CHIESA CRISTIANA
AVVENTISTA
DEL SETTIMO GIORNO

Il RUOLO DELLE DONNE NEL SERVIZIO D'ADORAZIONE

Considerazioni sui testi di
1 Co 11.2-16; 14.34-35; Ef 5.21-33 e 1 Ti 2.11-15.
Riflessioni teologiche sul ministero pastorale femminile

Michele Gaudio

4ª edizione
Trieste 2019

A mia mamma
a mia figlia
a mia moglie

A tutte le donne che in

Italia e nel mondo

s'impegnano

nel servizio e nella proclamazione.

Grazie per la vostra presenza.

PREFAZIONE

Dott. Giovanni Leonardi[1]

Lo studio che stiamo per presentare si rivolge in modo particolare ai membri e agli amici della Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno, ma risulterà certamente utile a quanti siano interessati alla questione del sacerdozio femminile in ambito cattolico, o del ministero pastorale delle donne in ambito evangelico e protestante. Il problema è infatti presente in molte chiese cristiane, e anche quanti hanno già risolto il problema in modo favorevole o contrario possono trovare nello studio del Dott. Michele Gaudio motivi per confermare la loro decisione o per riconsiderarne la sostanza e le motivazioni.

Nella Chiesa Avventista, la questione del ministero delle donne, anche a livello pastorale, è ufficialmente discussa fin dal lontano 1881 ma non è ancora pienamente e unanimemente risolta nonostante numerosi studi e discussioni. Attualmente abbiamo già, di fatto, in diversi Paesi, delle donne pastore ma - tranne alcuni casi di disubbidienza alle norme della Chiesa - senza che abbiano goduto di una consacrazione rituale che ufficializzasse il loro ministero ponendolo allo stesso livello di quello maschile. Esse esercitano con pieno diritto il ministero della predicazione, della pastorale, della direzione amministrativa delle loro comunità, ma possono presiedere ai riti della cena del Signore e del battesimo solo essendo consacrate come anziane dalla comunità locale che servono. Esiste anche la possibilità ufficiale di riconoscere e onorare la loro vocazione attraverso un rito di imposizione delle mani che però non viene chiamato o considerato "consacrazione pastorale" (di quest'ultima possibilità intende cominciare ad approfittare l'Unione Italiana delle chiese avventiste). La donna può quindi fare tutto quello che fa un uomo, ma non come "pastora consacrata". È una situazione apparentemente paradossale fondata su distinzioni formali e sostanziali, ma che certo pongono dei problemi. Una ragione per cui si hanno delle donne anziane in grado di battezzare e presiedere il rito della Cena, è che le anziane svolgono il loro ministero esclusivamente nell'ambito della comunità locale in cui sono state elette, mentre ai pastori si riconosce la possibilità di svolgere un ministero senza confini. Le anziane quindi, a differenza delle pastore, non rischiano di entrare in ambiti della chiesa non favorevole al loro ministero. Ci troviamo quindi di fronte ad una differenziazione, non solo teologica, ma anche geografica e culturale.

La Chiesa Avventista, tra le prime ad avere valorizzato il ministero femminile all'interno della chiesa non è ancora riuscita a completare il suo percorso giungendo ad un pieno riconoscimento del ministero pastorale delle donne. Viviamo così come in una specie di limbo, di sospensione animata, i tempi ed i modi del cui superamento non sono facili da prevedere. Non tutti, però, si rassegnano. È quindi inevitabile che, nonostante il congelamento della situazione passata con le decisioni prese a scarsa maggioranza durante l'ultima Conferenza generale delle chiese avventiste a livello mondiale nel 2015, alcuni continueranno a discuterne. Lo studio offerto dal Dott. Gaudio fa parte di questo tentativo di mantenere viva la discussione.

Le parti sostanziali di cui si compone il lavoro sono fondamentalmente tre. Nella prima si gettano le basi ermeneutiche dello studio. La questione ermeneutica (scienza dell'interpretazione) è fondamentale perché, consapevolmente o meno, qualsiasi lettore della Bibbia che cerchi di comprenderne il messaggio, deve fare ricorso a delle norme interpretative. Come giustamente scrive

---

[1] Il Dott. Giovanni Leonardi è un pastore emerito della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno. Laureato in lettere antiche presso l'Università di Torino, licenziato in Teologia presso la Faculté Adventiste de Théologie (Francia), consegue un *Master of Arts in Religions* presso la Andrews University (USA). È stato professore e decano dell'Istituto Teologico Avventista «Villa Aurora» (Firenze), insegnando Dogmatica, Introduzione all'Antico e Nuovo Testamento, Storia d'Israele e Greco biblico. Autore di numerosi articoli e pubblicazioni a carattere religioso e teologico dell'Edizioni ADV e dell'Istituto Teologico Avventista, come anche di manuali ad uso degli studenti di teologia.

l'Autore, forse scandalizzando un poco i lettori più conservatori che pensano di leggere la Bibbia così com'è accogliendone il messaggio senza alcuna mediazione, la Bibbia (come tutto ciò che appartiene alla sfera del linguaggio) deve essere interpretata ed ogni sua lettura è inevitabilmente una interpretazione. Leggerla senza rendersene conto, o applicando regole ermeneutiche scorrete, significa non coglierne il reale significato ma trasferire all'interno del testo sacro i propri preconcetti. Non trovarsi d'accordo su quali regole applicare significa trovarsi nell'impossibilità di raggiungere una comprensione unitaria. Sarebbe come parlarsi usando lingue diverse: magari ci sarà una assonanza di suoni, qualche somiglianza di parole, ma uno non potrà capire l'altro e si continuerà a camminare per strade diverse.

La seconda parte (composta da tre capitoli) affronta lo studio dei testi paolini sullo status delle donne all'interno della famiglia e della chiesa. L'esame di questi testi si giustifica col fatto che chi si oppone al ruolo pastorale delle donne, trova soprattutto negli scritti di questo Apostolo, le giustificazioni teologiche e "legali" della sua posizione. In questa seconda parte vengono esaminati a fondo i testi biblici pertinenti inserendoli nel contesto teologico generale del messaggio Biblico, della teologia paolina nel suo insieme, nel contesto testuale specifico in cui sono inseriti. Due aspetti dello studio, che mi hanno particolarmente attratto sono quello relativo al significato dei termini che nascondono a volte valenze insospettate, e quello del contesto extrabiblico che Gaudio riporta alla luce in modo molto ampio, e che getta una luce molto significativa e determinante sui testi esaminati. Questo non significa che dobbiamo essere necessariamente consenzienti con ogni singola interpretazione del Dott. Gaudio, ma sono elementi da considerare certamente con seria attenzione.

Una difficoltà che ho personalmente trovato, nel prosieguo della mia lettura di questa seconda parte, è stata quella di trovarmi a volte di fronte a valutazioni e conclusioni parziali e provvisorie che in quanto tali non riuscivano a convincermi pienamente. Solo continuando nella lettura trovavo poi quegli elementi integrativi che davano senso ad ogni singola parte inserendola in una visione più d'insieme e armonica. Oserei quindi quasi consigliare di cominciare la lettura di questi tre capitoli partendo dalle conclusioni apposte alla fine di ognuno di essi. In tal modo si avrà subito una visione organica d'insieme e si potrà meglio seguire e apprezzare lo svolgimento di ogni analisi.

L'esegesi dei testi paolini sgombra il campo dall'accusa di misoginia rivolta a volte all'Apostolo in ambiti femministi e liberali. Allo stesso tempo, e per le stesse ragioni scuote le fondamenta di quanti vogliono farne il paladino di una visione maschilista da difendere ad oltranza. Il quadro che viene fuori da questo studio rivaluta quindi il senso del femminile in quanto tale, della dignità e dell'importanza della donna nel quadro familiare, sociale ed ecclesiale. Non è uno studio ancora direttamente teso alla difesa del ruolo pastorale delle donne inteso in senso moderno, ma getta le basi per discuterne con convinzione nell'ultima parte conclusiva del lavoro.

Le prime due prime parti, sono scritte, come spiega l'Autore, in uno spirito di pure ricerca accademica: non vogliono "dibattere, convincere, né essere esaustivi". L'unico desiderio è solo quello di "condividere e proporre un approccio rispettoso nell'uso dei testi e del messaggio d'insieme della rivelazione biblica." In esse è lo studioso, il ricercatore, che parla. Nella terza e ultima parte si manifesta invece tutta la passione del pastore e del predicatore. Anche perché è qui che si passa all'applicazione di quanto scoperto precedentemente al problema che più direttamente stava a cuore dell'Autore: la difesa, su basi bibliche, del diritto di Dio a chiamare anche al ministero pastorale delle donne, superando i vecchi limiti imposti, non dalla volontà originaria ed eterna di Dio, o da un limite ontologico della donna, ma dalle condizioni transitorie create dal peccato.

Non è che manchino ora elementi di ricerca che invece vi sono abbondanti. Ma lo stile non è più quello dell'esegesi puntigliosamente esegetica della seconda parte, e assume invece un respiro

ampiamente teologico. A volte diventa quasi oratorio, con un desiderio evidente di esortare e convincere: ne va del significato non solo dell'essere donna ma, insieme ad essa, della chiesa cristiana e dello stesso Evangelo di Gesù Cristo. La questione è fondamentale e comprendo la passione con cui l'Autore l'affronta.

Spero di cuore che quanti leggeranno questo scritto, soprattutto quanti si oppongono al riconoscimento ufficiale del ministero pastorale delle donne, proprio in virtù del loro amore per le Sacre Scritture, possano ascoltare con simpatia e attenzione la proposta del Dott. Gaudio.

Giovanni Leonardi
Trecastagni – CT
23 marzo 2017

PREMESSE

Finalità

Le motivazioni che ci hanno portato a produrre questo lavoro sono gli interrogativi che a volte alcuni credenti di varia estrazione confessionale si pongono riguardo al ruolo delle donne nel servizio d'adorazione, domande che in qualche modo esigevano e forse continuano ad esigere risposte. Il presente saggio s'inserisce nell'impegno che la società post-moderna sta operando per l'uguaglianza di genere, le lotte contro ogni forma di discriminazione e sopruso ed il riconoscimento dell'apporto positivo della figura femminile anche su fronti tradizionalmente considerati maschili. In ambito ecclesiastico il movimento migratorio di credenti provenienti da altre parti del mondo che spostano con sé anche un patrimonio storico-culturale, esperienze, tradizioni, comprensioni e sensibilità differenti sull'argomento ha contribuito a rendere necessario un approfondimento biblico. Nelle comunità cristiane, nelle quali la Parola di Dio occupa un posto normativo e formativo, è legittimo davanti a situazioni nuove o a nuovi quesiti, chiedersi se e cosa la Bibbia dica in merito. Il distinguo tra ciò che il testo dice e quanto invece vuole dire è spesso oggetto di discussione e dibattito.

Limiti, ambito di ricerca e prospettive

Uno studio teologico sulla figura e del ruolo femminile nella Bibbia in rapporto al culto sarebbe l'ideale ed auspicabile, purtroppo il tempo a nostra disposizione non ci permette una simile ricerca. Non è escluso che questo possa avvenire in futuro e che questo elaborato possa costituirne una prima tappa, oppure se non si dovesse andare in quella direzione, lo stesso potrà essere rivisto ed ampliato per tentare di rispondere a futuri interrogativi. Considerata la diversità uomo-donna e le loro rispettive peculiarità, sarebbe molto interessante affrontare l'argomento anche dal punto di vista sociologico, pedagogico e psicologico analizzando gli apporti di queste discipline in funzione del culto comunitario e dei ruoli ecclesiastici. Ricordiamo che le prime comunità cristiane si svilupparono nelle case, in un ambiente diremo - domestico - in cui la donna era protagonista. Quale contributo potrebbe aver dato il genere femminile alla diffusione del primo cristianesimo? Utile potrebbe essere anche uno sguardo storico che permetta di capire come la donna sia stata considerata nel corso del cristianesimo e quali apporti vi abbia fornito. Ed infine, ma non meno importante, sarebbe necessario sviluppare un approccio pastorale mirato che faciliti, attraverso una mediazione interculturale, la produzione di un linguaggio comune ed il dialogo fra posizioni diverse all'interno di una comunità sempre più cosmopolita. Ma in questi ambiti non siamo competenti, speriamo che altri possano cogliere queste piste di ricerca.

In questa ricerca ci siamo limitati a considerare alcuni passaggi neotestamentari che riteniamo maggiormente incisivi a riguardo: 1 Co 11.2-16; 14.34-35; Ef 5.21-33 e 1 Ti 2.11-15. Le osservazioni su di essi saranno di natura strettamente esegetica e teologica. La letteratura specialistica oggi disponibile riguardo a questi testi biblici è abbondante e non sempre unanime. Nella nostra breve esposizione ci prefiggiamo di offrirne una sintesi unitamente ad un nostro contributo personale. Come noto, ogni approfondimento sulla Parola di Dio non è mai terminato per cui anche nello studio di questi quattro brani biblici il nostro apporto non ha pretesa di esaustività e completezza.

Ringraziamenti

Ci sia consentito esprimere per iscritto alcuni riconoscimenti. Il nostro pensiero va al Signore, al quale dobbiamo la vita, il ministero, la salute e l'aiuto in ogni cosa. Grazie a mia moglie Valentina che è sempre pronta a promuovere, consigliare, sostenere e comprendere. Ringraziamo Veronica Balaur ed il pastore Gianfranco Irrera per l'aiuto nelle traduzioni dall'inglese e coloro che hanno letto questa breve ricerca, le quali, con le loro annotazioni critiche ci hanno permesso delle precisazioni. Un ringraziamento anche a coloro che ci hanno aiutato nelle correzioni linguistiche e stilistiche. La nostra gratitudine va espressa anche al dott. Giovanni Leonardi, il quale ci ha omaggiato con la sua prefazione e con delle utili osservazioni teologiche che hanno permesso alla nostra ricerca una maggiore grado di precisione. Noi ci auguriamo che quanto diremo possa servire per la crescita e la maturità d'ognuno, affinché possiamo trarre dalle Sacre Scritture quegli insegnamenti morali, teologici ed esistenziali utili per le sfide sempre nuove a cui siamo confrontati.

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

1. Abbreviazioni bibliografiche

Le abbreviazioni delle riviste e collane sono secondo S.H. SCHWERTNER, *International Glossary of Abbreviations for Theology and Related Subjects. Periodicals, Series, Encyclopedia, Sources with Bibliographical Notes*, Berlin – New York 1992.

ADV	*Adventus*
ANET	*The Ancient Near Eastern Text*
Bib	*Biblica*
BRI	*Biblical Research Institute*
JRE	*Journal of Religious Ethics*
LTP	*Laval théologique et philosophique*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NTS	*New Testament Studies*
JATS	*Journal of Adventist Theological Society*
JTS	*Journal of Theological Studies*
R&H	*The Review and Herald*
RB	*Revue Biblique*
RivBiblIt	*Rivista Biblica Italiana*
RivBib	*Rivista Biblica*
SR	*Sciences Religieuses*
VC	*Vigiliae Christianae*

2. Abbreviazioni e citazioni dei libri biblici

Le abbreviazioni dei libri biblici come le citazioni degli stessi sono tratti dalla versione *La Sacra Bibbia - versione nuova riveduta* (1994).

3. Avvertenze ed irregolarità

In rari casi l'autore appare con un solo nome mentre in altri con i suoi due nomi. Il lettore troverà entrambe le forme in quanto, per correttezza, abbiamo riprodotto esattamente il nome dell'autore nella forma in cui appariva sull'opera consultata.

Alcune referenze bibliografiche appaiono senza numero di pagina. In questo caso intendiamo fare riferimento all'opera nella sua totalità. Come prassi bibliografica gli autori citati da altri non compariranno in bibliografia.

Segnaliamo inoltre che in alcuni casi citiamo di un autore sia l'opera nella sua lingua originale, sia in un'edizione tradotta. Questo perché non sempre ci è stato possibile reperire la stessa opera al momento in cui ci occorreva. Infine, avvertiamo che in rari casi la referenza bibliografica non è completa: ce ne scusiamo, ma ciò significa che l'opera consultata mancava delle prime pagine o le stesse erano danneggiate.

INTRODUZIONE GENERALE

Problematica

Troppo spesso l'Apostolo Paolo viene accusato di misoginia, da parte di teologi, commentatori e singoli credenti a causa di alcune sue dichiarazioni che imporrebbero alle donne il silenzio ed una sottomissione all'uomo-marito nel servizio d'adorazione. Di riflesso la vocazione religiosa femminile, chiamata e missione viene spesso ed in alcuni ambiti religiosi ad essere svalorizzata, ridotta e squalificata.

Riconosciamo due problemi di fondo: il primo è sul piano testuale, mentre il secondo è sul piano della sua ricezione. Sul piano biblico constatiamo che accanto a questi brani, che per adesso definiamo negativi-proibizionisti, troviamo esempi di donne che su chiamata divina svolsero missioni importanti, leggiamo anche frasi che nobilitano ed onorano la figura femminile ed il loro operato. Perché Paolo dunque avrebbe dovuto usare espressioni così perentorie? Siamo davanti a parti della Bibbia in tensione tra loro? Se invece non c'è contraddizione, come potere conciliare dichiarazioni ed esperienze apparentemente così diverse e contrastanti? Sul piano della ricezione del testo da parte del lettore moderno invece ci si potrebbe chiedere come in un'epoca in cui la donna ha raggiunto sia a livello sociale, culturale e professionale, l'uguaglianza all'uomo, in una società in cui le pari opportunità sono promosse e garantite, queste frasi paoline possano essere accolte in modo sensato e ragionevole come Parola di Dio. Crediamo che sia quantomeno doveroso interrogarsi su come questi brani possano armonizzarsi con l'insieme della rivelazione biblica e produrre senso ed essere utili ai credenti della post-modernità.

È chiaro che come credenti che ritengono che la Bibbia costituisca la sola norma di fede e di condotta, non è pensabile piegare i testi biblici alle nostre esigenze, oppure avventurarci in acrobazie interpretative che le giustifichi. È l'uomo che deve flettersi alla Parola di Dio e non il contrario. Le Sacre Scritture sono per tutte le epoche ed ogni uomo di ogni periodo storico e cultura possono ascoltarle, comprenderle ed applicarle nella propria esperienza di vita e di fede. Tuttavia, non sarebbe male esaminare un po' più da vicino le tensioni testuali prima evidenziate, per vedere se il contrasto è oggettivo, oppure, se il problema risiede nei criteri di lettura dei testi. Sarebbe interessante vedere se con un approccio più scientifico, che rispetti il testo, questi brani non solo non entrano in contraddizione con il resto della Bibbia, ma addirittura siano compatibili con le esigenze del mondo di oggi e con l'attuale *status* della donna.

Ci si può chiedere inoltre se, oggi, una subordinazione tale come prevista ai tempi della Bibbia possa essere una porta aperta alla promozione o addirittura alla legittimazione di casi di soprusi e prevaricazioni a cui la donna è ancora vittima. Su questa scia potremmo infine chiederci se addirittura il mancato riconoscimento o il fatto stesso di ostacolare una vocazione femminile, su qualsiasi fronte, possa essere in sé stesso considerato un atto di violenza. Viste tutte queste e forse altre implicazioni, che spaziano dal campo teologico a quello etico, psicologico e sociologico, vale la pena prenderci del tempo per rivedere i testi.

Approccio metodologico

L'approccio con il quale noi ci avvicineremo al testo biblico è quello sincronico, cioè considereremo i testi paolini così come sono. Utilizzeremo gli strumenti dell'analisi retorica per

comprendere le modalità scelte dall'autore per comunicare il suo messaggio e di come il testo così come ci è stato trasmesso produce senso. Non possiamo condividere l'approccio diacronico del metodo storico-critico il quale in rapporto ad alcuni di queste frasi paoline risolve il problema attraverso la tesi dell'interpolazione, mentre in altri non né riconosce neppure la paternità dell'apostolo. Riteniamo che sia un modo troppo veloce per sbarazzarsi di un problema. Non entriamo nel merito della discussione in quanto ci dovremmo addentrare in disquisizioni molto tecniche portandoci lontano dal nostro tema principale, segnaliamo solo la scelta effettuata. L'ordine invece con cui tratteremo i testi biblici seguirà la sequenza canonica.

Un altro aspetto dell'approccio che avremo su questi testi paolini sarà quello di considerarli alla luce dell'insieme della rivelazione biblica. G. R. Knight fa osservare che coloro i quali si avvicinano alla Bibbia possono farlo generalmente in due maniere:

(a) Esaminando i temi principali.
(b) Esaminando i particolari.

Il primo approccio porta alla comprensione della «teologia del centro», il secondo ad una «teologia della periferia». I due devono essere complementari. l primo approccio permette una comprensione panoramica e completa dei grandi temi del cristianesimo, alla luce dei quali sarà poi possibile leggere i temi secondari. Ricercare e concentrarsi unilateralmente su ciò che non è primario significa rischiare di perdere di vista l'essenziale[2] ed avere una visione falsata degli stessi temi secondari. Ellen G. White afferma:

> «*…noi dovremmo essere attenti al modo in cui riceviamo quello che è chiamata una luce nuova. Dovremmo fare attenzione che sotto la coperta di una ricerca di verità nuove, Satana non ci svii la mente da Cristo e dalle verità particolari per il nostro tempo. Mi è stato mostrato che il nemico usa stratagemmi che consistono a condurre i pensieri a preoccupazioni di qualche punto oscuro e senza importanza, qualche cosa che non è stata pienamente rivelata o che non è essenziale per la nostra salvezza. Egli ne fa un tema che soffoca la "verità presente"* ».[3]

> «*…fate attenzione a queste questioni secondarie di cui la tendenza è di deviare lo spirito dalla verità*».[4]

> «*Gli angeli di Satana sono intelligenti a fare il male e vanno a creare quello che certi chiamano una luce nuova e proclamano come cose nuove e meravigliose. In realtà. Essi predicano "questioni secondarie*" ».[5]

A tale riguardo la Parola di Dio afferma: «*Le cose occulte appartengono all'Eterno, al nostro Dio, ma le cose rivelate sono per noi…*» (De 29.29). Esistono quindi sia aspetti secondari, che aspetti non rivelati o non pienamente rivelati. L'ermeneutica insegna che i testi difficili si spiegano con i testi facili, alla luce di quanto è chiaro ciò che lo è meno si potrà meglio definire. Le questioni secondarie saranno e devono essere considerate nella prospettiva in cui sono state collocate[6].

---

[2] Cf. G. R. KNIGHT, *Lire Ellen White,* Vie et Santé, Dammarie-Lès-Lys 1999, p. 51.
[3] E. G. WHITE, *Counsels to Writers and Editors*, p. 49, cit. da G. R. KNIGHT, *Op. cit.,* p. 53.
[4] E. G. WHITE, *Counsels to Writers and Editors*, p. 47, cit. da G. R. KNIGHT, *Op. cit.,* p. 53.
[5] E. G. WHITE, *Testimonies to Ministers and Gospel Workers*. p. 229, cit. da G. R. KNIGHT, *Op. cit.,* pp. 53-54.
[6] Cf. G. R. KNIGHT, *Op. cit.,* pp. 54-55.

Piano

Il nostro lavoro si svilupperà in cinque capitoli. Inizieremo con un primo al quale cercheremo di affidargli un ruolo propedeutico. Riteniamo che prima di passare all'analisi esegetico-teologica dei testi paolini forse è bene chiarire alcuni aspetti ermeneutici, ed in particolare sull'opportunità o meno di un'attività interpretativa. Molti problemi di comprensione del testo biblico si articolano e possono risolversi comprendendo alcuni semplici ed elementari principi ermeneutici. Occorre chiedersi se ci sono fattori, e se sì quali, entrano in gioco quando un lettore moderno entra in contatto con testi antichissimi e distanti da noi su tutti i fronti. Può un testo del genere parlarci, e forse parlare ad altre generazioni future, senza essere in qualche modo decodificato? A partire dal secondo capitolo fino al quarto entreremo nel vivo dell'analisi dei testi biblici. Il secondo sarà dedicato ai due testi della prima lettera ai Corinzi (11.2-16 e 14.34-35), il terzo al testo della lettera agli Efesini 5.21-33, ed il quarto al testo della prima epistola a Timoteo (2.11-15). Nel considerare i brani cercheremo di evidenziarne sia aspetti di composizione letteraria che teologica. Il quinto capitolo sarà dedicato a qualche breve riflessione teologica sul ministero pastorale femminile. Una conclusione finale proverà a raccogliere tutto ciò che abbiamo esposto.

CAPITOLO 1

IL PROBLEMA ERMENEUTICO

1.1. Introduzione

Il documento sull'interpretazione delle Sacre Scritture rilasciato dalla Pontificia Commissione Biblica sulla necessità dell'argomento s'esprime affermando:

> «*L'interpretazione dei testi biblici continua a suscitare ai nostri giorni un vivo interesse provocando vivaci discussioni, che, in questi ultimi anni, hanno anche assunto dimensioni nuove. Data l'importanza fondamentale della Bibbia per la fede cristiana, per la vita della Chiesa e per i rapporti dei cristiani con i fedeli delle altre religioni, la Pontificia Commissione Biblica è stata sollecitata a esprimersi su questo argomento*»[7].

Noi condividiamo questo pensiero e ci proponiamo di riprenderlo e svilupparlo. Può capitare che in alcuni contesti ecclesiali il termine «interpretazione» applicato alla Bibbia sia fonte di fraintendimento, a causa di preconcetti culturali o religiosi. In alcuni, si ritiene che interpretare la Bibbia equivalga a mancarle di rispetto, modificarne il senso, una sorta di tradimento del testo. Affermando di non interpretare, alcuni vogliono in realtà dire di essere fedeli al testo. Purtroppo, è tutto il contrario. Un testo non interpretato rischia di essere manipolato e tradito. Interpretare significa capire meglio il testo, studiare ed analizzare il testo in vista dell'applicazione, entrare nel testo per approfondirlo, comprendendolo meglio cogliendone gli aspetti più reconditi. Interpretare significa tentare di superare le barriere imposte dal tempo, dallo spazio e dalle circostanze che ci separano dall'agiografo per provare a comprendere il messaggio che voleva trasmettere.

1.2. La necessità di un'interpretazione

Nessuno può fare a meno dell'interpretazione in quanto tale. È necessario rendersi conto ed accettare che noi tutti compiamo atti interpretativi, anche se in maniera inconscia, in maniera quotidiana e costante. È impossibile non interpretare. La mente umana interpreta sempre ed ovunque, sia le parole, i messaggi, i suoni, un sospiro, i comportamenti, gli sguardi, il tono della voce, un'immagine, un video, un rumore, un canto, una qualsiasi lettura, un qualsiasi evento, ecc. Si interpreta quando si traduce da una lingua all'altra. Il processo interpretativo dunque si attiva ancor prima di parlare e senza conoscerne le norme che lo regolano. Noi interpretiamo la realtà che ci

---

[7] Cf. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa,* Documento della Pontificia Commissione Biblica, Roma 15 Aprile 1993, pp. 1-3.

circonda, e con la quale reagiamo, sempre a partire da noi stessi. Per cui sarebbe ingenuo e semplicistico affermare che sia possibile leggere la Bibbia senza interpretarla. Meglio allora prendersi del tempo per equipaggiarsi di strumenti efficaci in vista di una sana ed equilibrata interpretazione. Ciò che noi vorremmo attraverso questo lavoro è che la lettura di questi testi biblici e della problematica sia una lettura sempre più consapevole e matura.

1.3. I passi di un atto interpretativo

Non bisogna temere l'interpretazione, occorre temere il contrario! Non elenchiamo le tragedie che si sono compiute nella storia, nel nome della Bibbia non interpretata. Il letteralismo è ancora oggi fonte d'intolleranza e persecuzione. Occorre temere un'errata interpretazione, anch'essa fonte di danni immani[8]. Visioni di Dio, della fede e della sana dottrina, totalmente disallineate dalla rivelazione che sorgono, si tramandano, si giustificano e si radicano come Parola di Dio. Non temiamo dunque l'interpretazione, ma piuttosto il suo uso maldestro, l'abuso o il suo non uso[9]. Forse un po' d'etimologia e di storia potrebbe aiutarci a sbarazzarci di alcuni preconcetti. La scienza dell'interpretazione di un testo letterario prende appunto il nome d'ermeneutica. Il vocabolo deriva dal greco *hermeneuo*, il quale significa «tradurre, spiegare»[10].

---

[8] Il nemico di Dio ha usato testi biblici «non interpretati» (Mt 4.5-7//Sl 91.11-12).

[9] In alcuni ambienti religiosi si teme anche la parola «filosofia». Sembra che generi diffidenza e che sia necessariamente fonte di devianza dalle verità bibliche (At 17.18; Cl 2.8). Si associa automaticamente la filosofia all'assenza di Dio. Ciò è dovuto al fatto che le Sacre Scritture sono Rivelazione di Dio (movimento dall'alto verso il basso) mentre la filosofia e pura riflessione umana che cerca di comprendere verità superiori (movimento dal basso verso l'alto). Tuttavia, non è sempre vera questa dicotomia. Esiste una filosofia senza Dio, come esiste una teologia senza Dio. Tutto dipende dai presupposti di partenza. Il credente può, e direi che deve, utilizzare degli strumenti filosofici per migliorare il rapporto con il trascendente e le modalità sul come esprimerlo. La filosofia è la scienza che studia e s'interroga sul sapere, sul linguaggio per esprimerlo, sul mondo, sull'uomo e sull'esistenza. Interessante ciò che Aristotele (384-322 a.C.) diceva a riguardo: «*Chi pensa sia necessario filosofare deve filosofare e chi pensa non si debba filosofare deve filosofare per dimostrare che non si deve filosofare; dunque si deve filosofare in ogni caso o andarsene di qui, dando l'addio alla vita, poiché tutte le altre cose sembrano essere solo chiacchiere e vaniloqui*». La filosofia, come abbiamo detto dell'interpretazione, è quasi inevitabile in quanto tutti consapevolmente o inconsapevolmente, bene o male, prima o dopo, in maniera metodica o confusa, s'interrogano, si pongono domande, riflettono e cercano di capire l'essenza delle cose. Un approccio filosofico aiuta a sistematizzare queste riflessioni, organizzandole per categorie e cercando il linguaggio più adatto per veicolarle. Da questa prospettiva la filosofia è una disciplina molto utile alla teologia. In ambito cattolico lo studio della filosofia è parte integrante del percorso accademico degli studenti di teologia, il mondo protestante invece manca di una formazione specifica a riguardo.

[10] Un brevissimo *excursus* storico potrà aiutarci ad avere una visione più ampia della problematica ermeneutica. Nell'antichità classica greca (Socrate e Platone) l'ermeneutica era concettualmente unita alla retorica e significava «portare un messaggio, un annunzio». Con l'avvento dell'ellenismo la cultura greca incrocia altri universi culturali, come i semiti ed i latini, e la distanza temporale faceva sentire il suo influsso al punto che alcuni testi antichi o significati non erano più ovvi. Con il cristianesimo si ebbe poi la rottura con il mondo pagano, che da una prospettiva cristiana era diventato antico. Si inizia allora a sentire la necessità di conservare il patrimonio culturale attraverso la filologia che rischiava di sparire, di spiegare i testi antichi, di tradurne il senso per i moderni. Ecco che il vocabolo comincia a prendere il senso oggi riconosciuto di «tradurre», «spiegare». La famosa biblioteca di Alessandria fu il centro dove si sviluppava questo interesse di conservazione e spiegazione dei testi antichi. La storia dell'ermeneutica ricorda il nome di Aristarco di Samotracia, bibliotecario (217-143 a.C.) come l'iniziatore del metodo storico-grammaticale (o storico-filologico) mediante il quale si analizzavano i testi. Questo metodo fu poi ripreso in ambito cristiano, sia in epoca patristica con la Scuola d'Antiochia (Luciano d'Antiochia, Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo, Teodoreto) che della riforma, da coloro i quali propendevano per una interpretazione letterale delle Sacre Scritture. Una rivisitazione di questo metodo sopravvive ancora oggi e ne mantiene una certa utilità. Parallelamente a questo tipo di lettura dei testi biblici, già in epoca patristica, ne esisteva anche una allegorica. Anch'essa affonda le sue radici nella grecità classica, fu Teagene di Reggio (525 a.C) che lo ideò per giustificare il comportamento lussurioso ed

Definire il compito dell'ermeneutica nella sua totalità e nei suoi vari aspetti è difficile e complesso. Diremo che questa scienza, stabilisce sulla base di considerazioni e criteri oggettivi, delle regole teoriche per comprendere un testo letterario, sia nella sua dimensione significativa che applicativa. L'ermeneuta assume la funzione di un ponte nel tempo, attraverso il quale, un testo di un lontano passato con i suoi codici linguistici ed il suo universo concettuale riesce a giungere nel presente e trasmettere, a quanti hanno codici di linguaggio differenti, un messaggio comprensibile. L'ermeneuta è una sorta d'intermediario che ha lo scopo di far capire ai lettori di un'epoca ciò che senza di lui forse sarebbe incomprensibile a causa della distanza spazio-temporale. In altre parole, l'ermeneuta trasporta non solo le parole ed il senso da una civiltà ad un'altra, ma un intero patrimonio culturale. Da quanto detto appare chiaro il delicato, impervio e responsabile compito dell'ermeneuta. Ad aggravarne il peso sta il fatto che per i credenti questo patrimonio letterario da trasportare, è rivelazione di Dio.

Per svolgere questo compito, l'ermeneutica, utilizza i dati forniti da un'altra scienza, quella dell'esegesi. Anche questo termine deriva dal greco *exegesis* e significa «tirare fuori, mettere in evidenza, estrarre». L'esegesi studia dettagliatamente e con estremo rigore scientifico, un passaggio letterario nel tentativo di comprenderne il significato in tutti i suoi minimi aspetti e nella misura del possibile cercare di risalire alle vere intenzioni dell'autore. In esegesi, il testo viene sottoposto sostanzialmente a due grandi livelli di analisi. Un primo livello che definiremo atomizzante, è cioè osservare il testo nei suoi più piccoli e minuziosi aspetti: semantico, grammaticale, morfologico, sintattico, strutturale, stilistico, ecc. Un secondo livello invece lo definiamo panoramico, e cioè quando il testo lo si osserva alla luce dell'ambiente che l'ha prodotto e quindi nei suoi vari contesti: letterario, storico, religioso, politico, economico, sociale, militare, culturale, geografico, topografico, ecc. La vista panoramica può essere estesa anche ai testi biblici paralleli, alla letteratura extra-biblica contemporanea, ai dati forniti dall'archeologia e dallo studio comparato delle letterature dei popoli vicini agli autori biblici, ecc. Maggiori sono le angolature dalla cui prospettiva si osserva il testo più precisa potrà essere la ricostruzione del mondo dell'autore e quindi maggiore è la possibilità che si giunga vicini al messaggio dell'autore. La sommatoria, la valutazione ed il bilanciamento dei risultati di questi due grandi livelli di analisi, in micro (atomizzante) ed in macro (panoramico), permetteranno al testo di riprendere la parola. Risulta evidente che l'ermeneutica e l'esegesi sono due scienze complementari. Il loro uso, corretto, è indispensabile per comprendere un testo biblico.

Nessuno può fare a meno dell'ermeneutica e dell'esegesi quando legge un testo letterario, di qualsiasi natura esso sia. Abbiamo già detto come tutti noi, anche se inconsapevolmente adottiamo spontaneamente e sempre dei principi guida che ci indirizzano alla comprensione. Purtroppo, però la semplicità, la spontaneità non sono sinonimi di sicurezza e di una corretta comprensione. Come

---

irascibile degli dei (Cf. M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano 2008). L'allegoria serviva per far sopravvivere il mito. Essa si attivava quando si dava un significato nuovo ad una realtà in modo da riattualizzare il testo in un'altra cultura. Se con il metodo storico-grammaticale si conservava il «senso dell'autore», con quello allegorico si introduce una «nuova intenzione dovuta al lettore» per finalità di ri-contestualizzazione. Due metodi opposti quindi per far sopravvivere un testo antico. In epoca ellenistica il metodo allegorico fu ripreso da Filone d'Alessandria (20 a.C.-45d.C), filosofo ellenista ebreo, il quale cercava in questo modo di rendere accessibile alla cultura greca il patrimonio culturale e religioso giudaico. In epoca patristica, esso fu rappresentato dalla Scuola d'Alessandria (Clemente, Cirillo, Origene). Occorre dire comunque che la distinzione tra queste scuole di pensiero non era netta ed assoluta. Il metodo allegorico non impediva agli alessandrini di interessarsi del letterale, che in effetti non negavano. Consideravano il senso letterale il primo passo verso la comprensione del testo, un qualcosa d'immediato, che progredendo nella conoscenza si doveva giungere a quello spirituale accessibile tramite il metodo allegorico. Lo stesso dicasi per gli antiocheni, non era negata in maniera assoluta l'allegoresi. Tra queste scuole è solo questione di accentuazione. Non dimentichiamo però le premesse iniziali, è cioè che le vere intenzioni dei greci, sia nell'uso del metodo storico-grammaticale che nell'allegoria, erano di far sopravvivere nel presente i testi ed il patrimonio del passato, sottraendoli dalla rottura temporale, ma non solo, essi volevano anche mostrare come queste opere del passato avessero ancora una validità e canonicità.

anche il solo fatto di leggere un testo biblico o la Bibbia intera, persino più volte, o di conoscerla a memoria, non significa necessariamente averla capita.

Nel racconto di At 8.26-40 troviamo un esempio illuminate a riguardo. L'evangelista Filippo rivolse all'Etiope che leggeva il testo di Is 53.7-8 una domanda significativa: «*…capisci le cose che leggi?…*» (v. 30), ed a prova che l'equivalenza lettura-comprensione non è sempre evidente, l'Etiope gli rispose: «*Come potrei se nessuno mi guida?*» (v. 31). Questa dichiarazione di umiltà e d'incapacità davanti al testo permise a quell'uomo di passare dallo stato di semplice lettore a quello di credente in Gesù (vv. 36, 38). Si diventa discepoli non quando si leggono le Scritture, ma quando esse vengono studiate, comprese ed applicate. Se seguiamo il racconto ci accorgiamo che l'Etiope ha invitato Filippo a salire sul carro (v. 32) per spiegargli le Scritture. Ci permettiamo di prendere in prestito questa immagine per dire che a volte è necessario permettere a qualcuno, che sia però un riconosciuto competente in materia, di spiegare, di fare un percorso insieme (salendo sul carro!). Nessuno di noi è autoreferenziale, e tutti abbiamo bisogno del confronto.

Quando ci si accosta ad un testo letterario, può essere che delle convinzioni preconcette possano precedere perfino l'atto stesso della lettura ed influenzarci nella comprensione. Ciò è quanto gli studiosi chiamano «cerchio ermeneutico». Diciamo che un'asetticità totale, un'obbiettività completa è impossibile. Un certo grado di soggettività davanti ad una realtà con la quale vogliamo interagire, quale il processo di lettura, è normale. Dobbiamo solo evitare che il cerchio ermeneutico diventi una sorta di prigione inconsapevole nella quale rinchiudiamo la nostra mente. Un minimo di soggettività unita alla disponibilità al cambiamento permette al lettore di far progredire le proprie vedute quando esse s'incontrano con il testo. Il punto di contatto tra il testo e le nostre convinzioni costituisce la fase del conflitto interpretativo, che chiameremo anche fase della «crisi ermeneutica» (prigione consapevole). Questa crisi se ben gestita intellettualmente produrrà ciò che viene definita «spirale ermeneutica», che è positiva, perché permette al testo di continuare a produrre nuovo senso. Dalla prigione inconsapevole si passa alla prigione consapevole, dalla prima non si esce perché non se ne vede la necessità e non si scorge la bellezza di ciò che è fuori, dalla seconda si può uscirne ed apprezzare che il mondo del testo è molto più vasto, ricco, bello e profondo di quello che abbiamo sempre immaginato. Uscire da questa prigione ermeneutica consapevole è a volte doloroso e difficile perché significa abbandonare idee a cui siamo affezionati e sulle quali abbiamo costruito delle certezze. Se con il cerchio ermeneutico si ruota attorno a sé stessi, si legge se stessi, nella spirale si avanza a partire da sé stessi. Interpretare è un'esperienza di rinuncia a sé stessi. L'avventura ermeneutica inizia quando si dimentica se stessi e ci si mette all'ascolto del testo. Interpretare significa acquisire una metodologia. Nell'atto interpretativo occorre tenere in mente le tre fasi del processo di comunicazione: l'autore, il testo ed il lettore:

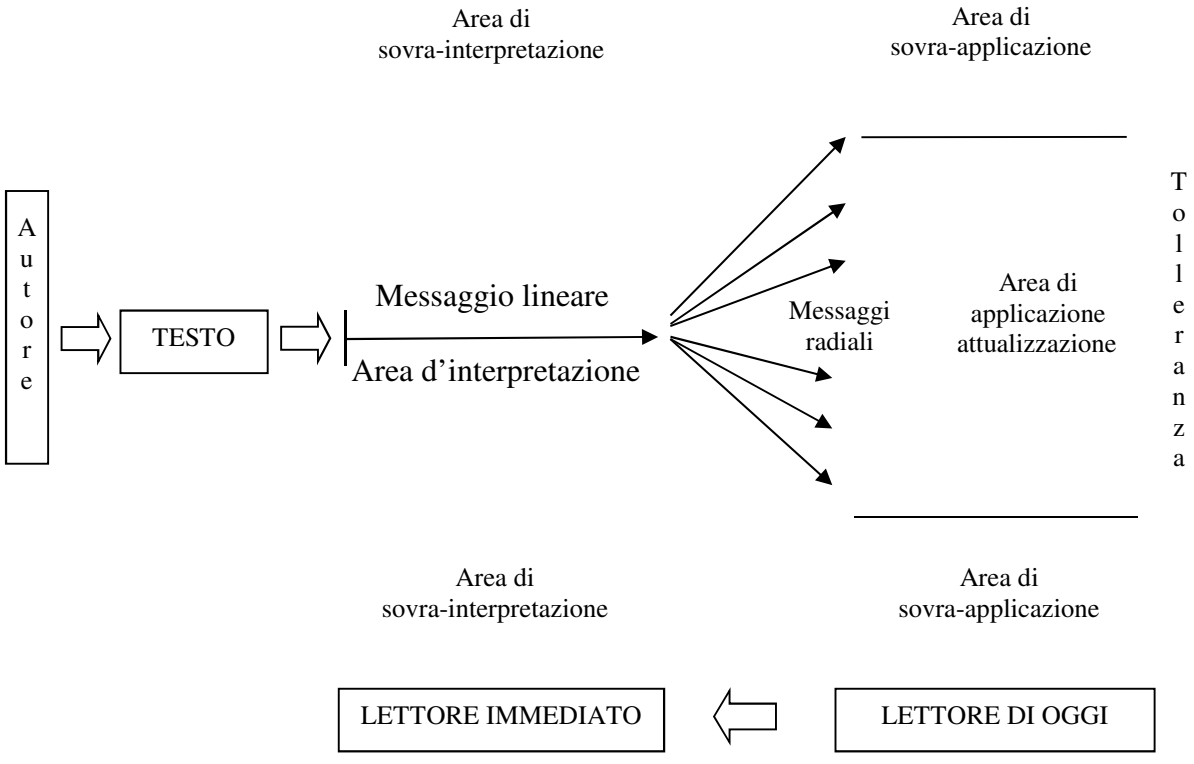
L'interpretazione è un processo dialettico tra l'autore ed il lettore, attraverso il filtro del testo[11]. Questo dialogo deve avvenire con rispetto. L'autore consegna al testo il suo sapere ed il lettore vi accede indirettamente. Due sono i problemi che iniziano a sorgere. Il primo è che la messa per iscritto di un pensiero da parte di un autore è già un'interpretazione. Il secondo problema è la distanza. Mentre tra un autore è il suo testo è relativamente breve, come per i suoi lettori immediati, essa è diventata enorme per i lettori di oggi. Le Sacre Scritture sono testi dell'antichità è come tale

[11] Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1975; Cf. *ID*, *Dal testo all'azione. Saggi d'ermeneutica*, Milano 1986. Cf. R. ALTER, *Arte della poesia biblica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; Cf. L. A. SCHOKEL – J. M. B. ARAGON, *Appunti di Ermeneutica. Comprendere ed interpretare i testi biblici e letterari,* Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2014.

vanno letti e trattati. È necessario conoscere dei criteri di base per avvicinarsi a questo genere di letteratura ed in questo capitolo ci proponiamo appunto di tentare di ridurre la distanza che ci separa dal testo con qualche suggerimento. Interpretare per un credente diventa sinonimo di responsabilità, in quanto finalizzata anche alla condivisione ed all'applicazione. I riflessi di una buona o cattiva interpretazione del testo biblico sono dunque percepibili su diversi fronti. Si capisce dunque come l'esegesi e l'ermeneutica diventano non solo necessarie e doverose ma anche inevitabili per *l'ecclesia*.

1.4. I limiti dell'interpretazione

Ogni cosa buona proprio in virtù di questa positività deve avere dei confini. Lo stesso per l'ermeneutica. L'interpretazione deve avere dei limiti. Essi sono imposti dal testo stesso. È il testo che orienta e frena l'atto interpretativo e le successive applicazioni. In esso sono contenuti degli indicatori, delle coordinate, che guidano il lettore attento e sensibile. Sforare questi limiti significa sovrainterpretare e di conseguenza trarre dal testo messaggi estranei alle intenzioni dell'autore. Se precedentemente abbiamo messo in guardia dal letteralismo radicale, dobbiamo fare lo stesso per il suo opposto, cioè dall'eccessiva libertà dal testo. I due estremi danneggiano la Bibbia. Ogni testo ha un messaggio lineare, univoco, chiaro e preciso destinato ai suoi primi uditori (lettori dell'epoca). Non è sempre possibile risalire con certezza assoluta a questo messaggio. Esso appartiene al passato e ricostruirlo nella sua integrità comporta sempre un certo margine di relatività. Il testo però letto oggi può consegnarci messaggi plurimi, in quanto viviamo in circostanze differenti, questa è la fase dell'applicazione. L'applicazione va a diramare il messaggio lineare. Queste attualizzazioni, che definiamo messaggi radiali, devono rimanere entro certi limiti di tolleranza imposti dal testo. Andare oltre è sovra-applicazione, diventa tradire il testo. Vediamo quanto detto attraverso un grafico:



Dal grafico emerge che il lettore, sia quello immediato che quello di oggi, s'impegna in un patto di lealtà con il testo. Il testo viene riattualizzato ed ampliato nella misura in cui esso lo permette. Il lettore di oggi arricchisce il testo con la sua esperienza di vita. Esso è dunque parte integrante e significativa del processo ermeneutico, senza di esso il testo sarebbe senza vita perché morto con i lettori ed i loro bisogni del passato. Il testo invece riprende vita, diventa una parola sempre nuova, viva e vivificante, ogni qual volta un lettore lo colloca nel suo percorso di vita, tra le sue sfide, gioie e dolori[12].

L'atto ermeneutico può dunque essere concepito come un prolungamento responsabile dell'atto di lettura, va da sé che può esistere una lettura irresponsabile quando il testo viene sganciato ed isolato dalla realtà che l'ha prodotto varcandone i limiti dell'area interpretativa ed applicativa/attualizzante.

1.5. L'interpretazione, gesto antico

Il problema dell'interpretazione della Bibbia non è un'invenzione moderna, come talvolta si vorrebbe far credere. La Bibbia stessa attesta della necessità di una interpretazione e delle difficoltà che essa presenta. Accanto a testi limpidi essa contiene passi molto oscuri (De 29.29). Leggendo certi passaggi di Geremia, il profeta Daniele s'interrogava a lungo sul loro significato (Da 9.2).

In epoca pre-cristiana Filone d'Alessandria interpretava l'AT con l'allegoria. Nel giudaismo stesso le Sacre Scritture venivano interpretate ogni qual volta venivano lette nelle sinagoghe, quando alla lettura ebraica faceva seguito la traduzione orale e parafrastica aramaica (targum), per poterne permettere la comprensione a quanti ascoltavano visto che la lingua ebraica non era più comune.

Gesù è stato ermeneuta delle Scritture. In Lu 4.17-21 interpreta Is 61.1-2 applicandolo alla sua persona. Lo stesso in Lu 24.27 nel quale s'afferma che: «*…cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture le cose che lo riguardavano*». L'originale greco usa il vocabolo «*ermeneuen – spiegò*». Alcuni autori biblici l'hanno fatto nei confronti di scritti anteriori[13]. Abbiamo già citato, l'etiope del I° secolo a proposito di un passo del libro di Isaia (Is

---

[12] Può capitare che nelle predicazioni o momenti di catechesi, usiamo il testo biblico solo per descrivere, commentare, dettagliare, speculare, o moralizzare su un evento passato, che non intacca il nostro oggi. È triste vedere che si può arrivare perfino a litigare, tentando di far prevalere le proprie ragioni. Così facendo si predica un testo defunto, distante da noi. Approcci simili possono solo impoverirci. Al contrario, la Parola di Dio diventa parola viva quando l'avviciniamo alla nostra vita, al nostro mondo ed alle nostre necessità. Il testo biblico risorge dal lontano passato quando gli permettiamo d'interrogarci, di porci domande, le cui risposte ci inquietano, ci scuotono, ci mettono in moto. La Parola di Dio parla ancora oggi nel momento in cui noi le chiediamo in cosa e perché l'evento passato descritto nel testo ci concerne e può trasformare il nostro presente ed orientarne il futuro. Su questa linea di pensiero la Bibbia stessa afferma che ogni cosa trasmessa lo fu per nostro ammaestramento (Ro 15.4). Chiarito ciò appare chiaro come l'ermeneutica sia quello strumento che permette all'evento del testo di diventare maestro, un ponte che permette al passato di diventare lezione di vita del presente.

[13] Le guarigioni di Gesù (Mt 8.14-17) sono interpretate da alcuni evangelisti come compimento di un'espressione contenuta nella profezia d'Is 53.4, che afferma: «*Tuttavia, erano le nostre malattie che egli portava, erano i nostri dolori quelli di cui si era caricato;…*». La correlazione fra i due testi mostra che «*portare le malattie…caricarsi i dolori*» significava apportare guarigione. Di riflesso, anche quando s'afferma in Is 53.12 «*ha portato i peccati di molti*», significava offrire il perdono. Tramite l'interpretazione stessa di altri autori ispirati è evidente che in queste formulazioni (portare, caricarsi, ecc.) non c'era niente di magico o di fisico che gravava su Gesù, queste, anticipavano semplicemente l'opera che il Cristo avrebbe compiuto.

53.7-8), riconobbe di aver bisogno di un interprete (At 8.30-35). L'Apostolo Paolo a due riprese applica il metodo allegorico ad eventi della storia d'Israele. Il primo caso è in 1 Co 10.1-11 dove gli elementi storici della nuvola, la manna e la roccia sono spiritualizzati, caricati di nuovo significato e diventano figure rispettivamente del battesimo e di Cristo. Significati, che non avevano nell'AT. Il secondo è in Ga 4.21-31, nel quale, l'immagine di Sara ed Agar, diventano, nell'arte oratoria dell'Apostolo, figure delle due alleanze. Anche in questo caso si assiste ad un ampliamento di significato.

Lo stesso Apostolo introduce nei suoi testi interpretazioni orali tramandate dalle traduzioni targumiche dell'AT. Un celebre caso è quello di 2 Ti 3.8 che afferma: «*E come Ianné e Iambré si opposero a Mosé, così anche costoro si oppongono…*». I personaggi di Ianné e Iambré non appaiono nell'AT ebraico, ma solo nel targum dello Pseudo-Jonathan (o Yerushalmi I)[14] in tre casi: Es 1.15, 7.11 ed in Nu 22.22[15]. Paolo dunque conosce queste interpretazioni rabbiniche e le usa nella sua epistola[16].

Ci pare evidente come l'interpretazione non è avulsa dal testo biblico stesso, non è un'imposizione esterna o un'esigenza moderna. Una differenza da ritenere però è che nei casi citati sono gli autori ispirati ad operare questa interpretazione rendendo *ipso facto* l'operazione autorevole. Diverso il caso è quando noi operiamo un'interpretazione. Ecco perché l'Apostolo Pietro avverte che negli scritti paolini ci sono: «*Alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano al pari delle altre Scritture, per loro propria rovina*» (2 P 3.16).

In epoca post-biblica, nel periodo patristico, con la scolastica e tra i riformatori troviamo dialoghi, opere, commenti, studi di ogni genere tutti centrati sull'interpretazione delle Scritture. Sia di natura omiletica, catechetica, parenetica che apologetica in rapporto alle eresie e controversie varie[17]. Il problema interpretativo è perciò molto antico e attraversa la storia, ma col passare del tempo, come abbiamo visto, si è accentuato: tanti secoli di storia separano ormai il lettore dai fatti e detti riferiti nella Bibbia, e questo non manca di sollevare varie difficoltà. Nonostante il messaggio centrale delle Sacre Scritture sia accessibile a tutti indistintamente, e sia ringraziato Dio per questo, tuttavia, questa distanza tempo-culturale determina poca chiarezza su aspetti particolari che per essere compresi meritano competenze molto specifiche e nonostante queste, a volte, il quesito resta irrisolvibile. Lo studio, l'applicazione e l'aiuto di specialisti in materia, possono contribuire a svelare aspetti oscuri o apparentemente contraddittori. Rifiutare ogni sforzo critico nello studio della Bibbia significa inesorabilmente privarsi dei tesori che la Parola di Dio riserva ai ricercatori.

---

[14] Tra l'altro si tratta della recensione più parafrastica tra tutti i targum.

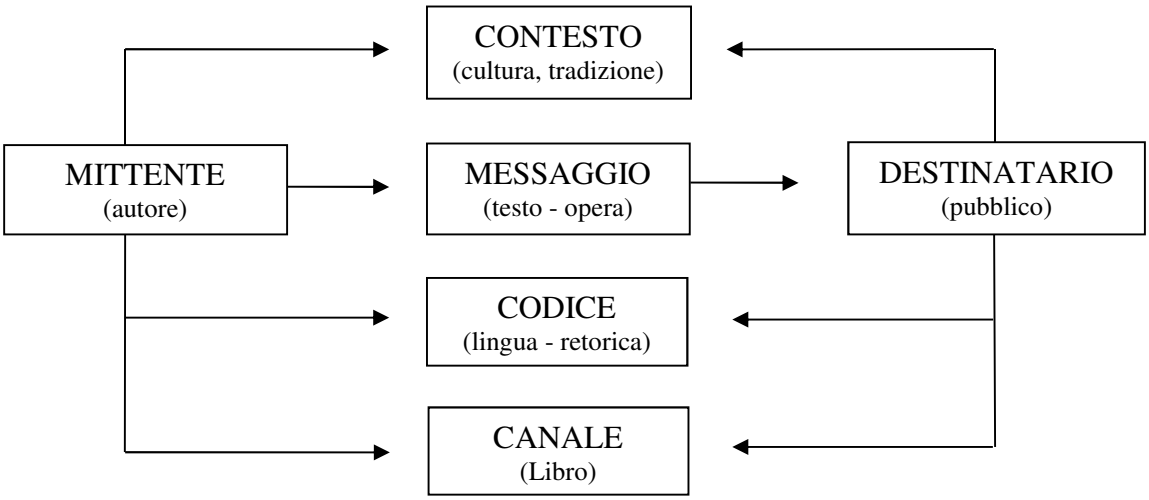
[15] Cf. M. MCNAMARA, MSC – R. HAYWARD – M. MAHER, MSC, *Targum Neofiti 1: Exodus, Translated, with Introduction and Apparatus - Pseudo-Jonathan: Exodus, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 2, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994, pp. 162, 178. Cf. M. MCNAMARA, MSC – E. G. CLARKE, *Targum Neofiti 1: Numbers, Translated, with Apparatus and Notes - Pseudo-Jonathan: Numbers, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 4, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1995, p. 253.

[16] Questi due nomi compaiono anche nella letteratura di Qumran (CD 5.18) ed in altri scrittori antichi (Plinio ed altri). Cf. W. D. MOUNCE, *Pastoral Epistles*, in Word Biblical Commentary, vol. 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000, p. 550.

[17] Cf. M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981, pp. 53-55.

1.6. La dinamica della comunicazione

Nella Bibbia la relazione tra Dio e l'uomo non è teorizzata, ma narrata[18]. Oltre la metà della Bibbia è narrazione. Essa altro non è che la grande narrazione della relazione tra Dio e l'uomo. Il Signore ha deciso di manifestarsi nella storia dell'uomo attraverso delle storie![19] Dio quindi non ha enunciato la sua rivelazione, l'ha consegnata alla storia dell'uomo, di un determinato periodo storico. Questo dato è inalienabile e fondamentale. R. Jakobson descrive attraverso lo schema seguente il processo comunicativo applicabile a qualsiasi opera letteraria[20]:



Dal grafico appare chiara la dinamica della comunicazione. Essa inizia quando l'autore decide di trasmettere un messaggio e si conclude quando il destinatario l'ha ricevuto. Un autore (mittente) consegna l'insieme delle informazioni (messaggio) ad un destinatario (pubblico). Questa operazione è possibile attraverso tre strumenti:

a) il contesto, che è l'insieme delle situazioni, delle circostanze concrete e delle conoscenze presupposte dall'autore;
b) il codice, identificabile con la lingua, lo stile, l'arte retorica ed il vocabolario usato dall'autore per comporre il messaggio;
c) il canale, che costituisce il vettore fisico attraverso cui il messaggio si sposta dall'autore al destinatario, che può essere nel caso dei manoscritti della Bibbia, il papiro, la pergamena siano essi sotto forma di rotolo o codice (libro).

Tra questi, il contesto ed il codice, sono d'importanza capitale per comprendere qualsiasi testo. Senza di essi non è possibile alcuna comprensione. Raramente contesto e codici di un autore sono identici a quelli del destinatario. I primi e diretti destinatari degli scritti biblici si trovavano in questa posizione privilegiata in cui le due istanze coincidevano, ma oggi purtroppo non più. Da ciò nascono tutti i nostri problemi di comprensione della Bibbia. Noi che siamo i destinatari secondi ed indiretti dei testi ispirati abbiamo bisogno di compiere delle retroazioni per ricostruire il mondo dell'autore. Questo ci pare sia il senso della tradizione giudaica quando afferma: «*Chi traduce un*

[18] Cf. L. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Torino 2014, p. 7.
[19] Cf. *Ibid*.
[20] Cf. R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale,* Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185, 191.

versetto così come sta è un mentitore»[21]. Ciò vale non solo per un testo letterario ma ancor più per universi concettuali diversi che devono comunicare tra loro.

I lettori moderni distano dal mondo degli autori biblici alcuni millenni, non vivono nel Medio-Oriente Antico di quel periodo, non parlano più la loro lingua, non hanno più le loro convenzioni letterarie e retoriche; di conseguenza per accedere al messaggio occorre cercare di ricomporre il mondo originario[22]. Tale operazione, l'abbiamo già evidenziato, è alquanto ardua e ha sempre un margine di errore. La riconfigurazione esatta del mondo dell'autore non sarà mai totale, possiamo solo sperare di avvicinarci più che possibile. Per alcuni testi o frasi è addirittura impossibile e ciò significa che resteranno sempre oscuri[23]. Tale complicazione aumenta man mano che autore e destinatario si allontanano nel tempo, nello spazio e nelle circostanze. Da ciò si capisce bene la necessità, oseremo dire indispensabile, di avere un'ermeneutica che sia sempre più fine e specializzata. Un destinatario/lettore che pretende di accedere al messaggio prescindendo dal contesto nella sua pluralità e dal codice usato, s'illude, legge sé stesso[24].

1.7. Conclusione

In questa parte abbiamo considerato come il problema ermeneutico sia basilare e capitale per la comprensione di qualsiasi testo letterario, le Sacre Scritture non fanno eccezione. È impossibile non interpretare! Si tratta di una procedura innata per cui meglio prenderne coscienza e cercare di

---

[21] *T. Meg*. 4.41. Cf. S. P. CARBONE – G. RIZZI, *Le Scritture ai tempi di Gesù,* EDB, Bologna 1992, p. 82.

[22] In tal senso R. J. Erickson parla del linguaggio biblico come essendo tridimensionale; la dimensione divina, la dimensione umana originaria e la nostra. Cf. R. J. ERICKSON, *Guida introduttiva all'esegesi del Nuovo Testamento,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 131-132.

[23] Ad esempio: «*…Il Signore mise un segno su Caino, perché nessuno, trovandolo, lo uccidesse*» (Ge 4.15b).

[24] Letture acritiche di questo genere sono tipiche dell'approccio fondamentalista. A livello storico e teologico, il fondamentalismo nasce negli Stati Uniti tra il XVIII-XIX sec., in ambito protestante. Il termine deriva da un'opera monumentale del 1909, in dodici volumi chiamata *The Fundamentals* nella quale veniva attaccato l'approccio esclusivamente razionale con cui si stavano leggendo e spiegando le Sacre Scritture. L'opera riporta in auge il valore della storicità dei testi e della loro letteralità, riprendendo il metodo storico-grammaticale già usato nel passato e anche dai riformatori. Questo movimento ha influenzato profondamente il pensiero religioso americano e ne ha connotato la cultura. I teologi che non condividevano l'ipotesi documentaria - proveniente dall'Europa - presero una posizione di antagonismo verso queste nuove tesi interpretative del testo biblico. Il vocabolo dunque non aveva l'accezione negativa che ha assunto oggi, ma bensì era usato come espressione di un ritorno ai veri valori, alla vera dottrina, ai fondamenti appunto (*Fundamentals*). I credenti fondamentalisti si proponevano di ridare alla Bibbia l'autorevolezza che le spettava. Con il passare del tempo però la parola «fondamentalista» ha avuto un ampliamento semantico ed è diventata sinonimo di «conservatorismo, integralismo, radicalismo, fanatismo, estremismo», facilmente accostata anche a casi di violenza ed addirittura terrorismo. È difficile definirla, in quanto non è un concetto monolitico. Il fondamentalismo è vissuto ed usato con una grande varietà di sfumature ed accentuazioni che rendono impossibile classificarlo con esattezza. A nostro parere quel movimento di ritorno alle tradizioni iniziali è andato fuori controllo. Da uno sbilanciamento sul fronte dell'apertura, si reagisce con un altro sul fronte opposto. Entrambe nelle loro rispettive polarizzazioni non rendono giustizia al testo per mancanza del dovuto equilibrio. Se per i primi il testo era stato umanizzato, perché risultava essere solo una produzione puramente letteraria, dai secondi viene divinizzato, perché reso inerrante. Oggi con «fondamentalismo» s'intende in genere – e semplificando - un approccio biblico di rifiuto di ogni sforzo critico. L'atteggiamento fondamentalista critica la contemporaneità (modernità e globalizzazione), propone una lettura diretta ed immediata del testo alienando ogni forma di mediazione, è poco propenso al dialogo ed ai cambiamenti, ha dei confini molto netti tra l'esterno e l'interno della comunità, ed è tratteggiato da rigide norme comportamentali e morali. Nel fondamentalismo la fedeltà a Dio è concepita in maniera talmente assolutistica che può sfociare nell'intolleranza, nell'odio e giungere alla persecuzione. Si parla ai nostri tempi di fondamentalismo cristiano, islamico, laico, ebraico, ecc. Noi riteniamo invece che si possa fare esegesi, applicare una metodologia scientifica di analisi del testo biblico, senza dover necessariamente accettare i postulati delle esasperazioni del metodo storico-critico (anch'esso non essendo monolitico, è da valutare non globalmente ma nei suoi vari livelli di analisi che comprende e prevede). La sfida per il credente-esegeta moderno consiste nel cogliere la dimensione positiva che il movimento fondamentalista voleva recuperare, senza scadere nella deriva delle dimensioni negative di cui il movimento è diventato portatore.

acquisire una metodologia che sia la più rigorosa possibile. Abbiamo evidenziato come l'interpretazione per essere costruttiva deve essere limitata, ogni qual volta si eludono gli indicatori presenti nel testo sì sovra-interpreta dando origine o letture fantasiose e fuorvianti. Il pericolo a cui il credente è sempre esposto è quello di polarizzarsi: in un atteggiamento di eccesso di letteralismo o in un eccessivo di libertà dal testo. L'interpretazione non è un'esigenza moderna, gli autori biblici interpretavano i loro predecessori, Gesù interpretò, offrendoci un esempio. Infine, abbiamo considerato il processo della comunicazione e mostrato come sia necessario per il destinatario rivolgere la sua attenzione alla ricostruzione del mondo dell'autore (contesto e codici) per tentare di avvicinarsi al messaggio con meno possibilità di fraintendimenti. L'ispirazione dei testi biblici non ci autorizza ad essere semplicisti e superficiali, non preclude la conoscenza e l'applicazione degli aspetti tecnici della comunicazione che abbiamo descritto, anzi le valorizza e ci obbliga e responsabilizza ad approfondire le tecniche comunicative del mondo antico e prestarvi molta più attenzione.

Con queste informazioni, basi teologiche e presupposti metodologici noi ci avvicineremo ai testi biblici che vogliamo studiare con la speranza di poter trarre il maggior numero d'informazioni utili per la nostra crescita personale ed ecclesiale.

CAPITOLO 2

LE INGIUNZIONI DI 1 CORINZI 11.2-16 e 14.34-35
Velo e silenzio

2.1. Introduzione

Un elemento che deve ritenere fin da adesso la nostra attenzione è il fatto che le ingiunzioni alla sottomissione della donna sono presentate in porzioni molto piccole e circostanziate della rivelazione biblica. Ciò non deve condurci necessariamente a trascurarne la portata teologica, al contrario, ma ad una valutazione di tale portata ed al suo bilanciamento con altre indicazioni che valorizzano la missione della donna. La limitata estensione, la non trasversalità del tema della subordinazione femminile nella Bibbia ci induce a ritenere l'argomento non proprio centrale e fondante per la fede cristiana, ma piuttosto a considerare l'argomento alla luce di circostanze locali non meglio precisate. Un altro aspetto che dovremmo sempre tener conto nella nostra trattazione è l'ambivalenza delle coppie semantiche uomo/marito (Ἀνὴρ - *aner*)[25] e donna/moglie (γυνὴ - *gunè*)[26]. Nel NT questi lessemi sono intercambiabili per cui sarà solo il contesto che potrà distinguere l'uno dall'altro o se ci si riferisce ad entrambi. Purtroppo, non sempre questa operazione sarà evidente. Dunque, se l'utilità dell'analisi del contesto letterario e socio-culturale-religioso di un testo biblico è importante, in casi come questi lo sarà molto di più.

2.2. Considerazioni letterarie e contestuali all'epistola

2.2.1. *Struttura dell'epistola.*

Per conoscere il senso ed il valore delle due ingiunzioni paoline nella prima lettera ai Corinzi riguardo alle donne nel servizio liturgico: il velo richiesto al capitolo 11 ed il silenzio imposto al capitolo 14, è fondamentale innanzitutto delimitare le varie sezioni dell'epistola e collocare ogni dichiarazione all'interno del loro contesto letterario. La comprensione sulla natura dei versi in questione è dipendente dalla comprensione dell'insieme che li contiene, prescindere dalle informazioni che il contesto letterario rivela significherebbe leggere non il testo biblico ma sé stessi ed i propri presupposti.

La prima lettera ai Corinzi potrebbe essere stata scritta intorno agli anni 53-55 d.C[27], durante il soggiorno dell'Apostolo Paolo a Efeso. Essa gode di un'indiscussa paternità paolina. L'epistola

---

[25] Cf. J. B. BAUER, «Ἀνὴρ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER, G.), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 261-263; Cf. A. OEPKE, «Ἀνὴρ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1965, coll. 969-978.

[26] Cf. J. B. BAUER, «γυνὴ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento,* coll. 705-706; Cf. A. OEPKE, «γυνὴ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, coll. 691-730.

[27] Cf. T. SCHMELLER, «La Prima lettera ai Corinzi», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012, p. 390.

ha una struttura ben definita[28] e lineare, potremmo visualizzarla come articolata in quattro parti, inquadrata da un'introduzione e una conclusione:

A. 1.1-3 Introduzione: indirizzo e saluti
- B. 1.4-9 - 4.21 Fondamento del cristianesimo e apostolicità
- C. 5.1 – 11.1 Questioni etiche
- D. 11.2 – 14.40 Questioni ecclesiali
- E. 15 Questione teologica: la risurrezione

F. 16.1-24 Conclusione: Progetti, esortazioni e saluti

Paolo viene informato che la comunità di Corinto ha seri conflitti interni (1.11; 5.1) e deve anche aver ricevuto una lettera a riguardo (7.1). Probabilmente in precedenza aveva già scritto loro una lettera di ammonimenti (5.9-11), ma non era evidentemente stato sufficiente. Il tenore dell'epistola è sufficiente per farci ritenere che Paolo avesse lo scopo di riportare ordine in un ambiente in cui si era innescata la confusione ed il disorientamento su numerosi fronti: etico, teologico ed ecclesiale. I brani che ci riguardano sono contenuti in una sezione dell'epistola (punto D) che discute problematiche d'ordine ecclesiale presenti in quella chiesa (11.2-14.40)[29]. La struttura della sezione D potrebbe essere così delineata[30]:

- Acconciature e distinzioni per sesso (11.2-16) ---------- *velo*
- La Santa Cena: saper discernere il corpo (11.17-34)
- Manifestazioni spirituali nel contesto cultuale (12.1-14.40)
  - Varietà dei doni spirituali, ma un medesimo spirito (12.1-31a)
  - La superiorità dell'amore (12.31b-13.13)
  - Governare i doni spirituali nel culto (14.1-40) ---------- *silenzio*

I passaggi che analizzeremo sono collocati agli estremi della sezione D. Nello specifico, la questione del velo è riportata in apertura, mentre quella del silenzio a conclusione di essa, quasi come se queste prescrizione servissero da cornice all'insieme e formassero un'inclusione.

Queste osservazioni dovrebbero già avvertirci come l'apostolo, pur trattando questioni storicamente circostanziate nell'intera epistola, si colloca in questa sezione D con una particolare enfasi su aspetti prettamente locali. Se nella sezione precedete (C) aveva trattato questioni etiche i cui principi fondamentali sono universali, lo sfondo e le circostanze che lo spinsero rimangono legate a condizioni locali dei destinatari dell'epistola. Nella sezione D, invece l'accentuazione locale è ampliata. Paolo si sta rivolgendo alla comunità di Corinto e ha in mente determinati problemi che gli sono stati segnalati.

L'articolazione letteraria delle problematiche che l'apostolo discute nell'epistola è importante per capire l'ambiente e l'auditorio a cui l'apostolo stava facendo riferimento:

---

[28] Cf. F. VOUGA, «La Première épitre aux Corinthiens», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di D. MARGUERAT, Labor et Fides, Genève 2004, pp. 179-180.

[29] Segnaliamo a riguardo delle interessanti considerazioni retoriche di C. Jacob. L'autore fa notare come nel corpus paolino 1 Corinzi è unica per il fatto che grandi insiemi argomentativi appaiono accostati senza un apparente legame reciproco. I grandi insieme sono: 1-4; 7; 8.1-11.1.1; 12.1-14.40; 15. I capitoli rimanenti sono accostati a queste grandi unità. Dunque, i capitoli 5-6 uniti ai capitoli 1-4 o al 7. Il capitolo 11 ai capitoli 12-14 oppure al 7. La spiegazione di questa caratteristica retorica è che nei grandi insiemi vengono sviluppate lunghe argomentazioni, mentre nei capitoli accostati lo stesso tema riceve uno sviluppo molto rapido e sintetico. Cf. C. JACON, *La Sagesse du Discours. Analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 2006, pp. 169-171.

[30] Cf. R. B. HAYS, *I Corinzi,* Claudiana, Torino 2013, p. 201.

1-3	Discussioni a proposito di Apollo, Paolo, Cefa, ecc.
4-5	Problemi riguardanti l'orgoglio e la fornicazione.
6	Litigi tra fratelli.
7	Problemi riguardanti il matrimonio, il vedovato, le nuove nozze.
8-9	Carni sacrificate agli idoli e condotta verso i più deboli nella fede.
11	Velo e disordini durante la celebrazione della Santa Cena.
14	Disordini durante la celebrazione del culto.
15	Dubbi riguardante la risurrezione
16	Ripetizione delle istruzioni riguardante la colletta

L'espressione di 1 Co 7.1: «*Or quant'è alle cose delle quali m'avete scritto…*» potrebbe segnare il momento in cui Paolo inizia a rispondere ad una serie di domande. La successione di alcuni sintagmi nell'epistola sembra confermarlo. Eccone la disposizione dalla prospettiva delle risposte:

1.1-9 Saluti iniziali

1:11 «*…m'è stato riferito intorno a voi da quei di casa di Cloe, che vi sono fra voi delle contese*»,

7:1 «*Or quant'è alle cose delle quali m'avete scritto…*»
8:1 «*Quando alle carni…*»
12:1 «*Circa i doni spirituali…*»
15:1 «*Fratelli, io vi rammento…*»
16:1 «*Or quanto alla colletta…*»
16:12 «*Quanto al fratello Apollo…*»

16.13-14 «*Vegliate, state fermi nella fede, comportatevi virilmente, fortificatevi. Tra voi si faccia ogni cosa con amore*».

16.15-19 Raccomandazioni aggiunte.

16.19-24 Saluti finali

La Chiesa di Corinto appare quindi estremamente problematica. Tenendo conto delle circostanze locali, le risposte paoline ai vari problemi vanno considerate come dichiarazioni avente valore universale in quanto ai principi di fondo, ma come avente valore circostanziale per quanto riguarda le soluzioni pratiche proposte.

2.3. Il testo di 1 Corinzi 11.2-16

2 Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. 3 Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός. 4 πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. 5 πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἓν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ. 6 εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω. 7 Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν. 8 οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ

γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· 9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. 10 διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. 11 πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ· 12 ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. 13 Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι; 14 οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστιν, 15 γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστιν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται [αὐτῇ]. 16 Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

2 laudo autem vos fratres quod omnia mei memores estis et sicut tradidi vobis praecepta mea tenetis3 volo autem vos scire quod omnis viri caput Christus est caput autem mulieris vir caput vero Christi Deus 4 omnis vir orans aut prophetans velato capite deturpat caput suum 5 omnis autem mulier orans aut prophetans non velato capite deturpat caput suum unum est enim atque si decalvetur 6 nam si non velatur mulier et tondeatur si vero turpe est mulieri tonderi aut decalvari velet caput suum 7 vir quidem non debet velare caput quoniam imago et gloria est Dei mulier autem gloria viri est 8 non enim vir ex muliere est sed mulier ex viro 9 etenim non est creatus vir propter mulierem sed mulier propter virum 10 ideo debet mulier potestatem habere supra caput propter angelos 11 verumtamen neque vir sine muliere neque mulier sine viro in Domino 12 nam sicut mulier de viro ita et vir per mulierem omnia autem ex Deo 13 vos ipsi iudicate decet mulierem non velatam orare Deum 14 nec ipsa natura docet vos quod vir quidem si comam nutriat ignominia est illi 15 mulier vero si comam nutriat gloria est illi quoniam capilli pro velamine ei dati sunt 16 si quis autem videtur contentiosus esse nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesiae Dei

2 Ora vi lodo perché vi ricordate di me in ogni cosa, e conservate le mie istruzioni come ve le ho trasmesse.3 Ma voglio che sappiate che il capo di ogni uomo è Cristo, che il capo della donna è l'uomo, e che il capo di Cristo è Dio. 4 Ogni uomo che prega o profetizza a capo coperto fa disonore al suo capo; 5 ma ogni donna che prega o profetizza senza avere il capo coperto fa disonore al suo capo, perché è come se fosse rasa. 6 Perché se la donna non ha il capo coperto, si faccia anche tagliare i capelli! Ma se per una donna è cosa vergognosa farsi tagliare i capelli o radere il capo, si metta un velo. 7 Poiché, quanto all'uomo, egli non deve coprirsi il capo, essendo immagine e gloria di Dio; ma la donna è la gloria dell'uomo; 8 perché l'uomo non viene dalla donna, ma la donna dall'uomo; 9 e l'uomo non fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. 10 Perciò la donna deve, a causa degli angeli, avere sul capo un segno di autorità. 11 D'altronde, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo senza la donna. 12 Infatti, come la donna viene dall'uomo, così anche l'uomo esiste per mezzo della donna e ogni cosa è da Dio. 13 Giudicate voi stessi: è decoroso che una donna preghi Dio senza avere il capo coperto? 14 Non vi insegna la stessa natura che se l'uomo porta la chioma, ciò è per lui un disonore? 15 Mentre se una donna porta la chioma, per lei è un onore; perché la chioma le è data come ornamento. 16 Se poi a qualcuno piace essere litigioso, noi non abbiamo tale abitudine; e neppure le chiese di Dio.

2.3.1. *Considerazioni socio-teologiche*

Nel capitolo 11 si discute di due problemi ecclesiali: il decoro delle donne[31] nelle liturgie ed il disordine durante la Santa Cena. Concentriamo la nostra attenzione sulla prima problematica che copre i vv. 2-16.

Paolo inizia con il v. 3 esponendo un concetto, utile - probabilmente nella sua intenzione almeno - alla comprensione e giustificazione di quanto stava per dire: «*Ma voglio che sappiate che il capo d'ogni uomo è Cristo, che il capo della donna è l'uomo, e che il capo di Cristo è Dio*». Questa asserzione sarà poi ripresa e motivata ai vv. 8-9 che recitano: «*E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo*». Per onestà dobbiamo riconoscere che questo ragionamento è complesso e resta molto oscuro. Non esistono attualmente spiegazioni totalmente esaurienti. Alla luce di studi recenti tenteremo di offrire una sintesi unitamente ad un nostro contributo, pur con la consapevolezza che non risponderemo a tutti gli interrogativi che i versi pongono. Nell'asserzione del v. 3 troviamo un trittico di coppie:

(a) uomo-Cristo.
(b) donna-uomo.
(c) Cristo-Dio.

Due particolarità ritengono la nostra attenzione. La prima è che in ognuna di esse il secondo membro appare gerarchicamente superiore al primo. La seconda è data dalla referenza a Cristo ed è l'unica che compare due volte e posizionata in apertura e chiusura del trittico, formando una possibile inclusione. La sequenza segue inoltre il decrescendo: Dio, Cristo, uomo, donna[32].

A nostro parere nel trittico sono presenti due logiche dominanti, una di natura soteriologica e l'altra cronologica. Per spiegare la prima proponiamo di partire dalla terza coppia, perché in essa sono contenuti due indizi importanti. È detto: «*…il capo di Cristo è Dio*». Due termini attirano la nostra attenzione: «*Cristo*» e «*capo*». La presenza del vocabolo «*Cristo*» (Χριστός - *Christos*) subordinato a Dio Padre è significativa. Il lessema potrebbe essere stato scelto per la sua accezione tecnica veterotestamentaria per evocarne la dimensione soteriologica (Messia)[33]. Solo nella prospettiva dell'incarnazione Dio può essere definito «capo» (κεφαλὴ - *kephale*) e Cristo esserne subordinato[34]. Gesù afferma: «*…il Padre è maggiore di me*»[35], e lo stesso Paolo in un'altra occasione riferì che Gesù: «*annichilì sé stesso*»[36].

---

[31] Dal contesto della nostra pericope riteniamo che Paolo stia utilizzando i termini uomo (Ἀνὴρ - *aner*) e donna (γυνὴ - *gunè*) nella loro accezione generale, senza sottolinearne, ma neppure escluderla, la possibile implicazione della relazione marito-moglie.

[32] Secondo C. Senft questa struttura gerarchica sarebbe stata influenzata sia dal pensiero platonico che dal giudaismo ellenistico, in cui si dice che esisterebbe una gerarchia ontologica degli esseri, di cui Dio ne occupa il primo posto. Paolo prenderebbe questa struttura a titolo d'esempio per indicare un ordine, e sostituisce la figura del Cristo come quella del Logos/Saggezza, che in queste speculazioni occupa il secondo posto. Cf. C. SENFT, *La première Epitre de Saint Paul aux Corinthiens*, in Commentaire du Nouveau Testament, Labor et Fides, Genève 1990, p. 141. H-D. Wendland pensa che sia possibile rintracciare in questo decrescendo (Dio-Cristo-uomo-donna) una sorta di emanatismo gnostico, secondo la quale da una suprema essenza sarebbero state emanate potestà e anche realtà demoniache. A confermare una simile tesi ci sarebbero anche i concetti di «capo» e «riflesso/gloria» (δόξα - *doxa*). Cf. H.-D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinti*, Paideia Editrice, Brescia 1976, pp. 173-174.

[33] Cf. A. ROBERTSON – A. PLUMMER, *First Epistle of St Paul to the Corinthians*, in A Critical and Exegetical Commentary Edinburg, T.&T Clark [s.c.] [s.d], p. 229.

[34] Cf. A. F. JOHNSON, *1Corinthians,* The IVP New Testament Commentary Series, InterVarsity Press, Downers-Leicester 2004, pp. 187-188.

[35] Gv 14.28.

[36] Fl 2.7.

La coerenza contestuale esige che una tale spiegazione possa illuminare anche la prima coppia: «*…il capo d'ogni uomo è Cristo*». In linea con la precedente logica soteriologica, lo stesso termine tecnico «Cristo» sarebbe stato usato in senso salvifico nei confronti dell'umanità (uomo). Cristo ne avrebbe il primato (il capo) in questo senso[37]. Paolo definirà Cristo come il «*primogenito dei morti*» (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν – *prototokos ek ton nekron*)[38]. Il senso di questa primogenitura è qualitativa ed inserita anch'essa in una cornice referenziale di natura soteriologica[39]. Ricordiamo come la nozione di «capo» può ricevere anche il senso di «fonte»[40].

Giungiamo alla seconda frase: «*il capo della donna è l'uomo*». In questa coppia la dimensione soteriologica mantenuta costante nelle due precedenti non è applicabile. Il sintagma centrale è in discontinuità rispetto al precedente ed al seguente, quasi come se lo si volesse mettere in evidenza[41]. In effetti, Paolo nella sua spiegazione cambia registro e fa eco al racconto della creazione secondo Ge 2, a partire dal quale dichiara che la donna è tratta successivamente all'uomo, introducendo di fatto una dimensione cronologica nel trittico[42]. Questo argomento che vede l'uomo esistere temporalmente prima della donna va nella stessa direzione di uno dei possibili significati che può assumere il vocabolo κεφαλὴ (*kephale* - capo), e cioè quello di «origine». Se rileggiamo il primo ed il terzo sintagma, da questa nuova dimensione, ci si accorge che essa è rintracciabile e coesiste con quella soteriologica. In effetti nella storia della salvezza, il concetto di Dio è rilevato cronologicamente prima di ogni cosa, poi appare il Cristo-logos attraverso il quale Dio crea, segue l'uomo, ed infine appare la donna. La sequenza paolina: Dio, Cristo, uomo, donna, potrebbe riferirsi quindi all'ordine d'apparizione di ognuno di questi nella storia biblica.

Lo scopo dell'elenco sarebbe quello di tracciare una direzione utilizzando il modello della storia della salvezza e della creazione, con l'obiettivo di parlare di ordine, disciplina, decoro, rispetto delle regole e decenza. Paolo non attribuisce a quest'ordine un valore morale né discute la relazione uomo-donna in sé, ma di questa in rapporto al problema locale dell'ordine ecclesiale[43]. Se quanto detto è vero allora la logica e la sequenza del trittico di coppie appare di natura funzionale:

---

[37] Cf. il senso e la direzione teologica dell'espressione «*nuovo Adamo*».

[38] Cl 1.18. Il termine «*primogenito*» (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν – *prototokos ek ton nekron*) ha una valenza qualitativa. Indica il migliore, l'eccellente (Sal 89.27) della casa, colui che ha il primato. Il greco ha un altro vocabolo per indicare esclusivamente il primo in senso temporale.

[39] Cf. Cl. 1-13-20.

[40] Cf. C. S. KEENER, *1-2 Corinthians,* in The New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 92.

[41] Un procedimento di focalizzazione attraverso lo strumento della differenziazione non sarebbe una novità nel NT. Qualcosa di simile è reperibile in Ap 7.1-3. Il brano recita: «*Dopo questo vidi quattro angeli, che stavano ai quattro angoli della terra e trattenevano i quattro venti, perché non soffiasse vento sulla terra, né sul mare, né su alcuna pianta.[2] E vidi salire dall'oriente un altro angelo, con il sigillo del Dio vivente. E gridò a gran voce ai quattro angeli, ai quali era stato concesso di devastare la terra e il mare: [3] «Non devastate la terra né il mare né le piante, finché non avremo impresso il sigillo sulla fronte dei servi del nostro Dio*». J. B. Doukhan osserva che il ritmo chiastico è il seguente: A) Non danneggiare terra, mare ed alberi (7.1); B) Non danneggiare terra e mare (7.2); A[1]) Non danneggiare terra, mare ed alberi (7.3). Il confronto stilistico mette in evidenza che gli «*alberi*» (simbolo dei credenti, Sl 1.3; Ger 17.8) sono risparmiati dal castigo. Inoltre, a livello della sintassi greca gli alberi sono declinati all'accusativo, mentre terra e mare al genitivo. L'autore quindi attraverso due strumenti mette il simbolo degli alberi in evidenza, un modo come sottolinearne la presenza e differenziarli. Cf. J. DOUKHAN, *Il grido del cielo. Studio profetico dell'Apocalisse di Giovanni.* Edizioni ADV, Falciani 2004, p. 86.

[42] Cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinti*, EDB, Bologna 1979, pp. 310-311.

[43] Cf. R. SOMERVILLE, *La première Epitre de Paul aux Corinthiens*, Tome 2, Edifac, Vaux-sur-Seine 2005, p. 87.

«*Ma voglio che sappiate che:*

A. *il capo d'ogni uomo è Cristo,* (rel. paradigmatica – soteriologica/cronologica)

B. *il capo della donna è l'uomo,* (rel. che vuole spiegare ↕ cronologica)

C. *il capo di Cristo è Dio*». (rel. Paradigmatica – soteriologica/cronologica)

Le due relazioni paradigmatiche che aprono e chiudono il trittico (A e C) servono a spiegare quella discussa dall'apostolo e che sicuramente creava problemi alla sua comunità (B). In altre parole, per Paolo il marito è capo della moglie secondo i paradigmi: uomo-Cristo // Cristo-Dio. Le coppie A e C sono soltanto dei modelli teologici che l'apostolo usa per definire il concetto di ordine. Il modello della creazione (dimensione cronologica) come quello della salvezza (dimensione soteriologica)[44] sono usati a titolo di esemplare per veicolare il messaggio dell'ordine. Secondo l'intenzione dell'Apostolo così come c'è ordine in questi ambiti, ci dovrebbe essere ordine nella chiesa. Egli utilizza uno stile argomentativo rabbinico, veramente contorto, in funzione del tema principale: disciplina e dignità nel luogo di culto[45]. È l'uso funzionale del suo discorso che dobbiamo ricercare e comprendere, non gli strumenti retorici che usa per raggiungerlo.

Probabilmente era cosciente che la scelta della sua argomentazione poteva essere fraintesa e manipolata, ragion per cui ai vv. 11-12 cerca di bilanciare le sue affermazioni affermando: «*Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna; come infatti la donna deriva dall' uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio*». Uomini e donne sono esattamente allo stesso livello di dignità, ruoli e funzioni davanti al Signore. Paolo si colloca sulla stessa linea di pensiero di Ga 3.28: «*Non c'è giudeo né greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio né femmina, Voi tutti siete uno in Cristo Gesù*». Alcuni autori suggeriscono che con i vv. 11-12 l'apostolo volesse superare la concezione speculativa giudaica prima presentata ed usata, dicendo implicitamente che alla luce di Cristo l'uomo e la donna hanno pari dignità, tuttavia la prassi della decenza e dell'onorabilità durante il culto resta per lui ancora valida[46].

A partire dal v. 4 Paolo entra nel vivo nel discorso sul velo e s'indirizza indifferentemente sia all'uomo che alla donna: «*Ogni uomo che prega o profetizza…ogni donna che prega o profetizza…*» (vv. 4-5). Per entrambi viene usata una stessa fraseologia (*prega o profetizza*). Già in queste affermazioni troviamo il consenso paolino affinché le donne possano prendere la parola in pubblico: le ingiunzioni al silenzio che analizzeremo in seguito (1 Co 14.34-35 e 1 Ti 2.11-15) devono essere lette anche alla luce ed in continuità con questa chiara ed aperta dichiarazione. L'apostolo quindi non sembrerebbe che abbia intenzione di limitare il suo discorso alle donne o sottomettere esclusivamente il genere femminile, ma punta ad esprimere delle indicazioni d'ordine ecclesiale e rispetto liturgico per entrambi i generi: «*Ogni uomo…ogni donna…*» (vv. 4-5). Certo, troviamo una accentuazione sul versante femminile, in quanto costituiva un problema maggiormente sentito in quel momento. La stessa visione è presente nel capitolo 14 quando l'apostolo si esprimerà sul silenzio delle donne nelle assemblee cristiane.

---

[44] Non è l'unica volta che nelle Sacre Scritture, protologia e soteriologia sono in dialogo (Es 20.11//Dt 5.15).

[45] Egli usa l'argomento della creazione anche in Ro 1.18-27. In 11.7-9 però Paolo sceglie di usare una speculazione giudaica secondo la quale solo la parte maschile è ad immagine di Dio, la donna lo è in maniera riflessa e mediata. Cf. W. BARCLAY, *The letters to the Corinthians*, G. R. Welch co. Ltd, Toronto 1975, p. 98. Noi sappiamo in realtà dal racconto biblico di Ge 1 che l'immagine e somiglianza di Dio è nell'uomo compreso nella sua globalità (umanità), nella sua dimensione duale maschio-femmina.

[46] Cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo,* p. 441.

La Bibbia nel trasmettere la Parola di Dio resta profondamente radicata nella realtà storica, è inevitabile perciò far riferimento e tenere conto degli usi e costumi dei suoi contemporanei per sapere quali fossero i loro bisogni, cosa loro capivano e successivamente cercare di cogliere anche un messaggio per noi oggi. Nel cercare di comprendere al meglio questo brano paolino distingueremo due tappe: la nozione di copertura e la natura della copertura. Nella prima, tenteremo di far comprendere il significato socio-culturale della copertura femminile, mentre nel secondo la natura della copertura a cui Paolo potrebbe fare riferimento.

2.3.1.1. *La nozione di copertura.* Corinto era una città greca, economicamente benestante, culturalmente variegata e ricca ma il suo livello morale era decadente. La chiesa era formata da pochi Giudei e molti pagani (At 18). Quest'ultimi benché convertiti portavano ancora un retaggio del loro passato stile di vita, tra cui un certo libertinaggio nei costumi e licenziosità sessuale. Sappiamo come i corinzi avevano la tendenza a disprezzare la corporeità ed a considerare con leggerezza le regole della decenza comune[47]. Quali erano queste regole? La società greca era molto emancipata, nei riti pagani la figura femminile aveva molta influenza e ciò a differenza dell'ebraismo, tuttavia le regole di buon costume s'ispiravano alla norma di Plutarco: «*Più conveniente per l'uomo presentarsi in pubblico a capo scoperto, per le donne invece con il capo velato*»[48]. Di Cicerone si conosce invece l'espressione: «*naturam sequi*»[49]. Epitteto invece diceva:

> «*Non ha distinto già la natura mediante i capelli l'uomo dalla donna? Non forse già da lontano la nostra natura grida: "sono un uomo"* […] *C'è qualcosa di più inutile dei peli sul mento? Eppure, la natura non ha utilizzato anche questi nel modo più conveniente possibile? Non ha separato grazie ad essi, il maschio dalla femmina?* […] *Perciò dovremmo salvaguardare i segni che Dio ci ha dati e non dovremmo rifiutarli, né, per quanto dipende da noi, confondere i sessi, che si trovano ben distinti*»[50].

Nella società greco-romana più onorevole, come per l'ebraismo, la mancanza del velo sulla testa o i capelli sciolti di una donna significava attribuzione di poca onorabilità, arrivando anche ad intendere la sua disponibilità sessuale. Erano gli schiavi e le prostitute che andavano a testa scoperta e capelli sciolti. Queste ultime, a volte, come segno di punizione venivano rasate (allusione al v. 6b)[51], proprio per togliere loro quel richiamo sessuale. Le donne di sani principi morali avevano i capelli lunghi, raccolti sul capo e portavano il velo, solo il marito aveva il diritto di vederla a testa nuda[52]. Era sconveniente all'epoca per una donna esporsi pubblicamente senza questa copertura. Una donna romana esponendo i suoi capelli annunciava virtualmente la propria disponibilità sessuale, togliersi il velo era dunque segno di una bassa condizione morale[53]. Sappiamo anche di C. Supicius Galius il quale divorzia dalla moglie perché si era fatta vedere pubblicamente a testa scoperta[54]. W. M. Ramsay afferma: «*Nei paesi orientali, il velo è il potere e l'onore e la dignità della donna. Con un velo sulla testa, lei può andare ovunque in sicurezza e con profondo rispetto … L'autorità e la dignità d'una donna spariscono con il velo quando lo toglie*»[55]. Al contrario, era un disonore e ridicolo per l'uomo portare i capelli lunghi[56].

---

[47] Cf. M. A. GETTY, *Lettere ai Corinzi*, BT 32, Queriniana, Brescia 1993, pp. 76.

[48] PLUTARCO, *Quaestiones Rom*, 14,267, citato da P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, Nuovissima versione della Bibbia 39, Paoline, Milano 1974, p. 118.

[49] CICERONE, citato da G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, Borla 1990, p. 442, nota n° 23.

[50] EPITTETO, *Diatribe* I, 16,10-14; cit. da P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, p. 121 e R. B. HAYS, *I Corinzi*, p. 208.

[51] Cf. M. A. GETTY, *Lettere ai Corinzi*, p. 78.

[52] Cf. R. SOMERVILLE, *La première Epitre de Paul aux Corinthiens*, p. 87.

[53] Cf. R. E. CIAMPA – B. S. ROSNER, *The First Letter to the Corinthians,* Grand Rapids, Cambridge, Eerdmans, Apollos 2010, p. 518.

[54] È detto: «*eam capite aperto foris versatam cognoverat*» cf. Valerius Maximus, 6.3,10.

[55] W. M. RAMSAY, The Cities of Saint Paul, Baker, Grand Rapids 1960, p. 204.

Nell'ambiente del culto romano, sia sacerdoti che non, e per entrambi i generi, si portava la testa coperta (*capite velato*) con il lembo della toga, come segno devozionale verso le divinità. Proprio a Corinto è stata ritrovata una statua di Augusto raffigurato con una «patera» in mano e con il capo parzialmente coperto dalla toga. La pratica della velatura è nota nella letteratura latina[57]. Lo stesso è presente nella letteratura giudaica, il Talmud ad esempio riporta che durante il culto israelitico: «*Il sommo sacerdote ufficiava dopo aver indossato otto capi di vestiario; un (sacerdote) ordinario ne indossava solamente quattro: una tunica, un paio di calzoni, un berretto e una cintura. A questi il sommo pontefice aggiungeva: il pettorale, il dorsale, la veste e il frontale*»[58]. Nel descrivere invece le persone non addette al culto si dice quanto segue: «*Gli uomini a volte coprono la loro testa, a volte scoprono la loro testa; le donne invece la coprono sempre, e i ragazzi la scoprono sempre*»[59]. Sempre nel Talmud si racconta di una donna di cui sette suoi figli sono diventati sommi sacerdoti grazie al fatto che si è tenuta sempre velata, anche in casa: «*Per tutti i giorni della mia vita le travi della mia casa non hanno mai visto le trecce dei miei capelli*»[60]. Il velo era anche un segno di appartenenza a qualcuno[61], per cui si sapeva attraverso questo strumento convenzionale che la donna era protetta ed il suo *status* sociale era ben definito e garantito. Il velo non significa dunque direttamente subordinazione o servilismo della donna[62]. Tuttavia, questo senso di appartenenza era normato da regole molto rigide. Ad esempio, uscire a capo scoperto autorizzava il marito a divorziare[63], e chiunque avesse osato scoprire il capo di una donna, sia ella sposata o non, era sanzionato con una multa salatissima[64], e ciò perché veniva appunto minato il senso d'appartenenza.

La tendenza dei corinti a liberarsi da queste regole (giudaiche e greco-romane), probabilmente su spinta di alcuni culti misterici[65], aveva influenzato anche la comunità cristiana. I credenti nel nome della libertà che Cristo offriva ne avevano perso i limiti ed il controllo[66]. Stavano innescando dei movimenti liberatori che si sviluppavano su vari fronti: attività sessuali, matrimonio e usi religiosi pagani (7.17-24)[67]. L'apostolo Paolo si esprime in questo universo socio-culturale e religioso. Ordinando alle donne di coprirsi il capo egli cerca di ripristinare la decenza, l'ordine e la solennità nelle celebrazioni cristiane ispirandosi al contempo sia all'ideale greco che a quello ebraico del buon costume[68]. L'emancipazione femminile di Corinto aveva preso una connotazione

---

[56] Cf. R. A. HORSLEY, *1 Corinthians,* in Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville 1998, pp. 154, 156.

[57] Segnaliamo, a titolo d'esempio, due autori latini che testimoniano questa usanza. Marco Terenzio Varrone, nella sua opera *De Lingua Latina* composta verso il 47-45 a.C., afferma: «*flamines…capite velato erant semper*», cf. M. T. VARRONE, *De Lingua Latina*, 5.15,84, ed ancora: «*quod Romano ritu sacrificium feminae cum faciunt, capita velant*», cf. M. T. VARRONE, 5.29,130. Giovenale, poeta latino vissuto intorno al 50-140 d.C., dichiara nella sua VI satira dedicata alle matrone romane: «*stetit ante aram nec turpe putavit pro cithara velare caput*», cf. GIOVENALE, VI, 390-391.

[58] Talmud babilonese, *Yoma*, 7,5.

[59] Talmud babilonese, *Nedarim,* 30b.

[60] Talmud babilonese, *Yoma* 47a.

[61] Cf. P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, p. 118.

[62] Cf. A. JAUBERT, «La voile des femmes», in *NTS* 18 (1971), p. 424; Cf. A. FEUILLET, «Le signe de puissance sur la tete de la femme, I Co 11,10», in *NTR* 105 (1973), pp. 945-954; Cf. G. GIAVINI, pp. 201-215; Cf. M. ADINOLFI, «Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor 11,2-16», in *RivBi* 23 (1975), pp. 147-173.

[63] Talmud babilonese, *Ketubot*, 7,6.

[64] Talmud babilonese, *Baba Kamma,* 6,6.

[65] È testimoniato da un ritratto del II d.C., che una devota di Iside, di nome Isiada, è rappresentata a testa scoperta.

[66] Alcuni autori ritengono che le donne avrebbero lasciato cadere il loro velo sulle spalle, anche involontariamente, quando rivolgevano la fronte al cielo e le braccia alzate durante la preghiera comunitaria. Ciò avrebbe potuto far credere che esse avessero un dono profetico o che pretendessero l'emancipazione. Cf. F. MANZI, *Prima lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi vol. 43, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, p. 152.

[67] Cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, p. 435.

[68] Cf. P. ROSSANO, *Lettere ai Corinzi*, p. 119.

evasiva dalla storia e dalla realtà[69], l'apostolo cerca di riportare ad un sano realismo, invitando implicitamente a vivere l'esperienza cristiana all'interno della storia e cercando con l'aiuto di Dio di verificarne e combatterne le contraddizioni e le debolezze[70].

R. Scroggs ha sottolineato l'importanza simbolico-significativa del velo quando nel racconto giudaico-ellenistico «Giuseppe e Aseneth», un angelo dice ad Aseneth, dopo la sua conversione al giudaismo, di togliersi il velo perché: «*adesso tu sei una santa vergine e la tua testa è come quella di un giovane uomo*». L'autore mette in parallelo la nuova posizione di Aseneth con le donne corinzie, le quali, anch'esse dopo la conversione avrebbero rivendicato una diversa condizione sociale visto il nuovo stato spirituale[71]. Paolo dunque si oppone a questa pretesa, perché equivaleva ad entrare in uno stato di autonomia che la società non era ancora pronta ad accettare.

Le donne della Chiesa di Corinto sconvolgendo i costumi e le usanze stavano creando scandalo, disordine e cattiva reputazione alla comunità, e così facendo avrebbero indebolito il progresso del cristianesimo. Paolo, attraverso l'ordine di coprirsi il capo, riafferma la necessità che le donne cristiane non devono essere considerate come persone dissolute o di dubbia moralità. Non doveva esserci la pur minima somiglianza con le donne in stato estatico e licenzioso dei culti di Dionisio, Cibele ed Iside[72] o altre confraternite religiose della città dove l'elemento emotivo prevaleva dando sfogo a scambi di identità e di ruoli tra uomini e donne con risvolti negativi sulla dignità e la decenza[73]. Considerando quanto finora detto riteniamo, paradossalmente, che tale copertura sia usata nell'argomentazione e nella logica paolina per conferire alle donne un'autorità pari a quella dell'uomo. Autorità che la tendenza emancipatrice in atto le stava togliendo. Paolo quindi chiedendo il velo non sta subordinando la donna anzi la sta tutelando, difendendo ed onorando, chiaramente attraverso gli strumenti ed i codici dell'epoca.

A sostegno di questa comprensione sta il fatto che nel v. 10 si afferma: «*Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua autorità a motivo degli angeli*»[74]. Il termine greco per «autorità» (ἐξουσίαν - *exusian*) non esprime nel NT un'autorità subita, ma sempre un'autorità esercitata[75]. Il vocabolo esprime letteralmente uno «stato e un diritto di controllo sopra ogni cosa»[76]. Esso ha una valenza attiva e non passiva. Il segno d'autorità, conferita dalla copertura del capo, è testualmente svincolato da ogni concetto di sottomissione, esso non è altro che un'espressione umana di dignità e d'onore di cui la donna è investita in qualità di credente dignitosa e figlia di Dio.

A. Feuillet fa notare che il vocabolo «autorità» (ἐξουσίαν - *exusian*) sia di natura tecnica ed usato proprio dai Corinzi per esprimere la loro libertà di agire senza restrizione di alcun genere[77]. L'uso dello stesso vocabolo potrebbe essere stato intenzionale per evidenziare che la vera libertà-potere si manifesta nel decoro e nella decenza, non nella sovversione[78]. L'autorità che il velo

---

[69] Che togliersi il velo fosse un segno di emancipazione è testimoniato nella commedia di Aristofane *Lisistrata*, 529-534, presentata ad Atene per al prima volta nel 411 a.C circa.

[70] Cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo,* p. 435.

[71] Cf. R. SCROGGS, «Paul and the Escatological Women. Revisited», in *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), pp. 532-537.

[72] Cf. R. B. HAYS, *I Corinzi*, p. 205.

[73] Cf. R. FABRIS, *Prima lettera a Corinzi,* Edizioni Paoline, Milano 1999, p. 154.

[74] Segnaliamo che a questo punto alcune traduzioni della Bibbia aggiungono arbitrariamente la frase: «*da cui dipende*», la quale non compare nel testo greco (cf. Giovanni Diodati, edizione Lucchese; La Bible Louis Segond 1975).

[75] Cf. TOB, Paris, Cerf 1995, p. 2761, nota a; Cf. *IDEM*, p. 839.

[76] Cf. J. A. FITZMYER, *First Corinthians,* in The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven and London 2008, p. 416; Cf. A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text,* in The New International Greek Testament Commentary, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, p. 839.

[77] Cf. A. FEUILLET, *Le problème de la liberté dans la I^e épitre aux Corinthiens*, pp. 560-561.

[78] Cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, p. 440.

concedeva alla donna risiedeva nel concetto di autorevolezza e credibilità di cui ella veniva investita proprio in virtù delle caratteristiche morali a cui il velo rinviava. Inoltre, interessante, la menzione degli angeli (ἀγγέλους - *anghelous*). A Qumran si riteneva che la presenza di Dio nelle assemblee si esercitava attraverso la presenza degli angeli. Essi erano ritenuti custodi delle liturgie[79]. In De 23.15 la presenza di Dio nell'accampamento del popolo implicava il mantenimento della decenza. Nell'Apocalisse gli angeli trasmettono le preghiere dei santi a Dio (Ap 8.3)[80]. In altre parole, la presenza del mondo spirituale nelle assemblee cristiane esigeva onorabilità, decoro, dignità, rispetto e quant'altro fosse umanamente possibile[81]. Il velo concorreva nella cultura del mondo in cui Paolo esercitava il suo ministero a produrre tutto ciò.

Oggi è doveroso per i credenti tradurre ed attualizzare il messaggio socio-culturale e teologico che una copertura del capo femminile veicolava, adottando sia nel mondo maschile che in quello femminile, tutta la prudenza, le precauzioni e la sensibilità opportuna affinché nelle riunioni di culto siano mantenuti i valori che l'apostolo voleva trasmettere ai suoi tempi[82].

2.3.1.2. <u>*La natura della copertura.*</u> Passiamo adesso a considerare un po' più da vicino la natura della copertura del capo femminile a cui Paolo potrebbe aver fatto riferimento. Generalmente e tradizionalmente questa copertura è sempre stata interpretata come riferimento ad un copricapo, in armonia con le usanze dell'epoca. Accanto a questa comprensione storica ci chiediamo se Paolo potesse far riferimento anche ad altro, o perlomeno, pur mantenendo lo sfondo ideologico-culturale del velo, se altre letture potessero essere considerate nell'identificazione della natura di tale copertura.

Sia G. Biguzzi, R. Fabris, M.J.O' Connor e molti altri studiosi fanno notare come nel testo greco originale manchi il termine indicante il velo (*kalymma*)[83], inteso come elemento di tessuto, accessorio o copricapo in genere[84]. Il v. 4 indica che una copertura maschile è indecorosa, κατὰ κεφαλῆς ἔχων (*kata kephale echon* – giù dal capo avente), ma non viene specificata la natura del qualcosa che renderebbe vergognoso l'uomo. Dobbiamo attendere lo sviluppo successivo per avere più esplicite e maggiori informazioni. I vv. 13-15 affermano: «*Giudicate voi stessi: è conveniente*

---

[79] Cf. M. A. GETTY, *Lettere ai Corinzi*, p. 78.

[80] Non mancano nel mondo rabbinico interpretazione fantasiose come quella che vedrebbe nella menzione di questi angeli, i demoni. Secondo la concezione dei *rabbì* solo l'uomo (maschio) è ad immagine e somiglianza di Dio per cui protetto dalle influenze di questi spiriti maligni. La donna non avendo l'immagine e somiglianza divina sarebbe esposta a pericoli, per cui il velo segnerebbe la sua sottomissione all'uomo (maschio) e di riflesso protetta contro i demoni. Cf. J. B. BAUER, «Ἀνὴρ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, col. 263.

[81] Il termine «angeli» (ἀγγέλους - *anghelous*) è una designazione generica che acquista senso dal contesto. Non indica solo una creatura celeste, ma designa etimologicamente la figura del «messaggero», di cui le creature celesti spesso ne ricoprono la funzione. Da quanto detto, esistono alcune interpretazioni di 1 Co 11.10 che vedono nella referenza agli angeli un diverso modo per indicare le persone, i visitatori, i presenti nella comunità (Mt 11.10; Lu 9.52). Secondo questa lettura il velo avrebbe lo scopo d'indicare, ai partecipanti al culto, l'indisponibilità sessuale di una donna, sia perché di sani principi, sia perché sposata. L'obiezione che potremmo porre a questa visione è che nella Prima lettera ai Corinzi il vocabolo non è mai usato per indicare persone, né nel resto del *corpus* paolino. Questa accezione del lessema si registra solo nei vangeli (cf. sopra) e nella LXX (Ge 32.3; Pr 13.17; Ml 3.1). Altri nell'antichità hanno pensano che si voleva impedire che gli angeli (celesti) s'innamorassero delle donne terrestri, sulla base di Ge 6.1-4.

[82] F. Baudraz ricorda che i Giudei nel IV secolo presero l'abitudine nel loro culto sinagogale di pregare a testa coperta, e così fanno ancora oggi, contraddicendo la disposizione paolina secondo la quale l'uomo deve pregare a testa scoperta. E' evidente che una tradizione in un dato momento storico potrebbe non essere più significativa e quindi opportuna in un'altra epoca. Cf. F. BAUDRAZ, *Les Epitres aux Corinthiens,* Labor et Fides, Genève 1965, p. 90.

[83] Nella tradizione manoscritta appare in una glossa tardiva in 11.10.

[84] Cf. G. BIGUZZI, *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1 Cor 11,2-16 e 14,33b-36,* EDB, Bologna 2001; Cf. *Paolo e la donna,* Edizioni Paoline, Milano, 2009; Cf. R. FABRIS, *Prima lettera a Corinzi*, p. 141; Cf. M. J. O'CONNOR, «The Non-Pauline Character of 1 Cor 11.2-16?», in *JBL* 95 (1976), p. 625. In questa direzione vanno anche altri come il Baumert, Jaubert, Padjett, Perrot, Schlusser-Fiorenza.

che una donna faccia preghiera a Dio col capo scoperto? Non è forse la natura stessa a insegnarci che è indecoroso per l'uomo lasciarsi crescere i capelli, mentre è una gloria per la donna lasciarseli crescere? La chioma le è stata data a guisa di velo». I versi legano direttamente l'espressione «*capo scoperto*» (v. 13) con l'acconciatura femminile, in altri termini con i capelli lunghi (vv. 14-15)[85]. Sarebbero quindi i capelli che «scendendo giù» dall'uomo lo renderebbero indecoroso (v. 4), mentre renderebbero gloriosa la donna (v. 15)[86].

Di conseguenza, il v. 5 esprimendosi al contrario del precedente, dichiara che è vergognoso per una donna non avere la copertura, intendendo, nello sviluppo dei versi successivi non un velo/copricapo, ma i capelli lunghi[87]. La logica argomentativa paolina è molto ordinata e segue uno sviluppo chiastico[88]:

A. L'uomo non ha il dovere di coprirsi il capo (v. 7a)
  B. L'uomo è immagine e gloria di Dio (v. 7b)
  B[1]. La donna è la gloria dell'uomo (v. 7c)[89]
A[1]. La donna deve avere «un'autorità/potere sul suo capo» (v. 10)

Inoltre, se nei vv. 13-15a il termine velo, come accessorio, potrebbe essere stato usato come elemento di paragone, per indicare i capelli lunghi, nel v. 15b «*…La chioma le è stata data a guisa di velo*», Paolo lo contrappone esplicitamente ai capelli stessi, sostituendovi quest'ultimi. La formula greca usata è ἀντὶ περιβολαίου (*anti peribolaiou* – al posto della copertura), la

---

[85] Cf. R. E. OSTER, «When Men Wore Veils to Worship: The Historical Contexte of 1 Cor 11:4», in *NTS* 34 (1988), pp. 487-488; Cf. M. J. O'CONNOR, «The Non-Pauline Character of 1 Cor 11.2-16?», in *JBL* 95 (1976), p. 625. A tale proposito Strack-Billerbeck ritiene che la prescrizione giudiziaria di denudare il capo dell'adultera, prevista in Nu 5.18, indichi appunto l'atto di scompigliare e sciogliere l'acconciatura dei capelli.

[86] Coloro i quali rifiutano la tesi dei capelli quale copertura del capo femminile fanno notare che la formula paolina: κατὰ κεφαλῆς ἔχων (*kata kephale echon* – giù dal capo avente) è molto vicina a quella che usa Plutarco quando descrive l'ingresso di Scipione in Alessandria d'Egitto dicendo: «*Giunto egli ad Alessandria e sbarcato, andava camminando avendo la sua toga sul capo* [*kata tes kephales echon to himation*]; *allora gli alessandrini, presto circondatolo, lo pregavano di mostrare ai loro occhi desiderosi la sua faccia*».

[87] Riguardo questo verso, crediamo dover chiarire due sintagmi. Il primo è il seguente: «*…manca di riguardo al proprio capo*» (v. 5), tra l'altro identico a quello riferito all'uomo nel v. 4. Il termine κεφαλὴν (*kephalé* – capo/testa) non è usato con la stessa valenza del v. 3, nel quale indica: Dio, Cristo e l'uomo. Ricordiamoci come nella Bibbia siamo spesso confrontati con il fenomeno della polisemia, è quindi il contesto che definisce il senso di un vocabolo, non unicamente l'etimologia. Il vocabolo potrebbe avere sia il senso di «origine» che di «superiore», tra l'altro questo senso sarebbe in armonia con il v. 8. Dal v. 3 al v. 4 il registro semantico del termine κεφαλὴν (*kephalé* – capo/testa) cambia bruscamente ed indica la «testa dell'uomo e della donna». L'espressione καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς (*kataiskunei ten kephalè autes* – disonora il capo di lei) del v. 5 è un'espressione idiomatica per indicare che la donna con un'acconciatura maschile disonora sé stessa, la sua onorabilità, la propria dignità. Avendo una capigliatura corta la donna attacca la sua propria femminilità. Il secondo sintagma è il conseguente: «*…poiché è lo stesso che se fosse rasata*». Questa frase è importante perché conferma quanto dicevamo in quanto lega e spiega concettualmente le due espressioni precedenti formando un trinomio: (1) senza velo sul capo - (2) al proprio capo – (3) se fosse rasata. La «rasatura» è legata al «capo», ciò definisce quindi il senso da dare al termine «capo» è cioè quanto dicevamo prima: la personalità (testa/capigliatura) della donna stessa. L'uso di questo lessema iperbolico da parte dell'apostolo Paolo è in linea con il suo stile retorico. In Ga 5.12 egli afferma che coloro i quali ritengono ancora valida la circoncisione: «*Si facciano pure evirare…*». Si tratta di un ragionamento estremo per esplicitare un concetto.

[88] Cf. G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, in The New International Commentary on the New Testament, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1987, p. 514; Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima lettera ai Corinzi,* EDB, [s.c.] e [s.d.], p. 520.

[89] Interessante come Paolo associ le nozioni d'immagine e di gloria. La donna è «gloria dell'uomo» non nel senso di dipendenza del genere femminile o supremazia maschile, ma nell'ottica della completezza secondo il racconto della creazione. La donna è gloria dell'uomo in quanto lo nobilita, lo onora perché insieme raggiungono l'immagine e la somiglianza del Creatore. La donna arricchisce l'uomo in quanto realtà incomparabilmente ed insostituibile. Cf. A. FEUILLET, «L'homme "gloire de Dieu" et la femme "gloire de l'homme" (1 Cor XI:7b)», in *RB* 81 (1974), pp. 161-182; Cf. A. FEUILLET, «La dignité et le role de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament», in *NTS* 21, (1975), pp. 157-191.

preposizione ἀντὶ (*anti*) indica un opposto, e traducibile con: «per, invece di, in sostituzione di, al posto/in luogo di». Nella logica argomentativa paolina velo e capelli lunghi si equivalgono[90], o detto in altro modo, i capelli lunghi raccolti sul capo sarebbero una sostituzione del velo tradizionale, un velo naturale[91].

M. J. O'Connor osserva come anche a livello puramente grammaticale l'espressione greca, κατὰ κεφαλῆς ἔχων (*kata kephale echon* – giù dal capo avente), con κατὰ (*kata*) + genitivo è più normale che indichi i capelli che vengono giù piuttosto che qualcosa che stia - sulla testa[92]. Paradossalmente Paolo quindi sembrerebbe non ordinare il velo tradizionale alle donne cristiane, anzi glielo toglierebbe! Trasferendo il significato del copricapo sui capelli, i quali, funzionerebbero da velo/copricapo. Nel pensiero dell'apostolo la natura parla in favore dell'uso dell'epoca, e che quindi un copricapo potrebbe essere inutile[93]. Egli dice semplicemente di acconciarsi i capelli secondo gli usi del tempo e dei suoi significati, in modo da avere naturalmente l'ἐξουσίαν (*exusian* – l'autorità, il diritto) di profetizzare in pubblico[94].

Ricordiamoci che un tentativo di emancipazione femminile smodata ed incontrollata era in atto a Corinto, ciò si stava riflettendo anche nella chiesa creando disordine sociale. Probabilmente Paolo intervenne anche temendo che la mascolinizzazione dell'acconciatura femminile e la femminilizzazione dell'acconciatura maschile facessero sorgere sospetti di omosessualità[95]. La discussione paolina non riguarderebbe quindi il copricapo (velo) o la lunghezza delle due rispettive capigliature, ma la loro distinguibilità. I loro capelli dovevano comunque essere rivelatori del sesso dell'uno e dell'altra[96].

---

[90] Cf. J. S. BOSCH, *Scritti paolini*, Paideia, Brescia 2001, p. 173.

[91] Cf. C. JACON, *La Sagesse du Discours. Analyse Rhétorique et Epistolaire de 1 Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 2006, p. 263.

[92] Cf. M. J. O'CONNOR, «The Non-Pauline Character of 1 Cor 11.2-16?», in *JBL* 95 (1976), p. 625.

[93] Cf. C. SENFT, *La première Epitre de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 145. Non tutti gli studiosi concordano con questa lettura del testo. Alcuni ritengono che proprio perchè la natura ha dotato la donna di una lunga capigliatura le è più normale portare il velo. Cf. P. DE SURGY – M. CARREZ, *Les épitres de Paul, I Corinthiens,* Bayard Editions, Paris 1996, p. 79.

[94] Cf. C. JACON, *La Sagesse du Discours,* p. 263.

[95] Cf. A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text,* p. 824.

[96] Segnaliamo come questa esigenza avesse un'origine vetero-testamentaria e sembra ritrovarsi nella fraseologia eufemistica di De 22.5, che afferma: «*La donna non si vestirà da uomo, né l'uomo si vestirà da donna; poiché chiunque fa tali cose è in abominio all'Eterno*». L'uso del vocabolo «abominevole» (תּוֹעֵבָה - *to'evah*) è rivelatore dell'esistenza di un problema etico (Lv 18.22; 20.13) o di un disordine sociale (Prv 6.16-19). In questo passaggio l'atto del vestirsi diversamente dal proprio genere è espressione di un cambiamento. La metafora del vestito è trasversale nella Scrittura e pare essere manifestazione di una realtà superiore e più profonda ad un semplice capo di abbigliamento. Tra i vari usi della metafora ritiene la nostra attenzione quello che si riscontra nel racconto della genesi. Dopo il peccato l'uomo sperimenta uno stato di nudità (Ge 3.7a) e ne consegue il tentativo di coprirsi: prima attraverso un'iniziativa umana (Ge 3.7b), poi divina (Ge 3.21). Questa situazione di nudità assume tutti i tratti di una relazione interrotta, di una nuova situazione in cui l'uomo viene a trovarsi. L'uomo peccando si sveste, in qualche modo, di Dio, assumendo una natura differente dalla precedente. La nudità sembrerebbe dunque di natura teologica. Queste conclusioni sembrano confermate dal fatto che nel NT l'atto del coprirsi appare legato al recupero di una nuova natura: «*…questo corruttibile rivesta incorruttibilità e che questo mortale rivesta immortalità…*» (1 Co 15.53-54). Interessante come il vocabolario usato indica l'azione del vestirsi nuovamente. Questo testo potrebbe essere considerato speculare a quello della Genesi, veicolando il messaggio che alla *parusia* ci rivestiremo dell'immortalità//incorruttibilità, di cui ci si sarebbe svestiti alle origini. L'Apostolo Paolo parla della conversione utilizzando ancora la metafora del vestito: «*Infatti voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo*» (Ga 3.27). Molti interpreti cristiani dei primi secoli hanno visto nel gesto di Gesù al momento dell'ultima cena di togliersi i vestiti e prendere l'asciugatoio (Gv 13.4) il simbolo di aver deposto la sua natura divina (vesti - qualcosa di grande) e prendere la natura umana (asciugatoio - qualcosa di piccolo). Il testo greco sembra sostenere questo movimento teologico in quanto lo stesso evangelista utilizza lo stesso vocabolario per presentare il potere di Cristo di dare la sua vita o di riprenderla (Gv 10.17). Con tale uso che la Bibbia fa della metafora del vestito ci pare plausibile leggere il divieto di non vestirsi come l'altro sesso di Dt 22.5

Come conciliare l'importanza della velatura del capo attraverso un copricapo di tessuto, con la velatura intesa come acconciatura raccolta? Questa lettura sulla natura della copertura sul capo femminile merita dovuta considerazione, pur non eliminando del tutto le difficoltà e le perplessità del testo paolino! Non è escluso che Paolo intendesse operare una forma di mediazione tra coloro che volevano liberarsi da ogni regola sociale, copricapo ed acconciatura e la società che imponeva codici rigidi ormai per qualcuno obsoleti. Probabilmente l'apostolo opera questa scelta di compromesso nel far considerare l'acconciatura femminile un velo naturale.

Oggi non esistono più quei presupposti socio-culturali e non viviamo più le stesse problematiche, però queste indicazioni restano Parola di Dio anche per noi. Ciò che occorre ritenere e la preoccupazione di fondo dell'apostolo: cioè di vivere una vita cristiana decorosa, dignitosa ed esemplare nella condotta, sia in qualità di genere maschile che femminile. Evitando, per quanto dipende da noi, l'apparenza di male, i sospetti di ogni genere, la vanità, gli scandali e le provocazioni, elementi che pregiudicherebbero il culto comunitario, l'adorazione personale e la testimonianza del vangelo. Anche oggi siamo chiamati a vegliare sugli eccessi e stravaganze. Gesù disse che sarebbe stato con noi tutti i giorni fino alla fine (Mt 28.19-20) e lo stesso Paolo afferma che la nostra vita è nascosta in Cristo (Cl 3.1-3) e che ogni cosa che facciamo dovremmo farla alla gloria di Dio (1 Co 10.31). La presenza del Signore non è relegata ad un luogo esterno a noi, ma è in noi (1 Co 6.19-20). Per cui una riflessione ad ampio respiro – in rapporto a questa disposizione paolina - esigerà che il nostro modo di essere, di vivere, di pensare, di vestirci, di parlare debba sempre tener conto della presenza di Dio.

2.4. Il testo di 1 Corinzi 14.34-35.

34 αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35 εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.

34 mulieres in ecclesiis taceant non enim permittitur eis loqui sed subditas esse sicut et lex dicit 35 si quid autem volunt discere domi viros suos interrogent turpe est enim mulieri loqui in ecclesia

34 *Come si fa in tutte le chiese dei santi, le donne tacciano nelle assemblee, perché non è loro permesso di parlare; stiano sottomesse, come dice anche la legge.* 35 *Se vogliono imparare qualcosa, interroghino i loro mariti a casa; perché è vergognoso per una donna parlare in assemblea*.

Come le precedenti anche queste nuove frasi di Paolo restano difficoltose, per cui la prudenza e la saggezza s'impongono[97]. Ricordiamo che l'apostolo sviluppa temi complessi con una logica a volte articolata, di cui non sempre conosciamo le circostanze in cui si trovava. Pietro nei suoi riguardi s'esprime dicendo:

---

come un linguaggio figurato per indicare di non comportarsi secondo la natura dell'altro, quindi un eco all'omosessualità.

[97] In questi testi sembrerebbe che Paolo si riferisca sia all'uomo/marito (Ἀνὴρ - *aner*) che alla donna/moglie (γυνὴ - *gunè*). Nel v. 34 sembra predominare l'accezione «uomo», mentre nel v. 35 è più evidente quella «marito», vista sia la specifica ἐν οἴκῳ (*en oiko* **-** in casa) che rinvierebbe ad un ambiente familiare ed intimo, che τοὺς ἰδίους (*tous idious* – i propri) che riflette un senso d'appartenenza tipico dell'istituto matrimoniale.

«*…come anche il nostro fratello Paolo ve l'ha scritto, secondo la sapienza che gli è stata data; e questo egli fa in tutte le sue epistole, parlando in esse di questi argomenti; nelle quali epistole sono alcune cose difficili a capire, che gli uomini ignoranti e instabili torcono, come anche le altre Scritture, a loro propria perdizione*» (2 P 3.15-16).

Alcuni critici per spiegare questi versi propongono la tesi dell'interpolazione. Essi non riconoscono i vv. 34-35 come paolini, ma costituirebbero delle aggiunte tardive, delle glosse[98]. Questa supposizione si basa sul fatto che in alcuni manoscritti i versetti in questione non compaiono sempre nel medesimo punto del discorso[99]. Non condividiamo questa ipotesi di lavoro, a nostro giudizio è un modo come sbarazzarsi velocemente di un problema. Mantenendo un approccio sincronico, preferiamo cercare nel testo e nel suo contesto una logica.

2.4.1. *Contesto letterario*

Il contesto letterario di 14.34-35 è identico a quello analizzato precedentemente e ad esso facciamo riferimento e rinviamo il lettore. Ricordiamo solo che la struttura e l'articolazione del materiale discorsivo denota un carattere locale fortemente problematico. A livello metodologico non è possibile prescindere da tale dato testuale ed è solo ed esclusivamente alla luce di questa cornice conflittuale possono essere letti e compresi i versi perentori 34-35.

2.4.1.1. <u>*Articolazione terminologica.*</u>

Per una migliore comprensione del contesto del capitolo 14 crediamo sia interessante vedere anche i contesti in cui compaiono i verbi chiave: «parlare» e «tacere». Il verbo λαλεω (*laleo* – parlare) compare 296 volte nel NT. Fra i libri che ne fanno un maggior uso troviamo per primo il libro degli Atti e poi i Vangeli. Fra le Epistole l'uso più frequente è nel nostro capitolo 14; vi compare 30 volte. Ecco alcuni esempi sul come è usato:

v. 2 «*…parla un'altra lingua…*»
v. 4 «*Chi parla in un'altra lingua…*»
v. 5 «*…parlaste in altre lingue…chi parla in altre lingue…*»
v. 6 «*…parlando in altre lingue…*»
v. 9 «*…parlerete in aria…*»
v. 10 «*Ci sono nel mondo tante e tante specie di parlare…*»
v. 11 «*Se…non intendo il significato del parlare…*»
v. 13 «*…chi parla un'altra lingua…*»
v. 14 «*…se prego in un'altra lingua…*»
v. 18 «*Io…parlo in altre lingue…*»
v. 23 «*Quando dunque tutta la Chiesa si raduna insieme se tutti parlano in altre lingue…*»

---

[98] Cf. R. B. HAYS, *I Corinzi*, pp. 263-264.

[99] Cf. C. SENFT, *La première Epitre de Saint Paul aux Corinthiens*, pp. 182-183. I manoscritti che contengono la sequenza dei versetti così come noi la troviamo nelle nostre Bibbie sono più numerosi, più affidabili e più antichi di quelli che spostano i vv. 34-35. Questi spostamenti potrebbero essere stati causati da errori di copiatura o ad un rigetto da parte di qualche copista che li mise in margine del testo. In seguito, un successivo copista potrebbe averli reintrodotti nel testo in maniera scorretta. Cf. A. FEUILLET, *Art. cit.,* pp. 163-164. Un altro problema di critica testuale concerne il v. 34. Il *Textus Receptus* ed alcuni codici minuscoli aggiungono il pronome personale plurale «vostre» dopo «donne», per cui il testo secondo queste varianti si leggerebbe letteralmente: «*Tacciansi le donne vostre nelle assemblee…*». Ma le testimonianze in favore della versione senza il pronome sono più numerose ed affidabili. Per maggiori dettagli cf. NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27ed, Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1993, p. 466, e B. METZGER, *A Textual Commentaryon the Greek New Testament,* Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1998, pp. 499-500.

v. 26 «*…Quando vi radunate avendo ciascuno di voi…o un parlare in un'altra lingua …si faccia ogni cosa per l'edificazione*»
v. 27 «*Se c'è chi parla un'altra lingua…*»
v. 28 «*e se non v'è chi interpreti…parlino a se stessi e a Dio*»
v. 34 «*…tacciansi le donne nelle assemblee perché non è loro permesso di parlare…*»
v. 35 «*…perché è cosa indecorosa per una donna parlare in assemblea*»
v. 39 «*…non impedite il parlare in altre lingue…*»

Il verbo σιγάω (*sigao* – tacere) ricorre 10 volte nel NT. È usato in Luca, Atti, Romani e 3 volte nel solo capitolo 14 di 1 Corinzi. Ecco i tre casi:

v. 28 «*e se non v'è chi interpreti, si tacciono nella Chiesa…*»
v. 30 «*e se una rivelazione è data…il precedente si taccia*»
v. 34 «*…tacciansi le donne nelle assemblee…*»

Dalle referenze si registra che il verbo «parlare» è connesso al fenomeno della glossolalia ed applicato indifferentemente sia agli uomini che alle donne, in quanto ci si rivolge alla Chiesa intera: «*Quando tutta la Chiesa si raduna assieme…*» (v. 23) ed ancora: «*Che dunque fratelli…quando vi radunate*» (v. 26). Inoltre, su 30 riferimenti solo 2 riguardano espressamente il silenzio delle donne. Questo uso deve orientarci a considerarlo nella prospettiva della problematica discussa, il disordine glossolalico. Paolo invita all'autocontrollo, ad avere un parlare moderato, misurato ed ordinato in funzione della liturgia in chiesa[100]. Tutto il vocabolario: parlare, silenzio, ordine e chiese, deve essere mantenuto nello stesso contesto. Ogni termine si definisce alla luce dell'altro. Le stesse considerazioni valgono per il verbo σιγάω (*sigao* – tacere) dei vv. 28 e 30. Fra tutte le epistole paoline il verbo compare solo nel nostro capitolo, in cui è questione di glossolalia.

2.4.1.2. <u>*Analisi dei versi 34-35.*</u>

È chiaro allora che Paolo cercava di correggere una tendenza che minacciava l'ordine nel servizio di culto, confusione che si creava quando si parlava in una lingua che nessuno poteva interpretare[101]. L'espressione del v. 34 che dichiara: «*Come si fa in tutte le Chiese dei santi*»[102] è

---

[100] Cf. A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text,* in The New International Greek Testament Commentary, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, pp. 1152-1156.

[101] Anche se fuori dal nostro tema, forse sarà utile accennare che il termine λαλεω (*laleo* – parlare) è usato nel NT per riferirsi esclusivamente a lingue conosciute e parlate dagli uomini. Il brano di riferimento che svolge una funzione ermeneutica chiara è At 2.1-13. Alla luce degli eventi della Pentecoste e della sua portata teologica potranno essere comprese tutte le successive referenze alla glossolalia (At 10.44-46; 19.5-6). In esso è detto: «*Come mai li udiamo parlare ciascuno nella nostra lingua natia? Noi Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, della Frigia, e della Panfilia, dell'Egitto, e delle parti della Libia cirenaica e pellegrini romani, tanto Giudei che proseliti, Cretesi ed Arabi, li udiamo parlare delle grandi cose di Dio nelle nostre lingue*» (vv. 8-11). Questa pericope, oltre ad elencare delle lingue terrestri, sia all'inizio che alla fine di essa (vv. 8, 11) specifica che si tratta della «*nostra propria lingua natia*», «*nelle nostre lingue*» e che l'evento soprannaturale era nell'audizione, «*…li udiamo parlare…*». L'unico brano che allude a lingue non umane è 1 Co 13.1 che recita: «*Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, …*». Questo verso è grammaticalmente un periodo ipotetico, non esprime una condizione reale e presente, ma supposta ed immaginata. La congiunzione Ἐὰν – *ean,* «*se*», con il congiuntivo è usata nel NT per introdurre anche qualcosa d'irreale (1 Co 4.15). Nel nostro caso è utilizzata per esprimere l'inizio di un paradosso. In effetti, continua dicendo: «*…ma non avessi amore, sarei un rame risonante o uno squillante cembalo*» (v. 1). Paolo prolunga il paradosso dicendo anche: «*Se avessi il dono di profezia, e conoscessi…e avessi…se distribuissi…se dessi il mio corpo ad essere arso…*» (vv. 2-3), siamo ancora sul registro del paradosso e dell'ipotesi. È evidente che se fosse reale e richiesta la prima ipotesi, riguardante le lingue degli angeli, dovrebbero esserlo per coerenza interna anche le successive, e ciò sarebbe un'assurdità. La logica paolina parte dalla sua condizione presente in cui la glossolalia divideva ed era fonte di tensioni ed afferma che - qualora lui parlasse perfino - la lingua degli angeli, o facesse addirittura tutto il resto, senza l'amore fraterno ciò non conterebbe nulla. La glossolalia neotestamentaria riguardava un problema d'incomprensione quando nella chiesa di Corinto, o in altre città cosmopolite, erano presenti

un'indicazione del fatto che Paolo invita le donne di quella Chiesa a quell'ordine ecclesiale comune alle altre comunità. Stava nascendo nelle donne di quella chiesa un atteggiamento insidioso che costituiva fattore di disturbo. Nei vv. 26-33 - precedenti all'ingiunzione al silenzio - Paolo continua a riferirsi solo al problema della glossolalia come motivo di disordine. Ciò viene ricordato dal v. 33 che dice: «*Perché Dio non è un Dio di confusione, ma di pace*». Nello stesso modo i vv. 36-39 – seguenti all'ingiunzione al silenzio - alludono ancora allo stesso problema. Il v. 40 chiude il discorso evocando il v. 33 e procedendo ad una sintesi: «*ma ogni cosa sia fatta con decoro ed ordine*». Si osserva come i versetti che riguardano il silenzio delle donne siano racchiusi fra due testi che richiamano all'ordine nei casi di glossolalia. Questo secondo la sequenza A-B-A[1]:

A. v. 33 «*Perché Dio non è un Dio di confusione, ma di pace*». (Referenza alla glossolalia)

B. vv. 34-35 «*Si tacciano le donne*»

A[1]. v. 40 «*ma ogni cosa sia fatta con decoro ed ordine*». (Referenza alla glossolalia)

Il gruppo «confusione-pace» richiama quello di «decoro-ordine». Su quattro vocaboli, tre hanno un carattere positivo (pace, decoro ed ordine) ed uno negativo (confusione). Nel primo gruppo il tema della «confusione» (v. 33) fa eco a quello «dell'ordine» (v. 40) e sono fra loro legati da un parallelismo antitetico. In maniera analoga nel secondo gruppo il tema della «pace» (v. 33) fa eco a quello del «decoro» (v. 40), associati in parallelismo sinonimico. Lo schema che si può delineare tra i due gruppi di lessemi è ancora di natura chiastica:

A. v. 33 *no confusione* *ma pace*

A[1]. v. 40 *decoro* *e ordine*

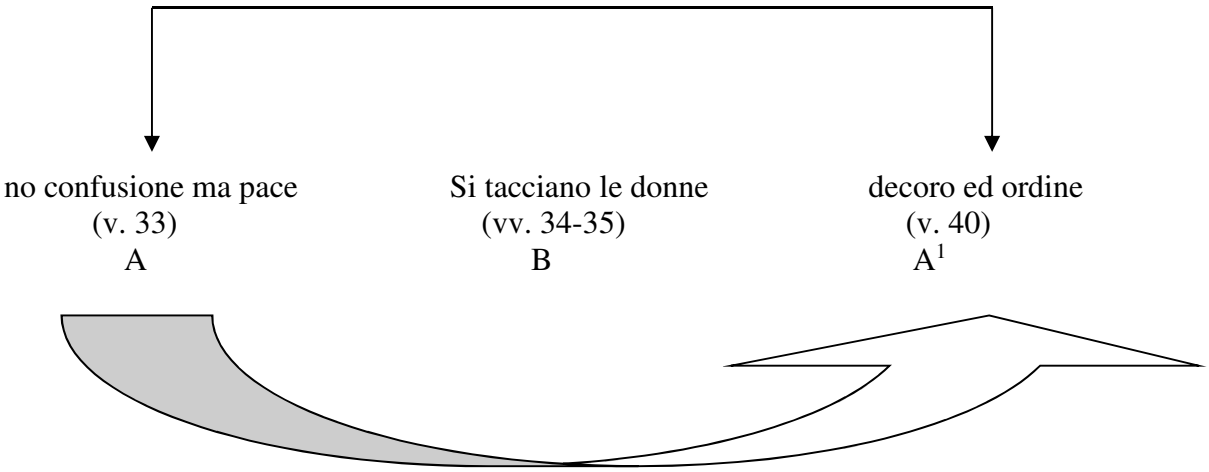
A. confusione
B. Pace
B[1]. Decoro
A[1]. Ordine

La combinazione di questi vocaboli denota inequivocabilmente un quadro di tensione che minacciava la serenità della comunità. Il parlare glossolalico delle donne, in quel contesto, provocava il contrario di tutto ciò a cui Paolo invitava: pace, decoro ed ordine. La struttura osservata mette anche in evidenza che i versetti 33 e 40 formano tra loro un'inclusione, nella quale è contenuta l'ingiunzione paolina. Ecco lo schema riassuntivo di tutta la struttura del testo:

---

convertiti di altre nazioni che parlavano le loro rispettive lingue senza che ci fosse qualcuno che traducesse. Questo atteggiamento non contribuiva all'edificazione della chiesa (1 Co 14.10-12). Da questa prospettiva Paolo distingue il «pregare con lo spirito» e «pregare con l'intelligenza» (1 Co 14.15). La prima riguarda la preghiera intima e personale che può essere fatta nella propria lingua natia, la seconda invece nella lingua che la comunità conosce. Per un approfondimento cf. R. SHALLIS, *Le don de parler diverses langues,* Editions du CCBP, Liginiac 1982.

[102] Quest'espressione è rarissima. Alcuni commentatori e traduttori (es. la Vulgata, la RSV) la comprendono come il seguito del v. 33. Facendo iniziare il versetto 34 con l'espressione: «*Si tacciano…*». La logica di questo parallelismo è data dal fatto che il decoro di cui Paolo parla è considerato nella prospettiva di una chiesa in cui si parla uno per volta, si traduce chi parla una lingua sconosciuta, ecc. Questo comportamento decoroso genera un'atmosfera di pace e tranquillità nella comunità.



Quest'analisi strutturale della pericope evidenzia due aspetti: primo, che il brano costituisce un'unità ben coesa ed articolata con l'insieme. Secondo, abbiamo la conferma che il tema centrale del discorso paolino resta il disordine locale dovuto alla glossolalia.

Se i vv. 34-35 dovessero essere considerati al di fuori di questo contesto problematico, attribuendogli un valore universale, significherebbe che a livello discorsivo l'ingiunzione di Paolo sarebbe una vera e propria brusca interruzione al suo discorso, in quanto in un contesto di problematiche locali, vv. 1-33, vi si troverebbe una dichiarazione a valore universale, vv. 34-35, per poi ritornare al caso locale, vv. 36-40. Paolo quindi aprirebbe nel suo discorso una parentesi che non avrebbe rapporto con l'insieme (vv. 1-33…[?]…36-40).

Questo procedimento discorsivo sarebbe ingiustificato e porrebbe molti più problemi di quanto ne potesse risolvere. Le brusche interruzioni tematiche non sono nello stile di Paolo. L'unico modo di comprendere in maniera armoniosa quest'imposizione è d'integrarla nel contesto di un discorso sul disordine locale. Lo scopo di Paolo dunque non era quello di emettere delle sentenze generali su chi dovesse parlare nei momenti di culto, escludendo le donne, ma di richiamare all'ordine tutti coloro che vi partecipavano. Di conseguenza i vv. 34-35 non possono essere applicati ad ogni situazione ed in tutte le epoche. Il contesto in cui questi appaiono ci indica di comprenderli tenendo conto del tenore problematico della Chiesa di Corinto.

2.4.2. *Considerazioni socio-teologiche*

La glossolalia è una delle possibilità per spiegare l'ingiunzione al silenzio delle donne. È senz'altro quella maggiormente evidente, tuttavia alcune indicazioni testuali non ci permettono di escludere che altri fattori, sommati alla glossolalia, abbiano accentuato il problema a Corinto[103]. È da notare l'espressione, del v. 35 che afferma: «*E se vogliono imparare qualcosa, interroghino i loro mariti a casa; perché è cosa indecorosa per una donna parlare in assemblea*». Questa espressione potrebbe indicare che vi fosse nell'atteggiamento di «*…imparare qualcosa…*» un'attitudine che disturbava la comunità ed era insieme alla glossolalia motivo di disordine[104].

---

[103] Alcuni commentatori invece vedono un riferimento diretto ed unico alla glossolalia, affermando che Paolo vieti alle donne di parlare in lingue se non vi è il marito che interpreti. Cf. M. CARREZ, *La Première Epitre aux Corinthiens,* Cahiers Evangile. Cerf, Paris 1988, pp. 41-42. A noi sembra che questa spiegazione unilaterale difficilmente possa essere sostenuta dal testo.

[104] Nel nostro studio saranno fatte maggiori considerazioni riguardante l'atteggiamento di «*imparare qualcosa*» come elemento di disturbo, in rapporto anche al testo di 1 Ti 2.11-12.

La formula ai «*mariti a casa*» (ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας – *en oiko tous idious andras*) è interessante. Essa evoca una relazione intima e un'ambiente familiare, interno, in contrasto con l'ambiente dell'assemblea che è esterno. Ora se l'ingiunzione del silenzio fosse stata data con una valenza esclusivamente qualitativa, ovvero, se la donna fosse stata nel pensiero di Paolo ontologicamente inferiore ella dovrebbe restare in silenzio sempre ed ovunque anche con suo marito a casa. La precisazione che «*interroghino i loro mariti a casa*» è indice che l'ingiunzione del silenzio dovrebbe comprendersi nella prospettiva dell'opportunità. L'impressione è che Paolo inviti ad una forma di cautela, di prudenza, che può essere vista sia in rapporto ad un comportamento scorretto, che ad un fattore d'educazione sociale.

Nel primo caso, è possibile che Paolo sia preoccupato di garantire ordine proibendo alle donne di quella comunità di discutere pubblicamente durante il servizio di culto, prendendo la parola, ponendo domande ed aprendo un vero e proprio dialogo finalizzato a far passare un insegnamento[105]. Atteggiamento che disturbava la comunità oltre ad interrompere lo svolgimento normale del servizio liturgico, soprattutto se avveniva in una lingua diversa. Non va dimenticato che all'epoca la domanda era uno stile usato dai maestri ebrei per veicolare un insegnamento[106]. Com'è anche possibile che vi fossero realmente domande sincere ma inopportune per il momento in cui venivano poste. Per cui l'espressione «*interroghino i loro mariti a casa*» potrebbe valere in entrambi i casi come un appello ed un richiamo all'ordine. Purtroppo, il testo biblico non precisa la situazione locale. E. Walter ritiene inoltre che attraverso i secoli s'è affermata la pratica di non ritenere conveniente per nessuno rivolgere delle domande al predicatore. Per cui il termine «donne» si potrebbe sostituire con il termine «laici» o magari «tutti tacciano»[107].

Nel secondo caso, l'inopportunità di esprimersi in pubblico ma in privato sarebbe in rapporto ad un'educazione sociale, una convenzione culturale. Il divieto di parlare sarebbe a difesa dell'ordine mettendo ciascuno al suo posto. Non è escluso che l'annuncio della libertà offerta dal Vangelo, insieme a dichiarazioni secondo il modello: «*Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è ne schiavo ne libero; non c'è ne maschio né femmina; poiché voi siete tutti uno in Cristo Gesù*»[108], possano essere state comprese da alcune donne in maniera troppo assolutistica[109]. Per cui il desiderio d'emancipazione, già presente a Corinto, unitamente ad un approccio troppo radicale della predicazione apostolica, abbia accelerato i tempi storici e sociali, generando un disallineamento con la realtà circostante. È comprensibile che una situazione simile fosse fonte di confusione, anche in

---

[105] Cf. E. WALTER, *Prima lettera ai Corinti,* Commenti Spirituali del Nuovo Testamento, Città Nuova Editrice, Roma 1970, p. 271.

[106] Nel suo insegnamento Gesù poneva molto spesso domande con lo scopo di trasmettere un insegnamento, secondo quindi lo stile dei maestri dell'epoca: «*…che cosa vi ha comandato Mosé?*» (Mc 10.3); «*…che volete che io faccia per voi?*» (Mc 10.36); «*Di chi è questa effige e questa iscrizione?*» (Mc 12.16). Marco è il vangelo che ne presenta il maggior numero (61), seguono Giovanni (48), Matteo (40) e Luca (25). Interessante una sfumatura che ci offre il vangelo di Luca in merito a Gesù nel tempio da bambino: «*Tre giorni dopo lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai maestri: li ascoltava e faceva loro delle domande; e tutti quelli che l'udivano, si stupivano del suo senno e delle sue risposte*» (Lu 2.46-47). È noto come all'interno del tempio i maestri seduti su uno sgabello avessero intorno, disposti a semicerchio, degli studenti seduti a terra che ponevano domande ed imparavano ascoltando le loro risposte. Da ciò nasce l'espressione: «*…educato ai piedi di…*» (At 22.3). Oltre questo cerchio di studenti potevano esserci altre persone in piedi con funzione da pubblico. Nel testo lucano è detto che Gesù poneva domande (v. 46) collocandosi dunque nella condizione di chi volesse apprendere, ma sorprendentemente il verso successivo riporta che Gesù rispondeva (v. 47). La dinamica appare rovesciata, non è chiara. Ci chiediamo se Gesù rispondesse semplicemente ad una domanda dei maestri, pur rimanendo nella sua posizione di studente, oppure se l'evangelista ci volesse comunicare un messaggio diverso, è cioè che Gesù con quelle risposte offriva anche un insegnamento, spostandosi nella posizione di maestro. La questione resta aperta e non possiamo dirimerla, tuttavia l'indicazione che Gesù rispondeva inverte di fatto il rapporto didattico maestro-studente.

[107] Cf. *IBID.*

[108] Ga 3.28.

[109] Troviamo un altro caso in cui Paolo dovette spiegare le sue dichiarazioni, ridimensionandone la comprensione estrema. È il caso del discorso sul ritorno di Cristo in 1 Te 4.13-18, ripreso in 2 Te 2.1-15.

questo secondo caso la glossolalia avrebbe ulteriormente aggravato la situazione. Da questo punto di vista le ingiunzioni paoline sul silenzio costituirebbero un freno a degli accessi, un ammonimento mirato a ridimensionare alcune donne che iniziarono a non tener conto delle leggi culturali, andando fuori controllo. L'espressione del v. 34 avvalora tale possibilità: «*star soggette, come dice anche la legge*». Il divieto di parlare era riferito ad un parlare che non fosse «soggetto, subordinato». A quale legge Paolo si riferisce? Nessun testo dell'AT impone il silenzio alle donne, anzi abbiamo visto che si attesta il contrario[110]. Tre ipotesi sono state formulate per l'identificazione di questa legge. Le presentiamo:

(a) Legge culturale, sociale e tradizionale esistente nel mondo giudaico o greco-romano.

(b) Il principio di guida-subordinazione espressa in Ge 2.18-24. (Prima del peccato)

(c) La legge di sottomissione espressa in Ge 3.16. (Dopo del peccato)

Nessun elemento del brano di 1 Co 14 fa riferimento diretto né allusione ad uno di questi testi genesiaci[111]. È molto probabile dunque, a nostro parere, che si faccia riferimento ad una legge culturale[112]. Infatti, nella cultura giudaica e greco-ellenistica ci si attendeva che le persone parlassero nel modo più appropriato alla loro posizione, al loro status sociale. Inoltre, l'uso del termine «*legge*» (νόμος - *nomos*) potrebbe legato all'uso rabbinico di riferirsi anche ad usanze tradizionali: «*Le parole della tradizione son parole della Torah*»[113]. Le donne ed i bambini, all'epoca di Paolo, erano in una posizione sociale di sottomissione. Plutarco diceva:

> «*La donna deve restare a casa e tacere. È bene, infatti, che parli o a suo marito o tramite lui* […] *Se si sottomettono ai mariti, sono elogiate; ma se vogliono comandare, si disonorano di più di quelli che si lasciano comandare. L'uomo deve comandare alla moglie non come un padrone a un oggetto posseduto, ma come l'anima al corpo*»[114].

Lo Pseudo-Callistene afferma che Alessandro Magno rivolto a sua madre abbia detto: «*Conviene che la moglie si sottometta al marito*»[115], mentre Valerio Massimo dichiara: «*Che cosa hanno in comune le femmine con il discorso pubblico? Se ci si attiene al costume degli antenati, nulla*»[116].

Nel giudaismo le dichiarazioni non sono meno tenere, Filone d'Alessandria afferma: «*Le mogli devono servire ai loro mariti*»[117], mentre Giuseppe Flavio dichiara: «*La donna è inferiore in*

---

[110] Cf. Es 15.20-21; Gd 4.4; 2 R 22.14; Sl 148.12-13.

[111] Al contrario, nel brano che studieremo successivamente di 1 Ti 2.11-15, l'allusione è ad entrambi i testi. Ecco le formulazioni concernenti: «*Infatti Adamo fu formato per primo, e poi Eva;*», v. 13 (Allusione a Ge 2); «*e Adamo non fu sedotto; ma la donna, essendo stata sedotta, cadde in trasgressione*», v. 14 (Allusione a Ge 3).

[112] Questa posizione non è esente da critiche. Occorre riconoscere che l'Apostolo Paolo non utilizza mai il termine «legge» (*nomos*) per far riferimento ad una legge socio-culturale. Se la nostra posizione è corretta questa sarebbe dunque la prima ed unica volta.

[113] Talmud babilonese, *Rosh ha-shana*, 19a. Probabilmente Gesù stesso usa indirettamente quest'accezione del termine «*legge*» quando in Mt 5.43 afferma: «*Voi avete udito che fu detto: "Ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico"*». Se l'invito ad amare il prossimo è un estratto della Torah (Le 19.18), quello riguardante l'odio è assente nelle Scritture veterotestamentarie. Tuttavia, sono entrambi nello stesso verso citato da Gesù. Non è escluso che associarlo ed inglobarlo ad una prescrizione scritturale facesse parte di un processo d'associazione culturale tra la legge scritta e qualche usanza tradizionale.

[114] PLUTARCO, *Precetti coniugali* 32-33.

[115] PSEUDO-CALLISTENE, I.22,4, cit da G. DELLING, «ὑποτάσσῳ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1991, col. 929.

[116] VALERIO MASSIMO, 3.8,6.

[117] FILONE D'ALESSANDRA, *Hypotetica,* 7,3.

tutto, dice (la legge); perciò deve obbedire»[118]. Il Talmud babilonese riporta: «*Tutti sono qualificati ad essere tra i sette* [che leggono, ndr]*, anche un minore e una donna, solo i saggi hanno detto che una donna non dovrebbe leggere la Legge per rispetto all'assemblea*»[119]. Ed ancora: «*Riunisci il popolo, gli uomini e le donne e i bambini: se gli uomini vengono per studiare, le donne vengono per ascoltare*»[120].

S. B. Clark fa notare che un discepolo educato del I° sec., non avrebbe osato esprimere la propria opinione, porre domande o perfino intervenire in una discussione pubblica in presenza del suo *rabbì* o di qualunque altro maestro. Questo era il modo comune all'epoca di esprimere il rispetto[121]. Troviamo un riflesso di questa educazione sociale nella seguente domanda che i discepoli rivolgono a Gesù: «*Allora Gesù, lasciate le folle, tornò a casa; e i suoi discepoli gli si avvicinarono, dicendo: "Spiegaci la parabola delle zizzanie nel campo*"» (Mt 13.36).

Se questa ipotesi è corretta la presa di posizione di Paolo rivela equilibrio e saggezza. Egli non vuole turbare o sconvolgere l'ordine sociale o i costumi su cui la società di quel tempo si fondava. Fare questo avrebbe significato fare del male al cristianesimo nascente[122].

2.5. Conclusione

La Chiesa di Corinto era problematica per cui l'ingiunzione paolina al velo come al silenzio è strettamente connessa ad un problema d'ordine ecclesiale. Paolo richiede il velo alle donne per quello che esso significava all'epoca: evidenza del genere femminile, onorabilità ed autorevolezza. Movimenti sovversivi ai costumi su questo fronte avrebbero danneggiato la reputazione e l'avanzamento del cristianesimo. L'apostolo attraverso queste ingiunzioni incoraggia semplicemente la chiesa a parlare un linguaggio comprensibile per i tempi che vivevano. Inoltre, esiste la possibilità che Paolo non stesse facendo riferimento al velo, inteso come accessorio d'abbigliamento, ma che nell'ottica e nel prolungamento dei valori di cui il velo era strumento, chiedesse la differenziazione dei generi e dunque una capigliatura consona al genere a cui si apparteneva, in modo da mantenere l'onorabilità del culto evitando scandali. Se questa lettura è corretta allora l'apostolo Paolo dimostra di essere un uomo di grande apertura e saggezza in quanto riesce a superare una forma mantenendone immutati i contenuti.

In merito all'ingiunzione al silenzio riteniamo che la vera natura del problema in essere non sia possibile definirla inequivocabilmente. Quattro possono essere le varianti:

---

[118] GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem,* 201. Anche in questo caso, l'uso del termine legge è possibilmente da intendere nel suo uso rabbinico, che chiamava tale anche aspetti tradizionali,

[119] Talmud babilonese, *Megillah* 23a.

[120] Commento a De 31.12, cf. *Hagiga* 3a.

[121] Cf. S. B. CLARK, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences,* Ann Arbor, Servant 1980, p. 187, n° 35, cit. da S. BACCHIOCCHI, *Op. cit.,* p. 168. Questo ultimo autore citato ricorda che ai tempi in cui frequentava i corsi alla Pontificia Università Gregoriana (Roma, intorno al 1970) le domande non andavano poste pubblicamente all'insegnante, ma in privato, cf. S. BACCHIOCCHI, *Op. cit.,* p. 168.

[122] Un approfondimento che suggeriamo è M. GOURGUES, «*Qui est misogyne: Paul ou certains Corinthiens? Note sur 1 Corinthiens 14,33b-36*», in ACEBAC, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives feminists sur la Bible*, Paris-Montréal 1995, pp. 153-162.

- Confusione creata dalla glossolalia.
- Confusione creata dal fatto che alcune donne, ponendo domande o prendendo la parola aprissero un dibattito interrompendo il normale svolgimento del servizio liturgico.
- Confusione creata dal tentativo di sovvertire uno status sociale.
- Non è escluso che si sia verificata la concomitanza di questi o di alcuni di essi.

Se non si tenesse conto della natura fortemente circostanziale di questo divieto, non solo si entrerebbe in contraddizione con tutta l'epistola, ma con il resto della Sacra Scrittura. Dal risultato di questa analisi, si può concludere che in nessun caso Paolo intendeva dare una regola avente valore universale ed atemporale. Sia nell'AT che nel NT il Signore si è servito indifferentemente di uomini e donne per trasmettere le sue rivelazioni, ciò è sufficiente per affermare che non esiste una differenza di genere o di ruoli imposta da Dio nel servizio di adorazione. Le divisioni sono il frutto della corruzione umana, della prepotenza maschile e dei suoi condizionamenti culturali. La realtà mostra che il parlare di una donna non è in sé motivo di disordine né tantomeno è indecoroso. Esso può diventare motivo di disordine e di indecorosità, ma naturalmente ciò vale anche per l'uomo. Al contrario, e fatte le debite eccezioni, il sesso femminile si distingue da quello maschile per l'equilibrio, la percezione pratica della realtà e degli avvenimenti e per altri aspetti che riguardano la sensibilità umana.

CAPITOLO 3

L'INGIUNZIONE DI EFESINI 5.22-33
Sottomissione al marito

3.1. Introduzione

Il corpus paolino nel NT si compone di tredici lettere. Nel mondo della ricerca biblica la maggior parte degli studiosi contestano la paternità apostolica alla 2 Tessalonicesi, Efesini, Colossesi e Pastorali (1-2 Timoteo e Tito). Efesini quindi sarebbe uno scritto pseudoepigrafico (deuteropaolino), scritto da un discepolo di Paolo che era a conoscenza della sua letteratura, in Asia Minore intorno agli anni 80-90 d.C. I motivi interni per cui si rifiuta l'attribuzione paolina sono di natura letteraria e teologica. Lo stile, il vocabolario e la teologia presente non sarebbero – secondo alcuni – quelli utilizzati abitualmente da Paolo. Inoltre, Paolo non menziona nessuno di quelli che avrebbe dovuto conoscere ad Efeso, e ciò appare alquanto strano visto che vi abitò alcuni anni (At 20.31). Un motivo esterno è dato dal fatto che tre dei manoscritti più antichi non riportano il nome Efeso in 1.1. Considerate le forti analogie tra Efesini e Colossesi, alcuni suppongono che questa lettera in realtà sia quella inviata a Laodicea, di cui si fa menzione in Cl 4.16.

Entrare in questa discussione, sarebbe interessante ma ci porterebbe lontano dal nostro obiettivo, oltre che ci obbligherebbe ad entrare in aspetti molto tecnici. Preferiamo rimanere su un approccio sincronico del testo e studiarlo per come si presenta oggi. Sommariamente però diciamo che noi riteniamo che non ci sono motivi sufficientemente forti, se non ipotetici e congetturali, per rifiutare l'autenticità apostolica dell'epistola. La lettera era conosciuta come paolina da tempi antichissimi. Sono numerose le testimonianze di Padri della Chiesa che vanno in questa direzione: Ignazio, Policarpo, Clemente di Roma, Ireneo, Clemente di Alessandria, Tertulliano ed Origene[123]. Questa lettera fa parte del gruppo di «lettere della prigionia», di natura circolare (probabilmente per questo motivo non portava l'identificazione «Efeso»), scritta quando Paolo era in prigione, con molta probabilità a Roma tra il 60-62 d.C. ca. In merito alle differenze stilistiche e di vocabolario, riteniamo che nulla obblighi un autore ad avere un linguaggio sempre costante, potrebbe anche averla fatta scrivere ad un'altra persona, ma sotto la sua sorveglianza e revisione. Le motivazioni per rifiutare la paternità paolina rientrano nello spirito di fondo che anima il metodo storico-critico il quale parte con un approccio di sfiducia nel testo, leggendolo con dei presupposti razionalistici fissi e rigidi assunti in partenza, e ciò vizia di fatto tutte le conclusioni a cui arriva.

3.2. Il testo

21 Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, 22 αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς
τῷ κυρίῳ, 23 ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς

[123] Cf. E. F. HARRISON, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Voce della Bibbia, Modena 1972, p. 335; Cf. H.W. HOCHNER, «Efesini», in *Investigare le Scritture – Nuovo Testamento*, Casa della Bibbia, Torino 2007, pp. 649-650.

ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος· 24 ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί. 25 Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, 26 ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, 27 ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ᾽ ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. 28 οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ· 29 Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, 30 ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. 31 ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 32 τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. 33 πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ᾽ ἕνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.

21 subiecti invicem in timore Christi 22 mulieres viris suis subditae sint sicut Domino 23 quoniam vir caput est mulieris sicut Christus caput est ecclesiae ipse salvator corporis 24 sed ut ecclesia subiecta est Christo ita et mulieres viris suis in omnibus 25 viri diligite uxores sicut et Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea 26 ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo 27 ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi sed ut sit sancta et inmaculata 28 ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua qui suam uxorem diligit se ipsum diligit 29 nemo enim umquam carnem suam odio habuit sed nutrit et fovet eam sicut et Christus ecclesiam 30 quia membra sumus corporis eius de carne eius et de ossibus eius 31 propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una 32 sacramentum hoc magnum est ego autem dico in Christo et in ecclesia 33 verumtamen et vos singuli unusquisque suam uxorem sicut se ipsum diligat uxor autem ut timeat virum

21 sottomettendovi gli uni agli altri nel timore di Cristo 22 Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti, come al Signore; 23 il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della chiesa, lui, che è il Salvatore del corpo. 24 Ora come la chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli devono essere sottomesse ai loro mariti in ogni cosa. 25 Mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la chiesa e ha dato sé stesso per lei, 26 per santificarla dopo averla purificata lavandola con l'acqua della parola, 27 per farla comparire davanti a sé, gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santa e irreprensibile.28 Allo stesso modo anche i mariti devono amare le loro mogli, come la loro propria persona. Chi ama sua moglie ama sé stesso.29 Infatti nessuno odia la propria persona, anzi la nutre e la cura teneramente, come anche Cristo fa per la chiesa, 30 poiché siamo membra del suo corpo.31 Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diverranno una carne sola.32 Questo mistero è grande; dico questo riguardo a Cristo e alla chiesa. 33 Ma d'altronde, anche fra di voi, ciascuno individualmente ami sua moglie, come ama sé stesso; e altresì la moglie rispetti il marito.

3.3. Considerazioni letterarie

3.3.1. *La struttura dell'Epistola.*

L'epistola agli Efesini è composta da due grandi blocchi, incorniciati da un'introduzione (1.1-2) e da una conclusione (6.10-24). Il primo è stato classificato di natura didascalico (1.3-3.21),

mentre il secondo di natura parenetica (4.1-6.9). M. Theobald riconosce nella lettera una struttura molto ordinata, di tipo concentrico in ambedue i blocchi[124], che evidenziamo:

Esordio (1.1s)

I. *Parte didascalica* (1.3-3.21):

a. Solenne inno di lode – eulogia (1.3-14)
b. Preghiera di ringraziamento e di lode (1.15-23)
c. Salvezza attraverso il battesimo (2.1-10)
d. Unica chiesa formata da ebrei e pagani (2.1-22)
c^1. Rivelazione del mistero di Cristo concessa all'apostolo (3.1-13)
b^1. Intercessione (3.14-19)
a^1. Breve dossologia (3.20s)

II. *Parte parenetica* (4.1-6.9):

a. Unità del corpo di Cristo: esortazione ai vari ministeri nella chiesa (4.1-6.7-16)
b. L'uomo vecchio e l'uomo nuovo (4.17-24)
c. Esortazioni in forma di catalogo (4.25-32)
d. Imitazione di Dio secondo il modello di Cristo (5.1s)
c^1. Esortazioni in forma di catalogo (5.3-14)
b^1. La condotta stolta dell'uomo vecchio e la vita dell'uomo nuovo (5.15-20)
a^1. La casa cristiana come cella ed immagine d'unità della chiesa (5.21-6.9)

Conclusione (6.10-24)

- Esortazione conclusiva sintetica (6.10-17)
- Esortazione alla preghiera e supplica (6.18-20)
- Notizie sul latore della lettera (6.21s)
- Benedizione ed augurio (6.23s)

Come si osserva l'articolazione è molto simmetrica. Abbiamo già accennato alla vicinanza letteraria tra Efesini e Colossesi, alcuni studiosi fanno notare come l'analogia tra le due lettere si estenda anche alle loro rispettive strutture che risultano speculari, avanzando anche l'ipotesi che la prima possa essere la continuazione della seconda[125]. La distribuzione letteraria di Efesini evidenzia come tutto l'interesse di Paolo ruoti intorno ai punti «d» dei due concentrismi: l'unità della chiesa basata sull'imitazione di Cristo (d-d). I versi che ci interessano (vv. 22-33) sono contenuti nel punto a^1 della struttura (5.21-6.9), il quale fa parte del parallelismo sinonimico a-a^1 il cui tema centrale e dominante continua ad essere coerente con il centro della struttura: l'unità del corpo di Cristo.

a. Unità del corpo di Cristo: esortazione ai vari ministeri nella chiesa (4.1-6.7-16)

a^1. La casa cristiana come cella ed immagine d'unità della chiesa (5.21-6.9)

---

[124] Cf. M. THEOBALD, «La lettera agli Efesini», *in Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012, pp. 507-508.

[125] Cf. M. THEOBALD, «La lettera agli Efesini», *in Introduzione al Nuovo Testamento*, pp. 511-512.

Paolo non discute la relazione di genere o di ruoli nella famiglia o società, egli utilizza i codici domestici del suo tempo, tra i quali figura anche la relazione marito-moglie[126] come stereotipo per parlare della chiesa. Noi distinguiamo la finalità dallo strumento usato per raggiungerla. Nella Scrittura è frequente l'uso del paradigma del legame intimo che si sperimenta nella relazione matrimoniale per rappresentare un legame più elevato che si realizza tra Dio e l'uomo (popolo-chiesa). Queste considerazioni letterarie ci permettono d'inquadrare e contestualizzare la vera natura dei brani in questione, che è d'ordine ecclesiologico. L'Apostolo cerca di promuovere e realizzare una chiesa in cui i due gruppi fondanti: pagano-cristiani e giudeo-cristiani, vivano quei valori d'unità che si trovano nell'unione e nella sottomissione a Cristo. Una chiesa così unita, in cui la coabitazione serena e collaborativa di gruppi talmente eterogenei, che nella società esterna genera conflitti, sarà una testimonianza visibile ed efficace della potenza rigenerante di Cristo. Tale unità - nella logica paolina – è strettamente legata all'etica, giungere all'unità evitando la rivoluzione degli usi e costumi dell'epoca o la destabilizzazione sociale. Paolo saggiamente rimane ancorato nel suo contesto culturale, accetta lo scarto che il suo tempo imponeva tra le diverse tipologie di relazioni: marito-moglie (5.22-33), genitore-figli (6.1-4), padrone-schiavo (6.5-9), ma le riconfigura alla luce del Vangelo[127]. Ciò è evidente in ognuna delle sue frasi bipartite, nelle quali, il secondo membro ridefinisce intrinsecamente il valore del primo. In questo consiste la novità del suo scritto. Vediamolo nell'elenco seguente la logica usata:

-	«*Sottomettendovi gli uni gli altri*	*nel timore di Cristo*»	(5.21)
-	«*…le mogli* [sottomesse, ndr] *ai propri mariti*	*come al Signore*»[128]	(5.22)
-	«*Mariti amate le mogli*	*come anche il Cristo*»	(5.25)
-	«*Figli ubbidite ai genitori*	*nel Signore*»	(6.1)
-	«*…padri…non irritate…allevateli*	*nell'istruzione del Signore*»	(6.4)
-	«*Servi, ubbidite ai vostri padroni,*	*come a Cristo*»	(6.5)
-	«*…padroni…astenendovi dalle minacce,*	*sapendo che il Signore*»	(6.9)
-	«*Del resto, fortificatevi*	*nel Signore e nella forza della sua potenza*»	(6.10)

Ricordiamo come le convenzioni dell'epoca esigevano che donne, bambini e discepoli fossero in una condizione di sottomissione[129]. La donna era lodata e apprezzata in quel sistema[130]. Il *paterfamilias* era il centro dell'autorità a cui tutti dovevano obbedienza. Su questo codice domestico strutturato in maniera gerarchico nessuno nell'antichità avrebbe avuto qualcosa da eccepire[131]. L. T. Johnson fa presente come il vocabolo «sottomettere» (ὑποτάσσῳ - *ypotasso*) suggerisce non una semplice attitudine ma una «struttura di collocazione» di una persona rispetto ad un'altra[132]. Paolo non vuole scardinare tale struttura di collocazione ma illuminarla con la presenza del Cristo,

---

[126] Ripetiamo, nel NT i vocaboli uomo/marito (Ἀνὴρ - *aner*) e donna/moglie (γυνὴ - *gunè*) sono gli stessi. Nel nostro brano la presenza di ἀγαπᾶν (*agapan* - amare) ci orienta a vedervi la relazione marito-moglie. Lo *status* matrimoniale è anche suggerito dall'enfatizzazione τοῖς ἰδίοις (*tois idiois – i propri*) del v. 22. Cf. J. MUDDIMAN, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, Continuum, London-New York 2001, p. 258.

[127] Gli stessi temi con lo stesso ordine, ma con meno sviluppo discorsivo vengono presentati in Cl 3.18-4.1 ed in numero più ridotto in 1 P 2.13-3.1-7.

[128] In seguito, faremo delle considerazioni sulla traduzione del v. 22.

[129] Cf. S. B. CLARK. *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women,* p. 187.

[130] Cf. G. DELLING, «ὑποτάσσῳ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1991, coll. 927-928.

[131] Cf. H. CONZELMANN, *La lettera agli Efesini*, in Le lettere minori di Paolo, vol. 8 (a cura di G. ODASSO), Paideia, Brescia 1980, pp. 168-171; Cf. A. MARTIN, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento,* Nuova versione della Bibbia dai testi antichi vol. 46, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, pp. 84-89.

[132] Cf. L. T. JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, in The Anchor Bible, The Anchor Bible Published, Doubleday 2001, p. 201.

mutarne la natura e le dinamiche delle sue relazioni interne, inserendovi la figura di Gesù, con l'unico scopo che questa operazione diventi una strategia letteraria e strumento per la rappresentazione di valori più elevati ed universali: l'unità del corpo di Cristo sulla terra, la chiesa.

3.3.2. *Struttura della pericope: vv. 21-33.*

Delimitare la pericope di nostro interesse è un compito essenziale per poterla studiare e comprenderla meglio. Il Nestle-Aland[27], diversamente da come fanno diversi traduttori che iniziano con il v. 22, suggerisce di far cominciare la pericope al v. 21[133]. Dal punto di vista letterario questa scelta ci pare giustificata dal fatto che il v. 21 è concettualmente ripreso al v. 33. Ecco come appare:

v. 21 Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ
(«*Sottomessi gli uni gli altri nel timore di Cristo*»)

v. 33 πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ᾽ ἕνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.
(«*Ma d'altronde, anche fra di voi, ciascuno individualmente ami sua moglie, come ama sé stesso; e altresì la moglie rispetti il marito*»)

La sottomissione reciproca nel Signore invocata al v. 21 riappare in maniera parafrastica al v. 33 quando è detto che il marito deve amare la moglie e questa rispetti il marito. Il lessema φόβῳ (*phobo* – timore/paura) presente in entrambi marca questo legame anche dal punto di vista terminologico. Nella prima ricorrenza è applicato a Cristo, mentre nella seconda al marito. Il binomio Cristo-marito è costante in tutto il ragionamento e corrispondente all'altro binomio Chiesa-moglie. I due versetti formano dunque un'inclusione. Un'altra caratteristica letteraria di questa pericope è quella di essere stata costruita in maniera concentrica[134] sulla base dell'alternanza mogli-mariti.

A. vv. 22-24 referenza alle mogli
B. vv. 25-31 referenza ai mariti
C. v. 32 «*Questo mistero è grande; or lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa*»
B[1]. v. 33a referenza ai mariti
A[1]. v. 33b referenza alle mogli

La disposizione mette in chiaro la vera intenzione dell'Apostolo Paolo, parlare della chiesa in relazione a Cristo (punto C). Inoltre, si osservano quasi due conclusioni: al v. 32 in rapporto al binomio Cristo-Chiesa ed al v. 33 in rapporto al matrimonio. Nel discorso paolino abbonda la ridondanza e la circolarità. L'Apostolo ripete più volte gli stessi concetti mettendo a raffronto continuo due coppie di relazione: Cristo-Chiesa e marito-moglie. La prima relazione è il modello della seconda. Ecco la disposizione di qualche verso:

---

[133] Cf. J. Ernst spiega che «*dal punto di vista grammaticale il v. 21 appartiene ancora alla pericope precedente; in greco esso è connesso non saldamente, tramite una costruzione participiale, ma dal punto di vista oggettivo conduce al di là, alla "tavola familiare" che segue; liturgia e vita quotidiana, in questo modo, sono reciprocamente messi in rapporto e considerati unitariamente. È possibile che il collegamento di istruzione della comunità, esortazione familiare ed attesa escatologica corrisponda a una tendenza generale della parenesi cristiana primitiva*». Cf. J. ERNST, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini,* in Il Nuovo Testamento Commentato, Morcelliana, Brescia 1986, p. 527.

[134] Cf. Altri vedono un ordine chiastico, cf. E. BEST, *Lettera agli Efesini,* Commentario Paideia Nuovo Testamento vol. 10, Paideia, Brescia 2001, p. 602.

a. Sottomessi gli uni gli altri
b. nel timore di Cristo

a[1]. le mogli ai propri mariti
b[1]. *COME* al Signore

vv. 21-22

a. Il marito
b. capo della moglie

COME

a[1]. Cristo
b[1]. capo della chiesa – salvatore del corpo

v. 23

a. La Chiesa
b. sottomessa a Cristo

COSI'

a[1]. le mogli
b[1]. ai loro mariti in ogni cosa

v. 24

a. mariti
b. amate
c. le mogli

COME

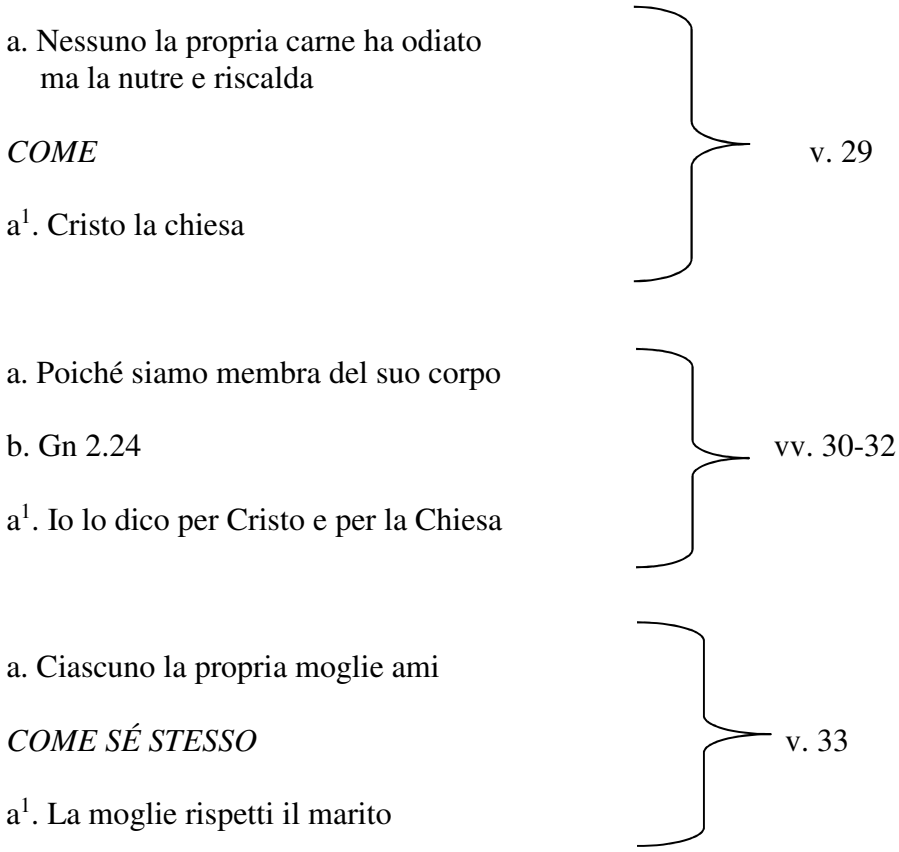
a[1]. Cristo
b[1]. amato
c[1]. la chiesa – se stesso consegnò per lei

v. 25

- affinché (ἵνα) v. 26
- affinché (ἵνα) v. 27a
- affinché (ἀλλ' ἵνα) v. 27b

mariti:
a. amare le loro stesse mogli
b. COME i loro stessi corpi
b[1]. chi ama sé stesso
a[1]. moglie di sé stesso ama

v. 28



La diagrammazione permette d'evidenziare come tutto il discorso si sviluppa in maniera binaria, teso a stabilire paragoni in ambo le direzioni. Se da un verso l'intimità che si sperimenta nella relazione marito-moglie dovrebbe raffigurare la relazione tra la Chiesa e Cristo, dall'altro, l'amore che Cristo ha avuto per la chiesa (la croce) dovrebbe esserne il modello, la linea guida. Una leggera oscillazione si ha con i vv. 28 e 33 in cui il paragone è con l'amore che l'uomo ha di sé stesso. Probabilmente è un'espediente per rafforzare quello costante Cristo-Chiesa.

3.4. Considerazioni teologiche

L'inizio della nostra pericope con il v. 21 cambia notevolmente la prospettiva di ricezione dell'intero brano. Se il v. 21 è l'antecedente del v. 22 allora nella lettura compare la nozione di reciprocità: «*Sottomessi gli uni gli altri…*», aprendo l'intera pericope ad una dimensione più ampia. Iniziando invece con il v. 22 i traduttori sono costretti ad aggiungervi il verbo «*sottomettere*», che nel testo greco è assente. Paolo quindi apre il suo discorso al v. 21 con il participio presente medio-passivo Ὑποτασσόμενοι (*Upotassomenoi* – sottomessi), per indicare una sottomissione reciproca[135]. Ciò che vorremmo sottolineare e che ci pare veramente interessante è che il tema della sottomissione non appare unilateralmente connesso alla relazione marito-moglie.

> «*L'Ellisse del verbo al v. 22 segnala al lettore che l'autore ha dato un significato sfumato all'ingiunzione di subordinazione. L'associazione del v. 22 al v. 21 attraverso il mezzo della struttura e della grammatica colloca l'ingiunzione di subordinazione in un contesto*

[135] L'apparato critico del Nestel-Aland[27ed.] segnala che il verbo «*sottomettere*» compare nel v. 22 solo in alcuni manoscritti.

cristologico (v. 21: "nel timore di Cristo"; v. 22: "come al Signore") così come in un contesto di vissuto di una vita nello Spirito (la connessione sintattica tra 5.18 ["siate riempiti dallo Spirito"] e il v. 22.)»[136].

Voleva forse Paolo evitare che il suo discorso fosse frainteso e che si traessero dalle sue frasi insegnamenti da lui non voluti? Diversi autori fanno anche osservare il tipo di sottomissione a cui Paolo si riferiva rilevando che la diatesi media del verbo Ὑποτασσόμενοι (*Upotassomenoi* – sottomessi) indica una sottomissione volontaria nell'interesse del soggetto, usata anche quando l'azione è riflessiva. A livello grammaticale non è presente quindi nessuna nozione di dominazione, subordinazione, né dichiarazione d'inferiorità da parte femminile[137]. La forma verbale esprime l'idea di una sottomissione reciproca in piena libertà allo scopo - di essere attenti ai bisogni reciproci, essere fedeli, essere un appoggio vicendevole, prendersi cura l'uno dell'altro, essere a disposizione[138].

Il verbo «*sottomettere*» compare una seconda volta al v. 24 all'indicativo presente medio-passivo ὑποτάσσεται (*upotassetai* – sottomessa) dove è connesso direttamente alla relazione Cristo-Chiesa, ed ancora solo indirettamente alla relazione marito-moglie. Vediamolo:

v. 21 Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ
(«*Sottomessi gli uni gli altri nel timore di Cristo*»)

v. 24 ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ
(«*Ma come la chiesa è sottomessa al Cristo*»)

Considerata la sfumatura della diatesi media del verbo greco prima evidenziata l'espressione Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις (*hypotassomenoi allelois - Sottomessi gli uni gli altri*) potrebbe essere resa anche con «*Lasciatevi dirigere gli uni dagli altri*»[139]. Se rileggiamo la pericope alla luce di queste considerazioni, l'espressione del v. 21 potrebbe essere una formula d'apertura per l'intero brano e che il v. 33 ne costituisca la chiusura. Abbiamo già osservato dal punto di vista letterario che i due passaggi si richiamano a vicenda in forza del lessema φόβῳ (*phobo* – timore/paura) che riviene in entrambi, formando una sorta di poli attorno ai quali ruota il tema della sottomissione reciproca, secondo il modello di Cristo in funzione dell'unità della chiesa. Ridisponiamo il brano secondo quanto detto:

---

[136] S. F. MILETIC, *«One Flesh » : Eph. 5.22-24, 5.31. Marriage and the New Creation*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1988, p. 38.

[137] In rapporto alla relazione uomo-donna il verbo si trova alla diatesi media in 1 Co 14.34; Ef 5.21,24; Co 3.18; Ti 2.5; 1 P 3.1,5.

[138] Cf. R. MEYER, *Paul et les femmes,* Faculté Adventiste de Théologie, Collonges-sous-Salève 2013, pp. 77-79; Cf. N. HUGEDE, *Commentaire de l'Epitre aux Colossiens,* Labor et Fides, Genève 1968, p. 191. Cf. R. BADENAS, «Mari et femme: La question des répartition des rôles dans le mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, p. 121; Cf. J. C. HOWELL, *Equality and Submission in Mariage*, Nashville, Broadman 1979, pp. 57-58,67.

[139] Cf. N. HUGEDE, *Commentaire de l'Epitre aux Ephésiens,* Labor et Fides, Genève 1973, p. 211.

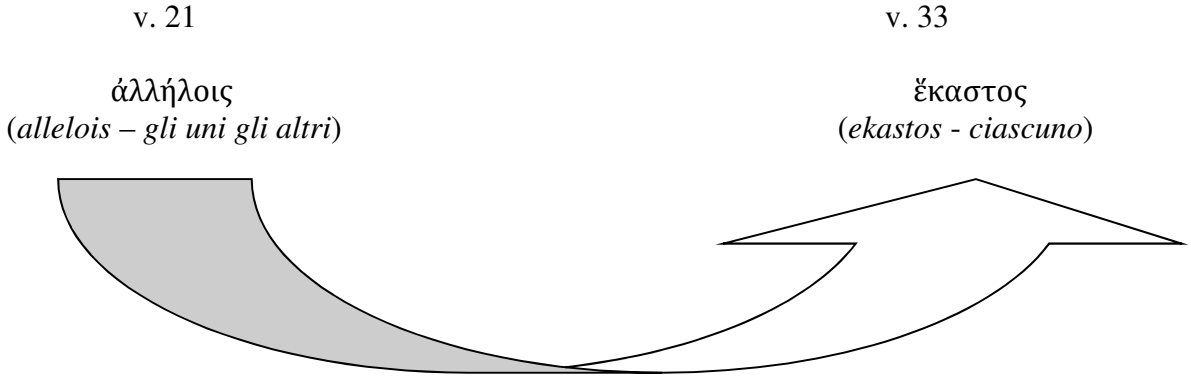
a. [21] *sottomettendovi gli uni agli altri nel timore di Cristo*

b. [22] *le mogli, ai propri mariti, come al Signore;*
[23] *il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della chiesa, lui, che è il Salvatore del corpo.*
[24] *Ora come la chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli devono essere sottomesse ai loro mariti in ogni cosa.*

b[1]. [25] *Mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la chiesa e ha dato sé stesso per lei,*
[26] *per santificarla dopo averla purificata lavandola con l'acqua della parola,*
[27] *per farla comparire davanti a sé, gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santa e irreprensibile.*
[28] *Allo stesso modo anche i mariti devono amare le loro mogli, come la loro propria persona. Chi ama sua moglie ama sé stesso.*
[29] *Infatti nessuno odia la propria persona, anzi la nutre e la cura teneramente, come anche Cristo fa per la chiesa,*
[30] *poiché siamo membra del suo corpo.*
[31] *Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diverranno una carne sola.*

a[1]. [32] *Questo mistero è grande; dico questo riguardo a Cristo e alla chiesa.*
[33] *Ma d'altronde, anche fra di voi, ciascuno individualmente ami sua moglie, come ama sé stesso; e altresì la moglie rispetti il marito.*

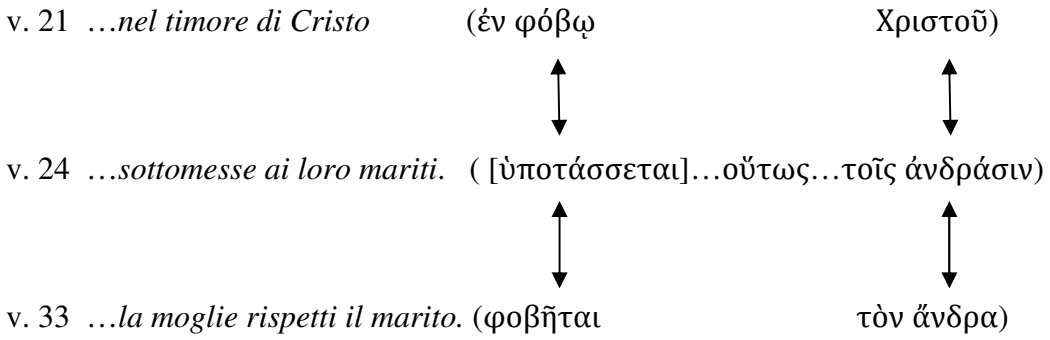
La sottomissione delle mogli ai mariti sarebbe quindi da leggere nel grande insieme della sottomissione reciproca come metafora e modello dell'unità ecclesiale. In altre parole, i blocchi b-b[1] sono uno sviluppo del vocabolo ἀλλήλοις (*allelois – gli uni gli altri*) del v. 21 e riassunti nel sommario del v. 33, ἕκαστος (*ekastos - ciascuno*).



La sottomissione espressa dai verbi Ὑποτασσόμενοι (*Upotassomenoi* – sottomessi) del v. 21 e ὑποτάσσεται (*upotassetai* – sottomessa) del v. 24 deve necessariamente essere compresa alla

luce delle sue connessioni dirette. Abbiamo già detto che essi si collegano a Cristo e solo indirettamente alla relazione marito-moglie. Ciò indica che è nella relazione di subordinazione della Chiesa a Cristo che dovrebbe essere letta la relazione di subordinazione della moglie al marito. La natura della prima relazione deve essere il modello della seconda. Ora, la relazione Cristo-Chiesa non è mai nel NT di natura servile, di prevaricazione del primo sulla seconda. In questa sottomissione non c'è violenza, abuso, sopruso, squalifica, riduzione, limitazione o esilio. La subordinazione della Chiesa a Cristo va purificata da tutte le scorie che l'uso del vocabolo umano contiene, va purgata di tutte le sue accezioni negative. La pericope stessa quasi a prendere le distanze da un concetto malsano di sottomissione, nel tentativo di rivalutare ed a fare scoprire una nuova visione della subordinazione evangelica, afferma che Cristo è capo della Chiesa nel senso che: «*…lui, che è il Salvatore del corpo…ha dato sé stesso per lei, per santificarla dopo averla purificata lavandola con l'acqua della parola, per farla comparire davanti a sé, gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santa e irreprensibile*» (vv. 23c, 25c-27). Cristo diventa capo della Chiesa esponendosi in prima persona a favore di essa, giungendo fino alla croce[140]. Nella sottomissione a Cristo la Chiesa non è dominata, ma servita, protetta, salvata ed elevata. Gli stessi valori dovrebbero trovarsi nella sottomissione della moglie al marito. La passione di Cristo riflette sulla nozione di subordinazione una luce nuova.

Un'ultima considerazione vorremmo farla in merito al vocabolario attribuito al marito ed alla moglie. Riguardo il marito il vocabolario è univoco, egli deve «amare» la moglie (vv. 25, 28, 31). Per la moglie la terminologia è duplice: inizialmente è detto che deve essere «sottomessa» (v. 24) ed alla fine del brano che deve «rispettare» (v. 33). È possibile che le due richieste della moglie siano sinonime? A noi sembra legittimo che a livello teologico la sottomissione possa essere compresa secondo l'accezione del rispetto. Diamo uno sguardo alla seguente diagrammazione:



Non è escluso che nella strategia discorsiva di Paolo la ripresa dello stesso vocabolo φόβῳ (*phobo* – paura/timore/rispetto) al v. 21 e poi al v. 33 non sia solo per motivi strutturali, come precedentemente osservato, ma soprattutto per motivi teologici. L'apostolo probabilmente voleva ulteriormente definire, chiarire - come se il paragone con Cristo non fosse stato più che sufficiente - la natura della sottomissione (v. 24) e del rispetto (v. 33) a cui lui pensava: il «*rispetto nel timore di Cristo*» (v. 21). La coppia lessemica «sottomettere-rispetto» è collocata in una posizione tale che i suoi singoli vocaboli possono essere letti in maniera complementare, l'uno diventa la spiegazione dell'altro. Ora considerato il maggior spazio testuale dedicato all'amore del marito verso la moglie riteniamo che la sottomissione-rispetto a cui è chiamata la moglie non è data dall'ubbidienza incondizionata, ma dalla considerazione dell'essere investita, ricoperta, accompagnata dell'amore

[140] Il vangelo di Giovanni s'esprime a riguardo nei seguenti termini: «*…avendo amato i suoi…li amò sino alla fine*» (Gv 13.1). Il significato di tale «*fine*» può oscillare sia da una prospettiva temporale (fino all'ultimo momento di vita), che qualitativa (fino all'estremo sacrificio, fino al dono di sé). Anche questi aspetti dell'amore di Cristo devono concorrere a definire l'amore che il marito deve nutrire per la moglie.

del marito. Il rispetto a cui la donna è chiamata, nel pensiero paolino, è il normale e la conseguenziale risposta all'amore dell'uomo. Un parallelo di questo genere di formulario paolino lo troviamo nel sintagma: «*l'amore di Cristo ci costringe*» (2 Co 5.14). La sequenza è identica cambiano gli attori. L'equivalenza che ne deriva può essere la seguente: l'uomo viene «costretto» dall'amore di Cristo così come la moglie viene «sottomessa» dall'amore del marito. La costrizione è data dall'inevitabilità che l'amore di Dio produca in noi una risposta positiva e corrispondente. F. J. Leenhardt, afferma in merito alla sottomissione-rispetto delle mogli che: «*Questo timore è la risposta dell'amore all'amore. È l'attitudine di colui che è dominato dall'amore di cui è stato oggetto*»[141]. In definitiva possiamo dire che la moglie viene sottomessa non al marito, in quanto genere maschile, ma al marito che ama e fa dono di sé stesso secondo il modello di Cristo. Questa logica può essere letta al contrario nel senso che di fatto Paolo sta autorizzando la donna a decidere di non sottomettersi a quell'uomo il cui comportamento non è simile a Gesù. Paradossalmente potremmo dire che questo testo paolino conferisce alle donne autorità decisionale su colui che deve essere il loro «capo».

3.5. Conclusione

Alla fine di questo capitolo riteniamo poter concludere che la sottomissione a cui allude il testo di Ef 5.21-33 è su un registro diverso da quello a cui spesso viene collocato. L'esempio che abbiamo in Cristo deve riconfigurare il linguaggio e le nostre comprensioni. La sottomissione della Chiesa a Cristo è una subordinazione volontaria, libera, pacifica ed amorevole in quanto essa riconosce e trova in Gesù guida, protezione e salvezza. Questi concetti sono insiti nel vocabolo κεφαλὴ (*kephalé* – capo-testa)[142]. Solo ed esclusivamente secondo questa logica, imposta da Paolo al discorso, il marito è capo della moglie. Egli lo è nell'ottica di Cristo capo della Chiesa, nella prospettiva di colui che spoglia sé stesso e si offre senza chiedere nulla in cambio. La funzione di capo non è data dall'appartenenza al genere maschile, ma dalla e nella misura in cui lui stesso è sottomesso a Cristo ed accetta di entrare nella dinamica della sottomissione reciproca. Diventa capo quando si pone a capo/in testa/davanti assumendosi le sue specifiche responsabilità di protezione e salvaguardia, imitando quanto Cristo ha fatto per la chiesa. La moglie deve essere sottomessa al marito solo in vista ed in funzione della sua tutela, salvaguardia e sviluppo. L'Apostolo Paolo, inserendo Cristo come paradigma della sottomissione prende distanza dalla comprensione della sua epoca dei codici domestici, riqualificandone le relazioni ed apportandovi una luce innovativa e rivoluzionaria.

Probabilmente il testo si muove anche su un altro parallelismo: quello della potenza/forza. La Chiesa è sottomessa a Cristo – nelle modalità sopra elencate - in virtù della forza di quest'ultimo, allo stesso modo, la moglie è sottomessa al marito – secondo le modalità di Cristo - per la stessa ragione. E ciò potrebbe dirsi anche per i rapporti all'interno degli altri codici domestici (figli-genitori e schiavi-padroni). L'elemento forza è del resto presente nel contesto immediato dei codici domestici, sia con l'espressione: «*Del resto, fortificatevi nel Signore e nella forza della sua potenza*» (6.10) che con l'uso successivo dell'immagine dell'armatura (6.11-17) la quale ci colloca in un ambiente militare.

Cristo ha usato la sua forza per elevare la Chiesa («*…per farla comparire davanti a sé, gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santa e irreprensibile per farla comparire davanti a sé, gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santa e*

---

[141] F. G. LEENHARDT, *L'Epitre de Saint Paul aux Romains*, p. 25 cit. da N. HUGEDE, *L'Epitre aux Ephésiens,* Labor et Fides, Genève 1973, p. 221 nota n° 112.

[142] Cf. S. BEDALE, «The meaning of *Kephale* in the Pauline Epistles» in JTS 5 (1954), pp. 211-216.

irreprensibile» – 5.27). L'uso della forza, della potenza di Cristo verso la chiesa dovrebbe essere una fonte di riflessione sull'uso responsabile della forza maschile. Nei confronti della donna essa dovrebbe essere usata solo per difenderla e tutelarle la vita. Purtroppo, questa comprensione sia nel corso della storia, che ancora oggi, è lontana dall'essere ricevuta nella sua pienezza.

CAPITOLO 4

L'INGIUNZIONE DI 1 TIMOTEO 2.11-15
Silenzio e sottomissione all'uomo-marito

4.1. Introduzione

Il *corpus* letterario di cui fa parte questa epistola è chiamato «lettere pastorali», e comprende le due epistole a Timoteo e Tito. Si distinguono nel NT per essere le uniche destinate a dei collaboratori di Paolo e non a delle comunità, pur trattando problemi comunitari. Nel mondo della ricerca biblica, come abbiamo detto per la lettera agli Efesini, questi tre scritti sono considerati di natura pseudoepigrafica e riflettono problematiche di epoca post-paolina. Timoteo e Tito inoltre sarebbero i destinatari letterari, ma non storici[143]. L'anonimo/i compositore le avrebbe scritte all'incirca verso la fine del I sec. d.C. - alcuni si spingono addirittura verso il 140 d.C. – probabilmente ad Efeso o in Asia Minore, altri pensano a Roma. Si discute anche in merito all'ordine di questo trittico. Esiste quasi unanimità tra i critici nel considerare la 2 Ti come la fine delle pastorali, considerata la struttura dell'epistola, vista come lettera di commiato e di una morte imminente. Non è chiaro invece se verrebbe prima la 1 Timoteo oppure l'epistola di Tito. Dal dettagliato prescritto epistolare di Tt 1.1-4 si pensa che questa fosse stata in origine la lettera iniziale del trittico[144]. Le motivazioni della critica-storica per sostenere la non autenticità paolina sono le differenze di vocabolario, di stile e di temi trattati rispetto alle lettere considerate autentiche.

Reputiamo non sufficientemente fondate queste opposizioni alla paternità paolina. La differenza linguistica e retorica non è necessariamente sinonimo di diversità d'autori, ma piuttosto di un normale evolvere del linguaggio di una persona che in situazioni diverse si esprime in maniera consona ai suoi destinatari ed alla realtà in cui vive. Le obiezioni dei critici si basano su supposizioni aprioristiche e le loro conclusioni non reggono ad un serio esame scientifico e metodologico del testo stesso. Le lettere pastorali furono composte da Paolo approssimativamente tra il 63-67 d.C., probabilmente a Filippi (1 Ti 1.3), e sono state riconosciute come autentiche da diversi scrittori ecclesiastici antichi. Solo alcuni eretici le rifiutavano perché li contraddicevano (Basilide, Valentino, Marcione, e anche Taziano che però, stranamente, accettava la lettera a Tito). Questa situazione rimase costante fino al sorgere del razionalismo del XVIII sec., momento in cui riprese il rifiuto.

---

[143] Un argomento a favore della tesi della non paternità paolina, sta anche il fatto che le pastorali mancano nel papiro P^{46} (*Chester Beatty*, del 200 d.C ca), nel canone di Marcione e nel codice Vaticano (B, del IV sec.). Cf. Y. REDALIE, «Les Epitres Pastorales (1 et 2 Timothée; Tite)», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di D. MARGUERAT, Labor et Fides, Genève 2004, p. 311. Questa assenza potrebbe essere spiegata per vari motivi. In Marcione potremmo riscontrare delle ragioni dottrinali, sappiamo in effetti che egli escluse altri libri che non corrispondevano alle sue personali vedute teologiche (Mt, Mc, Gv, Gc, ecc). Per quanto riguarda i manoscritti invece è possibile che diversi fattori siano intervenuti: fogli persi o distrutti, o assenza-indisponibilità di materiale scrittorio supplementare al momento della redazione.

[144] Cf. G. HAFNER, «Le lettere pastorali: Prima e Seconda lettera a Timoteo, Lettera a Tito», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012, pp. 559-577.

4.2. Il testo

11 Γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ·12 διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ᾽ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. 13 Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα. 14 καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν· 15 σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης·

11 mulier in silentio discat cum omni subiectione 12 docere autem mulieri non permitto neque dominari in virum sed esse in silentio 13 Adam enim primus formatus est deinde Eva 14 et Adam non est seductus mulier autem seducta in praevaricatione fuit 15 salvabitur autem per filiorum generationem si permanserint in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate

11 *La donna impari in silenzio con ogni sottomissione.12 Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sul marito, ma stia in silenzio. 13 Infatti Adamo fu formato per primo, e poi Eva; 14 e Adamo non fu sedotto; ma la donna, essendo stata sedotta, cadde in trasgressione; 15 tuttavia sarà salvata attraverso il parto, se persevereranno nella fede, nell'amore e nella santificazione con modestia*[145].

Il testo di 1 Ti 2.11-15 è il più categorico riguardo all'imposizione del silenzio alle donne ed alla loro subordinazione[146]. Tuttavia, per quanto limitante e radicale possa sembrare, l'indicazione non è d'impedire alle donne di apprendere la dottrina cristiana, ma di permetterlo: «*la donna impari…*»[147]. La discussione si pone è sul piano della modalità «*…in silenzio*» e non su quello della necessità. Ciò è già un notevole progresso rispetto a quanti ritenessero all'epoca che non valesse la pena istruire una donna. Per alcuni tratti il nostro testo è simile a 1 P 3.1-6. Paolo usa espressioni quali: «*non permetto*», «*stia in silenzio*» (v. 12) attraverso le quali si dà all'ingiunzione un carattere di estrema assolutezza e radicalità. In esso l'apostolo si implica personalmente esponendosi alla prima persona singolare, differentemente da 1 Co 14.34-35 in cui abbonda la terza plurale, ecco il confronto tra le due formule:

1 Ti 2.12 …διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν…
…non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità…

1 Co 14.34 …οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν,…
…non è loro permesso di parlare, ma stiano sottomesse…

Notiamo anche altre differenze. In 1 Timoteo si usa esclusivamente il singolare «*La donna*», a differenza delle due forme, plurale (vv. 34-35a) e singolare (v. 35b) di 1 Corinzi. In entrambi i

---

[145] Per quanto riguarda la critica testuale occorre dire che questi versetti non hanno varianti né considerazioni testuali. Segnaliamo che nel v. 15 preferiamo proporre una traduzione diversa in due punti: a) Il vocabolo τεκνογονίας (*teknogonias – parto*) è al singolare preferiamo quindi lasciargli il senso di «concepimento/parto» in generale e non quello di «generazione dei figli»; b) Si trova un brusco cambiamento dalla terza persona singolare σωθήσεται (*sothesetai – sarà salvata*) alla terza plurale μείνωσιν (*meinosin – persevereranno/rimarranno*). Abbiamo preferito nella nostra traduzione mantenere il singolare nel primo caso ed il plurale nel secondo così com'è nell'originale greco per ragioni teologiche che vedremo nel corso dello studio.

[146] In questo testo non è facile distinguere le accezioni uomo/marito (Ἀνὴρ - *aner*) e donna/moglie (γυνὴ - *gunè*). Ci sono argomenti per entrambe le possibilità. Ciò che potrebbe fare una leggera differenza a nostra giudizio è la presenza di μανθανέτω (*manthaneto* - impari) del v. 11 che ricorda il μαθεῖν (*matein* - imparare) di 1 Co 14.35, il quale, essendo legato alla formula ἐν οἴκῳ (*en oiko* **-** in casa) potrebbe far propendere anche per il γυνὴ - *gunè* di 1 Ti 2.11 verso la lettura «*moglie*».

[147] Cf. T. C. ODEN, *I e II Timoteo, Tito,* Strumenti vol. 70, Claudiana, Torino 2015, p. 118.

testi si offre una motivazione: in 1 Timoteo l'appoggio scritturale è esplicito, mentre in 1 Corinzi viene dato un riferimento generico alla «*legge*». Così come le altre disamine, siamo ancora davanti a dichiarazioni difficili, per cui è necessario considerarle con estrema attenzione.

4.3. Considerazioni contestuali

I passaggi di 1 Ti 2.11-15 s'inseriscono nuovamente in un contesto di problematiche ecclesiologiche. In 1.3,6 Paolo è detto: «*Ti ripeto l'esortazione che ti feci quando andavo in Macedonia, di rimanere ad Efeso per ordinare a certuni che non insegnino dottrina diversa ne si occupino di favole e di genealogie senza fine, le quali producono questioni…dalle quali cose certuni avendo deviato, si sono rivolti ad un vano parlare*». Successivamente si continua a presentare un quadro conflittuale a livello religioso: «*…nei tempi a venire alcuni apostateranno dalla fede, dando retta a spiriti seduttori, e a dottrine di demoni per via dell'ipocrisia di uomini che proferiranno menzogna,…i quali vieteranno il matrimonio e ordineranno l'astensione da cibi che Dio a creati…*» (4.1-3). Nella seconda lettera si afferma che ci sono: «*…uomini che hanno deviato dalla verità, dicendo che la risurrezione è già avvenuta, e sovvertono la fede di alcuni*» (2 Ti 2.18). Esistevano anche problemi di maldicenza (1 Ti 5.13; Tt 2.3-5). L'ingiunzione di 1 Ti 2.11-12 non può essere scissa da queste circostanze turbolenti.

I versi che precedono l'ingiunzione al silenzio (2.8-10) vanno nella stessa direzione: «*Io voglio dunque che gli uomini facciano orazione in ogni luogo, alzando mani pure, senz'ira e senza dispute. Similmente che le donne si adornino d'abito convenevole, con verecondia e modestia: non di trecce e d'oro o di perle o di vesti sontuose, ma d'opere buone, come s'addice a donne che fanno professione di pietà*». Paolo si stava confrontando a dei problemi locali. Inoltre, termini quali «*abiti…modesti*» e non «*sontuosi*» sono indicatori di eccesso. Egli cerca di richiamare all'equilibrio ed alla modestia il modo di vivere di quelle donne come anche quello dell'intera comunità. Anche dall'analisi di questo contesto immediato dobbiamo concludere che l'ingiunzione deve essere legata alla vita di quella comunità. La lotta contro gli avversari è un tema centrale nelle pastorali[148]. Ecco la distribuzione dei grandi temi che scandiscono lo sviluppo del trittico pastorale:

	1 Timoteo	2 Timoteo	Tito
A	Introduzione (1.1-20)	Introduzione (1.1-5)	Introduzione (1.1-4)
B	Istruzioni sull'ordinamento della comunità (2.1-3.16)	Esortazione alla testimonianza seguendo l'esempio di Paolo (1.6-2.13)	*Istituzione di guide della comunità per combattere i falsi maestri (1.5-16)*
C	*Impegno contro i falsi maestri (4.1-11)*	*Il pericolo derivante dalla falsa dottrina (2.14-3.9)*	Parenesi per la comunità con motivazione teologica (2.1-15)
D	Direttive per la guida della comunità	*Il servizio di guida della comunità di fronte al*	La giusta condotta verso il mondo esterno

[148] Cf. G. HAFNER, «Le lettere pastorali: Prima e Seconda lettera a Timoteo, Lettera a Tito», pp. 559, 561-564.

	(4.12-6.2)	*pericolo dei falsi maestri (3.10-4.8)*	(3.1-8)
E	*Esortazione a conservare la fede a fronte delle false dottrine (6.3-21a)*		*Impegno contro i falsi maestri (3.9-11)*
F	Conclusione (6.21b)	Conclusione (4.9-22)	Conclusione (3.12-15)

È visibile ad una lettura sinottica delle tre epistole l'interesse di Paolo di opporsi agli insegnamenti dei falsi maestri, salvaguardando e mantenendo la comunità nella vera dottrina.

4.4. Considerazioni letterarie

4.4.1. *Struttura dell'Epistola.*

Esiste un sostanziale consenso sulla struttura della lettera di 1 Timoteo. Le differenze tra le varie proposte riguardano questioni di focalizzazioni. Ad esempio, I. H. Marshall la vede divisa in cinque sezioni:

A. 1.3-20 Trattare con i falsi insegnanti
B. 2.1-3.16 Istruzioni riguardanti le guide della chiesa
C. 4.1-16 Fare attenzione a te stesso come insegnante
D. 5.1-6.2 Come agire nei riguardi dei diversi gruppi in chiesa
E. 6.3-21a Seguire la dottrina cristiana e fare il proprio dovere

Il piano evidenzia l'alternanza tra istruzioni riguardanti la chiesa e istruzioni riguardanti la persona di Timoteo[149]. J. W. Welch invece osserva che questo materiale ha un ordine concentrico e propone una struttura leggermente diversa dalla precedente ma sostanzialmente concorde:

A. 1.1-20 Trattare con i falsi insegnanti
B. 2.1-3.13 Istruzioni riguardanti le guide della chiesa
C. 3.14-4.16 ammonimenti amministrativi ed ecclesiastici
B[1]. 5.1-6.2 Come agire nei riguardi dei diversi gruppi in chiesa
A[1]. 6.3-21 Seguire la dottrina cristiana e fare il proprio dovere

L'importanza di queste articolazioni è il riconoscimento che l'epistola colloca al centro un'ammonizione personale a Timoteo unitamente a del materiale amministrativo ed ecclesiastico, con i quali, si aprono e chiudono le sezioni dell'Epistola[150] dando coerenza ed unità letteraria

[149] Cf. I. H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles*, in The International Critical Commentary, T&T Clark Ldt, Edinburgh 1999, p. 25; Cf. S. BÉNÉTREAU, *Les Epitres Pastorales, 1 et 2 Timothée, Tite*, Edifac, Vaux-sur-Seine 2008, pp. 51-52.

all'intera opera, come anche un'unica direzione teologica. I versi che ci interessano sono contenuti nel punto B (2.1-3.13). Il ritmo presente in questa sezione è chiaramente identificabile attraverso degli indicatori attraverso i quali l'autore prende la parola quasi a rilanciare sistematicamente il suo discorso:

2.1 «*Io vi esorto dunque…*»
2.8 «*Io voglio dunque…*»
2.9 «*Nello stesso modo…*»
3.1 «*Certa è questa parola…*»
3.2 «*Bisogna dunque…*»
3.7 «*Bisogna inoltre…*»
3.8 «*Nello stesso modo…*»
3.12 «*Nello stesso modo…*»

Altri indicatori di questo genere possono essere rintracciati in tutta l'epistola. Le ingiunzioni al silenzio femminile, di 2.11-15, coprono il secondo ed il terzo rilancio discorsivo dell'apostolo Paolo (2.8-9). Il v. 8 potrebbe essere considerato una sorta di enunciato dichiarativo generale a funzione introduttiva: «*Io voglio dunque che gli uomini facciano orazione in ogni luogo, alzando mani pure, senz'ira e senza dispute*». Le frasi rivolte alle donne iniziano al v. 9 con la formula «*Nello stesso modo…*» (Ὡσαύτως - *Osautos*) e ciò indica che l'autore rivolge le sue istruzioni indifferentemente agli uomini quanto alle donne, in quanto il suo pensiero è rivolto all'ordine nella chiesa nella sua interezza. In questo passaggio Paolo invita le donne ad avere sia un abbigliamento che un ornamento consono ai valori cristiani. Ecco la disposizione dell'istruzione:

A. Abito convenevole	(Abbigliamento)
B. Trecce, oro e perle	(Decorazioni)
A^1. Vesti sontuose	(Abbigliamento)

Il parallelismo sinonimico A-A^1 che associa il convenevole con la sontuosità, come la menzione di «oro e perle» nel punto B, mostra come Paolo sta discutendo una questione di eccesso, di smodatezza. Il riferimento alle «trecce» potrebbe in armonia con il contesto continuare a trattare il problema degli eccessi ma potrebbe anche essere portatore di un messaggio culturale, morale che andrebbe considerato con attenzione[151]. Il fatto che Paolo non si stia rivolgendo esclusivamente al

[150] Cf. J. W. WELCH, *Chiasmus in Antiquity,* Hildesheim, Gerstenberh 1981, cit. da I. H. MARSHALL, *Op.cit.*, p. 32.

[151] Non è possibile sapere con esattezza a quale situazione l'apostolo stesse facendo riferimento. R. Meyer osserva come il nostro brano ha una corrispondenza nell'Apocalisse di Pietro 7.5-8. Questo testo apocrifo nei capitoli 7-12 descrive le pene infernali secondo la colpevolezza d'ognuno. In merito alle donne che avranno intrecciato i loro capelli afferma quanto segue: «*Le si appenderanno dal collo e dai capelli e le si getteranno nella fossa. Sono quelle che hanno intrecciato i loro capelli, non tanto per farsi belle, ma piuttosto per darsi alla fornicazione, per ingannare gli uomini e rovinarli. Anche gli uomini che si coricheranno con esse fornicando, li si appenderanno dalle cosce in questo luogo ardente. Essi si diranno gli uni gli altri: "Non sapevamo che dovevano venire in una punizione eterna."*». Le trecce dei capelli femminili sono associate alla fornicazione ed alla prostituzione. Questa particolare acconciatura dei capelli è significativa di una trasgressione sessuale. Il vocabolo greco per «*treccia*» (πλέγμα - *plegma*) può indicare sia l'intrecciatura dei capelli che una «*ghirlanda, collana*», quest'ultime erano caratteristiche delle prostitute (Os 2.15). Nella letteratura greca si univa spesso la bellezza femminile, non solo alla dimensione fisica, ma anche alla maniera di truccarsi, vestirsi ed ornarsi. E' molto probabile quindi che l'Apostolo Paolo nel menzionare le trecce delle donne avesse in mente sia le stravaganze e gli eccessi dell'apparenza, della ricchezza («*…oro.. perle…vesti sontuose*»), che le perversioni ed i vizi sessuali. Non è neppure escluso che entrambi gli aspetti fossero presenti nell'ingiunzione. Cf. R. MEYER, *Paul et les femmes,* Faculté Adventiste de Théologie, Collonges-sous-Salève 2013, pp. 92-96. L'ammonizione di 1 Ti 2.9 dunque nulla a che vedere con l'acconciatura femminile di oggi. Da questa prospettiva il divieto della «*treccia*» sarebbe da leggere parallelamente all'imposizione del «velo», precedentemente analizzato. Il nostro passo biblico condannerebbe tutto ciò che è vizio, trasgressione, immoralità, stravaganza e quanto, nella cultura in cui il lettore si trova, ne è veicolo ed esternazione. Nella logica dell'apostolo non era ammissibile che, all'interno delle piccole comunità cristiane nascenti, si accettasse l'immoralità o il fatto che donne ricche sfociassero con loro bellezza e

genere femminile è visibile anche dalla struttura retorica che l'autore impone alle sue frasi. M. Gourgues fa notare come Paolo usi una dichiarazione positiva seguita da una negativa, sia per quanto riguarda gli uomini che le donne[152]. Osserviamo il ritmo alterno positivo-negativo riguardante le donne nella tabella seguente:

	Dichiarazione positiva	Dichiarazione negativa
v. 8	«*Io voglio dunque che gli uomini facciano orazione in ogni luogo, alzando mani pure,…*»	«*…senz'ira e senza dispute*»
v. 9	«*Nello stesso modo che le donne si adornino d'abito convenevole, con verecondia e modestia;…*»	«*…non di trecce e d'oro o di perle o di vesti sontuose*»
v. 10	«*ma d'opere buone, come s'addice a donne che fanno professione di pietà*»	
v. 11	«*La donna impari in silenzio con ogni sottomissione…*»	
v. 12		«*Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né d'usare autorità sul marito, ma stia in silenzio*»
v. 13	«*Perché Adamo fu formato il primo e poi Eva;*»	
v. 14		«*e Adamo non fu sedotto; ma la donna essendo stata sedotta, cadde in trasgressione…*»
v. 15	«*…nondimeno sarà salvata partorendo figliuoli, se persevererà*	

le loro cure estetiche, fianco a fianco a donne di ceto umile. Paolo voleva evitare questi forti contrasti spostando l'asse della visione della bellezza, dall'esterno della persona al suo interno. Le chiese cristiane dovevano essere luoghi di comunione, riconciliazione e missione e non palcoscenici o passarelle. I membri di queste comunità dovevano avere caratteristiche tali da renderli testimoni viventi del vangelo di Cristo e non di valori ad esso contrario.

[152] Cf. M. GOURGUES, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite,* Cerf, Paris 2009, p. 108.

	nella fede, nell'amore e nella santificazione con modestia»	

La sotto-sezione formata dai vv. 9-15 è ben delimitata strutturalmente a livello lessicografico. La presenza del termine σωφροσύνης (*sophrosynes* – modestia/riservatezza) che apre e chiude questo blocco letterario ne costituisce una dimostrazione[153]. Ecco allora i limiti della pericope che ci interessa:

v. 9 σωφροσύνης (*sophrosynes* – modestia/riservatezza)

vv. 11-12 Ingiunzione al silenzio femminile
(silenzio, sottomissione, non insegnare, non autorità, motivazione)

vv. 13-14 Argomentazione

v. 15 σωφροσύνης (*sophrosynes* – modestia/riservatezza)

Queste osservazioni sui confini testuali segnalano fin da subito che l'ingiunzione al silenzio dovrebbe essere letta nella prospettiva indicata dalla σωφροσύνης (*sophrosynes* – modestia/riservatezza) che la racchiude.

4.4.2. ***Struttura dei vv. 11-12.***

All'interno della sotto-sezione, vv. 9.-15, i versi che ci riguardano (vv. 11-12) costituiscono a loro volta un blocco letterario unitario vista la presenza di ἡσυχίᾳ (*esuxia* - silenzio) che apre e chiude questo insieme[154]:

v. 11 «*silenzio*» (ἡσυχίᾳ - *esuxia*)

Modalità: (sottomissione, non insegnare, non autorità)

v. 12 «*silenzio*» (ἡσυχίᾳ - *esuxia*)

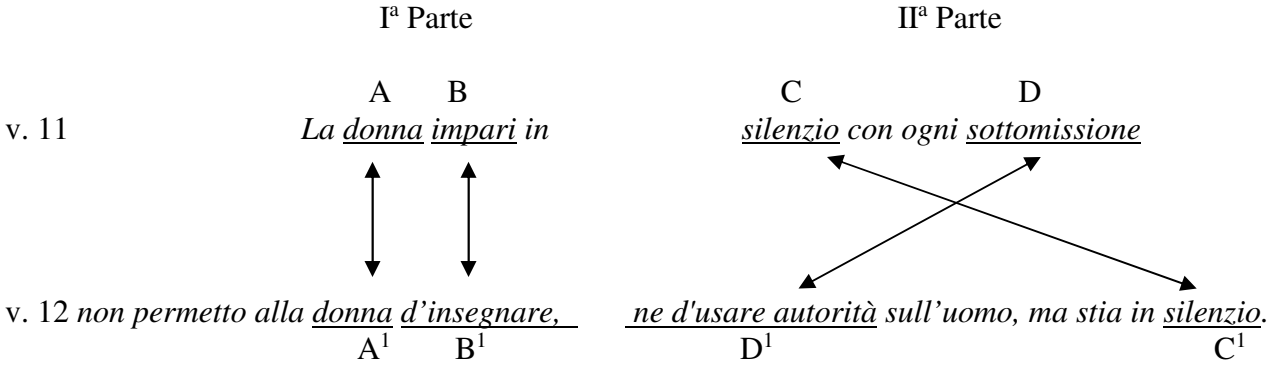
Ad una prima lettura sembrerebbe che esista un contrasto di logica tra i due versi in cui compare l'ingiunzione al silenzio. Il contrasto è evidenziato dai due sintagmi: «*La donna impari*» del v. 11 ed il «*non permetto alla donna d'insegnare*», del v. 12. Dalla prima espressione sembra che le donne avessero il desiderio-diritto «d'imparare», ma dalla seconda sembrerebbe che desiderassero «insegnare». La prima riceve un'approvazione dall'Apostolo, la seconda un diniego. Ora, ci si potrebbe chiedere: se le donne avessero avuto il desiderio d'imparare perché Paolo li rimprovera dicendo loro di non insegnare? Le due nozioni nonostante esprimano atteggiamenti contrastanti, sembra che per Paolo siano in relazione. È la natura di questo rapporto che c'interessa approfondire.

---

[153] Cf. C. PELLEGRINO, *Lettere a Timoteo. Introduzione, traduzione e commento*, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi vol. 50, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, p. 67.

[154] Cf. P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito,* Paoline, Milano 2005, p. 86.

Ora a noi sembra che l'accostamento tra due nozioni opposte, «imparare» ed «insegnare» possa essere veicolo di un messaggio legato ad una situazione locale che ci sfugge. Un'ipotesi che ci si permette di proporre per spiegare questa logica apparentemente contorta, è la seguente. Considerate le leggi della cultura giudaica e greco-romana, che vietavano alle donne di prendere la parola in pubblico, è probabile che esse usassero il metodo del porre domande, (atteggiamento di chi volesse imparare) per far passare un insegnamento[155]. Ricordiamo quanto detto precedentemente che la tecnica dell'interrogazione era tipica dell'insegnamento rabbinico. In effetti i due divieti formulati in termini di: «*non permetto alla donna d'insegnare*» e «*né d'usare autorità sul marito*», sono in realtà un'unica proibizione se consideriamo il valore sintattico della particella «*né*» (οὐδὲ - *oudé*)[156]. Questo comportamento finalizzato al presentare la propria idea era considerato un usare autorità. Vediamo di rappresentare quanto detto attraverso il grafico seguente:



La complessità del testo è evidente anche dalla sua struttura. Si osserva che entrambi i versetti possono essere divisi in due parti, in relazione tra loro, ognuno dei quali con due punti di contatto tra loro (A, B, C, D). Nella prima parte troviamo un parallelismo antitetico presentato dal binomio «imparare-insegnare», mentre nella seconda troviamo una disposizione chiastica formata dall'associazione dei lessemi: «*silenzio-sottomissione*» e «*ne usare autorità-silenzio*». In questa sequenza il termine «*sottomissione*» e l'espressione «*ne usare autorità*» sono in parallelismo sinonimico. La ripetizione del termine «*silenzio*» alle due estremità serve a completare e chiudere la struttura incrociata dando coesione alla seconda parte dei vv. 11-12. Vediamolo meglio nel grafico che segue:

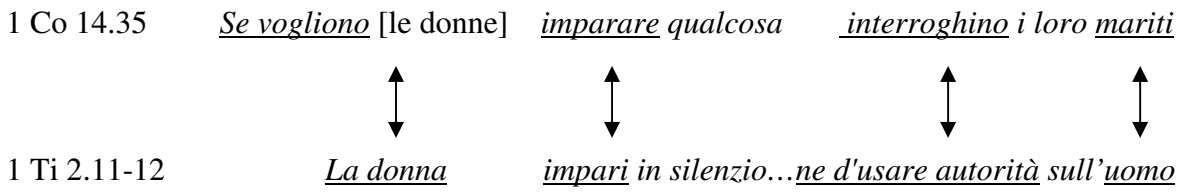
C. *silenzio*
  D. *sottomissione*
  D[1]. *ne d'usare autorità*
C[1]. *silenzio.*

Se questa analisi strutturale è corretta, è possibile che Paolo si stia riferendo all'atteggiamento di colei che nel porsi e presentarsi in pubblico come chi volesse imparare, (ponendo domande), facesse passare un messaggio e dunque un insegnamento. Se confrontiamo questa ingiunzione con quella di 1 Co 14.35 si noteranno degli elementi in comune:

---

[155] Cf. nostra analisi di 1 Co 14.34-35.

[156] Cf. P. B. PAYNE, «1 Tim 2.12 and Use of οὐδὲ to Combine Two Elements to Express a Single Idea», in *NTS* 54 (2008), pp. 235-253.



Risulta evidente che i due testi sono costruiti secondo una stessa struttura e seguono uno stesso ordine ed un'unica logica. In entrambi i testi si inizia evocando la figura della «donna/e», si presenta il desiderio o l'augurio di «imparare» (μαθεῖν - *mathein*), si passa poi alla presentazione del rapporto «interrogare-non usare autorità», e terminano nell'evocare la stessa figura di genere maschile, «mariti-uomo» (Ἀνὴρ - *aner*). Facciamo anche osservare come il tema del «silenzio» esplicitato in 1 Ti 2.11-12 è presupposto come *conditio sine qua non* in 1 Co 14.35. Il parallelismo formato dalla coppia «interrogare-non usare autorità» è a nostro avviso indicatore della vera problematica, e la cui relazione potrebbe essere di natura sinonimica. In 1 Co 14.35 indicherebbe il mezzo socialmente corretto attraverso il quale la donna può imparare (interrogando, chiedendo al marito a casa), mentre in 1 Ti 2.12 costituirebbe l'agente della crisi denunciata da Paolo (chiedere/interrogare per insegnare). In altre parole, Paolo sta dicendo che la donna non utilizza più il mezzo corretto – secondo le convenzioni dell'epoca - per arrivare al suo desiderio d'imparare.

Tali considerazioni ci permettono di concludere che l'ingiunzione del silenzio deve essere circoscritta e compresa come non insegnare[157], perché ciò costituiva un caso di disordine locale legato alle convenzioni del tempo. Dall'articolazione del testo non risulta che Paolo stia dando delle prescrizioni universali. Probabilmente come nel caso di 1 Co 11.2-16 e 14.34-35 l'apostolo ha davanti casi d'emancipazione troppo spinte e radicali rispetto a quanto il cristianesimo aveva già apportato per l'epoca[158].

4.4.3. ***Articolazione ed analisi terminologica dei vv. 11-12.***

Tre considerazioni d'ordine lessicografico riguardante i vv. 11-12 potrebbero aiutarci a centrare ulteriormente la problematica discussa da Paolo.

Per la prima occorre considerare l'espressione: «*…non permetto alla donna d'insegnare*». Ci si dovrebbe chiedere se questo divieto sia di natura ontologica o sia da comprendere nel quadro dell'opportunità e dei ruoli. Osserviamo come Paolo considera la caratteristica dell'insegnamento. In 1 Ti 3.2 viene detto che il vescovo - quindi uomo - «*sia…capace ad insegnare*». Si deduce che possa esistere un uomo che non sia capace ad insegnare. Ma la stessa qualità non è prescritta ai diaconi – sempre uomini, 1 Ti 3.8-10,12-13. Inoltre, pare che Paolo presenti una categoria di anziani che non insegna, 1 Ti 5.17 afferma: «*Gli anziani che tengono bene la presidenza, siano reputati degni di doppio onore, specialmente quelli che faticano nella predicazione e nell'insegnamento…*». Senza che vengano date specifiche o motivazioni il testo inserisce una lieve differenza fra gli anziani, tramite la locuzione «*specialmente quelli che…*». Esistevano quindi anziani (maschi) che non insegnavano. Al contrario il NT presenta casi in cui una donna insegna ad un'altra donna (Ti 2.3//1 Ti 5.9-16), contribuisce ad istruire un uomo (At 18.26) e profetizza (At 21.9//1 Co 11.5).

---

[157] Cf. P. H. TOWNER, *1-2 Timothy&Titus,* The IVP New Testament Commentary Series, InterVarsity Press, Downers-Leicester 1994, p. 77.

[158] Cf. P. DORNIER, *Les Epitres Pastorales*, Sources Bibliques, Gabalda, Paris 1969, p. 55.

Si conclude che per Paolo il divieto dell'insegnamento delle donne non sia d'ordine qualitativo e di genere, essendo riservato *apriori* agli uomini in quanto genere maschile e precluso alle donne in quanto genere femminile, ma sia invece nell'ordine delle opportunità, dei ruoli e delle competenze, quindi dei doni. Quindi l'espressione «*…non permetto alla donna d'insegnare*» non può essere considerata di natura ontologica, con valore assolutistico ed universale ma va letta tenendo conto della funzione che l'autore le ha attribuito.

Va anche tenuto in considerazione un fattore socio-culturale, è cioè che le donne del primo secolo, sia greche che ebree, non erano istruite. Era considerato una perdita di tempo, un peccato, istruire una donna. È dunque probabile che Paolo con l'affermazione: «*non permetto alla donna d'insegnare*», si riferisse anche al fatto che queste non avessero niente da insegnare, perché non formate. È chiaro dunque che Paolo sta parlando in un'epoca e ad una cultura che è molto distante dalla nostra. Noi oggi tradurremmo il divieto paolino non permettendo a «nessuno» di predicare senza che abbia un minimo di preparazione, esperienza e maturità religiosa.

La seconda considerazione riguarda l'espressione: «*ne d'usare autorità sull'uomo*». Il lessema utilizzato per «*autorità*» (αὐθεντεῖν - *authentein*) non compare altrove nel NT, né nella parte canonica della LXX. Siamo quindi davanti ad un termine unico nelle Scritture canoniche (*hapax legomena*)[159]. Il vocabolo significa «avere autorità, dominare»[160], esso esprime l'idea dell'autorità assoluta[161] nel senso più peggiorativo. Autorità intesa come esercizio di supremazia, indica il ruolo del tiranno, del despota, di colui che vuole prevaricare e schiacciare l'altro[162]. La lingua greca ha un altro termine per autorità (*exousia*), più positivo, ma che non è usato in questo caso. Se Paolo sceglie d'usare questo tipo di lessema è perché vuole riferirsi a questo genere d'autorità[163]. Evidentemente egli ha davanti a sé casi di donne o mogli che creavano problemi di questo tipo nella comunità. Per cui i suoi incisi servivano a frenare atteggiamenti di disordine e prevaricazione.

Ricordiamo a questo riguardo quanto detto precedentemente in merito alla nozione di sottomissione (ὑποτάσσῳ - *ypotasso*) nell'analisi di Ef 5.21-33, la quale, rinvia non ad un'attitudine servile ma una struttura di collocazione di una persona rispetto ad un'altra. Il termine ὑποτάσσῳ - *ypotasso*, è usato nel nostro brano al v. 11 e nelle pastorali in 1 Ti 3.4; Tt 2.5,9; 3.1. Il termine «*autorità*» (αὐθεντεῖν - *authentein*) potrebbe essere visto concettualmente in netta

---

[159] Nelle LXX il termine compare 2 volte. In 2 Macc 6.19, (nella forma *authairetos*) il testo dice: «*preferendo una morte gloriosa ad una vita ignominiosa, spontaneamente si avviò al supplizio*" e in Sap 12.6 (nella forma *authentes*) che dice: «*genitori omicidi di vite indifese, tu ha voluto distruggere per mano dei nostri padri*». Quest'ultimo testo risulta che il termine è usato anche nella sua accezione di «commettere un reato». Testimonianze extra-bibliche confermano questo senso del termine. Esso compare ancora 3 volte in un altro scritto extra-canonico (questa volta in uno pseudoepigrafo dell'AT), in 3 Macc 2.29; 6.6; 7.10. Cf. E. HATCH – H. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament,* Vol. 1, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt, Graz 1975, p. 177. Da queste testimonianze risulta che il termine è carico di connotazione negative.

[160] Cf. H. LEROY, «αὐθεντεω», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, col. 473; Cf. W. BAUER. «αὐθεντεω», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago and London: The University of Chicago Press. 1979. p. 121; Cf. G. W. KNIGHT, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, in The New International Greek Testament Commentary, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992, pp. 141-142.

[161] Cf. I. H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles,* in A Critical and Exegetical Commentary, T&T Clark, Edinburgh 1999, p. 457.

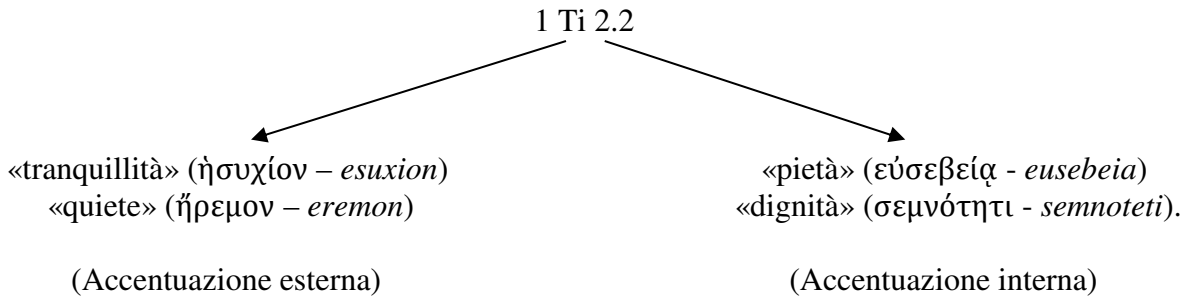
[162] Uno studio dettagliato e completo su questo termine ci viene offerto da, H. S. BALDWIN, «A Difficult Word: *authenteo* in Timothy 2.12», in A. J. KOSTENBERGER *et al*, *Women in the Church. A Fresh Analysis of 1 Timothy 2.9-15*, Baker, Grand Rapids 1995. L'autore rintraccia cinque sensi che il vocabolo aveva nella letteratura greca antica: a) regnare sovrano e legittimamente; b) dominare e controllare di fatto; c) agire in maniera autonoma e di propria iniziativa; d) suscitare e spingere a fare; e) commettere un crimine.

[163] Cf. A. FEUILLET, *Art. cit.,* p. 169 e nota n° 3.

opposizione a ὑποταγῇ (*ypotage* – sottomissione). Paolo dunque non nega l'autorevolezza o una leadership femminile, egli discute il caso di donne che stavano cercando di rovesciare una struttura di collocazione, ribaltare una struttura sociale, innescando disordine e confusione[164]. Una vera rivoluzione dei costumi.

In una terza osservazione, vorremmo considerare il termine «*silenzio*» (ἡσυχίᾳ - *esuxia*) il cui significato è essenzialmente «calma», «tranquillità» e successivamente può indicare il «non parlare»[165]. Siamo ancora davanti ad un vocabolo difficile e C. Spicq afferma che oltre a non conoscere l'etimologia, non è sempre possibile dissociare radicalmente la doppia accezione: «silenzio-tranquillità» da una prospettiva puramente lessicografica[166]. Tuttavia, il contesto in cui il termine appare aiuta a delinearne l'accezione che l'autore gli attribuisce. Questo termine compare, nelle sue varie forme, 11 volte nel NT, di cui 2 volte nel nostro testo. Se si analizzano i contesti di altre referenze neotestamentarie si noterà l'uso costante nell'accezione di tranquillità e calma.

Riportiamo a titolo d'esempio 1 Ti 2.2 perché è nello stesso contesto dei brani che stiamo esaminando: «*Per i re e per tutti quelli che sono in autorità, affinché possiamo menare una vita tranquilla e quieta in tutta pietà e dignità*»[167]. Da notare in questo passaggio la combinazione di due binomi: «tranquillità» (ἡσυχίον – *esuxion*) e «quiete» (ἤρεμον – *eremon*) appartenenti allo stesso registro semantico, come anche «pietà» (εὐσεβείᾳ - *eusebeia*) e «dignità» (σεμνότητι - *semnoteti*). Mentre nella prima coppia prevale la dimensione estetica, cioè la tranquillità così come visibile ad un osservatore esterno, nella seconda, prevale la dimensione morale-religiosa accentuando piuttosto una disposizione interna, uno stato profondo dell'essere[168]. L'apostolo Paolo quindi presenta due atteggiamenti che s'intersecano ed influenzano vicendevolmente. Eccone la visione nel grafico seguente:



È evidente la cura e la misura con cui Paolo sceglie il suo lessico, riferendosi ad uno stile di vita sobrio e assennato che coinvolga olisticamente la persona in ogni sua manifestazione, sia

---

[164] Cf. L. T. JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, in The Anchor Bible, The Anchor Bible Published, Doubleday 2001, p. 201.

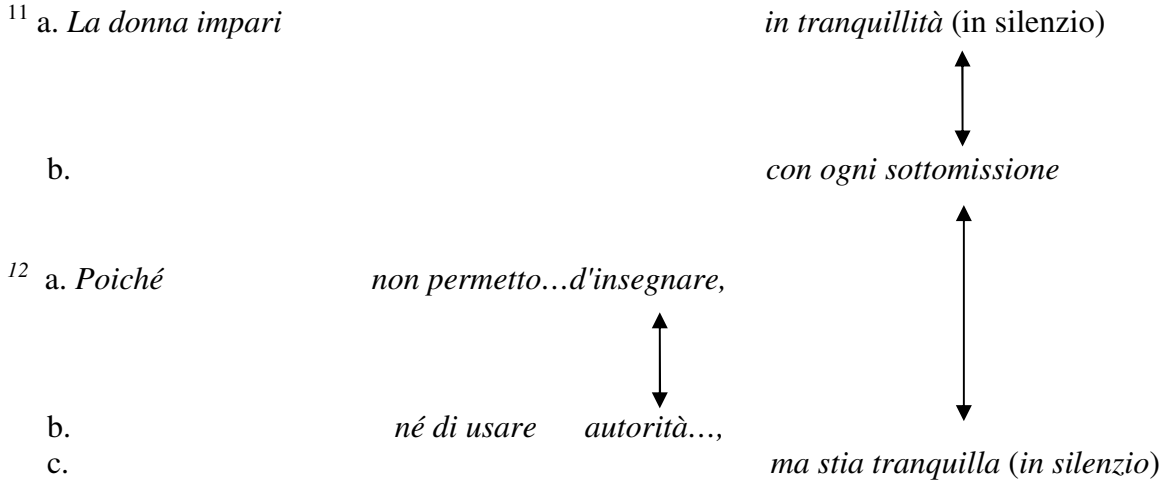
[165] Cf. C. H. PEISKER, «ἡσυχίᾳ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 1573-1574; Cf. W. BAUER, «ἡσυχίᾳ», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature,* The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 349.

[166] Cf. C. SPICQ, «esuxazo, esuxia, esuxios», in *Lexique Théologique du Nouveau Testament,* Cerf, Fribourg 1991, p. 688.

[167] Cf. anche 1 Ti 2.12; 1 Te 4.11; 2 Te 3.12. Cf. I. H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles,* in A Critical and Exegetical Commentary, T&T Clark, Edinburgh 1999, p. 453; Cf. G. W. KNIGHT, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, in The New International Greek Testament Commentary, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992, pp. 138-139.

[168] Cf. P. FIEDLER, «εὐσεβείᾳ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 1467-1471; cf. P. FIEDLER, «σεμνός», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER), Vol. 2, Paideia, Brescia 1998, coll. 1320-1321.

esterna che interna. Per coerenza con il contesto immediato di 2.11-12, questo deve essere il senso che si dovrebbe attribuire allo stesso vocabolo (ἡσυχίᾳ - *esuxia*) anche quando lo si riferisce alle donne[169]. Non c'è motivo per cui Paolo avrebbe dovuto cambiare significato allo stesso termine nello stesso discorso. Questa accezione oltre ad essere più vicina ad un contesto di insubordinazione che Paolo stava correggendo, potrebbe, insieme a αὐθεντεῖν - *authentein*, essere compresa come un'ulteriore antitesi alla nozione di «sottomissione» (ὑποτάσσῳ - *ypotasso*) del v. 11 già riscontrata sopra. A livello letterario risulta evidente il parallelismo lessicografico e tematico fra vocaboli espressi in forma positiva (sottomissione-tranquillità) ed altri in negativo (non permetto d'insegnare-né di usare autorità). Vediamo nuovamente queste combinazioni[170] in una nuova diagrammazione:



Nella LXX il termine ἡσυχίᾳ (*esuxia* - silenzio) compare, nelle sue varie forme, 61 volte, di cui solo in 2 casi è usato nel senso di «non parlare»[171]. Nel resto delle 59 referenze il termine ha il senso di «calma» e «tranquillità». Vediamo solo due esempi: Ez 38.11 che recita: «*Dirai: Io salirò contro questo paese di villaggi aperti; piomberò su questa gente che vive tranquilla ed abita al sicuro,…* » e 1 Cr 4.40 che afferma: «*Trovarono pasture grasse e buone, e un paese vasto, quieto e tranquillo…*»[172]. La sproporzione osservata nell'uso del termine è indice che il senso e l'uso più frequente del termine è quello di «tranquillità» e di «calma». Le stesse considerazioni vengono osservate nella parte extra-canonica della LXX[173]. C. Spicq, conferma come il termine ἡσυχίᾳ - *esuxia*, era usato frequentemente nel senso di «tranquillità» e di «calma» anche nella letteratura

---

[169] Gli altri esempi si trovano in Lu 14.4; 23.56; At 11.18; 21.14; 22.2; 2 Te 4.11; 2 Te 3.12; 1 P 3.4. Cf. *Concordance to the Novum Testamentum Grasce.* 3Ed, Walter de Gruyter. Berlin – New York 1987, p. 798.

[170] Cf. W. D. MOUNCE, *Pastoral Epistles,* in Word Biblical Commentary, vol. 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000, p. 117.

[171] Cf. Pr 11.12 e Ne 5.8.

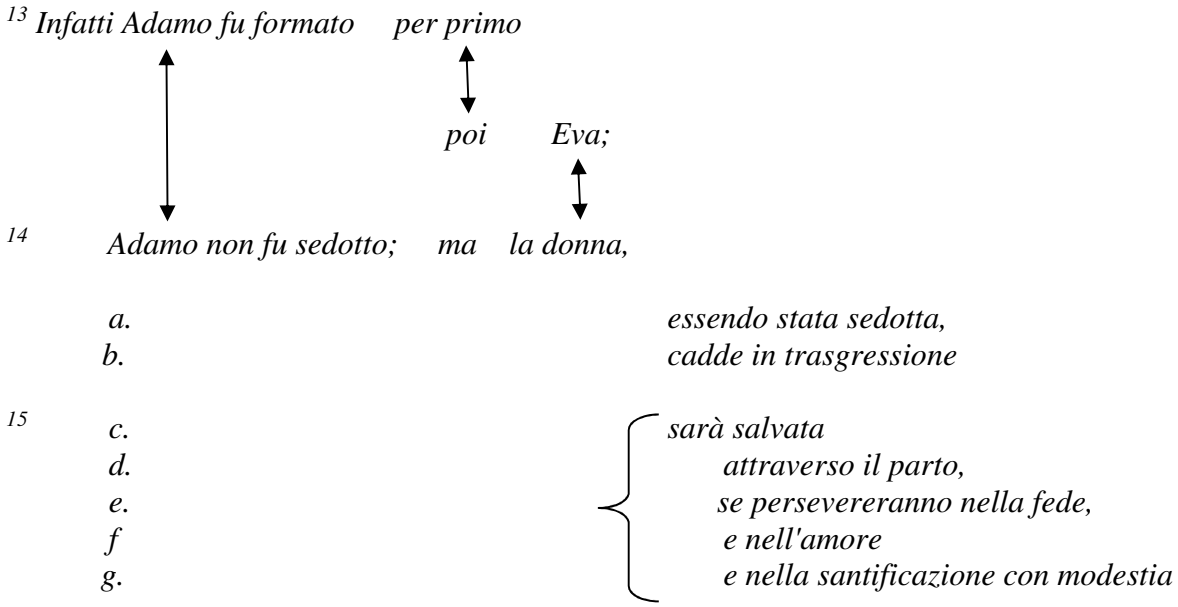
[172] Per quanto riguarda la parte canonica della LXX, il termine si trova 45 volte. Considerato il numero elevato delle referenze menzioniamo solo degli esempi: Gs 5.8; 1 Cr 22.9; Et 4.17 (in questo testo il termine non è evidente nella traduzione); Gb 34.29; Pr 7.9; Is 66.1. Per la totalità delle referenze, cf. E. HATCH – H. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament,* Vol. 1, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt, Graz 1975, p. 620. Da tutti questi esempi risulta che nelle Scritture canoniche l'uso del verbo ἡσυχίᾳ (*esuxia* – silenzio) trascende il semplice «non parlare».

[173] Per quanto riguarda invece la parte extra-canonica della LXX il termine compare 14 volte. Anche in questo caso menzioniamo solo degli esempi: 1 Macc 9.58; 2 Macc 12.2; 14.4; Sir 25.19; 28.16; Sap 18.14. In questi testi compare sempre con il significato di «calma» e «tranquillità». Vediamo solo un esempio, Sir 28.16, il testo dice: «*Chi vi presta attenzione non avrà pace, e neppur tranquillità nella sua casa*». Per la totalità delle referenze, cf. E. HATCH – H. REDPATH, *Op. cit.,* p. 620. Anche da questi esempi risulta che l'uso del verbo ἡσυχίᾳ (*esuxia* – silenzio) nei testi extra-canonici rinvia a molto di più che «non parlare», «non proferire verbo».

greca antica[174]. L'apostolo Paolo dunque non si riferisce al semplice non parlare, non prendere la parola, non vuole ridurre al mutismo le donne, ma piuttosto alla mancanza di equilibrio di alcune donne. Questi sintagmi correggono movimenti di ribellione ai costumi ed atteggiamenti irrispettosi e rivoluzionari[175]. Alcune versioni in effetti traducono la seconda parte del v. 12 nelle seguenti maniere: «*…ne di dettar legge all'uomo, ma se ne stia in pace*»[176], oppure: «*…ne di dettar legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo*»[177]. Ricordiamo che nella tradizione rabbinica il silenzio/calma era la condizione migliore per imparare[178], Paolo quindi inizia fin dal v. 11 a parlare secondo la logica rabbinica e vedremo che continuerà anche nell'argomentazione dei vv. 13-15. Si conclude che l'ingiunzione paolina non può avere un valore universale. Il testo biblico ci orienta a considerarla sia in una prospettiva di disordine locale che culturale.

4.4.4. *Struttura dei vv. 13-15.*

Brevemente presentiamo l'articolazione dei vv. 13-15, strettamente legati ai precedenti nei quali si nota lo sbilanciamento d'attenzione con relativa concentrazione di termini sul binomio «Eva-donna». Eccone la diagrammazione:



Una tale accentuazione così palesemente ed unilateralmente negativa sulla figura femminile non trovando riscontro nel racconto di Ge 3 deve perlomeno interrogarci sulle necessità di una simile presentazione da parte di Paolo. I vv. 13-15 per come sono formulati sicuramente riflettono una problematica che Paolo stava affrontando e che il testo biblico non precisa. Il «*perché*» (γὰρ - *gar*) con il quale debutta il v. 13 indica che Paolo consegna ai vv. 13-15 le motivazioni sulla base delle quali le ingiunzioni dei vv. 11-12 si giustificano e legittimano. Ragion per cui questi versi rivestono un'estrema importanza. Tenendo conto di quanto abbiamo già considerato in merito ai

---

[174] Cf. C. SPICQ, *Art. cit.,* pp. 688-694.

[175] Non è escluso che questi richiami fossero la controparte di quanto evocato in Pr 7.10-18 dove si osserva l'irrequietezza, la mancanza di tranquillità, l'assenza di calma» di una donna: «*Ed ecco farglisi incontro una donna…turbolenta e proterva, che non teneva piede in casa…Essa lo prese…perciò ti sono venuta incontro…Ho guarnito il mio letto…vieni inebriamoci…*». Le donne a cui Paolo si riferiva andando contro le consuetudini, assumevano atteggiamenti equivoci esponendosi ad ambiguità.

[176] *La Sacra Bibbia.* Edizioni Paoline, Roma 1962, p. 1259.

[177] *La Sacra Bibbia*, Ed CEI, Società Editrice Internazionale, Torino 1993, p. 1268.

[178] Cf. *Mishna, Aboth* 17.

concetti di «*sottomissione*» (ὑποτάσσῳ - *ypotasso*), «*autorità*» (αὐθεντεῖν - *authentein*) e «*silenzio*» (ἡσυχίᾳ - *esuxia*), proviamo a sottoporre ad analisi questi passaggi e verifichiamo se i risultati che ne conseguiranno saranno congruenti o meno con quanto è finora emerso dai vv. 11-12.

4.5. Considerazioni socio-teologiche.

I vv. 13-15, lo ripetiamo, sono e restano oscuri. Essi recitano: «*Perché Adamo fu formato il primo, e poi Eva; e Adamo non fu sedotto; ma la donna, essendo stata sedotta, cadde in trasgressione nondimeno sarà salvata attraverso il parto, se persevereranno nella fede, nell'amore e nella santificazione con modestia*». Quattro sono i problemi che pongono, di cui il primo è sia di chiara soluzione ma anche poco rilevante mentre gli altri meritano più attenzione. Presentiamoli in ordine:

(a) Si discute se il «*Perché*» iniziale del v. 13, debba avere un valore illustrativo o argomentativo. Occorre dire che l'uso del «*perché*» (γὰρ - *gar*) può avere in rare eccezioni un valore illustrativo, questo è grammaticalmente possibile. Il contesto mostra come Paolo lo usa[179].

(b) Nell'espressione del v. 13, «*Perché Adamo fu formato il primo, e poi Eva*». Paolo tiene conto solo del racconto di Ge 2 e non di Ge 1. Inoltre, se il criterio puramente cronologico attribuirebbe priorità ad Adamo indicando subordinazione femminile, si dovrebbe affermare per coerenza che gli animali l'abbiano nei confronti dell'uomo. È evidente che non può essere un principio ermeneutico, l'Apostolo voleva semplicemente evocare il racconto della creazione. G. W. Demarest a riguardo della creazione post-Adamo ha un pensiero interessante:

> «*Il fatto che Eva sia stata creata dopo Adamo, e a partire da lui, rende onore al sesso femminile, come la gloria dell'uomo (1 Cor. 11,7). Se l'uomo è il capo, la donna è la corona. […] L'uomo era polvere raffinata, ma la donna era polvere doppiamente raffinata, una polvere ulteriormente allontanata dalla terra*»[180].

L'apparizione di Adamo come primo è, paradossalmente, segno dell'incompletezza della creazione, essa raggiunge il suo *climax* con la formazione della donna. Il testo della Genesi lo enfatizza facendolo riconoscere sia a Dio («*non è bene che l'uomo stia solo*», 2.18) che all'uomo («*finalmente/questa volta*», 2.23).

(c) La formula del v. 14, «*…e Adamo non fu sedotto; ma la donna, essendo stata sedotta, cadde in trasgressione*», lega la trasgressione esclusivamente alla donna, deresponsabilizzando l'uomo. Secondo Ge 3 invece anche Adamo trasgredì

---

[179] Cf. A. D. B. SPENCER, «Eve at Ephesus (Should Women be Ordained as Pastor According to the First Letter to Timothy 2:11-15 ?)», in *Journal of the Evangelical Theological Society* 17 (1974), p. 219 e P. PAYNE, «Libertarian Women in Ephesus: A Response to S Moo's Article I Timothy 2:11-15: Meaning and Significance», in *Trinity Journal* 2 (1981), pp. 175-177, cit. da S. BACCHIOCCHI, *Op. cit.,* p. 155 nota n° 28. Noi condividiamo il parere di questi due autori in quanto il contesto ed il tipo di argomentazione usata da Paolo ci incoraggia verso questa scelta. In seguito, saranno dati più dettagli riguardo questa scelta.

[180] G. W. DEMAREST, *1, 2 Thessalonians, 1, 2 Timothy, Titus,* in The Communicator's Commentary, vol. IX, Word Books, Waco 1984, p. 182.

l'ordine di Dio ed ebbe per questo una sua parte di responsabilità. Il fatto che Eva venne sedotta mentre Adamo scelse, parrebbe porre su un piano di maggiore colpevolezza quest'ultimo, anziché la prima che si configura piuttosto come vittima. La logica di Paolo quindi non sembra coerente ed in armonia con la logica del racconto genesiaco. Inoltre, in Ro 5.12-19 lo stesso Paolo usa nuovamente il racconto della trasgressione di Ge 3, ma l'attribuisce solo ad Adamo, Eva non viene mai menzionata. Questo significa che deve esistere una ragione molto specifica, a noi sconosciuta, per i quali motivi in testi in cui si parla dello stesso argomento, si usa lo stesso linguaggio e vocabolario, in alcuni la responsabilità è di Adamo in altri è di Eva.

(d) L'espressione: «*sarà salvata attraverso il parto*», sembra indicare che la maternità sia per la donna un mezzo di salvezza. Ma Paolo stesso insiste nelle sue epistole che la salvezza è solo per grazia mediante la fede in Gesù Cristo.

Sicuramente questo discorso paolino era chiaro ai suoi ascoltatori, ragion per cui era per l'Apostolo superfluo chiarire aspetti che a noi invece pongono seri problemi. Condividiamo l'opinione di P. H. Towner sull'impossibilità di sapere esattamente i problemi a cui Paolo si riferisce in ogni punto dei suoi scritti[181]. Con estrema cautela presentiamo una possibile soluzione, ma che potrebbe non essere l'unica. Tenteremo di comprendere i vv. 13-15 cercando di ricostruire il mondo socio-culturale nel quale Paolo si esprimeva, e mantenendo sempre l'adesione al testo ed alla coerenza dell'insieme.

Considerate le diverse indicazioni contenute nell'epistola che segnalano la presenza di derive teologiche (1.3,6; 4.1-3; 2 Ti 2.18), noi riteniamo che la tesi delle influenze eretiche sia una delle strade percorribili per spiegare le ingiunzioni al silenzio con relative motivazioni in 1 Ti 2.11-15. Nella chiesa primitiva le donne erano numerose, alcune di loro provenivano da classi sociali superiori, fortunate ed abituate ad una certa autonomia. Alcune di esse avrebbero aderito alle tesi di falsi dottori e rivendicavano ascolto e potere[182]. Si ergevano ad insegnanti propagandando le idee di questi eretici, i quali le spingevano ad intervenire nella vita della chiesa[183]. In ambito gnostico, le donne occupavano posti simili a quelli degli uomini, in questi circoli la differenza sessuale era irrilevante e non limitante[184]. Ad Efeso (1 Ti 1.3), era fiorente il culto alla dea greca Artemide, divinità che in epoca romana venne assimilata alla dea Diana, dalla quale si ritiene che provenga l'influenza di una certa superiorità della donna. Questa divinità era vergine, custode della verginità femminile e protettrice delle partorienti. Fino a che punto il culto a queste divinità femminili con le loro ideologie avrà influenzato qualche cristiano/a o qualche comunità?

Ora tra le varie eresie a cui le pastorali avvertono espressamente di fare attenzione troviamo una formulazione di questo genere: «*…alcuni…vieteranno il matrimonio e ordineranno l'astensione da cibi che Dio a creati…infatti tutto ciò che Dio ha creato è buono; e nulla è da respingere…*»

---

[181] Cf. P. H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus,* W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2006, p. 197.

[182] Cf. H. – W. NEUDORFER, *Der erst Brief des Paulus an Timotheus*, HTA, Giessen, Brockhaus/Brunner 2004, pp. 127-128; Cf. R. – C. CLARK KROEGER, *I Suffer NoWoman: Rethinking 1 Timothy 2.11-15 in the Light of Ancien Evidence*, Grand Rapids, Baker 1992.

[183] Cf. G. FEE, *1 and 2 Timothy, Titus*, NIBC, Peabody, Hendrickson, 1988, pp. 72-77; Cf. E. F. HARRISON, *Introduzione al Nuovo Testamento,* La Parola del Signore, Edizioni Voce della Bibbia, Modena 1972, p. 355; Cf. C. PELLEGRINO, *Lettere a Timoteo*, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, p. 69; Cf. T. C. ODEN, *I e II Timoteo, Tito*, p. 119; Cf. A. PADGETT, «Wealthy Women at Ephesus I Timothy 2:8-15 in Social Context», in *Interpretation* 41/1 (1987), pp. 19-31; Cf. U. SCHNELLE, *Theology of the New Testament,* Baker Academic, Grand Rapids 2007, pp. 591-592.

[184] Cf. N. BROX, *Le lettere pastorali,* in Il Nuovo Testamento Commentato, Morcelliana, Brescia 1970*,* p. 200.

(1.3-4; 4.1-4). Interessante e da non sottovalutare come si trova a due riprese un riferimento alla creazione, esattamente come nella motivazione dell'ingiunzione paolina (2.13-15).

L'approccio di Paolo al racconto di Ge 3 non è strettamente di natura esegetica, come noi lo intendiamo o ci aspetteremmo. Egli rilegge il brano delle origini, forza i dettagli e lo adatta appositamente al suo proposito[185], attraverso un processo di attualizzazione, tipico dell'ermeneutica rabbinica[186]. Da dotto ebreo, egli usa gli strumenti a sua disposizione! Un uso del genere di Ge 3 si congiunge alla concezione giudaica che riteneva la donna responsabile della caduta: «*La donna è all'origine del peccato, ed è a causa sua che noi tutti moriamo*» (Sir 25.24). In altri testi della letteratura giudaica la trasgressione della donna assume un carattere di natura sessuale[187]. Il fatto

---

[185] Osservando la maniera in cui Paolo cita l'AT si nota che non sempre egli vi da il senso originario. Si osserva un procedimento simile in due casi. Il primo è nella stessa Epistola a Timoteo, in 5.18 si dice: «*…poiché la Scrittura dice: Non metter la museruola al bue che trebbia; e l'operaio è degno della sua mercede*». Nel discorso di Paolo questo testo dell'AT è presentato per mostrare che l'operaio non va «frenato", se lavora è giusto che venga retribuito. Lo stesso concetto è ripreso e spiegato in 1 Co 9.9-14. Il testo è dunque in riferimento ad una persona ed al suo operato. Ma nel contesto originario da cui la citazione è tratta, De 25.4 il testo completo è: «*Non metterai la musoliera al bue che trebbia il grano*». Si nota come il riferimento è esclusivamente al bue come animale. Paolo, con l'autorità di un apostolo ispirato, prende la libertà di citare ed usare l'AT con degli adattamenti necessari allo scopo per cui sta scrivendo. Un secondo caso si trova in Ga 4.22-26 che recita: «*Poiché sta scritto che Abramo ebbe due figliuoli: uno dalla schiava, ed uno dalla donna libera; ma quello dalla schiava nacque secondo la carne; mentre quello dalla libera nacque in virtù della promessa. Le quali cose hanno un senso allegorico; poiché queste donne sono due patti, l'uno del monte Sinai, genera per la schiavitù ed è Agar. Infatti, Agar è il monte Sinai in Arabia, e corrisponde alla Gerusalemme del tempo presente, la quale è schiava coi suoi figliuoli. Ma la Gerusalemme di sopra è libera, ed essa è nostra madre*». L'apostolo Paolo usa nelle sue argomentazioni a volte la retorica greco-romana ed a volte quella rabbinica, come in questo caso. Egli inizia come consueto presso i rabbini con una domanda, v. 21, anche Gesù utilizza questo metodo per introdurre i suoi discorsi. Successivamente, Paolo, sviluppa il suo discorso centrato sul rapporto legge-grazia utilizzando sempre la maniera rabbinica. Le due mogli con i rispettivi figli sono per lui un'allegoria dei due patti. Ma nell'AT la storia di Abramo è realmente accaduta. Paolo la interpreta come un'allegoria. Ancora una volta è evidente come egli usa del materiale dell'AT, adattandolo e presentandolo come meglio ritiene secondo l'obbiettivo che vuole raggiungere. Vorremmo presentare inoltre due citazioni dell'AT che si trovano nei vangeli i quali mostrano che a volte gli scrittori del NT preferiscono evocare il messaggio di fondo di un racconto dell'AT, tralasciandone i dettagli storici. Il primo caso è in Mt 27.9: «*Allora s'adempì quel che fu detto dal profeta Geremia: E presero i trenta sicli d'argento, prezzo di colui ch'era stato messo a prezzo, messo a prezzo dai figliuoli d'Israele; e li dettero per il campo del vasaio, come me l'aveva ordinato il Signore*». Questa profezia attribuita dall'Evangelista a Geremia è invece contenuta in Za 11.12-13. La confusione d'autore è probabilmente dovuta al fatto che anche Geremia parla di «*vasaio*» e dell'acquisto di un campo (Gr 18.2-4; 19.1; 32.6-9; La 4.2), abbiamo quindi la fusione di testi. Il secondo caso è in Mc 2.26: «*Com'egli. Sotto il sommo sacerdote Abiatar, entrò nella casa di Dio e mangiò i pani di presentazione…*». In questo caso si confonde il sommo sacerdote Abiatar con Ahimelec, 1 S 21.1-6. In entrambi i casi si osserva che la preoccupazione degli autori nel citare l'AT non è storica o teologica, ma pedagogica. Per correttezza metodologica occorre dire che non necessariamente questi, come altri casi, possono configurarsi come errori, se con tale definizione intendiamo un fallimento dell'agiografo. Potrebbe, ma è anche possibile che tali anomalie si siano verificate con uno scriba durante i processi di copiatura dei testi, in ogni caso prima che il testo venisse fissato nel manoscritto più antico che abbiamo. Nei due casi citati non possiamo risalire all'origine della divergenza testuale (tra AT e NT) perché tutti i manoscritti neotestamentari riportano la stessa lezione. In ogni caso Dio non ha reputato necessario evitare questi errori di trasmissione. Se invece la disattenzione è stata prodotta dall'agiografo è evidente come la preoccupazione degli autori ispirati nel citare l'AT non era storica o cronologica, ma teologica e pedagogica. Si voleva ricordare solo l'episodio in sé (messaggio di fondo). In questo processo, l'autore umano commette delle imprecisioni. La referenza all'episodio è chiara anche con queste discordanze. Esse sono marginali e non interferiscono con lo scopo centrale dell'evocazione. Alla luce di questi procedimenti letterari neotestamentari è altresì probabile che il testo genesiaco riguardante la caduta, di 1 Ti 2.13-14, sia stato usato e presentato da Paolo con una prospettiva adattata alla circostanza ed agli obbiettivi che voleva raggiungere. Le apparenti discrepanze sono anche l'evidenza che il processo d'ispirazione risponde maggiormente ad aspetti «formativi» inerenti a problematiche locali che «informativi-documentari».

[186] Del resto, i punti di contatto lessicali tra il nostro brano e quello di Ge 2-3 sono diversi. Abbiamo l'ἐπλάσθη (*eplasthe - formata*) in 1 Ti 2.13 e l'ἔπλασεν (*eplasen - formò*) in Ge 2.7; l'ἠπατήθη (*epatethe – fu ingannato*) in 1 Ti 2.14 e l'ἠπάτησέν (*epatesen – ha ingannata*) di Ge 3.13, ed infine il τεκνογονίας (*teknogonias – generazione dei figli*) di 1 Ti 2.15 ed il τέξῃ τέκνα (*texe tekna*) in Ge 3.16.

[187] Cf. 2 Enoc 4; 4 Mac. 18.6-8; Cf. H. S. e A. T. «Adamo», in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento,* EDB, Bologna 1991, p. 57.

che Adamo fosse stato creato per primo era per le idee giudaiche del tempo un'indicazione di maggior valore[188]. Da questo si concludeva che la donna agisse sempre con precipitazione e sconsideratezza[189], essendo più debole e dunque facilmente vulnerabile. Egli la definisce: «*vaso più debole*» (1 P 3.7). Queste concezioni rabbiniche erano utilissime a Paolo per combattere il vero problema a cui era confrontato. Noi potremmo non condividere il metodo usato da Paolo, le sue scelte esegetiche, tuttavia, è la punta del discorso che va compresa, l'obbiettivo, la vera motivazione che l'ha spinto ad adottare questo tipo di lettura di Ge 3: proteggere la chiesa nascente dalle false dottrine.

L'evocazione di Ge 2-3 è allora programmatica e funzionale. I vv. 13-15 reagiscono ai tentativi d'insegnamento di quanti propagandavano un altro vangelo utilizzando delle donne[190]. L'Apostolo Paolo avrebbe usato il racconto della caduta (v. 14) solo a titolo d'esempio, sottolineando espressamente la figura di Eva per farne diventare un modello di donna sedotta dall'errore, e dunque paradigma per tutte quelle donne che venivano sedotte ed ingannate dalle eresie dei falsi dottori. Nella strategia retorica paolina Eva assumerebbe in questi passaggi il ruolo di tipo, mentre le donne a cui ci si riferisce, il ruolo di anti-tipo. Del resto, l'Apostolo aveva già utilizzato il personaggio di Eva come immagine dell'inganno e della seduzione: «*Ma temo che, come il serpente sedusse Eva con la sua astuzia, così le vostre menti vengano corrotte e sviate dalla semplicità e dalla purezza nei riguardi di Cristo*»[191]. Notare come l'interesse non sia sul genere femminile in quanto tale, non è quello in discussione, ma sul tema dell'inganno dovuto alle false dottrine. Ph. B. Payne nota che se Paolo non avesse limitato l'insegnamento delle donne e le loro attività, se tale situazione fosse continuata e degenerata, avrebbe fornito agli avversari del cristianesimo l'occasione di calunniare il messaggio del vangelo[192].

Al v. 15 continua l'apologia contro le eresie[193] fondandosi sull'orientamento delle Scritture ebraiche. Ricordiamo come l'epistola menziona tendenze volte a vietare il matrimonio (1 Ti 4.2-4). Probabilmente qui cominciamo ad avere in germe quanto poi nel II sec. d.C, Ireneo di Lione testimonierà dell'esistenza di cristiani gnostici e movimenti encratici che pretendevano che: «*Il matrimonio e la generazione vengono da Satana…repudiando l'antica opera modellata da Dio…*»[194]. Paolo avverte le donne a cui si stava indirizzando, e che si erano lasciate conquistare da queste false dottrine, a rimanere fedeli al piano originario del Creatore e non rinnegare la loro femminilità e maternità. W. Foerster vede nelle pastorali una lotta contro il disprezzo degli ordinamenti naturali[195]. Ancora una volta Paolo utilizza sia linee direttrici dell'AT come anche le argomentazioni rabbiniche, la mentalità giudaica dell'epoca, («*…sarà salvata attraverso il parto…*»). per contrastare l'eresia che prevedeva che le donne potessero cancellare la maledizione della caduta con le doglie del parto: «*come possono le donne farsi meriti? Facendo studiare nella scuola i loro figli*»[196].

---

[188] La priorità temporale nel Vicino Oriente Antico era anche l'attribuzione di una maggiore dignità. La figura del primogenito rientrava in questo ambito. Cf. P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, p. 87.

[189] Cf. N. BROX, *Le Lettere Pastorali*, Il Nuovo Testamento Commentato, Vol. VII/2, Morcelliana, Brescia 1970, p. 203.

[190] Cf. G. FEE, *1 and 2 Timothy, Titus*, p. 76.

[191] 2 Co 11.3.

[192] Cf. Ph. B. PAYNE, pp. 169-197, cit. da S. BENETREAU, *Les epitres pastorales 1et 2 Timothée, Tite*, Edifac, Vaux-sur-Seine 2008, p. 129; Cf. W. THIESSEN, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12, Francke, Tubingen/Basel 1995, pp. 283ss.

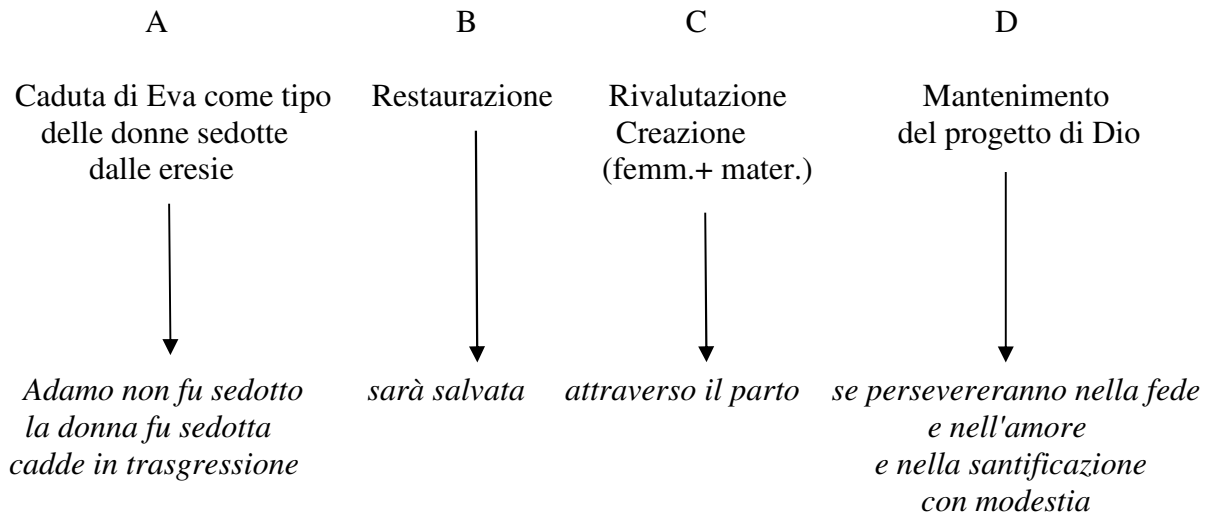
[193] E. F. Harrison propone di vedere un riferimento al Marcionismo e Gnosticismo. Cf. E. F. HARRISON, *Introduzione al Nuovo Testamento,* La Parola del Signore, Edizioni Voce della Bibbia, Modena 1972, p. 355.

[194] IRENEO DI LIONE, *Adversus Haeresis*, I,24,2; I,28,1.

[195] Cf. W. FOERSTER, «σωζω», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1981, col. 527, nota n° 131.

L'evidenza che l'apostolo mescoli elementi di tradizione biblica e letteratura rabbinica per sostenere la sua tesi nel v. 15 è palese nelle pastorali, in 2 Ti 3.8, nel quale afferma: «*E come Ianné e Iambré si opposero a Mosé, così anche costoro si oppongono…*». Abbiamo già citato questo caso nel primo capitolo del nostro studio. I personaggi di Ianné e Iambré non sono presenti nelle Scritture ebraiche, ma solo nella versione aramaica del targum dello Pseudo-Jonathan in Es 1.15, 7.11 e Nu 22.22. Paolo quindi usa tutto ciò che è in suo possesso intellettuale, sia l'interpretazione parafrastica targumica che le linee generali delle Scritture vetero-testamentarie, per aggiungere argomenti contro le eresie ed in difesa dell'ordine nel culto.

I vari sintagmi del v. 15 sarebbero da comprendere come un rinvio al progetto della creazione ed a vivere in armonia con esso. Da questa prospettiva forse si può leggere la referenza alla salvezza della donna (σωθήσεται – *sothesetai* «sarà salvata»). Il verbo σωζω (*sozo* – «salvare») ha un ampio spettro di significati, ma nelle pastorali ha quasi sempre un senso escatologico[197]. In altri termini se la donna ritorna alla sana dottrina, ritroverà l'armonia con Dio e dunque sarà salvata. A questo livello potremmo forse giustificare il repentino cambiamento dalla terza persona singolare σωθήσεται (*sothesetai – sarà salvata*) alla terza plurale μείνωσιν (*meinosin – persevereranno/rimarranno*). È possibile avanzare l'ipotesi che con l'uso del singolare Paolo pensasse alla donna in quanto genere femminile, e con il plurale all'applicazione dell'atto salvifico a tutte quelle che si sarebbero mantenute aderenti all'ordine creaturale[198]. La prospettiva del verbo alla terza plurale, μείνωσιν (*meinosin – persevereranno/rimarranno*), indicante l'idea della continuità e della progressione potrebbe avvalorare questa nostra tesi. Per l'apostolo non si dovrebbero esplorare o percorrere strade alternative alla natura voluta da Dio alla creazione. Ecco una distribuzione dei temi articolata in quattro tappe:



Anche l'analisi dei due vocaboli del v. 15: τεκνογονίας (*teknogonias – attraverso il parto/concepimento*) e σωφροσύνης (*sophrosunes – moderazione, modestia*), vanno nella stessa direzione. Il primo rinvia all'atto della maternità, e dunque ancora in polemica contro gli eretici che

---

[196] Cf. *b. Ber. 17a*, cit. da J. JEREMIAS – H. STRATHMANN, *Le lettere a Timoteo e a Tito. La lettera agli Ebrei*, Paideia Editrice, Brescia 1973, p. 43.

[197] Cf. 1 Ti 1.15; 2.4; 4.16; 2 Ti 1.9; 2.10; 4.18. In 2.15 la congiunzione con παραβάσει (*parabasei* - trasgressione) del v. 14 ne accentua la portata escatologica.

[198] Esistono spiegazioni diverse come quella che vede nel parto, τῆς τεκνογονίας (*dia tes teknogonias - attraverso il parto/concepimento*), una nascita tipo che alluderebbe al Messia. A sostegno di questa ipotesi si porta la presenza dell'articolo τῆς (*tes - il*) che indicherebbe «un parto» particolare (l'incarnazione do Cristo) e non il parto in generale delle donne. Cf. T. C. ODEN, *I e II Timoteo, Tito*, p. 123.

vietavano il matrimonio[199]. La costruzione greca διὰ τῆς τεκνογονίας (*dia tes teknogonias* - *attraverso il parto/concepimento*) rinvia all'adempiendo dei doveri materni assegnati da Dio alla donna[200]. Il secondo termine, σωφροσύνης (*sophrosunes – moderazione, modestia*) possiede nella sua etimologia un significato d'ordine intellettuale, ed indica qualcuno che è «sano di mente». Il vocabolo indica il dominio della mente ed è il contrario della dissolutezza[201]. Tale salute mentale ha dei riflessi sia sulla vita razionale che pratica dell'individuo, ed ecco perché i significati del termine variano dal contesto. Nelle pastorali è usato per indicare uno stato mentale che porta alla prudenza, alla saggezza nell'esprimersi, alla costumanza femminile (vestiario, decoro, modestia, pudore)[202]. Per cui in 2.15 il termine è molto pertinente perché rinvia alle sue due dimensioni etimologiche. Paolo lo usa per invitare quelle donne a recuperare quella avvedutezza, quel senno, turbato dalle false dottrine (ordine intellettuale), che permetterà loro di correggere il comportamento turbolento nella comunità (ordine pratico).

4.6. Conclusione

Anche in questo ultimo brano biblico non troviamo elementi validi per sostenere il divieto di parola alle donne nel servizio d'adorazione *tout court*. Al contrario, nuovamente e forse con ancora più forza, il testo di 1 Timoteo presenza l'ingiunzione nella cornice di una problematica locale. Sono assenti dati testuali che possano conferire valore universale a questa proibizione. La costruzione del ragionamento di Paolo evidenzia un atteggiamento poco onesto e rispettoso di alcune donne, che si configura maggiormente in un processo che chiameremo «violenza della comunicazione».

Il contrasto a livello di logica presentato nei vv. 11-12 tra «imparare» ed «insegnare», ci ha permesso d'avanzare un'ipotesi: le donne avrebbero potuto, non tenendo conto della cultura dell'epoca, porsi in un atteggiamento che apparentemente mostrasse desiderio d'apprendimento, ponendo domande (imparare) mentre in realtà attraverso questo metodo veicolavano dei messaggi (insegnare). Evidentemente questo comportamento creava disturbo nelle comunità, causa fattori culturali ma non solo. La mancanza d'istruzione delle donne dell'epoche, oppure, come abbiamo evidenziato, l'adesione di alcune donne a dottrine pagane che si cercava di diffondere nelle comunità cristiane, potrebbero aver contribuito a giustificare questa presa di posizione da parte dell'Apostolo.

Abbiamo considerato il significato a valenza negativa del verbo «autorità» (αὐθεντεῖν - *authentein*) usato in questa circostanza da Paolo e che rimane costante anche nei testi extra-canonici che nell'AT. L'ingiunzione era quindi indirizzata non verso le donne in quanto genere femminile, ma verso un particolare atteggiamento di prevaricazione di alcune di esse.

Lo stesso dicasi in merito al termine «silenzio» (ἡσυχίᾳ - *esuxia*). Esso non indica solo l'atto del non parlare, ma essenzialmente lo stato di «calma» e «tranquillità». Con queste connotazioni è usato nel NT, nella LXX e nella letteratura greca. Paolo dunque corregge dei movimenti di ribellione, dei disordini locali, e non mira al mondo femminile in quanto tale.

---

[199] Cf. G. SCHNEIDER, «τεκνογονία», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ, & G. SCHNEIDER), Vol. 2, Paideia, Brescia 1998, coll. 1583-1584; Cf. W. BAUER, «τεκνογονία», in *Op. cit.,* p. 808.

[200] Cf. W. FOERSTER, *Ibid.*

[201] Cf. D. ZELLER, «σωφρον», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ, & G. SCHNEIDER), Vol. 2. Paideia, Brescia 1998, coll. 1156-1158; Cf. W. BAUER, «σωφρον», in *Op. cit.,* p. 802.

[202] Cf. 1 Ti 2.9; 3.2; Tt 2.2-5.

Ancora una volta è evidente come il problema non è nella donna in sé, come essere femminile, ma nel comportamento di alcune rappresentanti. Anche in questo caso come in 1 Co 14.34-35, Paolo parla avendo davanti a sé un caso specifico in un contesto storico-sociale e culturale ben determinato. In merito invece ai richiami al racconto della caduta da parte dell'apostolo per imporre silenzio e sottomissione abbiamo evidenziato come Paolo stesse combattendo delle tendenze eretiche che spingevano alcune donne ad abbandonare l'istituto del matrimonio e la maternità, era in gioco la femminilità. Paolo usa dunque argomentazioni ed una logica rabbinica per difendere il piano di Dio rivelato alla creazione. Fare astrazione da tutti questi dati, esegetici e storici, per imporre alle donne oggi uno *status* di sottomissione ed una prevalenza maschile significa distorcere il pensiero dell'Apostolo e travisare completamente il valore stesso delle Sacre Scritture.

CAPITOLO 5

RIFLESSIONI ESEGETICO-TEOLOGICHE SUL MINISTERO PASTORALE FEMMINILE

5.1. Introduzione

Sia pur uno sguardo veloce della storia sarà sufficiente per evidenziare come il genere femminile non abbia goduto di molto apprezzamento. La maggior parte dei commentatori delle Scritture, sia antichi, moderni e contemporanei sono maschi, i quali hanno avuto e forse hanno ancora sul testo biblico uno sguardo dal punto di vista maschile[203]. Tutto ciò, combinato a tradizioni culturali che andavano nella stessa direzione, ha determinato che pregiudizi ed una discriminazione di genere continuassero ad accompagnare la figura femminile nella storia. Di fatto il ruolo della donna è mutato solo nella società post-moderna e ciò ha comportato che sempre più spazio le venisse concesso, anche nell'ambito ecclesiale e liturgico[204]. Sul limite del suo ruolo esistono le posizioni e le sfumature più variegate ognuna delle quali ritiene trovare nella Parola di Dio un sostegno alla propria comprensione. Non mancano posizioni estremamente polarizzate e rigide che non favoriscono un dialogo sereno. Coloro che sono favorevoli che ella abbia una funzione attiva equiparata a quella maschile, come ad esempio un ruolo dirigenziale, come coloro i quali non lo sono, sperebbero trovare nella Bibbia un chiaro: «*Così dice il Signore…*», ma non esiste! Entrambi gli schieramenti usano alcuni testi biblici che sembrano vadano a loro favore, mentre ne trascurano altri.

---

[203] Cf. A. SOUPA, *Dio ama le donne?,* Edizioni Paoline, Milano 2015.

[204] Nelle chiese protestanti la discussione su questo tema è iniziata già nella prima metà dell'Ottocento, negli Stati Uniti. Le prime donne pastore sono state consacrate da chiese evangeliche americane intorno alla metà dell'Ottocento. In Europa il tema del pastorato femminile è stato dibattuto nel periodo tra le due guerre mondiali e le prime donne pastore sono state consacrate negli anni successivi alla fine del secondo conflitto nelle chiese luterane e in quelle riformate. Poi anche in quelle battiste e metodiste. La prima ordinazione femminile risale al 1930 nella Chiesa riformata di Francia, la più aperta al problema; poi, via via, seguirono le altre. In Italia nel 1948 inizia il dibattito sinodale nella chiesa Valdese e sarà dominate fino al 1960. Nel 1950 la Facoltà Valdese di Teologia consente alle donne di accedere agli studi teologici, e nel 1977 venne consacrata la prima donna pastore il cui nome era Giuliana Gandolfo (1930-2005). La comunione anglicana ha introdotto l'ordinazione delle donne nel 1994. Quella decisione ha suscitato un certo esodo di preti, che hanno preferito diventare cattolici piuttosto che sopportare la presenza di colleghi donne. Nel frattempo, la chiesa d'Inghilterra sta per ammettere delle donne all'episcopato. Di tanto in tanto ci sono battute d'arresto. Nel 1997 i luterani della Lettonia, i quali avevano introdotto l'ordinazione delle donne al ministero pastorale nel 1957, l'hanno abolita, cedendo alle pressioni della chiesa ortodossa che minacciava di non collaborare più con una chiesa il cui corpo pastorale era composto anche da donne. Nella Chiesa Avventista il problema si discute dagli inizi del XX secolo, le donne sono ammesse agli studi teologi presso la Facoltà ed al pastorato. Nel 2010 la Chiesa Avventista nomina una commissione di studio sulla teologia della consacrazione. Tale commissione chiamata: *Theology of Ordination Study Committee* (TOSC) fu composta da 106 persone. Insediatasi nel settembre 2011 ha lavorato in collaborazione con il *Biblical Research Committees* (BRCs). La TOSC dopo quattro incontri concluse il suo rapporto nel giugno 2014. I risultati di questo ampio studio teologico sono stati favorevoli alla consacrazione della donna al ministero pastorale. Cf. *General Conference Theology of Ordination Study Committee Report,* (June 2014), pp. 1-130. (https://www.adventistarchives.org/final-tosc). Per un breve approfondimento sul ruolo della donna nella storia della Chiesa Avventista, cf. D. E. NUNEZ BEJARANO, *Le vostre figlie profetizzeranno. Il ruolo della donna nell'avventismo sabatista,* Tesi di laurea in Teologia, Istituto Avventista di Cultura Biblica «Villa Aurora», Facoltà di Teologia, Firenze 2012.

In questo capitolo terremo conto di tutto ciò che abbiamo finora esposto ed in particolare la questione ermeneutica trattata nel primo capitolo. Vorremmo evidenziare come in assenza di testi espliciti, i criteri con cui si scelgono, leggono ed applicano alcuni di essi è determinante. Occorre a riguardo una grande lucidità ed onestà intellettuale. Il vero ed unico problema del ruolo delle donne nella liturgia a noi sembra non sia di natura teologica ma solo d'ordine ermeneutico e culturale. La difficoltà risiederebbe non sui testi ma sulla loro lettura, sul loro significato, sulla pertinenza ed il valore che gli si accorda, sulle chiavi che si usano per aprirli. Tutto ciò rende la nostra trattazione molto difficile in quanto si tratta di esplicitare concetti articolati, operare una lettura trans-culturale che risulta spesso complessa da capire ed accettare per quanti sono inclini a letture bibliche superficiali e «pronte all'uso». Proponiamo al lettore d'intraprendere questa strada, che è difficile rispetto a quella «manualistica», ma è quella che probabilmente darà risposte serie, equilibrate ed obiettive. Non siamo sicuri di riuscirci, ma ci proviamo. Non pretendiamo e non è nostra intenzione dibattere, convincere, né essere esaustivi, ma solo di condividere e proporre un approccio rispettoso nell'uso dei testi e del messaggio d'insieme della rivelazione biblica. Riportiamo alla memoria 2 Ti 3.16-17 il quale oltre ad affermare che ogni Scrittura è ispirata da Dio, dedica molto più spazio a dichiarare la funzionalità di tale ispirazione: «*…utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare…*». Quattro verbi utilizzati per enfatizzare l'aspetto non solo normativo ma anche formativo della Bibbia, ciò indica che dovremmo aspettarci dalla Parola di Dio una rettifica delle proprie vedute, anche verso quelle più consolidate, e non solo e sempre un'approvazione.

Coloro i quali sono sfavorevoli ad affidare ad una donna un ministero dirigenziale/pastorale insistono sull'argomento «ruolo». Dio avrebbe dato all'uomo ed alla donna, fin dalla creazione, ruoli differenti: il ministero pastorale ad esempio non sarebbe un ruolo femminile. Diciamo subito che il racconto delle origini (Ge 1-2) non si esprime sul ruolo della donna nel servizio di adorazione, non si esprime su altri ruoli che in seguito la società umana le ha attribuito e non contiene nessun elemento che possa far ritenere che esista una qualche forma di gerarchizzazione o addirittura subordinazione femminile[205]. Ge 1-2 sono invece unanimi nel riconoscere pari dignità e

---

[205] Le argomentazioni di coloro che cercano di trovare tracce di un primato o superiorità maschile in Ge 1-2 sono le seguenti: a) L'uomo è stato creato per primo. Non si tiene conto però che nella struttura letteraria del racconto di Ge 2 è presente un'inclusione, cioè un artificio redazionale attraverso il quale gli antichi semiti articolavano i loro scritti collocando i punti di rilievo agli estremi della narrazione (differentemente dal chiasmo e dal concentrismo che invece posizionano al centro il punto focale). La descrizione della creazione dell'uomo ad un estremo dell'articolazione (Ge 2.7) e quella della donna all'estremo opposto (Ge 2.21b-22) sono funzionali per evidenziare a livello letterario e teologico la creazione dell'umanità nel suo insieme, la loro totalità, esse formano un *unicum* secondo come già affermato in Ge 1.26-27. Il movimento narrativo impresso dall'autore al racconto di Ge 2 non va dal superiore all'inferiore, ma dall'incompletezza alla completezza, Ge 2.18,23. Questa direttrice è sostenuta dall'intero racconto di Ge 1 quando si osserva che ci si muove dal «buono» al «molto buono». Essere stato creato prima non conferisce superiorità ad Adamo, altrimenti gli animali e le piante l'avrebbero a loro volta. Attraverso la tecnica dell'inclusione, l'autore della Genesi colloca la creazione dell'uomo e della donna sullo stesso ed identico piano, ciò è confermato oltre che dal parallelismo degli estremi, anche dal fatto che vengono utilizzati in ebraico l'identico numero di termini, in entrambi 16 vocaboli. Cf. J. MCKENZIE, «The Literary Characteristic of Genesis 2 & 3», in *Theological Studies* 15 (1954), p. 559; cf. T. DENNIS, *Sarah Laughed: Woman's Voices in the Old Testament,* Abingdon, Nashville 1994, p. 13. La donna essendo stata creata successivamente appare come l'apice ed il coronamento della creazione tra gli esseri viventi. Paradossalmente, ciò potrebbe addirittura conferirle una posizione privilegiata; b) La donna è stata fatta per l'uomo. L'espressione spesso fraintesa è: «*…non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che gli sia convenevole*». Secondo alcuni questa frase esprimerebbe una certa sudditanza della donna, la realtà è tutt'altro. Il termine «*aiuto*» (עֵזֶר) non è da intendersi nella sua accezione di subalterno o di servile, ma nel senso positivo di «*sostegno, soccorso, protettore*». In nessun caso la radice ebraica ha in sé l'idea della subordinazione. Frequentemente nell'AT il vocabolo ha come soggetto Dio. Dalla stessa radice deriva il nome di cornice e recinto. Cf. E. LIPINSKI, « עֵזֶר », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VI, Paideia, Brescia 2006, coll. 616-617. Inoltre, esso è meglio definito e qualificato dal suo associato, reso con «*convenevole*» (כְּנֶגְדּוֹ) ma la cui radice significa «*fronte, faccia*». La traduzione letterale di «*aiuto convenevole*» sarebbe quindi «*che gli sta di fronte*» (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ). L'idea trasmessa dall'ebraico è quella di un essere con cui confrontarsi, opporsi, dialogare, che si possa guardare negli occhi. Cf. F.

ruoli ad entrambi i generi[206]. Il maschio e la femmina condividono nel racconto della creazione lo stesso ed identico nome: אִישׁ (*'ish*) e אִשָּׁה (*'ishah*), caratteristica lessicografica e culturale che

---

GARCIA LOPEZ, «נָגַד », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 559-560; Cf. P. D. NYERGES, *Una visione biblica della sessualità nel racconto della creazione,* Tesi di Laurea in Teologia, Istituto Avventista di Cultura Biblica «Villa Aurora», Facoltà di Teologia, Firenze 2005, pp. 11-13. Troviamo quindi nel sintagma il concetto dell'uguaglianza e dell'essere adeguato e speculare; c) La donna è stata tratta dall'uomo. Questo argomento è ricavato da Ge 2.21-22 nel quale si afferma che «*…Dio il Signore fece cadere un profondo sonno sull'uomo…prese una delle costole di lui e richiuse la carne al posto d'essa…con la costola…formò una donna…*». La nostra attenzione dovrebbe essere rivolta alla scelta divina di creare in questa precisa maniera e con l'elemento costola. Dovremmo interrogarci sui valori teologici ed esistenziali che tale scelta implica. Il lessema ebraico per «costola» può significare anche «lato, fianco, costa». Vengono evocati i concetti della complementarietà, solidarietà, connaturalità e parità, in effetti Adamo riconosce questi quando afferma: «*…finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne*» (Ge 2.23). Nessun elemento di superiorità o inferiorità è oggettivamente presente. Quest'ultima fraseologia implica la totale messa in comunione degli elementi che costituiscono l'essere umano e le sue relazioni: la forza (ossa) e le debolezze (carne). Cf. R. BADENAS, «Mari et femme: La question des répartition des rôles dans le mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, pp. 96-97. Significativo, a livello teologico, è il fatto che l'uomo dormisse mentre Dio creava la donna, simbolo che non ha avuto un ruolo attivo, non può vantarne diritti né autorità, egli resta solo il beneficiario di un dono di Dio. Se la donna fosse inferiore perché tratta dall'uomo, allora l'uomo lo sarebbe nei confronti della terra perché da essa fu tratto. Cf. R. M. DAVIDSON, «Headship, Submission, and Equality in Scripture»*,* in *Women in Ministry, Biblical & Historical Perspectives,* Special Committee SDA Theological Seminary, a cura di NANCY VYHMEISTER, Andrews University Press, Berrien Springs 1998, pp. 262-263; d) La donna riceve il nome dall'uomo. Alcuni ritengono che la formula: «*…Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo*» (Ge 2.23), parallelamente all'uso biblico secondo il quale nominare esprimeva un certo dominio sul nominato. In realtà ad uno sguardo più attento Adamo non dà un nome alla donna! L'appellativo «donna» non è un nome, è un'indicazione di genere. Abbiamo visto precedentemente come la parola «donna» (אִשָּׁה -*'ishah*) in ebraico è in risonanza, attraverso un gioco fonetico con l'appellativo «uomo» (אִישׁ - *'ish*). Adamo dunque nel chiamare questa nuova creatura אִשָּׁה (*'ishah*) la riconosce come - un altro sé stesso - riconosce l'opera di Dio. La donna riceverà un nome dall'uomo dopo l'evento del peccato (Ge 3.20). Dopo la perversione del mondo originario creato da Dio, in seguito alla presentazione delle conseguenze della rottura dal Creatore, Adamo chiama la donna, Eva. Cf. R. M. DAVIDSON, «Headship, Submission, and Equality in Scripture», pp. 263-264; Cf. G. HASEL, «Equality from the Scart: Woman in the Creation Story», in *Spectrum* 7/2 (1975), pp. 23-24. E' totalmente assente nel racconto delle origini, prima della caduta, qualsiasi accenno ad un'idea di dipendenza della donna, o supremazia maschile. Dobbiamo far notare a questo momento un aspetto diacronico, è cioè che all'epoca della redazione di questi testi biblici, la donna era già culturalmente e socialmente in uno status di sottomissione, tutte queste indicazioni costituivano quindi una novità e per certi versi rivoluzionario, anticipando di millenni i tempi moderni. Il messaggio dell'unità e perfetta parità è dato anche dai due termini che indicano il maschio e la femmina. Il termine זָכָר - *zakar* (maschio) deriva dalla radice *zqr* che rimanda al «puntuto, sesso maschile, pene/fallo», Cf. R. E. – CLEMENTS, «זָכָר», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 2002, col. 632. In Ez 16.17 indica un idolo, con l'evidenza del sesso maschile. Mentre נְקֵבָה - *nekebah* (femmina) deriva dalla radice *nqb* che significa «forare, bucare, deflorare». Cf. J. – SCHARBERT, «נָקַב», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 1023-1024. In Is 51.1 la radice indica la bocca del pozzo. L'idea trasmessa è che l'uno rappresenta il necessario complemento dell'altro. Dio non ha creato degli esseri da «accostare» l'un l'altro, ma da «incastrare». L'uomo e la donna quindi nella loro diversità psico-fisica devono incontrarsi per formare l'unità di un unico essere. Questa nozione è presente anche nell'espressione: «*…e s'unirà a sua moglie…*» di Ge 2.24. Il verbo «unire» (דָּבַק - *davaq*) indica «unirsi fortemente, incollarsi, saldarsi». Le due parti sono permanentemente fuse l'una nell'altra. Cf. F. M. HASEL, «Le concept biblique du mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, p. 13. Cf. *Idem,* p. 21. Addirittura, perfino il racconto della caduta presuppone che la femmina fosse alla pari del maschio. Il serpente si rivolge a lei come un essere indipendente, autonoma ed in grado di compiere scelte libere e non condizionate dall'essere maschile. Successivamente entrambe le creature ne subirono le conseguenze, senza alcuna differenziazione. Ancora una volta il testo considera l'uomo e la donna esseri assolutamente paritari. Tutti gli elementi letterari nel racconto della creazione dell'uomo e della donna sono contrari a qualsiasi differenza di dignità, ruolo e funzioni sul piano ontologico o morale. Le indicazioni bibliche sono completamente in disaccordo con la prepotenza maschile che renderà dopo il peccato la donna soggetta all'uomo.

[206] Per uno studio approfondito sul racconto delle origini, cf. J. B. DOUKHAN, *The Genesis Creation Story, its Literary Structure*, in Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series*,* vol. 5, Andrews University Press, Berrien Springs 1978; cf. M. GUTIERREZ, *«L'homme crée à l'image de Dieu» dans l'ensemble littéraire et canonique. Genèse, chapitres 1-11,* Thèse de Doctorat en Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante 1993.

indica parità assoluta, uguaglianza nell'essenza[207]. Inoltre, il ruolo dell'amministrazione del creato fu affidato ad entrambi indistintamente:

> «*Dio li benedisse; e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevela soggetta; dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra". Dio disse: "Ecco, io vi do ogni erba che fa seme sulla superficie della terra, e ogni albero fruttifero che fa seme; questo vi servirà di nutrimento*»[208].

Il lettore noterà la ridondanza della seconda persona plurale, Dio si rivolge sia al maschio che alla femmina (*disse loro*) affidando ad entrambi lo stesso ruolo: «*…rendetevela soggetta; dominate…*». Si registra sia una missione comune, che l'esercizio di un'autorità sul creato da espletare in maniera condivisa e paritaria. Nel progetto divino il tema del dominio non era da riflettersi all'interno della struttura duale (maschio-femmina) ma al suo esterno. La donna appare co-dominatrice con l'uomo sul creato[209] come riflesso della signoria di Dio[210] espressa dalla loro unione[211] - che era ad immagine e somiglianza del Creatore (Ge 1.26-27). Nei succinti testi antecedenti al racconto della caduta dunque non esiste traccia né di diversificazione di ruoli, né tantomeno di subordinazione femminile.

Un posizionamento diverso dello *status* della donna è rintracciabile solo ed a partire da Ge 3, dopo la caduta. In effetti una delle sue conseguenze fu: «*…i tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te*»[212]. Questa sentenza assume tutto il tono di una predizione, di

---

[207] Cf. N. P. BRATSIOTIS, «אישׁ », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 477-478.

[208] Ge 1.28-29.

[209] Cf. Sl 8.5-6.

[210] Cf. H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Strumenti 2, Queriniana, Brescia 1975, p. 207.

[211] Il vocabolo הָאָדָם (*ha'adam – l'uomo*) in Ge 1.26-27 è un termine generico per indicare l'essere umano (l'umanità) nella sua completezza: maschile e femminile. Il testo originale gioca sull'ambivalenza singolare-plurale quando usa il pronome singolare אֹתוֹ (lui) per riferirsi all'uomo (הָאָדָם - *ha'adam – l'uomo/umanità*), mentre riserva il plurale אֹתָם (loro) quando specifica l'essenza maschile e femminile. Il v. 27 è redatto in ebraico attraverso un parallelismo climatico in maniera da sottolineare l'alterità singolare-plurale con un crescendo narrativo:

A. («*Dio creò l'essere umano a sua immagine…*») וַיִּבְרָא אֱלֹהִים | אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ
(immagine)

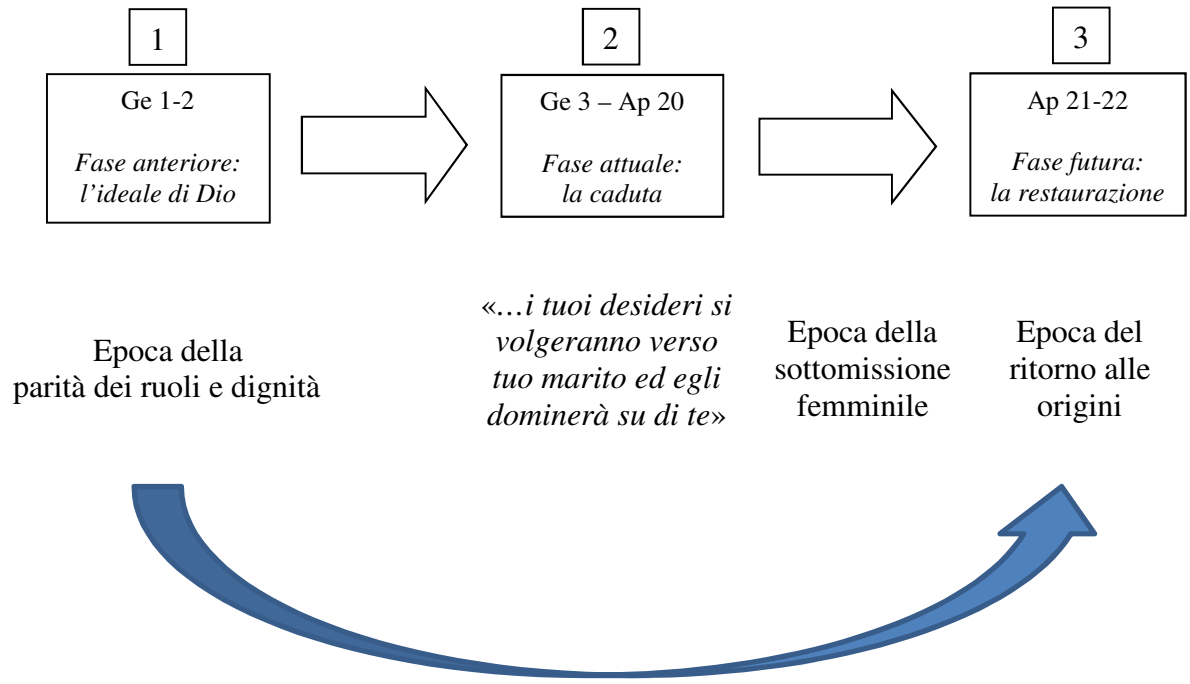
B. («*a sua immagine Dio lo creò…*») בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ
(lui) (Immagine)

C. («*maschio e femmina creò loro*») זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃
(maschio e femmina creò loro)

Una costruzione poetica del genere in cui l'ultima parola di una frase è formalmente (A-B) o concettualmente (B-C) ripresa all'inizio della successiva mette in rilievo come la creazione del maschio e della femmina (C) è già compresa e non scindibile dalla menzione della creazione dell'uomo (B). Solo tale insieme può essere considerato ad immagine e somiglianza di Dio. Cf. A. WENIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2014; Cf. S. J. BAEZ, *l'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3,* in Antropologia Cristiana, Bibbia, Teologia, Cultura (a cura di Bruno Moriconi), Città Nuova Editrice, Roma 2001, p. 179.

[212] Ge 3.16c. Da notare che il termine מָשָׁל (*masal* - *dominare*) usato per la donna è diverso da quello utilizzato in Ge 1.26,28 in riferimento alla dominazione sugli animali, וְיִרְדּוּ (la radice è *rdh* - *dominare*). Entrambi i

un'anticipazione delle conseguenze del peccato, piuttosto che di una prescrizione divina. Schematizziamo quanto detto nel grafico seguente:



Tre fasi storico-teologiche quindi possono essere delineate, fasi che rappresentano le tappe della redazione biblica. L'epoca della subordinazione femminile e la sua alienazione coincidono quindi con l'epoca in cui nel creato entra la prevaricazione, la violenza, il sopruso, la discriminazione ed il pregiudizio, tutti fattori estranei al mondo originario (Ge 1-2) della prima fase ed al mondo restaurato della terza. D'ora in poi la donna apparirà nella Bibbia sempre rilegata in secondo piano.

Tuttavia. nel testo biblico esistono tracce di come Dio, da parte sua, continui a considerare in maniera paritaria entrambi, anche nella seconda fase. In Ge 3.21 si dice che Dio vestì sia il maschio che la femmina. Ambedue furono oggetto di un'azione redentrice, ma ciò che è rilevante per la nostra indagine è osservare i termini ed il vocabolario secondo la quale tale redenzione è sviluppata dal testo biblico e per i suoi riflessi. J. B. Doukhan fa notare come il gesto del vestire sia stato caricato dall'autore ispirato di un valore teologico quando si osserva che il verbo ebraico utilizzato è un termine tecnico usato per descrivere l'atto del vestire dei sacerdoti ebrei, lo stesso dicasi del vocabolo ebraico per «tunica». L'evocazione specifica dell'abbigliamento sacerdotale ci permette di leggere nel racconto della caduta che sia il maschio che la femmina furono oggetto di un'investitura speciale, unica, categorizzata come «sacerdotale». Tra l'altro il mondo concettuale del sacerdozio è indirettamente evocato dalla menzione delle «tuniche di pelle» conseguenza di un sacrificio compiuto da Dio stesso. A riguardo ci si deve ricordare che la pelle del sacrificio espiatorio era messa da parte per i sacerdoti (Le 7.8). Quindi Genesi concedendo sia ad Adamo che ad Eva la pelle dell'offerta - dono strettamente riservato ai sacerdoti - riconosce implicitamente entrambi come sacerdoti[213]. Ritenere entrambi i generi come - sacerdoti - è confermato anche nel NT quando afferma che siamo già tutti: «*…una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa,*

---

vocaboli esprimono il concetto della dominazione, dell'esercizio di un potere, ma il secondo possiede un'accentuazione di carattere despotico e tirannico, non molto presente nel primo.

[213] Cf. J. B. DOUKHAN, «Women Priest in Israel; A Case for Their Absence», in *Women in Ministry, Biblical & Historical Perspectives,* Special Committee SDA Theological Seminary, a cura di NANCY VYHMEISTER, Andrews University Press, Berrien Springs 1998, pp. 36-37.

un popolo che Dio si è acquistato, perché proclamiate le virtù di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa»[214].

Un altro contributo per analizzare il volere di Dio riguardante i ruoli nella relazione maschio-femmina proviene dalla letteratura sapienziale, in maniera tutta speciale nel Cantico dei Cantici. In questi testi viene descritta non la condizione della donna così com'era, ma come dovrebbe essere. Attraverso il genere letterario poetico è presentato il volere di Dio, l'ideale, il progetto a cui l'umanità dovrebbe tendere. In Pr 31.10-31 abbiamo la presentazione di una figura femminile che è totalmente fuori dagli schemi culturali e sociali dell'Antico Oriente. La donna ideale appare certamente focalizzata sulla famiglia, ma allo stesso tempo come un personaggio d'affari, industriale, indipendente ed assolutamente lontana da ogni forma di sottomissione o dominazione maschile. Nel Cantico dei Cantici l'accentuazione è maggiore. Il libro fa eco al racconto della caduta originaria ed attraverso un gioco letterario opera una sorta di rovescio delle sorti. La forte espressione di dominio di Ge 3.16 appare invertita in Ct 7.11, si evince il concetto di reciprocità. Vediamolo nel confronto dei due testi:

καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου καὶ αὐτός σου κυριεύσει
Ge 3.16 «*I tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te*»

ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου καὶ ἐπ' ἐμὲ ἡ ἐπιστροφὴ αὐτοῦ
Ct 7.11«*Io sono del mio amico, verso di me va il suo desiderio*»

ἀδελφιδός μου ἐμοί κἀγὼ αὐτῷ
Ct 2.16 «*Il mio amico è mio, e io sono sua…*»

Quest'opera è nella sua grande parte pronunciata da una donna e non si rivela nessun tratto di subordinazione o di attitudine servile. Al contrario è lei che prende sempre le iniziative nelle relazioni con il suo amato. Il Cantico dei Cantici da questo profilo è un tentativo sapienziale di rovesciare la maledizione del peccato introdottasi con la caduta (Ge 3.16) e ripristinare la perfetta uguaglianza dei ruoli e dei valori nella coppia maschio-femmina presenti alla creazione (Ge 1.27-28)[215].

Nella terza fase troviamo la speranza cristiana apocalittica la quale prevede che: «*…le cose di prima sono passate…ecco, io faccio nuove tutte le cose*»[216]. In essa si concretizza l'apice della rivelazione divina nella quale tutto e tutti riacquisteranno la funzione, lo splendore e la dignità che avevano all'origine. Tra queste anche il rapporto maschio-femmina. È interessante scoprire che questa nuova relazione futura continui ad essere descritta nell'Apocalisse sia in termini esplicitamente «sacerdotali» (Ap 5.10; 20.6), sia a mezzo della ripresa del tema del «Tempio» (Ap 7.15; 21.3)[217]. In questo modo si forma una sorta di continuità intorno al tema del sacerdozio

[214] 1 P 2.9.

[215] Cf. R. BADENAS, «Mari et femme: La question des répartition des rôles dans le mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, pp. 108-110.

[216] Ap 21.4-5.

[217] Cf. J. B. DOUKHAN, «Women Priest in Israel; A Case for Their Absence», pp. 37-38.

connesso sia al genere maschile che femminile, che attraversa in maniera trasversale le tre fasi storico-teologiche prima delineate. Forse però vale la pena chiarire che le allusioni sacerdotali sono utilizzate come categorie referenziali nella loro accezione spirituale e sono funzionali ad indicare uno speciale rapporto tra il Creatore e le sue creature. In tale relazione l'ideale di Dio sui ruoli maschio-femmina appare in tutta evidenza declinato in maniera assolutamente equo e paritario. L'epoca del peccato in cui viviamo, appare connotata come una «storia di mezzo», in cui stiamo sperimentando il dramma dell'interruzione del piano divino originario.

Da queste constatazioni teologiche la domanda che dovremmo porci è se il diverso ruolo assegnato dalla letteratura biblica alla figura femminile, a partire da Ge 3, sia legato all'ontologia oppure alla contingenza. Ovvero, i testi che assegnano alla donna un ruolo diverso, da quello maschile, nella seconda fase, lo fanno in virtù del fatto che la donna in quanto essere femminile, a prescindere da tutto e da ogni, non può avere questo ruolo per sua natura intrinseca, oppure in forza a circostanze esterne? Nel primo caso saremmo davanti ad una situazione immutabile, nel secondo potrebbero esserci cambiamenti. La presenza di tutte le dichiarazioni discriminanti sulla donna nel secondo stadio della rivelazione come anche tutte le considerazioni finora esposte, ci fanno già propendere verso la seconda possibilità.

Come ci stiamo rendendo conto purtroppo non tutto è semplice, ed ecco perché invitiamo a non avere del testo biblico una lettura veloce ed immediata. Ciò che la Bibbia sembra affermare ad una lettura immediata in realtà potrebbe non affermarlo ad una più approfondita, diligente ed allo stesso tempo panoramica. Rifiutare ogni sforzo critico nello studio della Bibbia significa inesorabilmente privarsi dei tesori che la Parola di Dio riserva ai ricercatori. Ellen G. White afferma in merito: «*Sempre quando la vita spirituale declina c'è la tendenza a cessare di avanzare nella conoscenza della verità. Gli uomini si adagiano soddisfatti della luce già ricevuta e scoraggiano ogni ulteriore investigazione della Scrittura. Essi diventano conservatori e cercano di impedire ogni discussione*»[218]. I risultati di nuove ricerche non devono spaventare e non dobbiamo precluderci nuove frontiere.

5.2. L'ispirazione e l'inerranza

Noi riteniamo che le Sacre Scritture debbano essere seguite dai credenti non solo per quello che formalmente dicono, ma anche e forse soprattutto per quello che vogliono dire, per gli orientamenti e le direzioni etico-teologiche. La Bibbia non solo afferma, molto di più guida! La Chiesa Avventista adotta la visione dell'ispirazione concettuale dei testi biblici. Ellen G. White al riguardo afferma che:

> «*La Bibbia indica Dio come suo autore, nondimeno è stata scritta da mani umane. Nella differenza di stile dei suoi vari libri, essa presenta le caratteristiche dei suoi scrittori. Le verità rivelate sono state date per ispirazione di Dio (II Tim 3:16), però sono espresse con le parole degli uomini. L'Essere infinito, mediante il suo Spirito, ha fatto risplendere la sua luce nelle menti e nei cuori dei suoi servitori. Egli ha dato sogni e visioni, simboli e figure; e coloro ai quali la verità fu così rivelata la concretizzarono con un linguaggio umano. I dieci comandamenti furono enunciati da Dio stesso e scritti dalla sua stessa mano. Essi, perciò, sono redazione divina e non umana. La Bibbia, invece, con le sue verità divine espresse con il linguaggio degli uomini, presenta l'unione del divino con l'umano. Questa unione esisteva*

[218] E.WHITE, *Counsels to Writers and Editors*, pp. 32-39.

nella natura di Cristo che era allo stesso tempo il Figliolo di Dio e il Figliolo dell'uomo. Della Bibbia si può dire quello che fu detto di Gesù: "La Parola è stata fatta carne ed ha abitato per un tempo fra noi" Gv 1:14».[219]

«*La Bibbia è scritta da uomini ispirati, ma non è identificabile con il modo di pensare e di esprimersi di Dio, bensì con quello dell'umanità. Dio, nella veste di scrittore, non viene rappresentato… Gli autori biblici furono gli scrivani di Dio, non la sua penna. Guardiamo i diversi uomini che hanno scritto. Non sono le parole della Bibbia a essere ispirate, ma gli uomini che le hanno scritte. L'ispirazione non agisce sulle parole e le espressioni dell'uomo, ma sull'uomo stesso, il quale, sotto l'influsso dello Spirito Santo, viene permeato di concetti. Ma le parole ricevono l'impronta della mente dell'individuo. La mente e la volontà divine si diffondono e si combinano con la mente e la volontà umana; quindi le espressioni dell'uomo diventano parola di Dio*».[220]

Nelle Scritture il divino decide di ridursi, rendendosi accessibile alla finitudine umana. La Bibbia è il prodotto di quanto il Signore ritenne opportuno consegnarci, in vista di permetterci di conoscerlo e scegliere la salvezza. Essa non risponde alle nostre curiosità, ma ai nostri bisogni. Tale presentazione, Dio decide di farla con le parole, lo stile e le categorie dell'uomo di un limitato periodo storico. Tutto ciò che proviene però dall'uomo è per definizione imperfetto e lacunoso. Gli scrittori biblici non si sottrassero a questo assioma. L'Apostolo Paolo a riguardo descrive una sua visione dicendo:

«*Conosco un uomo in Cristo, che quattordici anni fa (se fu con il corpo non so, se fu senza il corpo non so, Dio lo sa), fu rapito fino al terzo cielo. So che quell'uomo (se fu con il corpo o senza il corpo non so, Dio lo sa) fu rapito in paradiso, e udì parole ineffabili che non è lecito all'uomo di pronunciare*».[221]

In questo passaggio l'Apostolo afferma di aver udito parole irripetibili. Egli accentua il distacco tra il linguaggio umano e quello celeste con un gioco linguistico attraverso l'uso dell'espressione ἄρρητα ῥήματα (*arreta remata – non dicibili parole*), creando assonanza nella scelta dei vocaboli[222]. Il linguaggio di Dio non è, e non può essere il nostro. La Parola di Dio è molto di più che la Bibbia.

Nonostante siano stati ispirati da Dio, gli autori biblici, non diventarono inneranti, restarono figli della loro epoca, sottoposti alla cultura, alla mentalità, alle tradizioni ed alle circostanze e necessità storico-sociali del loro mondo. L'ispirazione divina non li sollevò dal loro contesto, non eliminò i loro limiti, ma s'inscrisse nel loro universo concettuale per cercare di trasmettere attraverso i loro canali e strutture mentali e linguistiche la Parola di Dio. Inevitabilmente quindi essi riflessero nel testo anche il loro patrimonio vitale e quello del mondo che li accoglieva. Questa è la grandezza e la novità della Bibbia. Ellen G. White cosciente di ciò scrive a riguardo della pluralità d'autori:

«*Perché abbiamo bisogno di un Matteo, di un Marco, di un Luca, di un Giovanni, di un Paolo e di tutti gli autori che hanno reso testimonianza alla vita ed al ministero del Salvatore? Perché un solo discepolo non ha scritto un rapporto esaustivo della vita terrestre del Cristo? Perché uno scrittore mette in rilievo dei punti che altri non hanno menzionato?*

---

[219] E. G. WHITE, *Il Gran Conflitto*, ADV, Falciani 1979, p. 7.
[220] E. G. WHITE, *Selected Messages*, vol. 1, p. 21.
[221] 2 Co 12.2-4.
[222] E' possibile che l'α (l'a) di ἄρρητα (*arreta – non dicibile/pronunciabile*) sia di natura privativa. Cf. W. BAUER, «ἄρρητος», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature*, p. 109.

Perché se questi punti sono essenziali non sono citati dagli altri? Perché la mente degli uomini differisce tra loro. Tutti non capiscono le cose nella stessa maniera»[223].

Nessuno degli autori biblici pensava a noi, nessuno di loro immaginava che i loro scritti sarebbero stati raccolti, canonizzati, tradotti e commentati per millenni in tutto il mondo[224]. Ragione per cui i loro scritti furono redatti in maniera tale da essere direttamente indirizzati e facilmente comprensibili ai loro contemporanei, a breve medio termine. Forse se avessero avuto coscienza della funzione che i loro messaggi avrebbero avuto si sarebbero espressi diversamente e ci avrebbero consegnato maggiori informazioni. La consapevolezza, la maturità spirituale ed intellettuale di riconoscere che noi siano i destinatari secondi ed indiretti ci potrebbe aiutare a collocare meglio questi messaggi nel loro ambiente nativo, cogliendone l'essenza divina a prescindere dalla forma umana usata come veicolo. Credere di poter leggere e capire la Bibbia prescindendo ed isolandola dal contesto storico e socio-culturale in cui prese vita, significa porsi fuori della realtà[225] ed incamminarsi sulla strada del fondamentalismo.

5.3. Il mondo degli autori biblici

Il mondo della Bibbia copre un arco temporale di circa sedici secoli (ca 1.500 a.C – ca 100 d.C) in un'area geografica ben delimitata. Quell'ambiente era fortemente strutturato intorno alla figura maschile e patriarcale[226]. Tale condizione era accettata, condivisa e mai messa in discussione,

---

[223] E. G. WHITE, *Counsels to Writers and Editors*, p. 432, cit. da G. R. KNIGHT, *Op. cit.,* p. 69.

[224] A questo fanno eccezione testi apocalittici come Da 12.4 in cui si menzionano gli uomini del «tempi della fine». Il periodo rimaneva per il profeta un tempo futuro indefinito e vago. Inoltre, in queste menzioni apocalittiche neppure il profeta capiva il significato di ciò che vedeva e scriveva.

[225] Espressioni del tipo: «*…metti la tua mano sotto la mia coscia…*» (Ge 24.2), «*Non vi taglierete in tondo i capelli ai lati del capo, e non ti raderai i lati della barba* » (Le 19.27), «*…non ti coprire la barba, e non mangiare il pane che la gente ti manda*» (Ez 24.17), «*Non porterai vestito di tessuto misto, fatto di lana e di lino*» (De 22.11//Le 19.19), «*…si copre i piedi*» (Gc 3.24//1 S 24.4), togliersi la scarpa e darla ad un altro (Ru 4.7); «*…lascia che i morti seppelliscano i loro morti*» (Mt 8.22), «*Che c'è fra me e te, o donna?...*» (Gv 2.4//Mt 8.29//2 S 16.10//1 R 17.18), «*…non salutate nessuno per via*» (Lu 10.4), forse potranno essere compresi sommariamente dal contesto, in rari casi il testo stesso ne offre una spiegazione al lettore, ma se non si conosce la cultura, le tradizioni, gli usi ed i costumi, la mentalità dell'epoca, le forme del linguaggio tipico del mondo antico, non saranno apprezzati nella loro essenza e profondità.

[226] Nel linguaggio biblico a volte il femminile viene compreso nel maschile, andando oltre il semplice uso del binomio «*uomo/maschio*» con l'accezione di «*umanità*». Alcuni esempi di questo procedimento potrebbe essere portati a riguardo: a) «*…l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie*» (Ge 2.24). L'indicazione a lasciare dell'uomo è sicuramente di un altro ordine che spaziale-geografico, visto che in realtà era sempre la donna che lasciava la propria famiglia per entrare in quella dell'uomo (Ge 24.51-61; Ru 4.11); b) La formulazione del decimo comandamento prevede solo il maschio come destinatario esplicito: «*Non desiderare la casa del tuo prossimo; non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il servo, né la sua serva, né il suo bue, né il suo asino, né cosa alcuna del tuo prossimo*» (Es 20.17//De 5.21). Tuttavia sarebbe irragionevole e fuori del buon senso ritenere che la figura femminile fosse autorizzata a fare quanto alla figura maschile veniva vietato; c) «*Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, marito di una sola moglie, sobrio…sobrio,…non dedito,…né violento,…non litigioso,…che non sia convertito di recente, affinché non diventi presuntuoso…*» (1 Ti 3.2-6). È evidente che queste caratteristiche d'ordine etico-spirituali possono essere richieste anche alle donne; d) Un ulteriore esempio lo ricaviamo da tutte le volte in cui gli autori delle epistole neotestamentarie si rivolgono alla chiesa con l'appellativo «*Fratelli*» (esempio: Ro 7.1; 1 Co 3.1; 11.33; 12.1; Ga 6.1; Ef 6.23; 2 Te 1.3; ecc…), mai ci si rivolge alle sorelle o ai bambini. Questo non significa che questi non fossero oggetto d'attenzione e di cura degli apostoli. Il motivo è solo culturale, le donne non erano impegnate ed esposte socialmente così come l'uomo. Un riflesso di questa posizione ombrata si è mantenuta nella tradizione. Oggi ad esempio si parla di «*fratellanza*», fraseologia maschile, intendendo però la comunità dei credenti nel suo complesso e senza distingui, a volte precisiamo con l'espressione «*fratelli e sorelle*»; e) Nell'istituzione dell'Ultima Cena da parte di Gesù (Gv 13.14-15) il comando di ripeterla «*…anche voi dovete…/facciate*», sul piano strettamente letterario e storico, è rivolto esclusivamente al mondo maschile. Lo stesso dicasi per il mandato missionario (Mt 28.19). Nella Bibbia quindi formule esclusivamente maschili possono includere il femminile.

ma non rappresentava la società esemplare a cui la futura storia umana doveva imitare. E' logico e normale quindi aspettarsi che la figura della donna nella Bibbia non ricevette la considerazione dovuta o che ci saremmo aspettati, e ciò non causava né problemi né domande. Inutile quindi cercarvi ciò che non poteva esistere perché fuori dalle loro preoccupazioni contingenti. In quell'ambiente il Signore intervenne con leggi che tutelarono il mondo femminile, ecco perché le donne Israelite vivevano relativamente meglio delle donne dei popoli vicini[227].

La Bibbia non ha un carattere enciclopedico, non è un trattato di dogmatica e non può neppure essere usata come un dizionario dove troviamo classate tutte le voci ed all'occorrenza andare a reperirle, essa è la storia dell'uomo di un determinato periodo. A partire ed attraverso quel mondo Dio ha presentato dei principi che trascendono il tempo e lo spazio. Le grandi istanze, trasversali in tutta la Bibbia e già insite alla creazione (Ge 1-2) quali: pari origine, natura, diritti, dignità, opportunità, missione, devono essere la nostra guida ed il nostro filo conduttore, non i modelli umani del mondo antico che spesso li calpestavano. Le perversioni del mondo antico, come quelle del moderno, devono essere corrette alla luce dei valori del Vangelo. La società e le condizioni dell'uomo sono in continuo mutamento, la storia è per definizione diacronica. Questo è vero non solo all'interno del periodo biblico, ma anche e ancor più al di fuori di esso. Oggi assistiamo ad accelerazioni culturali e cambiamenti di paradigmi vertiginosi. Tutto ciò non deve scomporci perché è normale. La società del mondo biblico non rappresenta l'ideale a cui conformarsi, non è il nostro riferimento, nessuna società umana in nessun periodo storico lo potrebbe esserlo, tuttavia all'interno di ognuna di esse ed attraverso di esse Dio si manifesta e comunica con le sue creature.

5.4. I limiti del mondo biblico

Il Signore ha accettato i limiti della cultura umana ed è per questo motivo che ha tollerato la poligamia, le guerre, il divorzio, permesso alcune regole[228], come anche definizioni inesatte sia di fenomeni naturali[229], che teologiche[230]. Tutto ciò, ed altro ancora, rappresentavamo il meglio che all'epoca si poteva raggiungere; l'uomo non poteva andare oltre. Ma il loro punto di arrivo non era certo l'ideale di Dio. Questo ideale non è raggiunto neppure oggi. Il Signore rispetta il cammino dell'uomo, tollera, e guida le sue creature verso nuovi traguardi ed orizzonti.

Gesù limitava il suo insegnamento alla capacità di comprensione sia del suo pubblico esterno: «*Con molte parabole di questo genere esponeva loro la parola, secondo quello che potevano intendere*»[231], che interno: «*…Tu non sai ora quello che io faccio, ma lo capirai dopo*»[232]; «*Ho ancora molte cose da dirvi, ma non sono ancora alla vostra portata*» (Gv 16.12). Attraverso il «segreto messianico», tema dominante in Marco[233], invita da una certa prospettiva, alla prudenza nell'accelerare i tempi[234]. Queste referenze ci indicano che esisteva ancora altro da scoprire.

---

[227] Cf. G. WIGODER, «Femmes», in *Dictionnaire Encyclopédique du Judaisme,* Robert Laffont, Paris 1996, p. 363.

[228] Cf. la legge del taglione.

[229] Cf. le espressioni: «*le cateratte del cielo*» (Ge 7.11), «*…Sole, fermati*» (Gs 10.12).

[230] Cf. le espressioni: «*Un cattivo spirito suscitato/permesso da Dio*» (1 S 16.14; 18.10); l'evento descritto: «*Il Signore si accese di nuovo d'ira contro Israele, e incitò Davide contro il popolo, dicendo: "Va e fa' il censimento d'Israele e di Giuda"*» (2 S 24.1 // 1 Cr 21.1).

[231] Mc 4.33.

[232] Gv 13.7.

[233] Cf. Mc 1.34, 44; 3.12; 5.43; 7.36; 8.26; 8.30; 9.9.

[234] In merito al segreto messianico, che in Marco è anche un elemento strutturante del vangelo stesso, sembra che il motivo del divieto imposto da Cristo fosse sul tentativo di far comprendere meglio la sua funzione messianica,

L'apostolo Paolo comprese che la rivelazione divina era calibrata alla capacità di ricezione dei destinatari umani quando disse che: «*Dio dunque, passando sopra i tempi dell'ignoranza, ora comanda agli uomini che tutti, in ogni luogo, si ravvedano*» (At 17.30). Troviamo consapevolezza che non tutte le scelte umane della storia biblica erano l'ideale di Dio. I «*…i tempi dell'ignoranza…*» costituivano i tempi della pazienza divina. Ancora oggi Dio ha pazienza e comprende i nostri limiti.

Lo stesso Paolo mostrò inoltre grande tolleranza ed accettazione della religiosità pagana. Esemplare la sua strategia quando predicando agli ateniesi entrò in dialogo con loro, ricercando dei legami ed usò parole di apprezzamento quando disse: «*…vedo che sotto ogni aspetto siete estremamente religiosi. Poiché passando e osservando gli oggetti del vostro culto, ho trovato anche un altare sul quale era scritto: Al dio sconosciuto. Orbene ciò che voi adorate senza conoscerlo, io ve lo annunzio…*»[235], e continua a creare connessioni integrando il suo messaggio con quello del poeta greco Arato[236]. Paolo incontra i pagani nel loro mondo, parla il loro linguaggio e guadagna la loro fiducia.

Paolo si dimostra tollerante anche verso la religiosità giudaica, quando su invito di alcuni, compie dei gesti rituali giudaici per tranquillizzare coloro che credevano che lui fosse un sovvertitore della legge di Mosé[237]. Tutto per facilitare la predicazione e l'accettazione del vangelo, mettendo i suoi uditori nelle migliori condizioni di ascolto. Anche Timoteo venne circonciso da Paolo per non scandalizzare i Giudei[238].

Ed infine l'Apostolo si pone con saggezza verso la cultura generale dell'epoca, ad esempio nei confronti della schiavitù. Nonostante egli fosse ideologicamente contrario, non l'abolisce formalmente ed apertamente, anzi apparentemente sembra favorevole quando scrivendo a Filemone disse riferendosi allo schiavo Onesimo: «*Te lo rimando…*» (Fl 1.12). Paolo sapeva che la società dell'epoca era basata sulla schiavitù, abolirla in quel momento storico avrebbe significato scardinare le fondamenta sociali del mondo dell'epoca suscitando una rivoluzione. Tutto ciò avrebbe creato disordine e confusione ostacolando l'avanzamento della predicazione. Paolo invece preferisce gettare i semi della libertà quando disse di trattarlo: «*…non più come schiavo…come fratello*» (Fl 1.16). Questi sono esempi di come anche gli autori biblici si rendevano conto che vivevano in un mondo imperfetto, in cui non era sempre possibile o ragionevole vivere il vangelo nella più assoluta pienezza né come avrebbero voluto, quindi si comportavano accettando la loro realtà e cercando il male minore. In merito è molto interessante ed illuminate il dialogo che C. Militello intesse con Jerome Murphy-O'Connor: «*Possiamo trasferire nel passato, nell'epoca apostolica e in particolare nelle comunità paoline i nostri problemi e le nostre tensioni? Davvero*

---

che fino ad allora si stava imponendo solo attraverso le sue opere miracolose. La funzione gloriosa dell'opera del Messia si sarebbe rivelata pienamente alla croce e con la resurrezione: «*…ordino loro di non raccontare a nessuno le cose che avevano viste, se non quando il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti*» (Mc 9.9). Solo dopo la passione sarebbero stati in grado di comprendere ed annunciare il Messia, prima di tale evento il vangelo stesso afferma che i discepoli stessi non capivano (Mc 9.30-32). Il pericolo era di confondere le attese politiche che si proiettavano sul Messia con i prodigi di Gesù. In ogni caso ed in generale, dobbiamo ritenere che il divieto invita ad attendere tempi più favorevoli.

[235] At 17.22-23.

[236] At 17.28.

[237] At 21.20-26.

[238] At 16.3. Da notare che lo stesso Paolo in Ga 2.3-5 non costringe Tito a farsi circoncidere, nonostante fosse di padre greco come Timoteo. Le circostanze erano diverse. Nel caso di Timoteo (At 16.3) Paolo aveva davanti dei sinceri giudei che avrebbero avuto difficoltà a credere, per cui l'atteggiamento dell'apostolo fu quello di un facilitatore. Nel caso di Tito (Ga 2.3-5) invece Paolo aveva davanti degli intrusi, dei falsi fratelli, persone che volevano imporre la circoncisione come elemento di giustificazione. In questo contesto Paolo reagisce con forza, non cede alle pressioni e non fa circoncidere Tito.

per Paolo era importante cambiare la società – non è questo un approccio tutto nostro al problema?»[239].

L'autore dell'Epistola agli Ebrei si muove sulla stessa consapevolezza di fondo quando riconoscendo che i propri destinatari non potevano andare oltre quel livello di comprensione afferma:

> «*Su questo argomento avremmo molte cose da dire, ma è difficile spiegarle a voi perché siete diventati lenti a comprendere. Infatti, dopo tanto tempo dovreste già essere maestri; invece avete di nuovo bisogno che vi siano insegnati i primi elementi degli oracoli di Dio; siete giunti al punto che avete bisogno di latte e non di cibo solido. Ora, chiunque usa il latte non ha esperienza della parola di giustizia, perché è bambino; ma il cibo solido è per gli adulti; per quelli, cioè, che per via dell'uso hanno le facoltà esercitate a discernere il bene e il male*» (Eb 5.11-14).

Ma ancora più paradossale è constatare che la tolleranza di Dio per la fragilità umana si è spinta al punto da tollerare che nella Bibbia stessa si trasmettessero alcune inesattezze formali[240]. La storia biblica non rappresenta la perfezione, essa è costellata da fallimenti e drammi umani tutt'altro da imitare[241]. In questo, il testo biblico si differisce dagli altri libri dell'antichità che raccontavano solo le gesta positive e favorevoli dei propri eroi. La Parola di Dio viaggia all'interno di questa storia e da tale posizione cerca di salvare l'uomo offrendogli modelli, alcuni da imitare, altri proprio da evitare! Le Sacre Scritture costituiscono il luogo dell'incontro in cui il Perfetto raggiunge e s'accosta all'imperfetto, l'Onnipotente si avvicina, cammina nella nostra storia e dialoga con la sua creatura decaduta. La non inerranza biblica è il segno dell'amore di Dio.

Cogliere questa dimensione demitologizzante e surrealistica della Bibbia ci permette di capire che è a causa dei limiti umani che Dio non ha permesso che la donna nell'AT avesse dei ruoli che quel mondo non avrebbe mai potuto comprendere ed accettare. Questo è un ulteriore segno della misericordia divina che non fa violenza all'uomo, un Dio che non s'impone ma si propone a piccoli passi. Non facciamo diventare però tutto ciò un alibi dietro il quale nascondere il nostro desiderio innato di predominio sull'altro.

---

[239] Cf. J. MURPHY O'CONNOR – C. MILITELLO – M. L. RIGATO, *Paolo e le donne*, Cittadella, Assisi 2006, p. 61.

[240] A riguardo citiamo i passaggi già esposti precedentemente in una nota nel corso del nostro studio (Mt 27.9 e Mc 2.26) ed aggiungiamo altri casi di non corrispondenza intertestuale. Il primo esempio è contenuto nel confronto tra 2 S 8.13; 2 R 14.7 e Sl 60.1. I tre brani riportano la battaglia di Davide sui Siri. In 2 Samuele si dice che gli sconfitti furono diciottomila, in 1 Re s'afferma che erano diecimila, mentre nel Salmo questi erano dodicimila. Tre versioni differenti per lo stesso avvenimento. Un secondo esempio è dato dal confronto tra Nu 25.9 e 1 Co 10.8. Nei due brani si enumerano coloro che persero la vita a causa dell'infedeltà a Dio nelle pianure di Moab. In Nm questi ammontano a ventiquattromila persone, mentre in 1 Corinzi a ventitremila. Siamo davanti a testi discordanti. L'obbiettivo e l'attenzione nel riportare gli eventi non era su ogni dettaglio ma sull'avvenimento in sé. In qualunque modo si vogliano leggere le discrepanze esistenti di fatto, Dio non ha reputato evitarle nel corso della redazione o trasmissione del testo. Inoltre, si deve precisare che gli antichi scrittori biblici non avevano il nostro stesso senso del rigore e dell'esattezza delle rilevazioni e delle citazioni, la mancanza di documenti scritti immediatamente consultabili portava chi scriveva a ricorrere spesso alla memoria di eventi trasmessi oralmente, oppure all'approssimazione («*circa cinquemila uomini*», «*circa quattromila persone*», cf. Mt 14.21; 15.38; Mc 8.9). Prendiamo atto che lo Spirito di Dio nell'ispirare costoro non ha reputato intervenire in tali marginalità, in quanto irrilevanti teologicamente. Nell'impronta umana delle Scritture si evidenzia ancora di più la misericordia e la grandezza di Dio nel comunicare con noi, nonostante i nostri limiti. Come anche la mancanza di strumenti di precisione portava all'approssimazione nella rilevazione del tempo (ora terza, sesta, verso l'ora nona, cf. Mt 27.45-46) e delle distanze (circa duecento cubiti, cf. Gv 21.8; un cammino di sabato, cf. At 1.12).

[241] Cf. Ge 12.13; 19.8; Gc 19.24-30; Es 2.11-12; 2 S 11.2-27; 1 R 11.1-13.

Nella storia veterotestamentaria non troviamo sacerdotesse nel popolo d'Israele, e ciò rappresentava un caso rarissimo nell'antichità. Troviamo però la figura femminile in funzioni religiose[242], partecipavano ai pasti sacrificali[243], ed erano fisicamente presenti alla cerimonia del sacrificio[244]. L'unica esclusione era l'atto sacrificale, anche se non esiste nella Bibbia una prescrizione, una dichiarazione o sola allusione al suo divieto. J. B. Doukhan ritiene che il motivo dell'assenza femminile nel mondo sacerdotale sia triplice.

a) In primo luogo, l'associazione della figura sacerdotale femminile presso molti popoli vicini ad Israele, era spesso associata alla prostituzione sacra ed a riti orgiastici. La distanza che il popolo doveva mantenere con queste culture pagane potrebbe aver contribuito a non rendere opportuno la figura femminile a questo ruolo, eliminando così ogni possibile ambiguità o associazioni.

b) In secondo luogo, la figura femminile era culturalmente legata alla vita, e teologicamente associata alla nascita del Messia. La donna era messaggera di vita di conseguenza una tale funzione non poteva essere accostata alla nozione di morte a cui il ruolo del sacerdote era esposto. Ciò avrebbe comportato in quell'ambiente una sorta di contraddizione e disorientamento. (Ge 9.4; Es 23.19; 34.26; Dt 14.21).

c) Una terza risposta la si potrebbe ricercare nel fatto che uno dei compiti dei sacerdoti era l'atto sacrificale e quindi lo spostamento manuale e continuo di grandi quantità di animali, una tale operazione non era compatibile con la forza fisica femminile[245].

Come si può osservare sono tutti motivi legati alla contingenza e non all'ontologia. Le donne in Israele potevano amministrare la giustizia e regolare le controversie[246]. Alcune di queste: Tamar, Maria[247], Debora[248], Culda[249], Ruth, Ester, ecc., che hanno dato, in proporzione alla loro vocazione, una particolare posizione d'autorità o influsso positivo sul popolo d'Israele[250]. Questo costituisce un primo pallido segnale che differenzia la considerazione che Dio aveva della donna rispetto alle concezioni dell'epoca. A tale proposito non mancano immagini femminili di Dio nella Bibbia[251]. In epoca inter-testamentaria troviamo la figura di Salomé Alessandra che dirigerà il popolo nel periodo dei Maccabei[252].

---

[242] Cf. Ne 8.2; 12.43; Es 38.8; I Sa 2.22; Ne 7.67; Esd 2.65; Sl 68.24-25.

[243] Cf. Nu 18.8-19; Dt 12.12; 14.22-29; 15.19-23; 16.9-15; 1 Sa 1.4.

[244] Cf. 1 Sa 2.19.

[245] Cf. J. B. DOUKHAN, «Women Priest in Israel; A Case for Their Absence», in *Women in Ministry, Biblical & Historical Perspectives,* Special Committee SDA Theological Seminary, a cura di NANCY VYHMEISTER, Andrews University Press, Berrien Springs 1998, pp. 30-36.

[246] Cf. De 17.9; 19.17.

[247] Cf. Es 15.20-21

[248] Cf. Gc 4.4.

[249] Cf. 2 R 22.14.

[250] Cf. T. CRAVEN – R. S. KRAEMER, *Women in Scripture. A Dictionary of named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament,* (a cura di C. MEYERS), Houghton Miffin Company, Boston-New York 2000.

[251] Vediamo solo alcuni esempi: a) Nell'espressione: «*…l'Iddio misericordioso…*» (Es 34.6), l'ebraico ha וְחַנּוּן - *rachum*, che rimanda ad una radice (רחם – *rechem*) la quale indica l'utero, il seno materno; b) Uno dei tanti nomi di Dio, אֵל שַׁדַּי - *El shadày*, contiene il vocabolo שַׁד – *shad*, che significa «mammella»; c) Il termine «Spirito» (רוּחַ - *rùakh*) in ebraico è femminile. Ci preme sottolineare questo caso, in quanto la terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, è configurata al femminile. Interessante a riguardo è l'annunciazione a Maria, «*…lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà dell'ombra sua;…*» (Lu 1.35), in cui si evince come la dimensione femminile di Dio incontra ed avvolge il femminile dell'umanità, deponendovi la Parola incarnata. Alle cure materne-femminili, Gesù lascia la chiesa: «*…soffio su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo*» (Gv 20.22); d) La שכינה - *shekinàh* che raffigurava la presenza di Dio nel luogo santissimo del Santuario (Es 25.17-22; Le 16.11-17; Nm 7.89; 1 S 4.4; 2 S 6.2),

Gesù non scelse tra i dodici una figura femminile, perché sicuramente avrebbe indebolito la sua predicazione in quanto i suoi contemporanei non erano pronti ad ascoltare un messaggio proveniente da una donna. In ambiente filosofico-ellenistico[253], greco-romano e giudaico-rabbinico la donna era subordinata all'uomo, con una accentuazione che variava dalle località geografiche[254]. Al tempo di Cristo le donne, i bambini ed i discepoli erano in uno *status* sociale di sottomissione. Esse non venivano istruite, la loro parola non contava in una testimonianza[255] né come prova in un tribunale, erano esentate dal presentarsi in Sinagoga per la preghiera[256] e se vi andavano dovevano

---

è un vocabolo femminile; e) La tenerezza e la propensione materna di Dio traspare da diversi testi dell'AT: Os 11.1-4; Is 49.15; 66.7-13; f) Nel Salmo 23 Dio è rappresentato sia attraverso immagini al maschile (vv. 1-4) che al femminile (v. 5); g) Gesù usa un linguaggio materno per rivolgersi a Gerusalemme: Mt 23.37; h) Il dono «dell'accoglienza» era tipicamente e culturalmente femminile: Sal 6.9 Lu 15.2; Gv 14.3; Ro 15.7; i) L'opera dello Spirito Santo che «genera» il Messia (Mt 1.20) e continua a «generare» Cristo nei credenti, corrispondono a proiezioni del mondo femminile (Per questo ultimo esempio cf. M. R. DEL GENIO, «Donna», in *Dizionario di Mistica,* (a cura di L. BORRIELLO – E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI), Libreria Editrice Vaticana*,* Città del Vaticano 1998, p. 433.

[252] Nella letteratura deuterocanonica/apocrifa troviamo il libro di Giuditta che tratteggia la figura femminile sia sotto il profilo della bellezza, ricchezza ed indiscussa virtù, che eroico e combattente.

[253] A Socrate probabilmente dobbiamo l'espressione «sesso debole», Platone invece considerava la donna un castigo dovuto agli sbagli dell'anima in una vita precedente. Aristotele continua a considerare le donne esseri inferiori arrivando perfino a dire che sia tra gli animali che tra gli umani i figli di genitori difettosi saranno o difettosi anch'essi o piccoli o donne. L'influenza filosofica negli ambienti eruditi fu molto forte per cui queste concezioni divennero una mentalità diffusa e delle verità indiscutibili. Quando poi l'ellenismo incontra il giudaismo, queste idee si rafforzarono e finirono per influenzare anche la chiesa nel corso dei secoli.

[254] Cf. A. PIOLA, *Donna e sacerdozio, Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Editrice Effatà, Cantalupa 2006, pp. 154-156.

[255] Ricordiamo a riguardo due episodi biblici. Il primo, è quando la donna samaritana va ad annunciare ai suoi concittadini di aver probabilmente trovato il Messia. Ella, cosciente che la sua testimonianza non aveva valore, propose loro: «*Venite a vedere…*» (Gv 4.29). Quando i samaritani incontrarono e credettero in Gesù, dissero alla donna: «*…Non è più a motivo di quello che tu ci hai detto…noi stessi abbiamo udito e sappiamo…*» (v. 42). Per lo stesso motivo L'Apostolo Paolo quando in 1 Co 15 menziona i testimoni della risurrezione del Cristo (vv. 5-8), esclude le donne. La loro menzione non avrebbe aggiunto una prova ulteriore.

[256] Secondo la tradizione rabbinica esistevano nel Pentateuco 613 comandamenti. Questi erano divisi in 248 positivi (doveri da compiere) e 365 negativi (divieti). La donna era oggetto di soli 3 comandamenti positivi. Probabilmente era un modo come esentare la donna da quei comandamenti che avrebbero fatto ostacolo alle sue responsabilità familiari. Ella era dunque tenuta lontana da molti servizi. Esisteva dunque nella comprensione della figura femminile una forma di tensione. Da un lato la si idealizzava considerandola in epoca biblica tardiva come l'incarnazione femminile della saggezza e nella Kabbala medioevale come una proiezione femminile del divino, mentre dall'altro la si considerava un essere inferiore sul piano rituale. Cf. G. WIGODER, «Femmes», in *Dictionnaire Encyclopédique du Judaisme,* Robert Laffont, Paris 1996, pp. 363-364. Il Talmud portavoce di questa ambivalenza contiene sia espressioni di lode che di disprezzo. Ecco qualche dichiarazione negativa: «*Rabbi Hillel commenta: "La stregoneria va di pari passo col numero delle donne*"» (Aboth 2,7); «*Il primo uomo era il sangue e la vita del mondo…Eva fu la causa della sua morte*» (bShabath 2,5b); «*Secondo Rabbi Eliezer, "Insegnare la Torah a sua figlia è come insegnarle la fornicazione…Egli diceva ancora: la stupidità di un uomo pio, le astuzie di un empio, una donna farisea, e le ferite dei farisei, ecco ciò che distrugge il mondo*» (Sotah 3,4); «*L'uomo è obbligato ad offrire tre benedizioni al giorno: che Egli mi ha fatto Ebreo, che non mi ha fatto donna, che non mi ha fatto zotico*» (Menachoth 43b); «*Le donne sono esentate dai precetti affermativi "Fa", l'osservanza dei quali dipende da un momento determinato del tempo*» (Kiddushin 1,7); «*Quattro qualità si riscontrano nelle donne: sono golose, curiose, pigre e gelose. Sono anche piagnucolose e loquaci*» (Gen. R. XLV, 5); «*Dieci misure di parole discesero nel mondo; le donne ne presero nove e gli uomini una*» (Kiddushin 49b); «*Il mondo non può esistere senza gli uomini e donne: beato colui i cui figli sono maschi, maledetto colui i cui figli sono delle femminine…*» (Kiddushin 82ab). Passiamo adesso a qualche asserzione positiva: «*Le donne sono di mente illuminata*» (Shabbath 33b); «*Dio ha donato alla donna più intelligenza dell'uomo*" (Niddah 45b); «*La casa di un uomo è sua moglie*» (Joma 1,1); «*R. José diceva: Non ho mai chiamato mia moglie con questo vocabolo, ma sempre "casa mia*" » (Shabbath 118b); «*Il celibe non è un uomo nel pieno senso della parola; com'è detto: "Maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò col nome di uomo (Gen V,2)* » (Jebamoth 62b); «*Si racconta di un uomo pio che aveva sposato una donna pia; non avendo avuto figli divorziarono. L'uomo andò e si sposò una donna malvagia che lo rese malvagio. La donna andò e sposò un uomo malvagio, e lo rese giusto. Tutto, dunque, dipende dalla donna*». (Gen. R. XVII, 7); «*Un aneddoto che vuol rendere onore alla donna…Un imperatore disse a R. Gamaliel: "Il vostro Dio è un ladro, perché è scritto il Signore fece cadere un profondo sonno su Adam e questi dormì; ed egli prese una delle sue costole (Gen II, 21)! La figlia del Dottore disse al padre suo: "Lasciamelo, gli rispondo io"; e disse all'imperatore: "Dammi un ufficiale (per istruire un processo)". A quale scopo? – chiese egli; ed essa replicò: Dei ladri sono entrati in casa nostra durante la notte, e ci hanno portato via un boccale d'argento, ma ne*

rimanere in uno spazio diverso da quello degli uomini (cf. matroneo), lo stesso succedeva nel tempio (cf. cortile delle donne), erano escluse da ogni diritto pubblico, civile ed amministrativo, potevano essere acquistate o oggetto di scambio commerciale[257]. Le limitazioni non cambiavano nella sfera matrimoniale. Dal momento in cui lo sposo pagava la somma di denaro dovuta ella diventava giuridicamente una sua proprietà[258]. Non aveva gli stessi diritti dell'uomo in caso di divorzio[259], doveva uscire di casa con i capelli intrecciati, raccolti e velate, non potevano rivolgere la parola ad un uomo se non alla presenza di testimoni. Inoltre, gravavano su loro tutte le restrizioni relative alle leggi di purità[260].

La vita di una donna era segnata dal percorso del suo essere figlia di un padre e successivamente moglie di un marito, al di fuori di questi quadri di riferimento, che per lei erano fonte di sopravvivenza e sicurezza, non esistevano norme e leggi di tutela. Le liste genealogiche erano strutturate prevalentemente al maschile[261]. Singolare il fatto che gli evangelisti Matteo e Marco mentre elencano e nominano i fratelli di Gesù (Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda), delle sorelle dicono vagamente: «*E le sue sorelle non sono tutte tra di noi?…*» (Mt 13.55-56//Mc 6.3). Quando raccontarono la moltiplicazione dei pani e dei pesci, Matteo riporta: «*…erano quattromila uomini, senza contare le donne e i bambini…*» (Mt 15.38// 14.21), mentre Marco: «*Quelli che avevano mangiato i pani erano cinquemila uomini*» (Mc 6.44). La presenza della figura femminile e dei bambini è completamente eclissata ed ignorata. Esistevano casi di emancipazione ma erano rari e ristretti ad alcuni ambiti sociali e culturali[262], non incisero sulla mentalità generale e non mutarono

---

hanno lasciato in cambio uno d'oro". Vorrei che un tale ladro mi visitasse ogni giorno!" – egli esclamò. "Non fu allora una splendida cosa per il primo uomo quando gli fu presa una sola costola e gli venne data in cambio una donna per servirlo?» (Sanhedrin 39b).

[257] Cf. Ge 29.15-30; 34.12; Es 22.16; De 22.29; Le 27.4.

[258] Cf. Es 21.3,22; cf. H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Strumenti 2, Queriniana, Brescia 1975, pp. 213-214.

[259] Cf. De 24.1-4.

[260] Ricordiamo che una tale considerazione delle donne non è molto distante da noi. Nel Codice di Famiglia del 1865 ancora le donne non avevano il diritto di esercitare la tutela sui figli legittimi, né tanto meno quello ad essere ammesse ai pubblici uffici. Le donne, se sposate, non potevano gestire i soldi guadagnati con il proprio lavoro, perché ciò spettava al marito. Alle donne veniva ancora chiesta l'autorizzazione maritale per donare, alienare beni immobili, sottoporli a ipoteca, contrarre mutui, cedere o riscuotere capitali, ne potevano transigere o stare in giudizio relativamente a tali atti. Tale autorizzazione era necessaria anche per ottenere la separazione legale. L'articolo 486 del Codice Penale prevedeva una pena detentiva da tre mesi a due anni per la donna adultera, mentre puniva il marito solo in caso di concubinato. Nel 1874 venne concesso l'accesso delle donne ai licei e alle università, anche se in realtà continuarono ad essere respinte le iscrizioni femminili. Nel 1877 venne approvata una legge che ammetteva le donne come testimoni negli atti di stato civile. Nel 1907 Ernestina Prola fu la prima donna italiana ad essere autorizzata ad ottenere la patente di guida. Il 1° febbraio del 1945, su proposta di Togliatti e De Gasperi venne infine concesso il voto alle donne. Nel 1951 viene nominata la prima donna in un governo (la democristiana Angela Cingolani, sottosegretaria all'Industria e al Commercio). Nel 1958 viene approvata la legge Merlin, che abolisce lo sfruttamento statale della prostituzione e la minorazione dei diritti delle prostitute. Nel 1959 nasce il Corpo di polizia femminile, con compiti sulle donne e i minori. Nel 1961 sono aperte alle donne la carriera nel corpo diplomatico e in magistratura. Nel 1963 venne emanata una legge che vieta il licenziamento della donna causa matrimonio o maternità. Nel 1970 venne concesso il divorzio. Cinque anni per riceverlo, passerà a tre nel 1987. Nel 1975 viene riformato il diritto di famiglia, garantendo la parità legale fra i coniugi e la possibilità della comunione dei beni. Nel 1977 l'assemblea delle Nazioni Unite proclama l'8 Marzo la giornata internazionale della donna. Nel 1978 ci fu la legalizzazione e la regolamentazione dell'aborto (legge 194). Nel 1981 viene abolita la riduzione di pena per il delitto d'onore e scompare l'istituto del matrimonio riparatore. Nel 2010 legge sulle pari opportunità nel mondo del lavoro. Nel 2011 vennero introdotte le quote rosa nei consigli di amministrazione; un quinto del totale, salì ad un terzo nel 2015. Nel 2013 venne emanata la legge contro la violenza sulle donne, stalking e maltrattamento. Con questa legge viene inasprita una preesistente del 2009.

[261] Per un approfondimento storico-teologico sulle genealogie e su aspetti di struttura letteraria, cf. J. ZURCHER, *Une nouvelle analyse de la chronologie patriarcale*, manuale ad uso degli studenti edito dalla Faculté Adventiste de Théologie, Centre Universitaire et Pedagogique du Salève, Collonges-sous-Salève 1995; cf. E. R. THIELE, *The mysterious Numbers of the hebrew kings*», Kregel Publications, Grand Rapids 1983; cf. F. FORESTI, «Maria, genitrice del sabato escatologico. Considerazioni sul significato di Mt 1,1-17», in *Bibbia e Oriente* 139, (1984), pp. 31-43.

[262] Cf. quanto abbiamo detto nello studio sul testo di 1 Ti 2.11-15.

una tradizione molto antica di pregiudizi, i quali, continuarono ad esercitare una certa influenza negativa nel pensiero dei Padri della Chiesa[263] e durante tutta la storia della chiesa nei secoli successivi. Perfino la condizione di vedovanza era difficoltosa e limitante, diversamente dall'uomo. Ad aggravare la perdita del proprio marito, c'era il fatto che in molti popoli del mondo antico era proibito alla vedova di risposarsi. Nello Stato Romano l'*univira* era molto stimata, mentre la vedova che si risposava perdeva alcuni diritti, più matrimoni contraeva tanto meno veniva considerata dal punto di vista giuridico. Anche tra i Giudei di Roma ed i primi cristiani la vedova che rinunciava al matrimonio godeva di preferenze soprattutto nell'ambito del culto ed era molto onorata, in quanto si considerava la rinuncia alle nuove nozze una sorta di sacrificio, di speciale pietà offerta verso il marito defunto[264].

5.5. Il rapporto tra ruolo e condizione sociale

Il concetto di ruolo è sempre in funzione di un determinato gruppo sociale in uno specifico spazio territoriale ed arco temporale[265]. Il ruolo di un individuo si definisce a partire da un contesto di riferimento, che per definizione è in mutamento. Pretendere di trovare nella società ellenistica, romana o giudaica, riflessa nella redazione biblica, uno *status* della donna raggiunto due millenni successivi e basarsi solo sulla dialettica presenza/assenza dei testi[266], significa incorrere nella banalizzazione più estrema e nell'anacronismo.

---

[263] A titolo d'esempio riportiamo il pensiero di alcuni di loro. Tertulliano (155-230) rivolgendosi alle donne dichiarò: «*Non sai che anche tu sei Eva? La condanna di Dio verso il tuo sesso permane ancora oggi; la tua colpa rimane ancora. Tu sei la porta del Demonio! Tu hai mangiato dell'albero proibito! Tu per prima hai disobbedito alla legge divina! Tu hai convinto Adamo, perché il Demonio non era coraggioso abbastanza per attaccarlo! Tu hai distrutto l'immagine di Dio, l'uomo! A causa di ciò che hai fatto, il Figlio di Dio è dovuto morire!*». Cf. TERTULLIANO, *De Cultu Feminarum*, libro 1, cap. 1. Gregorio di Nissa (335-395) ritiene che la sessualità sia una normalità successiva alla caduta e che anteriormente esisteva una condizione angelica. Cf. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, PG 44,181 A-181 B; Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In virginitate,* XIV, 3-6 PG 48,543ss; *In Genesim homilia* XVIII, 4, PG 53, 69-76. Giovanni Crisostomo (344/354-407), il quale immagine un dialogo tra Dio ed Adamo e afferma: «*Maggiore cura avresti dovuto avere per il mio comando, e non solo perché tu eri tenuto a rispettarlo ma anche perché era tuo compito avvertire la donna circa l'enormità del peccato. Tu infatti sei capo della donna e per te essa è stata creata; tu hai sovvertito l'ordine (naturale)…: mentre bisognava che il corpo seguisse il capo, le cose si sono svolte in modo totalmente opposto e il capo ha seguito il corpo, chi doveva comandare si è sottoposto*». Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homilia* XVIII, 4, PG 53,15. Agostino (354-430), seguendo Filone d'Alessandra ed Ambrogio, riteneva l'anima della donna inferiore all'uomo, essa raggiungeva l'immagine e la somiglianza di Dio quando si univa all'uomo. Cf. AGOSTINO, *De Trinitate 12,7,10; CCL 50,364-365*. Tommaso d'Aquino (1225-1274) invece, sulla scia del pensiero di Aristotele (384-322 a.C) che la donna fosse un maschio abortito, mancato (Cf. ARISTOTELE, *De natura animalium* II, III, cit. da E. DUFOURCQ, *Histoire des chrétiennes*, Bayard Centurion, Paris 2008, pp. 481-482.), pensava che il seme maschile dovesse produrre solo un essere simile a sé quindi maschio, e che solo l'uomo ha parte attiva nella generazione, la donna ospita ed accoglie soltanto. La nascita di una donna sarebbe il frutto di un'anomalia innescata nella riproduzione e che dà origine ad un essere difettoso e mancante. Ne consegue l'idea di una minore perfezione della donna rispetto all'uomo. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae,* I, q. 99, a. 2, ad 2; commento a II-II, q. 154, a. 12; III, q. 32, a. 4 ad 2; *Suppl.* q. 52, a. 1 ad 2; III, q. 31, a. 4 ad 1; Cf. C. MILITELLO, *Maschile e femminile: la sfida della identità*, in Antropologia Cristiana, Bibbia, Teologia, Cultura (a cura di Bruno Moriconi), Città Nuova Editrice, Roma 2001, pp. 676-681; Cf. A. PIOLA, *Donna e sacerdozio*, pp. 303-304.

[264] Cf. G. STAHLIN, «Χηρα», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XV, Paideia, Brescia 1988, coll. 708-710. Nel resto del giudaismo invece alla donna veniva solo chiesto di attendere almeno tre mesi dalla morte del marito e sconsigliato un quarto o quinto matrimonio.

[265] Cf. S. MAZZOLINI, «Donna», in *Dizionario di Ecclesiologia*, (a cura di G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA), Città Nuova Editrice, Roma 2010, p. 461.

[266] L'assenza di testi espliciti che approverebbero un ruolo dirigenziale alla donna potrebbe anche essere dovuto a ragioni di focalizzazione teologica. Gli autori del NT dovettero affrontare problemi molto rilevanti. Gesù era confrontato con il legalismo, il formalismo e l'ostentazione. Paolo e gli altri scrittori avevano il problema primario del confronto con il giudaismo nella presentazione ed accettazione di Gesù di Nazareth come Messia, senza considerare l'attesa escatologica cristiana, le tensioni politico-religiose e la nascita e sviluppo delle prime eresie. In epoca post-

I ruoli assegnati erano in rapporto a specifiche condizioni sociali e culturali che li contenevano, supportavano e definivano. Ruoli e condizioni sociali sono sempre strettamente connessi e dipendenti tra loro. In ambito matrimoniale ricordiamo che esisteva l'endogamia (anche se non sempre rispettata), il levirato e la grande influenza che avevano i genitori nella scelta del partner. Era comune la poligamia e la pena di morte per l'infedele. Come già accennato la donna passava dalla soggezione al padre, a quella del fratello ed infine al marito, senza che nessun'altra tutela sociale esistesse in termini di diritti. Comprendiamo tutti che le condizioni dell'epoca biblica non sono più quelle di oggi, di riflesso i ruoli ad esse connesse sono mutati. La logica vuole che coloro i quali pretendono che sia affidato alle donne solo il ruolo che la Bibbia le assegnava, tra l'altro nella sola dimensione religiosa, devono coerentemente accettare tutti gli altri valori ed usi e costumi che quella società - che supportava quei ruoli - prevedeva (lavoro, alimentazione, abbigliamento, trasporti, comunicazioni, norme giuridiche, ecc.). È ciò sia sul fronte femminile che maschile. Non è possibile pretendere dalla donna, e solo da lei, il «ruolo biblico» e farne un trofeo di fedeltà alle Scritture, in una società diversa da quella biblica. Se si vuole riprodurre fedelmente il mondo biblico lo si deve riprodurre ed accettare in ogni suo aspetto. Non è sostenibile estrapolare dalla Parola di Dio solo una dimensione che ci interessa di quel mondo, incollarla in un altro mondo, escludendo tutto il resto che l'ha generata e che ne consegue. Il sistema per essere credibile deve essere chiuso ed omogeneo, altrimenti risulta pretestuoso.

5.6. Verso un cambio di paradigma

Nonostante i tempi, Gesù iniziò pian piano a gettare le basi per una futura emancipazione della donna: circondandosi di figure femminili tra coloro che lo seguivano[267], la sua amicizia con Marta e Maria, utilizzando immagini tratte dal mondo femminile nelle sue parabole. Ma ancora in contrasto con il mondo giudaico dell'epoca Gesù chiama una donna «*figliuola d'Abramo*», Lc 13.16[268]. Secondo la narrazione dei vangeli una donna, Maria di Betania, fu l'unica a lavare i piedi di Gesù ed a ungerlo come prefigurazione della sua passione (Gv 12.1-7)[269], si relaziona con la Samaritana dandole l'onore di essere la prima a conoscere il segreto messianico diventando una missionaria per la sua gente (Gv 4.26,28-42). Infine, permettendo che una donna fosse la prima a

---

biblica iniziava a sorgere l'antisemitismo, le persecuzioni, l'organizzazione della chiesa e la sua ascesa al potere. Tali difficoltà storico-teologiche preoccupavano ed occuparono gli autori del NT ed i primi autori ecclesiastici in maniera tale da far sembrare che ogni altro aspetto passasse in secondo piano. Questo è il motivo per cui una lettura panoramica e trasversale della Bibbia dovrebbe sempre essere affiancata a quella analitica. In quanto un insegnamento potrebbe essere veicolato non solo dalla presenza di un verso in particolare, ma anche dal movimento del pensiero degli autori, dall'orientamento teologico generale, dalla direzione dei testi. Ricordiamo che una verità non è data esclusivamente da un testo specifico o dalla sua sommatoria con altri, ma anche dalla qualità di tutti i «messaggi tangenti», forniti dalle allusioni, citazioni e dalla natura del messaggio globale della rivelazione divina.

[267] Cf. Lc 8.2-3.

[268] Cf. H. VORLANDER, «Donna», in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento,* EDB, Bologna 1991, pp. 495-496.

[269] Questo episodio è più rilevante di quanto si possa immaginare quando consideriamo che è il corrispettivo della lavanda dei piedi operata da Gesù ai discepoli. I due lavaggi sono sia a livello letterario che tematico, paralleli e speculari. Sono racconti con valore strutturante posti l'uno alla fine del «libro dei segni» (cc.1-12) e l'altro all'inizio del «libro della gloria» (cc. 13-21) del vangelo di Giovanni. Nel primo Gesù è oggetto di un lavaggio, nel secondo ne è soggetto. Fine ed inizio delle due grandi parti dell'opera giovannea si snodano su questo rito, assumendo un ruolo di cerniera tematico-teologica dell'intera composizione. Nessun discepolo (maschio) lava i piedi a Gesù, l'unico essere umano che ebbe questo onore fu una donna. Il rito del lavaggio dei piedi compiuto da Gesù fu quindi una ripresa di quanto una donna anticipatamente aveva fatto. I due racconti devono essere quindi letti e compresi in maniera unitaria. Per un approfondimento cf. C. EGASSE, *Le lavement des pieds. Recherche sur une pratique négligée,* Genève 2015, pp. 85-94.

conoscere e testimoniare l'evento della resurrezione. Tutti comportamenti innovativi per quei tempi[270].

Gli ultimi due casi ci sembrano tutt'altro che irrilevanti! Una donna - per prima - conobbe ed annunciò la messianicità del Cristo (la samaritana), mentre lui era in vita, parallelamente, ad una donna - per prima - fu rivelata la gloria della resurrezione, fulcro dell'esperienza salvifica. Cristo avrebbe potuto disporre che l'apice dell'annuncio cristiano, messianicità e resurrezione, fosse dato da un uomo se ciò fosse stato rilevante, invece, troviamo delle donne. Interessante come alle due apparizioni ad una donna nel racconto della resurrezione, corrispondano due apparizioni ai dodici per farli credere, perché paradossalmente ed inizialmente ci fu un loro rifiuto. Una donna fu la prima predicatrice cristiana, sia in vita che dopo la resurrezione, quale onore il Signore le concesse! Tutto ciò, anche se poco quantitativamente è tanto a livello qualitativo, in quanto era scandaloso e rivoluzionario per l'epoca. Se la donna fosse stata ontologicamente e teologicamente inadeguata per questo ruolo, non adatta intrinsecamente, Cristo non glielo avrebbe permesso[271]. Dai vangeli emerge invece come una figura femminile sia presente ed attiva nei momenti cardini del ministero di Gesù. Potrebbe egli aver voluto con questa sua scelta stimolare la nostra riflessione a ripensare al ruolo delle donne?

Gesù insegna che la rivelazione divina è progressiva: «*Voi avete udito che fu detto:…, Ed io vi dico:…* » (Mt 5.21-44) ed accettò che l'uomo di quell'epoca non era in grado di comprendere tutto: «*Ho ancora molte cose da dirvi, ma non sono ancora alla vostra portata*» (Gv 16.12)[272].

La predicazione apostolica era prevalentemente al maschile (Paolo, Pietro, Giacomo, Giovanni, Timoteo), non potevano esserci donne per gli stessi motivi culturali e sociali prima menzionati. La testimonianza di una donna non sarebbe stata accettata e l'annuncio del vangelo sarebbe stato compromesso[273]. Tuttavia, Ro 16 menziona dodici donne, di cui dieci chiamate per nome. Benché non in particolare evidenza al pari di quella maschile, il NT ci fornisce elementi testuali sufficienti per ritenere che le donne avessero una funzione di rilievo nella predicazione delle origini e svolsero ruoli importanti nelle prime comunità[274]. Un ministero specifico le era riservato,

---

[270] Nell'AT una donna fu la destinataria della prima apparizione dell'«Angelo del Signore» (Ge 16.7-14). Agar, una donna-schiava, venne da lui chiamata per nome, segno di riconoscimento d'esistenza e dignità (v. 8), e ciò è particolarmente rilevante quando si nota che Sarai, la sua padrona, mai la chiama per nome. Inoltre, fu la prima e l'unica che dette un nome a Dio, «*Allora Agar diede al Signore, che le aveva parlato, il nome di Atta-El-Roi…*» (v. 13). L'equivalenza narrativa è rilevante, colei che fu chiamata da Dio per nome, dette a sua volta a Dio un nome. Ciò è segno di una relazione tutta particolare che intercorse tra una donna e la divinità.

[271] Da osservare a riguardo come la predicazione cristiana viene affidata anche a persone di dubbia reputazione, come il caso dell'uomo di Gerasa liberato da un demone: «*…Va' a casa tua dai tuoi, e racconta loro le grandi cose che il Signore ti ha fatte, e come ha avuto pietà di te. Ed Egli se ne andò e cominciò a proclamare…*» (Mc 5.19-20). La novità e la portata dell'avvento di Gesù di Nazareth è tale non solo nel contenuto del messaggio ma anche nella sua presentazione.

[272] A riguardo riportiamo una bellissima immagine, di cui nostro malgrado non abbiamo traccia dell'autore. La citiamo a memoria, essa dice: «*Il Signore accende una luce alla volta per illuminare il nostro percorso, se le accendesse tutte insieme ci accecherebbe*».

[273] Nell'inizio della storia della chiesa cristiana, riportata nel libro degli Atti degli Apostoli, è molto accentuata la dimensione della «*testimonianza*» degli apostoli. Alcuni passaggi sono significativi: 1.22; 2.32; 4.33; 5.32. Dal contesto sembra che diano alla testimonianza quasi una prospettiva giuridica. Una donna non avrebbe mai potuto svolgere questa funzione. Rilevante è At 4.33 che afferma: «*Gli apostoli, con grande potenza, rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù…*». Nessuna menzione delle donne che per prime ed unicamente furono testimoni della risurrezione in quanto presenti alla tomba vuota e parlarono con i «*due uomini in veste bianca*», gli undici lo furono successivamente ed indirettamente. Ma in At 4.33 perché la testimonianza fosse valida, credibile ed incisiva era necessario non menzionare le donne.

[274] Vorremmo evidenziarne alcune. La prima della lista è Febe, molto probabilmente proveniente dal paganesimo, chiamata διάκονον (*diakonon* – diacono) e προστάτις (*prostatis* - protettrice). Il ruolo del diacono nella chiesa primitiva era molto vasto e comprendeva il servizio pratico ma allo stesso tempo una funzione di autorevolezza,

di responsabilità e di guida. Il termine greco non ha il suo corrispondente femminile, quindi è usato nel NT senza distinzione di genere. È il termine con cui Paolo a volte definisce il suo ministero (1 Co 3,5; 2 Co 3,6; 6,4), i ministri di Satana (2 Co 11.15), i ministri della chiesa (Co 1.25) ed in Ro 15.8 è usato per designare il ministero di Cristo. Cf. E. F. SCHÜSSLER, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 (recensione di C. MILITELLO in *RivBiblIt* 40, 1992, pp. 319-326. Il termine διάκονον (*diakonon* – diacono) indicava l'idea di un servizio volenteroso, una distribuzione, una colletta, qualcuno che «serve al tavolo» (Cf. FILONE D'ALESSANDRIA, *De Vita Contemplativa* 70, 75; GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche* 11, 163). L'immagine dell'azione di chi «serve al tavolo», cioè che permette ai clienti di gustare i piatti preparati in cucina, è interessante perché potrebbe essere una metafora per raffigurare il servizio di mediazione cristiana. In una parabola Gesù usa l'immagine del servizio a tavola per parlare di sé stesso (Lu 12.37). Negli ambienti degli apocalittici giudaici la salvezza è descritta come un banchetto escatologico e Gesù ne riprende l'idea (Mt 8.11). Il diacono è quindi un intermediario tra chi prepara e chi consuma, tra chi offre e chi beneficia. È possibile allora che per questo il motivo il termine venne applicato a Cristo, considerata la sua funzione di mediatore e salvatore. I ministri cristiani, secondo questa trasposizione teologica dell'immagine e secondo il modello di Cristo, sono diaconi nei sensi plurimi del lessema, non solo perché offrono servizi ma anche perché permettono che il messaggio cristiano possa essere messo a disposizione, distribuito, possa passare, essere servito a vantaggio di chiunque e consumato. In effetti diversi diaconi predicavano, evangelizzavano, guarivano e battezzavano (At 8.5-13, 26-40; 21.8; 1 Ti 4.6). A Febe, una donna, viene riconosciuto questo ampio ministero con tutto ciò che esso implica. Il secondo termine attribuito a Febe, «protettrice», è un *hapax* nel NT. Il vocabolo oltre ad indicare, nel contesto, un'azione di accoglienza, nei testi profani designa anche una funzione con valore giuridico della tutela di uno straniero o liberto (Cf. M. ZAPPELLA, «A proposito di Febe *prostátis* (Rm 16,2)», *RivBib* 37 (1989), pp. 167-171). Luciano, filosofo greco, attribuisce questo titolo ad una dea. Con il corrispondente participio *proïstámenos* si descrive un compito ecclesiale di guida e presidenza della comunità cristiana (Cf. Ro 12.8; 1 Ts 5.12; 1Ti 3.4; 5.17). Cf. R. FABRIS - V. GOZZINI, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1982, p. 46. In latino invece il vocabolo è tradotto con *patronus*, patrono/a. La portata della funzione che questa donna aveva nella chiesa di Cencrea (Corinto) andava molto al di là del ruolo di diaconessa che oggi conosciamo ed attribuiamo nelle nostre cariche ecclesiastiche. La lista continua con Prisca (Priscilla) moglie di Aquila. La coppia è presentata da Paolo come suoi συνεργούς (*synergous* - collaboratori). Interessante come sulle sei referenze neotestamentarie, in quattro casi Prisca viene nominata prima del marito (At 18.18.26; Ro 16.3; 2 Ti 4.19), in epoca biblica questo è un gesto significativo. Probabilmente, alcuni ritengono, che ella fosse impegnata nella comunità, che avevano in casa loro (Ro 16.5) più del marito, il quale aveva un'azienda di tende (At 18.3). L'elenco prosegue con Maria di cui si dice solo che «*…si è molto affaticata per voi*» (v. 6), e poi presenta la copia Andronico e Giunia, definiti apostoli al v. 7, (ἀποστόλοις - *apostolois*). Il titolo è maschile. Si discute molto su questo nome (Ἰουνιᾶν – *Iunian*) sulla base della sua accentuazione originaria. Cerchiamo di sintetizzare la problematica. Quando il NT è stato composto, il greco era normalmente scritto con caratteri maiuscoli (onciale) senza accenti, anche se questi erano già stati inventati. Se il nome originario aveva un accento acuto sulla penultima sillaba, era femminile, se con un accento circonflesso sulla sillaba finale, era maschile. Ma questa differenziazione nei codici maiuscoli non si vedeva. Quando la scrittura greca minuscola è apparsa nei manoscritti (9° sec.), Giunia era accentata con un carattere che indica la forma femminile. Tale forma femminile del nome apparve nel testo critico greco di Erasmus nel 1516 e continua in seguito in tutti gli altri testi critici greci, con l'eccezione di Alford edizione del 1858, fino al 1928, quando inspiegabilmente Nestle è andato alla forma maschile. Questo caso è rimasto fino al 1998, quando l'edizione altrettanto inspiegabilmente è tornata dall'altra parte e il maschile è eliminato. Tuttavia, secondo le testimonianze antichissime, documenti letterari ed iconografici dei primi secoli il nome era femminile, molto comune nell'ambiente latino tra l'altro. Non esiste allo stato attuale delle ricerche nessuna fonte antica che attesti un'attribuzione maschile. Cf. E. JAY EPP, *Text-critical, Exegetical, and Sociocultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Rom 16:7*, in A. Denaux, *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, Univ. Press, Leuven 2002; Cf. A. FITZMYER, *La Lettera ai Romani,* Nuovo Grande Commentario Biblico, Queriniana, Brescia 1997, p. 1136, § 133. Oggi la maggioranza degli studiosi ritengono che si tratti del nome femminile *Iounia*, corrispondente al latino *Iunia*. Diversi Padri della Chiesa riconoscono in Giunia un apostolo donna. Origene, vescovo d'Alessandria (184-254 d.C.) recita quanto segue: «*Questo passo insegna che vi erano donne ordinate nel ministero della Chiesa con l'autorità d'Apostolo*» (ORIGENE, *Commentario sull'epistola ai Romani*, su Romani 16.1-12). G. Crisostomo (ca 344/354 – 407 d.C.) afferma: «*Si pensi a quanto grande debba essere stata la devozione per questa donna Giunia, da poter essere degna di essere chiamata un apostolo! Ma inoltre Paolo per non fermare la sua lode, ricorda di come fossero cristiani prima che lui lo fosse*» (Cf. G. CRISOSTOMO, *Omelie su Romani,* su Romani 16.6-7). Cf. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University, New Haven 1983, p. 216. Teodoreto, vescovo di Cirro in Siria (393-466 d.C.) dichiara: «*Queste persone erano compagni di Paolo nelle sue sofferenze e condividevano con lui anche l'essere prigionieri. Quindi egli dice che sono uomini e donne degni di nota, non tra gli allievi ma tra gli insegnanti, non tra gli insegnanti ordinari ma tra gli apostoli!*» (TEODORETO, *Interpretazione dell'Epistola ai Romani*, su Romani 16.7). Pure Girolamo, il traduttore della *Vulgata* latina, ritiene questo nome un femminile (GIROLAMO, *Liver Interpretationis Hebraicorum Nominum* 72, 15, 340-419). Alcuni obiettano dicendo che il termine apostolo era riferito alla coppia ma ad esserlo di fatto era solo il maschio (Andronico). Ciò non è possibile perché non si registra un simile uso inglobante del vocabolo nel NT. Inoltre la fraseologia e la struttura sintattica greca usata per indicare la coppia Priscilla ed Aquila (Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ

quello delle «vedove» (1 Ti 5.3-16), è probabilmente era anche remunerato[275]. Ciò è un segnale che il Vangelo stava smuovendo qualcosa in quella mentalità, sia pur in maniera parsimoniosa. Uomini

---

Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου…οἵτινες…) è identica a quella usata per la coppia Andronico e Giunia (ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνιᾶν τοὺς συγγενεῖς μου…,οἵτινές…). Non si capisce perché il termine collaboratori della prima coppia dovrebbe applicarsi di fatto ad entrambi, mentre nella seconda coppia il termine apostolo dovrebbe applicarsi di fatto solo alla parte maschile. Per Paolo Andronico-Giunia erano ambedue «Apostoli», insieme ad altri (ἐν τοῖς ἀποστόλοις – *en tois apostolois*. In greco ἐν + τοῖς ha un valore inclusivo, è ciò indica che questa donna era «tra loro, in loro, in mezzo a loro»). Non era un titolo di cui fregiarsi, era il segno della capacità di sopportare le fatiche e le sofferenze connesse al lavoro missionario (Cf. 1 Co 4.8-13; 2 Co 11-12). Andronico e Giunia soddisfano questi requisiti: erano apostoli ancor prima di lui e hanno sofferto la prigione a causa del vangelo. La menzione di Giunia ed Andronico testimoniano che il vocabolo «apostolo» non è sempre riferito alla stretta e chiusa cerchia dei dodici, ma ha una valenza più estesa (Cf. S. LEGASSE, *L'épitre de Paul aux Romains,* Cerf, Paris 2002, pp. 950-951) e che Paolo dona valore alla persona non mettendo limiti alla chiamata ed alla consacrazione (Cf. R. MEYER, *Paul et les femmes,* Faculté Adventiste de Théologie, Collonges-sous-Salève 2013, p. 113). E. F. Schussler avanza l'ipotesi che Andronico e Giunia appartenessero alla cerchia degli apostoli di Gerusalemme che, insieme a Giacomo, avevano ricevuto una visione del Signore risorto, come riporta 1 Co 15.7. Cf. E. F. SCHÜSSLER, *In memoria di lei*, pp. 197-198. Ricordiamo come la tradizione ortodossa ha Giunia al femminile tra i suoi santi, essa non compare invece nel martirologio romano. È ormai accertato come il nome «Giunia» sia stato pregiudizialmente inteso come nome maschile soltanto dall'anno 1298 ca, al tempo di papa Bonifacio VIII. Ricordiamo come questo pontefice, che la storia lo ricorda come cinico, dispotico, avido di ricchezze, potere e dedito al culto della sua immagine, emise un decreto per arginare l'attività religiosa delle suore relegandole nei conventi di clausura; lo scopo fu quello di limitare il potere e l'influenza delle donne nella chiesa (*Periculoso, De statu Monachorumin sexto*; cf. il cap. 5 della sessione 25, *De Regularibus et Monialibus*, del Concilio di Trento). A seguito di questa analisi, considerato che sia i termini «diacono» ed «apostolo» sono usati nelle prime comunità cristiane per designare funzioni ecclesiastiche d'autorità esercitate anche dalle donne, nonostante siano dei maschili, ci sembra legittimo chiederci se non possa essere il caso anche per la funzione di πρεσβύτερος (*presbuteros* – presbitero, anziano) ed ἐπίσκοπον (*episkopon* – vescovo, anziano) e se per caso non fossero presenti anche delle donne nel «collegio degli anziani» (γερουσίαν – *gherousian* [At 5.21] // οἱ πρεσβύτεροι – *oi presbuteroi*) delle chiese primitive (1 Ti 5.21). È vero che il greco profano conosce il femminile πρεσβύτερα (*presbutera* – presbitera, anziana) ma esso non è mai usato nei testi biblici greci, tuttavia è altresì vero che il generico plurale «anziani» (οἱ πρεσβύτεροι – *oi presbuteroi*) compare nel contesto di At 2.17 senza evidenti distinzioni di genere: «*…e i vostri vecchi* [anziani*, ndr*] *sogneranno dei sogni*». Le fonti bibliche non permettono di affermarlo e lo stato linguistico non è sempre ben definito ed uniforme, ma constatato l'uso indifferenziato a livello di genere dei lessemi «diacono» ed «apostolo» e le caratteristiche inclusive che la nuova fede cristiana stava assumendo in ambiente pagano-giudaico, la possibilità che nel vocabolo «anziani» possano esserci anche le donne non la si può neppure escludere. Del resto, succede qualcosa di simile nella nostra lingua italiana, come in francese ed in tedesco, e cioè che alcune designazioni maschili includono il femminile: «i cittadini», «gli spettatori, «gli inquilini, «i membri». Anche alcuni titoli professionali sono grammaticalmente dei maschili ma applicati anche alle donne: esempio: «l'ingegnere», «il prefetto», «il chirurgo», «il questore», ecc. Recentemente si stanno coniando anche dei titoli al femminile, però il maschile continua e può ancora comprendere il femminile. Segnaliamo come in italiano abbiamo casi anche contrari, è cioè che il femminile include il maschile. Il termine «uxoricidio» – letteralmente è l'uccisione della moglie - ma per estensione può essere usato per indicare l'uccisione del marito, quindi il coniuge in generale, nonostante «uxor» in latino significhi moglie. Infine, viene menzionata al v. 12 la triade Trifena, Trifosa e Perside, associate a Maria del v. 6. Delle prime due si afferma che: κοπιώσας ἐν κυρίῳ (*kopiosan en kyrio* – si affaticano nel Signore), mentre della terza si dice che: ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ (*ekopiasen en kyrio* – si è affaticata nel Signore). Come per Perside, Paolo si riferisce a Maria nel v. 6, πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς (*polla ekopiasen eis umas* – molto si è affaticata per voi). Paolo ricorda sia chi lavora (participio presente) sia chi ha lavorato (indicativo aoristo). È significativo che il verbo greco faticare (*kopiao*) che designa l'opera di queste donne è lo stesso con cui Paolo definisce il proprio lavoro di predicazione ed insegnamento (1 Te 5.12-13). Trifena e Trifòsa sembrano nomi caratteristici di schiave o liberte. Il fatto che Paolo le nomini accanto a personalità note, come Febe e Prisca, è un indizio che ai suoi occhi non conta la provenienza (giudaica o pagana) né la condizione sociale (ricche matrone o liberte), ma la dedizione al vangelo. Cf. E. BOSETTI, «*San Paolo e le donne*», in *Consacrazione e Servizio* 10 (10/2008), pp. 7-14. In altri termini Paolo vive ed applica ciò che afferma in Ga 3.28.

[275] A questa categoria appartenevano non necessariamente vedove nel senso stretto del termine, ma anche donne di una certa saggezza ed esperienza ed in possesso di caratteristiche particolari (vv. 9-10), le quali avevano fatto una scelta di rinuncia al matrimonio o nuove nozze per offrirsi al servizio del vangelo. Il termine «vedova» (Χηρα - *chera*), in effetti, sia nel greco classico che nella LXX, indica essenzialmente «colei che vive senza un uomo», a prescindere dalle motivazioni dell'assenza. Cf. G. STAHLIN, «Χηρα», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XV, Paideia, Brescia 1988*,* coll. 704-705, 715-716. Queste donne costituivano un gruppo specifico, come altri descritti nella stessa epistola (diaconi, anziani, episcopi, schiavi, ricchi), all'interno della comunità cristiana. Secondo l'informazione di 1 Ti 5.9 queste erano iscritte in un «catalogo//registro», il quale vocabolo, καταλεγω – *katalego*, esprime l'idea di essere eletti, reclutati, arruolati ufficialmente in una lista come membri di un gruppo in vista di un

e donne nel cristianesimo primitivo ricevevano, in Cristo, pari dignità ed autorevolezza nei ruoli[276]. Del resto, una riconsiderazione e conseguente ridistribuzione dei ruoli maggiormente in armonia con i valori della creazione la troviamo annunciata profeticamente nell'AT attraverso il profeta Gioele[277] ed applicata dall'apostolo Pietro al suo tempo. Ecco cosa egli dice nel discorso di Pentecoste:

> «*ma questo è quanto fu annunziato per mezzo del profeta Gioele: "Avverrà negli ultimi giorni", dice Dio, "che io spanderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno, i vostri giovani avranno delle visioni, e i vostri vecchi*

---

ruolo in un gruppo più ampio. Giuseppe Flavio usa καταλεγω – *katalego*, in rapporto al servizio militare. Cf. M. GOURGUES, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire biblique Nouveau Testament 14), Cerf, Paris 2009, pp. 185-188. Questo autore sottolinea tuttavia che in 1 Timoteo troviamo lo stadio embrionale di quell'ordine delle vedove che sarà conosciuto da Tertulliano nel II secolo e che prenderà consistenza solo verso il III-IV secolo. Cf. C. EGASSE, *Le lavement des pieds. Recherche sur une pratique négligée,* Genève 2015, pp. 115-116. Il lessema «vedova» assume dunque in 1 Ti 5.9-10 un valore tecnico indicante un ufficio, una funzione, e questa, sembra che fosse remunerata (5.3). Il verbo «onorare» (τίμαω - *timao*) è ambivalente e può indicare sia la nozione del rispetto, ma anche il «prezzo, l'onorario, l'indennità, il salario, lo stipendio». La questione è controversa, ma secondo diversi studiosi è molto probabile che qui si parli di onore//ricompensa in termini monetari. Cf. O. BANGERTER, «Les veuves des épitres pastorales, modèle d'un ministère feminin dans l'Eglise ancienne», in *Foi et Vie* 83/1 (1984), pp. 30, 43; cf. J. SCHNEIDER, «τίμη», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1981, col. 1290.

[276] Facciamo riferimento al racconto dell'imposizione delle mani sui diaconi riportato in At 6.1-7 e la sua apparente applicazione solo al mondo maschile. Nella Bibbia abbiamo degli episodi che funzionano come modelli letterari, come chiavi ermeneutiche o testi paradigmatici. Qualche esempio tratto dall'AT sarà utile per capire il principio che soggiace a questi racconti-modello. Il riposo sabatico compare esplicitamente in Ge 2.1-3 (forse un'allusione in Ge 26.5) e successivamente in Es 16; possiamo per questo motivo concludere che nella storia di mezzo non fu osservato? Nella Bibbia la cerimonia della festa delle espiazioni è menzionata solo in Le 16; possiamo concludere da questo che non fu mai più rispettata? Il nome di Dio non compare nel libro di Ester; significa che Dio era assente dalle vicende menzionate? Il fatto che una prescrizione non viene ripetuta è dimostrazione che non costituiva un problema, era inutile ripetere. Nel NT troviamo analoghi fenomeni letterari, testi che svolgono il compito di modelli funzionali. Ad esempio: il fenomeno della glossolalia è ampiamente spiegato in At 2, nei successivi testi in cui compare, At 10 e 19 il redattore non vi si sofferma, questo significa che il lettore è rinviato al modello letterario di base, cioè At 2, per avere più dettagli sulla natura dell'evento. L'imposizione delle mani ai diaconi s'inscrive nella stessa dinamica redazionale. Il testo principale è At 6.1-7, nel resto del NT non troviamo più nessun'altra cerimonia d'imposizione delle mani, ne lista di diaconi come At 6.1-7; possiamo concludere da queste assenze che non fu più fatta? Che non ci furono altri diaconi? Certamente no! Facciamo notare come il NT greco menzioni altri diaconi: Barnaba in At 12.25 si dice che svolse attività diaconale; lo stesso per Erasto in At 19.22; in 1 Co 16.15 si afferma che tutta la casa di Stefania svolse attività diaconale; in 2 Co 8.18-19 troviamo il fratello di Tito che svolge un servizio scelto dall'assemblea, senza che sia menzionata alcuna cerimonia di consacrazione; in 2 Ti 1.16-18 si riporta il nome di Onesiforo il quale avrebbe svolto attività diaconale presso Paolo. In Fi 13 Paolo dichiara che Onesimo svolgeva presso di lui un'opera diaconale; ed infine in Col 4.17 ad Archippo venne riconosciuto un ruolo diaconale. Per nessuno di questi diaconi, di genere maschile, è presentata una cerimonia d'imposizione delle mani. Questi esempi ci sembrano sufficienti per mostrare che la cerimonia di At 6.1-7 è paradigmatica, è un modello per tutti coloro i quali in futuro avrebbero ricoperto quella carica, è un testo con valore istituzionale inglobante e non esclusivo. Per Febe, diaconessa, ricoprendo la stessa funzione diaconale che gli altri uomini, è ragionevole ritenere che ricevette l'imposizione delle mani sulla base della prassi di At 6.1-7. Se si rifiuta l'imposizione delle mani a Febe, si rifiuta di fatto anche quella di tutti gli altri diaconi di cui l'imposizione delle mani non è documentata nel NT, ammettendo che gli unici diaconi nella chiesa primitiva erano i sette riportati in At 6.5. L'apostolo Giovanni alla fine del suo vangelo, in 21.25, ha una dichiarazione che ci aiuta a completare questa logica: «*Or vi sono ancora molte altre cose che Gesù ha fatte; se si scrivessero a una a una, penso che il mondo stesso non potrebbe contenere i libri che se ne scriverebbero*». Giovanni usa un'iperbole per indicare che ciò che è scritto non è tutto filo per segno quello che storicamente è accaduto, è l'essenziale, è menzionata una linea guida non ogni suo singolo passo. L'imposizione delle mani nel NT ha valore di riconoscimento ufficiale che le assemblee cristiane conferivano ad un individuo per svolgere un determinato incarico per il quale si chiede la benedizione di Dio. In Ga 2.9 Paolo e Barnaba ricevettero una stretta della mano (il greco precisa, la mano destra) come segno di comunione per l'incarico affidato: «*riconoscendo la grazia che mi era stata accordata, Giacomo, Cefa e Giovanni, che sono reputati colonne, diedero a me e Barnaba la mano come segno di comunione perché andassimo noi agli stranieri, ed essi ai circoncisi*». Proprio per il fatto che nulla è detto contro l'imposizione delle mani sulle diaconesse è la dimostrazione che ciò non costituiva un problema da evidenziare e da risolvere e che di conseguenza valeva la prassi istituita in At 6.1-7, come per tutti gli altri diaconi prima menzionati.

[277] Cf. Gl 2.28-32.

sogneranno dei sogni. Anche sui miei servi e sulle mie serve, in quei giorni, spanderò il mio Spirito, e profetizzeranno. Farò prodigi su nel cielo, e segni giù sulla terra, sangue e fuoco, e vapore di fumo. Il sole sarà mutato in tenebre, la luna in sangue, prima che venga il grande e glorioso giorno del Signore. E avverrà che chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato"»[278].

Pietro ha ritenuto adempiersi nella sua epoca le parole di Gl 2.28-32, nelle quali è detto che lo Spirito di Dio sarebbe sceso indifferentemente su «*ogni persona*» (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα - *epi pasan sarka – ogni carne*), senza distinzione di genere (figlie//serve – figli//servi), d'età (giovani e vecchi) o classe sociale (servi e serve). Il messaggio veicolato è l'assoluta libertà ed indipendenza di Dio nella scelta dei suoi messaggeri, non vincolata da barriere o condizionamenti umani. Interessante notare l'accentuazione maschio-femmina (figli//figlie – servi//serve) messa in risalto dall'articolazione del brano sullo sfondo del riversamento escatologico dello «Spirito» in vista della «profezia». Vediamo quanto detto nella seguente disposizione:

A. Figli e figlie	(Spanderò il mio Spirito e profetizzeranno)
B. Giovani	(Avranno visioni)
B^1. Vecchi	(Sogneranno dei sogni)
A^1. Servi e serve	(Spanderò il mio Spirito e profetizzeranno)

L'assenza di una discriminante di genere oltre ad essere ridondante perché ripetuta due volte viene collocata agli estremi dell'elenco (A-A^1), attraverso l'alternanza maschio-femmina, assumendo in questo modo funzione di cornice letteraria all'insieme. Sulla scia di questa predizione, negli Atti degli Apostoli troviamo altre quattro donne che profetizzano: «*Filippo l'evangelista…aveva quattro figlie non sposate, le quali profetizzavano*»[279]. L'uomo e la donna quindi in maniera paritaria possono essere oggetto di una chiamata divina alla profezia, la quale ricordiamolo, è etimologicamente e teologicamente legata alla proclamazione, all'annuncio, di riflesso all'affido di un ministero e di conseguenza intrinsecamente connessa all'esercizio di un'autorità, in forza della chiamata stessa[280]. La nozione di chiamata nella Bibbia è sempre in funzione di una comunicazione e di una missione[281]. Nel NT la profezia precede gli altri carismi[282], è seconda all'apostolato[283] ed è data per l'edificazione della chiesa[284]. Se nell'AT le chiamate femminili esistevano, ma rare, ora nel NT è detto che «*Avverrà…negli ultimi giorni*», che lo Spirito del Signore chiamerà senza distinzione di genere. In effetti le diverse figure femminili che iniziavano ad assumere ruoli dirigenziali pubblici, affiancando le figure maschili nella comunità primitiva ne costituiscono una realizzazione. Se Dio avesse reputato che la donna fosse ontologicamente e teologicamente inadeguata a questo ruolo certamente avremmo trovato formulazioni più esplicite a riguardo. È lecito chiedersi dunque se il passaggio di At 2.16-21 possa essere una sottile e delicata indicazione sull'orientamento divino nella ri-distribuzione dei ruoli nel popolo di Dio, «*negli ultimi giorni*».

---

[278] At 2.16-21.

[279] At 21.9

[280] Cf. F. SCHNIDER, «προφήτης», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER, G.), Vol. 2, Paideia, Brescia 1998, coll. 1185-1191; Cf. G. FRIEDRICH, «προφήτης», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XI, Paideia, Brescia 1977, coll. 439-652.

[281] L'associazione chiamata-missione è riscontrabile nel racconto della chiamata dei discepoli di Gesù (Mt 4.17-22). Si deve osservare come secondo la redazione del testo la chiamata avviene a coppie (Mt 4.18, 21; 10.1-4). Queste coppie rinviano teologicamente all'invio in missione, sia dei dodici, «*…a mandarli a due a due…*» (Mc 6.7), che dei settanta «*…li mandò a due a due…*» (Lu 10.1). L'equivalenza imposta appare immediata: chiamati a coppie//inviati a coppie. La chiamata biblica quindi è in funzione di una missione.

[282] Cf. 1 Co 14.1.

[283] Cf. 1 Co 12.28.

[284] Cf. 1 Co 14.

Iniziamo dunque a trovare in germe il concetto di sacerdozio universale dei credenti, sviluppato in seguito dagli apostoli Paolo e Pietro[285], i quali rileggeranno concettualmente queste indicazioni attraverso altre dichiarazioni che vogliamo presentare:

> «*Non c'è qui né Giudeo né Greco; c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù*» (Ga 3.28)

> «*Ma voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo che Dio si è acquistato, perché proclamiate le virtù di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa*» (1 P 2.9)

L'importanza del primo brano è data innanzitutto dall'universalità della salvezza. Tuttavia, in concomitanza a questo si accosta il fatto che si continuano ad abbattere tutte le barriere che gli schemi umani avevano eretto a causa del peccato: limite etnico-religioso (pagani - greci), limite sociale (schiavo), limite di genere (femmina)[286]. Inoltre, l'espressione originale greca riguardo al limite di genere si distingue dalle altre due in quanto letteralmente dice: «*…maschio e femmina…*» (ἄρσεν καὶ θῆλυ – *arsen kai thelu*), fraseologia calcata su quella del racconto della creazione secondo Ge 1.27, (זָכָר וּנְקֵבָה – *zakar we nekebah*) epoca nella quale non esisteva la subordinazione della donna, ma l'assoluta parità di ruolo e missione[287]. Paolo invita attraverso questo espediente letterario a ritornare alle origini per comprendere il valore della salvezza offerta ad ognuno e trovare di riflesso il vero senso dell'unità dei salvati (εἷς – *eis* «uno») e della vita cristiana.

Quasi tutta la narrazione biblica è l'esperienza dell'uomo dopo il peccato (Ge 3-Ap 20). La corruzione dell'umanità ha portato il sopruso, la violenza e la subordinazione della donna. Se vogliamo sapere quale sia il progetto di Dio per la donna non dobbiamo interrogare il mondo del dopo peccato (Ge 3-Ap 20), ma quello precedente: la creazione (Ge 1-2). All'origine, l'uomo, nella sua realtà duale maschio-femmina era ad «*immagine e somiglianza*» di Dio (Ge 1.26-27), dunque con pari diritti, dignità e missione, l'uno il complemento dell'altro. La sola ed unica differenza di ruolo che il racconto della creazione le assegna: la maternità, costituisce un valore di somma e non di sottrazione, inoltre, nulla toglie anzi molto aggiunge ad un ministero dirigenziale e pastorale. La riduzione della figura della donna e la prevalenza maschile è il frutto dell'allontanamento dai valori della creazione. Gesù ha invitato i suoi ascoltatori a rivolgersi alle origini per conoscere il piano ideale di Dio quando disse: «*…fu per la durezza dei vostri cuori che Mosé vi permise … ma da principio non era così*» (Mt 19.8). Noi distinguiamo allora nella rivelazione: l'ideale di Dio a cui dobbiamo tendere, dall'ideale incarnato che ne costituisce una delle tappe da percorrere. Il primo, è il progetto presente in Gn 1-2 ed ha un valore assoluto, il secondo è declinato in tutta la storia umana, dalla caduta alla restaurazione escatologica (Ge 3-Ap 20) ed ha un valore relativo[288].

Nel secondo brano (1 P 2.9), già analizzato precedentemente per le sue connessioni al mondo concettuale del sacerdozio, coniugato sia al maschile che al femminile: «*Ma voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo che Dio si è acquistato…*», notiamo adesso un altro aspetto utile alla nostra ricerca, è cioè l'associazione del sacerdozio sia alla regalità: «*…un sacerdozio regale…*» che al profetismo: «*…perché proclamiate…*». Per l'Apostolo Pietro il sacerdozio regale è in vista di una missione profetica, è in funzione dell'annuncio, di una predicazione. In Cristo ruoli tradizionalmente e prevalentemente maschili sono concessi anche alle donne, in forza della nozione di sacerdozio universale. L'espressione è molto forte per il mondo

---

[285] Cf. Ga 3.28; 1 P 2.9.

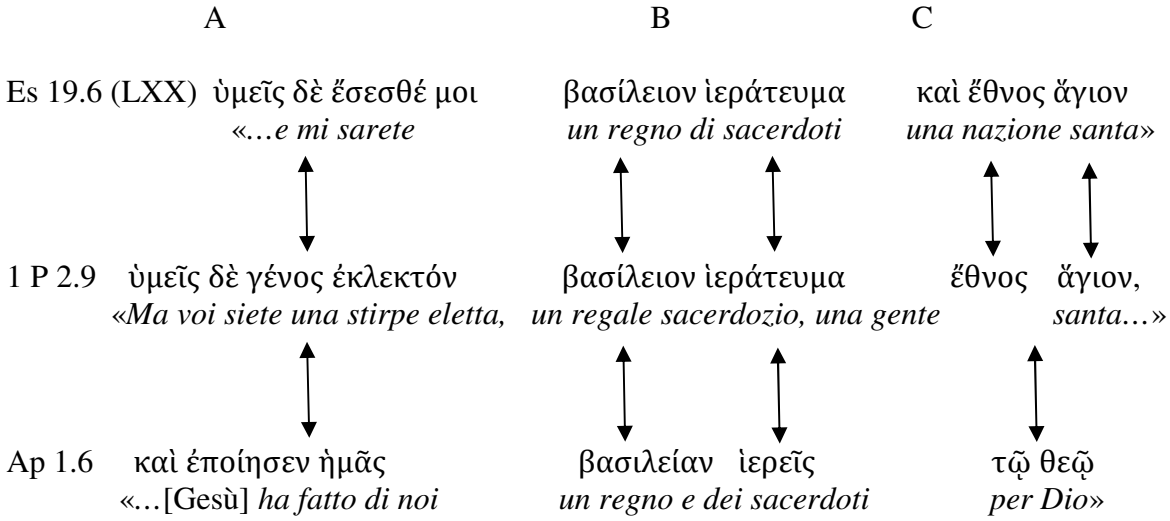
[286] Cf. A. FEUILLET, «La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament», *NTS* 21 (1975), pp. 163-164.

[287] Cf. Gn 1.28-29.

[288] Da osservare come Gesù non usi Ge 3 per descrivere il rapporto marito-moglie.

ebraico, nel quale il sacerdozio era rigorosamente maschile, ragion per cui nel nuovo patto inaugurato da Cristo i concetti di sacerdozio, regalità e profetismo sono anche coniugati al femminile. Il popolo cristiano è teologicamente un popolo di re, sacerdoti e profeti.

L'universalità regale e sacerdotale era annunciata profeticamente già nell'AT: «*…e mi sarete un regno di sacerdoti, una nazione santa*»[289]. Un così elevato servizio liturgico non si realizzò mai, restò nel mondo dell'ideale divino. Tutto il sistema sacerdotale giudaico era basato ed operato per separazione[290]. In Cristo invece ogni elemento di separazione venne abolito, riassumendo tutto in sé ed inaugurando un nuovo e migliore sacerdozio di cui lui ne è il Sommo Sacerdote[291]. L'Apocalisse riprende l'ideale divino del sacerdozio, espresso in Es 19.6, usandone gli stessi vocaboli fondamentali («regno» e «sacerdoti») e lo vede già realizzato nel giorno escatologico: «… [Gesù] *ha fatto di noi un regno e dei sacerdoti per Dio*»[292]. Il verso apocalittico indica i credenti salvati, senza distinzione di genere, definendoli tutti «*sacerdoti per Dio*». Vediamo i parallelismi interni dei tre testi citati. Le corrispondenze sono su tre fronti: A, B e C:



La diagrammazione di cui sopra evidenzia delle connessioni intertestuali non di poco conto. Innanzitutto, la temporalità dell'azione (A); in Es 19.6 la formulazione è al futuro, in 1 P 2.9 è al presente, mentre in Ap 1.6 è al passato. Ciò indica che il sacerdozio reale di tutti i credenti annunciato profeticamente nell'AT si realizza in Gesù Cristo nella storia presente della chiesa ed un giorno una tale nazione unita sacerdotalmente incontrerà il Signore. In secondo luogo, notiamo come i termini che indicano la regalità ed il sacerdozio sono disposti nei tre casi in perfetto parallelismo. Una simile articolazione redazionale implicando un legame letterario e concettuale molto forte tra gli elementi dei tre passaggi in esame, denota che i tre versi si completano a vicenda. Infine, troviamo nelle espressioni «*nazione/gente santa/per Dio*», lo scopo finale per il quale deve essere realizzato un tale sacerdozio regale di tutti i credenti (C). Noi riteniamo che il raffronto tra l'ideale sacerdotale divino e quello che umanamente si è potuto realizzare, per la sua portata teologica ed implicazioni, offre molta luce e chiarimenti alla discussione sullo statuto della donna nel NT.

---

[289] Es 19.6.

[290] La tripartizione del santuario esprimeva separazione: Cortile, Luogo Santo e Luogo Santissimo. In tempi successivi anche il cortile aveva separazioni interne: cortile dei pagani, delle donne e dei sacerdoti. I Leviti erano separati dal popolo, i sacerdoti erano separati dai Leviti, i sacerdoti erano separati dall'offerente, dalla vittima e dal sangue, il Sommo Sacerdote era separato dai sacerdoti.

[291] Eb 4.14-16; 8.1-6.

[292] Ap 1.6.

Non senza importanza e degno di nota è anche il fatto che la circoncisione, segno del patto e dell'appartenenza al popolo di Dio nell'antica alleanza riservato agli uomini, con Cristo venne sostituito con il rito del battesimo amministrato anche alle donne. Potrebbe tutti questi testi analizzati, anche se velatamente ed implicitamente, concorrere a vedere il segno dell'inizio di un passaggio di prospettiva e riconsiderazione del genere femminile?

In definitiva potremmo dire che il pensiero dell'apostolo Paolo in rapporto al ruolo femminile nella nuova comunità si muove con grande equilibrio, bilanciando la condizione di «donna sottomessa» con quella di «donna liberata»[293], e favorendo in maniera graduale il passaggio dall'una all'altra senza strappi. L'apostolo Pietro invece è implicitamente più deciso quando attribuisce a tutti i credenti il ruolo di sacerdozio reale. Negli autori del NT si evince una progressiva assunzione di consapevolezza che la missione affidata da Gesù Cristo ai credenti vede indifferentemente uomini e donne ad essere impegnati in ruoli assolutamente paritari. Purtroppo, la storia successiva rivela che non si fu in grado di riconoscere questa apertura e spinta in avanti, cogliendo e continuando a percorrere la strada iniziata da Gesù e dagli apostoli Paolo e Pietro.

Da tutte queste considerazioni pare chiaro che se la Bibbia fosse stata scritta ai nostri giorni avremmo avuto un testo completamente diverso. E con molta probabilità la figura femminile avrebbe ricevuto una collocazione ed una considerazione diversa. Ellen G. White, avverte dal pericolo di un conservatorismo radicale, intransigente e fuori controllo:

> «*Non dobbiamo pensare: "Beh, abbiamo tutta la verità, comprendiamo i pilastri principali della nostra fede, e noi possiamo sonnecchiare su questa conoscenza." La verità è una verità che avanza, e noi dobbiamo camminare in una luce crescente. […] Dobbiamo avere una fede viva nei nostri cuori e tendere verso una più ampia conoscenza e una luce più intensa*»[294].
>
> «*Nuova luce sarà ancora rivelata sulla parola di Dio a colui che vive in connessione con il Sole di Giustizia. Nessuno deve giungere alla conclusione che non vi è più verità da rivelare. Il ricercatore diligente e dedito alla preghiera troverà ancora preziosi raggi di luce brillare nella parola di Dio. Molte sono ancora le perle sparse che devono essere riunite per diventare la proprietà del popolo del rimanente di Dio*»[295].
>
> «*Coloro che assumono un atteggiamento di chiusura nei confronti dell'idea che, altre verità possano essere rivelate; o che pensano che la nostra comprensione delle Scritture sia priva di errori, sono privi di giustificazioni. Il fatto che il nostro popolo, per anni, abbia ritenuto vere certe dottrine, non costituisce, di per sé, una prova che quelle idee siano infallibili. Se, da una parte, lo scorrere del tempo non trasformerà un errore in una verità, dall'altra, la verità può permettersi il lusso di essere onesta. Nessuna dottrina, che sia vera, risulterà impoverita, quando verrà sottoposta al vaglio di uno studio approfondito. Viviamo in tempi difficili e pericolosi. Non possiamo permetterci di accettare nulla, per quanto se ne conclami la verità, senza un previo esame esaustivo. D'altra parte, non possiamo nemmeno rischiare di rifiutare qualcosa, che, invece, porti il segno dei frutti dello Spirito di Dio. Al contrario, dobbiamo essere disposti ad imparare, essere mansueti e umili di cuore. Vi sono persone che si oppongono a tutto ciò che va contro le loro idee preconcette, mettendo così in pericolo, il loro stesso destino eterno. Allo stesso modo fecero quei giudei che rigettarono Cristo. Il piano di Dio per noi consiste nello spingerci a mettere alla prova le nostre idee, fino ad avvertire il bisogno di un attento esame delle viventi rivelazioni divine. Il fine sarà di*

---

[293] Cf. C. MILITELLO, *Maschile e femminile: la sfida della identità*, p. 675.
[294] E. G. WHITE, *The Review and Herald*, 25 Marzo, 1890.
[295] E. G. WHITE, C*ounsels on Sabbath School Work*, 1892, p. 34.

determinare, se ci troviamo o meno, nel solco della vera fede. Molti di coloro che dicono di essere nella verità, in realtà, si sono confortevolmente seduti. Con il loro atteggiamento è come se dicessero: "Io son ricco, e mi sono arricchito, e non ho bisogno di nulla."»[296].

«*È un dato di fatto che noi abbiamo la verità, e dobbiamo aggrapparci con tenacia alle posizioni che non possono essere scosse; ma non dobbiamo guardare con sospetto qualsiasi tipo di luce nuova che Dio potrebbe mandare, e dire: "Veramente non vediamo il bisogno di avere più luce rispetto alla vecchia verità che abbiamo ricevuto e nella quale ci siamo radicati". Mentre teniamo questa posizione, la testimonianza del Vero Testimone applica a noi un rimprovero: "Tu non sai, invece, che sei infelice fra tutti, miserabile, povero, cieco e nudo. [cfr. Ap 3:17, ndr]" Quelli che si sentono ricchi e che abbondano di beni e che non hanno bisogno di nulla sono ciechi riguardo alla loro condizione davanti a Dio, e non lo sanno*»[297].

Sono espressioni forti ma di una saggezza ed un equilibrio non comune. Il credente non pretende l'onnicomprensione, non ha un rapporto statico e passivo con il testo, ma dinamico ed attivo. Egli interroga di continuo il testo per verificarne le conclusioni e la pertinenza delle attualizzazioni davanti a nuove condizioni e nuove luci. Questo tipo di approccio prevede il coraggio e la forza di decostruire in vista di una ricostruzione.

5.7. Conclusione

La rivelazione biblica è formata da principi di fondo che sono atemporali ed infallibili che si calano e modellano in soluzioni pratiche legate a determinate circostanze storiche e locali. Distinguere questi due aspetti ci evita d'incorrere in semplificazioni e riduzioni della Parola di Dio. Fermarsi o limitarsi solo alla ricerca della frase, o del versetto biblico o della circostanza della storia biblica che autorizzi o meno il ministero pastorale femminile, assegnare al ruolo femminile presentato nella Bibbia il primato di modello, significa scadere nell'ingenuità spirituale ed intellettuale. Così facendo entra in gioco una comprensione distorta della nozione d'ispirazione e rivelazione. Significa, se ci è permessa una celebre immagine: concentrarsi sull'albero perdendo di vista la foresta che l'accoglie! Si idealizza il mondo biblico che non ha mai preteso di essere norma, perdendo il contatto con la realtà dell'epoca degli autori biblici e con la propria; si perdono di vista i principi di fondo soffermandosi su soluzioni messe in atto che riguardavano un tempo che non è più il nostro; non si guarda l'orientamento teologico ed esistenziale che la Scrittura vuole indicarci e ci si lega a parole o racconti perdendo di vista il loro significato e funzione nel contesto della loro storia[298]. Erano gli Scribi ed i Farisei che ricercavano esattamente il passo della Scrittura che autorizzasse o meno una loro prassi e Gesù in merito disse che: «*…se la vostra giustizia non supera quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete affatto nel regno dei cieli*» (Mt 5.20). Gesù non rimproverò mai le guide religiose della sua epoca perché non seguivano pedissequamente le Scritture, ma perché ne avevano perso il senso, il valore e l'orizzonte. Preoccupati di aderire alla lettera della legge ne avevano dimenticato l'essenza (2 Co 3.6).

Una verità biblica non è data solo da un verso né dalla somma di questi, ma dal loro significato, dal rapporto che hanno con l'insieme e dalla totalità della rivelazione. I singoli versi, dichiarazioni, narrazioni, discorsi, vanno collocati e compresi all'interno del loro contesto letterario, religioso, storico e culturale. Lo studioso della Scrittura non si limita a leggere, non cerca solo di

---

[296] E. G. WHITE, *The Review and Herald*, 20 Dicembre, 1892.
[297] E. G. WHITE, *The Review and Herald*, 7 Agosto, 1894.
[298] Un noto proverbio cinese dice a riguardo: «*Quando il dito indica la luna, lo stolto guarda il dito*».

capire le singole unità in maniera isolata ed astratta, ma soprattutto il loro senso e la loro direzione, il rapporto con l'insieme. Decontestualizzare le dichiarazioni bibliche equivale ad esercitarvi violenza o riscrivere un nuovo testo. Abbiamo visto come non esistono motivazioni esegetico-teologiche per rifiutare il ministero pastorale femminile, ciò sarebbe possibile solo eclissando le più elementari regole ermeneutiche, ma soprattutto il buon senso, dando origine ad una lettura acritica e fuorviante del testo biblico. Aggrapparsi a dichiarazioni che se lette nel contesto dicono il contrario di quello che sembra ad una lettura superficiale, significa innescare un letteralismo così radicale tale da svilire e tradire la Parola di Dio, significa aprire la strada ad un metodo il quale se applicato ad altri testi biblici causerebbe disastri teologici immani. Qualcuno ha detto: «*Un testo senza il contesto è solo un pretesto*». Rifiutare il ministero pastorale femminile nel nome della Scrittura significa anche esporsi ad alimentare la discriminazione di genere. Spesso la violenza sulle donne è appoggiata su una visione distorta e falsata della religione. Se si desidera rifiutare il ruolo pastorale alle donne potremmo cercare altre motivazioni, ma non certo il sostegno della Bibbia. Dio è l'autore della chiamata e della consacrazione, e lo fa in piena libertà verso chi ritiene opportuno, la Chiesa ha solo il compito di riconoscere che ciò ha già avuto luogo[299]. È sempre stato in grado il popolo d'Israele prima e la Chiesa dopo di riconoscere la volontà di Dio? Sarà in grado oggi la Chiesa di riconoscere le scelte di Dio ed accettarle? Noi, la storia ed il tempo potranno rispondere con responsabilità a questi interrogativi!

[299] Due esempi biblici illustrano questo approccio. Il primo è in Gv 20.23 che dichiara: «*A chi perdonerete i peccati saranno perdonati; a chi li riterrete, saranno ritenuti*». I verbi usati nell'originale greco e resi nella traduzione con «*…saranno perdonati…saranno ritenuti*», sono rispettivamente ἀφέωνται e κεκράτηνται (*apheontai* e *kekratentai*) e sono entrambi degli indicativi perfetti passivi. Questo tempo verbale esprime l'idea di un'azione compiuta nel passato ma che ha conseguenze nel presente. Gesù dunque non da autorità ai suoi discepoli di perdonare i peccati, ciò resta una prerogativa divina (1 Gv 1.9), ma concede la grazia dello Spirito Santo il quale potrà far riconoscere che i peccati sono stati già perdonati. La referenza allo Spirito Santo è interessante perché il suo invio dopo l'ascensione non concedeva ai discepoli il diritto di sostituirsi a Dio, ma di essere da lui guidati («*…vi insegnerà…vi ricorderà…*» – Gv 14.26). Dio è l'autore del perdono e la comunità dei dodici è chiamata a riconoscere che tale evento ha avuto già luogo nel momento stesso in cui viene elevata una sincera richiesta, e quindi essa è chiamata alla riconciliazione ed alla riabilitazione. In questo esempio dunque l'azione di Dio precede il riconoscimento umano. Sulla stessa linea significativa è un'altra analoga frase di Gesù: «*…tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli*» (Mt 16.19). Anche in questo caso i verbi δεδεμένον (*dedemenon* - legato) e λελυμένον (*lelumenon* - sciolto), sono dei participi perfetti passivi, ed esprimono nel contesto un'azione di legatura/scioglimento già compiuta in cielo e riconosciuta in seguito sulla terra. La prerogativa di sciogliere-legare è divina, la chiesa ne riconoscerà solo gli effetti. Un secondo caso lo troviamo in At 10.47 che afferma: «*Allora Pietro disse: "C'è forse qualcuno che possa negare l'acqua e impedire che siano battezzati questi che hanno ricevuto lo Spirito Santo come noi?"*». Questo passaggio è molto più evidente e chiaro del primo. Una decisione divina precede il riconoscimento della comunità. Dio non è vincolato dall'uomo. Ci sono casi in cui Dio accondiscende e attende l'uomo, altri casi, come questi, in cui di sua autorevole iniziativa decide a prescindere se l'uomo comprende subito o meno.

CONCLUSIONE GENERALE

Giunti alla fine di questo lavoro di ricerca vorremmo trarre in sede di conclusione generale gli elementi più significativi finora esposti.

Nel primo capitolo abbiamo provato a riflettere sulla necessità che il testo biblico venga interpretato. Come abbiamo visto «l'atto ermeneutico», inteso come processo di decodificazione di ogni realtà con la quale veniamo in contatto, è un meccanismo naturale. Nel caso delle Sacre Scritture trattandosi della Parola di Dio e di un testo letterario dell'antichità diventa anche un'operazione indispensabile che deve essere eseguita con il dovuto controllo e verifica. Ci siamo soffermati sulla metodologia e sugli strumenti da acquisire per cercare di ricostruire il mondo dell'autore, in modo che il testo dal lontano passato continui a parlare ancora ai lettori di oggi. Ogni sforzo deve essere fatto dal credente per approcciarsi alla Scrittura con uno sguardo maturo, responsabile e positivo.

Dal secondo al quarto capitolo abbiamo considerato le ingiunzioni paoline riguardante il velo (1 Co 11.2-16), il silenzio (1 Co 14.34-35) e la questione della sottomissione (Ef 5.22-33 e 1 Ti 2.11-12) della donna. Da uno sguardo esegetico e teologico è emerso che i testi biblici esaminati possono essere classificati come «correttivi». L'ambiente ecclesiastico a cui l'apostolo Paolo li ha indirizzati era altamente problematico. Si profilavano casi di confusione dovuti alla glossolalia, casi di emancipazione femminile andati fuori controllo che turbavano la proclamazione del cristianesimo, falsi dottori che insinuavano le loro idee eretiche nelle comunità nascenti e casi di disordini di ogni genere. Paolo dovette utilizzare i codici sociali e le convezioni culturali dell'epoca per ripristinare il decoro, la decenza, il buon senso e l'onorabilità del servizio di culto e della predicazione evangelica. Le ingiunzioni discusse dunque non costituiscono delle prescrizioni universali applicabili a tutte le epoche ed in tutte le circostanze, ma si configurano innanzitutto come delle risposte a problemi circostanziati nel tempo e nello spazio. Oggi per noi queste risposte sono indicazioni di valori teologici e sociali che possiamo e dobbiamo riscoprire, valorizzare e riattualizzare. Ecco di seguito una tabella sinottica che permette un raffronto dei testi analizzati:

Confronto sinottico sulle ingiunzioni paoline riguardante le donne			
1 Corinzi 11.2-16	1 Corinzi 14.34-35	Efesini 5.22-33	1 Timoteo 2.11-15
2 *Ora vi lodo perché vi ricordate di me in ogni cosa, e conservate le mie istruzioni come ve le ho trasmesse.*	34 *Come si fa in tutte le chiese dei santi,*	*21 sottomettendovi gli uni agli altri nel timore di Cristo*	
3Ma voglio che sappiate che il capo di ogni uomo è Cristo, che il capo della donna è l'uomo, e che il capo di Cristo è Dio.	*le donne tacciano nelle assemblee, perché non è loro permesso di parlare; stiano sottomesse, come dice anche la*	*22Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti, come al Signore;*	11 *La donna impari in silenzio con ogni sottomissione.12Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sul*

	legge.		*marito, ma stia in silenzio.*
4 Ogni uomo che prega o profetizza a capo coperto fa disonore al suo capo;	*35 Se vogliono imparare qualcosa, interroghino i loro mariti a casa;*	*23 il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della chiesa, lui, che è il Salvatore del corpo. 24 Ora come la chiesa è sottomessa a Cristo,*	*13 Infatti Adamo fu formato per primo, e poi Eva;*
5 ma ogni donna che prega o profetizza senza avere il capo coperto fa disonore al suo capo, perché è come se fosse rasa. 6 Perché se la donna non ha il capo coperto, si faccia anche tagliare i capelli! Ma se per una donna è cosa vergognosa farsi tagliare i capelli o radere il capo, si metta un velo.	*perché è vergognoso per una donna parlare in assemblea.*	*così anche le mogli devono essere sottomesse ai loro mariti in ogni cosa.*	
7Poiché, quanto all'uomo, egli non deve coprirsi il capo, essendo immagine e gloria di Dio;			*14 e Adamo non fu sedotto;*
ma la donna è la gloria dell'uomo;8 perché l'uomo non viene dalla donna, ma la donna dall'uomo; 9 e l'uomo non fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. 10 Perciò la donna deve, a causa degli angeli, avere sul capo un segno di autorità.			*ma la donna, essendo stata sedotta, cadde in trasgressione; 15 tuttavia sarà salvata partorendo figli, se persevererà nella fede, nell'amore e nella santificazione con modestia*

11 D'altronde, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo senza la donna. 12 Infatti, come la donna viene dall'uomo, così anche l'uomo esiste per mezzo della donna e ogni cosa è da Dio.		*25Mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la chiesa e ha dato sé stesso per lei, 26 per santificarla dopo averla purificata lavandola con l'acqua della parola, 27 per farla comparire davanti a sé, gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santa e irreprensibile.28 Allo stesso modo anche i mariti devono amare le loro mogli, come la loro propria persona. Chi ama sua moglie ama sé stesso.29 Infatti nessuno odia la propria persona, anzi la nutre e la cura teneramente, come anche Cristo fa per la chiesa, 30 poiché siamo membra del suo corpo.31 Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diverranno una carne sola.*	
13 Giudicate voi stessi: è decoroso che una donna preghi Dio senza avere il capo coperto? 14 Non vi insegna la stessa natura che se l'uomo porta la chioma, ciò è per lui un disonore? 15 Mentre se una donna porta la chioma, per lei è un onore; perché la chioma le è data come ornamento.		*32 Questo mistero è grande; dico questo riguardo a Cristo e alla chiesa.*	

16 Se poi a qualcuno piace essere litigioso, noi non abbiamo tale abitudine; e neppure le chiese di Dio.		*33 Ma d'altronde, anche fra di voi, ciascuno individualmente ami sua moglie, come ama sé stesso; e altresì la moglie rispetti il marito.*	

Nel quinto capitolo abbiamo proposto qualche riflessione sul ministero pastorale femminile. Anche in questa parte è emerso come la contestualizzazione delle dichiarazioni bibliche può fare la differenza. Abbiamo iniziato ricordando che l'ispirazione non rese gli agiografi uomini fuori della loro epoca, ma a partire ed all'interno del loro universo concettuale, della loro storia, del loro linguaggio e categorie, Dio s'inserisce per iniziare un dialogo. Il testo biblico è il frutto della capacità di ricezione e ritenzione umana, esso non rappresenta il modo di esprimersi di Dio. Nella cornice del mondo biblico s'iscrive la definizione del ruolo della donna, ruolo che è di fatto intrinsecamente legato e dipendente dalle condizioni sociali che lo supporta. Mutando l'una si ridefinisce necessariamente l'altro. Il ruolo della donna nella Bibbia è subordinato alla figura maschile, perché quel mondo era declinato al maschile e strutturato in maniera patriarcale, e ciò non costituiva un problema. Ciò che per noi è rilevante è constatare che non esistono nel testo biblico elementi, dichiarazioni o indicazioni di qualsiasi genere, aventi carattere ontologico e teologico, che possano ridurre da queste prospettive la figura femminile. Al contrario, i valori che troviamo insiti nel racconto della creazione (Ge 1-2) vanno nella direzione di una parità assoluta su ogni fronte, senza distinzione nell'assegnazione dei ruoli. Eccezione fatta per quello della maternità! La subordinazione sopraggiunta successivamente alla creazione è dovuta alle conseguenze della caduta. La buona notizia in Cristo è anche dovuta al fatto che tutte queste barriere possono e devono essere superate. Il messaggio di riconciliazione del Vangelo passa anche attraverso il ripristino dei valori dell'Eden. Nella Chiesa di Gesù Cristo l'unica differenza tra i credenti è da ricercarsi nei doni e non nel sesso al quale appartengono[300].

[300] Cf. R. BADENAS, «Mari et femme: La question des répartition des rôles dans le mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, p. 126, nota n° 78.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

1.1. Testi Biblici

Biblia Hebraica, Stuttgart 1973
Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1990
Biblia Sacra Vulgata, Stuttgart 1994
Nova Vulgata, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
Biblia Sacra. Vulgatae Editionis, Edizioni San paolo, Cinisello Balsamo 2003
Novum Testamentum Graece, NESTLE-ALAND 27ème, Stuttgart 1994
Septuaginta, Stuttgart 1979
IONA et YEATES, *Traduction Hebraïques des Evangiles Rassemblées par Jean Carmignac,* 3, Turnhout 1982.
La Bibbia dei Settanta, Pentateuco a cura di Paolo Lucca, Morcelliana, Brescia 2012
WESTCOTT, B. F., – HORT, F. J. A., *The Greek New Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody 2007

1.2. Edizioni bibliche

La Sacra Bibbia - versione nuova riveduta. SBBF. Roma 2000.
La Bible d'Alexandrie, Paris, Cerf 1994.
La Sacra Bibbia, Edizioni Paoline, Roma, 1962.
La Sacra Bibbia, CEI, Società Editrice Internazionale, Torino 1993.

2. STRUMENTI DI LAVORO

2.1. Commentari critici

METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament, vol.* II, Stuttgart 1994
OMANSON, R. L., *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellsschaft, Stuttgart 2006
ZERWICK, M.S.I., *Analysis Philologica Novi Testament Graeci*, 4éd. Romae 1984

2.2. Concordanze

BORGEN, P., - FUGLSETH, K., - SKARSTEN, R., *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria,* Leiden – Boston – Kőln.
Concordance to the Novum Testamentum Graece, Műnster-Berlin-New York 1987
EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Old Testament. Using the Hebrew and Aramaic Text,* Jerusalem 1993
HATCH, E., - REDPATH., H.A., *A Concordance to the Septuagint and other greek version of the Old*

Testament, Graz 1975
MURAOKA, T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint. Keyed to the Hatch-Redpath Concordance,* Grand Rapids 1998

2.3. Sinossi

BENOIT, P., – BOISMARD, M. – E., *Synopse des quatre évangiles en français,* II, Paris 1972
POPPI, A., *Sinossi quadriforme dei quattro vangeli*, Padova 2006
_____, *Sinossi e commento esegetico-spirituale dei quattro vangeli*, Padova 2004

2.4. Programma PC

BibleWorksTM for Windows. Version 10.0.4.114. BibleWorks, LLC. 2015
Microsoft Word 2010

3. OPERE GENERALI

3.1. Articoli

BANGERTER, O., «Les veuves des épitres pastorales, modèle d'un ministère feminin dans l'Eglise ancienne», in *Foi et Vie* 83/1 (1984), pp. 30-43.
BEDALE, S., «The meaning of *Kephale* in the Pauline Epistles» in *JTS* 5 (1954), pp. 211-216.
BOSETTI, E., «*San Paolo e le donne*», in *Consacrazione e Servizio* 10 (10/2008), pp. 7-14.
FEUILLET, A, «La dignité et le role de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament », in *NTS* 21, (1975), pp. 157-191.
_____, «L'homme "gloire de Dieu" et la femme "gloire de l'homme" (1 Cor XI:7b)», in *RB* 81 (1974), pp. 161-182.
FORESTI, F., «Maria, genitrice del sabato escatologico. Considerazioni sul significato di Mt 1,1-17», in *Bibbia e Oriente* 139, (1984), pp. 31-43.
HASEL, G., «Equality from the Scart: Woman in the Creation Story», in *Spectrum* 7/2 (1975), pp. 23-24.
JAUBERT A., «La voile des femmes», in *NTS* 18 (1971), pp. 419-439.
MCKENZIE, J., «The Literary Characteristic of Genesis 2 & 3», in *Theological Studies* 15 (1954), p. 559.
OSTER, R. E., «When Men Wore Veils to Worship: The Historical Contexte of 1 Cor 11.4», in *NTS* 34 (1988), pp. 481-505.
O'CONNOR, M. J., «The Non-Pauline Character of 1 Cor 11.2-16? », in *JBL* 95 (1976), pp. 615-621.
PADGETT, A., «Wealthy Women at Ephesus I Timothy 2:8-15 in Social Context», in *Interpretation* 41/1 (1987), pp. 19-31.
PAYNE, P. B., «1 Tim 2.12 and Use of οὐδὲ to Combine Two Elements to Express a Single Idea», in *NTS* 54 (2008), pp. 235-253.
SCROGGS, R., «Paul and the Escatological Women. Revisited», in *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), pp. 532-537.
ZAPPELLA, M., «A proposito di Febe *prostátis* (Rm 16,2)», *RivBib* 37 (1989), pp. 167-171.

3.2. Dizionari e lessici

BAUER, J. B., «Ἀνὴρ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER, G.), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 261-263.

_____, «γυνὴ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER, G.), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 705-706.

BAUER, W., «ἄρρητος», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature*, p. 109.

_____, «αὐθεντεω», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature,* The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 121.

_____ «ἡσυχίᾳ», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature,* The University of Chicago Press. Chicago and London 1979, p. 349.

_____, «σωφρον», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature,* The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 802.

_____, «τεκνογονία», in *A Greek-English Lexicon of the new Testament and Other Early Christian Literature,* The University of Chicago Press, Chicago and London 1979, p. 808

BRATSIOTIS, N. P., «אִישׁ », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 469-498.

CLEMENTS, R. E., «זָכָר», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 2002, col. 632.

CRAVEN T., – KRAEMER, R. S., *Women in Scripture. A Dictionary of named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament,* (a cura di C. MEYERS), Houghton Miffin Company, Boston-New York 2000.

DELLING, G., «ὑποτάσσῳ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1991, coll. 893-952.

FIEDLER, P., «εὐσεβείᾳ», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 1467-1471.

_____, «σεμνός», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ & G. SCHNEIDER), Vol. 2, Paideia, Brescia 1998, coll. 1320-1321.

FOERSTER, W., «σωζω», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1981, coll. 445-602.

FRIEDRICH, G., «προφήτης», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XI, Paideia, Brescia 1977, coll. 439-652.

GARCIA LOPEZ, F., «נָגַד », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 559-560.

GENIO. DEL, M. R., «Donna», in *Dizionario di Mistica,* (a cura di L. BORRIELLO – E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 432-435.

H. S e A. T., «Adamo», in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento,* EDB, Bologna 1991, pp. 56-59.

LEROY, H., «αὐθεντεω», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER G.), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, col. 473.

LIPINSKI, E., « עֵזֶר », in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VI, Paideia, Brescia 2006, coll. 616-617.

MAZZOLINI, S., «Donna», in *Dizionario di Ecclesiologia* (a cura di CALABRESE G – GOYRET P. – PIAZZA O. F.), Città Nuova Editrice, Roma 2010, pp. 460-467.

OEPKE, A., «Ἀνὴρ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1965, coll. 969-978.

_____, «γυνὴ», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, coll. 691-730.

PEISKER, C. H., «ἡσυχία», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER, G.), Vol. 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 1573-1574.
SCHARBERT, J., «נָקַב», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 1023-1024.
_____, «τίμη», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1981, coll. 1269-1300.
SCHNEIDER, G., «τεκνογονία», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER, G.), Vol. 2, Paideia, Brescia 1998, coll. 1583-1584.
SCHNIDER, F., «προφήτης», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di BALZ, H. & SCHNEIDER, G.), Vol. 2, Paideia, Brescia 1998, coll. 1185-1191.
SPICQ, S., «esuxazo, esuxia, esuxios», in *Lexique Théologique du Nouveau Testament,* Cerf, Fribourg 1991, pp. 688-694.
STAHLIN, G., «Χηρα», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XV, Paideia, Brescia 1988, coll. 428-772.
VORLANDER, H., «Donna», in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento.* EDB, Bologna 1991, pp. 495-496.
WIGODER, G. «Femmes», in *Dictionnaire Encyclopédique du Judaisme.* Robert Laffont, Paris 1996, pp. 363-365.
ZELLER, D., «σωφρον», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (a cura di H. BALZ, H. & SCHNEIDER G.), Vol. 2. Paideia, Brescia 1998, coll. 1156-1158.

3.3. Libri

ALTER, R., *Arte della poesia biblica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.
BACCHIOCCHI, S., *Women in the Church. A Biblical Study on the Role of Women in the Church.* Biblical Perspectives, Michigan 1987.
BAEZ, S. J., *l'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3,* in Antropologia Cristiana, Bibbia, Teologia, Cultura (a cura di Bruno Moriconi), Città Nuova Editrice, Roma 2001.
BALDWIN, H. S., «A Difficult Word: *authenteo* in Timothy 2:12», in A. J. KOSTENBERGER *et al*, *Women in the Church. A Fresh Analysis of 1 Timothy 2.9-15*, Baker, Grand Rapids 1995.
BIGUZZI, G., *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1 Cor 11,2-16 e 14,33b-36,* EDB, Bologna 2001.
_____, *Paolo e la donna,* Edizioni Paoline, Milano 2009.
BOSCH, J. S., *Scritti paolini*, Paideia, Brescia 2001.
CARBONE, S. P., – RIZZI, G., *Le Scritture ai tempi di Gesù,* EDB, Bologna 1992.
CLARK KROEGER, R.- C., *I Suffer NoWoman: Rethinking 1 Timothy 2.11-15 in the Light of Ancien Evidence*, Baker, Grand Rapids 1992.
DENNIS, T., *Sarah Laughed: Woman's Voices in the Old Testament,* Abingdon, Nashville 1994.
DUFOURCQ, E., *Histoire des chrétiennes*, Bayard Centurion, Paris 2008.
FABRIS, R., - GOZZINI, V., *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1982.
ERICKSON, R. J., *Guida introduttiva all'esegesi del Nuovo Testamento,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.
FEUILLET, A., *Le problème de la liberté dans la I^e^ épitre aux Corinthiens*,
FERRARIS, M., *Storia dell'ermeneutica*, Milano 2008.
GOURGUES, M., «*Qui est misogyne: Paul ou certains Corinthiens? Note sur 1 Corinthiens 14,33b-36*», in ACEBAC, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives feminists sur la Bible*, Paris-Montréal 1995.
_____, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite,* Cerf, Paris 2009.
HOWELL, J. C., *Equality and Submission in Mariage*, Nashville, Broadman 1979.

JACON, C., *La Sagesse du Discours. Analyse Rhétorique et Epistolaire de 1 Corinthiens*, Labor et Fides, Genève 2006.
JAY EPP, E., *Text-critical, Exegetical, and Sociocultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Rom 16:7*, in A. Denaux, *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, Univ. Press, Leuven 2002.
JAKOBSON, R., *Saggi di linguistica generale,* Feltrinelli, Milano 1989.
KNIGHT, G. R., *Lire Ellen White,* Vie et Santé. Dammarie-Lès-Lys 1999.
MEEKS, W.A., *The First Urban Christians*. *The Social World of the Apostle Paul*, Yale University, New Haven 1983.
MEYER, R., *Paul et les femmes,* Faculté Adventiste de Théologie, Collonges-sous-Salève 2013.
MILITELLO, C., *Maschile e femminile: la sfida della identità,* in Antropologia Cristiana, Bibbia, Teologia, Cultura (a cura di Bruno Moriconi), Città Nuova Editrice, Roma 2001.
MILETIC, S. F., *«One Flesh » : Eph. 5.22-24, 5.31. Marriage and the New Creation*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1988.
MURPHY O'CONNOR J.– MILITELLO C. – RIGATO, M.L., *Paolo e le donne*, Cittadella, Assisi 2006.
NEUDORFER, H.-W., *Der erst Brief des Paulus an Timotheus*, HTA, Giessen, Brockhaus/Brunner 2004.
PIOLA, A., *Donna e sacerdozio, Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Editrice Effatà, Cantalupa 2006.
RAMSA Y, W. M., The Cities of Saint Paul, Baker, Grand Rapids 1960.
RICOEUR, P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1975.
_____, *Dal testo all'azione. Saggi d'ermeneutica*, Milano 1986.
SCHNELLE, U., *Theology of the New Testament,* Baker Academic, Grand Rapids 2007.
SCHÜSSLER, E. F., *In memoria di lei*. *Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 (recensione di C. MILITELLO in *RivBiblIt* 40, 1992, pp. 319-326.
SCHWERTNER, S.H., *International Glossary of Abbreviations for Theology and Related Subjects. Periodicals, Series, Encyclopedia, Sources with Bibliographical Notes*, Berlin – New York 1992.
SHALLIS, R., *Le don de parler diverses langues,* Editions du CCBP, Liginiac 1982.
SKA, J. L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco,* EDB, Bologna, 2000;
_____, *Il cantiere del Pentateuco,* voll. 1-2, EDB, Bologna 2014.
SIMONETTI, M., *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1981.
SCHOKEL, L. A. – ARAGON, J. M. B., *Appunti di Ermeneutica. Comprendere ed interpretare i testi biblici e letterari,* Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2014.
SOUPA, A., *Dio ama le donne?,* Edizioni Paoline, Milano 2015.
M. W., *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12, Tubingen/Basel, Francke, 1995.
THIELE, E. R., *The mysterious Numbers of the hebrew kings*», Kregel Publications, Grand Rapids 1983.
WENIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2014.
WOLFF, H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Strumenti 2, Queriniana, Brescia 1975.
ZAPPELLA, L., *Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Torino 2014.

3.4. Commentari ed introduzioni

BARBAGLIO, G., *Le lettere di Paolo*, Borla 1990.
_____, *La Prima lettera ai Corinzi,* EDB, Bologna [s.d.].
BARCLAY, W., *The letters to the Corinthians*, G. R. Welch co. Ltd, Toronto 1975.

BARRETT, C. K., *La prima lettera ai Corinti*, EDB, Bologna 1979.
BAUDRAZ, F., *Les Epitres aux Corinthiens,* Labor et Fides, Genève 1965.
BENETREAU, S., *Les epitres pastorales 1et 2 Timothée, Tite*, edifac, Vaux-sur-Seine 2008.
BEST, E., *Lettera agli Efesini,* Commentario Paideia Nuovo Testamento vol. 10, Paideia, Brescia 2001.
BROX, N., *Le Lettere Pastorali*, Il Nuovo Testamento Commentato, Vol. VII/2, Morcelliana, Brescia 1970.
CARREZ, M., *La Première Epitre aux Corinthiens,* Cahiers Evangile, Cerf, Paris 1988.
CIAMPA R. E., – ROSNER, B. S., *The First Letter to the Corinthians,* Grand Rapids, Cambridge, Eerdmans, Apollos 2010.
CONZELMANN, H., *La lettera agli Efesini*, in Le lettere minori di Paolo, vol. 8, (a cura di G. ODASSO), Paideia, Brescia 1980.
DEMAREST, G. W., *1, 2 Thessalonians, 1, 2 Timothy, Titus,* in The Communicator's Commentary, vol. IX, Word Books, Waco 1984.
DORNIER, P., *Les Epitres Pastorales*, Sources Bibliques, Gabalda, Paris 1969.
DOUKHAN, J., *Il grido del cielo. Studio profetico dell'Apocalisse di Giovanni.* Edizioni ADV, Falciani 2004.
ERNST, J., *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini,* in Il Nuovo Testamento Commentato*,* Morcelliana, Brescia 1986.
FABRIS, R., *Prima lettera a Corinzi,* Edizioni Paoline, Milano 1999.
FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, in The New International Commentary on the New Testament, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1987.
_____, *1 and 2 Timothy, Titus*, NIBC, Peabody, Hendrickson 1988.
FITZMYER, J. A., *La Lettera ai Romani,* Nuovo Grande Commentario Biblico, Queriniana, Brescia 1997.
_____, *First Corinthians,* in The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven and London 2008.
GETTY, M. A., *Lettere ai Corinzi*, BT 32, Queriniana, Brescia 1993.
GOURGUES, M., *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire biblique Nouveau Testament 14), Cerf, Paris 2009.
HAFNER, G., «Le lettere pastorali: Prima e Seconda lettera a Timoteo, Lettera a Tito», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di M. EBNER – S. SCHREIBER, Queriniana, Brescia 2012, pp. 559-577.
HAYS, R. B., *I Corinzi,* Claudiana, Torino 2013.
HARRISON, E. F., *Introduzione al Nuovo Testamento,* La Parola del Signore. Edizioni Voce della Bibbia, Modena 1972.
HOCHNER, H. W., «Efesini», in *Investigare le Scritture – Nuovo Testamento*, Casa della Bibbia, Torino 2007, pp. 649-650.
HORSLEY, R. A., *1 Corinthians,* in Abingdon New Testament Commentaries, Abingdon Press, Nashville 1998.
HUGEDE, N., *L'Epitre aux Ephésiens,* Labor et Fides, Genève 1973.
_____, *Commentaire de l'Epitre aux Colossiens,* Labor et Fides, Genève 1968.
IOVINO, P., *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito,* Paoline, Milano 2005.
JEREMIAS J., – STRATHMANN, H., *Le lettere a Timoteo e a Tito. La lettera agli Ebrei*, Paideia Editrice, Brescia 1973.
JOHNSON, A. F., *1Corinthians,* The IVP New Testament Commentary Series, InterVarsity Press, Downers-Leicester 2004.
JOHNSON, L. T., *The First and Second Letters to Timothy*, in The Anchor Bible, The Anchor Bible Published, Doubleday 2001.
KEENER, C. S., *1-2 Corinthians,* in The New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

KNIGHT, G. W., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text*, in The New International Greek Testament Commentary, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992.
LEGASSE, S., *L'épitre de Paul aux Romains,* Cerf, Paris 2002.
MANZI, F., *Prima lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi vol. 43, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
MARSHALL, I. H., *The Pastoral Epistles,* in A Critical and Exegetical Commentary, T&T Clark, Edinburgh 1999.
MARTIN, A., *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento,* Nuova versione della Bibbia dai testi antichi vol. 46, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.
MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles,* in Word Biblical Commentary, vol. 46, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2000.
MUDDIMAN, J., *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, Continuum, London-New York 2001.
ODEN, T. C., *I e II Timoteo, Tito,* Strumenti vol. 70, Claudiana, Torino 2015.
PELLEGRINO, C., *Lettere a Timoteo. Introduzione, traduzione e commento*, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi vol. 50, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.
REDALIE, Y., «Les Epitres Pastorales (1 et 2 Timothée; Tite)», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di D. MARGUERAT, Labor et Fides, Genève 2004.
ROBERTSON, A. – PLUMMER, A., *First Epistle of St Paul to the Corinthians*, in A Critical and Exegetical Commentary, T.&T. Clark, Edinburg [s.d].
ROSSANO, P., *Lettere ai Corinzi*, Nuovissima versione della Bibbia 39, Paoline, Milano 1974.
SENFT, C., *La première Epitre de Saint Paul aux Corinthiens*, in Commentaire du Nouveau Testament, Labor et Fides, Genève 1990.
SOMERVILLE, R., *La première Epitre de Paul aux Corinthiens*, Tome 2, Edifac, Vaux-sur-Seine 2005.
SURGY, P. DE – CARREZ, M., *Les épitres de Paul, I Corinthiens,* Bayard Editions, Paris 1996.
THEOBALD, M., «La lettera agli Efesini», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di THIESSEN,
THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text,* in The New International Greek Testament Commentary, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000.
TOWNER, P. H., *1-2 Timothy&Titus,* The IVP New Testament Commentary Series, InterVarsity Press, Downers-Leicester 1994.
_____, *The Letters to Timothy and Titus,* W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2006.
VOUGA, F., «La Première épitre aux Corinthiens», in *Introduction au Nouveau Testament*, a cura di D. MARGUERAT, Labor et Fides, Genève 2004.
WALTER, E., *Prima lettera ai Corinti.* Commenti Spirituali del Nuovo Testamento, Città Nuova Editrice, Roma 1970.
WENDLAND, H.-D., *Le lettere ai Corinti*, Paideia Editrice, Brescia 1976.

3.5. Opere collettive

BADENAS, R., «Mari et femme: La question des répartition des rôles dans le mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, pp. 85-132.
DAVIDSON, R. M., «Headship, Submission, and Equality in Scripture», in *Women in Ministry, Biblical & Historical Perspectives,* Special Committee SDA Theological Seminary, a cura di NANCY VYHMEISTER, Andrews University Press, Berrien Springs 1998, pp. 262-263.

DOUKHAN, J. B., «Women Priest in Israel; A Case for Their Absence», in *Women in Ministry, Biblical & Historical Perspectives,* Special Committee SDA Theological Seminary, a cura di NANCY VYHMEISTER, Andrews University Press, Berrien Springs 1998, pp. 29-43.
HASEL, F. M., «Le concept biblique du mariage», in *Le Mariage*, Etudes en Ethique Adventiste, Vol. 1, Editions Vie et Santé, Dammarie-lès-Lys 2007, pp. 9-48.

3.6. Letteratura giudaico-rabbinica

MCNAMARA, M. MSC – HAYWARD R. – MAHER, M. MSC, *Targum Neofiti 1: Exodus, Translated, with Introduction and Apparatus - Pseudo-Jonathan: Exodus, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 2, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1994.
MCNAMARA, M. MSC – CLARKE, E. G., *Targum Neofiti 1: Numbers, Translated, with Apparatus and Notes - Pseudo-Jonathan: Numbers, Translated, with Notes,* in The Aramaic Bible vol. 4, T. & T. Clark LDT, Edinburgh 1995.

3.7. Letteratura di Ellen G. White

WHITE, E. G., *Il Gran Conflitto*, ADV, Falciani 1979.
_____, *Selected Messages*, vol. 1.
_____, *Counsels to Writers and Editors*.
_____, *The Review and Herald*, 25 Marzo, 1890.
_____, C*ounsels on Sabbath School Work*, 1892.
_____, *Testimonies to Ministers and Gospel Workers*.
_____, *The Review and Herald*, 20 Dicembre, 1892.
_____, *The Review and Herald*, 7 Agosto, 1894.

4. OPERE PARTICOLARI

4.1. Documenti e dichiarazioni ufficiali

L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, Documento della Pontificia Commissione Biblica, Roma 15 Aprile 1993, pp. 1-54.
General Conference Theology of Ordination Study Committee Report, (June 2014), pp. 1-130. (https://www.adventistarchives.org/final-tosc)

4.2. Relazioni e dispense

LEONARDI, G., *La consacrazione delle donne al ministero pastorale*, relazione in occasione del convegno pastorale UICCA del 3 Settembre 2013 a Firenze, pp. 1-71.

ZURCHER, J., *Une nouvelle analyse de la chronologie patriarcale*, manuale ad uso degli studenti edito dalla Faculté Adventiste de Théologie, Centre Universitaire et Pedagogique du Salève, Collonges-sous-Salève 1995.

4.3. Tesi di Laurea

NYERGES, P. D., *Una visione biblica della sessualità nel racconto della creazione,* Tesi di Laurea in Teologia, Istituto Avventista di Cultura Biblica «Villa Aurora», Facoltà di Teologia, Firenze 2005.
NUNEZ BEJARANO, D. E., *Le vostre figlie profetizzeranno. Il ruolo della donna nell'Avventismo sabatista,* Tesi di laurea in Teologia, Istituto Avventista di Cultura Biblica «Villa Aurora», Facoltà di Teologia, Firenze 2012.

4.4. Tesi di dottorato

DOUKHAN, J. B., *The Genesis Creation Story, its Literary Structure*, in Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series*,* vol. 5, Andrews University Press, Berrien Springs 1978.
EGASSE, C., *Le lavement des pieds*. *Recherche sur une pratique négligée,* Genève 2015.
GUTIERREZ, M., *«L'homme crée à l'image de Dieu» dans l'ensemble littéraire et canonique. Genèse, chapitres 1-11,* Thèse de Doctorat en Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante (1993).

INDICE

PREFAZIONE **3**
LISTA DELLE ABBREVIAZIONI **8**

INTRODUZIONE GENERALE **9**
Problematica 9
Approccio metodologico 9
Piano 11

CAPITOLO 1. IL PROBLEMA ERMENEUTICO **12**
1.1. Introduzione 12
1.2. La necessità di un'interpretazione 12
1.3. I passi di un atto interpretativo 13
1.4. I limiti dell'interpretazione 16
1.5. L'interpretazione, gesto antico 17
1.6. La dinamica della comunicazione 19
1.7. Conclusione 20

CAPITOLO 2. LE INGIUNZIONI DI 1 CORINZI 11.2-16 e 14.34-35. Velo e silenzio **22**
2.1. Introduzione 22
2.2. Considerazioni letterarie e contestuali all'epistola 22
2.2.1. Struttura dell'epistola. 22
2.3. Il testo di 1 Corinzi 11.2-16 24
2.3.1. Considerazioni socio-teologiche 26
2.4. Il testo di 1 Corinzi 14.34-35. 35
2.4.1. Contesto letterario 36
2.4.1.1. Articolazione terminologica. 36
2.4.1.2. Analisi dei versi 34-35. 37
2.4.2. Considerazioni socio-teologiche 39
2.5. Conclusione 42

CAPITOLO 3. L'INGIUNZIONE DI EFESINI 5.22-33. Sottomissione al marito **44**
3.1. Introduzione 44
3.2. Il testo 44
3.3. Considerazioni letterarie 45

3.3.1. La struttura dell'Epistola. 45
3.3.2. Struttura della pericope: vv. 22-33. 48
3.4. Considerazioni teologiche 50
3.5. Conclusione 54

CAPITOLO 4. L'INGIUNZIONE DI 1 TIMOTEO 2.11-15. Silenzio e sottomissione all'uomo-marito 56
4.1. Introduzione 56
4.2. Il testo 57
4.3. Considerazioni contestuali 58
4.4. Considerazioni letterarie 59
4.4.1. Struttura dell'Epistola. 59
4.4.2. Struttura dei vv. 11-12. 62
4.4.3. Articolazione ed analisi terminologica dei vv. 11-12. 64
4.4.4. Struttura dei vv. 13-15. 68
4.5. Considerazioni socio-teologiche. 69
4.6. Conclusione 74

CAPITOLO 5. RIFLESSIONI TEOLOGICHE SUL MINISTERO PASTORALE FEMMINILE 76
5.1. Introduzione 76
5.2. L'ispirazione e l'inerranza 82
5.3. Il mondo degli autori biblici 84
5.4. I limiti del mondo biblico 85
5.5. Il rapporto tra ruolo e condizione sociale 91
5.6. Verso un cambio di paradigma 92
5.7. Conclusione 101

CONCLUSIONE GENERALE 103
BIBLIOGRAFIA 107
INDICE 116