

RICERCHE

LA DONNA NEL NUOVO TESTAMENTO

II.

Il comportamento originario di Gesù nei confronti della donna, il suo sforzo di radunare il popolo eletto sotto la benevolenza del Padre e l'ascolto della sua parola, non potevano non influire sulla comunità postpasquale, radunata attorno a Gesù risorto, in ascolto del suo insegnamento, nel dono dello Spirito ricevuto.

Il Nuovo Testamento rivolge l'attenzione alla donna in due contesti distinti: il suo posto nella vita della comunità e nell'ambito del matrimonio.

I. LE COMUNITÀ PAOLINE

Il principio di Gal 3, 28

Nella lettera ai Galati, Paolo ha riportato un testo ¹ che esprime bene la novità di rapporti che deve caratterizzare la vita nuova:

¹ Diversi indizi indicano che si tratta di un testo prepaolino:

- la parentela con *1 Cor* 12, 13; *Col* 3, 11;
- le affermazioni antitetiche schiavo/libero, maschio/femmina sono fuori contesto;
- la costruzione concentrica con *pantes* («tutti») (vv. 26-28);
- il cambiamento di persona: dalla prima persona plurale, in 3, 25 e 4, 3 alla seconda persona plurale, in 3, 26-29. (cf. G. DAUTZENBERG, in *Die Frau im Urchristentum*, Herder, Freiburg 1986, p. 215).

«Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo.
Non c'è più Giudeo né Greco;
non c'è più schiavo né libero;
non c'è più maschio e femmina,
poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù»

Il passo che ci interessa possiede una doppia originalità: si parla non di uomo (*anēr*) e donna (*gynē*), ma di maschio (*arsen*) e femmina (*thēlys*); inoltre non c'è la negazione davanti a «femmina», ma l'intera espressione è accoppiata sotto una unica negazione iniziale: «non c'è più maschio e femmina»: il richiamo a Gn 1, 27 è voluto. Ricordiamo che per la convinzione comune e anche di Paolo, la superiorità dell'uomo in ordine alla creazione, e la conseguente inferiorità e quindi sottomissione della donna, cioè l'accettazione di entrare in un ordine che contempla altri sopra di lei², era considerata come «naturale»³.

L'affermazione di Gal 3, 28 si riferisce allà novità escatologica che caratterizza la «nuova creazione», ed è da capire nella linea dell'asserzione di 2 Cor 5, 17: «Se uno è in Cristo, è creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco, una realtà nuova è qua». Il nostro testo afferma dunque che, pur rimanendo la distinzione tra uomo e donna⁴, tale realtà deve incarnarsi ormai nella vita della comunità secondo l'ordine della nuova creazione, e quindi al di sopra di ogni discriminazione e prevaricazione di un sesso sull'altro⁵.

Il rapporto uomo-donna è da vivere all'interno del «tutti siete figli di Dio» (v. 26) e quindi nella dimensione della fede

² G. GIBERTI, *Le «sante donne» di una volta* (1 Pt 3, 5), in «Rivista Biblica», 3 (1988), p. 292, nota 11.

³ Sulla base di conoscenze anatomiche e fisiologiche erranee: vedi nota 1 dell'articolo precedente.

⁴ La negazione anche davanti a «femmina» («non c'è più né maschio né femmina») avrebbe il pericolo di suggerire il contrario.

⁵ Sull'interpretazione di Gal 3, 28, vedi lo studio di G. DAUTZENBERG, *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden*, in *Die Frau im Urchristentum*, cit., pp. 214 s.

e di quella realtà comunitaria che l'apostolo chiama «corpo di Cristo»⁶.

Come viene vissuta concretamente questa uguaglianza fondamentale fra uomo e donna espressa nell'affermazione di *Gal 3, 28*? La donna ha avuto una parte attiva nella vita delle comunità, nell'apostolato, in funzioni ministeriali⁷. Significativo il fatto che responsabilità importanti vengono attribuite anche a schiave. La differenza con il posto della donna nella cultura giudaica della Palestina è notevole⁸. Certamente conta non poco la mentalità ellenistica più aperta, ma più ancora l'etica dell'amore che caratterizza i tempi nuovi, e l'esperienza carismatica dello Spirito fatta anche da donne (cf. *1 Cor 11, 4-5*; *At 21, 9 ss.*), realtà che fortificava la convinzione di essere negli ultimi tempi, poiché si vede realizzata la profezia di Gioele:

«Negli ultimi giorni, dice il Signore,
Io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona;
i vostri figli e le vostre figlie profeteranno.
E anche sui miei servi e sulle mie serve

⁶ Lo indica anche l'espressione «voi siete *uno* in Cristo Gesù»: la parola «uno» non è al neutro («una cosa») ma al maschile, ciò che suggerisce un essere vivente, un corpo (cf. *Rm 12, 5*).

⁷ Le donne non soltanto aiutavano in molti modi (con beni, ospitalità, preghiere) gli apostoli, ma esse stesse svolgevano una vera funzione missionaria come la coppia Aquila e Prisca. In *Rm 16, 7*, Paolo saluta Andronico e Giunia che non esita a chiamare «apostoli eminenti». Da nominare, inoltre, Evodia e Sintiche che «hanno combattuto per il vangelo insieme con me, con Clemente e con gli altri miei collaboratori» (*Fil 4, 3*). L'Apostolo parla anche di Febe, «nostra sorella, diaconessa della Chiesa di Cenchrea» (*Rm 16, 1*). In quest'ultimo caso, si tratta di una vera funzione di responsabilità nella Chiesa — anche se difficilmente precisabile — e non la si può ridurre ad un servizio puramente caritativo (vedi G. LOHFINK, in *Die Frau im Urchristentum*, cit., pp. 320 s.).

⁸ Però anche nel mondo giudaico esistevano comunità formate da uomini e donne, senza discriminazione (in correnti sapienziali e apocalittiche): così i Terapeuti che Filone d'Alessandria descrive nel *De Vita contemplativa* (Dautzenberg vede una grande somiglianza di comportamento con le assemblee cristiane come sono presentate in *1 Cor 11-14*; cf. *op. cit.*, pp. 189 s.). L'epigrafia inoltre attesta che alcune donne avevano ruoli importanti non solo in comunità speciali come i Terapeuti, ma anche in sinagoghe (almeno della diaspora). Cristianesimo e Giudaismo respiravano la stessa «aria ellenistica».

in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno...»
(cf. At 2, 17 s.).

Paolo vede tale uguaglianza vissuta nella vita coniugale. Interessante l'impiego della reciprocità nel modo di scrivere dell'apostolo:

«Il marito compia il suo dovere verso la moglie;
ugualmente anche la moglie verso il marito.
La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è
il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro
del proprio corpo, ma lo è la moglie.
Non astenetevi tra voi se non di comune accordo» (1 Cor, 7, 3-5).

Paolo riconosce dunque l'uguaglianza e la responsabilità reciproca dei due partners nel matrimonio. Egli sottolinea ancora tale uguaglianza con l'appellativo di «fratello» e «sorella» (in greco *adelphè*, cioè letteralmente: «fratella») col quale vengono chiamati gli sposi (1 Cor 7, 15).

Tuttavia nello stesso capitolo di 1 Cor 7, egli formula un principio che relativizza per il credente la condizione sociale nella quale si trova: «ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato» (1 Cor 7, 20). Un principio ambiguo facilmente frainteso: esso infatti potrebbe altrettanto giustificare la sottomissione della donna all'uomo, in conformità con la mentalità di allora.

L'uso del velo: 1 Cor 11, 2-16

Bisogna evidentemente tener conto dei limiti dovuti al contesto storico e culturale; era inevitabile che, anche in Paolo, nascesse una certa tensione tra la novità cristiana e la mentalità prevalentemente maschilista o patriarcale dell'ambiente.

L'apostolo non riusciva sempre a rimanere coerente fino in fondo con il principio espresso in Gal 3, 28.

Un esempio, la discussione sull'uso del velo per le donne nelle assemblee cristiane. Che cosa ha suscitato questa reazione

di Paolo? Una troppo grande libertà presa dalla donna greca nell'assemblea cristiana? Sarebbe così importante saperlo per capire bene la risposta di Paolo! Siamo invece limitati a congetture.

- v. 2 «Vi lodo poi perché in ogni cosa vi ricordate di me e conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse.
- v. 3 Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio.
- v. 4 Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al proprio capo.
- v. 5 Ma ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata...
- v. 7 L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo.
- v. 8 E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo;
- v. 9 né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo.
- v. 10 Per questo la donna deve avere *exousia* sulla testa, a motivo degli angeli.
- v. 11 Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna;
- v. 12 come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio.
- v. 13 Giudicate voi stessi: è conveniente che una donna faccia preghiera a Dio col capo scoperto?».

È un testo complesso e difficile da interpretare sia perché non conosciamo la situazione precisa alla quale risponde Paolo, sia perché non capiamo il senso esatto di alcune parole-chiave come *kephalè* (capo), *doxa* (gloria), e l'oscuro v. 10.

Una prima lettura del testo, vede l'apostolo in lotta tra due concezioni che non riesce a conciliare del tutto. Nei vv. 3. 7-9 sembra che l'apostolo voglia mostrare che, nell'ordine della creazione, il posto della donna si trova dopo l'uomo, dietro di lui. Per giustificare ciò, Paolo si basa su una spiegazione di Gn 2 (creazione della donna dopo l'uomo) e di Gn 1, 27 (soltanto l'uomo è direttamente immagine di Dio) che ricordano l'opinione

comune che tende a subordinare la donna all'uomo. In questa prospettiva, l'uso del velo simbolizzerebbe proprio tale sottomissione: è un segno dell'autorità (se tale è il significato della parola *exousia*, nel v. 10); quindi la traduzione del v. 10: «per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua autorità (dell'uomo)...».

Nei vv. 11-12, il ragionamento cambia: «nel Signore» serve a giustificare la novità cristiana vissuta nella comunità: viene affermata la uguaglianza e mutua dipendenza dell'uomo e della donna. Un ragionamento che relativizza in parte quello precedente, anche se Paolo non vi vede contraddizione poiché nei vv. 13-16 continua a mantenere l'uso del velo. Dopo l'affermazione «cristiana» dei vv. 11-12, l'uso del velo non può comunque essere giustificato invocando l'inferiorità della donna.

Secondo un'altra lettura, Paolo si riferirebbe alla situazione seguente: nel culto cristiano, donne pubblicamente pregano e profetizzano senza portare il velo di uso. Ciò poteva essere per alcune corinzie un pretesto per superare il loro tradizionale secondario posto dietro all'uomo, comportandosi come gli uomini. Paolo argomenta che il posto secondario della donna è salvaguardato dagli angeli (v. 10), accettato dal senso comune (v. 13), fondato nella natura (vv. 14-15), e corrisponde alla tradizione delle chiese (v. 16). Ma per Paolo la priorità così accentuata dell'uomo non implica l'inferiorità della donna, non è infatti in contraddizione con la mutua dipendenza dell'uomo e della donna, anche essa fondata nella creazione di Dio (vv. 11-12). L'incoerenza tra i vv. 11-12 e i versetti anteriori è solo apparente. L'espressione «nel Signore» (v. 11) viene interpretata in relazione con il v. 12: Paolo non supera il piano della creazione che conserva il suo valore perché voluto da Dio. Quindi la lettura del v. 10: «Per questo (= a causa dell'ordine della creazione), la donna deve esercitare il controllo (*exousia*) sulla sua testa, a causa degli angeli (presenti per preservare tale ordine)»⁹.

⁹ È l'ipotesi di J. DELOBEL, *1 Cor 11, 2-16: Toward a Coherent Interpretation*, in *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Leuven University Press 1986, pp. 369 s.

Comunque sia, Paolo non dà una soluzione definitiva. Egli sa che come «figli di Dio», uomo e donna sono uguali: teme di tirarne tutte le conseguenze nella vita concreta? Vuole conciliare tale uguaglianza con una certa gerarchia che considera iscritta nella natura dell'uomo e della donna? Considera la priorità dell'uomo sulla donna valida ancora nella comunità perché, essendo «naturale», è voluta da Dio? Sembra che l'apostolo, nonostante tutto, non riesca a superare la convinzione comune che si basa su presupposti antropologici oggi superati.

II. LE COMUNITÀ ELLENISTICHE DOPO PAOLO

Die Haustafeln: Col 3, 18 ss.; Ef 5, 22 ss.; 1 Pt 3, 1 ss.

Nel periodo successivo a Paolo diventa significativa la ripresa di «elenchi di doveri familiari» (*Haustafeln*).

Vengono così volutamente scelte, adottate e cristianizzate certe correnti moderate del tardo ellenismo che, riconoscendo come ovvia la sottomissione della donna all'uomo, propugnavano però una vita armoniosa fra sposi, richiedendo anche l'amore dell'uomo per la donna:

«Voi, mogli, state sottomesse ai mariti,
come si conviene nel Signore.

Voi, mariti, amate le vostre mogli e non inaspritevi
con esse» (Col 3, 18-19).

L'elenco viene cristologicamente ampliato in Ef 5, 21 s. che inizia con una bella affermazione di uguaglianza nel dono recipro-

L'esegeta a sua volta critica ampiamente un'altra ipotesi formulata da J. MURPHY-O'CONNOR (*Sex and Logic in 1 Corinthiam 11, 2-16*, in «Cath. Biblical Quarterly», 42 (1980), pp. 482 s.). Secondo quest'ultimo, uomini e donne di Corinto, sotto l'influenza forse del principio di Gal 3, 28 e nella coscienza di essere dei *pneumatikoi* («spirituali»), incarnavano tale novità in una sorta di unisessualità in particolare nella capigliatura: gli uomini con capelli acconciati in modo femminile (con trecce...) (v. 4), le donne con i capelli sciolti (v. 5), cioè alla maniera maschile. Paolo quindi se la prenderebbe con un eccesso di tipo «escatologico» che riguarda l'acconciatura dei capelli (e non l'uso di un velo) e chiede che nella comunità cristiana la distinzione dei sessi sia rispettata.

co: «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo» (v. 21)¹⁰. Ma questa affermazione rischia di essere relativizzata dal paragone Cristo-Chiesa applicato al rapporto uomo-donna, ribadendo così l'inferiorità della donna rispetto all'uomo (come la Chiesa è inferiore e riceve tutto da Cristo). È chiaro che tale paragone è imperfetto: l'uomo non è nei confronti della donna ciò che Cristo è nei confronti della Chiesa...

In *1 Pt* 3, 1-7 si chiede alla donna di sottomettersi al marito e di accettare cristianamente tale sottomissione. Siamo già lontani dalla reciprocità proposta da Paolo in *1 Cor* 7, 3 s.

Certamente questi elenchi mostrano che la comunità ha fatto una scelta per una tendenza moderata, a favore dell'intesa nell'amore reciproco (e forse contro una tendenza dell'ambiente che proponeva l'uomo come solo padrone nella sua casa). Comunque ora l'espressione «come conviene nel Signore», con altre simili, viene a giustificare anche cristologicamente la sottomissione della donna all'uomo. In altri termini, la sottomissione della donna è considerata come normale anche nell'ordine della salvezza. Siamo ancora nella linea di *Gal* 3, 28?

Inevitabilmente, nei secoli seguenti, quando questi elenchi (e altri testi citati in seguito) vengono compresi come immutabile e atemporale parola di Dio (secondo una certa concezione dell'ispirazione sacra), nascerà il pericolo di assolutizzare le affermazioni di sottomissione e di rendere critica la situazione della donna nella Chiesa. Questi testi in realtà dovrebbero essere normativi nell'invito a saper cogliere — nella situazione sociale di ogni epoca — le tendenze migliori, come ha fatto l'autore sacro accogliendo questi elenchi¹¹.

¹⁰ Per una spiegazione più teologica, si legga la lettera di GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 23 s.

¹¹ Per uno studio dettagliato sulle «*Haustafeln*», cf. K. MÜLLER, in *Die Frau im Urchristentum*, cit., pp. 263 s. ELENA BOSETTI, *Quale etica nei codici domestici («Haustafeln») del Nuovo Testamento?*, in «Rivista di Teologia Morale», vol. 18, n. 72 (1986), pp. 9-31 con bibliografia.

Il silenzio delle donne nell'assemblea:

1 Cor 14, 34-35 e 1 Tm 2, 11-15

Negli scritti più tardivi del Nuovo Testamento (sempre nell'ambito delle chiese paoline) si incontrano testi decisamente discriminatori. Così 1 Cor 14, 34-35 che è con molta probabilità una interpolazione ¹²:

«Come in tutte le comunità dei fedeli,
le donne nelle assemblee tacciono perché non è loro
permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice
anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa,
interrogino a casa i loro mariti, perché è sconveniente
per una donna parlare in assemblea».

Il testo impone il silenzio alle donne nelle assemblee cristiane, giustificato con un ricorso alla legge (forse Gn 3, 16?): ciò che è poco paolino!

Troviamo in questo passo post-paolino gli elementi caratteristici della situazione «pre-cristiana» della donna: la sottomissione, lo stare zitta, lo stare a casa.

Sembra una reazione eccessiva a qualche abuso.

Apparentato a questo testo, anche 1 Tm 2, 11-15:

«La donna impari in silenzio, con tutta sottomissione.

Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia».

¹² L'interpolazione emerge dal fatto che:

- contraddice l'affermazione della stessa lettera (1 Cor 11, 5);
- è fuori contesto: interrompe le istruzioni riguardo ai profeti;
- il soggetto («le donne tacciono...») non trova appoggio nel contesto dei cc. 12-14;
- il concetto di «legge» come regola di disciplina non è paolino (cf. Ch. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1979, pp. 182 s.

Siamo agli antipodi di *Gal* 3, 28, dalla realtà battesimale che fa di tutti, a titolo uguale, figli di Dio e fratelli, lontani anche dal posto che la donna occupava nelle chiese all'epoca di Paolo (responsabilità, dono della profezia, ecc.). Il testo sembra perfino supporre per la donna una situazione di inferiorità rispetto alla salvezza, soprattutto se vergine e sterile!

Di nuovo troviamo il ricorso ad una esegesi maschilista di *Gn* 2 (creazione di Adamo prima di Eva), con inoltre una non velata intenzione di colpevolizzare la donna (affermando che essa ha peccato per prima).

Forse esperienze negative hanno fatto nascere una vera diffidenza nei confronti della funzione data a donne nelle assemblee. Lo suggerisce per esempio il qualificativo di «femminetta» dato ad alcune donne (2 *Tm* 3, 6): essendo poco istruite, sono facilmente portate ad accettare qualsiasi dottrina, a dire qualsiasi cosa.

III. LA DONNA NELLE COMUNITÀ DI LUCA E DI GIOVANNI

Luca

Non conviene tuttavia generalizzare tale ritorno ad una mentalità che si esprime più tardi anche negli scritti rabbinici.

L'autore del terzo vangelo e degli Atti degli Apostoli è testimone che anche dopo Paolo la donna era altamente stimata per il suo ruolo nelle comunità ellenistiche.

Intanto notiamo che già nella tradizione prelucana c'è la tendenza ad accoppiare in racconti paralleli episodi che parlano rispettivamente di un uomo e di una donna: le prime guarigioni riferite in Marco, concernono la guarigione di un indemoniato e quella della suocera di Pietro. Luca — e forse in parte già la sua fonte — amplia il fenomeno: ricordiamo la testimonianza data al Messia dal vecchio Simeone e poi dalla profetessa Anna, la storia del centurione di Cafarnao e della vedova di Nain, la parabola del pastore in cerca della pecora e della donna in cerca della dramma ecc. Questa disposizione ha un senso: implica la

coscienza che Dio si rivolge ugualmente all'uomo e alla donna, senza discriminazione.

Nel vangelo di Luca, la donna acquista veramente consistenza e personalità: basti pensare a Maria e ad Elisabetta. Con interesse l'Autore scrive che alcune donne accompagnavano Gesù, assieme ai Dodici, e che esse «li servivano con i propri beni» (Lc 8, 1-3). Avevano queste donne la possibilità di un tale aiuto economico, in Palestina, dove la donna non poteva facilmente portare con sé una somma di denaro importante, e questo in un modo di vita essenzialmente itinerante come era quello di Gesù? Senz'altro l'evangelista vede esemplificata nel ministero prepasquale l'esperienza della comunità ellenistica dove donne di alto rango e altre hanno spesso aiutato finanziariamente, e hanno svolto il compito della *diakonia* all'interno della Chiesa.

Anche il libro degli Atti testimonia della stima che Luca mostra per alcune donne come Lidia, Prisca, che hanno avuto un ruolo di primo piano nella fondazione delle chiese paoline.

Probabilmente l'interesse per Maria, la madre di Gesù, è cresciuto in ambienti ellenistici più che palestinesi, visto il posto notevole assunto dalle donne nelle chiese ellenistiche.

Giovanni

Nelle comunità giovannee — più o meno contemporanee delle lettere pastorali (e quindi di 1 *Tm*) — l'uguaglianza fondamentale fra uomo e donna, basata sul fatto che tutti — in quanto credenti — sono discepoli di Cristo, era ben vissuta. Perché il credente ama Cristo e osserva i suoi comandamenti, egli ha ricevuto il Paracleto che lo farà crescere nella comunione col Signore: in ciò sta la vera dignità dell'uomo e della donna.

Nessuna discriminazione dunque nei confronti della donna, la cui figura assume un rilievo almeno pari a quello dell'uomo.

Non deve essere casuale il fatto che, nel 4° vangelo, la prima auto-rivelazione di Gesù è destinata ad una donna, per giunta samaritana e di basso rango (c. 4), così come, dopo la risurrezione, l'evangelista sottolinea che Cristo risorto si è fatto per primo

riconoscere da una donna (Gv 20, 14 s.). La Samaritana è stata la prima ad annunciare la venuta del Messia alla Samaria (Gv 4, 28 s.), così come Maria di Magdala sarà la prima ad annunciare Gesù risorto ¹³.

Marta, la sorella di Lazzaro, emette la confessione di fede che, nei Sinottici, si trova in bocca a Pietro: «Io credo che tu sei il Cristo, credo che sei il Figlio di Dio» (Gv 11, 27).

CONCLUSIONE

La novità cristiana, come verità escatologica, viene espressa da una affermazione che Paolo ha preso dalla tradizione:

«In Cristo... non c'è più maschio e femmina». Lo sforzo di attuare tale novità è presente con risultati concreti nelle prime comunità. Il Nuovo testamento ci parla principalmente di due contesti, riguardo alle donne:

— il contesto matrimoniale: Paolo afferma la parità dei diritti tra marito e moglie; forse non vede contraddizione con la convinzione comune di una priorità dell'uomo sulla donna, priorità nell'ordine della creazione e quindi voluta da Dio.

Comunque finirà per prevalere la sottomissione della donna: lo sforzo consiste nel convincere la donna a farlo «da cristiana», e a ricordare al marito di amare «cristianamente» la moglie.

— Il posto nella comunità: la novità appare più visibile; la donna assume un ruolo importante, che però in alcune comunità finirà per perdere.

Chiaramente le regole o norme espresse in alcuni scritti rispecchiavano la mentalità di qualche comunità, non di tutta la Chiesa. C'è quindi diversità, e la situazione della donna nella comunità dove furono scritte le lettere pastorali non corrisponde alla situazione della donna nelle chiese di Luca o di Giovanni, almeno per quanto possiamo saperne.

¹³ Vedi BOY HINRICHS, «Ich bin». *Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu*, Stuttgarter Bibel Studien, 133, Stuttgart 1988, pp. 23 s.

Una lettura storicamente situata degli scritti neotestamentari è indispensabile per capire bene il valore e l'evoluzione di certe affermazioni. Tutto, è vero, non viene chiarificato, molte situazioni rimangono oscure per noi; ma non è contraddittorio il fatto che nel Nuovo Testamento troviamo testi che giustificano cristologicamente la sottomissione della donna all'uomo, e testi che, al contrario, giustificano cristologicamente la fine della sottomissione della donna all'uomo.

D'altra parte è possibile che quest'ultima convinzione potesse coesistere, senza intaccarla, con la mentalità allora comune di una priorità naturale dell'uomo sulla donna.

Si deve allora distinguere ciò che costituisce l'autentica novità cristiana — e quindi la volontà escatologica di Dio a questo riguardo — e ciò che corrisponde a scelte concrete prese sotto l'influenza della mentalità patriarcale dominante. Già nel Nuovo Testamento, le *Haustafeln* mostrano che la comunità ha compiuto una scelta che privilegia la reciprocità nell'amore (e in ciò dimostra di essere sotto l'influenza della novità cristiana), *ma* accettando ancora la struttura patriarcale che prevaleva nell'antichità.

Anche il credente di oggi a questo riguardo ha un compito: attualizzare e nuovamente interpretare, e secondo criteri cristiani, questi testi alla luce della situazione attuale, come già, a loro tempo, avevano fatto gli autori sacri.

GÉRARD ROSSÉ