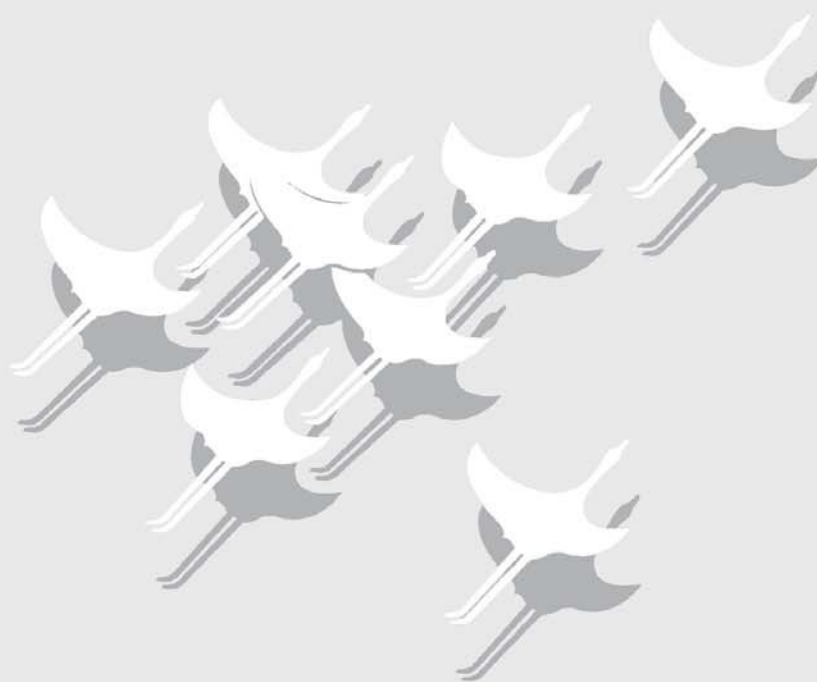


**ESODO**



## **Donne e uomini in cammino**

**Bartolini De Angeli, Bartolomei, Benzoni, Bovo, Cavallari, Ciccone,  
Colaprete, Destro, Di Piazza, Ferrari, Manziega, Marcomin, Naso, Noceti,  
Pesce, Puppini, Salvarani, Sebastiani.**

Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo, n. 3 luglio-settembre 2015 - Anno XXXVII - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



Donne e uomini  
in cammino

**Editoriale** *P. Cavallari, G. Manziega* pag. 1

## PARTE PRIMA: Donne e uomini in cammino

### Lo sguardo di genere indaga le Scritture

Le donne e la cultura ebraica al tempo di Gesù	<i>E. L. Bartolini De Angeli</i>	pag. 4
Da Gesù alla <i>ekklêsia</i>	<i>A. Destro, M. Pesce</i>	pag. 10
Gesù e le donne: la relazione trasformatrice	<i>L. Sebastiani</i>	pag. 16
"... e tutti furono ripieni di Spirito Santo"	<i>M. C. Bartolomei</i>	pag. 23
Una <i>diakonia</i> dimenticata	<i>S. Noceti</i>	pag. 29
Giullari di Dio	<i>P. Cavallari</i>	pag. 35

### Testimonianze e riflessioni

L'importante è l'istituzione	<i>P. Di Piazza</i>	pag. 40
La chiesa, la donna, il prete	<i>G. Manziega</i>	pag. 46
Il mito dell'uomo artefice di se stesso	<i>S. Ciccone</i>	pag. 50
Eucarestia delle donne	<i>E. Colaprete</i>	pag. 57
L'Ordine della Sororità	<i>A. Ferrari</i>	pag. 60
La ricchezza della ricerca	<i>F. Marcomin</i>	pag. 63

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Guerra e Resistenza a Mestre	<i>C. Puppini</i>	pag. 68
Su <i>L'idolo</i> di Silvano Petrosino	<i>B. Bovo</i>	pag. 70
Oscar Romero: dell'amore più grande	<i>G. Manziega</i>	pag. 72
La bellezza nel cercare...	<i>G. Benzoni</i>	pag. 75
"L'unità si fa in cammino"	<i>P. Naso, B. Salvarani</i>	pag. 78

*Le foto all'interno riproducono opere di Marc Chagall.*

## Editoriale

Il tema che proponiamo a prima vista può essere reputato elitario. Ma, una volta addentratasi, ci si dovrà ricredere. Perché di *relazioni* è fatta la nostra vita, relazioni spesso malate: “dalla normalità di famiglie, coppie, amori e amicizie emergono situazioni di solitudine, paura, oppressione e distruttività” - sono le parole di uno degli articoli, quello di Ciccone. La violenza in cui i rapporti sovente sfociano non viene da un impazzimento senza radici.

Il cuore del numero è dunque costituito dalla *dualità maschile/femminile*, così come si dischiude nelle Scritture, e come si manifesta nelle istituzioni/ambienti ecclesiastici o non. La materia è affrontata tenendo presente l'intreccio dei linguaggi simbolici tra sacro e profano, cui una società secolarizzata non sfugge. Quindi con punti di vista sia di fede, che laici, o nell'intersezione dei due.

Una parte degli articoli è rivolta ad argomenti di tipo storico/teologico: nel primo caso sono soprattutto le mentalità del periodo contemporaneo a Gesù in area ebraica, estranee alla sua predicazione (Bartolini). Il testo indica come nella tradizione ebraica ci sia una attenzione verso le donne difficilmente riscontrabile presso altri popoli; nel secondo caso si argomenta lo sviluppo, nel corso della storia, della sequela di Gesù, cui aderirono molte donne: dal movimento itinerante alla formazione della *ekklèsia* (Destro-Pesce). La tematizzazione della radicalità dell'atteggiamento di Gesù nei confronti dell'altro sesso è un *leit motiv* che percorre molti contributi. Così pure l'involuzione che segue ben presto nelle comunità cristiane, preoccupate del decoro e del giudizio moralistico della cultura patriarcale.

In tutte le religioni si proiettano sul divino rappresentazioni dell'io e/o del popolo/comunità /civiltà che in quel divino si riconosce e che le cementa in un'identità salda. Tali rappresentazioni - a cui non si riduce l'essenza dell'Altro - rivelano strutture di pensiero molto radicate, spesso vissute senza consapevolezza. Esse sono assai feconde per comprendere lati poco appariscenti, ma estremamente potenti nei nostri linguaggi informali, e negli stili di vita.

L'innovazione operata da Gesù (ciò non significa oblio dell'ebraicità di Gesù, né dell'enunciato: «... non son venuto per abolire la Legge, ma per dare compimento - Mt 5,17) ) nei confronti delle donne sprigiona risvolti incendiari nell'ottica delle relazioni umane - e quindi della relazione tra clero e donne. Per esempio: l'episodio del miracolo della donna che soffriva di perdite di sangue (Sebastiani) scardina il grumo dell'impurità. Esso non era (è) solo uno dei capisaldi dell'ebraismo, ma è trasversale a tante culture del mondo. Offesa da questo tabù è evidentemente la donna, visitata dal sangue mestruale ogni mese. L'esclusione delle donne dall'altare e dai ministeri ordinati nel cattoli-



cesimo (Noceti) è forse marcato sotteraneamente da questo tabù.

*Esclusione:* è altra parola chiave. Abbiamo suggerito ai nostri collaboratori la nostra opzione: un ribaltamento dell'ordine del discorso. Non ci entusiasma la linea che va dall'ordinazione delle donne al conferimento ad esse di maggior prestigio e incarichi di rilievo nel sistema chiesa. Ad essa sostituiamo quella dello "svuotamento" (*kenosis*) di tutti - clero, gerarchie *in primis* -, arrendendosi alla visione kenotica del messaggio evangelico, e testimonian-dola. Non che l'atteggiamento *rivendicativo* ci scandalizzi: esso può portare ottimi risultati nella storia: si pensi a M. L. King, ad esempio. Ma gli articoli che abbiamo ospitato non adottano quest'ottica. Mostrano che tuttora non si dà pregiudizialmente *riconoscimento* alle donne (Bartolomei, Cavallari, Noceti) che, in quanto battezzate, sono Popolo di Dio come gli uomini, quando l'operare di Gesù lo attuava in un contesto storico molto più ostile. Mostrano che alle donne è riservato un modello mariano asessuato e incardinato nella fusionalità col figlio, oscurando un'immagine di Maria più matura, nitida e complessa (Bartolomei, Sebastiani). Mostrano che la famiglia "naturale" non era iscritta nell'orizzonte di Gesù, il quale contestava, con toni aspri, ogni legame di sangue. Mostrano che il riconoscimento delle donne è tutt'uno con quello degli esclusi, degli ultimi, degli scarti, accomunandoli nella speranza di sciogliere il sistema-chiesa dall'abbraccio mortifero con le logiche del preservare essa stessa, innanzi tutto (Di Piazza).

*Il sabato è per l'uomo e non l'uomo per il sabato:* ma di nuovo la giurisdizione (dominio del maschile) soffoca la vita. Anche quella dei maschi. Che dai loro "privilegi" subiscono i contraccolpi. Il modello maschile infatti è vincolato a una serie di stereotipi che lo incistano in identità rigide e mutilate che, bloccando lo sviluppo di una più armoniosa immagine di sé, al contempo impediscono relazioni più autentiche, a partire dalla figura materna e da quella femminile. Ne dà conto una serie di articoli focalizzati su questa materia, passando dal registro del saggio (Ciccione) a quello della narrazione autobiografica dal punto di vista del presbitero (Di Piazza, Manziega).

Comprendere non basta. La fede (e l'etica laica) è nulla senza testimoniare, agire. Era molto importante che non trascurassimo le "sperimentazioni" in questo campo, pratiche reali di comunità che da tempo hanno avviato un *fare* attento a questi tratti. Due sono gli esempi di queste realtà, poco conosciute, nel panorama cattolico, ma estremamente preziose: la comunità della Sororità di Mantova e la comunità di San Paolo a Roma.

In ultimo: vorremmo si irrobustisca lo scambio con realtà sensibili a questo tema e si possa consolidare una rete - aperta a chi lo desidera, basta segnalarcelo - che abbiamo chiamato *Donne e uomini in cammino*, della cui prima assemblea dà conto Marcomin.

Paola Cavallari, Gianni Manziega





PARTE PRIMA

**Donne e uomini  
in cammino**

*Le aperture di Gesù nei confronti della donna non sono un'assoluta novità, ma confermano "l'attenzione che la tradizione ebraica da sempre riserva a loro, seppur nel rapporto dialettico con un contesto culturale, che tenderebbe a svalorizzarle", documenta Elena Lea Bartolini De Angeli, docente di Giudaismo ed Ermeneutica Ebraica.*

## **Le donne e la cultura ebraica al tempo di Gesù**

Per molto tempo la tendenza generale dell'esegesi cristiana è stata quella di presentare il rapporto di Gesù con le donne testimoniato nei Vangeli come una novità rispetto alla cultura ebraica del tempo, interpretando le sue attenzioni nei loro confronti come una sorta di rivoluzione copernicana, volta a riconoscere una dignità negata. Tuttavia il recente apporto degli studi giudaici - che stanno trovando spazio anche all'interno delle Facoltà Teologiche - e il progredire del dialogo fra le chiese e gli ebrei, stanno mostrando quanto tale approccio presenti alcuni evidenti errori di prospettiva.

Se, da una parte, è innegabile l'atteggiamento per molti aspetti maschilista che caratterizza la società ebraica al tempo Gesù - come il divieto per la donna di giurare e testimoniare in pubblico, che fa comunque parte di un modo consueto di intendere i rapporti trasversali fra le culture fino a tempi recenti -, dall'altra, è proprio nella tradizione ebraica che troviamo una valorizzazione e un'attenzione verso le donne difficilmente riscontrabile presso altri popoli. C'è quindi un evidente contrasto fra alcuni valori tradizionali e la consuetudine socio-culturale che accompagna il farsi dell'umanità, che si intreccia con una serie di pregiudizi discutibili, dovuti spesso alla scarsa - o pressoché nulla - conoscenza delle tradizioni giudaiche che, proprio ai tempi di Gesù, vanno colte alla luce delle dinamiche proprie del giudaismo medio, periodo collocabile fra il ritorno dall'esilio babilonese e la seconda rivolta giudaica avvenuta nel 136 dell'era attuale, caratterizzato sia da forti tensioni che da grandi fermenti religiosi, nell'orizzonte del quale - secondo l'impostazione di alcuni studiosi contemporanei - il cristianesimo si delinea inizialmente come uno dei tanti "giudaismi" dell'epoca (1). Cerchiamo pertanto di delineare, seppur in maniera essenziale, alcune chiavi di lettura che possano aiutare a far luce in maniera corretta sulla questione.

### **Le apparenti contraddizioni nelle fonti rabbiniche**

La tradizione rabbinica, che redige le sue fonti in epoca post-biblica ma ripropone commenti e insegnamenti della tradizione orale più antica, ha fissato nel *Talmud* (2) la convinzione che il popolo di Israele "fu liberato dall'Egitto per i meriti delle donne" (3), alle quali riconosce una fondamentale importanza, in relazione al senso di appartenenza: probabilmente è nota la precisazione tradizionale, secondo la quale "è ebreo chi nasce da madre ebrea".



Tra le diverse sottolineature che la caratterizzano - come quella strettamente sociologica legata al fatto che la madre, cioè colei che partorisce, è sempre certa, mentre sul padre si può discutere (4) - l'affermazione mette in luce l'importanza della donna nella trasmissione dell'ebraicità in quanto prima testimone dei valori tradizionali, che comunica fin dal grembo materno, riconoscimento che sembrerebbe rimandare a una sottolineatura molto positiva del ruolo della donna; se però prendiamo in considerazione altre parti del *Talmud*, ci accorgiamo che esistono anche affermazioni di tono piuttosto diverso, come quella secondo la quale "dieci misure di chiacchiere scesero sul mondo: nove furono prese dalle donne" (5). Ed esempi di questo tipo se ne potrebbero fare molti.

Tali evidenti contrapposizioni, che per alcuni aspetti risentono di particolari contesti storici e sociologici, da una parte sono riconducibili al normale manifestarsi della multiformità di pensiero ebraico, che nasce da un contesto tradizionale senza magistero, dall'altra mettono in evidenza un modo di argomentare tipicamente semitico, che utilizza le antinomie come criterio di intelligibilità. La convinzione di fondo è che la dialettica, anche di segno opposto, sia la via migliore per considerare tutti i possibili punti di vista che, nel loro insieme, contribuiscono a sviscerare la verità. Per questo ogni singola affermazione non va mai assolutizzata o generalizzata, ma semmai considerata nell'orizzonte globale della prassi e del pensiero tradizionale che, fin dal periodo biblico, riconosce alla donna la stessa dignità dell'uomo in quanto creata come lui ad immagine divina (cf. Gen 1,27), la tutela quando è in situazioni di precarietà come quella della vedovanza (cf. Es 22,21; Dt 10,18; Nm 27,1-7) e ne celebra la grandezza portandola come esempio di virtù e saggezza: "Chi ha trovato una donna/moglie (*'ishah*) (6) ha trovato un bene, ha ottenuto il favore/è stato soddisfatto dal Signore" (Pr 18,22).

"Una donna di valore chi potrà trovarla? Ben superiore alle perle è il suo valore. In lei confida il cuore del marito e non verrà a mancargli il profitto. Essa gli dà felicità e non dispiacere per tutti i giorni della sua vita [...]. Apre la bocca con saggezza e sulla sua lingua c'è *Torah* (7) di bontà/misericordia [...]. I suoi figli si alzano a proclamarla beata e suo marito per darle lode: Molte figlie hanno operato [cose di] valore, ma tu le hai superate tutte!. Ingannevole è la grazia e vana è la bellezza, ma la donna che teme il Signore è da lodare (Pr 31,1-3.26.28-30).

A questo modello di donna si ispiravano le ragazze di Gerusalemme in età da marito anche ai tempi di Gesù, le quali, durante le danze di corteggiamento nelle vigne - in particolare all'uscita dopo le celebrazioni presso il Tempio di alcune particolari feste -, invitavano i giovani ragazzi a preferirle ad altre. Ecco come tutto ciò viene descritto nelle fonti rabbiniche: le figlie di Gerusalemme uscivano con vesti bianche. Erano vestiti bianchi presi a prestito vicendevolmente, per non fare arrossire le più povere, che non avevano



vestiti bianchi propri. Quando le figlie di Gerusalemme erano uscite dalla città andavano a danzare nelle vigne. E cosa dicevano? “Giovane, alza i tuoi occhi e guarda bene quello che scegli. Non posare l’occhio sulla bellezza, ma sulla famiglia! *Ingannevole è la grazia e vana è la bellezza, ma la donna che teme il Signore è da lodare. Datele del frutto delle sue mani e le sue stesse opere la lodino alle porte della città* (Pr 31,30-31)” (8).

Sulla stessa linea un commento rabbinico alla Genesi spiega in che modo Isacco ha compreso che Rebecca era la moglie adatta a lui, a un patriarca, in quanto donna “di valore” capace di trasmettere la tradizione testimoniandola nella prassi: “E la portò [Rebecca] Isacco nella tenda di Sara sua madre (Gen 24,67)”. Quando Sara era viva, una nuvola [segno della divina presenza] era legata all’ingresso della sua tenda; quando morì, la nuvola cessò. Venuta Rebecca, tornò la nuvola. Mentre Sara era viva, le porte erano largamente aperte [all’ospitalità]; morta Sara, cessò questa larghezza. Venuta Rebecca, tornò questa larghezza. Quando Sara era viva, la sua pasta era benedetta; morta Sara, cessò questa benedizione. Venuta Rebecca, tornò. Quando Sara era al mondo, un lume era acceso dalla notte del Sabato alla notte del Sabato seguente; morta Sara, cessò questo lume. Venuta Rebecca, tornò. E quando Isacco vide che [Rebecca] faceva come sua madre, che prelevava la sua pasta [da offrire ai sacerdoti del Tempio] in purità [secondo le norme prescritte in Nm 15,17-21] ed impastava la sua pasta in stato di purità [secondo le prescrizioni alimentari della *Torah*], subito la portò nella tenda di Sara sua madre (9).

Ma la donna non è segno di benedizione divina solo in rapporto alla sua capacità di essere “donna di valore”, lo è anche per i segni della vita che porta in sé - che, in quanto dono di Dio, ha una dimensione trascendente -, e che sono i segni di fecondità, con cui la prima coppia umana è stata benedetta (Gen 1,28).

Nella prassi rituale tutt’ora in uso possiamo infatti notare che alla donna vengono richieste alcune norme di “purità” proprio in relazione a questo (cf. Lv 12,1ss. e 15,19-30): si tratta dei precetti relativi al ciclo mestruale, all’esercizio della sessualità e al periodo immediatamente successivo al parto (10). Tali norme non si reggono su parametri etici, non sono il segno di una purificazione dal peccato come qualcuno potrebbe erroneamente pensare, sono invece una modalità per affermare che in questi ambiti si manifesta il mistero divino della vita, che coinvolge in maniera particolare la donna, la quale porta in sé i ritmi biologici (il ciclo mestruale) e le caratteristiche fisiche (il grembo materno) che, nell’unione sessuale con l’uomo la rendono trasmissibile.

La donna, dunque, in virtù della sua femminilità e della sua predisposizione anche fisica alla maternità, manifesta col proprio essere una particolare partecipazione al mistero della vita, e quindi all’azione creatrice di Dio (11). Per questo, a differenza dell’uomo, che è tenuto a osservare una serie di impegni legati a orari e luoghi particolari (come lo studio e la preghiera a casa





e in Sinagoga), la donna non è obbligata a osservare i precetti che sono legati a un orario ben definito, in maniera da poter gestire con più facilità il suo ruolo di madre, legato a ritmi come quello dell'allattamento. Per questo nell'ebraismo ortodosso ha un posto riservato durante le funzioni pubbliche, in modo da potersi muovere con libertà nel rispetto dei suoi tempi e delle necessità familiari. A tale proposito Milka Ventura, nella postfazione a un saggio di Gustav Dreifuss, precisa: la donna è legata a un suo tempo, il tempo del corpo, che non è lineare ma ciclico; un tempo "lunare", come il calendario ebraico. Ci sono Maestri che spiegano questo diverso trattamento, sostenendo che la donna non ha bisogno di tante "regole" imposte dall'esterno, perché per sua stessa natura ha già una "regola" interiore (12).

Ed è in virtù sia della sacralità dei ritmi della vita di cui è segno che di tale "regola" interiore che alla donna è riservato in maniera particolare il compito di accendere le luci della festa, che sono il "segno" della presenza di Dio fra coloro che la celebrano riuniti nel Suo Nome e sottolineano l'incedere del "tempo di Dio" nel tempo della storia: la casa diventa uno "spazio sacro", nel quale la tavola comune costituisce "l'altare domestico". E sull'importanza della dimensione celebrativa del pasto la tradizione conserva un testo talmudico fondamentale: Rabbi Jochanan e Rabbi Eleazar dicevano: quando esisteva il Santuario, l'altare espiava le colpe di Israele; ora è la tavola dell'uomo che espia le sue colpe (13).

Attorno alla tavola si costituisce, infatti, una piccola comunità in cui non devono mancare i poveri e gli ospiti, ed è il cibo ad essere ora l'elemento di comunione che, ai tempi di Gesù, era costituito dai sacrifici detti *shelamin* (14). In tale contesto l'accensione delle candele festive è un gesto liturgico tipicamente femminile, che viene tradizionalmente trasmesso dalla madre alle figlie, e che sicuramente anche Maria ha compiuto abitualmente in quanto osservante della *Torah* come attestato nei Vangeli (cf. Lc 2,23;39;41).

### L'istituzione della *Kethubbah*

La *kethubbah* attesta il "patto matrimoniale", che nella tradizione ebraica è considerato una vera e propria "consacrazione" disciplinata dalla prassi religiosa, e realizza l'essere a immagine di Dio come coppia (15). Questo documento non solo convalida le nozze solo se la donna dà il suo consenso, ma costituisce una garanzia per lei in caso di ripudio da parte del marito o di vedovanza.

Il termine *Kethubbah* è l'abbreviazione di *sefer Ketubbah* ("libro dello scritto"), è un'istituzione rabbinica che riprende la tradizione dei documenti scritti di matrimonio, attestabile fin dai tempi biblici e consolidatasi durante il giudaismo medio. La forma tutt'oggi in uso risale all'epoca talmudica, che riconduce tale istituzione al grande maestro e capo del Sinedrio Shimon Ben Shetach, vissuto nel secondo secolo prima dell'era volgare (16), per questo



sappiamo che ai tempi di Gesù era già in uso, tant'è che anche i Vangeli ne attestano indirettamente la prassi (cf. Mt 1,19).

Tale istituzione è nata con lo scopo di evitare i facili ripudi, e di garantire la donna in caso di morte del marito: nella stessa istituzione, infatti, unitamente agli impegni dello sposo nei confronti della sposa, si indica la somma da restituire alla medesima in caso di rottura del matrimonio o di vedovanza, e per questo è una forma di tutela verso la donna che, anticamente, dipendeva economicamente dall'uomo. La tradizione insegna che è proibito al marito vivere con la moglie senza una *Kethubbah* anche solo per un'ora (17), e ci sono maestri coevi a Gesù di Nazareth, come il grande Hillel, che non perdono occasione per i difendere i diritti delle donne ogniqualvolta vengono rimessi in discussione o violati (18).

Ma c'è di più: nell'ambito della coppia è la donna a costituire il "canale" della benedizione divina per il marito e la famiglia, come ben attestato nelle fonti rabbiniche: Disse Rabbi Tanchum a nome di Rabbi Chanilai: "Un uomo che non ha moglie vive senza gioia, senza benedizione, senza bene" (19). Disse Rabbi Chelbò: "Un uomo deve sempre onorare sua moglie perché le benedizioni discendono sulla casa di un uomo solo per merito di sua moglie" (20). E questo perché: Avendo "costruito" (*banah*) la donna dalla costola, Dio le concesse maggiore "intelligenza" (*binah*) che all'uomo (21).

Sulla stessa linea troviamo anche le seguenti affermazioni: "Le donne hanno più discernimento" (22). "Le donne hanno più fede degli uomini" (23).

La *Torah* [l'insegnamento divino rivelato al Sinai] è personificata come donna, figlia, sposa (24). La tradizione inoltre sottolinea che la *Torah* fu data prima alle donne, poiché senza di esse la vita ebraica non sarebbe possibile, e invita perciò i mariti ad "abbassarsi" (da intendersi chiaramente in senso simbolico) per ascoltare le proprie mogli, che sono causa di benedizione per tutta la famiglia e per tutto il popolo (25).

Non va inoltre dimenticato che l'uomo, che insieme alla donna è responsabile dell'educazione dei figli, deve amare la propria moglie come se stesso e onorarla più di se stesso, in quanto è il suo "prossimo" per eccellenza, e deve anche stare attento a non farla piangere, perché Dio conta le sue lacrime (26). C'è poi un autorevole precisazione tradizionale di Ezechià che ricorda a tutti: *La gente dice: "un uomo anziano in casa è un peso, una donna anziana un tesoro"* (27).

Le attenzioni di Gesù verso la donna non fanno altro, quindi, che confermare l'attenzione che la tradizione ebraica da sempre riserva a loro, seppur nel rapporto dialettico con un contesto culturale, che tenderebbe a svalorizzarle. Ma questa è la sfida di fronte alla quale, per molti aspetti, ancora oggi le religioni devono continuare a misurarsi.

Elena Lea Bartolini De Angeli



## Note

1) Cfr. al riguardo: G. Boccaccini, *Il medio giudaismo*, Marietti, Genova 1993; V. Fusco, *Le prime comunità cristiane*, EDB, Bologna 1995; G. Jossa, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001; *Giudei o cristiani?*, Paideia, Brescia 2004.

2) Dalla radice *l-m-d*, “studiare”, significa “studio”, e comprende le discussioni rabbiniche autorevoli a partire dalla *Mishnah*, la *Torah* orale codificata. Il *Talmud* si è fissato in forma scritta fra il V e il VI secolo dell’era volgare secondo una duplice redazione: palestinese e babilonese.

3) *Talmud Babilonese, Sotah* 11b.

4) Tale convinzione nasce in un contesto che non conosce ancora le nuove tecniche di procreazione assistita, attraverso le quali è possibile sia la fecondazione eterologa che l’affidamento della gestazione a terzi (utero in affitto). Non a caso quindi il dibattito sulla liceità di tali procedure è attualmente aperto nelle comunità ebraiche sia ortodosse che riformate.

5) *Talmud Babilonese, Qiddushin* 49b.

6) Il termine ebraico *’ishah* permette entrambe le traduzioni italiane.

7) Insegnamento divino rivelato al Sinai.

8) *Mishnah, Ta’anit* IV,8.

9) *Bereshit Rabbah*, LX,15. Mie le precisazioni fra parentesi. Come si può notare, secondo questo commento Abramo e Sara osservavano i precetti della *Torah* prima che la stessa sia donata al Sinai. La tradizione rabbinica infatti commenta il testo rivelato secondo il principio che nel medesimo c’è una sorta di contiguità temporale, che permette di considerare i diversi eventi come coevi.

10) Oggi si tratta del bagno rituale. All’epoca di Gesù, che è quella del Tempio, si dovevano presentare dei sacrifici (cf. Lv 12,1ss. e 15,19-30).

11) Cfr., al riguardo: P. Stefani, “Il mistero della nascita e della vita nell’ebraismo”, in *SeFeR* 23 (2000) [92] 3-6; D. Saghi-Abravanel, “La metà di Adamo, la metà del cielo”, in *Orot* 1 (1991/2) pp. 8-11; M. Viterbi Ben Horin, “Mikvè: la simbolica dell’acqua”, in *Orot* 2 (1992/4) pp. 4-8.

12) M. Ventura, *Postfazione*, in G. Dreifuss, *Maschio e femmina li cred. L’amore e i suoi simboli nelle scritture ebraiche*, Giuntina, Firenze 1996, p. 131.

13) *Talmud Babilonese, Berakhot* 55a.

14) Il termine *shelamin* contiene la radice di *shalom*, “pace” (cf. Lv 1-3).

15) La rinuncia al matrimonio è infatti considerata una scelta problematica, e per questo l’ebraismo non ha una tradizione monastica. Ci sono stati tentativi isolati in questa direzione iniziati e finiti durante il giudaismo medio: la comunità di Qumran sulle rive del Mar Morto e i Terapeuti in Egitto.

16) *Talmud Babilonese, Shabbat* 14b.

17) *Talmud Babilonese, Baba Kamma* 89a. Riguardo la storia della *Kethubbah* e le tradizioni italiane relative alla stessa si può vedere: AA. VV., *Il matrimonio ebraico. Le Ketubbot dell’Archivio Terracini*, a c. di M. Vitale, Zamorani, Torino 1997; AA. VV., *Ketubbot italiane*, Associazione Amici Università di Gerusalemme, Milano 1984; A. Piattelli, *La Kethubbah*, Tip. Veneziana, Venezia 1983.

18) Riguardo la persona di Hillel si rimanda a: M. Hadas-Lebel, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, Portalupi Ed., Casale M. (AL) 2002.

19) *Talmud Babilonese, Jevamot* 62b.

20) *Talmud Babilonese, Bava Matzi’ah* 59a.

21) *Talmud Babilonese, Niddah* 45b. Come si può notare, si gioca qui sull’assonanza dei termini ebraici *banah*, voce del verbo “costruire”, e *binah* “intelligenza”.

22) *Talmud Babilonese, Niddah* 45b.

23) *Sifrè al libro dei Numeri*, 133.

24) *Talmud Babilonese, Jevamot* 63b.

25) *Talmud Babilonese, Bava Matzi’ah* 59a.

26) *Talmud Babilonese, Sanhedrin* 76b.

27) *Talmud Babilonese, Arakhin* 19a.



*Le prime chiese si strutturano in "organizzazione comunitaria", con un corpo di credenze e pratiche, che di fatto ricollocano "in casa" le donne: dal rapporto personale con Gesù sono ricondotte al tradizionale ruolo dentro l'ambito domestico. Adriana Destro e Mauro Pesce sono affermati studiosi di Storia del cristianesimo (1).*

## Da Gesù alla ekklêsia

### 1. L'effetto sulle donne dello stile di vita di Gesù

Gesù aveva abbandonato casa, lavoro, famiglia, non possedeva nulla e viveva in costante spostamento, da villaggio a villaggio, alla ricerca di un rapporto diretto con la gente. Questa dislocazione rendeva possibile, tra Gesù e gli altri, una relazione non condizionata dalle normali connessioni sociali, nelle quali le donne avevano generalmente ruoli subordinati (2). Lo stile di vita di Gesù permetteva così alle donne dei ruoli più attivi e più liberi (3).

La chiamata di Gesù a seguirlo interpellava tutti, anche le donne. Ognuno era posto davanti alla possibilità di una scelta, e ciò poneva tutti, in qualche modo, allo stesso punto di partenza. Seguire Gesù comportava delle divisioni intra domestiche, come dice chiaramente un detto riportato dai vangeli, nella forma più antica che è quella di Luca: *D'ora innanzi cinque persone in un oikos si divideranno. Tre contro due e due contro tre saranno divisi; padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera* (Lc 12,52-53) (4).

Dal punto di vista del ruolo delle donne nel gruppo di Gesù, due sono i punti da mettere in rilievo. Anzitutto, secondo Luca, i discepoli che seguono Gesù lasciando il nucleo domestico non sono solo figli maschi, ma figlie e perfino nuore. Emerge la possibilità di un discepolato femminile e non solo maschile, una possibilità in genere messa in ombra dai testi evangelici, scritti in un periodo in cui la funzione femminile tendeva a decrescere nelle chiese.

Nel conflitto che Luca descrive intuiamo che le donne hanno iniziative e posizioni proprie (5). Non sono considerate solo come destinatarie passive di azioni altrui. Anche nel caso di Giovanna, moglie di Cusa, Luca sembra pensare che donne sposate possano agire senza il proprio marito, o allontanarsi da lui per seguire Gesù (Lc 8,1-3).

### 2. Barriere infrante. L'interruzione delle funzioni domestiche

Entrando quotidianamente nelle case della gente, Gesù non considera le donne a partire dalla loro posizione consuetudinaria interna alla famiglia (maternità, lavoro, gestione dei figli, dei beni e degli schiavi). Esse sono donne che lo avvicinano in modo personale, a volte drammatico, spinte da condizioni che non dipendono dal loro stato di moglie, madre, figlia, sorella o padrona. L'azione di Gesù nei loro confronti interrompe abitudini, crea delle alterazioni.



In varie occasioni, a causa della predicazione di Gesù, le donne escono dalle case e lo seguono da sole nella sua itineranza (Mc 15,40; Lc 8,1-3). Questo provoca alterazioni nel modello delle relazioni femminili: le donne sono fra loro accostate, ma non in una situazione di subordinazione. Il fatto che donne partecipino all'itineranza, che implica precarietà sociale e forte penuria di beni, le pone in una situazione inedita e talvolta di spicco. La sequela di Gesù può diventare per le donne un atto di trasgressione o anormalità sociale molto problematica. Il fatto che alcune lascino le loro case e seguano stabilmente Gesù nel suo continuo spostarsi (Lc 8,1-3; Mc 15,40-41) è cosa ben diversa dal semplice pellegrinaggio a Gerusalemme nelle feste comandate, che riconferma ruoli e relazioni tradizionali e usuali.

Entrare in rapporto con Gesù permette alle donne di infrangere ostacoli sociali che le tengono in secondo piano o in ambienti separati. A Marta e Maria, Gesù dice che una sola cosa è necessaria per una donna: ascoltare l'annuncio. Maria deve superare, in casa propria, rispetto alla stessa sorella, la barriera che tiene le donne in disparte, occupate nel servizio dell'ospitalità. Anche la malata di "flusso di sangue", che riesce ad arrivare a lui approfittando della ressa, infrange un confine fra uomo e donna, e tocca il taumaturgo. Spingendosi fino a toccare il corpo di Gesù, scatena la forza, la *dynamis*, del corpo del taumaturgo, e gliela rivela. La donna, con questo gesto, diventa una controparte efficace.

L'infrangimento di barriere sociali accresce la consapevolezza dell'originalità di Gesù. Nel caso raccontato da Lc 7,39, una donna che viene indicata come "peccatrice" decide di esporsi pubblicamente al pericolo di essere scacciata: entra, non invitata, addirittura nella casa di un fariseo, pur di poter avere un incontro con Gesù. La donna sirfenicia scavalca sia la barriera etnico-religiosa, sia la volontà di Gesù di isolarsi, pur di ottenere una guarigione. L'adultera sembra, invece, rassegnata. Di fronte al rischio della lapidazione non intraprende alcuna mossa strategica (6).

### 3. Dal movimento di Gesù alla *ekklêsia*

Solo nei decenni successivi alla morte di Gesù nascono le cosiddette «chiese» (*ekklêsiai*). Il rapporto personale con Gesù viene sostituito da un culto e da un'organizzazione comunitaria con un corpo di credenze e pratiche. Cessa la sospensione dei rapporti tradizionali nelle case che Gesù provocava. In sintesi, cambia sia la prassi di vita sia l'intreccio organizzativo.

Abbiamo predicatori come Paolo che non seguono più in tutto lo stile di vita di Gesù, e arriviamo poi ai capi-famiglia, che stanno al vertice di una casa-chiesa e hanno una vita sedentaria. Paolo è, sì, un itinerante, ma lavora. Per Gesù, invece, era proprio il rifiuto del lavoro che metteva in crisi aspetti rilevanti della vita delle case. Le richieste di Gesù ai suoi discepoli di abbandonare casa, lavoro, possedimenti e famiglia, scompaiono in Paolo. Scompa-



iono, del resto, anche nel Vangelo di Giovanni (7).

Gli studi degli ultimi decenni hanno ampiamente sottolineato il fatto che il luogo principale, in cui si sviluppa il primo cristianesimo, sono le abitazioni così come sono organizzate per la vita familiare. Questo fatto non è in discussione. Nelle chiese, però, il momento religioso corrisponde a una precisa "azione rituale" che, pur svolgendosi in una casa, lascia intatte le sue strutture e ruoli tradizionali.

In sostanza, la riunione collettiva dell'*ekklêsia* avviene in uno spazio fisico domestico, in cui le regole della famiglia, della parentela, del lavoro conservano o riacquistano valore e spazio. Non sono più sospese come avveniva durante l'incontro "faccia a faccia" con Gesù. Gesù poneva in atto un sistema utopico di casa (uguaglianza, accoglienza, vendita dei beni, ecc). Dopo di lui il sistema domestico non è utopico, e non proietta verso aperture. Le normali regole della vita riguadagnano terreno.

Ciò significa che i racconti evangelici o protocristiani che riguardano Gesù o le origini riflettono ciò che sta avvenendo nelle chiese e tendono a mettere in ombra i ruoli innovativi che le donne avevano avuto nel gruppo di Gesù. Tendono ad attribuire ruoli subordinati anche alle donne che stavano (o erano state) con Gesù, con i primi predicatori o nelle *ekklêsiai* primitive.

#### 4. Il mutamento della posizione delle donne nelle case e nella *ekklêsia*

A differenza del rapporto che le donne avevano con Gesù, la situazione che esse hanno nelle chiese dei loro tempi può essere definita come una ricollocazione "in casa" delle donne, una riduzione a un ruolo "dentro" l'ambito domestico (8).

##### *a. Negli spazi pubblici: da donne "attive" a "silenti"*

Un brano di Paolo impone una funzione subordinata della donna sia in chiesa che in casa: "Come in tutte le assemblee (*ekklêsiai*) dei santi, le donne nelle *ekklêsiai* tacciano. Infatti non è loro permesso di parlare, ma stiano sottomesse, come dice anche la legge. Se poi vogliono imparare qualcosa, interrogino a casa (*en oikô*) i loro mariti. Infatti è vergognoso per una donna parlare nella assemblea (*en ekklêsia*)" (1Cor 14,33-35) (9).

Qui distinzione e contrasto tra casa e chiesa sono chiari. Come anche il recupero tanto in casa, quanto nell'*ekklêsia* di antichi modelli della donna sottomessa, e della struttura normativa su cui la sua subordinazione è basata. Nell'*ekklêsia*, le donne sono escluse dai sistemi comunicativi pubblici, non perché non abbiano problemi da presentare in un'assemblea o non siano dotate di istruzione sufficiente, ma per una questione di onorabilità e convenienza pubblica.

L'*ekklêsia* segue i valori dell'onore come vengono normalmente manifestati in pubblico. Si qualifica come ambito estroverso, opposto al nucleo dome-



stico, che è ambito introverso e sorvegliato dall'autorità maschile. Il ruolo delle donne cambia in riferimento ai diversi compiti assunti dagli uomini. L'*ekklêsia* appare dominata dal sapere, *status* e onore maschile. È nella casa che la donna può esprimere il suo desiderio di imparare, non nell'*ekklêsia*. Nella casa, tuttavia, assume il profilo di persona carente e poco istruita, che deve informarsi presso chi (l'uomo) conosce le cose.

Siccome la prassi di predicazione di Paolo sembra permettere uno spazio abbastanza libero alle donne (10), e siccome Paolo riconosce la possibilità di una profezia femminile nelle *ekklêsiai* (1Cor 11,5), alcuni hanno pensato che questo brano sia un'aggiunta posteriore non paolina. Ma la questione non cambia perché, in ogni caso, il passo testimonia un'evoluzione del primo cristianesimo, legata all'opposizione tra *ekklêsia* e nucleo domestico. La creazione della *ekklêsia* e il fatto che le case tornano a essere organizzate su base consuetudinaria, porta a mutamenti che allontanano progressivamente dalla situazione, di cui le donne avevano goduto mentre Gesù era vivo.

*b. Da itineranti discepole a itineranti inservienti*

Il racconto della presenza di alcune donne alla crocifissione di Gesù nei vangeli sinottici sembra testimoniare un'evoluzione nella concezione del ruolo femminile nelle chiese dell'ultimo quarto del I secolo. Mentre Mc 15,40-41 dice che le donne che presenziano alla crocifissione avevano partecipato all'itineranza di Gesù in Galilea, Mt 27,55 afferma che esse lo avevano semplicemente seguito a Gerusalemme dalla Galilea e per di più aggiunge che lo servivano (11). La funzione delle donne viene così sminuita: depotenziando o nascondendo la realtà storica di una vera e propria sequela.

Marco distingue due gruppi di donne, quelle che lo seguivano in Galilea, e quelle che viaggiavano con lui a Gerusalemme. Mt 27,55 e Lc 23,49 parlano solo di questo secondo gruppo. Però Luca sapeva che esistevano donne che seguivano costantemente Gesù. Ne parla in 8,1-3. Tuttavia, forse per limitarne il ruolo, precisa che esse: «lo (o li) servivano con i propri beni» (8,3). Giovanni afferma che «stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Clèofa e Maria di Màgdala» (Gv 19,26), ma omette l'indicazione di Mc 15,40 che le donne seguivano Gesù ovunque, e avevano perciò una funzione come discepole itineranti.

In sostanza, nei cinque testi si manifesta uno strato più antico, nel quale un numero non piccolo di donne partecipava in Galilea all'itineranza di Gesù, e uno strato più recente, in cui si occulta questa itineranza delle donne o la si trasforma in un compito servile o gregario. Sulla stessa linea si pone un altro caso, rappresentato da 1Cor 9,5, in cui le donne che stanno con Cefa e con i fratelli del Signore sembrano avere un ruolo subordinato (12).



Il depotenziamento delle donne è dovuto al fatto che si è ormai affermata un'organizzazione dei gruppi protocristiani di tipo stanziale, che attribuisce posizioni e ruoli connessi a questa stanzialità, i quali dipendono dalla autorità maschile nelle gerarchie interne del gruppo e dalle specifiche gestioni di beni e di risorse.

*c. Da donne "libere" dentro le case a donne re-integrate in casa*

Verso gli inizi del II secolo il processo di re-iscrizione delle donne nei ruoli domestici si può verificare nel testo di 1Tim 5, 3-16 sulle vedove. Il ruolo della donna sembra consistere nel vivere le regole della relazione domestica senza trasformarla, ma semplicemente attribuendo un valore, un surplus religioso alla subordinazione femminile. Uno dei sintomi di quest'evoluzione sta nell'atto di lavare i piedi ai «santi» (membri ordinari o *élite* dell'*ekklêsia*): "Una vedova sia iscritta nel catalogo delle vedove quando abbia non meno di sessant'anni, sia andata sposa una sola volta, abbia la testimonianza di opere buone: abbia cioè allevato figli, praticato l'ospitalità, lavato i piedi ai santi..." (1Tim 5,9-10).

Questo servizio era attribuito nelle culture antiche agli schiavi, alle mogli e alle figlie. Era fatto a favore del capo di casa e degli ospiti maschi, ed era uno dei simboli più diffusi della subordinazione sociale. Qui, nella prima lettera a Timoteo, sono di nuovo delle donne che lavano i piedi agli uomini, quando Gesù, invece, aveva tentato di rovesciare l'attribuzione di questo servizio attribuendolo non agli schiavi, ma al *leader* stesso del gruppo (cfr. Gv 13,1-17) (13).

Il caso della prima lettera a Timoteo è, del resto, parallelo a quello di Lc 8,1-3, che attribuisce alle donne che seguivano Gesù il ruolo di servire. Anche Gv 11, 27-32, parlando di Marta e Maria, afferma che ambedue hanno fede in Gesù, e non considera questo fatto come qualcosa che interrompa la funzione servile delle donne come, invece, avviene in Lc 10,40-42, dove Marta viene rimproverata per avere richiamato la sorella Maria alla normale funzione domestica femminile. Il Vangelo di Giovanni dice che il discepolo senza nome prende la madre di Gesù all'interno dei suoi possedimenti privati, forse la sua casa (*eis ta idia*, Gv 19,27). La madre sembra, quindi, immaginata all'interno dell'ambito domestico, quando invece Mc 3,31-32 ce la presentava attiva in luogo pubblico.

### Conclusioni

Passando dal movimento di Gesù alla chiesa, a) il ruolo attivo delle donne negli spazi pubblici lentamente arretra; b) esse tendono a riassumere nelle case una funzione subordinata; c) non vengono considerate più nei racconti evangelici come discepole itineranti con Gesù, ma piuttosto come aiutanti-inservienti del gruppo.





Questi processi sono determinati dal fatto che le norme del vivere quotidiano su cui si regge sia il nucleo domestico sia l'assemblea rituale pubblica vengono ad avere un peso determinante. Cessata la presenza trasformatrice di Gesù nelle case, si consolida una forma sociale prima inesistente, l'*ekklesia*, che non può non assumere alcuni comportamenti "istituzionali" della cultura del tempo (tempi stabiliti, compiti e riti, direttive e apparati culturali, gerarchie sociali, riunioni formalizzate, onore pubblico maschile). Il nucleo domestico, non essendo più esposto agli effetti sconvolgenti della *leadership* interstiziale di Gesù, ripristina le eterne logiche della domesticità che ripristinano la differenza gerarchica e l'arretramento delle donne.

Adriana Destro, Mauro Pesce

#### Note

1) Rimandiamo per dimostrazione esegetica e bibliografia a A. Destro-M. Pesce, "Dentro e fuori le case. Mutamenti del ruolo delle donne dal movimento di Gesù alle prime chiese", in M. Navarro-M. Perroni (a cura di), *I Vangeli, narrazioni e storia*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe 2011, 290-309.

2) A. Destro-M. Pesce, *L'uomo Gesù*, Milano, Mondadori 2008, 42-58, 128-156.

3) E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, Torino, Claudiana 1988; M. Perroni, "Discepoli di Gesù", in A. Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna 2006, 197-240.

4) Vedi anche Mt 10,34-36 / Tommaso 16.

5) C. Osiek-Macdonald, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2006.

6) A. Destro-M. Pesce, *L'uomo Gesù*, 90.

7) A. Destro-M. Pesce, "Kinship, Discipleship, and Movement. An Anthropological Study of the Gospel of John", *Biblical Interpretation* 3 (1995), 266-284; "Fathers and Householders in Jesus' Movement: the Perspective of the Gospel of Luke", *Biblical Interpretation* 11 (2003), 211-238.

8) Secondo E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei* 311, "il cambiamento avvenuto nel II secolo" fu "un passaggio dalla funzione direttiva svolta alternativamente, accessibile a tutti i battezzati, ad una funzione direttiva patriarcale, limitata agli uomini capi-famiglia".

9) C.D. Osburn, "The interpretation of 1Cor 14,34-35", in Id. (ed.), *Essays on Women in Earliest Christianity*, Joplin College 1993, 219-242; C. Niccum, "The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women: The External Evidence for 1Cor 14,34-35", *NTS* 43 (1997), 242-255.

10) Cfr. C. Osiek-Macdonald, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, 229.

11) Anche Mc 15,41 (salvo qualche manoscritto) sottolinea che servivano Gesù. Il verbo *diaconeō* con il dativo, come in Mt 27,55 o Lc 8,3, indica "essere al servizio di qualcuno, prestargli aiuto, eseguire obblighi nei suoi confronti". Senza dativo, *diaconeō* esprime non il significato di servizio domestico subordinato, ma anche funzione direttiva.

12) J.G. Cook, "1Cor 9,5: The Women of the Apostles", 89 (2008), 352-368: "the women were missionary assistants to the apostles".

13) A. Destro-M. Pesce, *Come nasce una religione*, 41-63. A. Destro-M. Pesce, "La lavanda dei piedi di Gv 13,1-20, il *Romanzo di Esopo* e i *Saturnalia* di Macrobio", *Biblica* 80/2 (1999), 240-249.



*Il rapporto di Gesù con le donne è materia che non cessa di sorprendere. Lilia Sebastiani, teologa cattolica, autrice di tante pubblicazioni e collaboratrice di riviste, spiega i molteplici risvolti in cui si articola il tema. Relazione singolare, che risana la vita delle seguaci, le rende discepolo e diacono.*

## **Gesù e le donne: la relazione trasformatrice**

Il rapporto di Gesù con le donne che incontra, o in modo stabile (nel caso di discepolo, amiche, collaboratrici) o più occasionale, ha un risalto quantitativamente limitato nei Vangeli, ed è quasi assente o ignorato negli altri libri del Nuovo Testamento. Eppure non temiamo di dire che costituisce una parte fondamentale della novità cristiana, un versante della salvezza; e certo non riguarda le donne soltanto.

La riflessione è ostacolata dalla oggettiva scarsità dei materiali e dal fatto che quelli che abbiamo sono già il prodotto di un'interpretazione e di una riduzione; le stesse figure femminili e gli episodi che le riguardano e/o le poche parole che vengono loro attribuite sono sempre filtrate attraverso una mentalità maschile. Abbiamo l'impressione che vi sia molto di più rispetto a quanto troviamo nelle pagine evangeliche, ma ragionare su quanto non viene detto è sempre assai problematico.

Le donne cristiane che cominciano ad occuparsi di questi problemi devono perciò apprendere anche la non facile esegesi del silenzio e della reticenza, della normalizzazione; tentare anche, in certi casi, con infinita pazienza e cautela, la ricostruzione di quanto si intuisce dietro silenzi o notizie indirette e deformate. Lavoro difficile e sempre a rischio di arbitrarietà, in cui la precomprensione è fondamentale: le risposte si possono trovare, sempre parziali e provvisorie, dipendono molto dal modo in cui viene posta la domanda.

### **La relazione originaria: Gesù e sua madre**

Nei vangeli gli accenni alla madre di Gesù sono pochi e scarni. Anche i vangeli dell'infanzia, che hanno diversa origine e intento teologico diverso rispetto al resto della tradizione evangelica, parlano solo di Gesù o del discepolato o delle attese d'Israele, non propriamente dei genitori di lui. Durante la sua vita pubblica, Gesù parla ben poco a sua madre o di sua madre; e sembra piuttosto rivolto a relativizzarne il ruolo di madre, anzi a prenderne le distanze. Il quarto evangelista è l'unico ad attribuire a Maria un ruolo fondamentale, anche se soprattutto teologico-simbolico, all'inizio (Cana) e alla fine (Golgota) della vicenda pubblica di Gesù.

La festa nuziale di Cana non è tanto un momento della vita di Maria come madre, quanto piuttosto un momento evolutivo della vita di Gesù; ma qui Maria influisce su tempi e modi della missione di suo figlio (e quasi, si potrebbe dire, sulla sua crescita nella fede e nell'autocoscienza messianica), vincen-



do le resistenze che sono in lui. E lo fa con tranquilla attenzione e autorevolezza, senza pregare, senza insistere: con una fiducia lineare e assoluta. Il suo intervento sollecita la manifestazione della missione profetica e salvifica di Gesù. Maria travalica i confini del ruolo femminile tradizionale e, come è stato più volte rilevato, *genera* il figlio alla vita pubblica. E tuttavia per la madre la comprensione del destino di Gesù non appare come un dato acquisito pacificamente una volta per tutte, e il passaggio esistenziale da madre a discepola non dev'essere stato né facile né indolore.

Comincia qui un nuovo cammino, che conduce Gesù oltre i legami di sangue, oltre le appartenenze tradizionali; e conduce sua madre al di là del ruolo materno, verso il ruolo discepolare-profetico, che compie la sua fisionomia autonoma.

Se nell'episodio di Cana rimane distinta dal gruppo dei discepoli di Gesù, nel momento della morte di Gesù diventa la madre del discepolo amato, del discepolo per eccellenza, ed è riconosciuta lei stessa come modello del discepolo.

Sotto la croce è presente, soprattutto attraverso le figure del discepolo amato e di Maria di Magdala futura testimone della Resurrezione, tutta la comunità di discepoli e delle discepole che, avendo lasciato ogni cosa per seguire Gesù, ricevono adesso una nuova famiglia infinitamente superiore all'antica (cfr Mc 10,19-30): i discepoli saranno chiamati da Gesù *fratelli* dopo la Resurrezione (Gv 20,17; cfr Mt 28,10).

Accenniamo una considerazione che sembra troppo moderna e anacronistica, e non è tuttavia ignorabile per qualsiasi serio lettore dei Vangeli. È certo che per ogni essere umano di sesso maschile il rapporto con la figura materna risulta fondamentale e determinante, soprattutto in vista del rapporto che il figlio, divenuto adulto, saprà stabilire con le donne, con ogni donna; e Gesù rispetto al suo tempo e al suo ambiente appare veramente come il modello di uomo integrato e riconciliato.

Non si può avanzare nessuna ipotesi a proposito della sua vita precedente al ministero pubblico e alla dimensione *privata*, intima, che i vangeli non supportano, non offrendo dati psicologici (comunque l'esperienza psicologica riflessa nella Scrittura non è la nostra, per cui non possiamo mai essere certi che allo stesso termine corrisponda la stessa realtà che intendiamo oggi); ma non ci si può impedire di pensare che un uomo così straordinariamente libero, giunto a integrare come pochi altri il femminile nel proprio modo di essere, dovesse aver avuto con la propria madre un rapporto inedito per qualità e libertà.

Gesù appare capace di realizzare quel *distacco dalla madre*, che è indispensabile alla crescita come una ricomposizione nel profondo, raggiungendo per questa via l'equilibrio affettivo, la capacità di essere in relazione.

L'aspetto più straordinario e salvifico nel suo evento è proprio la *relazione* nella sua autenticità, che fonda anche un nuovo modo possibile di essere in relazione con Dio. Gesù cambia in modo profondo e definitivo la vita di quelli che incontra, ma si lascia anche cambiare. E gli incontri più trasformativi nel



suo evento sono quelli con persone straniere o comunque irregolari: qui pensiamo alla donna cananea o sirofenicia, che con la sua *umiltà* indomabile e dialogica non solo ottiene da Gesù un miracolo (guarigione della figlia) che Gesù inizialmente non sembra aver voglia di compiere, ma molto di più: induce Gesù ad aprire il ministero ai lontani (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28). È il germe dell'universalità della salvezza.

Il quarto evangelista, anche se non sembra conoscere questo episodio, fa di una donna samaritana, irregolare in ogni senso, l'interlocutrice di Gesù nel più lungo colloquio di rivelazione che i vangeli ricordino (Gv 4), e la sua prima annunciatrice tra i pagani.

### La guarigione che libera

Emerge da tutti e quattro evangeli il senso forte delle guarigioni operate da Gesù. Il suo intervento non si limita a riaggiustare un organo malato o una funzione compromessa, ma ridona la *salute* nel senso olistico e integrale: quella che non è solo assenza di specifiche patologie, ma rapporto risanato con se stessi e con gli altri, capacità di vivere, esperienza di senso, recupero della propria dignità...

Tutti i miracoli di guarigione ricordati nei vangeli vanno interrogati sul piano teologico e simbolico, le guarigioni di donne in modo particolare. Tra le persone malate che Gesù risana, le donne non risultano colpite dalle malattie più tipiche e più classiche, quelle ricordate nelle profezie messianiche (non risultano cioè cieche, sorde, mute, paralitiche - e neanche lebbrose, anche se talvolta emarginate come i lebbrosi!). Le loro sono malattie diverse, quasi senza corrispettivi maschili. In seguito alla guarigione viene sempre ristabilita anche una relazione sociale più vasta della semplice salute fisica, relazione sociale forse perduta, forse mai esistita.

Due guarigioni di donne in particolare colpiscono per la loro carica dirompente e sovversiva. Una è presente in tutt'e tre i sinottici: quella della donna che soffriva di perdite di sangue (Mc 5,25-34; cfr Mt 9,20-22 e Lc 8,42-48). La guarigione della donna curva in giorno di sabato, è ricordata solo da Luca (13,10-17).

In questo episodio sono importanti la sinagoga e il sabato: il contesto è solenne e la Legge è al centro. La *donna curva*, a differenza di altri malati, non chiede nulla a Gesù, e nemmeno pensa di poter mai guarire dalla sua malattia che da diciotto anni le impedisce di guardare in alto; e si tiene in disparte. Gesù, che la chiama a sé, le impone le mani e la rialza. Non si limita a raddrizzare il corpo, ma riconosce e ricostituisce visibilmente la dignità personale di una creatura umiliata. Per fare questo deve operare in giorno di sabato e affrontare le critiche del capo della sinagoga: e dimostrerà di non aver profanato bensì santificato il sabato, culmine della creazione, liberando una creatura dai vincoli di ciò che blocca e che umilia.

L'episodio relativo alla donna che soffriva di perdite di sangue è poco adoperato nell'omiletica e nella catechesi, e lascia trasparire qualche riflesso



(ormai inconsapevole, ma proprio per questo più insidioso) dell'antichissimo pregiudizio patriarcale nei confronti di questa malattia che coinvolge gli organi sessuali e il tabù del sangue. Invece il racconto è di estremo interesse, e la donna malata è veramente protagonista insieme a Gesù del miracolo che la riguarda, più di ogni altro infermo di cui i vangeli raccontano la guarigione. Strano e anomalo certo appare oggi il suo atteggiamento, soprattutto per il fatto che sembra voler *fare da sé*, strappare il miracolo a Gesù quasi senza la sua volontà, a sua insaputa... Così almeno nel racconto di Marco; Matteo visibilmente lo corregge, preoccupato di possibili fraintendimenti in senso magico. Il racconto di Matteo sottolinea come in questo episodio Gesù abbatte in modo programmatico e definitivo le barriere che dividono il puro dall'impuro.

Questa donna forse non soffriva, come generalmente si crede, di un tumore uterino con relative emorragie (dodici anni sono molti, quando non si conoscono cure; sarebbe morta prima), bensì di mestruazioni irregolari e forse ravvicinate: situazione che appare oggi ai limiti della normalità, ma nell'ambiente di Gesù veramente tragica. Siccome le donne per la Legge erano considerate impure da un paio di giorni prima che si manifestasse il ciclo a un paio di giorni dopo la sua scomparsa, una che avesse il ciclo non prevedibile si trovava in uno stato di impurità virtuale permanente; non poteva condurre una normale vita coniugale né dare figli al marito, il quale era tenuto a ripudiarla; era intoccabile come una lebbrosa.

Questa donna, determinata a guarire ma comprensibilmente riluttante a chiedere, cerca di far da sé: vuole solo toccare Gesù, spinta da una fiducia nei suoi confronti che almeno all'inizio non sembra priva di qualche risvolto magico-superstizioso: se potrò toccare il lembo del suo mantello, sarò guarita... Resa impura dalla malattia, toccando Gesù ha reso impuro anche lui. Per la Legge è una grave mancanza; ma Gesù, anziché rimproverarla, la loda per la sua fede. *Toccare* qui è il principio della fede. Questa donna viene restituita non solo alla salute, ma alla vita, che è in primo luogo dignità, e anche all'appartenenza sociale: Gesù la chiama "figlia" (ci ricorda l'espressione profetica "figlia del mio popolo") e le dice "Va' in pace e sii guarita del tuo male". Nella Scrittura la pace è tutto l'insieme della situazione umana ordinata secondo il progetto di Dio, quindi integrità e armonia e libera espressione di ogni vita. Perciò preferiremmo qui la traduzione più libera (ma più fedele) di Elisabeth Schüssler Fiorenza: "Sii sana e felice: sei guarita" (1).

### Il discepolato: l'*ethos* di reciprocità

Anche la vicenda delle donne che seguono Gesù, secondo la reticente ma preziosa testimonianza di Luca (8,1-3), sembra avere inizio con una guarigione liberatrice: "... Andava (...) e con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti maligni e da infermità". Agli spiriti maligni si attribuivano tutte le malattie inspiegabili e incurabili (cioè quasi tutte), in cui appare



bloccato il centro della persona; ma quella che nei vangeli si chiama genericamente infermità, *asthenèia*, è uno star male più diffuso, anche se non meno grave, che si sperimenta come debolezza, insignificanza, disagio. Ed è un'infermità tipicamente femminile.

Gesù ha guarito queste donne, anzi si è *preso cura* di loro (è il senso del verbo *therapèuein*, singolarmente ricco di risonanze), ha reso loro servizio nella sofferenza e nella precarietà; esse risponderanno prendendosi cura di lui, servendolo. Il verbo *servire*, insieme a *seguire* sono le parole chiave del discepolato; ma per diventare capaci di servizio occorre affrancarsi da ogni servitù, per donarsi occorre possedersi. Come lo *star male* tende a condizionare l'intera esistenza, così la guarigione è anch'essa esperienza integrale: si fa salvezza, libertà, cambiamento, apertura creativa al nuovo di Dio.

Tra Gesù e le donne da lui curate si stabilisce un servizio vicendevole che diventa quasi modello o punto di partenza, storico e spirituale insieme, di uno stile di vita fraterno che tende ad allargarsi in senso storico e universale, oltre il tempo e lo spazio, ma resta sempre qualcosa d'infinitamente personale e implica anche la vicinanza, l'intimità, la presenza che risana.

Luca riconosce di fatto e implicitamente alle donne lo *status* di discepole, ma nelle affermazioni esplicite la mentalità e la cultura lo condizionano e lo inducono a restringerne il ruolo ("*li servivano con i loro beni...*"). Il suo vangelo ricorda anche Maria di Betania, "seduta ai piedi di Gesù" e dunque - per il valore tecnico di questa espressione ebraica - riconosciuta ufficialmente come discepola, lodata per il suo disinteresse nei confronti dei tradizionali doveri domestici. Le preferenze di Luca vanno chiaramente a Maria, silenziosa ascoltatrice della Parola; ma nel quarto vangelo è fondamentale il ruolo di sua sorella Marta, interlocutrice di Gesù nel passaggio dal Libro dei segni (capp.1-11) al Libro della gloria (capp.12-21).

Ci colpisce molto il fatto che Luca, parlando degli inizi della prima chiesa a Gerusalemme, non nomini più le donne che erano state seguaci di Gesù. E Paolo, nelle sue lettere - i più antichi scritti del Nuovo Testamento -, sembra non averne mai sentito parlare. Un altro silenzio che chiede di essere ascoltato e interpretato. Ancora oggi quello delle donne che seguono Gesù è "un caso particolare, oscuro e discusso", secondo il biblista americano John P. Meier, che evita di sbilanciarsi sul problema (2).

La scelta di Gesù di aprire il discepolato alle donne, che sembra vissuta da lui come ovvia e naturale, non viene spiegata né commentata in alcun modo dagli evangelisti. Non possiamo sapere come cominciarono le cose, né se la partecipazione delle donne suscitò perplessità o critiche nel gruppo dei seguaci di Gesù o da parte di altri. Sappiamo solo che apre definitivamente una nuova forma di condivisione nell'orizzonte della salvezza, e addita in modo vincolante un nuovo modello di rapporti umani, in cui si avranno meno padri (nel senso autoritativo-consuetudinario, non affettivo!), più sorelle-fratelli.



È così assoluta la libertà mostrata da Gesù nei suoi rapporti con le donne così forte l'appello profetico implicito nel suo agire - e perciò non indolore, allora come oggi, se si vuole prenderlo sul serio - che gli stessi evangelisti mostrano un certo imbarazzo nel restituire quella novità. In parte per i normali limiti culturali e psicologici, ma anche per lo scrupolo pastorale di non sconcertare troppo i destinatari dell'annuncio, e di non mostrare al mondo pagano la comunità cristiana come luogo di allarmante disordine... Così quanto dell'evento di Gesù poteva risultare troppo sorprendente o difficile da capire viene omesso o sfumato, forse già nella fase della trasmissione orale. La questione del discepolato femminile è senz'altro uno degli aspetti più reticenti, più sfumati e *adattati*. Non poté essere eliminato, però, per la sua importanza fondamentale e per il ruolo di testimoni che le donne ebbero nel momento della morte di Gesù e dopo.

Gesù della condizione delle donne non parla mai, non fa accenni diretti alla discriminazione di cui erano oggetto nel suo ambiente, come più o meno ovunque, e che era così profondamente interiorizzata dalle donne stesse da non venir percepita come discriminazione nemmeno da loro. Non ci è stato trasmesso alcun discorso suo al riguardo; ma sappiamo che il messaggio di Gesù non è solo quello trasmesso in parole, ma l'insieme della sua vita e dei suoi atteggiamenti, parole e gesti e silenzi; il suo messaggio, a questo riguardo, è decisivo e innovatore.

Anche la sua morte e la Resurrezione, culmine dell'evento, sono *messaggio*; e in quel momento supremo e decisivo le discepole precedono i loro fratelli nel coraggio, nell'amore e nella fede. E tutti e quattro gli evangelisti, in modo diverso, riconoscono che a loro è affidato l'annuncio della Resurrezione. Ma il loro messaggio sarà recepito solo in parte, solo quando l'esperienza dello Spirito avrà illuminato le oscurità residue della paura; in parte, forse, deve ancora essere accolto nella comunità che intende richiamarsi al nome e all'esempio di Gesù.

### **L'annuncio pasquale incompiuto**

Dai vangeli emerge con certezza che a recare l'annuncio pasquale furono donne, ma l'annuncio emerge misterioso e contraddittorio quanto alle modalità, alla ricezione, ai protagonisti. Si può ben dire che l'unico elemento comune a tutti i racconti è la presenza di Maria di Magdala alla crocifissione, nel momento della sepoltura e al mattino della Resurrezione.

Nel momento della sepoltura di Gesù, il protagonista attivo è Giuseppe d'Arimatea (aiutato da Nicodemo nel quarto vangelo, mentre nei Sinottici sembra solo): richiede e ottiene il corpo da Pilato, e mette a disposizione il proprio sepolcro nuovo (Mc 15,46; Mt 27,59-60; Lc 23,53; Gv 19,38-42). Compie premurosamente tutto quanto richiesto, ma poi se ne va: il suo ultimo atto è di chiudere l'apertura della tomba facendovi rotolare una pesante pietra davanti.



La pietra esprime la separazione assoluta tra mondo dei vivi e mondo dei morti: così Gesù sembra ormai suggellato, prigioniero nella tragica irreversibilità della morte. Per la mentalità maschile, anche per quella di un discepolo devoto (e, almeno nell'ultimo atto, indiscutibilmente coraggioso) qual è Giuseppe di Arimatea, non c'è altro da fare. Ma le donne non se ne vanno subito. *Osservano*: e in questo osservare attento, benché non ancora illuminato, già maturano gli eventi del primo giorno della settimana. Gli evangelisti non si soffermano sul dolore, sul lutto delle discepole, ma solo sulla loro attenzione, quasi a sottolineare che sono testimoni attendibili di quanto avvenne.

Nessuno degli evangelisti racconta la Resurrezione nel suo accadere, ma solo negli effetti, nella responsabilità di annuncio e testimonianza che essa fonda, nella reazione dei testimoni; e la presenza delle donne, quantunque in modi molto diversi, è fondamentale in tutti e quattro (3).

Fra tutti però spicca il racconto veramente straordinario dell'apparizione del Risorto a Maria di Magdala, nel quarto vangelo: unico episodio in cui la donna sia effettivamente co-protagonista, interlocutrice di Gesù, l'unico caso in cui l'annuncio da lei recato è effettivamente oggetto di attenzione teologica.

Questo racconto pasquale è anche l'itinerario di una crescita interiore e il fondamento di una missione nella comunità dei credenti. Vi si può scorgere in trasparenza un'ecclesiologia giovannea piuttosto diversa da quella degli altri evangelisti, per il maggior risalto accordato agli aspetti spirituali e misterici rispetto a quelli, per così dire, *istituzionali* (che non esistono ancora); e si ha l'impressione che nella comunità giovannea il ruolo evangelizzatore delle donne sia tranquillamente accettato.

Maria di Magdala, discepola prediletta e *apostola degli apostoli* svanisce dalla tradizione evangelica con le parole dell'annuncio pasquale: "Ho visto il Signore", un culmine dopo il quale non vi è davvero più nulla che si possa dire.

Gli uomini però - in primo luogo i suoi fratelli di discepolato - sono stati, sono forse ancora esitanti e riluttanti ad aprirsi integralmente all'annuncio della Resurrezione: che non è un articolo di fede da professare, ma una vita rinnovata da testimoniare nella *parrhesia*.

Lilia Sebastiani

#### Note

1) E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990, 148.

2) J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (III: Compagni e antagonisti), Queriniana, Brescia 2003. 110-130 passim.

3) Secondo Matteo, al mattino del giorno dopo il sabato vanno al sepolcro "Maria di Magdala e l'altra Maria"; secondo Marco, "Maria di Magdala, Maria di Giacomo e Salome"; secondo Luca, "le donne che erano venute (con Gesù) dalla Galilea", e più avanti si specifica che "erano Maria di Magdala, Giovanna e Maria di Giacomo"; secondo Giovanni, Maria di Magdala va da sola.





*La teologa cattolica, docente presso l'Università statale di Milano, Maria Cristina Bartolomei, intervistata da Paola Cavallari attorno al tema centrale della relazione uomo/donna, spazia in numerose direzioni che vanno dallo psichismo umano all'antropologia teologica. Decisiva è la questione del riconoscimento della donna nella chiesa.*

---

## **"... e tutti furono ripieni di Spirito Santo"**

D. Noi di Esodo siamo convinti che la liberazione delle donne sia nel medesimo tempo la liberazione degli uomini. Stessa cosa si trova nel suo testo *Le donne e la Bibbia*. Una reciproca interpretazione, dove scrive: "Liberazione [per i maschi] dal pregiudizio, dal ruolo di subordinatori, dalla condanna alla autoreferenzialità, a non avere quel partner equivalente in dignità, 'che sta di fronte', l' 'ezer ke-negdo (Gen 2,18), voluto e donato da Dio all' 'adam [...]. Aver di fronte, esser di fronte a un altro simile, costringe a riconoscere la propria non assolutezza, a riconoscere che il proprio modo di esser umani non è l'unico...". Vuole aggiungere qualche parola a questo tema centrale?

R. Penso che non si sottolinei mai abbastanza questo punto. Perché la ricezione del tema per lo più è: "le donne rivendicano qualcosa per sé". Il che, naturalmente, è anche vero in parte, ma è uno spicchio di un ventaglio che è l'intero. Le donne rivendicano per sé un riconoscimento.

Circa il tema del riconoscimento, su cui attualmente si riflette molto in filosofia, Axel Honneth, allievo di Habermas, mette in evidenza - a partire dalla ripresa di fondamentali assunti di Hegel - come il riconoscimento si attui sempre attraverso una lotta, perché ci si trova dentro un quadro culturale definito, che si vuole modificare. Tale lotta non distrugge la coesione sociale. Al contrario. Ogni volta che una componente di un corpo sociale acquisisce coscienza di sé, e chiede che questa venga riconosciuta, in realtà si produce un passo avanti per tutti.

Uno degli esempi che Honneth fa è quello della lotta per il riconoscimento dei diritti civili degli afroamericani negli USA. È chiaro che chiedevano per sé, ma è anche altrettanto evidente che la loro lotta ha fatto fare un passo avanti a tutta la società. Quindi il riconoscimento, non di diritti, ma delle donne come equivalenti nell'umanità, altrettanto compartecipi della responsabilità di tutto ciò che gli esseri umani fanno, fa crescere l'intero corpo sociale e la coscienza degli uomini.

Ciò comporta, certo, un prezzo doloroso. Se la fantasia - che ha dato luogo a una cultura - che l'uomo maschio sia sufficiente a interpretare l'intero umano e che le donne siano solo di rincalzo a lui - per generarlo, custodirlo, curarlo ecc. - quel riconoscimento che potrebbe rivelarsi come un guadagno anche per lui, si attua però tramite il messaggio <<Tu non sei l'intero>>. Quindi, ciò che poteva essere interpretato come liberante, può spiazzare.



D. *Si potrebbe dire che si tratta di una ferita narcisistica.*

R. Sì, però non nei singoli soggetti, ma a livello macrosociale. È vero che nella dialettica del riconoscimento può insinuarsi un aspetto negativo. Uno può chiedere di essere riconosciuto per qualità e meriti che non ha veramente, sotto il profilo di una personalità fasulla. Ma il riconoscimento chiesto da parte delle donne è diverso. Perché non è riconoscimento di qualità, di doti speciali delle donne. Sono sottolineature che personalmente non gradisco anche se sono bene intenzionate. Esempio: le donne sono più intuitive, ecc... No, le donne non sono migliori. Le donne sono le donne. Punto.

D. *Lei scrive - in collaborazione con U.G.G. Derungs - in Sacerdozio-sacrificio: aporie e conseguenze di un circolo ermeneutico: "Quando si ripercorre storicamente la storia della progressiva e precoce marginalizzazione delle donne nella chiesa primitiva, si mette abitualmente in evidenza la connessione di tale fatto, da un lato, con la scomparsa del modello paolino di comunità carismatica [...] e, dall'altro, con la scomparsa del modello della chiesa domestica, in cui le donne, in quanto padrone di casa, avevano un ruolo importante, in favore della chiesa 'basilicale', in cui, come luogo pubblico, vigeva l'egemonia maschile. Ma non meno rilevante è sottolineare lo stretto, benché più profondo e celato, nesso intercorrente tra la concezione sacerdotale del ministero e sacrificale del culto, e l'allontanamento della donna da uno spazio sacro [...]. Mi sembra una analisi molto lucida. Lei la ha rivista in qualche punto?*

R. Io non sono antropologa; gli studi però rilevano che nelle tradizioni religiose c'è una tabuizzazione di alcuni aspetti della fisicità umana, in particolare a proposito delle secrezioni corporee. Nelle società arcaiche la potenza naturale di generare era stupefacente. Se alle donne, che già avevano questa potenza, si fosse conferito anche il potere sulla sfera sacra e su quella pubblica, allora si sarebbe dato luogo a un eccesso di potere, di cui loro erano depositarie. Gli uomini si sono riservati lo spazio culturale-religioso, lo spazio delle istituzioni. Purtroppo per noi, questo è proprio lo spazio della simbolizzazione umana. Per questo il femminile è iscritto nel simbolico sociale in modo debole e derivato.

Quando si è instaurato il legame tra accoppiamento sessuale e generazione, la rappresentazione è divenuta, da un lato, quella dell'uomo nel cui seme stava già l'*homunculus*, che in potenza conteneva l'integrità del futuro uomo adulto; e, d'altro lato, la rappresentazione della donna come matrice, terra, natura, su cui l'uomo depositava il suo seme. Questa immagine molto arcaica è rimasta. Ma c'è altro da aggiungere. Nella vita sociale arcaica è presente fin dall'inizio la categoria della differenza, del rinvio ad altro, a una ulteriorità. In primo luogo essa è costituita dalla grande differenza fra l'aldiquà e l'aldilà. Da qui scaturisce il sacro. Il contro-concetto che si struttura è quello di natura. Da un lato la natura - anche se sappiamo che l'idea di natura è un fatto culturale e non naturale - dall'altro il sacro. E il femminile venne assegnato alla natura.



D. *Lei pensa che ciò preceda la polarità maschile-femminile?*

R. Io penso che sia precedente, perché l'umanizzazione va di pari passo con la simbolizzazione. E questa si dà nella differenza tra l'immediato (il naturale) e il mediato, ovvero il simbolico. A riprova, noi sappiamo che nel processo di umanizzazione dei primi clan riuniti attorno al fuoco, la simbolizzazione è parallela al culto dei morti, la dimensione altra, in cui l'uomo può entrare. La polarità maschile-femminile come differenza di ruoli mi pare legata a una società già più strutturata, anche se, certo, la cura dei neonati tenne le madri nelle caverne mentre i maschi cacciavano. Potremmo schematizzare con la coppia famosa delle coordinate cartesiane: sull'asse delle ordinate si collocano le polarità aldilà e aldiquà, sulle ascisse uomo-donna. È l'impianto che si ripete in ogni mente umana, che si struttura riconoscendo la differenza verticale delle generazioni [padre, madre, figli, discendenza...] e quella orizzontale dell'alterità di genere. Una capacità che deriva dall'essere stati a propria volta riconosciuti in queste differenze dai genitori. Il che significa riconoscimento positivo del femminile, non solo in quanto non è il maschile.

D. *Gesù dice: "Chi vede me vede il Padre che mi ha mandato" (Gv 12,45). Ma come possiamo conciliare ciò con il convincimento che Dio è padre e madre?*

R. Il tema del padre è fondamentale. Nella tradizione biblica, non possiamo cassare la predicazione di Dio come padre. Antoine Vergote, psicoanalista e teologo cattolico, sottolinea (in *La teologia e la sua archeologia*) come non si possa cancellare il significante padre, dissentendo in questo da Ricouer che, nel *Conflitto delle interpretazioni*, propone invece di rinunciare a questo significante per i motivi che dice lei. Nel nostro dire Dio, possiamo dire Dio è padre e madre, ma poi nella fattualità c'è un padre oppure una madre. Se debbo scegliere una delle due simbolizzazioni per significare Dio, preferisco quella paterna, perché il padre è quello che dice "va'", mentre l'idea di madre rinvia troppo alla simbologia del tener dentro di sé, del trattenere il figlio. Certo, la madre lo mette al mondo, ma sappiamo anche la fatica che fa a staccarsi: perciò c'è bisogno di un terzo, del padre, per rompere la diade madre/figlio. Trovo quindi che, rispetto alle religioni della dea madre, sia un passo avanti essere passati al significante paterno. Il che non significa doversi prendere, insieme col significante paterno, ciò che del padre è stato fatto nella società patriarcale e androcentrica. Il padre non è *tout court* quello della società patriarcale.

D. *Nel magistero si parla sempre più di principio petrino e mariano. Ma non crede che questo modo di accoglimento delle donne ponendole sotto il grande mantello del paradigma di Maria non sia uno schiacciamento della donna a madre? Lei scrive in Donne presbitero: "La corrispettiva di Pietro, sarebbe Maria. Ma cosa ha fatto Maria? Maria Vergine-sposa-madre, un corto circuito tra Natura e Grazia, senza il giro per la Culturale". E in seguito: "[Per il clero] le donne, finché*



*son vive, sono l'altra, ignota e pericolosa, sono il non-io che minaccia, da fagocitare. Sono la madre potente che potrebbe in ogni momento riprendersi in pancia il bambino e impedirgli di vivere autonomamente. Vanno tenute a distanza di sicurezza".*

R. Prima di tutto è una riduzione di Maria a madre. Maria è invece per tutti l'immagine della fede, dell'affidamento, dell'accoglimento della Parola di Dio, fino a farla diventare carne e storia. Nella polarità mariano-petrino vedo il rischio di uno schiacciamento della donna a un femminile puro, visto come alternativa all'istituzione chiesa. Come si regge l'affermazione che il principio mariano abbia il suo corrispettivo in quello petrino? Solo sull'idea che le strutture del mondo, quindi anche gli aspetti istituzionali della chiesa, sono appannaggio dei maschi, e che c'è poi un altro mondo - il mondo della cura, della maternità, della dedizione, delle relazioni personali - impersonificato da Maria, che è quello delle donne. Io suppongo che Maria avesse sue idee e venisse anche consultata dagli apostoli. Prendiamo gli Atti degli apostoli, cap. 1,14: "Tutti costoro erano assidui e concordi nella preghiera, con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui", e ancora al cap. 2,1-4: "stavano riuniti nello stesso luogo.... ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi...".

Lo Spirito è sceso sulla comunità perché facessero insieme le stesse cose, ognuno col proprio carisma, apportando ciascuno il peculiare del maschile e del femminile.

D. *Come interpretare il disprezzo di Gesù per i legami di sangue?*

R. Gesù certo amava la sua mamma - ci sono testimonianze, seppur minime - ma su questo nei vangeli prevale la valorizzazione di lei in quanto credente, non per il legame di sangue ("Né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli" (Mt 16,17). E notiamo che Gesù non dice "Chi sono mio padre, mia madre, e i miei fratelli"? ma dice " Chi sono mia madre e i miei fratelli? "(Mt 12,48). Il Padre è altro. Invece, i rapporti umani familiari si allargano a tutti coloro che sono in comunione con lui.

D. *Come interpretare: «Tu sarai attratta da lui, ma egli ti dominerà» (Gn 1,16)?*

R. In questo passo della Genesi si constata che la vita umana era una vita di lavoro duro e di donne sottomesse. Questa vita così sofferente viene interpretata come una uscita dall'Eden. Ma questo per affermare che ci sarà poi un esito che ripristina l'originario. E non ci saranno più questi drammi.

D. *L'accusa di rivendicazionismo è insistentemente rivolta da quasi tutto il clero alle donne che argomentano un riconoscimento nella chiesa. In fondo, anche Gandhi, o Luther King ne sarebbero colpevoli, e qui ci ricollegiamo alla prima domanda.*

R. È semplicemente l'inerzia di ogni istituzione che tende a conservare se



stessa. Col tempo sono diventata sempre più sensibile ad accenti delle donne, nei discorsi intraecclesiali, di tipo rivendicazionista, perché li trovo stonati. Un ministero non si rivendica. Che cosa posso invece giustamente rivendicare? Il riconoscimento di essere una battezzata al pari di tutti gli altri battezzati. Rivendico la non esclusione dai ministeri solo perché sono una donna. Metto l'accento sulla indebita esclusione, sul principio non di carisma, ma sessuale, per cui sono esclusa. Dico *no* al *no*; non dico: *voglio*.

D. *Lei scrive in Donne presbitero: "[lo Spirito santo] garantisce ed esprime precisamente l'eccedenza del cristianesimo rispetto alla << religione del padre e del figlio >>. Lo Spirito santo impedisce che il cristianesimo, che pur conserva la norma di una religione, possa essere sequestrato dagli uomini, facendone una <<religione>> dell'assoluta libertà dell'amore salvifico e trasformativo di Dio...". Vorrei approfondire questi aspetti.*

R. Lo Spirito non è più maschile che femminile, è l'oltre, è ineffabile. Lo possiamo esprimere nel simbolo della relazione tra maschile e femminile, usando cioè le nostre categorie umane. Io capisco la "disperazione" che può percorrere la teologia delle donne: il Padre e il Figlio sono maschi, allora almeno lo Spirito sarà donna! Però per me è pericoloso. A. Vergote insegna: l'essere umano struttura la sua mente nella relazione originaria, che è, in verticale, la relazione con chi ci precede, in orizzontale la relazione con padre e madre come differenti per genere. Questi sono i significanti arcaici con cui ci si esprime, la lingua umana con cui ci è consentito esprimerci. Ma non si dimentichi che è un linguaggio simbolico e metaforico, non descrittivo e definitorio!

D. *Per realizzare una maggiore efficacia del lavoro delle donne, occorrerebbe qualcosa simile a parole d'ordine? Se per esempio si adottasse: "E se la chiesa cattolica ci chiedesse scusa?"*

R. La chiesa cattolica non dovrebbe chiederci scusa, perché noi stesse siamo chiesa cattolica, non meno di quelli che escludono le donne. Esse sono sempre state parte costitutiva come battezzate, hanno lavorato moltissimo a livello pastorale, ecc. Quello che chiediamo è il riconoscimento. In effetti si potrebbe pensare a un chiedere scusa da parte delle autorità ecclesiali per non averci riconosciuto... ma c'è il pericolo di mettere la chiesa qui e le donne là. A questo proposito la faccio partecipe di una fantasia che ho da tanto tempo, anche se non si realizzerà mai. Un piccolo segno da porre da parte delle donne cattoliche potrebbe essere questo: scegliamo una domenica all'anno, andiamo a messa, andiamo a prendere la comunione, facciamo un inchino davanti al corpo del Signore e non prendiamo la comunione: per segnalare che non ci sentiamo incluse pienamente nella comunione della chiesa. Non è una contestazione. È un segnale forte, visibile. Noi siamo qui, condividiamo... ma non ci sentiamo incluse pienamente.



D. *Concordo con questa fantasia, la faccio mia, spero nostra.*

*La chiesa così com'è può sussistere? O il cambiamento che si invoca da parte delle donne prefigura una realtà del tutto riformata? Come vede possibile il cambiamento?*

R. Una maggior partecipazione delle donne nella vita della chiesa sarebbe un cambiamento simbolico fortissimo, ancora più profondo del coinvolgimento anche della comunità nella nomina dei vescovi - modalità in atto nelle chiese fino all'epoca patristica e che sarebbe augurabile riattualizzare. Non c'è bisogno di scardinare il principio gerarchico. Non possiamo trasformare la chiesa in una comunità, in cui si vota a maggioranza se Gesù era Dio o non era Dio. Io rispetto il principio gerarchico, ma se, come disse il Card. Newmann, la gerarchia, senza i laici è ridicola, essa svolge però una funzione necessaria per il Popolo di Dio. Se, come sottolinea P. Hervé Legrand, ci fosse un rapporto forte con il Popolo di Dio e un principio gerarchico non basato sull'esclusione, allora sarebbe già cambiato tutto. Intanto si conceda il diaconato e, ancor meglio, anche il presbiterato alle donne: poi vediamo cosa succede.

D. *Io non sono d'accordo. Mi pare che sia un espediente di comodo: come la famosa espressione "Cambiare un poco, per lasciare tutto così com'è".*

R. Mi basterebbe che cominciasse a ordinare le diacone: cosa già possibile. E poi, siccome nella tradizione antica c'erano i cardinali diaconi, vorrei donne diacone nominate cardinali. E questo significa: nei cardini della chiesa ci sono anche donne. Mi correggo: nei cardini non c'è l'esclusione delle donne. Germano Pattaro aveva messo in evidenza come il Concilio abbia cambiato l'immagine della chiesa. Non più la piramide, come veniva simbolizzata con il papa al vertice, ma il cerchio. Al centro c'è Gesù Cristo e intorno il Popolo di Dio, rappresentato da punti equidistanti del cerchio. Naturalmente questo non toglie che ci siano funzioni diverse. In quest'ottica posso conservare la gerarchia, che è, secondo me, importante. Anche l'idea della successione apostolica può essere letta come funzione che conserva un ideale regolativo: l'idea di una continuità nella responsabilità del conferimento di un incarico. Ciò è importante perché la chiesa possa sussistere nella storia come unità.

D. *È molto difficile coniugare la gerarchia con la ministerialità autentica. Quanti papi come Francesco ci sono stati donati?*

R. Adesso abbiamo lui, intanto! Ma poi: abbiamo avuto tantissimi presbiteri e vescovi su questa linea. E, come papi, pensiamo a come san Gregorio Magno (*Moralia*, L. XXX) affermasse che l'ultimo dei fedeli poteva comprendere il senso della Parola di Dio meglio di lui e che, in tal caso, l'avrebbe seguito come un discepolo segue il maestro!

Maria Cristina Bartolomei



*La questione della ministerialità delle donne si affaccia impetuosamente nel e dopo il Concilio. In pochi anni i ministeri di fatto esercitati dalle donne sono divenuti decisivi nella Chiesa. Ma ancora permane in essa una visione stereotipata del femminile. Serena Noceti insegna teologia sistematica presso la Facoltà teologica dell'Italia centrale.*

---

## Una diakonia dimenticata

### 1. La novità cristiana

La Lettera ai Romani si conclude con un lungo capitolo dedicato ai saluti (Rom 16). Paolo menziona numerose donne, sue collaboratrici nell'annuncio del vangelo e nel servizio di edificazione della chiesa: Prisca, ricordata insieme con il marito Aquila, Giunia, citata con Andronico con il titolo di "apostolo insigne", e ancora Maria, Trifena, Trifosa, Perside, Giulia, la sorella di Nereo, la madre di Rufo... un lungo elenco che mette in luce il contributo nell'opera missionaria e nella vita delle comunità dato dalle donne (1).

Nell'elenco della Lettera paolina spicca - per l'autorevolezza con cui Paolo la ricorda - Febe (Rm 16,1-2): «Vi raccomando Febe, nostra sorella, *diakonos* della Chiesa di Cencre: ricevetela nel Signore, come si conviene ai santi, e assistetela in qualunque cosa abbia bisogno; anch'essa infatti ha protetto molti, e anche me stesso». È una donna di origine pagana, come attesta il suo nome, e molto probabilmente è la latrice della lettera. Paolo la definisce «sorella», cioè partecipe della fede in Cristo, «*diakonos* della chiesa di Cencre», un sobborgo di Corinto, e «*prostatis/patrona*». Il termine "*diakonos*", al maschile, è un termine usato da Paolo per se stesso (1Cor 3,6; 2Cor 3,1-11), per Timoteo, per Apollo, per Tichico (1Cor 3,5; 2Cor 5,18b; 8,23): Febe svolge un servizio permanente, forse un ruolo di coordinamento o di responsabilità della comunità cristiana, che non sappiamo meglio definire, legato all'evangelizzazione e alla cura delle comunità cristiane. "*Prostatis*" rimanda a un ruolo di "presidente" o "rappresentante" di un gruppo sociale e di una comunità.

La prima generazione cristiana ha fatto propria la novità nel rapporto con le donne, che Gesù ha inaugurato nel suo ministero pubblico con il coinvolgimento, il dialogo, la vicinanza con molte donne, riconoscendo la rilevanza dell'apporto femminile all'opera missionaria per la vita delle chiese. In testi neotestamentari di poco più tardi assistiamo, però, a un processo di iniziale marginalizzazione delle donne, con l'adozione di codici familiari che costituiranno una prima motivazione di subordinazione e delimitazione del ruolo delle donne, della loro azione e parola, alla casa e alla famiglia. Questo duplice orientamento permarrà per alcuni secoli: da un lato una sempre più limitata presenza pubblica delle donne nella vita ecclesiale (secondo il detto di 1Tm 2,11), dall'altro la presenza ministeriale di profetesse, vedove (2), e più in particolare lo sviluppo di un ministero diaconale, che



verrà esercitato dalle donne fino al VII secolo (3).

La domanda sulla ministerialità delle donne nella chiesa di oggi nasce in un contesto sociale ed ecclesiale completamente diverso, ma il Nuovo Testamento e l'esperienza della chiesa dei padri dei primi secoli costituiscono l'orizzonte di riflessione, confermano il valore della ricerca, mostrano la possibilità di realizzare significativi cambiamenti nella forma ecclesiale, perché la parola e il servizio delle donne possa essere riconosciuto e vissuto nella chiesa del terzo millennio.

## 2. A 50 anni dal concilio Vaticano II

La questione della ministerialità delle donne riemerge con forza nel dibattito conciliare, preparata da un significativo sviluppo della presenza femminile nella pastorale parrocchiale, nelle associazioni cattoliche, nell'opera missionaria, in particolare nei tradizionali ruoli educativi e di cura, e in stretta correlazione con il riconoscimento della soggettualità dei laici per la vita della chiesa (*Lumen gentium* cap. IV, *Apostolicam actuositatem*). Durante il Concilio venne formulata anche, per la prima volta, un'esplicita richiesta di ordinazione sacerdotale delle donne. Alcune teologhe e giuriste raccolte intorno alla svizzera Gertrud Heinzlmann (4) pubblicarono una lettera aperta, indirizzata ai vescovi riuniti in Concilio, dal significativo titolo «*Non siamo più disposte a tacere*», e l'associazione cattolica S. Giovanna d'Arco organizzò a Roma un convegno nel 1965 dedicato al tema. Le richieste non furono prese in considerazione dai padri conciliari, né troviamo indicazioni specifiche nei documenti promulgati, ma nel decennio successivo furono centinaia i saggi di taglio biblico, teologico, pastorale, storico, pubblicati su questo argomento, e numerosi gli incontri, i convegni, le iniziative di richiesta di ordinazione diaconale e presbiterale.

Due motivazioni fondamentali spingevano in questa direzione: da un lato, la crescente apertura ecumenica (dalla metà degli anni '30, infatti, molte chiese della Riforma avevano iniziato a ordinare donne pastore e del tema si era parlato durante la prima assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese ad Amsterdam nel 1948) e, dall'altro, il ripensamento ecclesio-logico del Vaticano II, con un ripensamento complessivo della teologia del ministero ordinato (della sua natura, ragione, funzione, collocazione ecclesiale) e delle forme di soggettualità laicale. Nel quadro di una chiesa tutta carismatica e tutta ministeriale, con il recupero dell'idea di sacerdozio comune, sorgeva quindi un duplice interrogativo. In primo luogo, quale ministerialità di fatto è possibile per le donne nella chiesa cattolica? Quali spazi per un servizio stabile e riconosciuto dalla gerarchia sono aperti per le donne nella chiesa? E come, secondo interrogativo, è possibile pensare un'ordinazione presbiterale o diaconale per le donne? (5)

Nel quadro dello sviluppo della ministerialità laicale, si amplieranno





enormemente nel post-Concilio gli spazi di presenza, parola, azione delle donne con un servizio ecclesiale, sempre più riconosciuto nel suo valore e apporto unico. D'altra parte, il dibattito sull'ordinazione se, da un lato, vedrà l'impegno di teologhe e teologi, dall'altro, verrà a essere delimitato dalla pubblicazione di due documenti a firma della Congregazione per la dottrina della fede e del papa Giovanni Paolo II, che ad oggi definiscono la posizione cattolica.

### 3. Ministeri (sempre) di fatto

Le donne presenti in attività e funzioni diverse nei diversi campi della pastorale parrocchiale e diocesana, in un numero e con ruoli inediti per il secondo millennio di storia cristiana, sono uno dei frutti più significativi del Concilio. La figura ecclesiale è mutata profondamente proprio grazie all'apporto di parola autorevole e pubblica delle donne, e grazie alla loro presenza visibile e attiva. Coordinatrici di comunità e catechiste, formatrici di giovani e operatrici *Caritas*, animatrici della liturgia e missionarie, teologhe (6) hanno offerto un contributo unico e singolare alla recezione del Concilio; con competenza e autonomia hanno permesso uno sviluppo della vita ecclesiale in Europa, Nord-America, America Latina e, successivamente, in Africa e in Asia, maturando una consapevolezza di ruolo impensabile al tempo del Concilio.

In meno di due decenni i ministeri di fatto esercitati dalle donne (anche con servizi pastorali professionali a tempo pieno; es. *Pastoralreferentinnen*, *Pastoralassistent*) sono divenuti un elemento imprescindibile per la vita ecclesiale (7), portando a un rinnovamento della prassi pastorale, catechetica e liturgica, e a un ripensamento dello stesso pensare teologico. La maggior parte degli operatori pastorali oggi sono donne e vengono *di fatto* riconosciute come soggetti attivi, portatori di un *unicum* nella proposta di fede, come non avveniva da secoli, ma non si possono tacere situazioni di minorità, processi di marginalizzazione, vere e proprie discriminazioni a diversi livelli. Ci sono resistenze e rilevanti problemi di accesso a ruoli apicali e a funzioni decisionali o di rappresentanza ai massimi livelli; permangono visioni stereotipate del femminile, legate a un tradizionale immaginario materno e sponsale, che confina le donne nel mondo della cura e dell'educazione; solo parzialmente viene riconosciuto il valore dei movimenti di emancipazione femminile, e accolte le conquiste realizzate in ordine al riconoscimento di una pari dignità e di pari opportunità nella teologia, nella vita ecclesiale e pastorale.

L'organizzazione ecclesiale è tuttora definita e strutturata dalla controparte maschile (clericale), che mantiene l'autorità di discernere e di decidere in larghi settori della vita cristiana ed ecclesiale. Poche donne possono partecipare ai processi strategici e decisionali (8); l'esistenza di un *glass ceiling*



è denunciata da teologhe e operatrici pastorali che, pur adeguatamente formate, non vedono riconosciute le loro competenze; qualunque richiesta di spazi di potere e autorità o di dibattere la questione del ministero ordinato è immediatamente iscritta alle rivendicazioni vetero-femministe.

Indicativo può essere considerato il fatto che i ministeri istituiti del lettorato e dell'accollitato sono conferiti, ad oggi, ai soli uomini maschi. Di per sé si tratta di ministeri laicali, che per motivi di opportunità pastorale e «veneranda tradizione» sono stati riservati dal *motu proprio* di Paolo VI *Ministeria Quaedam* (1972) ai maschi (9). Giovanni Paolo II nel 1988 ne auspicò una revisione, «tenendo conto dell'uso delle chiese locali» (10), e durante il Sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio venne formulata la proposta di istituire lettore le donne, proposta non accolta da papa Benedetto XVI. Essendo ministeri radicati sul battesimo, il lettorato e l'accollitato potrebbero essere conferiti anche alle donne, e quindi per tanti aspetti la riserva ai soli maschi rimane oggi inspiegabile, infondata teologicamente, pastoralmente limitata e limitante. L'esclusione delle donne da tali ministeri istituiti si "scontra", per altro, in modo evidente, con la presenza attiva delle donne, maggioritaria nei ministeri di fatto di lettore e ministro straordinario della comunione. Molto probabilmente l'esclusione delle donne ha pesato sulla scarsa fortuna e limitato riconoscimento di questi ministeri istituiti: risultano "ininfluenti" quanto alla forma ecclesiale e alla concreta vita delle parrocchie; stati ancora percepiti come passaggi obbligatori nel cammino di preparazione ai ministeri ordinati del diaconato e del presbiterato.

#### 4. L'interrogativo sul ministero ordinato

Dopo le richieste di un approfondimento teologico della questione, formulate durante il Sinodo dei vescovi del 1971, papa Paolo VI dette mandato a un gruppo di studio che lavorò fino al 1976 (11), quando la Congregazione per la dottrina della fede pubblicò un primo documento ufficiale sull'argomento: *Inter insigniores* (12). Nel 1994, pochi mesi dopo l'ordinazione delle prime donne presbitero della Chiesa di Inghilterra, apparve *Ordinatio sacerdotalis*, un documento a firma di Giovanni Paolo II, di alto valore magisteriale, che costituisce ad oggi il punto fermo su questo argomento per la chiesa cattolica (13). Al n. 4 si afferma: "Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su una questione di grande importanza, che attiene alla stessa divina costituzione della chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli, dichiaro che la chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli".

I due documenti affermano che l'ordinazione sacerdotale (presbiterato ed episcopato) è da riservarsi ai soli maschi, dal momento che questa è stata la scelta di Gesù, mantenuta dalla chiesa, che mai ha ordinato



donne presbitero o vescovo (14). Di per sé non viene negata la possibilità di un'ordinazione diaconale (grado ministeriale non sacerdotale) (15), che oggi - a mio parere - appare possibile sul piano teologico, proprio nella recezione della Tradizione ecclesiale del primo millennio, e necessaria sul piano ecclesiale e pastorale (16).

Alla luce del cammino fatto nel post-Concilio diventa oggi necessaria una riflessione più approfondita sulla ministerialità e le forme di ministero pastorale delle donne, senza limitarsi a una ricognizione della ricchezza esistente e nella valorizzazione dei numerosi studi biblici, patristici, teologico-sistemati, pastorali dedicati a questo argomento. La soggettualità delle donne e i ministeri di fatto assunti ed esercitati hanno segnato (e segnano) profondamente il volto della chiesa, e attuano in pieno la recezione della visione conciliare sul laicato, sulla sua missione specifica a servizio del corpo ecclesiale. È maturata nelle donne la consapevolezza del proprio valore, e cresciuto il livello della loro formazione, sia nelle scienze umane, sia in campo biblico e teologico. Il riconoscimento sociale di una uguale dignità, le responsabilità assunte a livello politico ed economico, un diverso modo di vivere la relazione di coppia hanno portato allo sviluppo, in Occidente, di forme nuove di organizzazione sociale e di riconoscimento dei ruoli. La chiesa, per tanti aspetti, fatica ad accogliere fino in fondo la domanda di soggettualità che è connessa, e soprattutto a riconoscerne la presenza nelle sue più profonde radici di identità: nella memoria dello stile di vita di Gesù e nella prassi delle comunità cristiane, che vedevano le donne vere protagoniste, a pieno titolo, della vita ecclesiale e della missione.

È in atto un cambiamento ecclesiale, che è complessivo, ma le resistenze sono innumerevoli; molti passi - sul piano strutturale - devono essere ancora compiuti perché le donne possano partecipare ai processi comunicativi, partecipativi, decisionali, che fanno chiesa a pieno titolo, e la questione ministeriale è al cuore di questa auspicata e necessaria trasformazione. Le condizioni concrete di partecipazione delle donne vengono stabilite dal corpo ecclesiale nel suo insieme (ad esempio, nelle parrocchie, nei movimenti, nelle chiese locali), ma per tanti aspetti dipendono da condizioni di fattibilità, decise anche dalla gerarchia (ad oggi, maschile). A livello ecclesiale non si può negare la persistenza di stereotipi androcentrici o di strutture a matrice patriarcali dure a morire. Ma un tavolo di dialogo franco e coraggioso sulla "questione femminile" deve essere aperto e non procrastinata una revisione coraggiosa sul piano pastorale. Per il futuro della chiesa e soprattutto per fedeltà all'evangelo di Gesù.

*Serena Noceti*



## Note

1) Cf. C. Osiek - M. McDonald, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, San Paolo, Cinisello B. 2007; E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 [or. 1983].

2) E. Giannarelli, "Apostole, diaconesse, profetesse: il difficile cammino delle origini", in D. Corsi (ed.), *Donne cristiane e sacerdozio*, Viella, Roma 2004, 19-32.

3) Cf. M. Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo*, Glossa, Milano 2004; P. Hünemann (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997.

4) G. Heinzelmann, "Frau und Konzil. Hoffnung und Erwartung", in G. Heinzelmann (ed.), *Wir schweigen nicht länger! Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Interfeminas, Zürich 1964, 20-44. [tr. it. *Donne nella chiesa. Problemi del femminismo cattolico*, Xenia, Milano 1990, 247-273].

5) Ho già affrontato il tema nel contributo «Nel senso di una profezia e di una promessa». La questione ministeriale, in M. Perroni - A. Melloni - S. Noceti (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Vaticano II*, LIT, München 2012, 317-331.

6) Fino al 1965 erano stati preclusi alle donne i percorsi del sapere scientifico e non era loro possibile accedere alle Facoltà teologiche pontificie.

7) Cf. H. Meyer-Wilmes, "Sulla molteplicità dei ministeri in una chiesa post-moderna", in *Concilium* 35 (1999) 502-528; E. Schüssler Fiorenza, "The Forgotten Partner: the Professional Ministry of Women in the Church", in Ead., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology / Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, London 1993, 13-22.

8) Sono poche le donne direttrici di uffici pastorali nelle diocesi, sono pochissime le teologhe che sono docenti stabili ordinarie nelle Facoltà e negli Istituti superiori di Scienze Religiose, anche se dobbiamo ricordare sr. Mary Melone, rettore dell'Ateneo Antonianum di Roma, la presenza di cinque donne nella Commissione Teologica Internazionale e di due bibliste nella Pontificia Commissione Biblica.

9) Paolo VI, "Ministeria Quaedam", in *Enchiridion Vaticanum* 4/1749-1770.

10) Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, 23.

11) Nello stesso periodo la Pontificia Commissione Biblica predispose uno studio non pubblicato ufficialmente, oggi in *Can Women Be Priest?*, in L. Swidler - A. Swidler (edd.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist, New York 1977, 338-446.

12) Congregazione per la Dottrina della Fede, *Inter insigniores* (15.10.1976), in EV 5/2110-2147.

13) Giovanni Paolo II, *Ordinatio Sacerdotalis* (30.5.1994), in EV 14/1340-1348, a cui segue un *Responsum* della Congregazione Dottrina della Fede, che sancisce l'alto grado di autorevolezza magisteriale del documento pontificio: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione esplicativa Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. Ordinatio sacerdotalis traditam* (24.11.1995), in EV 14/3271; cf. anche J. Ratzinger, "Commento a Ordinatio Sacerdotalis", in *Il Regno-documenti* 39 (1994) 387-390; *Ad Tuendam Fidem*, in EV 17/801-807.

14) In *Inter insigniores* si indicavano anche altre motivazioni (il sacerdozio nella forma della rappresentanza in prospettiva maschile simbolismo nuziale del Cristo sposo della chiesa; l'assenza delle donne dalla cena; motivazioni antropologiche) che non appaiono più in *Ordinatio sacerdotalis*. Ho ricostruito il dibattito sul tema in S. Noceti, "Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne", in *Liturgia e ministeri ecclesiali*, a cura di A. Calapaj Burlini, CLV, Roma 2008, 67-99. Cf. sul tema K. Raab, *When Women Become Priests. The Catholic Women's Ordination Debate*, Columbia University Press, New York 2000; *Concilium* 35 (1999) III: "La non-ordinazione delle donne e la politica del potere".

15) Cf. Commissione Teologica Internazionale, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", in *CTI, Documenti 1969-2004*, 651-766.

16) Vagaggini C., "L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina", in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145-189.



È una via mistico-politica quella che si auspica. Paola Cavallari ribadisce che nel racconto biblico dell'origine, con la creazione di maschio e femmina, si istituisce l'alterità. A partire da tale annunciazione dell'irriducibile differenza, può ricondursi ogni altra alterità, dilatandosi all'inclusione di ogni diverso.

---

## Giullari di dio

Devo scendere ancora più in basso.  
Sì, per incontrarti devo continuare a scendere.  
*La tomba di Antigone. Maria Zambrano*

### 1. L'identico travestito

Alcune teologhe italiane - per lo più appartenenti al Coordinamento delle teologhe e ad altre associazioni di donne: alle Comunità cristiane di base, o alla Sororità, per esempio - stanno tentando una saldatura tra fede e femminismo. Serena Noceti, nel solco di questa saldatura, nel suo intervento al convegno di Camaldoli, nominava opportunamente Luce Irigaray: "Ogni epoca, secondo Heidegger, ha una cosa da pensare. La differenza sessuale è quella del nostro tempo" (1).

C'è chi trova inammissibile che una femminista sia anche una cattolica, e se ne intuiscono facilmente le ragioni (2). Ciò che vorrei tematizzare è un certo guadagno nel dialogo tra i due mondi. La questione della *rappresentanza* ne è indice.

Un accesso delle donne nella chiesa - e in particolare l'ordinazione - racchiude un nodo *simile* ai due campi, pur di ordini simbolici molto distanti.

"Più volte ci siamo trovate nel dilemma tra l'aver forza sociale e l'essere fedeli al nostro essere donne" (3). La rivista *Sottosopra* è stata una bandiera del femminismo italiano durante gli anni 70-90. La frase nomina la sofferta presa di coscienza di una conciliazione ardua, se non impossibile, tra la fedeltà a sé e il desiderio di autorità e riconoscimento negli esercizi della sfera pubblica, governata da paradigmi maschili. Esse suonano profetiche. L'inciampo perdura tuttora. Lo sguardo del cittadino medio italiano sull'operato delle donne del governo attuale (certo non sono poche), non avverte gesti di una politica <<di genere>> (4). I timori di un'assimilazione crescono. Se da un lato il maschile benedice l'intuizione, l'empatia e le doti di cura femminili, dall'altro manifesta l'incapacità di fare i conti con i vantaggi del suo dominio storico. All'*altro/a* non è facile riconoscere dignità e cittadinanza, a meno che non si comporti come complice, cioè *identico travestito*.

Anche per le cattoliche, esperte di teologia o meno, ma animate da una fede matura e critica, la questione si è affacciata con le stesse tinte del dilemma. Chiedere più *rappresentanza* (l'ordinazione presbiterale lo è in forme diverse dal campo civile, ma consentitemi l'analogia) o rifiutarla, in quanto forma tentacolare che "manca" la centralità delle questioni? Ma dove risiede tale centralità?



## 2. *Mysterium iniquitatis*

Il Nuovo Testamento appartiene a una cultura patriarcale. Ma le narrazioni che troviamo in questi testi ci offrono squarci dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle donne che hanno qualcosa di sorprendente, in relazione all'epoca in cui furono redatte. Le donne - che nella sequela di Gesù e al momento della passione sono tra le più fedeli - dai gesti e parole del Maestro vengono riscattate da interdizioni, autorizzate ad essere testimoni, a profetizzare e ad essere apostole.

Già alla morte di Gesù la situazione però si incrina. Il *buon nome* della comunità era da salvaguardare. Inizia l'opera di revisione, per cui le donne devono essere ricondotte al *loro posto*. Con l'età patristica dei primi concili, con la svolta costantiniana, poi ancora con la riforma gregoriana e con il Concilio di Trento - per enumerare solo le tappe più significative di questo *continuum* di crescente involuzione, dove all'occultamento del femminile si affianca il progredire della distanza tra Evangelo e dottrina e la burocratizzazione dell'apparato - la chiesa divenne un'istituzione che, in merito alla donna, non solo si allineò alla mentalità patriarcale del mondo, ma la legittimò con l'autorità della dottrina. Elaborò la *Ratio* di tale discriminazione. Argomentazioni benedette dalla cultura mondana. La quale, anche quando decretò la separazione dei poteri (laico e religioso) e "uccise Dio" non smise di attingere a quel pozzo di san Patrizio. L'involuzione del Codice napoleonico, nell'ambito della giurisdizione familiare, lo dimostra (5).

Ora, con l'avvento del Concilio Vaticano II, una nuova fase ha scosso quest'impianto. Ora le letture avvedute delle Sacre Scritture, che teologhe (per lo più) e teologi degli ultimi 50 anni ci hanno restituito, hanno fatto emergere dalle pieghe dei testi impensabili strati sorgivi di luce.

## 3. *Potenza originaria*

Dagli studi antropologici risulta un dato certo: la donna è trasversalmente esclusa dalle istituzioni di tutte le culture, sia in ambito sacro che laico. Secondo l'antropologa e teologa M.C. Jacobelli (6), la ragione prima di ciò è costituita dalla *potenza* originaria generatrice femminile, incarnata dal mito della Grande Madre, di cui dà conto un'ampia documentazione archeologica. Potenza che, più che *naturale*, si colloca *in limine* col "sacro", condividendone l'ambivalenza (7). Nelle culture arcaiche la capacità generativa delle donne era segno di potenza arcana, venerata ma temuta. Per di più, la ciclicità dei fenomeni cosmici si incarnava nei corpi delle donne ogni mese. La potenza femminile risultava debordante e generava sospetto, in quanto sfuggente al controllo. Con il progredire dalla civilizzazione, alle donne doveva essere interdetto l'accesso alle istituzioni nascenti, del sacro come del profano: intollerabile il "*surplus*" di potenza nel caso che si fossero accomunate le due sfere.

È una interpretazione che va discussa. Ciò che comunque risulta irrinun-



ciabile, come compito e responsabilità comune, è il compito del pensare l'*esclusione*, lo "scarto". Compito che si riveste, per gli uomini, di promessa: verso un pensiero che ospiti il *sentirsi*, che accosti e convochi il loro "destino" di maschi, per non esserne così inconsapevolmente manovrati e schiacciati. Qualcosa deve morire, certo, per rinascere. "L'uomo trova la donna, si incontrano e l'uomo *deve lasciare qualcosa per trovarla pienamente*" (8).

#### 4. L'imperativo della Alterità/dualità originaria

La Bibbia è stata vissuta per lo più come nemica della libertà. Nella nostra cultura secolarizzata è la lettura prevalente. Che essa sia un testo androcentrico, e che occulti per lo più l'orizzonte femminile, è fuori dubbio. Che attraverso la *dottrina* cattolica sia stata inculcata nell'occidente cristiano una morale punitiva nei confronti del corpo e della sessualità è innegabile. Nella Bibbia ci sono però - oltre a molto altro - spie che vanno in direzione contraria. Se il celebre *Cantico dei Cantici* ha espresso in tonalità elegiache la reciprocità e la relazione - sia la donna che l'uomo prendono l'iniziativa del cercarsi e di lodare l'uno la bellezza dell'altro - i passi che accosto sono due, tratti da Genesi. Il primo, Gn 2,18, abitualmente viene così tradotto: "Non è bene che l'uomo sia solo. Gli farò un aiuto *idoneo a lui*".

La scrittrice ebrea Giacoma Limentani commenta *idoneo a lui* così: "Espressione che nell'originale ebraico suona *keneghedò*, contrazione di *kemò neghed otò*, e che alla lettera può leggersi come *contro di lui* [...] Significa che la donna è stata posta di fronte o, meglio, *in-contro* all'uomo, come un dono dal quale entrambi possono e devono trarre gioia[...] I Maestri concludono: "se l'uomo la meriterà, sarà d'aiuto, mentre se non la meriterà, gli si ergerà contro: nemica" (9). Rispetto alla lettura usuale, la relazione uomo/donna si colora qui di tinte più sature. Se l'uomo incontra/si scontra con la donna, l'esito simbolico sfocerà non in una sbiadita ricomposizione *tout-court*, ma in un dinamismo nutrito da due singolarità piene, conflittuale perché vivo, aperto all'aurora della relazione Io/Tu, resistente come roccia (10).

Un passo indietro: "Maschio e femmina li creò", recita Gn 1,27. Non è scritto "Dio creò l'uomo". Le due *creature* cui la Parola, col suo soffio, dà vita sono entrambe "immagini di Dio", ma differenti. Si istituisce dunque l'*alterità*, istanza sempre affiorante nella Bibbia. Ogni riduzione all'*uno* è sequestrata. La Parola apre alla irriducibilità duale dell'essere umano, che è parziale nel suo essere votato alla relazione. "Nessuna vita umana può nascere (con verità) e crescere senza consentire alla dualità [...]; l'uomo e la donna[...] discendono solo dalla benedizione pronunciata sulla loro dualità irriducibile" (11): è una felice consonanza questa, con la filosofa ebrea Catherine Chalièr; la quale insiste sulla distinzione tra il concetto della *dualità* con quello dell'approccio *binario*. Se il primo postula la coppia primigenia - dove i due sono co-originari, il secondo invece istituisce l'origine di un solo elemento, che è metro



e misura del secondo e dei restanti, da ascrivere come *ospiti*. Un paradigma duale e non binario della differenza dei sessi dà conto dell'irriducibilità dell'essere donna. Ciò è annunciato nel Libro.

### 5. Non più *Mater et Magistra*, ma *soror et ministra*

Riservare dicasteri in vaticano alle donne: Papa Francesco lo ha chiamato "funzionalismo" (12). Certamente, infatti, sarebbe una riduzione che mortifica il femminile. L'ordinazione, però, di presbitero o diacono, non sarebbe solo funzionalismo. Ma nemmeno questo è il *nuovo*, il vino nuovo che smorzerebbe la nostra sete, che può estinguersi solo in una metamorfosi vera e ardente delle comunità cristiane. Ardente perché aderente al Vangelo. Ardente perché animata da Spirito, *nuovo* nella ricapitolazione dell'*antico*. Dove *kenosis*, povertà, sinodalità, misericordia non sono solo *parole*, ma *opere* (13). Molti altri punti chiedono riforme nel sistema chiesa; mi limito ad alcuni, sempre inerenti al tema della ministerialità: superamento della separatezza tra laici e clero, accesso alla scelta consapevole tra celibato o meno, superamento dei ministri ordinati intesi come *funzionari straordinari* del sacro, ma conferimento dell'ordinazione a uomini e donne di fede sincera, battezzati *ordinari*, per chiese domestiche (14).

Mi commuovo davanti ai frutti che deriverebbero dal riconoscimento delle donne come esseri di pari dignità. La chiesa si presenterebbe non più *Mater et Magistra*, ma *soror et ministra* (15). Nella stessa intervista, infatti, papa Francesco aggiunge: "La donna nella chiesa ha lo stesso lavoro, per dirlo così, che aveva la Madonna con gli apostoli nella mattina di Pentecoste" (16). Carissimo Francesco, posso dirlo? Magari questa fosse la prassi! Maria, in quel contesto era e veniva riconosciuta- apostola *fra* gli apostoli; *come* loro, chiamata all'opera di evangelizzazione, in quel *discepolato degli uguali* che Gesù aveva edificato. Maria, emblema di una esultante ancorché umile accoglienza della Parola nella carne, nel momento dell'Annunciazione, ora è diventata discepola (17), appartenente alla comunità escatologica delle origini. Maria è lì come credente e seguace del Maestro - "figlia del suo figlio". La comunità cristiana, riunita in preghiera in attesa dello Spirito, è qui ritratta non solo nei suoi caratteri di superba essenzialità, ma anche come icona di comunità equanimemente composta, su cui lo Spirito discende. Tutti, uomini e donne, se battezzati dal dono dello Spirito, sono idonei ai ministeri, nelle diversità dei carismi, senza preclusioni.

Le donne non rivendicano diritti (18), non pretendono di essere arbitre di verità. Il paradigma della *dualità* invoca e custodisce l'ospitalità a letture molteplici della Parola. Esse hanno riscoperto, nonostante tutto, una *nuova buona novella*, disseppellendo significati rispettosi in merito alla loro dignità. Stanno scoprendo con giubilo che Dio le ama, e di essere predilette da Dio, insieme ai popoli reietti della terra (19). Chiedono che sia loro concessa la voce pubblica per dirlo e la visibilità per mostrarlo nei culti; per cantare in





libertà il loro essere giullari di Dio.

Non la via della rappresentanza, né dell'insignificanza, ma della sequela mistico-politica (20).

Paola Cavallari

#### Note

1) *Una chiesa di donne e uomini. Settimana teologica 2014*, monastero di Camaldoli

2) La morale sessuale di cui la chiesa cattolica s'è fatta paladina ne è un motivo. L'etica è necessaria, ma quella che abbiamo ereditato era sbilanciata, con una straripante demonizzazione delle donne (Eva, o "Porta del peccato") e svalutazione del corpo. Lo stesso riconoscimento per le donne di essere "immagine di Dio" è stato un processo sofferto e solo ora (forse) compiuto.

3) *Sottosopra*, gennaio 1989.

4) In questi termini, la questione però è mal posta. Misurare azioni che, eventualmente, riflettano consapevolezza femminili con i parametri classici è sbagliato.

5) Parrebbe aver ragione Ivan Illich, quando chiama in causa l'Anticristo, e riprende il paolino *Mysterium iniquitatis* per indicare l' involuzione che l'Evangelo ha subito nella storia, con la complicità di una chiesa che, per prima, avrebbe individuato strategie per inoculare i virus del male. Proprio lei, per definizione l'erede unica del Testamento di Cristo! Paradossale vicenda, su cui la leggenda del Santo Inquisitore ha posto il suo sigillo. Cfr. Ivan Illich, *Pervertimento del cristianesimo*, Quodlibet, 2008, passim.

6) Cfr. M. C. Jacobelli, *Sacerdozio, donna, celibato*, Borla, 1981.

7) È il totalmente Altro, correlato dell'ambivalenza di *fascinans et tremendum*, concetti introdotti dallo storico delle religioni e teologo R. Otto. Cfr. Rudolf Otto, *Il Sacro*, Milano, SE, 2009. Nella dottrina cattolica, l'ambivalenza è incarnata dalla polarità Maria ed Eva.

8) Papa Francesco, Udienza generale 22 aprile 2015. Il corsivo è mio.

9) Giacomina Limentani, *Il Midrash. Come i maestri ebrei leggevano e vivevano la Bibbia*, Ed. paoline, 1996, p. 78.

10) Lo scontro, nella tradizione ebraica, è anche segno di fiducia reciproca. Per es. la contesa tra Giobbe con l'Eterno. Nella contemporaneità: "È perfino possibile restare fedele a me stesso ed essere contro Dio, ma non posso mai essere senza di Lui". "L'uomo può dire di no a Dio, e comunque restare dalla sua parte e fidarsi di Lui", J.B. Metz - E. Wiesel, *Dove si arrende la notte*, Rubbettino 2011, pp. 96 e 99.

11) Catherine Chalièr, *Le lettres de la Creation*, Arfuyen, 2010, p. 14, (traduzione mia).

12) Cfr. *Papa Francesco e le donne. Il difetto è nel sistema-chiesa*, Giulia Lo Porto, 2/7/2015. Tratto da: Adista Segni Nuovi n. 25 dell'11/7/2015.

13) "Dal frutto infatti si riconosce l'albero" (Mt 12,33).

14) Sono caratteristiche della chiesa delle origini. Il tema dei pastori e presbiteri "funzionari del sacro", già presente in Kierkegaard, lo si trova in I. Illich, *Rovesciare le istituzioni*, Armando 1973, passim. In questo orizzonte, il postconcilio aveva visto la fioritura di preti-operai: la rivista *Esodo* fondata da due di loro - ne è un frutto.

15) Cfr. F. De Gregori, *Il brutto anatroccolo. Il laicato cattolico italiano*, Ed. Paoline, 2008, p. 150.

16) Cfr. Atti degli Apostoli, capp. 1,14; 2,1-4.

17) "Maria ha dovuto oltrepassare la sua maternità secondo la carne, per farsi, come ogni altro discepolo, madre, fratello, sorella nella logica esigente del discepolato". Cfr. Cettina Militello, *Maria con occhi di donna*, Piemme, 1999, pag 196.

18) La critica di rivendicazionismo -anche da parte di donne- è un *topos* ricorrente. Occorrerebbe ascoltare/ascoltarsi e non generalizzare. Altrimenti la critica (quando è ingiusta) si rivolge verso chi l'ha pronunciata, e svelerebbe il volto di un pregiudizio, e qualche complesso irrisolto.

19) La teologia femminista dell'Asia e delle Americhe insiste sulla coappartenenza tra il tema donne e quelli del razzismo, classismo, colonialismo.

20) Fu il teologo cattolico J. B. Metz, dopo l'orrore della *Shoah*, a parlare di "teologia mistico-politica".



*“La fede senza amore si risolve facilmente in religione dell’istituzione, dello spiritualismo, di fuga dalla realtà storica (...). E per diventare funzionari dell’istituzione religiosa - sottolinea Pierluigi Di Piazza, parroco a Zugliano (Ud) - si doveva crescere convinti e prima ancora obbedienti, non al Vangelo, ma all’autorità”.*

## L’importante è l’istituzione

Questa riflessione raccoglie ed esprime con consapevolezza e sincerità dimensioni personali intime e riferimenti storici, sociali, evangelici ed ecclesiali particolarmente importanti.

La nostra storia personale è decisa dalle relazioni; il nostro “io” plurale, diversificato, tendente a unità per il necessario equilibrio di se stessi con se stessi si riconosce, si rivela e viene riconosciuto e rivelato dall’incontro con un “tu”, anch’esso plurale, diversificato nei diversi “tu” che si incontrano.

Il nostro nucleo affettivo profondo che, con altri contributi culturali e spirituali, costituisce la nostra identità, da considerare sempre aperta in un comunicare e ricevere continui, si è formato e continua a formarsi nell’incontro con l’altro, da intendersi al plurale nella sua presenza e diversità.

Noi viviamo la nostra storia umana cercando l’unità del nostro essere sempre in divenire fra i sentimenti, la coscienza, la consapevolezza, la razionalità e la corporeità che manifesta il nostro essere profondo e che ne è intima parte. Procedere in modo armonioso ed equilibrato, liberandoci da dualismi e dissociazioni storicamente e religiosamente configurate in modo radicato è l’impresa ardua della nostra vita.

Se le relazioni sono decisive, in esse è indispensabile l’amore; l’amore è la forza della vita, senza non si può vivere, considerando certamente profondità, modalità espressive, tempi diversi.

Se l’amore è la forza della vita che ne risulta caratterizzata e segnata, proprio per questo, e può sembrare il più grande paradosso, è fragile ed esposto a fraintendimenti, a confusioni, ad esempio a far prevalere l’aspetto fisico, sessuale a scapito della profondità dei sentimenti e della ragionevolezza di un progetto; o, al contrario, a far risaltare la dimensione interiore, quasi a svalutare quella della comunicazione sessuale o ancora a identificare la passione con l’amore o a inoltrarsi in quel mondo così diffuso della mercificazione sessuale. A questo proposito l’insegnamento di Gesù di Nazaret è esplicito, coinvolgente e permanente: “Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi” (Gv 13,33-35). E come ha amato lui?

Vivendo la compassione, cioè la vibrazione partecipativa dell’animo, che si esprime come prossimità, come coinvolgimento, prendersi a cuore, prendersi cura, accompagnare; con un amore incondizionato, disponibile, profondo e concreto, non frenato da divieti e prescrizioni; da pregiudizi ed esclusioni; senza strumentalità e interessi, generatore di vita, di pace, di speranza,



disponibile a dare tutto se stesso, la propria vita.

L'invito a seguirlo in questo amore non prevede limitazioni derivanti dall'identità sessuale, etero e omosessuale; è rivolta a tutti, perché ciascuno cerchi con sincerità di cuore di vivere la relazione di amore con disponibilità, liberandosi dalla superficialità, dalla possibile sottomissione e strumentalità dell'altro.

Questa riflessione viene ripresa e riproposta nell'inno all'amore dell'apostolo Paolo (1Cor cap. 13). Dopo averne proposte le qualità conclude in modo straordinario: "Ecco dunque le tre cose che contano: fede, speranza, amore, ma la più grande di tutta è l'amore".

Quale il senso che possiamo cogliere?

La fede senza amore si risolve facilmente in religione dell'istituzione, delle definizioni dottrinali, delle ritualità ripetitive, dello spiritualismo, di fuga dalla realtà storica; la fede animata dall'amore diventa incarnazione nella storia, assunzione di responsabilità, esigenza di coerenza.

La speranza è esigenza quotidiana per la nostra vita: la sua mancanza diventa conformismo, fatalismo, rassegnazione, chiusura nelle sue diverse forme. L'amore nutre la speranza proprio perché l'incontro con persone che amano e che esprimono la concretezza di disponibilità, presenza, segni, diventa percezione che la speranza è possibile.

Ho iniziato la condivisione di questi spunti, frammenti di riflessione per non ridurre il rapporto di un uomo e prete quale sono con la donna, a una sorta di rivendicazione ribellistica rispetto alla legge del celibato obbligatorio, che ha inciso non poco nella mia storia personale, come in quella di tutti i preti, considerando le diversità.

Oggi, a 68 anni, sono più che mai convinto dal profondo del mio essere, inteso nella sua globalità dei sentimenti, della coscienza, della ragione e del corpo, che la legge del celibato obbligatorio che vincola in modo indissolubile il ministero presbiterale non ha nessun senso, anzi evidenzia tutt'intera la sua disumanità, per un intreccio di motivazioni antropologiche ed evangeliche, storiche ed ecclesiali.

Sono entrato nel seminario minore il 10 ottobre 1958 per frequentare la classe 5<sup>a</sup> elementare: nessuna costrizione, una coincidenza di situazioni; non avevo ancora compiuto 11 anni, dato che sono nato il 20 novembre 1947.

Ho ripensato, come si può facilmente intuire, in modo continuo a questa storia a come si è preteso, con subdola ma evidente violenza, di costruire con grave danno al bambino, all'adolescente e al giovane una sovrastruttura ideologico-sacrale, a prescindere dall'umano, anzi inibendolo e mortificandolo in continuità, impedendogli una maturazione lenta, certo faticosa, arricchente con la scoperta e i vissuti dell'affettività, dell'amore, della sessualità.

Considero il seminario, perlomeno come io l'ho vissuto, una istituzione totale perché finalizzata a costruire funzionari dell'istituzione religiosa, della



gestione del sacro, senza nessun interrogativo o introduzione di problematiche possibili, senza alcun dubbio e nessuna incertezza.

E per diventare funzionari dell'istituzione religiosa, della gestione del sacro, si doveva crescere convinti e prima ancora obbedienti, non al Vangelo, ma all'autorità e alle esigenze delle persone, qualsiasi esse possano essere, anche le più superficiali, conformiste, più consone ad aspetti della religione sociale e tradizionale, non all'insegnamento del Vangelo. Insomma, funzionari inappuntabili, perfetti, obbedienti, che si presentano come totalmente dedicati a Dio e alla gente; il loro cuore infatti è indiviso e indivisibile, perché caratteristica determinante, condizione immodificabile è la legge del celibato obbligatorio per poter esercitare il ministero.

La convinzione indotta quotidianamente con sottile e tenace violenza richiede di per sé la lontananza della donna perché può, con la sua presenza, mettere in questione questa sicurezza ideologico-sacrale in costruzione.

Di conseguenza, la sollecitazione continua a non incontrare nessuna ragazza, a rifuggirla come potenziale pericolo; la progressiva scoperta della propria sessualità in un corpo di adolescente, che cresce vigilata con attenzione morbosa a prevenire qualsiasi situazione che, in qualche modo, possa suscitare qualche dubbio in quel percorso di sicurezza artificiosa da continuare a costruire e soprattutto da salvaguardare, da mettere al riparo.

Nella profondità dell'essere, nostalgie struggenti, sogni senza alcuna attuazione reale, alla fine accettazione sofferta e problematica di quella condizione per diventare preti. Ho deciso definitivamente a 28 anni, convinto, interrogandomi sul come esserlo per non diventare un funzionario, perché questo mai avrei permesso, e non drammatizzando la questione del celibato, quasi, almeno inconsciamente, lasciando aperto il cammino della vita, come se, appunto, per essere preti non fosse poi la questione dirimente.

Sono passati da allora 40 anni.

Dopo un tale percorso di subdola violenza e repressione chi poteva aiutarmi nella liberazione da quel pesante condizionamento, da quella segregazione dall'umano? Il soggetto che era stato deliberatamente escluso, la donna, le donne incontrate nella mia vita di uomo e di prete.

Probabilmente la liberazione piena non è avvenuta: sarebbe stata possibile solo con l'amore vissuto in modo significativo e compiuto con una di loro. Ritengo però di aver vissuto un percorso significativo.

Ho riletto e mi permetto di condividere con voi questo mio scritto di dieci anni fa: *"Tre anni fa una sera ho scritto questi vissuti, ancor prima che pensieri. La loro delicatezza non mi impedisce di renderli pubblici, anche perché sono limpidi, trasparenti, condivisibili. I pensieri sono sempre molti, nella dimensione personale e nelle tante relazioni si ritorna sempre, alla fine, a quella condizione fondamentale, decisiva del "nucleo affettivo". Alle volte l'anima è colma, traboccante e il corpo può esprimere solo qualcosa e limitarsi concentrando in quel qualcosa (uno sguardo, una*



*stretta di mano, un sorriso, un'allusione innocente, trasparente) anche quello che, per alcuni motivi seri, oggettivi, etici (questo sì) non si può, non si deve.*

*Sì, resta intatto a 56 anni il fascino, il trasalimento, il sogno, e quindi dolorosa la negazione; penso che Dio non voglia questo da me: che cerchi di diventare un uomo del Vangelo, umile, disponibile, accogliente, distaccato dai beni e dal denaro, impegnato per la giustizia e la pace, coerente, questo sì. Ma la negazione dell'affettività e della sessualità è una legge umana, quindi non sarebbe vincolante; è che superarla, nell'attuale situazione, è fonte di ulteriori problemi per me, per l'altra persona. Quando sono diventato prete ho deciso con un interrogativo: chissà come andranno "le cose"... Il celibato può essere un valore se scelto con consapevolezza, libertà, maturità; non può essere una condizione che nasce da un condizionamento e da un divieto. Una legge mi pone in conflitto con la mia profondità e in una situazione difficile per la mia umanità. Alle volte ho percepito la rinuncia come una crudeltà; mi sono sentito come legato a una condizione. Per il mio itinerario personale, il mio nucleo affettivo è vivo, sofferente e aperto, ricco e profondo, così lo sento; anche perché in esso sono entrate tante situazioni e dimensioni umane di persone, di donne; il loro fascino, la loro femminilità, la loro "provocazione", il loro coinvolgimento affettivo, il loro dolore; i loro sorrisi luminosi e le loro lacrime palesi o nascoste; i loro drammi di sogni infranti, di amori difficili, di gravidanze trepidanti, di aborti dolorosi, di dedizioni ammirevoli, di tenerezze commoventi; i loro sguardi furtivi, quelli penetranti fin nell'anima ed evocativi da dover abbassare lo sguardo nel rifugio della timidezza; le carezze possibili, ma poi di fatto già impossibili (...). Non ho la controprova diretta, ma mi pare di poter affermare, osservando la mia vita e quella di tante persone, che il celibato così com'è inteso e vissuto più volte si riduce a un isolazionismo, anche a una comodità di vita, a situazioni in cui la disponibilità è di ruolo, di funzione, non di animo, di atteggiamenti, di scelte concrete...*

*Ho proprio la percezione interiore, senza mitizzare situazioni, senza nascondermi le difficoltà, che con una presenza accanto sarei più uomo e più prete... Mi pare, nel profondo, che sarebbe proprio così.*

*Qualcuno leggendo, soprattutto dentro alla Chiesa, e lo dico in base a simili commenti già ascoltati, dirà che si tratta di "situazioni personali irrisolte" e così ancora una volta intenderà salvare l'istituzione che si ostina a non affrontare in modo veritiero, dialogico, aperto la questione. Le persone possono anche morire, importante che si salvi l'istituzione, peggio, l'apparenza dell'istituzione, con una doppietta fra l'apparire e l'essere. Personalmente mi sento forte della mia debolezza, "sicuro" nella mia fragilità; forte nel dire a una donna che non posso accettare il suo bene dichiarato; sofferente, alle volte lacerato nell'intimo, nel momento della dichiarazione dell'impossibilità.*

*Mi sento vivo, cosciente in questo cammino dialettico, arricchito da presenze e comunicazioni, chiamato ad agire come un timoniere che osserva non solo il momento qui e ora, in se stesso, ma guardato e considerato dal futuro, anche perché in*



*questo istruito dal cammino della vita, arricchito anche dal tempo della contraddizione e della sofferenza. “*

Non si tratta solo di dimensioni personali, ma di tanti preti, religiosi e religiose. Si sa come la legge del celibato obbligatorio per i preti è stata decisa dopo 10 secoli di vita, nei quali la Chiesa antica, sia orientale che occidentale, non obbligava a questa condizione. L'affermazione esplicita è nel I Concilio lateranense del 1123 e nel II lateranense del 1139 can. 6 e 7.

Una derivazione di situazioni storiche e religiose, che riguardavano la considerazione negativa della corporeità e della sessualità, e anche la possibile eredità dei beni ecclesiastici da parte dei figli dei preti.

La Chiesa è la comunità di fede che, originata da Gesù di Nazaret, ucciso e risorto, si riferisce a lui e al suo insegnamento per essere segno nella storia con cui dialoga in modo aperto, di giustizia, pace, accoglienza, verità e fraternità. Nel Vangelo di Gesù non c'è alcuna indicazione vincolante, ma un cenno, peraltro interpretabile, a una possibilità; i suoi discepoli hanno vissuto la vita familiare anche dopo la sua chiamata; nelle prime comunità cristiane ci sono presbiteri e vescovi sposati, a cui si chiede la fedeltà al Vangelo e la coerenza con la sua attuazione.

Da tanti anni ormai affermo in chiesa, in incontri pubblici e in quelli personali, che la Chiesa dovrebbe cambiare profondamente, così come papa Francesco ci va ora indicando con parole e scelte concrete. Una Chiesa povera e dei poveri, che abita le periferie, non legata a logiche di potere economico, politico e religioso; aperta e accogliente tutte le persone, in qualsiasi condizione esistenziale si trovino. Una Chiesa comunità con diversi compiti, servizi e ministeri, in cui le donne diventano molto più protagoniste nel pensiero, nella riflessione, nella comunicazione, nelle decisioni, nelle responsabilità.

Sogno una simile Chiesa che chiede coerenza prima di tutto a me stesso; in cui ci siano preti celibi quando il celibato è scelto da adulti in modo consapevole, maturo, responsabile, sereno; preti che si sposano, e così vivono il loro ministero; uomini già sposati stimati per fede, maturità, fedeltà e coerenza al Vangelo consacrati preti a guida della comunità; preti costretti a lasciare il ministero per sposarsi, e disponibili a riprendere il servizio chiamati a questo con accoglienza e fraternità; diaconi uomini sposati, liberi dal clericalismo che oggi contraddistingue diversi di loro, ridotti a essere funzionari minori della religione; diaconesse, donne al pieno servizio della comunità; donne prete, uscendo però dalla configurazione ancor troppo marcatamente clericale dei preti; non ci sono serie controindicazioni evangeliche per affermare la femminilità, la diversità di genere con la sua specifica sensibilità al servizio del Vangelo e delle persone. Questa Chiesa sarebbe più evangelica, più ricca di spiritualità e di umanità.

Non si tratta di auspicare nuovi ministeri e servizi, costretti dalla mancan-



za crescente dei preti, ma di dimensioni così delicate, profonde e decisive che apporterebbero un rinnovamento profondo e uno slancio vitale per prendersi cura delle grandi questioni della giustizia, della pace, della salvaguardia dell'ambiente vitale, di accoglienza vera e profonda a tutte le persone.

Si tratterebbe anche di un contributo molto significativo alla liberazione dalle doppiezze, ipocrisie, malintesi, occultamenti e da situazioni drammatiche come la pedofilia. Anche se non c'è un nesso di causa-effetto fra celibato obbligatorio e pedofilia, indubbiamente la condizione favorisce repressioni, frustrazioni e ricerche patologiche con esiti drammatici, considerando sempre e prima di tutto le vittime, ma poi un sistema formativo che produce funzionari della istituzione, in qualche modo anch'essi vittime, che poi rendono altri vittime con danni irreparabili.

Nel rispetto alle persone e alle loro storie, mi chiedo quali siano oggi i contenuti formativi nei seminari. Nutro più di qualche dubbio e non poche perplessità.

Ho cercato di condividere questa esperienza e riflessione per contribuire nel piccolo e umilmente a una Chiesa del Vangelo, in cui donne e uomini siano riconoscibili per la loro profonda umanità.

*Pierluigi Di Piazza*



*Marc Chagall - Innamorati a Venezia*



*La preparazione al presbiterato, negli anni '50 e '60 - afferma Gianni Manzi, direttore redazionale di Esodo - consisteva soprattutto nel "far maturare il candidato nel campo della cultura, della filosofia e della teologia, molto meno alla sua crescita affettiva-sessuale", e nel dover pensare al proprio corpo come fonte del peccato.*

## La chiesa, la donna, il prete

Faccio parte di una generazione di preti che sono stati preparati al ministero ordinato, secondo regole e principi che oggi diremmo, senza mezzi termini, preconciliari. Per intenderci, negli anni della teologia una delle materie da studiare era l'apologetica (*ecclesia, societas perfecta...*), e la morale consisteva nell'interminabile elencazione dei "peccati", tra i quali, per numero e gravità, spiccavano quelli relativi al sesto comandamento, sesso e dintorni... Solo negli ultimi anni di seminario, quelli immediatamente precedenti l'ordinazione - gli anni del Concilio, il cui dibattito era filtrato a noi da veloci resoconti di alcuni docenti particolarmente aperti alla novità, tra i quali l'indimenticabile don Germano Pattaro - giungevano gli echi di un nuovo modo di intendere la chiesa: il superamento dello schema gerarchico/clericale della comunità cristiana, la libertà di coscienza, il dialogo con il mondo non più considerato nemico, l'apertura al dialogo ecumenico e interreligioso, il riconoscimento del ruolo dei laici, la necessità di inculturare la fede... Ma si trattava di messaggi che, non metabolizzati neppure da molti dei nostri superiori, creavano in noi non pochi interrogativi e persino un certo senso di ebbrezza, unita alla speranza di grandi, imminenti, improrogabili cambiamenti. Mentre la società italiana era scossa dal travaglio del parto di un nuovo modello di convivenza, basato sulla partecipazione dei cittadini nei vari campi della vita pubblica.

Non faceva parte della preparazione al ministero il problema "donna". Non se ne parlava - restava chiuso nell'ambito del confessionale -, come se la questione di genere non ponesse qualche domanda e dovesse essere esclusa dall'orizzonte dell'azione pastorale. Come se la chiesa fosse una comunità di soli uomini maschi. Il giorno dopo l'ordinazione ciascun prete (non dimentichiamolo, un giovane di 24 anni) doveva arrangiarsi per trovare il giusto equilibrio - tra imbarazzo, errori, timori - nel rapporto con la donna. Evidentemente i superiori del seminario erano interessati a far maturare il candidato nel campo della cultura, della filosofia e della teologia, molto meno alla sua crescita affettiva-sessuale. Di fatto il seminarista veniva espropriato della propria corporeità, considerata la fonte del peccato, molto più, ad esempio, dell'orgoglio e delle varie forme di egocentrismo, specchietti per le allodole che molto spesso incantano il prete. Bisognava liberarsi persino da ogni pensiero, da ogni desiderio "della carne": la donna, fonte di tentazione e causa di perdizione! Non si poteva sfuggire allo sguardo accusatore di Dio che scruta





i cuori e i pensieri. Affisso nei corridoi dell'istituto troneggiava un cartello: "Dio ti vede".

Credo non si trattasse solo di un giudizio negativo sulla sessualità e sulla donna che, in prospettiva, costringeva alla perdita della ricchezza relazionale, c'era di più, c'era l'emarginazione, se non il disprezzo, della donna, considerata la figlia di Eva, che offre il tragico frutto. Altro che collaboratrice, la donna sarebbe dovuta essere una variabile insignificante e marginale all'interno della comunità cristiana, anzi, un pericolo da evitare. Eppure la "questione femminile" interessante la società e la chiesa non era uno dei "segni dei tempi" riconosciuto da papa Giovanni?

Nella *Pacem in terris*, tra i "fenomeni" che - secondo il Papa - caratterizzano l'epoca moderna viene evidenziato "un fatto a tutti noto, e cioè l'ingresso della donna nella vita pubblica: più accentuatamente, forse, nei popoli di civiltà cristiana; più lentamente, ma sempre su larga scala, tra le genti di altre tradizioni e civiltà. Nella donna, infatti, diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica" (*Pacem in terris*, paragrafo 22). La lettera Enciclica è stata "data in Roma, presso San Pietro, nella solennità della Cena di nostro Signore, il giorno 11 aprile dell'anno 1963". Sono passati più di cinquant'anni, eppure ancora oggi, nel nostro paese, di sicura "civiltà cristiana" ("civiltà cristiana" non è la traduzione del termine fede!) c'è molta strada da fare in questo campo, e la chiesa cattolica sembra bloccata su posizioni che non ho difficoltà a definire antievangeliche. Una speranza sembra prender forma dal ministero del vescovo di Roma, Papa Francesco. Ma sarà in grado di vincere le resistenze di quanti - e si fanno sentire! - antepongono la legge al rispetto della persona umana?

È necessario ritornare alle radici del cristianesimo per raccogliere la novità dirimpante del Vangelo di Gesù. Non sono infatti da sottovalutare le riduzioni per lo più moralistiche che dai pulpiti, dalla catechesi, dagli esegeti della Parola, vengono trasmessi ai "fedeli", ai quali non è concesso il diritto di predicare e di interpretare il messaggio biblico. Ancora domina, di fatto, la duplice categoria di "chiesa docente" e "chiesa discente"!

Gesù abbatte tutti i muri che dividono gli esseri umani, pur essendo figlio di una cultura segnata da forti discriminazioni. Ed è proprio perché fedele interprete dell'annuncio del Regno che il fariseo Paolo di Tarso può scrivere ai Galati: "Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo. Se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa" (Gal 3,28-29).

Da ragazzino frequentavo la parrocchia e vestivo la divisa da chierichetto. Ricordo che il mio confessore - ci si confessava ritualmente una volta alla



settimana - conoscendo la mia intenzione di "diventare prete", mi raccomandava: "Quando esci di chiesa per andare a casa non accompagnarti alle tue sorelle e alle loro amiche, torna per conto tuo o assieme a un amico". Quel confessore lo avrei ritrovato negli anni della teologia come docente di morale! Obbedivo, ma non capivo il senso di quella raccomandazione, anche perché la mamma la pensava diversamente.

Quando poi, all'età di undici anni, dopo le scuole elementari, sono entrato in seminario, ancora il medesimo *refrain*: "Non frequentare le amiche delle tue sorelle". Solo negli anni dell'adolescenza mi apparve evidente il motivo delle insistite raccomandazioni e mi apparvero chiare, ma certo inquietanti, le parole del rettore del seminario che, alla vigilia delle vacanze estive, ci ammoniva: "Non dovete frequentare le spiagge. Andare in spiaggia significa mettersi in occasione prossima di peccato mortale". Un'intelligente tattica per indurre i candidati a vivere il celibato non come libera scelta, ma come logica conseguenza della scelta al ministero presbiterale. Una tattica alquanto discutibile, che induceva a pensare a una chiesa monocolora, il colore del maschile, escludente il mondo femminile, una realtà estranea, inconciliabile con la vita verso cui ti incamminavi, un mondo pericoloso. Da negare. Questo tipo di "educazione" suscitava in me un duplice sentimento: da una parte il desiderio represso della conoscenza di un ignoto da cui mi sentivo attratto e, dall'altra, la negazione e persino la demonizzazione del mondo femminile.

Un riscontro lo avevo dalla mia famiglia. Accanto a un padre piuttosto disinteressato all'educazione dei figli, una madre molto religiosa, di una religiosità profonda e convinta, ma indubbiamente legata a schemi tridentini, frutto della "dottrina cristiana" appresa dal catechismo di Pio X. Mentre la mia crescita umana e spirituale prendeva forma in seminario, le mie tre sorelle venivano avviate alla vita prevalentemente dagli insegnamenti materni. Posso solo intuire il contenuto e la direzione di quegli insegnamenti, da pochi ma importanti ricordi. Mia sorella maggiore, giunta all'età in cui si fanno evidenti i segni dell'adolescenza, si "vergognava" di uscire di casa, ritenendo forse quei segni come una "colpevole provocazione": era un "peccato" essere donna? Che rapporto poteva avere con il proprio corpo? E la mia seconda sorella ripeteva spesso: "Quanto avrei desiderato essere nata uomo!". Tutto ciò è frutto di una cultura cattolica lontana anni luce dal Vangelo di Gesù.

Solo riandando allo stile di vita delle prime comunità cristiane, quelle più prossime all'insegnamento del Maestro di Nazaret morto e risorto, possiamo riscoprire e ricreare una cultura di libertà. Nei Vangeli, e soprattutto negli Atti degli Apostoli, emerge, e contemporaneamente viene sommerso dalla mano del redattore maschio di una comunità maschilista, il ruolo e la presenza della donna, ridimensionati col passare degli anni. Tralasciando le arcinote pagine



evangeliche in cui Gesù valorizza la donna al pari - a volte addirittura di più - degli uomini, vorrei ricordare tre episodi narrati negli Atti.

Al capitolo 12 (At 12,1-17) viene raccontato l'arresto di Pietro. Nella notte in cui viene messo in carcere, l'apostolo è destato da un angelo che gli scioglie le catene e lo libera. Pietro è sconvolto, crede di avere una visione, non sa cosa fare, dove andare. "Dopo aver riflettuto, si recò alla casa di Maria, madre di Giovanni, detto Marco, dove molti erano riuniti e pregavano (...)". Si parla della "casa di Maria", non si fa cenno alla presenza di un apostolo: Maria era solo l'ospitante o anche colei che presiedeva alla preghiera? E la preghiera consisteva solo nella recita dei Salmi e nella lettura dell'Antico Testamento, o comprendeva anche la *fractio panis* (lo spezzare il pane)? Credo sia lecito pensare che Maria potesse esercitare, in qualche modo, il ruolo della presidenza dell'assemblea. Ma Luca non lo afferma.

Analogo episodio è narrato al capitolo 16 (At 16,35-40). Questa volta sono Paolo e Sila a essere incarcerati, i quali, "usciti di carcere, si recarono a casa di Lidia, dove incontrarono i fratelli, li esortarono e partirono". Probabilmente anche a casa di Lidia i fratelli si erano uniti per la preghiera. Ancora la domanda: Lidia era solo l'ospitante dei fratelli, oppure esercitava un qualche ruolo di presidenza della comunità? Sia nel raccontare l'episodio della scarcerazione di Pietro, sia raccontando l'episodio della scarcerazione di Paolo e Sila, Luca non dà una risposta alla domanda, ma si ha l'impressione che ci si trovi di fronte a un filtro, che intende emarginare, se non addirittura cancellare, il ruolo e la presenza femminile all'interno delle prime comunità cristiane.

Poco dopo l'ascensione al cielo di Gesù, gli apostoli tornarono a Gerusalemme e "salirono nella stanza al piano superiore, dove erano soliti riunirsi (...). Tutti erano perseveranti e concordi nella preghiera, insieme ad alcune donne e a Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui" (At 1,13-14). Su queste stesse persone (forse addirittura sulle 120 persone di At 1,15) "venne all'improvviso un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito Santo (...)" (At 2,2-4). È la Pentecoste dei primi discepoli/e di Gesù. Lo Spirito scende su tutti, uomini e donne, senza distinzione. Non lo Spirito, ma la chiesa ha fatto distinzione tra uomini (e, tra l'altro, riconoscendo solo gli undici...) e donne, interpretando la Parola secondo criteri gerarchici.

Una progressiva riduzione della presenza femminile ha segnato fin dall'inizio del cristianesimo la vita delle comunità cristiane. Una rilettura attenta dei testi, al di là delle polemiche e delle rivendicazioni, può ridare un volto più profetico alle nostre chiese.

Gianni Manziega



*La violenza di cui è segnata la relazione tra uomini e donne nasce negli stereotipi di genere insiti nella cultura. L'autore, Stefano Ciccone, coordina il Parco Scientifico dell'Università di Roma Tor Vergata. È fondatore della rete nazionale Maschile Plurale, dove si ritrovano uomini interessati a riflettere sulla propria identità .*

## **Il mito dell'uomo artefice di se stesso**

La violenza maschile contro le donne è un fenomeno che ormai ci colpisce quotidianamente. Dalla cronaca, dalla normalità di famiglie, coppie, amori e amicizie emergono situazioni di solitudine, paura, oppressione e distruttività. Una "malattia" della nostra società e delle nostre relazioni, che sembra non si riesca a sradicare. La tentazione è di reagire, unendo l'indignazione a una sconsolata incredulità di fronte a una sorta di "impazzimento del mondo". Come se quella violenza fosse qualcosa di estraneo, sconosciuto e inedito.

Negli ultimi anni anche nel senso comune è però cresciuta la consapevolezza che non si tratta di un fenomeno dovuto a una pazzia isolata o alla devianza di specifici gruppi o categorie sociali. Abbiamo visto che la violenza riguarda tutte le classi sociali, tutte le aree geografiche e tutti i livelli di scolarizzazione. Abbiamo cominciato a capire che la violenza ha delle radici culturali. E, purtroppo, queste radici sono diffuse. Riconoscere questo dato ha delle conseguenze meno banali di quanto si creda, ci costringe a scavare nella nostra cultura condivisa, che attraversa anche la comunità dei credenti, la loro storia e i loro valori.

I rapporti di disparità e di dominio tra donne e uomini non sono dunque frutto semplicemente di arbitrio o di leggi sbagliate, né sono imposti esclusivamente con la forza: sono frutto dell'assimilazione di una cultura, di un immaginario, di un modo di sentire le relazioni, che viene da noi introiettato in modo così profondo da essere percepito come "naturale", da essere assorbito dal nostro corpo e essere riprodotto anche nel nostro modo di muoverci, di percepire noi stessi. E così questo dominio viene "condiviso" e incorporato anche dalle donne, che non si limitano a subire discriminazioni ma ad accettare la propria inferiorizzazione e tramandarla tra generazioni, a guardare se stesse e le altre donne con occhi e giudizi maschili. Non si tratta, dunque, di imputare una "complicità" alle madri o alle donne nella riproduzione degli stereotipi di genere (che riporterebbe, paradossalmente, la responsabilità sulle vittime) ma di riconoscere che un effetto di quel dominio è anche la sua accettazione come "naturale" da parte di chi lo subisce.

Tutti e tutte siamo contro la violenza. Eppure, al tempo stesso, condividiamo o giustificiamo inconsapevolmente modi di vedere le relazioni che portano a generare questa violenza. Al centro c'è il mancato riconoscimento delle donne come persone autonome, autorevoli, libere, portatrici di un desiderio e



una soggettività propria. Eppure ancora oggi troppo spesso, anche negli appelli contro la violenza, riproponiamo l'immagine di donne come soggetti deboli da porre sotto la protezione maschile, o l'appello agli uomini a "governare" i propri istinti. Questa disparità è la stessa che porta degli uomini a considerare che quella donna sotto la propria protezione, quella donna ai loro occhi bisognosa di guida, tutela e supporto, debba rispondere con la mite disponibilità a riconoscere un'autorità maschile, a non fare troppe domande, a non avere propri progetti, proprie relazioni sociali, una propria autonomia economica. Un'immagine che attribuisce agli uomini un'autorevolezza che viene negata alle donne, troppo emotive, volubili per essere titolate all'esercizio di una piena cittadinanza: le donne relegate nella dimensione privata della cura, e gli uomini vocati all'esercizio dell'autorità pubblica, della affermazione professionale.

Senza accorgercene riconfermiamo il pregiudizio di una asimmetria nell'espressione del desiderio e nella sessualità tra donne uomini: donne accoglienti e uomini intraprendenti, la sessualità maschile ridotta a sfogo da controllare e moderare, quella femminile tacitata e rimossa.

La stessa distinzione che troppo facilmente siamo portati a operare tra donne "per bene" e donne "per male": la prostituta, la donna erotizzata della pubblicità e la madre, accomuna le donne nella cifra della disponibilità e dell'accoglienza. E così l'aspettativa in cui gli uomini sono portati a vivere è quella di una donna disponibile ad accogliere i nostri desideri o i nostri bisogni: il destino femminile sarebbe fare sacrifico di sé per l'altro, un amore che finisce con non essere più riconoscimento reciproco ma abnegazione.

E così si costruisce il gioco delle parti, che porta a ignorare la scelta femminile e a considerare il desiderio maschile un istinto insopprimibile: non un incontro reciproco tra desideri, ma uno scenario che legittima la reazione maschile per rivalersi dell'opportunismo femminile, per reagire alla forza ambigua e manipolatoria della seduzione o vincere la resistenza femminile. Un gioco delle parti che ha molto a che fare con la violenza: la violenza di un uomo che non riesce ad accettare l'autonomia della propria compagna, o quella di un uomo che non accetta l'autodeterminazione sessuale della donna che ha di fronte, la violenza di un uomo che non accetta di essere abbandonato, rifiutato o contraddetto.

Questa cultura, oltre a essere sotteraneamente connessa alle dinamiche che innescano la violenza, è anche alla base di discriminazioni, disparità e condizionamenti che ancora oggi limitano la cittadinanza delle donne nella società, nel lavoro, nella politica. Ma allora tra violenza, discriminazione e modelli stereotipati di mascolinità e femminilità, di amore e coppia esiste un legame più forte e profondo di quello che si pensa usualmente.

Questa consapevolezza dovrebbe portarci a mettere in discussione un'al-



tra lettura della violenza. Quella che la considera frutto di un disordine e fa appello proprio al valore della virilità per contrastarla. Questa interpretazione ripropone l'idea che ci sia un istinto "naturale" alla violenza che gli uomini dovrebbero governare con la capacità virile dell'auto controllo. È una narrazione che rischia di ribaltare la realtà: la violenza maschile contro le donne non sarebbe figlia di una cultura da sradicare ma, anzi, proprio a quella cultura e ai suoi valori si torna a fare appello per contrastarla. Eppure sappiamo tutti e tutte come nelle famiglie "tradizionali" di un secolo fa non ci fosse meno violenza ma semplicemente questa era occultata, quando non considerata "normale".

Ma l'appello alla capacità virile di autocontrollo ha un'altra implicazione: quella di riconfermare proprio la disparità tra donne e uomini e di affermare così la supremazia maschile basata sulla capacità di dominare il corpo e le sue emozioni, il proprio e quello dell'altra.

Emanciparsi dalla cura, dalla vulnerabilità, dalla relazione, dalla dipendenza. Il mito è quello dell'uomo artefice di se stesso, padrone di sé, autofondato.

Questa immagine, ovviamente molto semplificata, ha però il suo contraltare: l'esercizio della virilità produce per gli uomini estraneità al proprio corpo, estraneità alle proprie emozioni, interdizione per gli uomini a esprimere una parte di sé che finisce per essere amputata in nome dell'ansia di corrispondere al modello dominante di maschio, in nome del timore perenne di femminilizzazione.

Certo, oggi le cose sono cambiate. Oggi sono pochi, almeno pubblicamente, a sostenere e giustificare l'esclusione delle donne dalla politica o la loro minore opportunità di essere riconosciute sul lavoro per la propria professionalità e competenza. Nessuno approverebbe un sistema esplicito di riduzione della retribuzione delle donne. Eppure molto spesso ci troviamo a condividere idee che portano a giustificare queste discriminazioni: le donne sono più emotive, la cura dei figli è soprattutto questione femminile, le donne sono più affidabili, gli uomini più geniali. Una bambina, o un'adolescente, la incitiamo a essere carina, a piacere. Di un bambino o un ragazzo lodiamo l'intraprendenza, la sfida del rischio, l'istinto competitivo.

Gli stereotipi hanno dunque conseguenze che non condividiamo ma sono talmente pervasivi, da essere percepiti come naturali. Stereotipi che non hanno come unico effetto quello di giustificare discriminazioni e disparità di opportunità nel lavoro, nella politica o nella cittadinanza. Impoveriscono le nostre vite, minano la nostra libertà, occultano l'irriducibile singolarità di ognuno e ognuna di noi, spesso limitano le nostre relazioni e l'espressione dei nostri sentimenti. Un impoverimento che riguarda anche la vita degli uomini.

Proprio questa rappresentazione delle attitudini e dei destini maschili e



femminili ha ridotto per troppo tempo la paternità alla guida morale, al mantenimento economico, alla costruzione di una posizione sociale, interdicendo l'affettività, il contatto fisico. E così una sessualità ridotta a prestazione, a prova di virilità che ha interdetto l'intimità, o una socialità tra uomini troppo spesso limitata alla competizione o al cameratismo. Forse noi uomini abbiamo iniziato a scoprire che in quell'indubitabile potere e dominio che la società ci attribuiva, si nascondeva una miseria, un'amputazione della nostra esperienza umana, delle nostre relazioni, della nostra socialità, della nostra stessa esperienza corporea.

Mettere in discussione questi stereotipi, provare ad aprire queste gabbie vuol dire che non c'è differenza tra donne e uomini? L'associazione che abbiamo fatto tra differenza tra i sessi e la sua rappresentazione stereotipata ci porta a credere che liberandoci di pregiudizi e stereotipi perderemo anche il senso della differenza per giungere a un modello neutro. Al contrario, la riflessione critica sull'omologazione a modelli di mascolinità e femminilità tende a valorizzare proprio la singolarità di ogni persona, il suo interpretare in modo libero e responsabile l'essere uomo o donna. Esprimere e riconoscere la differenza non è conformarsi a un modello di riferimento, non è accettare l'idea che un corpo corrisponda a un destino: la riflessione critica sui modelli stereotipati di genere mira a proporre per ogni persona la valorizzazione della sua irripetibile singolarità. L'identità, dunque, non come omologazione conformistica a un modello stereotipato di riferimento, ma come perseguimento della propria libertà e responsabilità, sforzo continuo di "autenticità" come tensione e non come riferimento astratto.

Crediamo che un uomo che sceglie, come oggi in molti fanno, di prendersi cura dei propri figli sia meno maschile? O che una donna che non abbia figli non sia donna fino in fondo, e che se questa donna si realizza professionalmente o afferma la propria autonomia affettiva e indipendenza economica sia meno femminile?

L'immagine di un conflitto tra credenti e non credenti su questi temi credo non faccia giustizia all'esperienza religiosa e alla cultura dei cristiani di questo paese. È invece oggi possibile e necessaria una interrogazione reciproca sul senso, il valore e l'irriducibilità di ogni singola esperienza di vita, che non può essere ridotta a un modello, all'adeguamento alle aspettative sociali e all'interpretazione di un ruolo.

Le parole di Papa Francesco hanno certamente riaperto un interesse nella società per quanto si muove nella comunità dei credenti. Eppure, contemporaneamente e quasi in contraddizione, si ripropongono nel nostro paese delle contrapposizioni ideologiche. La laicità non è uno spazio vuoto, asettico in cui la libertà è data dalla reciproca indifferenza ("ognuno è libero di pensarla



come vuole”), è costruzione di uno spazio comune di ascolto reciproco, di riconoscimento da parte di ognuno della propria parzialità, della propria non autosufficienza. È interrogazione reciproca esigente, rigorosa e incalzante e, al tempo stesso, curiosa e umile.

È proprio a partire dalla convinzione che esista una ricerca che riguarda tutti, che è innanzitutto ricerca di senso, di libertà e di relazione, che credo si possa costruire una riflessione sulle relazioni tra donne e uomini, credenti e non credenti.

A pensarci bene, l’allarme che alcune associazioni oltranziste diffondono è fortemente contraddittorio: parlano di una naturalità che però rappresentano come passibile di essere messa in discussione da un semplice discorso di critica a ruoli stereotipati. Perché una cultura che riconosca l’esistenza di differenti orientamenti sessuali e affettivi dovrebbe essere una minaccia per l’identità e la crescita equilibrata di ragazzi e ragazze? È così fragile quell’“orientamento naturale” all’eterosessualità da poter essere messo in discussione solo dalla conoscenza e dal rispetto verso orientamenti differenti? Eppure ragazze e ragazzi omosessuali si trovano a vivere in un mondo che quotidianamente nega la loro identità, che propone loro ironia, quando non disprezzo, per il loro modo di essere, e questo non è sufficiente a modificare il loro modo di essere.

Questa paura, questa pressione sociale è particolarmente forte per gli uomini. Essere uomo vuol dire corrispondere a un ruolo di autorevolezza, di potere, di autonomia. Ma, al tempo stesso, alla continua ansia di corrispondere alle aspettative sociali: proprio perché la mascolinità si costruisce, come ho provato ad accennare, sul controllo del corpo, non trova nel corpo la conferma della propria identità. Non basta avere un corpo di uomo per essere tale.

Un uomo deve continuamente dimostrare di esserlo, deve trovare fuori di sé le verifiche della propria identità: un uomo è tale se dimostra la propria vitalità sessuale, se si impone socialmente, se si afferma come soggetto autonomo, artefice di se stesso, padrone di sé. Questa tensione condiziona fortemente il nostro stare al mondo: l’ironia e il disprezzo verso l’omosessualità è innanzitutto un avvertimento che disciplina il comportamento di ogni uomo, vincola l’espressione dei suoi sentimenti, interdice ogni intimità tra uomini.

Ma l’ansia di affermazione della propria virilità va oltre: anche i comportamenti apparentemente trasgressivi (dire volgarità, fare azioni rischiose...) sono in realtà parte dell’adeguamento conformista a un modello di mascolinità. La confusione tra una condizione di apparente libertà e l’adeguamento a regole invisibili rende ancor più difficile un percorso di cambiamento maschile. È difficile cambiare a partire da una condizione a cui sono associati molti privilegi e molte opportunità, se non si riesce a svelare la dimensione dei condizionamenti occulti. Ed è ancor più difficile se il cambiamento dei ruoli





e dei rapporti tra i sessi continua a essere rappresentato socialmente come una minaccia per gli uomini, come una perdita di identità.

Cosa accomuna la rappresentazione gerarchica dei rapporti tra donne e uomini e il disprezzo verso l'omosessualità? Certo una rappresentazione della sessualità come esperienza di potere, in cui c'è un soggetto attivo e un oggetto passivo, in cui la penetrazione corrisponde a un atto di sottomissione e di perdita di soggettività che consideriamo "naturale" tra donne e uomini, e capace di togliere dignità a un uomo. Ma questa rappresentazione porta con sé l'immagine di un corpo e di un sesso maschile come arma di dominio, capace di degradare e annichilire l'altra/o. La trasformazione del proprio corpo in simbolo di potere ce lo rende però estraneo, lo impoverisce, ci impedisce di viverlo come veicolo vero di intimità. E così ci appare un corpo inabile alla cura e all'accoglienza nella relazione con i figli, impoverendo l'esperienza della paternità.

Ma cosa c'è al fondo di questa costruzione? Probabilmente il conflitto con quella potenza del corpo femminile che conosciamo da sempre: il potere di generare un'altra vita, una potenza da cui ci percepiamo esclusi. Ma anche la forza di quella cura, da cui siamo dipesi nell'infanzia. E allora abbiamo avuto bisogno di invertire simbolicamente quello che avevamo percepito come uno scacco maschile: abbiamo dovuto affermare una generatività sociale, superiore alla "mera" generazione biologica, abbiamo dovuto rappresentare il corpo femminile come muto, passivo, privo di soggettività e di desiderio, mera accoglienza.

Anche l'affermazione della funzione della paternità come portatrice della necessaria rottura della simbiosi con una madre fagocitante schiaccia l'esperienza di donne e uomini in funzioni rattrappite. Siamo proprio certi che la madre sia capace solo di una cura oblativa e fagocitante, senza parola, senza regole e senza soggettività autonoma? E siamo certi che la paternità consista nella funzione dell'esercizio della distanza, del divieto dell'affermazione del limite? Qual è l'esperienza del limite di cui abbiamo bisogno? Quello imposto dalla legge del padre che ci vieta di divorare il corpo muto femminile o, al contrario, il riconoscimento dell'esistenza di un'altra soggettività, di un altro desiderio, quello dell'altra? Scoprire che la madre non è solo madre ma donna con i propri desideri e la propria parola (è da lei, in fondo che acquisiamo il linguaggio e scopriamo la nostra singolarità), e scoprire che il padre non è solo legge ma corpo, relazione.

Come uomini abbiamo costruito una storia millenaria che ha mirato ad affermare la nostra identità attraverso l'emancipazione dal corpo, dominando il nostro corpo e quello dell'altra, ed emancipandoci dalla relazione, affermando l'impossibile mito dell'autosufficienza. Questa costruzione ha probabilmente teso a rispondere alla percezione dei limiti del corpo maschile:



all'angoscia di dipendere dall'altra, all'angoscia di essere quella parte dell'umanità, da cui non nasce nulla. Abbiamo così iniziato con dare il nostro nome ai figli che nascevano, per affermare socialmente il nostro ruolo della nascita, abbiamo tacitato il corpo e la soggettività femminile. Questa costruzione millenaria ha prodotto mille protesi di potere per l'esperienza maschile, e mille forme di violenza e dominio, ma l'hanno imprigionata nell'armatura della virilità.

Riscoprire che ogni vita nasce dalla relazione, scoprire la nostra vulnerabilità e il nostro bisogno fondativo dell'altra/o, sperimentare il nostro limite che è riconoscimento di un altro sguardo e un altro desiderio su di noi e nel mondo, non è rinuncia volontaristica a un potere e un privilegio, ma possibile scoperta per una nuova e diversa libertà nell'essere uomini.

*Stefano Ciccone*



*Marc Chagall - Compleanno*



*Negli anni '90, all'interno della comunità cristiana di S. Paolo in Roma, si è formato un gruppo di donne sensibili alle problematiche femministe. Eugenia Colaprete racconta come il gruppo prepari la liturgia domenicale, dando il contributo di un'esegesi, di segni e di gesti che non trascurino ma valorizzino il mondo delle donne.*

---

## Eucarestia delle donne

La Comunità di S. Paolo, si è costituita negli anni '70 attorno alla figura dell'Abate della Basilica omonima a Roma, Dom Giovanni Franzoni. All'inizio il sabato pomeriggio un piccolo numero si riuniva per leggere e commentare le letture per la messa della domenica. In una mano la Bibbia, nell'altra il giornale. Nel riappropriarsi della parola era ben presente nell'animo di tutti la preoccupazione di renderla viva, attuale, legata alle vicende e al vissuto non solo di ognuno di noi, ma anche di ciò che avveniva nel mondo politico e sociale.

Giovanni Franzoni racconta molto bene il clima di quegli anni, il suo rapporto con Paolo VI, l'allontanamento dalla Basilica prima in seguito alla sospensione *a divinis*, poi alla riduzione allo stato laicale (*Autobiografia di un cattolico marginale* - Edizioni Rubettino 2014 ).

Da allora la Comunità si riunisce nel salone di Via Ostiense, e la preparazione della liturgia domenicale è affidata, secondo un calendario, a un gruppo ogni volta diverso. I gruppi sono nati per motivi di necessità pratiche: al nucleo iniziale di persone che risiedevano nel quartiere, molti altri si erano aggiunti da zone anche lontane dall'Ostiense, dando origine a due tipi di gruppi: territoriali (sud est, Marconi, Montesacro, Grotta Perfetta) e in seguito tematici: biblico, donne e ragazzi.

Nel 2005, in occasione del Sinodo sull'Eucarestia, si pubblicava un opuscolo dal titolo "Condividere il pane nell'Eucarestia e nella vita", in cui erano esposte le riflessioni maturate nelle assemblee intorno a un tema così centrale nella vita e nella coscienza di credenti in cammino e in ricerca di una fede adulta; senza per altro avere la pretesa di esaurire o risolvere ogni problema. Sono state decisioni sofferte ma meditate, convinti che l'Eucarestia è un invito perenne a ogni cristiano al ravvedimento, alla *metanoia*, al servizio. Ricordiamo, a proposito del servizio, che l'apostolo Giovanni, a differenza di Marco, Luca e Matteo, fa memoria di quella cena con la lavanda dei piedi.

Per quanto riguarda l'aspetto verbale (letture, commenti, canti, preghiere...), abbiamo cercato di integrarlo con gesti e segni oltre a quelli consueti, perché riteniamo che spesso segni e simboli fanno capire più che la parola l'essenza dell'Eucarestia, assemblea di condivisione, a cui siamo invitati mangiando e bevendo alla stessa mensa.

Non è un'esigenza nata per eliminare affrettatamente parole antiche, ma



per ricercare nuovi significati, aderenti alla realtà esistenziale che stiamo vivendo, trovando parole, pensieri, silenzi che ci toccano profondamente.

Negli anni '90 alcune donne della comunità, impegnate e sensibili alle problematiche propriamente femministe, hanno dato vita al gruppo donne, cui si sono aggiunte anche altre, che, pur non frequentando la comunità sentivano l'esigenza, sollecitate dai nuovi apporti sempre più numerosi e stimolanti della teologia femminista, a riflettere su temi ignorati o comunque non abbastanza valutati dal mondo maschile. E come? Nella ricerca di cambiare il linguaggio, di valorizzare sempre le differenze di genere, nel trovare simboli che sperimentano il coinvolgimento delle attività del corpo oltre a quelle del pensiero.

La lettura o le letture che decidiamo all'inizio di ogni anno di lavoro sono finalizzate al contributo che noi donne della comunità di S. Paolo offriamo alla riflessione di tutte e tutti, in occasione degli incontri nazionali. Basta scorrere i titoli (*cdbitalia.it gruppo donne*) per rendersi conto che sono ormai due decenni che, nel nostro percorso, vogliamo acquisire la capacità di liberare il divino dalle gabbie sacrali, che il potere patriarcale ha costruito nella storia.

Per questo ogni preparazione della liturgia domenicale comporta sforzo, tensione, ricerca, convinte come siamo di dover, volta a volta, dare al linguaggio obsoleto e ripetitivo, spesso spezzettato e scollegato dall'attualità e dal nostro vissuto quale troviamo nel lezionario liturgico, il contributo di una esegesi che non trascuri l'aspetto propriamente legato al mondo delle donne. Infatti anche le comunità di base, pur essendosi riappropriate delle Scritture, hanno spesso trascurato il punto di vista femminile.

In un primo tempo, di fronte alla novità di linguaggio, gesti, testi altri, la componente maschile della comunità rimaneva in silenzio, adesso invece la partecipazione è corale e, direi, apprezzata e condivisa.

Iniziamo, generalmente, con la lettura di poesie, versi, frasi, che si riferiscono ai testi che proponiamo, lasciando quelle del lezionario, o integrandoli anche con brani di carattere laico.

Con "In nome del Padre, che è anche Madre, Figlio e Spirito Santo", inizia la celebrazione. Abbiamo spostato il momento penitenziale dopo aver ascoltato le letture, commentate prima dal gruppo donne e poi dall'intera comunità, perché ci sembra che, solo dopo l'ascolto, la riflessione sulle nostre mancanze sia più giustificata.

Si prosegue con la colletta, anch'essa stabilita in precedenza da un calendario annuale. Canti e canoni, alcuni dei quali redatti dal gruppo donne, sono raccolti in due libretti. Il momento del "Padre Nostro" ci affratella tutte e tutti, ci teniamo per mano e manteniamo intatte le parole che sono quelle di



Gesù, e che ci fanno sentire in comunione con i fratelli e le sorelle del mondo cristiano.

Quella di noi che presiede ha ben chiaro il senso di offrire un servizio alla comunità, senza voler assumere alcun ruolo di capo, condividendo la stessa tavola per fare memoria di quel Gesù alla cui sequela siamo chiamati. La spontaneità è massima al momento della pace che precede la comunione, in cui pane e vino vengono offerti tenendo in mano una il cesto del pane un'altra la coppa del vino.

Seguono gli avvisi che costituiranno il filo conduttore delle attività della settimana. Con una formula di benedizione e un canto si conclude la nostra Eucarestia.

*Eugenia Colaprete*



*Marc Chagall - La sposa*



*“Il partire da sé è essenziale per sottrarre l’esperienza femminile alla regola maschile e produrre un’interpretazione propria”. Da questi elementi fondativi è originata l’esperienza di pensiero comune e di pratiche della Comunità della Sororità di Mantova. Attilia Ferrari è presidente annuale della Sororità dell’Incoronata di Mantova.*

## L’Ordine della Sororità

A un convegno delle donne delle comunità cristiane di base, tenutosi a Verona nel 1994, Ivana Ceresa affermava nel suo intervento: «Ci vuole desiderio per far rinascere il mondo. L’introduzione del desiderio femminile ci pone come soggetto in cima al criterio ermeneutico: io stessa divento il criterio ermeneutico e il resto sono metodi, sono strumenti. Il partire da sé è essenziale per sottrarre l’esperienza femminile alla regola maschile, e produrre un’interpretazione propria. Quando ci saremo riappropriate dei ruoli e dei ministeri che le donne avevano nella chiesa primitiva, ci resterà di ritrovare il desiderio di Maddalena e delle altre, perché fu l’occhio del desiderio di autorealizzazione femminile, con cui guardarono Gesù, a renderle memorabili. Se guardo Maddalena a partire dal mio desiderio, vedo l’episodio di Betania da un punto di vista inequivocabilmente femminile, che è quello che ha visto Gesù quando ha detto: “... in tutto il mondo, ovunque sarà predicato questo vangelo, sarà pure narrato in ricordo di lei quello che essa ha fatto” (Mt 26,6-13). È l’anima di quel gesto che Gesù riconosce». Sono le amiche di Pinerolo che ricordano nella rivista *Viottoli* questo intervento all’origine della loro storia.

Ma è nel 1996 che Ivana, teologa mantovana, inizia a condividere la sua visione mistico-politica con le prime donne che dicono sì al suo desiderio di fondare l’Ordine della Sororità.

Il termine Sororità è mediato dalla teologa femminista americana Mary Daly, e dice di un’alleanza fra donne, fondazione di un popolo dell’esodo, che è il cammino necessario da intraprendere per uscire dall’ordine patriarcale e creare un nuovo ordine simbolico nel mondo e per il mondo, attraverso la pratica della relazione tra donne.

In particolare, riguardo all’istituzione chiesa, dove appare più evidente la marginalità delle donne e in cui il magistero teologico femminile fatica a dare il suo contributo, Ivana precisa: «Dal momento in cui ci mettiamo fra noi, ci distinguiamo dalla chiesa fatta dagli uomini, gestita solo dagli uomini, che ha tantissimi fedeli che sono delle donne, che ha una visione neutra, esclusiva, perché ci esclude da tutta una serie di cose, e allora facciamo un’operazione di separatezza, operiamo un riconoscimento come credenti, solo fra donne, e in questo modo tentiamo un esodo, un’uscita dal sessismo della realtà ecclesiale qual è di fatto».

Questa lettura della realtà ecclesiale genera in Ivana l’ispirazione di co-



struire con altre donne il progetto fondante l'Ordine della Sororità.

In maggioranza credenti e praticanti, ci connotiamo come un gruppo di donne «convocate dallo Spirito Santo per vivere la fede cristiana secondo la differenza femminile nella chiesa cattolica locale» (Regola, articolo 1), aperto a «donne di altre confessioni cristiane, altre religioni e fedi, anche teiste e laiciste (Regola, articolo 2).

Così la Sororità nasce come Ordine, nel duplice significato di instaurare come donne (*ordo mulierum*) l'ordine simbolico femminile nella chiesa e nel mondo, che non sono due termini coordinati, ma un'endiadi che sta per Incarnazione; e ordine nel senso giuridico ed ecclesiastico. «Viaggio di esodo dall'omologazione al maschile attraverso la pratica separata della comunione femminile (sororale solo in quanto riconosce e conferma l'ordine simbolico della madre), la Sororità desidera il riconoscimento ecclesiale non per esistere, quanto per mettere al mondo al femminile la chiesa stessa, così ancora "occupata" dall'ordine simbolico maschile...». È ancora Ceresa nella nota introduttiva alla Regola, pubblicata sulla rivista *Via Dogana* nel marzo 2000.

Una chiesa, dunque, che riconosca l'autorità del pensiero femminile in ogni ambito della vita religiosa.

Noi donne, che in questi anni siamo entrate a far parte della Sororità, viviamo la nostra pratica di relazione come un'occasione di crescita della consapevolezza del valore della nostra differenza. La Regola ci indica la direzione spirituale e contiene la trama delle nostre relazioni. Non siamo solo donne cattoliche, ma anche di altre fedi religiose e non credenti, perché la Sororità è aperta a ogni donna che voglia, attraverso la pratica della relazione e del riconoscimento dell'autorità femminile «rendere efficace e visibile la presenza delle donne nella chiesa di Cristo e nella società umana, partecipando alla chiesa e al mondo i frutti dell'esperienza sororale e servendo la causa delle donne nella chiesa e sul territorio» (Regola, articolo 4).

Ci accomuna il desiderio di vivere la libertà femminile nella relazione fra noi, donandoci valore l'un l'altra, in un reciproco riconoscimento d'autorità. C'è infatti una relazione d'autorità ogni volta che ci si dà parola fra donne, anche attraverso i conflitti, e ciò fa circolare una forza che accresce il nostro ordine simbolico.

Darci parola come donne è importante per farci noi stesse parola e portare la nostra esperienza come pensiero autonomo nel mondo e per il mondo.

Questo guadagno di libertà femminile ci interroga continuamente su come trasmetterla e testimoniarla anche alle altre donne nella chiesa e sul territorio.

La pratica separata della Sororità non ci isola dal mondo, ma ci chiama a essere con consapevolezza e fiducia nei luoghi e nelle relazioni altre, dove scorre la nostra vita. Decidiamo di volta in volta di esserci anche nei contesti



che ci interpellano come Sororità. Ci confrontiamo, per esempio, con altri gruppi femminili del territorio, anche con donne straniere. È un modo per darci visibilità reciproca, valorizzando così culture diverse, in ordine specialmente alle nostre genealogie.

Abbiamo partecipato recentemente al Sinodo locale indetto dal vescovo di Mantova, organizzando un seminario di sole donne dal titolo "Una chiesa di donne e di uomini", con la teologa Serena Noceti. È stato un laboratorio di riflessione con altre donne impegnate nelle parrocchie e nelle aggregazioni laicali della diocesi, un momento comune per parlare della chiesa che vogliamo. Occorre che le parole che nascono dalla nostra esperienza portino avanti nella chiesa un processo trasformativo. Per questo il cammino da fare è lungo. Crediamo sia importante continuare a costruire occasioni di dialogo con altre donne, perché per noi la consapevolezza del valore del pensiero femminile passa attraverso la forza delle relazioni, forza che si dà anche nelle nostre differenze.

*Attilia Ferrari*



*Marc Chagall - La vita*





*La costruzione del numero "Donne e uomini in cammino" è iniziata con un incontro di redazione allargata. Gli interventi, in parte contraddittori, hanno evidenziato la complessità del tema. Franca Marcomin ne presenta una sintesi che proponiamo a conclusione della monografia per indicare che il "cammino" da fare è ancora lungo.*

---

## La ricchezza della ricerca

Ci siamo incontrati a metà aprile di quest'anno, su invito di Paola, per contribuire a questo numero di *Esodo*. Paola ci ha proposto una scaletta molto nutrita e ricca di spunti, alcuni dei quali hanno suscitato molto interesse, quali il rapporto donne e Bibbia e il presbiterato femminile.

Paola ci ha comunicato il suo desiderio di creare una rete tra noi e aperta ad altri e altre. Una rete che coinvolga associazioni e persone di altre confessioni religiose e non. Il nome è "Donne e Uomini in cammino". Ci ha informato che recentemente si è svolto un incontro ecumenico tra CEI, Valdesi e altre Chiese, che aveva per tema il genere, e che si è espresso contro la violenza alle donne. Ma una delle violenze è non riconoscere loro alcun ministero nella Chiesa cattolica, non come spartizione di potere, non come "quote rosa", ma per un suo cambiamento nella direzione di spoliazione di potere di una chiesa sessista e gerarchica. C'è stata una riduzione e distorsione dello straordinario messaggio evangelico di Gesù verso le donne; solo nelle Chiese primitive vi era una loro valorizzazione, anche se sembra che siano state successivamente escluse dal sacro da parte delle prime comunità perché queste avevano la necessità di farsi riconoscere come nuova religione in un contesto sfavorevole alle donne.

La Chiesa, inoltre, non dimostra nessuna sensibilità che sia rispettosa della presenza femminile nella Bibbia, nega la dualità io-tu, uomo-donna, che romperebbe la categoria maschile assunta come universale. I suoi modelli antropologici vengono trasmessi al mondo e influiscono nel rapporto tra i sessi.

Anche Nadia ha sottolineato come il messaggio di Gesù abbia un alto contenuto simbolico che ha ricadute su tutti/e. Maria ci è stata consegnata come modello sofferente, di madre per sempre, di umiltà legata alla sottomissione, invece l'umiltà può essere una modalità della conoscenza e dell'avere cura. La stessa esaltazione della verginità può assumere altri significati, quali il non dipendere da un ordine simbolico maschile. Quindi una rivisitazione dei testi potrebbe mettere in luce altre caratteristiche del femminile.

Franca ha posto all'attenzione il suo desiderio di una rivisitazione dei testi sacri a partire dalla consapevolezza, acquisita dopo aver letto i due libri di Nadia Lucchesi su Maria e S. Anna, che la Bibbia è un testo scritto da uomini, che hanno usato il loro modo di approccio al sacro e il loro modo di trasmetterlo. È un testo che soffre di sessismo, di un ambiente culturale e di



categorie di pensiero che non solo hanno espulso le donne dall'essere riconosciute fondative della Chiesa, e quindi espulse dal ministero sacerdotale, ma ha anche cancellato un modo diverso di creare parola e di un dire di sè in rapporto alla fede da parte di quelle donne che non cancellano il proprio sesso nelle loro imprese. Quindi l'interrogazione è come restituire al messaggio della fede una parola che tenga conto di un modo di dire legato alla differenza sessuale. Ha letto un testo di Barbaglio e Bodrato, *Quale storia a partire da Gesù*, che le ha confermato che proprio perché la fede non si giustifica con la verità dei fatti storici, la Parola è il frutto di varie comunità religiose che hanno scritto, seppur ispirate, usando una struttura mentale maschile.

Laura, Anna e Cristina ritengono centrale la richiesta del presbiterato alle donne, non per avere potere, infatti molti sacerdoti non ne hanno, ma per svolgere un servizio, quale quello di assolvere i peccati e di cura delle anime, e per cambiare il modo di essere preti. Non riconoscere alle donne la possibilità di avere una vocazione e precludere loro la gestione del sacro è inaccettabile perché non ci deve più essere subordinazione ma reciprocità.

Finché non si è preti non si può portare fino in fondo la differenza nella Chiesa. Laura afferma che le donne possono abitare le zone di mezzo, costruire ponti tra mondi che non comunicano, quali la base della Chiesa e la gerarchia ecclesiastica. Inoltre ritiene che i preti abbiano bisogno delle donne per avere uno specchio, per conoscersi nella differenza da sè. Enzo Bianchi ha scritto che la donna è stata creata "di fronte" all'uomo, non complementare ma in dialettica: la diversità può produrre quel conflitto che fa fare passi avanti.

Solo con l'Enciclica *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II le donne sono state considerate come "create a immagine di Dio". Papa Francesco si spende sul terreno della valorizzazione delle donne ma non ha seguito, e da Cristina Simonelli, docente di teologia patristica, è considerato sia innovatore che affabilmente conservatore: probabilmente abolirà il celibato dei preti prima di accettare il presbiterato femminile. Vi sono differenti teologie delle donne ad opera di importanti teologhe, matrologhe, storiche della Chiesa. Vi sono inoltre teologie quali quella *queer*, per una Chiesa inclusiva del *gender*, quella *womanist*, che critica le donne occidentali, la cui emancipazione fa pagare prezzi alti alle donne di paesi poveri. Seminari vuoti e *La fuga delle quarantenni*, titolo di un recente testo sulle donne nella Chiesa, ne denunciano la sua profonda crisi.

Attualmente nella Chiesa vi è un forte dibattito sul *gender*, cioè sull'accettazione degli orientamenti sessuali, e la sua paura di aprire alle donne può essere legata alla paura di una porta aperta a tutte le diversità legate al sesso. Invece è importante aprire alla prima differenza - tra maschile e femminile - per aprire a tutte le differenze, per scardinare l'Uno che è il maschile, quale



modello dell'universale, per avere una Chiesa inclusiva. In fin dei conti nelle differenze si è più uguali di quello che ci si può aspettare e si è quello che si è, cioè non siamo caratterizzati solo dal sesso o dall'appartenenza a una razza, o a quant'altro. Per Carlo, infatti, si sta andando verso un umanesimo laico: tutti possono essere come vogliono, e questo potrebbe risolvere i problemi delle differenze negandole. Cioè autodeterminarsi in senso narcisistico e autoreferenziale porterebbe a una pacificazione dei sessi nell'indifferenza.

Nadia ribadisce che anche la politica dei diritti fa restare nell'indifferenziato, perché le persone scompaiono nelle loro soggettività, come affermava Marx. Le donne che si ispirano al movimento della differenza sessuale hanno affermato una pratica politica di relazione contro gli egocentrismi e una politica della cura dei rapporti nell'agire nel mondo contro le appartenenze e le ideologie.

Per Gianni è importante tornare alle radici del cristianesimo, a testi quali gli Atti degli Apostoli, dove le donne avevano un ruolo riconosciuto. Sacerdote è la comunità: tutti e tutte siamo sacerdoti. E Carlo afferma che occorre anche ripensare ad alcune donne nella Bibbia che mettono in discussione il potere patriarcale, quali Agar, la madre di Ismaele avuto con Abramo. Da una donna hanno origine un popolo e una fede diversa da quella ebraica. Mettere in luce le figure femminili dell'inizio può minare il maschilismo e la pratica dell'esclusione operante anche nella Chiesa, come germe per una nuova antropologia. Nella Chiesa significa, non la rivendicazione di ruoli per le donne, ma un ripensamento radicale del pensiero teologico e della prassi ecclesiale, del sacerdozio del popolo di Dio, dei ruoli maschili, dei ministeri, dei sacramenti, della gerarchia.

Adriana ha incontrato nella sua vita preti illuminati che l'hanno aiutata, e da dieci anni frequenta le donne delle comunità di base che celebrano la Messa tra di loro. Purtroppo questi gesti di libertà cessano quando tornano nella comunità mista: non rendono politico il loro gesto religioso. Si sente di appartenere a una forma di Chiesa che definisce selvaggia, con suore che per essere fedeli a se stesse, per essere lievito e stare accanto agli ultimi, hanno lasciato l'Istituzione e vivono a Tor Bella Monica a Roma, un quartiere degradato dove vivono il Vangelo in mezzo alla gente: lo definiscono *Eutopia*, il buon luogo. È importante far conoscere alla Chiesa "ufficiale" questa esperienza per renderla politica, cioè con una significazione e un senso più ampio dei semplici gesti. Il Papa dovrebbe essere consigliato da una donna, a lui manca quel pezzo di sapienza femminile che solo le donne hanno.

Giorgio ritiene che le donne nei Vangeli abbiano avuto una profonda capacità di relazione con Gesù e questo è stato un elemento dirompente in quella cultura, e le donne nelle prime comunità cristiane rendevano un importante servizio. A suo avviso, riconoscere il ministero ordinato femmi-



nile è ritenuto pericoloso dalla Chiesa perché significherebbe far tornare il presbiterato alla funzione di servizio e non di potere.

Lucia, a differenza di una volta, non crede più alla rivendicazione del presbiterato alle donne, pensa che per cambiare la Chiesa, così come per cambiare la società, le donne non devono rivendicare posti di potere, ma cercare una propria strada da percorrere senza stare a rimorchio di quello che già c'è, di istituzioni di potere che non vogliono cederlo ma che non cambierebbero anche se ci fossero le donne. Si è visto, infatti, che nella politica istituzionale l'entrata delle donne non è riuscita a modificarla. Chiedere riconoscimento alla Chiesa è riconoscere ad essa un potere superiore a quello che ha attualmente. Può essere legittimo il desiderio di officiare, ma questo riconoscimento non dà garanzie di cambiamento delle strutture ecclesiaristiche.

Per Giuliano, Gesù non ha chiesto ai discepoli di costruire una Chiesa come quella che ci ritroviamo, né il ministero presbiterale o il celibato dei preti: riportare a questa verità è rivoluzionario, poiché la verità è sempre rivoluzionaria.

*Franca Marcomin*



*Marc Chagall - Passeggiata*





PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**

## LIBRI E RECENSIONI

## Guerra e Resistenza a Mestre

“Per poter scrivere bene di storia c’è bisogno di una certa distanza” - diceva Hobsbawm in un’intervista di qualche anno fa. Settanta anni sono forse la giusta distanza per parlare di storia della Resistenza, lontana da narrazioni condotte in chiave apologetica e/o nostalgica. Sandra Savogin, con il rigore e la competenza che la contraddistinguono, narra le azioni della Resistenza nel territorio mestrino (*Tra Guerra e Resistenza. Mestre e il suo territorio dal 1940 al 1945*, Cleup, Padova 2015). Il testo segue con attenzione cronologica la nascita delle formazioni partigiane e le loro azioni: dalle bande alle brigate e alle divisioni, elencandone denominazioni, luoghi di intervento e protagonisti. “*La costituzione di zone sotto il controllo delle formazioni partigiane o Repubbliche partigiane fu uno dei fenomeni più positivi della lotta di Liberazione, vere palestre di democrazia*” (pp. 124-125). Subito questi gruppi instaurano con la popolazione una forma di complicità per la sopravvivenza reciproca: “*...le brigate ‘Mazzini’ e ‘Tolot’ furono particolarmente attive nei paesi della pedemontana tra Vittorio Veneto e Valdobbiadene. Attaccarono vetture tedesche, distrussero i documenti dell’anagrafe, della leva e degli accertamenti agricoli, ma riuscirono anche a porre posti di blocco contro i nazifascisti a Combai, Miane, Soligo, Farra di Soligo, e altri comuni della zona. A Pieve di Soligo - racconta L. Masin - alcune mucche vennero macellate in piazza e la carne distribuita alla popolazione, da tempo priva, accorsa esultante e battente le mani tra la grande soddisfazione dei protagonisti dell’impresa che hanno rischiato la vita per sottrarre quel patrimonio ai tedeschi*” (p. 124)

Il saggio parte dall’analisi della situazione tra le due guerre. Soprattutto a Favaro Veneto era radicata una coscienza antifascista se nel 1924 i partiti antifascisti raccoglievano il 74% dei suffragi, e nel territorio vi furono uomini mandati al confino o segnalati come sovversivi.

Sandra Savogin racconta la storia attraverso le persone, che prendono vita tra le pagine, come quel Leone Moressa, calzolaio nel quartiere Piave, che conduce attività di proselitismo politico verso i giovani del quartiere. O quelle 200 donne che il 5 agosto 1941 protestano, sotto la sede del Gruppo Rionale Fascista a Carpenedo, gridando a gran voce che sia aumentata la quota assegnata di pane perché troppo scarsa. Ma le figure sono molte, e l’autrice ama ricordarle tutte per nome con puntigliosità. Per questo ha frequentato una molteplicità di archivi: da quello Centrale di Stato a Roma, all’Archivio Storico Comunale di Venezia, agli Archivi Storici degli Istituti della Resistenza di Vittorio Veneto, di Belluno, di Treviso, di Venezia, oltre ad archivi privati. Inoltre consulta *Il Gazzettino* degli anni presi in esame, e registra moltissime interviste con i testimoni ancora attivi.

Interessante è la sua attenzione nel mettere a confronto informazioni che vengono da saggi usciti in precedenza sulla lotta resistenziale con fonti primarie,

quali documenti istituzionali, come le Relazioni della Prefettura, della Questura, del Ministero degli Interni, con le cronache dell'epoca e le testimonianze.

Tutte le vicende "locali" sono raccontate senza perdere di vista la storia nazionale e internazionale: l'evoluzione della guerra con i bombardamenti degli alleati e le conseguenti sofferenze della popolazione civile; le trasformazioni della politica delle alleanze.

Sandra Savogin non trascura neppure il tema della violenza con le dure repressioni ordinate da Kesserling nel 1944, ed esercitate dai nazifascisti e con molta efferatezza anche dalle brigate nere, ma non risparmia neppure le azioni partigiane. Anche se accetta l'interpretazione che dà Pavone della violenza esercitata dai partigiani come "dura necessità".

Dedica due ampi capitoli alle vicende delle brigate 'Ferretto' e 'Battisti': *"La prima, in origine battaglione "Felisati", operò quasi sempre nella zona orientale del Mestrino e dei comuni adiacenti, Marcon, San Michele del Quarto e Mogliano, sconfinando spesso nel trevigiano, mentre la seconda agì soprattutto a ovest, lungo la via Castellana e a Chirignago, Spinea, Scorzè, Noale"* (p. 155). Di queste ricompono le azioni, nominando i molti protagonisti, non solo Augusto Pettenò, Erminio Ferretto, Guido De Palma, Malaspina e Otello Pighin, sottolineando il fatto che nel territorio dei loro interventi *"non venne mai meno il sostegno della popolazione alla lotta di Liberazione"* (p. 168).

Si deve all'attenta e acuta ricerca di Sandra Savogin l'aver individuato l'esistenza del gruppo 'Chiarelli', una formazione singolare di cui non appare menzione in studi precedenti poiché rappresenta un'anomalia nel panorama tradizionale delle formazioni partigiane. Vito Chiarelli, che si arruolò per evitare rappresaglie verso i suoi familiari, con Giovanni Filipponi e in accordo con il Cln veneziano, riuscì ad aggregare una quarantina di militari *"per sabotare le iniziative fasciste, fornire informazioni sugli spostamenti di truppe attraverso il nodo stradale e ferroviario di Mestre, aiutare i partigiani in clandestinità fornendo falsi documenti e informazioni"* (p. 188). Un ruolo importante il gruppo lo giocò nel momento della Liberazione, riuscendo a controllare i forti, le polveriere e le caserme che erano a rischio attentati dei tedeschi in fuga.

Chiude il saggio un dettagliato e appassionante racconto dei giorni dell'insurrezione dal 22 al 28 aprile 1945, attraversato dai comandi concitati che intercorsero tra Cnl, gruppi partigiani, gruppi di civili e operai di Marghera, che difesero con le armi stabilimenti e macchinari industriali, e militari del gruppo 'Chiarelli', che evitarono pericolose esplosioni nei forti, per procedere alle trattative con i tedeschi.

A corredo del saggio, immagini di luoghi, persone e documenti che diventano un'ulteriore fonte per la narrazione storica.

Chiara Puppini



## Su *L'idolo* di Silvano Petrosino

A cosa serve una recensione? A dare un'idea di quanto un libro propone o di come lo propone? Penso che una buona recensione dovrebbe rispondere a tutte e due le domande, perché un libro è (o dovrebbe essere) uno sforzo di approfondimento su un tema e, allo stesso tempo, uno sforzo di comunicazione nei confronti dei tanti o pochi lettori, che entreranno in contatto con quelle pagine. Incuriosire un lettore con una recensione e invogliarlo a passare alcune ore della sua giornata sulle pagine di un libro è un'operazione utile sia per dirgli in gran sunto quello che chi recensisce ha letto prima di lui, ma anche per informarlo (e magari rassicurarlo) su come quelle pagine sono scritte, e cioè su come lo scrittore si rapporta con lui lettore. Insomma, oltre al contenuto della lettura, chi recensisce dovrebbe comunicargli anche il piacere (o meno) che ha provato nella lettura. Perché a ogni lettore piace sentirsi amato (aiutato/facilitato e in definitiva coccolato) da chi sta leggendo, e se questo lo può trovare nella lettura che gli si propone, perché non dirglielo?

Com'è *L'idolo - teoria di una tentazione dalla Bibbia a Lacan* (Mimesis edizioni, 2015) di Silvano Petrosino?

Dire che è un libro facile sarebbe non aiutare il lettore. Silvano Petrosino è un filosofo (tra i più noti e apprezzati in Italia, dice il risvolto del libro) e in questo lavoro fa fino in fondo il suo mestiere: mette a fuoco un tema cercando le ragioni ultime. Per di più, in questo caso lo fa su questioni di per sé ostiche, di quelle che raramente vengono affrontate, e non certo nelle piazze. Non è questione affrontata solitamente quella che sia "lo sguardo dell'uomo a fare l'idolo" e come sia la nostra immaginazione "ad illuminare un qualcosa facendolo emergere come idolo", e come ancora, nell'impossibilità di separare ciò che riguarda Dio da ciò che riguarda l'uomo, "l'idolo [sia una] falsa immagine di Dio e, al tempo stesso, luogo di corruzione dell'uomo". Sì, "luogo di corruzione dell'uomo" perché l'idolatria, questione che sembra tanto astratta e tanto indifferente al nostro concreto vivere, riguarda certo Dio (per chi crede) ma riguarda in modo diretto tutti noi (credenti o meno): nella creazione di idoli, sottolinea Petrosino, sta la profonda legittimazione dell'odio e della guerra. E allora è urgente porsi domande e cercare risposte su questioni del tipo: "Perché il soggetto decide di costruire l'idolo e di consegnarsi ad esso? A quale esigenza risponde il soggetto attraverso la costruzione e l'adorazione dell'idolo?".

Petrosino prende in esame queste questioni con puntigliosa lucidità e ancora con grande attenzione nei confronti del lettore, a partire dalla definizione del tema (la classica e tanto bistrattata *declaratio terminorum*): "Propongo di definire l'idolo come quella parte che il soggetto decide di illuminare, percepire, vivere e infine adorare come il tutto: non 'una' parte a posto de 'il tutto [...] ma 'una' parte proprio come se fosse 'il' tutto."



Donne e uomini in cammino

Ma lo fa non nelle primissime pagine del suo lavoro. Inaspettatamente e, del resto, molto opportunamente ci arriva per gradi, nella terza delle cinque parti in cui il lavoro è diviso.

Nella prima parte (che l'autore intitola *Letture*), infatti, propone al lettore una breve antologia di passi sul tema, da *l'Apocalisse* di Giovanni a *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij, da *l'Emile* di Zola de *Il denaro* a Dag Solstad di *Timidezza e dignità*.

Nella seconda parte (*Accessi*) ci aiuta ad entrare nell'argomento attraverso riflessioni di M. Heidegger e Cassirer, di J. Lacan e della Bibbia, autori e testi che torneranno poi a sostenere e arricchire le personali riflessioni dell'autore, che troveremo a partire dalla terza parte (*Teoria*), dove elabora una sua visione sulla questione partendo dalla definizione che ho esposto appena più sopra e formulando le domande a cui cercherà di dare le sue risposte. Con linearità enuncia, passo passo, i suoi pensieri argomentandoli e sviluppandoli, fino ad arrivare alle conclusioni, che subito dopo si preoccupa di sintetizzare e riassumere ed evidenziare con corsivi utilissimi, accompagnando in questo modo il lettore alla migliore comprensione. Per quanto mi riguarda, oltre alla profondità delle riflessioni, è stato proprio questo procedimento comunicativo a colpirmi e direi pure a entusiasmarmi.

Nella quarta sezione (*Esempio*) poi Petrosino continua esaminando un problema specifico e del tutto attuale, come il tipo di rapporto che si stabilisce tra l'uomo e il consumo, tra il consumo (necessario per vivere) e il consumismo (laddove, per vendere e far consumare oggetti in eccesso, bisogna produrre e imporre fantasmi, cioè idoli). Le sue conclusioni (ma molto interessanti sono pure i passaggi attraverso cui arriva a queste) sono che, mentre sarebbe "un errore fatale criminalizzare [...] i consumi sviluppando quella che si potrebbe definire una critica moralistica alla società dei consumi", occorre fare attenzione al consumo che si capovolge in consumismo e cioè in "consumo compulsivo", il quale "distrugge consumando ma soprattutto distrugge proprio per continuare a consumare".

La quinta parte (*Uscite*) è un'ultima definitiva conclusione al suo riflettere sull'uomo che, non riuscendo "mai a sottrarsi definitivamente alla tentazione idolatrica [...] con insistenza, spesso inconsapevolmente, va alla ricerca di un sostegno e di un punto di appoggio sul quale scaricare la propria inquietudine esistenziale e così finalmente riposare [...]. La fabbricazione di idoli non ha dunque a che fare con la malvagità umana ma con lo stesso modo di essere dell'uomo", tanto che "nessuna seria riflessione sull'aggrovigliata trama dell'umana esperienza può evitare l'incontro con l'idolo".

Da qui l'utilità, meglio la necessità, di riproporre, come fa Petrosino, questa riflessione sull'idolo, alla quale non dovremmo sottrarci.

Beppe Bovo



DENTRO LA PAROLA

## Oscar Romero: dell'amore più grande

Il quarto evangelista si dilunga molto, rispetto ai tre sinottici, nel raccontare l'ultima cena di Gesù con i suoi discepoli (Gv 13,1-17,26). Cinque capitoli che iniziano con la "lavanda dei piedi", segno/parola che sostituisce il segno/parola della cosiddetta "istituzione dell'Eucarestia", presente in Marco, Matteo e Luca. Giovanni sente la necessità di aprire il lungo discorso dell'addio, la sintesi e il cuore del messaggio narrato e vissuto da Gesù, con l'icona dell'abbassamento del Maestro che - incredibile! - si inginocchia davanti ai discepoli per lavarne i piedi. Il segno eucaristico (il pane e il vino benedetti e condivisi) viene ritradotto in gesto di amore/servizio, quasi ad ammonire i futuri discepoli di Gesù che l'Eucarestia, "sorgente e culmine della vita cristiana" (*Gaudium et spes*, 11), rischia di chiudersi in sterile ritualismo se non si apre all'attenzione ai fratelli, al dono di sé. È come se Giovanni volesse accostare al sacramento del pane spezzato, il sacramento dell'amore. Non è un caso che, al "Fate questo in memoria di me" (Lc 22,19) corrisponda il "Vi ho dato l'esempio perché come ho fatto io facciate anche voi" (Gv 13,15). Se la fede cristiana non costringe il credente ad aprirsi alla storia, rimane semplicemente una "bella, suggestiva idea", ma non giova alla vita: una fede "morta", come la definisce Giacomo nella lettera (Gc 2,23b) indirizzata "alle dodici tribù disperse nel mondo". Perché la storia è un insistito appello alla responsabilità, a cui nessuno può sfuggire.

Le estreme raccomandazioni di Gesù in quell'ultima cena ritornano al tema dell'amore, fino all'annuncio del *comandamento nuovo*: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amato. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv 15,12-13). "Ama l'altro come io ti ho amato" - sottolinea Gesù - non "se l'altro ama te", e neppure "come l'altro ama te", proponendo/comandando un amore asimmetrico perché totalmente gratuito, che si offre al fratello senza attendere il ricambio. Il Maestro di Nazaret, mentre affida il "nuovo comandamento" ai suoi discepoli, intende dar ragione del gesto della lavanda dei piedi e preannuncia la sua morte come il gesto dell'amore supremo: la croce rimarrà nel tempo il segno dell'*agape* (l'amore come dono), l'assicurazione che Dio, nel Figlio, si manifesta come Amore. O, forse, i due versetti citati evidenziano la fede delle prime comunità cristiane che, rileggendo le sacre Scritture e ripensando la vita e la Parola di Gesù dopo l'esperienza pasquale, comprendono il senso di un inatteso epilogo della sua missione.

La Parola di Gesù, accolta senza troppo comode, acrobatiche interpretazioni, ha generato, nei secoli, testimoni coerenti fino al sacrificio della propria vita. E la loro Morte ha generato Vita. Far memoria di quanti hanno versato il loro sangue per la dignità delle persone, per la difesa dei poveri e degli oppressi, in nome della giustizia e del Vangelo significa

affermare che il ruolo della chiesa nella storia è il servizio. Significa rifiutare come contraria al “sogno del Regno” ogni tentazione di egemonia, di privilegi, di connivenze con il potere. Significa impegnarsi a leggere la storia dalla parte degli sconfitti e delle “periferie del mondo”. Significa rilanciare nel tempo la speranza che un mondo nuovo è possibile.

Sono passati 35 anni dal martirio di Oscar Romero, arcivescovo di El Salvador, ucciso mentre celebrava l'Eucarestia il 24 marzo 1980. Da subito il popolo lo acclamò “San Romero d’America, pastore e martire nostro”, ma “per convenienza” (*sic!*), tanto da parte della commissione teologica quanto di quella cardinalizia della Congregazione per le Cause dei Santi, l’*iter* della sua beatificazione ufficiale è stata bloccata per lungo tempo. Solo l’elezione di Bergoglio a Vescovo di Roma e Papa della chiesa cattolica ha impresso una spinta decisiva per la beatificazione del martire, con l’auspicio che venga al più presto proclamato santo. La sua beatificazione è stata decretata da Papa Francesco il 3 febbraio 2015.

Ricorda il teologo Jon Sobrino che Romero era stato accolto dal clero progressista e dalle comunità di base con una certa perplessità e timore, considerandolo un conservatore, anche se uomo di fede profonda e di austeri costumi. Ma il 12 marzo 1977, solo alcuni giorni dopo la presa di possesso dell’arcidiocesi, era avvenuta una tragedia: il padre Rutilio Grande e due contadini, un ragazzo di 15 anni e un anziano di 75, erano stati assassinati. Era l’ultimo di altri eccidi avvenuti e il primo di molti efferati massacri (si parla di migliaia di persone) che si sarebbero succeduti nel tempo. Ma quell’assassinio colpì particolarmente l’arcivescovo Romero. Dopo la messa esequiale da lui celebrata “sentii anche, o almeno intuii – afferma il teologo Jon Sobrino, presente al rito funebre - che nel suo intimo stava accadendo qualcosa di profondo. Certamente era nervoso, però credo che in quel nervosismo e in quel non sapere che cosa fare di quei primi momenti, monsignor Romero abbia preso l’intima decisione di reagire come Dio gli domandava: fece una vera scelta per i poveri, rappresentata in quella notte da centinaia di contadini riuniti intorno a tre cadaveri, indifesi davanti alla repressione che già subivano e che prevedevano (...). Credo che quella notte iniziò a maturare definitivamente la conversione di monsignor Romero”.

Romero conosceva molto bene, stimava e considerava amico il presbitero Rutilio Grande, anche se lo rimproverava in quanto “troppo politicizzato”, ma dopo il suo assassinio capì che non l’amico, ma lui stava sbagliando. E iniziò un cammino che progressivamente lo portò ad abbracciare la causa degli oppressi e, nel contempo, gli attirò l’allontanamento di molti “buoni cristiani” e il sospetto del Vaticano: gli furono inviati tre visitatori apostolici in un anno e mezzo. Molti preti della sua diocesi e gli stessi vescovi del



Salvador gli voltarono le spalle, soltanto monsignor Rivera gli rimase fedele. Il cardinal Baggio lo convocò a Roma per rimproverargli la sua eccessiva esposizione in campo politico, e gli espose persino l'intenzione di nominare un amministratore apostolico con pieni poteri. Era la sconfessione del suo operato. Alla proposta l'arcivescovo chiese umilmente solo che la cosa fosse fatta con dignità "affinché il suo popolo non soffrisse", benché non la ritenesse una proposta positiva.

Una delle prime decisioni che prese aveva il sapore di una protesta ufficiale contro il governo. Sempre Jon Sobrino: "Rompendo molti anni di tradizione, monsignor Romero fece il gesto davvero straordinario di promettere pubblicamente che non avrebbe partecipato ad alcuna cerimonia ufficiale del governo, finché quei crimini non fossero stati chiariti e non si fosse interrotta la repressione. Mantenne la parola: in tre anni non partecipò ad alcun atto del governo, non l'approvò con la sua presenza". Continuò con coraggio il suo braccio di ferro con il potere politico e militare, per la difesa dei contadini e di quanti reclamavano democrazia e giustizia. Come dimenticare l'omelia che tenne pochi giorni prima di essere colpito al cuore da una fucilata mentre celebrava l'Eucarestia? Rivolgendosi all'esercito gridò più o meno queste parole: "Vi prego, vi ordino, vi supplico: in nome di Dio cessi la repressione!".

La coerenza evangelica che consegnò monsignor Oscar Romero al martirio, in quell'ormai lontano 1980, trasmise coraggio e nuova forza di lottare alla "chiesa dei poveri" nel mondo intero, di quanti, negli anni del post-concilio, sentivano il bisogno di ritornare alle origini del cristianesimo e alla prassi di Gesù di Nazaret. Ricordo benissimo come io stesso - e con me molti amici - rimasi colpito da quell'evento: la testimonianza dei martiri interroga e provoca la nostra fede. Sono passati 35 anni dalla sua morte, anni non passati invano. Forse anche per il suo martirio, e per il martirio di quanti in quella terra hanno sacrificato la vita in nome della Giustizia, cioè in nome di Dio, oggi abbiamo un Papa sudamericano, il vescovo di Roma Francesco. Non ci stupiamo che contro il cambio di direzione che Francesco vorrebbe imprimere alla nostra vecchia e addormentata chiesa, si sollevi la protesta di quanti, in nome di Dio e della tradizione, antepongono i loro interessi alla parola di Gesù.

La nostra rivista, nata negli anni della grande speranza, non poteva dimenticare l'importante ricorrenza del martirio di Romero. Saremo in grado di raccogliere quella testimonianza e di rilanciarne il grido?

*Gianni Manziega*



## EFFETTO FARFALLA

## La bellezza nel cercare...

Domenica 12 luglio fa caldo, tanto caldo; tant'è che, convocati per le 16.00, ci troviamo alle 17.00, come da telefonata fatta in tarda mattinata da Piero Martinengo, che ha da poco pubblicato il suo terzo o quarto libro di poesie.

Ha iniziato a scrivere vent'anni fa, dopo la morte di Gina, sua moglie; ed è anche nel XX anniversario della morte che Piero ha organizzato questo incontro, due volte selettivo: in più di venti ci siamo ritrovati nella saletta Da Villa della casa dell'Ospitalità di Mestre. Tanti, per la doppia selezione, quella ovvia dell'amicizia e quella imprevista del caldo che ha indotto i più a una giornata al mare; dal soffitto della saletta le pale del ventilatore girano a dovere; su di un tavolo bicchieri e salviette, a conferma che alla fine dell'incontro c'è pure un brindisi, che rispecchia una delle numerose attenzioni dell'ospite: Piero ci tiene alle cose ben fatte ed è convinto di servire sempre del vino impeccabile; non ha torto, anche se raramente glielo riconosco. Non manca niente e nessuno: i crostini di baccalà mantecato mandati a prendere in una casa vicina provvista di frigo adeguato, pure Giovanni, il figlio di Piero arriva direttamente dalla Sicilia entro i tempi supplementari.

Seduti in cerchio, copriamo più di due file e Piero ci invita a scambiarsi qualche pensiero a partire da *Tempo di senso e di gioia. La bellezza non è mai negata*, l'elegante album (24x18) in carta patinata di 84 pagine, edito dalla Cleup di Padova, editore non presente ma che Piero ringrazia per il lavoro svolto, al di là del dovuto, proprio perché si è sentito parte di un progetto a più voci, quelle che si sono lasciate coinvolgere dall'Autore, come lo testimoniano le foto che, oltre a quelle di Piero, sono di Barbon, di Cavallari, di Salvador, di Striulli, di Trentin. A conclusione dell'incontro, ravvivato dalle opinioni e dalle impressioni di molti, mi sono detto, proponendolo a Gianni Manziaga, il direttore di *Esodo*: ecco una esperienza buona per *effetto farfalla*.

Prima dell'incontro, il succo di quello avevo pensato, dopo aver guardato e letto l'album è questo: questa nuova prova di scrittura poetica di Piero conferma le sue prove precedenti, e testimonia un'apprezzabile maturità. I suoi versi spesso mi toccano, scanditi questa volta da una fotografia a colori, che vorrebbe o dovrebbe essere una risonanza della poesia in forma visiva, salvo i casi dove la fotografia ha preceduto la scrittura, e lo si avverte.

Il doppio registro delle poesie e delle foto non sempre facilita il ritorno personale; da questo punto di vista, l'operazione, a mio parere, pretende più di quanto ottiene. L'incontro mi ha immerso in una rete di comprensione più intensa e piena, ed è stato per me una lezione di senso: percorso ed esito che spero di riuscire a comunicare, ché altrimenti ho toppato e usato male lo spazio concessomi da *Esodo*.

Ora, dopo l'incontro, l'album mi è caro e sono grato all'Autore, perché sento ridotta l'opaca quotidianità del mio vivere: devo riconoscere a Piero di



avermi reso meno apodittico e supponente il sottotitolo del suo album: “ la bellezza non ci è mai negata”.

Indico le cose che ci sono nel libro, a partire dalla quarta di copertina di Alessandro Striulli, che aggiunge in quattro periodi altra carne al fuoco sul senso della poesia multimediale oggi, l'unica forma che lui ritiene fruibile per la sua contemporaneità; riporto tagliando: *“L'arte trova nuove modalità espressive (...) ci sembra di intuire la forza che doveva avere la poesia nei tempi passati, quando la lingua era uno strumento dominato da pochi. Le parole (...) dicevano cose che illuminavano. Oggi esiste una poesia 'multimediale' (...). Esiste una poesia corale in cui confluisce il contributo di diversi autori; (...) decisivo il contributo di chi accostandosi all'opera, la 'integra' con la sua personale, individuale, chiave interpretativa”*. E conclude, dopo aver indicato come qualità del nostro tempo la velocità e la popolarità: *“... questa è una poesia del nostro tempo”*.

Una coralità, quella evocata da Striulli, che nell'incontro volto a condividere risonanze, suggestioni e pensieri con e per Piero, l'autore, è stata contestualizzata in forme dissonanti. Giusto appunto uno spaccato di quello che sensatamente si riesce a dire, quando la condivisione è messa al centro e ognuno si sente sollecitato a esprimere quello che gli 'passa per la zucca', come si pensa oggi, mentre al tempo delle prime comunità cristiane si parlava di *parresia*.

Di mio, ho criticato la scelta del testo di apertura dell'album: *“All'amicizia/ donne e uomini/ espressione compiuta dell'amore”* di dom Alessandro Barban, generale dell'ordine dei Camaldolesi, perché, a mio parere, una copia di quanto espresso da dom Benedetto Calati, generale anche lui per 18 anni nella seconda metà del XX secolo che, nel cantare e predicare *“il primato dell'amore”*, vedeva l'amicizia, come *“l'ottavo sacramento”*.

Splendida la copertina, frutto di un lavoro a tempera di Giorgio Venere, e capaci di suggestioni anche intense le 33 foto, quasi sempre a colori e tali quindi da sollecitare disquisizioni sulla forza del bianco e nero rispetto alla facilità del colore. Nell'incontro, siamo andati ben oltre, toccando interrogativi classici se la fotografia sia arte oppure no, se, facilitati dalla tecnica, possiamo dirci tutti artisti..., ma nella crescente consapevolezza di condividere con Piero un suo intimo percorso, anche ingenuità e sicumera, che inevitabilmente gli interrogativi accennati, quando sono affrontati senza rete, senza quindi alcun credito, né competenza, sono meno opacizzanti delle discussioni e dei confronti nei luoghi e contesti deputati (oramai ridotti quasi solo all'academia universitaria e alle sue propaggini).

Quando chi mi legge avrà in mano il libro/album, procederà nella lettura/ visione senza seguire l'ordine che pure c'è, avendo come tutti i libri/album un inizio e una conclusione, ma seguirà il ritmo dettato dal suo sfogliare guardando e leggiucchiando (che non è certo la miglior fine per la poesia, sia pure contemporanea).



Qualche settimana dopo l'incontro ho letto, sul *foglio dei fogli*, il numero del lunedì (3 agosto 2015) del quotidiano *il foglio*, *l'elefantino*, il taglio basso, di Giuliano Ferrara intitolato: *"Caro Baricco, la fotografia non fa per lei. Lasci perdere"*. Per le foto, che pure mi piacciono, mi viene facile usare Giuliano Ferrara: *"Da settimane Repubblica mette in pagina culturale due scatti dello scrittore. Bè, diciamolo, risultano banali le scelte dei soggetti, pessime le inquadrature nell'obiettivo, no smalto, no racconto, no magia di alcun tipo. Messe così, quelle fotine sono un incoraggiamento all'Artista Collettivo, alla presunzione che, a parte il sorriso cheese, sia possibile per tutti ridarci la luna o una barca o una nuvola in foto d'arte come prosa d'arte. Va bene che tutto è clic, va bene il selfie magistralmente popolare e fantasioso, ma l'immagine letteraria mediocre non è da Baricco"*.

Sono ricorso alla sarcastica supponenza di Ferrara, come antidoto alle facili critiche, come ai perduti entusiasmi per le foto che, ripeto, sono sempre piacevoli e talora belle, ma non sono in grado di dire se possano competere con quelle dei repertori più titolati di foto da autore, qui sono l'esito di una scelta dove gusto, amicizia e dono e suggestione degli autori si sono fuse assieme.

"Già" - immaginati questo avverbio a fungere da un rigo in una pagina bianca, come pure "sempre", o altri estrapolabili dalle poesie di Piero. Basta, come non di rado fanno artisti contemporanei, caricare la parola di potenza evocativa, per restituircela come parola poetica? La risposta a questa domanda dipende anche dal tasso di fondatezza che si attribuisce alla domanda stessa per i singoli testi: comunque torna, e come, in questi versi di Piero.

Ma lascia al lettore chiedere il libro al suo Autore, ché fa parte del carattere di Piero essere munifico e lieto nel dono così come lo è nelle parole, soprattutto in quelle su cui si è esercitato in questi vent'anni, che lo separano dalla morte di Gina. A pagina 73 si legge: *"sì // ti trovo / senza cercarti. // Linee ininterrotte / di percorsi convergenti. // Nel tempo immutato / del desiderio"*.

Così, a mio parere, arriviamo a *il testo fondante* nel contesto perché, collocata non a destra come tutte le altre, ma a sinistra e senza poesia, c'è una foto in bianco e nero, da via Veneto anni '60, di Piero con Gina, mano nella mano radiosamente presi con macchina fotografica ed esposimetro; Piero con libro in mano, e borsetta grande Gina. Se non fosse stato per Piero, a stento avrei riconosciuto a sfondo del loro incedere la riva degli Schiavoni.

Io sono grato a Piero perché ci ha offerto uno scrigno di tesori, battiti di farfalla che possono avvicinarci a quell'attenzione alla bellezza, frutto della amicizia, della vita che ci riporta alla poesia conclusiva (pagina 79): *"Momenti di verità / non si infrangono // nelle impennate del desiderio // sorretti dalla bellezza nel cercare"*.



## LUCI NEL BUIO

**“L’unità si fa in cammino”**

Un'altra *prima volta*. Una delle tante, ormai, cui ci ha abituato il pontificato di Jorge Mario Bergoglio. Eppure, la sua visita dello scorso 22 giugno al tempio valdese di Torino, che campeggia nel centrale Corso Vittorio Emanuele, mai avvenuta da parte di un papa dall'età di Valdo, oltre otto secoli fa, ha davvero il sapore della storia. Di un punto di non ritorno. Un incontro svoltosi, come già al suo annuncio aveva auspicato il moderatore della Tavola valdese, pastore Eugenio Bernardini, “all’insegna della sobrietà e della fraternità ecumenica, che negli ultimi due anni abbiamo visto crescere e rafforzarsi. Sobrietà e fraternità, del resto - aveva aggiunto -, sono tipiche della tradizione valdese, ma anche dello stile di questo papa che, in ripetute occasioni, ha saputo creare un clima di reciproca attenzione, aprendo così una nuova stagione ecumenica”.

In effetti, la sensazione che Francesco legga l'ecumenismo con uno sguardo particolarmente strategico, come dimostra fra l'altro l'acclarata familiarità con il patriarca di Costantinopoli Bartholomeos, abbondantemente citato nella recente enciclica *Laudato si'*, è ben diffusa. Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, uscita a novembre 2013 e subito giudicata come un autentico programma di governo, compaiono ben tre paragrafi sul dialogo ecumenico: fino a sostenere che “l'unità dello Spirito armonizza tutte le diversità”, e sulla possibilità di un patto culturale “che faccia emergere una *diversità riconciliata*”, citando un documento dei vescovi congolese del 2012. Perché le divisioni nella chiesa non sono una ferita qualsiasi ma *la ferita*, per Francesco, che iniziò il suo ministero autodefinendosi non *papa*, ma, appunto, *vescovo di Roma*; così, recarsi a visitare dei fratelli evangelici in una delle loro sedi storiche è un gesto capace di riempire il futuro, accendendo prospettive in altri tempi remote. Ma dice anche della semplicità di chi, da credente, è capace di compiere un passo fondamentale, nel solo nome di quel Gesù Cristo che unisce, senza per questo negare la storia che ha diviso.

Tornando a quanto avvenuto in giugno nel capoluogo piemontese, Francesco, in realtà, conosceva i valdesi dai tempi del suo ministero episcopale: in Argentina e in Uruguay, infatti, è presente un'*Iglesia Valdense del Rio de la Plata*, nata dalle migrazioni di fine Ottocento di centinaia di coloni originari delle *Valli valdesi* del Piemonte. Eletto papa, egli a più riprese ha espresso parole di amicizia e apprezzamento per la chiesa valdese, e brevemente incontrato lo stesso Bernardini nel settembre 2013. Uno scambio breve e non formale che, insieme a parole e gesti molto apprezzati, hanno indotto il pastore a invitare il vescovo di Roma nel primo tempio che i valdesi poterono costruire al di fuori del ghetto delle *Valli valdesi*, cinque anni dopo l'emancipazione concessa loro da re Carlo Alberto nel 1848. Un tempio che si lascia



alle spalle l'epoca delle persecuzioni e che simboleggia un cammino di libertà e di testimonianza evangelica che, per la piccola compagine valdese (poche decine di migliaia i membri autoctoni) continua ancora oggi.

Le attese di chi opera in ambito ecumenico, in ogni caso, nell'occasione non sono andate deluse: "Da parte della chiesa cattolica vi chiedo perdono per gli atteggiamenti e i comportamenti non cristiani, persino non umani che, nella storia, abbiamo avuto contro di voi. In nome del Signore Gesù Cristo, perdonateci!" - ha detto Francesco. Parole forti, impregnate di *parresia*, che lasceranno il segno. "Purtroppo è successo e continua ad accadere che i fratelli non accettino la loro diversità e finiscano per farsi la guerra l'uno contro l'altro. Riflettendo sulla storia delle nostre relazioni - ha proseguito il papa - non possiamo che rattristarci di fronte alle contese e alle violenze commesse in nome della propria fede, e chiedo al Signore che ci dia la grazia di riconoscerci tutti peccatori, e di saperci perdonare gli uni gli altri. È per iniziativa di Dio, il quale non si rassegna mai di fronte al peccato dell'uomo, che si aprono nuove strade per vivere la nostra fraternità, e a questo non possiamo sottrarci".

Da parte sua, nel discorso di benvenuto, Bernardini aveva toccato temi strategici, sottolineando, in particolare, la questione terminologica, che ne sottende una ecclesiologica ben più profonda, sull'uso cattolico di chiamare comunità ecclesiali, e non chiese, quelle protestanti (sin dal decreto del Vaticano II *Unitatis redintegratio*); e poi quella dell'intercomunione, cioè la possibilità per valdesi e cattolici di comunicarsi nelle liturgie gli uni degli altri, sogno incompiuto da molto tempo.

"Noi valdesi siamo una chiesa, dovete riconoscerci come tale... - ha chiesto il moderatore -. Fratello Francesco, non capiamo che cosa significhi l'espressione del Concilio che ci definisce *comunità* e non *chiese*. Vuol dire che noi siamo una chiesa a metà, una chiesa non chiesa? Capiamo le ragioni, ma sarebbe bello fosse superata nel 2017 o anche prima. Siamo una chiesa, peccatrice, certo, ma chiesa di Gesù Cristo, da lui giudicata e salvata" (il riferimento al 2017 riguarda le prossime celebrazioni del cinquecentesimo anniversario dell'affissione delle 95 testi da parte di Lutero, avvenuta appunto nel 1517, un appuntamento che si sta cercando di rendere il più possibile ecumenico). Proseguendo sull'ospitalità eucaristica: "Tra le cose che abbiamo in comune ci sono le parole di Gesù all'ultima cena, le abbiamo ascoltate ieri. Certo abbiamo interpretazioni diverse di quel che significano, ma ciò che abbiamo in comune sono le parole di Gesù e non le nostre interpretazioni".

La risposta di Francesco, che ha anche ringraziato per aver citato il tema della necessaria accoglienza ai migranti, è stata immediata: "Tutti aneliamo all'unità della mensa eucaristica. La chiesa valdese, a Pinerolo, ha offerto ai cattolici il vino per la celebrazione della Veglia di Pasqua, e la diocesi catto-



lica ha offerto ai fratelli valdesi il pane per la Santa Cena della Domenica di Pasqua: questo gesto va ben oltre la semplice cortesia, e fa pregustare, per certi versi, l'unità della mensa eucaristica, alla quale aneliamo". Certo, si tratta di *una comunione ancora in cammino*, ha ammesso, ma *l'unità si fa in cammino*, e "con la preghiera, con la continua conversione personale e comunitaria e con l'aiuto dei teologi, noi speriamo, fiduciosi nell'azione dello Spirito Santo, possa diventare piena e visibile comunione nella verità e nella carità".

Un'evocazione, quella della necessità di *camminare insieme*, che, per la chiesa locale torinese, non ha potuto non aprire il cuore, ripensando alla straordinaria lettera pastorale che padre Michele Pellegrino firmò nel 1971, e ne segnò con forza il percorso postconciliare. E che va coniugata, come ha fatto Francesco, con la situazione dei primi cristiani descritti nel Nuovo Testamento, quando, pur essendo chiamati fratelli tutti coloro che condividevano la stessa fede in Gesù Cristo, si intuisce che non tutte le comunità cristiane, di cui essi erano parte, avevano lo stesso stile, né un'identica organizzazione interna. Tanto che "addirittura all'interno della stessa piccola comunità si potevano scorgere diversi carismi e perfino nell'annuncio del vangelo vi erano diversità e talora contrasti".

Si: entrando nel tempio torinese, questo papa *venuto quasi dalla fine del mondo* ha non solo varcato un muro alto otto secoli, ma anche mostrato di saper riconoscere quel pluralismo delle religioni e delle culture, che in questo Paese, purtroppo, si fa ancora fatica ad ammettere: da parte delle istituzioni, ma anche del sentire comune. E l'ha fatto ricorrendo al suo linguaggio, quello di un pastore e di un cristiano, che ritiene naturale tendere la mano ai suoi fratelli e sorelle nella fede. Così, del resto, il pastore valdese di Torino, Paolo Ribet, l'aveva accolto, dopo aver ammesso i suoi dubbi sul come chiamarlo: "Caro fratello Francesco, benvenuto!". Mentre l'assemblea aveva appena finito di intonare un canto in spagnolo, *Cada cosa en la vida*, tratto dal libro biblico del Qohelet. Che dichiara: "C'è un tempo per abbracciarsi, e un tempo per astenersi dagli abbracci". Questo è il tempo degli abbracci, e tutto lascia prevedere che possa durare a lungo. Anche se quella stessa assemblea si è concessa un *sacrosanto* sorriso, quando è stata citata una frase di Bergoglio: "L'unità dei cristiani non sarà il frutto di raffinate discussioni teoriche. Verrà il Figlio dell'Uomo e ci troverà ancora nelle discussioni...".

Paolo Naso e Brunetto Salvarani

## Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia "in cantiere".

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non-collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato per la messa a punto del tema e del suo sviluppo.

Il tema del prossimo numero della rivista è "Il divino oggi": il bisogno, il senso, i volti e i nomi del divino, che attiene all'eterno, e che era detto e vissuto nelle varie forme del sacro, del mito, delle religioni storiche. Divino come "principio infinito ed eterno" non determinabile dentro concetti limitativi, non conoscibile secondo le categorie della razionalità, come "qualcosa" che va al di là della conoscenza umana.

La domanda di fondo è se e perché questo bisogno/senso del divino rimane forte nel nostro tempo della secolarizzazione. Non viene identificato con Dio. Le diverse religioni e spiritualità sono considerate solo forme storiche, che ciascuno può "utilizzare" per creare un proprio personale itinerario.

In che misura il "ritorno" del "divino" è legato alla crisi della razionalità moderna e della secolarizzazione e al desiderio di trovare un fondamento e una speranza positiva? O al bisogno di consolazione nel sentirsi parte di un tutto armonioso? Il divino non rischia di diventare "qualcosa" che mi aiuta a vivere anche rimuovendo la realtà, il dolore, il male? In particolare ci chiediamo come i diversi significati del divino costituiscono un terreno di ricerca e di interrelazione con il messaggio di Cristo che mostra Dio conoscibile come Amore. Un Dio che si incontra nella prassi di amore e che ha "bisogno" della nostra "cura della casa comune" (Francesco, *Laudato si*).

Ci chiediamo inoltre: se non riusciamo a dare nome all'umano come darlo a Dio? Se non operiamo per dare gioia e riconoscere il volto, la dignità dell'altro, come possiamo vedere volti e tracce del divino?

E ancora: le domande ultime che erano poste dal divino sembrano oggi rimosse e risolte con la potenza della tecnologia e del mercato. La secolarità è capace di reggere agli interrogativi più radicali, o semplicemente li ha depositi?

Intendiamo affrontare questi interrogativi attraverso la narrazione di diversi percorsi esistenziali e non un confronto tra teorie.

*I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).*

---

*Collettivo redazionale:*

Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Beppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Giorgio Pilastro, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

*Collaboratori:*

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Angelo Casati, Marta Codato, Lucio Cortella, Paolo De Benedetti, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Carlo Molari, Simone Morandini, Paolo Naso, Brunetto Salvarani, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Paolo Prodi, Paolo Ricca, Piero Stefani, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

---

# ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

---

n. 3 luglio-settembre 2015

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Piero Martinengo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega  
viale Garibaldi, 117  
30174 Venezia - Mestre  
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale  
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

*Quote associative:*

soci ordinari	Euro 28.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

Versamento su c/c postale 10774305 intestato a:

**Esodo** C.P. 4066 - 30170 VE-Marghera oppure  
IBAN: IT 11 V 07601 02000 000010774305  
causale: quota associativa *Esodo*

<http://www.esodo.net>

E-mail: [associazionesodo@alice.it](mailto:associazionesodo@alice.it)

Stampa della tipografia *Grafica & Stampa Venezia S.r.l.s.*  
via Brianza, 5/c  
30034 Oriago di Mira (VE)  
tel. 041/935090 - fax 041/5382810  
[info@graficaestampavenezia.it](mailto:info@graficaestampavenezia.it)

---

Euro 8.00  
(iva comp.)