Convegno consacrate *Ordo Virginum* Chiesa di Milano

"*Le donne, tra realtà e profezia*"

15 e 29 novembre 2014

Relazione di Sandra Isetta	pag. 2
Relazione di Catherine Aubin	pag. 10
Relazione di Maurizio Chiodi	pag. 22
Appunti testimonianza di Paola Bignardi	pag. 30
Appunti testimonianza di Rosalba Manes	pag. 34

I testi sono proprietà riservata dell'*Ordo Virginum* della Chiesa di Milano.

Sandra Isetta

Le donne nella storia della Chiesa e nel Magistero recente

Per armonizzare i due argomenti suggeriti dal titolo, si propone la selezione di alcuni episodi riguardanti le donne nella storia della Chiesa, a partire dai Vangeli, per rileggere l'antico alla luce degli insegnamenti del Magistero recente, in particolare di Papa Francesco (questi ultimi tratti dal recente volume di G. Galeotti – L. Scaraffia, *Papa Francesco e le donne*, LEV 2014).

C'è, potente e silente insieme, nel Vangelo, la volontà di far uscire le donne dal silenzio in cui la storia e la cultura all'epoca le hanno relegate. Potente perché alcuni gesti di Gesù lo proclamano a gran voce. Silente, perché c'è un silenzio, una reticenza degli evangelisti.
Questo non vuol dire che Gesù fosse un femminista *ante litteram*. Non difende la donna in quanto creatura antropologicamente e ontologicamente più debole, la difende come categoria sociale, insieme agli emarginati della società (poveri, malati, bambini, anziani ecc…), secondo il paradosso delle beatitudini. Gesù conferisce dignità personale e valore religioso autonomo alla donna. Si può parlare di una riscoperta della figura femminile, certo, ma è una riscoperta che ha radice religiosa, in armonia con la missione storica di Gesù, che è annunciatore del regno dei poveri. I poveri sono i destinatari privilegiati del regno di Dio, insieme alla donna, esclusa dal contesto religioso e sociale ebraico. Gesù associa nella sua missione la donna, alla quale riconosce dignità di testimonianza profetica e che chiama a farsi discepola, al pari degli uomini. È un gesto dirompente, di valore altissimo, che trascende la difesa d'ufficio del genere femminile. Gesù non fa mai esplicito riferimento alla debolezza e all'inferiorità della donna, e nemmeno alla sua superiorità. È questo il divario tangibile che si percepisce tra il Vangelo e la successiva elaborazione esegetica dei Padri della Chiesa, che hanno determinato un'effettiva subalternità della donna, in continuità con Il dualismo antropologico che caratterizza la civiltà biblica e greco-romana.
Silente: nel Vangelo, gli uomini, contemporanei di Gesù, non comprendono alcuni suoi gesti di apertura verso le donne (guarigione dell'emorroissa, guarigione della donna storpia nel giorno di sabato, pronunciamento contro il ripudio della donna, perdono della peccatrice). Solo Luca (8, 1-3) e solo all'inizio della predicazione di Gesù, racconta che al seguito di Gesù c'erano donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità. Discepole. Che poi ricompaiono ai piedi della croce. Le prime testimoni.

Le prime testimoni

Così le definisce Papa Francesco (Udienza generale - Mercoledì, 3 aprile 2013):

> «Anzitutto notiamo che le prime testimoni di questo evento furono le donne. All'alba, esse si recano al sepolcro per ungere il corpo di Gesù, e trovano il primo segno: la tomba vuota (cfr Mc 16,1). Segue poi l'incontro con un Messaggero di Dio che annuncia: Gesù di Nazaret, il Crocifisso, non è qui, è risorto (cfr vv. 5-6). Le donne sono spinte dall'amore e sanno accogliere questo annuncio con fede: credono, e subito lo trasmettono, non lo tengono per sé, lo trasmettono».

Papa Francesco tiene in conto l'inconsistenza, se non la nullità, all'epoca di Gesù, dello stato socio-religioso delle donne delle quali i Vangeli non attestano alcuna professione di fede.

> « [….] Nelle professioni di fede del Nuovo Testamento, come testimoni della Risurrezione vengono ricordati solamente uomini, gli Apostoli, ma non le donne. Questo perché, secondo la Legge giudaica di quel tempo, le donne e i bambini non potevano rendere una testimonianza affidabile, credibile. Nei Vangeli, invece, le donne hanno un ruolo primario, fondamentale».

Le donne sono invece protagoniste di episodi, di racconti, certamente significativi ma che necessitano sempre di una interpretazione. Prosegue infatti il Papa:

> «Gli evangelisti invece narrano semplicemente ciò che è avvenuto: sono le donne le prime testimoni. Questo dice che Dio non sceglie secondo i criteri umani: i primi testimoni della nascita di Gesù sono i pastori, gente semplice e umile; le prime testimoni della Risurrezione sono le donne. E questo è bello».

In altre parole, papa Francesco richiama il concetto di eguaglianza e parità espresso nella *Mulieris dignitatem* (16 *Prime testimoni della Risurrezione*):

> 'L'«eguaglianza» evangelica, la «parità» della donna e dell'uomo nei riguardi delle «grandi opere di Dio», quale si è manifestata in modo così limpido nelle opere e nelle parole di Gesù di Nazareth, costituisce la base più evidente della dignità e della vocazione della donna nella Chiesa e nel mondo'.

C'è, nelle parole di papa Francesco, un costante riferimento alla *Mulieris Dignitatem* ma talora si va oltre. Se nella *Mulieris dignitatem* l'evento / Maddalena è infatti inserito a coronamento degli episodi che provano l'affidamento delle verità divine da parte di Cristo alle donne, al pari degli uomini, Papa Francesco rende esplicito il confronto, perdente, tra gli Apostoli e Tommaso e le donne e Maddalena:

> «Ma questo ci fa riflettere anche su come le donne, nella Chiesa e nel cammino di fede, abbiano avuto e abbiano anche oggi un ruolo particolare nell'aprire le porte al Signore, nel seguirlo e nel comunicare il suo Volto, perché lo sguardo di fede ha sempre bisogno dello sguardo semplice e profondo dell'amore. Gli Apostoli e i discepoli fanno più fatica a credere. Le donne no. Pietro corre al sepolcro, ma si ferma alla tomba vuota; Tommaso deve toccare con le sue mani le ferite del corpo di Gesù».

Apostole

Nel Vangelo di Giovanni è esplicita la volontà di accostare la prontezza delle discepole alla lentezza dei discepoli (Gv 20). Pietro e il discepolo che Gesù amava hanno bisogno di controllare la verità di Maria, corsa a riferire che Gesù non era più nel sepolcro vuoto. Solo dopo aver visto i panni e il sudario rivoltato, i due uomini credono, ma tornano a casa. Giovanni commenta (20, 9-10): *non avevano ancora capito la Scrittura, secondo la quale egli doveva risuscitare dai morti*.

Maria resta fuori del sepolcro fino al riconoscimento di Gesù – in quello che le era parso il giardiniere – che avviene attraverso la voce che pronuncia il suo nome: *Miriam*! Ai discepoli Gesù appare, invece, nel cenacolo, luogo di abituale raduno. Mostra loro le mani e il costato (Gv 20,20), ossia mostra loro un segno, che sarà poi insufficiente a Tommaso che dovrà mettere un dito nel foro dei chiodi. Tommaso deve vedere e toccare, come ha detto papa Francesco. Segue l'episodio del *Noli me tangere*: *Non mi toccare, perché non sono ancora salito al Padre.* Gesù invita Maria a cambiare, a cessare di trattenerlo nella dimensione umana. Lei deve lasciarlo andare 'oltre', per entrare lei stessa in una nuova dimensione che lui le indica e le spiega *ma va' dai miei fratelli, e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, all'Iddio mio e Iddio vostro*.

Va' e *di':* la pericope giovannea non può essere interpretata in altro modo: Maria Maddalena è certamente la prima Apostola della Resurrezione. Il custode del giardino, del paradiso, affida a Lei il ruolo di annunciatrice.

Per comprendere il precoce processo di occultamento di questo ruolo di Apostola affidato a Maria Maddalena, è utile il confronto con un dialogo apocrifo in lingua copta tra la Maddalena e Gesù. Qui trova conferma la chiave di lettura del racconto di Giovanni. Stessa scena del sepolcro, Gesù si rivela di fronte alla lacrime a al dolore di Maria Maddalena, stesse parole *noli me tangere*, perché non resti legata alla sua immagine terrena ma a quella ultraterrena. Ma c'è qualcosa di più. Gesù sa già che sarà difficile per Maddalena convincere i discepoli maschi, tornati, dopo la sua morte, a fare i pescatori, a fare la vita degli uomini e non degli apostoli.

Dì loro: "Su, andate, vi chiama vostro fratello!".

Se essi disdegnano la mia fratellanza, dì loro: "E' il vostro maestro!".

Se trascurano la mia qualità di maestro, dì loro: "E' il vostro Signore!".

Occorre l'autorità del Signore per convincere i discepoli uomini. A Maria è bastato l'amore. Nel dialogo dice a Pietro: *"Ho qualcosa da dire, ma non ho nessuno a cui dirlo"*. Cioè nessuno, al di là delle

limitazioni giuridiche e culturali del tempo, è capace di un ascolto profondo, di un annuncio che turba, volutamente affidato a una voce femminile.
Anche nel Vangelo di Luca gli uomini si turbano (24,22): i discepoli di Emmaus dicono che alcune donne li hanno sconvolti, dicendo parole vaneggianti. In Marco, i discepoli si rifiutano di credere.
Alla fine del Vangelo di Marco (16, 14) Gesù rimprovera la durezza di cuore degli apostoli che non hanno creduto a coloro (le donne) che hanno annunziato la resurrezione. Al di là del contesto gnostico dell'apocrifo Vangelo di Maria, l'atteggiamento dei discepoli-uomini nei confronti della donna non è molto diverso da quello nei vangeli canonici. Nell'apocrifo Maria Maddalena esercita un ruolo primario e i discepoli uomini sono gelosi. Pietro, soprattutto, e anche Andrea 'Forse egli l'ha anteposta a noi?'.
La donna che ha un rapporto privilegiato con Gesù suscita gelosia. Perché urta contro la cultura maschilista del tempo. E' illuminante, nel Vangelo di Maria, durante questo accapigliarsi fra discepoli, l'intervento di Levi che rimprovera Pietro dicendo: *Tu sei sempre irruente, Pietro! Ora io vedo che ti scagli contro la donna come fanno gli avversari. Se il Salvatore l'ha resa degna, chi sei tu che la respingi?*
Quello del *Vangelo di Maria Maddalena* è un esempio di come i testi neotestamentari trovino in quelli apocrifi complementarietà e occasioni di verifiche storico letterarie, con le debite valutazioni dell'impronta di pensiero, più o meno ortodossa o del tutto eterodossa.
Gianfranco Ravasi ha definito la Maddalena una Santa calunniata e glorificata. Maria, come si sa, è al centro di un travisamento esegetico. Per il fatto che Luca, subito dopo (7, 36-50) il racconto dell'unzione della peccatrice, riferisce che da Maria di Magdala (8, 1-3) «erano usciti sette demoni», cioè era una donna guarita da Gesù, per questo Maria viene considerata una prostituta. Come tale sarà ricordata per secoli nel culto, nella letteratura, nell'arte. Questi percorsi di errata interpretazione dei testi si sono sviluppati nell'arco della storia dell'esegesi (Eusebio, Ambrogio, Agostino) per l'accostamento tra il concetto di possessione e quello di peccato. E' segno di una mentalità negativa sul corpo e la sessualità della donna, tipica dell'epoca. Quando nel vangelo si parla di un uomo posseduto dagli spiriti il discorso si ferma invece lì.
Ma ci sono anche le eccezioni. Ippolito la chiamerà «l'apostola degli apostoli» (hippol., *Cant*., 25,7-9, CSCO 264, pp. 48-49), parole riportate nella *Mulieris dignitatem* dove l'episodio è letto come compimento della profezia di Gioele:

> «Io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo, e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie» (Gl 3, 1). Nel cinquantesimo giorno dopo la risurrezione di Cristo, queste parole trovano ancora una volta conferma nel cenacolo di Gerusalemme, durante la discesa dello Spirito Santo, il Paraclito (cf. At 2, 17)

In che senso 'profetismo'?

Leggiamo, sempre nella *Mulieris dignitatem*:

> «Profetizzare» significa esprimere con la parola e con la vita «*le grandi opere di Dio*» (cf. *At* 2, 11), conservando la verità e l'originalità di ogni persona, sia donna che uomo. …. Ogni *vocazione ha un senso* profondamente *personale e profetico.* Nella vocazione così intesa ciò che è personalmente femminile raggiunge una nuova misura: è la misura delle «grandi opere di Dio», delle quali la donna diventa soggetto vivente ed insostituibile testimone.

A partire dal Vaticano II, la parola profeta è entrata a far parte del vocabolario quotidiano nella Chiesa e fuori di lei. Il Vaticano II ha ricordato che tutti i cristiani, uomini e donne, per il fatto di essere battezzati, condividono la funzione sacerdotale, reale e profetica di Cristo (*Lumen Gentium* 31), il gran Profeta, che

> «compie la sua missione profetica... non solo attraverso la Gerarchia che insegna nel suo nome e col suo potere, ma anche per mezzo dei laici a chi, conseguentemente, costituisce in testimoni e li dota del senso della fede e della grazia della parola" (*Lumen Gentium* 35)... ».

Scrive P. Camillo Maccise (Superiore Generale dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi, morto in Messico nel 2012), *Strade per una vita religiosa profetica oggi:* «Dopo il Vaticano II, il termine *profeta* si applica a tutti quelli che denunciano le strutture di potere e dominio; a chi promuove la lotta per la

giustizia e si mette da parte dei poveri; a quelli, infine, che vivendo profondamente l'esperienza di Dio annunciano il messaggio liberatore di Cristo in multiple e diverse forme».
È superato il mero senso biblico del profeta come uomo di Dio, il servo che esegue i mandati del suo Signore, che minaccia e consola, in tempi di crisi per Israele. Profeta diviene il discepolo che accoglie gli insegnamenti del suo Maestro e li trasmette e mette in pratica.
Il cristianesimo dei primi secoli ci ha consegnato testimonianze molto forti di profetismo femminile, calato in quella dimensione escatologica di attesa della parusia, caratteristica dell'epoca dei martiri. Gli *Atti e le Passioni dei martiri* sono il prodotto di una letteratura devozionale, provengono 'dal basso', sono una sorta di memoriale e di culto insieme. Un quadro completo delle molte espressioni del cristianesimo delle origini - e non solo ma anche di quello posteriore - relativo alla donna emerge dalla lettura di queste opere. È il caso della *Passione di Perpetua e di Felicita* (Cartagine, tra il 202-203) che fornisce una testimonianza del cristianesimo al femminile che stride con i coevi testi patristici, di Tertulliano nella fattispecie (al quale peraltro fu attribuita la *Passio*) che si è occupato molto della donna cristiana. Il testo è un diario – la scrittura femminile è un fatto piuttosto eccezionale per l'antichità – scritto da una giovane matrona, puerpera, rinchiusa in carcere con il neonato. Siamo in un'epoca 'profetica', anche eterodossa, C'è urgenza escatologica, prendono piede Nuove Profezie, come quella dei Montanisti, per i quali la fine è vicina. È in queste forme di cristianesimo estremo che si affacciano le prime rivendicazioni femminili, le donne esigono un riconoscimento della loro dignità e autorità. Leggiamo queste istanze sia nelle Passioni dei martiri sia nei reprimenda dei testi patristici.
Nel prologo della *passio Perpetuae et Felicitatis* il redattore del diario di Perpetua esprime questo sentimento della fine incombente, annunciata con le parole di Gioele sopra ricordate. Allude all'effusione dello Spirito nei tempi ultimi

> «Avverrà: negli ultimi giorni - dice Dio - su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno sogni. E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno».

Si vuole dimostrare che la grazia divina opera nel dono delle rivelazioni non solamente nell'antichità (cioè i Vangeli), ma anche nel tempo presente dei martiri. Pertanto anche i documenti recenti dei santi martiri sono degni di essere letti in Chiesa. Perpetua ottiene infatti la *dignitas* di avere visioni. L'ultima visione (cap. 10) è quella del combattimento contro l'egiziano, un vero e proprio combattimento contro il serpente di Genesi e la Bestia dell'Apocalisse. In questo passo, Perpetua pronuncia la celebre espressione «e fui fatta maschio», divenendo in questa trasformazione, che poggia su basi esegetiche (*Lettera agli Efesini* 4,13), *imago Christi* e pertanto *imago Dei*. Perpetua ha compiuto il riscatto di Eva. Colpisce che non abbia bisogno di alcuna mediazione maschile né denunci uno *status* di inferiorità rispetto ai compagni maschi, anzi, Perpetua è la guida spirituale di tutto il gruppo. Nella parte conclusiva della passio, il redattore la identifica con la *costantia*, la *parrhêsía*, ossia il coraggio e la libertà di parola.
Nei trattati dei Padri, riguardo alla donna, ricorre invece l'uso categoriale dell'antitesi: tutte le buone azioni = sfera maschile / tutte le cattive = sfera femminile (Origene), cioè il sesso esistenziale dell'uomo risponde a una tipologia positiva, quello della donna a una negativa. Basilio parla anche di "meschinità" d'animo. L'*infirmitas* (*fragilitas, imbecillitas*) *sexus* della donna viene letta a vantaggio della stessa da Ambrogio, che difende Eva perché la sua colpa sarebbe originata dall'*infirmitas sexus*.
La parità femminile viene riconosciuta solamente nella vita dell'anima, nel rapporto con Dio, come asserisce Clemente di Alessandria, per il quale la perfezione cristiana può essere meta sia dell'uomo sia della donna. Questo spiega la sete di martirio durante le persecuzioni. Basilio riporta alcuni aspetti rivendicativi di questi episodi, come quando fa dire a una martire :"*siamo della stessa pasta degli uomini*". Il martirio femminile rappresenta anche una rivendicazione sociale, una ribellione contro la famiglia, contro il padre, contro l'imposizione di un matrimonio. Così è per Perpetua, che sceglie la morte nell'arena, ignorando cocciutamente le suppliche del padre.
Il coevo Tertulliano, invece, è purtroppo noto per il tono pesante con cui addossa la colpa originaria alla donna: «sei tu la porta del diavolo, sei tu che hai spezzato il sigillo dell'albero, sei tu la prima che ha trasgredito la legge divina». La donna deve assumere atteggiamenti di penitenza e di lutto, come un'Eva

afflitta, espiante. Tuttavia, anche Tertulliano, pur vietando alle donne la partecipazione ai ministeri (*Virg*. 9, 1), riconosce loro il carisma profetico, senza discriminazioni rispetto a quello maschile. Categoria privilegiata del dono profetico sono le vergini che, evidentemente, già nel III secolo facevano sentire la loro voce. Tertulliano polemizza infatti con le ragazze cristiane che portavano il velo quando uscivano per strada, tra la gente pagana (*tengono il velo in testa quando sono tra i pagani*), ma che poi se lo toglievano appena giunte in assemblea, percepita probabilmente come ambiente protetto, in cui si sentivano sicure. Stato d'animo che Tertulliano non ammette: le cristiane devono sentirsi in soggezione anche davanti ai fratelli, e pertanto devono velarsi. Tertulliano sembra alludere a vergini consacrate a Dio, probabilmente ragazze che avevano fatto impegno di castità, per svolgere qualche compito nella comunità. Costoro, secondo Tertulliano, andando a capo scoperto, volevano sottolineare lo statuto particolare di cui godevano.
Non si conosce quale fosse il ruolo delle vergini, anche se queste precisazioni fanno intendere che le ragazze che avevano consacrato la loro verginità a Dio erano note e stimate nella comunità e godevano di qualche forma di prestigio.
Questo delle ascete può essere considerato un movimento di originalissimo femminismo, inteso anche come reazione e resistenza alla soggezione, ai ruoli fissi dentro le strutture patriarcali. Ambrogio, nel *de virginibus*, presenta bene la condizione di queste giovani, prive di libertà nella scelta di matrimonio e anche di quella verginale, che veniva spesso proibita.
Ambrogio mette in luce come la vocazione religiosa vincesse spesso l'autorità paterna, raccontando come venti vergini bolognesi abbandonarono la casa paterna per vivere in comune, nella preghiera e nel lavoro. Sempre Ambrogio descrive una giovinetta, che, ostacolata dal padre nella scelta verginale, si era rifugiata presso l'altare e sollecitava il sacerdote a pronunziare l'offerta: *vince prius, puella, pietatem* (vinci prima l'amore filiale), *si vincis, vincis saeculum* (se vinci, vinci il mondo terreno), le diceva.
Emblematico è il noto movimento ascetico dell'Aventino, che vede in azione donne come Paola, Eustochio, Marcella, Blesilla … – e che meriterebbe un discorso a parte -. Queste donne scelsero la castità e si dedicarono alla carità, all'assistenza, costruirono 'ospedali' e 'case per giovani'. Ma determinante, ai fini della verifica del processo di emancipazione femminile cristiana, è l'elemento della cultura: queste patrizie trasformarono le loro *domus* in circoli culturali, frequentati anche da uomini e sacerdoti, che si riunivano per leggere e commentare la Bibbia. L'epistolario di San Girolamo, che divenne la loro guida spirituale, ha lasciato ritratti incisivi di queste donne.
Spesso il carisma profetico della donna viene frainteso o, per lo meno, confinato alla dimensione mistica. Soprattutto studiosi dell'antichità e della donna nel Cristianesimo antico interpretano il profetismo femminile esclusivamente come una *condizione eccezionale*, erede del ruolo d'eccellenza tenuto dalle eroine d'Israele come Esther e Giuditta: *luminose tappe di un itinerario caratteristicamente femminile*. Succede quindi che l'aspetto più 'meraviglioso' del profetismo (visioni, estasi) prende il sopravvento a discapito della globale eccezionalità di donne, anche mistiche e non solo mistiche, che hanno lasciato profondi segni nella storia. Le visioni ricevute da Ildegarda di Bingen (1098-1179) non devono oscurarne la poliedrica genialità: musicista, medico e erborista, filosofa e teologa. Ed anche donna d'azione, fondatrice e Badessa del Monastero di Rupertsberg, donna saggia e di riconosciuta autorità: persino i conti delle Fiandre (Filippo d'Alsazia a proposito delle crociate), l'imperatore Carlomagno e il papa stesso si rivolsero a Ildegarda per un consiglio.
André Vauchez, (Daniele Zappalà, *Avvenire*, 13 novembre 2013) a proposito della mistica, sottolinea come il *deficit* culturale di alcune grandi protagoniste medievali sia stato compensato sviluppando l'esperienza intima di Dio e la mistica *accanto alla dimensione profetica.* Alcune di queste donne non sapevano leggere. Quasi nessuna scriveva. *(Chiara d'Assisi, Chiara da Montefalco, Angela da Foligno, fino a Caterina da Siena).* Vauchez giustamente pone l'accento sul ruolo anche politico di queste donne, esercitato per il bene della Chiesa e della società:

> «Colpisce la loro ricerca del sostegno dei poteri per compiere il proprio messaggio. Caterina da Siena, ad esempio, scrive al re di Francia per difendere il Papa a Roma rispetto a quello avignonese. Non si può parlare d'ingenuità, dato che queste donne comprendono che la soluzione dei problemi resta politica. Occorre far pressione sulla politica per difendere gli interessi spirituali. Tali figure sono mistiche nella relazione con Dio e con Cristo, ma molto

realiste nella condotta». (*Potremmo chiederci se l'autorità carismatica debba necessariamente passare attraverso la voce del potere costituito*)

Donna d'azione, una delle più grandi protagoniste della Riforma Cattolica, fondatrice di ben 16 monasteri - dottore della Chiesa insieme a Caterina, Ildegarda e Teresa di Lisieux - era la mistica Santa Teresa d'Avila. **La sua omonima** Santa Teresa Benedetta della Croce **– compatrona d'Europa con Caterina e Brigida - sarà spinta dallo stesso realismo**, il 12 aprile 1933, **a** scrivere a Papa Pio XI. **U**na donna, una laica (Edith non era ancora entrata nel Carmelo), un'ebrea convertita non ha esitato a scrivere al Pontefice e in uno stile diretto, non curiale, senza troppe cerimonie. **Edith Stein** descrive al papa le cose che vedeva accadere tutti i giorni in una lettera divenuta profetica, che anticipava l'accadimento degli avvenimenti, perché "guardava con attenzione" la realtà, mediante gli occhi della gente comune.

Edith 'guardava con attenzione' e 'Maria meditava tutte queste cose nel suo cuore' (cfr Lc 2,19.51). **Come ha osservato Papa Francesco,** Maria non vive "di fretta", con affanno. Anche nel momento decisivo dell'Annunciazione dell'Angelo, Ella chiede: «Come avverrà questo?» (Lc 1,34).

L'autorità di Maria e l'incontro con Elisabetta

Una obiezione, frequente, e un po' superficiale, rivolta a Papa Francesco riguarda l'insistenza sul modello mariano che, proprio per la sua eccezionalità, in qualche modo lascerebbe lo *status quo* nella problematica dell'ascolto della voce delle donne. Per comprenderne appieno il messaggio, proviamo a analizzare quali atteggiamenti di Maria il Papa sottolinei e indichi come esemplari.

31 maggio 2013: omelia per la festa della Visitazione della Beata Vergine Maria alla parente Elisabetta:

> «Tre parole sintetizzano l'atteggiamento di Maria: ascolto, decisione, azione; ascolto, decisone, azione. Parole che indicano una strada anche per noi di fronte a ciò che ci chiede il Signore nella vita. Ascolto, decisione, azione. […]Da dove nasce il gesto di Maria di andare dalla parente Elisabetta? Da una parola dell'Angelo di Dio: «Elisabetta tua parente, nella sua vecchiaia ha concepito anch'essa un figlio…» (Lc 1,36). Maria sa ascoltare Dio. Attenzione: non è un semplice "udire", un udire superficiale, ma è l'"ascolto" fatto di attenzione, di accoglienza, di disponibilità verso Dio. Maria è attenta a Dio, ascolta Dio. Ma Maria ascolta anche i fatti, legge cioè gli eventi della sua vita, è attenta alla realtà concreta e non si ferma alla superficie, ma va nel profondo, per coglierne il significato. La parente Elisabetta, che è già anziana, aspetta un figlio: questo è il fatto. Ma Maria è attenta al significato, lo sa cogliere: «Nulla è impossibile a Dio» (Lc 1,37)».

L'incontro tra Maria e Elisabetta è ascolto e annuncio insieme, è cioè profetismo del corpo femminile: tutta l'impalcatura teologica della religione cristiana poggia sul corpo di questa ragazzina ebrea. Quella che Luca racconta (1, 39-45) è una scena di dialogo iniziatico tra corpi femminili. Quando la voce di Maria entra in contatto con il ventre di Elisabetta: *appena Elisabetta udì il saluto di Maria, il bambino le sobbalzò nel grembo, ed Elisabetta fu ripiena di Spirito Santo.* Quel bambino, da adulto, diventerà 'voce', la voce che grida nel deserto, Giovanni Battista. Avviene una sorta di passaggio di consegne dall'utero di Elisabetta all'utero di Maria, con la fine dell'Antica Legge e l'inizio della Nuova, quella dell'amore del Vangelo. Maria ne è la prima Apostola, il primo araldo. Al sobbalzo del bambino risponde Elisabetta, con la benedizione di Maria, che replica con il suo *Magnificat* (Luca 1,46-55) che Papa Francesco definisce (*15 agosto 2013,omelia)*

> «'il cantico della speranza', è il cantico del Popolo di Dio in cammino nella storia. E' il cantico di tanti santi e sante, alcuni noti, altri, moltissimi, ignoti, ma ben conosciuti a Dio: mamme, papà, catechisti, missionari, preti, suore, giovani, anche bambini, nonni, nonne …. Questo cantico è particolarmente intenso là dove il Corpo di Cristo patisce oggi la Passione. Dove c'è la Croce, per noi cristiani c'è la speranza, sempre. Se non c'è la speranza, noi non siamo cristiani. Per questo a me piace dire: non lasciatevi rubare la speranza».

Il *Magnificat* è sicuramente il Cantico della speranza come dice il papa, ma è anche l'annuncio della nuove legge, pronunciata dalle labbra di una donna: *E la sua misericordia si estende di generazione in generazione verso coloro che lo temono.* In questo testa a testa di madri eccezionali, l'espressione 'di generazione in generazione' conserva tutto il suo significato letterale, da un parto di una madre all'altro.

Sono archiviati gli elenchi di generazione al maschile dell'Antico Testamento, compresa quella di Abramo: qui la Stirpe, con la S maiuscola, è promessa a Maria. E qui c'è l'annuncio di quello stravolgimento di valori che si compie nelle Beatitudini: *ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai loro troni ed ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati e ha rimandato i ricchi a mani vuote*.
E' un punto fondante per confermare che la prospettiva in cui va inquadrato il riscatto della donna compiuto da Gesù è quella delle beatitudini

Il caso dell'autorità di Maria alle nozze di Cana
La seconda parola che, secondo Papa Francesco, caratterizza Maria, è decisione, che poi significa libertà di pensiero e di azione. Lo dice, il Papa:

> «Maria nell'Annunciazione, nella Visitazione, alle nozze di Cana va controcorrente, Maria va controcorrente; si pone in ascolto di Dio, riflette e cerca di comprendere la realtà, e decide di affidarsi totalmente a Dio, decide di visitare, pur essendo incinta, l'anziana parente, decide di affidarsi al Figlio con insistenza per salvare la gioia delle nozze».

Affidarsi a Dio, è porsi al servizio di Dio. Nel discorso alle Superiore Generali, l'8 maggio 2013, il Papa ha sottolineato il senso del servizio nell'esercizio dell'autorità:

> «non dobbiamo mai dimenticare che il vero potere, a qualunque livello, è il servizio, che ha il suo vertice luminoso sulla Croce. Benedetto XVI, con grande sapienza, ha richiamato più volte alla Chiesa che se per l'uomo spesso autorità è sinonimo di possesso, di dominio, di successo, per Dio autorità è sempre sinonimo di servizio, di umiltà, di amore; vuol dire entrare nella logica di Gesù che si china a lavare i piedi agli Apostoli (cfr Angelus, 29 gennaio 2012), e che dice ai suoi discepoli: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dóminano su di esse… Tra voi non sarà così; […] Teniamo lo sguardo rivolto alla Croce: lì si colloca qualunque autorità nella Chiesa, dove Colui che è il Signore si fa servo fino al dono totale di sé».

Sul termine 'servizio', reso dalle donne, il Papa si è espresso con estrema chiarezza nel discorso ai partecipanti al seminario promosso dal Pontificio consiglio per i laici in occasione del XXV anniversario della *Mulieris dignitatem*, sabato 12 ottobre 2013

> «Io soffro – dico la verità – quando vedo nella Chiesa o in alcune organizzazioni ecclesiali che il ruolo di servizio – che tutti noi abbiamo e dobbiamo avere – che il ruolo di servizio della donna scivola verso un ruolo di *servidumbre*. Non so se si dice così in italiano. Mi capite? Servizio. Quando io vedo donne che fanno cose di *servidumbre*, è che non si capisce bene quello che deve fare una donna. Quale presenza ha la donna nella Chiesa? Può essere valorizzata maggiormente?»

Accanto all'incontro con Elisabetta, il Papa ha citato l'episodio delle nozze di Cana.

> «Mi viene in mente l'episodio delle nozze di Cana (cfr. Gv 2,1-11): anche qui si vede il realismo, l'umanità, la concretezza di Maria, che è attenta ai fatti, ai problemi; vede e comprende la difficoltà di quei due giovani sposi ai quali viene a mancare il vino della festa, riflette e sa che Gesù può fare qualcosa, e decide di rivolgersi al Figlio perché intervenga: «Non hanno più vino» (cfr v. 3). Decide».

Pochi passi sono riservati a Maria nei Vangeli. Ma la sua autorità viene fuori indiscussa proprio nell'episodio delle nozze di Cana (Gv 2, 1- 12), quando Gesù compie il suo primo miracolo, quello dell'acqua tramutata in vino. La sua decisione va oltre la riuscita della festa di nozze, ma segna l'inizio del destino del Figlio e quello della salvezza umana. Il racconto è riferito solo dal IV Vangelo, i tre Sinottici lo omettono. Tutto sommato, rispetto a altri miracoli, come guarigioni impossibili o resurrezioni, sembrerebbe un miracolo 'banale': recita il testo che allo *sposalizio a Cana di Galilea / c'era la madre di Gesù./ Fu invitato alle nozze anche* (protagonista è Maria) *Gesù con i suoi discepoli.*
Qui Maria, con atteggiamenti e parole imperiose, decide quando il Figlio deve uscire allo scoperto e lasciare la dimensione umana per dare inizio alla sua missione divina. Ma nello stesso tempo si pone al servizio, accetta il sacrificio del figlio, vuole il vino per la festa delle nozze, fa dono di sé e della sua

maternità. *Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: «Non hanno più vino». E Gesù rispose: «Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora».* Ecco l'uomo Gesù, che giustamente in quanto uomo, comprende e teme quello che la madre gli chiede: inizia a fare miracoli, inizia il tuo calvario che ti porterà alla morte. Il vino è il tuo sangue. *La madre dice ai servi: «Qualsiasi cosa vi dica fatela»* (Gv 2,5). E poi il seguito*….Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui.*
È un ritratto di Maria che traduce quello spirito di decisione e realismo insieme, e di autorità, di un'autorità 'al servizio', dell'economia della salvezza (intervista di Antonio Spadaro):

> «Il genio femminile è necessario nei luoghi in cui si prendono le decisioni importanti. La sfida oggi è proprio questa: riflettere sul posto specifico della donna anche proprio lì dove si esercita l'autorità nei vari ambiti della Chiesa
> […] «Come stiamo trattando il popolo di Dio? Sogno una Chiesa madre e pastora»

Breve bibliografia

G. Galeotti – L. Scaraffia, *Papa Francesco e le donne*, LEV 2014
R. Fabris, *Le donne nel Nuovo Testamento*, in R. Uglione, (a cura di) Atti del convegno nazionale di studi su "La donna nel mondo antico" (Torino 21-23 aprile 1986), Torino 1987, pp.209-221.
U. Mattioli, Ασθενεια e ανδρεια*, aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983.
U.Mattioli, (a cura di) *Donna e culture, studi e documenti nel terzo anniversario della* Mulieris dignitatem, Genova 1991.
U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992.
S. Isetta, *Tematiche patristiche de cultu feminarum*, in U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 247-277.
S. Isetta, *Il mito delle origini*, in L. Scaraffia (a cura di), *La grande meretrice. Un decalogo di luoghi comuni sulla storia della Chiesa*, LEV 2013, pp. 39-63
S. Isetta, *Tertulliano. Il velo delle vergini*, (revisione critica, introduzione, traduzione e commento), in Scrittori cristiani dell'Africa romana. Tertulliano Opere montaniste, vol. 3, Roma, Città Nuova, 2012
S. Isetta, Tertulliano. L'eleganza delle donne. De cultu feminarum, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 2010, Biblioteca Patristica 6, pp. 1-220.
C. Militello, Amicizia tra asceti e ascete, in La donna nel pensiero cristiano antico, Genova 1992, pp.279-304
C. Mazzucco, "E fui fatta maschio". La donna nel cristianesimo primitivo, Firenze 1989
C. Micaelli, *Tertulliano e il montanismo in Africa*, in *Africa cristiana. Storia Religione Letteratura*, a cura di M. Marin – C. Moreschini, Brescia 2002, pp. 15-49.
A. Pastorino, Principalis virtus. *Saggio introduttivo alle omelie ambrosiane sulla verginità*, Genova 1978.

Sandra Isetta è professore associato di Letteratura cristiana antica presso il D.Ar.Fi.Cl.e.T., 'Dipartimento Francesco Della Corte' dell'Università di Genova, dove da più di un ventennio insegna e svolge attività di ricerca nell'ambito della cultura cristiana antica. Fa parte della giunta della CULCA (Consulta di Letteratura cristiana antica), di cui è stata segretaria ed ora tesoriere; è membro dell'AISSCA (Associazione Italiana per lo Studio dei Culti e dell'Agiografia) e del GIROTA (Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina) e segretaria dell'AST (Associazione di Studi Tardoantichi) genovese. E' responsabile locale di progetti di ricerca nazionale (Prin) e di Ateneo e componente di progetti internazionali di ricerca CNR.

Catherine Aubin

Verso una teologia dell'incontro

Introduzione: "Adamo, dove sei?"

Dove siamo nell'incontro con Dio e con l'altro?

Dove siamo, in che punto ci troviamo nel paesaggio della nostra dimensione interiore, quando incontriamo gli altri, quando ci lasciamo sfiorare o incontrare da Dio e dallo Spirito Santo?

Una delle prime domande rivolte da Dio all'uomo nella Bibbia è: "Dove sei?" (Genesi 3:9). Ogni volta che Dio pone una domanda di questo tipo, non è perché l'uomo Gli debba far sapere qualcosa che Lui non sappia già: Dio vuole semplicemente provocare nell'uomo quella reazione che è resa possibile solo da quella precisa domanda, e a condizione che quel particolare interrogativo riesca a toccare l'uomo nel suo cuore, perché è nel suo cuore che l'uomo deve lasciare che quell'interrogativo lo tocchi[1]. Dio sa dov'è Adamo. La domanda "Dove sei?" rende Adamo consapevole del fatto che non è più là dove dovrebbe essere, che ha perduto il suo posto, che ha occupato un posto che non era il suo. In un certo senso Dio chiede ad ogni uomo: "A che punto sei dentro te stesso? Come sei giunto lì dove sei arrivato? Attraverso quale percorso? A che punto sei del tuo viaggio di ritorno?".

Si tratta allora di un viaggio interiore verso un incontro, l'incontro verso l'alterità, verso l'altro e verso l'Altro, come quello di Abramo, viaggiatore instancabile: "Esci dalla tua terra" (Genesi 12:1), che si traduce in ebraico: "Va verso di te". Vale a dire: va verso di te per andare verso gli altri, per incontrarli, per essere in relazione con loro. Forse il viaggio più lungo intrapreso da Abramo è stato quello verso l'incontro con Sara, sua moglie.

Questo percorso di Abramo è anche il nostro, perché ci consente di liberarci dalle nostre idolatrie. Nella Bibbia l'idolatria indica proprio le modalità con le quali ci ostiniamo a racchiudere Dio nel contenitore provvisorio della nostra limitata comprensione di Lui, e con le quali pure riduciamo gli altri e noi stessi a essere ciò che noi crediamo di conoscere. Troppo spesso siamo impegnati a recitare dei ruoli, a svolgere delle funzioni, a indossare delle maschere; ma oltre la facciata delle apparenze sociali si nasconde una diversa realtà umana, più intima, fragile e problematica. Questa realtà consiste

[1] «Rabbi Shneur Zalman, il Rav della Russia, era stato calunniato presso le autorità da uno dei capi dei mitnagghedim, che condannavano la sua dottrina e la sua condotta, ed era stato incarcerato a Pietroburgo. Un giorno, mentre attendeva di comparire davanti al tribunale, il comandante delle guardie entrò nella sua cella. Di fronte al volto fiero e immobile del Rav che, assorto, non lo aveva notato subito, quest'uomo si fece pensieroso e intuì la qualità umana del prigioniero. Si mise a conversare con lui e non esitò ad affrontare le questioni più varie che si era sempre posto leggendo la Scrittura. Alla fine chiese: "Come bisogna interpretare che Dio Onnisciente dica ad Adamo: «Dove sei?». "Credete voi - rispose il Rav - che la Scrittura è eterna e che abbraccia tutti i tempi, tutte le generazioni e tutti gli individui?". "Sì, lo credo", disse. "Ebbene - riprese lo zaddik - in ogni tempo Dio interpella ogni uomo: 'Dove sei nel tuo mondo? Dei giorni e degli anni a te assegnati ne sono già trascorsi molti: nel frattempo tu fin dove sei arrivato nel tuo mondo?'. Dio dice per esempio: 'Ecco, sono già quarantasei anni che sei in vita. Dove ti trovi?'». M. Buber, *Il cammino dell'uomo,* Edizione Qiqayon, Bose,1990 p. 17-18.

veramente di ciascuno di noi, cioè di tutti quegli uomini e quelle donne che sono alla ricerca di un senso e si dispongono pronti a rendersi utili, collaborando così all'opera di incarnazione voluta dal Creatore.

1) Lo spazio dell'incontro: il cuore

Secondo una tradizione teologica che risale a Sant'Ireneo, ripresa soprattutto dagli autori spirituali, il corpo, l'anima, lo spirito raccontano il mistero della creatura umana, la sua origine in Dio ed il suo completamento in una doppia *economia* o movimento della storia della salvezza: una economia che è *incarnazione* e una economia che è *spiritualizzazione*, cioè vita secondo il Figlio e secondo lo Spirito. *Corpo, anima, spirito*: più un autore è spirituale, più tiene a questo schema tripartitico. Uno schema comunque dinamico.

Il corpo designa l'uomo nella sua profonda ed essenziale fragilità e vulnerabilità. L'uomo è anima in virtù del dinamismo vitale diffuso in tutta la sua persona e quindi è spirito fintanto che questa vita è connessa alla sua origine divina. Tutta la sottigliezza e la complessità della vita spirituale cristiana consistono nell'articolazione tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito di Dio. Ed è lo Spirito che suscita il decentramento della persona, dandogli la forza di lottare e di affrontare la diversità.

Il cuore è il centro più intimo e più profondo dell'essere. Questo luogo, dimora stessa di Dio, non è localizzabile, eppure è inscritto nel nostro corpo. Il cuore, centro più profondo dell'anima, ci sfugge e ci attira nello stesso tempo, come sorgente e termine del nostro impeto d'amore. L'organo della conoscenza di Dio non è dunque l'intelligenza ma il *cuore*, che non è luogo di un sentimento, ma, in senso biblico, l'espressione dell'uomo integrale, di tutte le sue facoltà, di tutte le sue attività. Il *cuore* è l'organo della comunione, dell'amore, è il punto di contatto tra l'uomo e Dio. Questo luogo interiore non è soltanto il più profondo o il più alto, è anche ciò che è all'origine. E' ciò che Edith Stein chiama *i pensieri del cuore*, che sono la vita originaria dell'anima nella sua essenza profonda. In questo *fondo*, l'anima vive aldilà o aldiquà dei vortici dei fenomeni periferici, poiché questo luogo è la dimora di Dio.

2) Lo Spirito di Dio vivifica e fa agire a partire del cuore dell'uomo

La cosa importante è riconoscere il luogo dell'azione di Dio nell'uomo: per Sant'Ireneo lo Spirito di Dio è uno dei tre elementi costitutivi dell'uomo perfetto, lo spirito di cui parla, quando è nel profondo dell'uomo, non è altro che quello di Dio.

La narrazione biblica comincia proprio con l'immagine dello Spirito di Dio che sorvola sulla materia per darle la vita, per accenderla di energia. Tra le Persone Divine, lo Spirito è la Persona che conduce la carne al suo compimento, perché è lo Spirito che conferisce alla nostra carne mortale il suo

proprio destino: in altre parole, lo Spirito si incarna in noi perché noi diveniamo chi veramente siamo. Lo sviluppo delle potenzialità di un uomo e di una donna richiedono la presenza vivificante dello Spirito. Senza Dio infatti non esiste nessuno: nessun uomo e nessuna donna. Non si possono concepire le identità dell'uomo e della donna senza Dio.

È davanti a Dio che gli uomini e le donne si distinguono e si identificano. La loro natura più autentica ed essenziale non è definita dai loro rapporti interpersonali né dalla ripartizione dei ruoli e delle funzioni nella famiglia e nella società, ma dalla disponibilità di ciascuno di essi a collaborare all'azione dello Spirito. Questo lavoro segreto e misterioso ha un nome: "incarnazione" e trova il suo compimento nell'incontro e in un certo qual modo nell'appuntamento nuziale.

A) L’incontro con Dio:

la rivelazione dell’identità dell’uomo e della donna

1) Dov’è l’uomo? Dov’è la donna?

La Bibbia si interroga: Dov’è l’uomo? Dov’è la donna? O meglio, il Libro dei Proverbi si interroga: “Una donna forte e virtuosa chi la troverà?” (Proverbi 31:10).

“Scegliete un uomo” (1 Samuele 17:8) invoca Golia di fronte all’esercito d’Isreale schierato in battaglia. Ecco, non si riesce a trovarne uno in tutto un esercito. La Bibbia dice che un uomo e una donna sono merce rara. E vederli uniti in un autentico incontro è ancora più raro. Un uomo è spesso diviso tra due donne. Altrettanto spesso una donna è messa a disagio da aspettative e richieste maschili di cui non sa che farne. E in queste condizioni l’incontro non ha luogo.

La Bibbia è piena di storie di perversione, di seduttori e seduttrici, uomini che amano troppo le donne o che le odiano, donne caste e donne corrotte. La Bibbia si riferisce al nostro presente, mettendo costantemente in discussione i nostri pregiudizi, le nostre presunzioni sull’uomo e sulla donna. Ognuno presume di sapere; ogni società scrive le sue leggi, definisci i requisiti necessari per riempire la casella: *uomo* e *donna*. Ebbene, essere un uomo o una donna è un impegno e un’avventura. La Bibbia riferisce storie personali e sta a noi entrarvi in modo altrettanto personale. Ieri come oggi Dio si manifesta nella condizione di uomo e di donna, ed è lì che dobbiamo cercarLo. La Bibbia ha la capacità di scardinare la nostra buona coscienza sociale e religiosa.

Per arrivare a una definizione dell’uomo e della donna dobbiamo invitare Dio. Chiedere a Dio nella Scrittura cosa è l’uomo e cosa è la donna significa rinunciare a rinchiudersi in un mondo limitato e a definire l’uomo o la donna solo per esclusione, per esempio: “l’uomo non è quello che è una donna”. Fin dalle origini, come leggiamo all’inizio del Libro della Genesi, la creazione dell’uomo e quella della donna non avvengono allo stesso modo o nel medesimo momento, né i due vengono subito posti l’uno in presenza dell’altro. Tali differenze non intaccano assolutamente la loro eguaglianza, esprimono semplicemente due modi di essere e di porsi chiamati a un reciproco rapporto di interazione.

Ugualmente, per quanto riguarda il problema dell’incontro, si aprono diverse modalità: possiamo accettare l’inserimento nella dinamica di Dio che fa di un uomo un figlio di Dio, proprio come Figlio è Gesù, e di una donna la collaboratrice del padre, come ha fatto Maria, oppure possiamo porci in un atteggiamento di rifiuto e finire per condannarci a vedere la possibile relazione tra uomo e donna solo in termini di cupidigia e controllo, desiderio e dominazione.

2) L'uomo: la sua nascita, il suo "aiuto", il suo rapporto con Dio

Nella Scrittura non ci sono racconti di nascite di donne[2]. Leggendo attentamente i testi biblici, si trovano spesso racconti di nascite di uomini che poi diventano padri; in effetti un padre per suo figlio è un uomo che si è scoperto figlio dinanzi a Dio, ed è questa la vera natura di un padre. Il padre rivela qualcosa della filiazione di Dio, diviene progressivamente figlio nel Figlio. Riceve la vita da Dio per nascere e divenire realmente uomo e padre. Perciò si può dire che nella Bibbia il momento cruciale per un uomo è la nascita. A suo modo Maurice Zundel esprimeva lo stesso concetto quando scriveva: "L'uomo non può che nascere nel seno di una madre. È la tenerezza a generarlo. È poi l'amore che lo fa rinascere… La sua anima ha sempre bisogno di una culla. Cerca ovunque il cuore materno che sarà sacro conforto alla sua miseria, ed è quando lo avrà trovato che comincerà a sapere qualcosa di Dio".[3]

Eppure troviamo nella Bibbia delle donne che irrompono nella vita degli uomini, dove è Dio che le conduce. Vediamo allora che il rapporto di un uomo con una donna non è diverso dal rapporto tra uomo e Dio. "E' la donna che tu mi hai posto accanto!" (Genesi 3:12), Adamo accusa nella Genesi. Adamo accusa Dio e la donna, due accuse collegate, perché se la donna è giudicata colpevole, è colpevole anche Dio che l'ha creata e data all'uomo. Così come un uomo tratta Dio, così tratta una donna. È uno degli insegnamenti fondamentali della Bibbia.

Il Vangelo di Matteo ci presenta Giuseppe come un uomo giusto. Una volta che la sua fidanzata Maria rimane incinta, Giuseppe decide di ripudiarla, come prescrive la Legge. Ma un angelo gli appare in sogno e gli dice: "Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo." (Matteo 1:20). È così che Giuseppe obbedisce a Dio, passando da un'obbedienza formale a un'obbedienza personale. Nell'ascolto della voce divina che a lui si rivolge, Giuseppe diviene uomo e sposo. È possibile fare un parallelo tra questa prima scena del Vangelo di Matteo e quella dell'Antico Testamento. Nel Libro della Genesi, Adamo dorme mentre Dio estrae una delle sue costole per "plasmare una donna" (Genesi 2:22). Dio agisce come aveva annunciato: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" (Genesi 2:18) .

La parola "aiuto" evoca l'idea di un qualcosa di ausiliario e complementare per l'uomo. È significativo che la prima volta nella Bibbia in cui Dio usa questo termine sia per indicare una donna. In tutti gli altri luoghi della Scrittura la parola "aiuto" è usata per indicare Dio: "Il mio aiuto viene dal Signore" (Salmo 120:2). Dio è un aiuto per l'uomo quando interviene in modo inaspettato nel mezzo di una situazione critica. L'aiuto offerto dal Signore Iddio all'uomo è innanzitutto una donna, che gli possa mostrare ciò che Dio ha fatto per lui. Così il Signore Iddio conduce una donna a Giuseppe mentre dorme: Giuseppe può accoglierla come sua sposa, perché è Dio stesso che a lui l'ha condotta. Dio ha

[2] Cfr. Philippe Lefebvre, *Ce que dit la Bible sur la famille*, Paris, Nouvelle Cité, 2014, pp. 55-62.
[3] Maurice Zundel, *Notre Dame de la Sagesse*, Coll. Foi vivante-Vie spirituelle, Cerf 1995, p. 111.

fatto per Giuseppe quello che ha sempre fatto, fin dagli inizi del mondo, per gli uomini. A quest'uomo addormentato, Dio conduce un aiuto. Maria è la donna per lui, il suo aiuto.

"Aiuto" non vuol dire assistenza. Un uomo che pretenda da una donna che lo assista nei suoi momenti difficili e che rimedi alle sue mancanze si limita a controllare una situazione che vuole dominare; mette le donne al suo servizio. Ma la parola "aiuto" appartiene al registro delle persone, non dei metodi. Di per sé l'uomo non sa ciò che sia buono o cattivo per lui, né in cosa consista l'aiuto di cui ha bisogno. "Non è bene che l'uomo sia solo", ha detto Dio (Genesi 2:18). Una situazione che per un certo periodo è buona, può diventare "non buona" se non si evolve. È il caso di Adamo e di Giuseppe. Arriva il giorno in cui occorre che a un uomo sia dato un "aiuto" che gli permetta di affrontare una nuova tappa del suo sviluppo. Ma non sta all'uomo di anticipare, prevedere o pretendere questo aiuto. Le Scritture offrono il resoconto di tante occasioni e possibilità offerte agli uomini, ma condannano sempre ogni forma di dominio o di controllo su Dio e sulle donne… Come un uomo tratta Dio così tratta una donna…

3) Qual è la posizione della donna rispetto a Dio?

Fin dall'inizio, il ruolo e la posizione reciproca degli uomini e delle donne non sono definiti gli uni rispetto agli altri, ma entrambi rispetto a Dio. La Bibbia non ci offre un quadro teorico o una costruzione teologica per insegnarci quali siano le specificità dell'uomo e/o quelle della donna. Ciò che ci propone la Bibbia è l'idea che una creatura non sia definita rispetto a un'altra creatura; una donna non si definisce nel confronto con un uomo e viceversa. Ciò che sono un uomo e una donna e ciò che un uomo e una donna sono chiamati a realizzare nella loro vita si capisce guardando chi è il Signore Dio e che cosa Lui fa per loro.

La donna si pone diversamente dinanzi a Dio; è accanto al Padre, si riferisce a Dio percepito come Padre, lavora con il Padre per disporre la vita, per radicarla e farla fiorire su questa terra. È il caso, per esempio, delle due donne ebree nel libro dell'Esodo che decidono, nonostante il divieto del faraone, di partorire figli maschi. Le due donne fanno nascere i loro figli qualunque sia il prezzo da pagare. Così facendo cooperano con il Dio creatore e permettono l'avvio di una nuova tappa della storia d'Israele, diventando madri del popolo e rivelando l'amore del Dio Padre che dona la vita.

La Bibbia ci rivela dunque che esistono infiniti modi per una donna di esprimere il proprio essere e di assumere la maternità: una donna può anzi essere madre senza mettere al mondo un figlio. Così nella Genesi, le tre prime generazioni di matriarche (Sara, Rebecca e Rachele) sono sterili. Ma in tutta la storia di Sara con Abramo, per esempio, si vede che lei, attraverso la sua esperienza, incarna e offre l'esempio di una figura materna che attraverserà tutta la Bibbia: è madre colei che sa attendere e accogliere la venuta di Dio, per quanto ritenuta improbabile.

B. Gesù e la grazia femminile

Leggendo i vangeli siamo portati a guardare attentamente e a osservare il modo in cui Gesù incontra gli uomini e le donne. Gesù non offre una teologia dell'uomo o della donna, dona piuttosto la luce di una possibile teologia dell'incontro: quella di un uomo o di alcuni uomini con Lui, quella di una donna o di varie donne con Lui, e infine quella dell'incontro di Gesù con uomini e donne, ossia con noi, ora.

Come incontra Gesù le donne nel Vangelo? Che cosa accade di unico e prezioso in quegli incontri così diversi? Come rivela Gesù alle donne la loro grazia, il loro dono, la loro specificità? Chi sono le donne per Gesù? Chi è Gesù per la donna e per le donne? Gli incontri di Gesù con le donne sono momenti eccezionali, anzi addirittura fondanti; non ci offrono uno studio dotto, né una teologia o un elenco di aspettative, ma solo il modo in cui Gesù le rivela a loro stesse: presenti, forti e intelligenti (nel senso di *intellegere*, "leggere dentro"). Quando Gesù è stanco, quando soffre, quando chiede un gesto di affetto, quando muore e quando risorge, le donne sono presenti, sono lì. E la loro presenza indefettibile è già una delle prime grazie femminili che Gesù mette in evidenza.

1) Incontri di separazione e di libertà: Gesù e sua madre.

Gesù è nato da una donna, è banale ripeterlo, ma la nascita di Gesù pone la prima donna del Vangelo in una condizione particolare: quella di madre di suo figlio e anche quella di discepola. Nulla viene detto sul rapporto di Gesù con sua madre in termini di tenerezza, di maternità, e tanto meno di affetto. Tutti i vangeli sottolineano il progressivo distacco di Gesù da sua madre e viceversa. Gesù a dodici anni nel tempio di Gerusalemme prende le distanze da sua madre, che si era preoccupata per lui, dicendole: "«Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (...) Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore" (Luca 2:49-51). Il bambino Gesù rimprovera sua madre e la rimette al suo posto. Lei resta sua madre ma accetta di lasciargli spazio, serba ciò che ha udito con le sue orecchie interiori e non trattiene il figlio. Entra in un altro "possesso", per così dire, quello della Parola che costruisce. Abbandona un attaccamento che potrebbe ostacolare suo figlio e lei stessa. Accetta che il figlio le sfugga, ma serba nella mente le sue parole e i suoi atti e lo protegge in un altro modo. Impara e ci insegna la libertà, quell'apprendistato della disponibilità nella maternità per lasciare l'altro libero nelle sue scelte.

Parimenti, in seguito, quando Gesù insegna tra la folla seduta attorno a Lui e gli viene detto: «Ecco tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle sono fuori e ti cercano», lui risponde: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» (Marco 3:32-35). Gesù con la sua parola taglia, recide, rovescia e purifica ogni legame di possesso. L'incontro con Gesù apre,

amplia e dà il senso della relazione con lui. Uomo o donna, colui o colei che ascolta e che radica la sua parola nella propria vita, diviene madre e fratello, ossia lui o lei devono far nascere il proprio congiunto e mostrargli questo legame di fiducia che va oltre i legami di sangue.

2) Incontri che danno vita, che fanno nascere

Troviamo un'ascoltatrice di Gesù che appartiene, per così dire, alla periferia del popolo eletto: si tratta di una donna cananea che si avvicina a Gesù per chiedergli la guarigione di sua figlia. "Si mise a gridare: «Pietà di me, Signore, figlio di Davide. Mia figlia è crudelmente tormentata da un demonio»". (Matteo 15:22) Pur di giungere a Gesù, questa donna ha superato tutti gli ostacoli sul suo percorso. Si tratta di una donna in lotta, contro il demonio, per la vita di sua figlia. I discepoli fanno capire a Gesù l'urgenza di esaudirla per sbarazzarsi del fastidio di quelle urla. Al che Gesù ricorda loro: "Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele". (Matteo 15: 24). La donna però insiste e comincia così un dialogo sorprendente tra lei e Gesù. "Ed egli rispose: «Non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini». «È vero, Signore, disse la donna, ma anche i cagnolini si cibano delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni». Allora Gesù le replicò: «Donna, davvero grande è la tua fede!»". Gesù ammira quella donna e le dice: "Donna, grande è la tua fede! Avvenga per te come tu vuoi" (Matteo, 15: 26-28).

"Avvenga come tu vuoi": questa espressione si ritrova soltanto un'altra volta nello stesso vangelo quando Gesù è nel Getsemani e dice a suo Padre: "Non come io voglio, ma come vuoi tu" (Matteo 26:39). Ciò che questa donna cananea vuole, ossia la vita in pienezza per sua figlia, è ciò che il Padre vuole. Allo stesso modo, quando Maria accetta di portare in grembo il Figlio di Dio, lo fa con cognizione di causa, collaborando con il Padre, senza pensarci due volte e senza consultare il fidanzato. Maria fa nascere alla vita suo figlio e in tal modo ci rivela una delle vocazioni fondamentali di ogni donna; è una collaboratrice e una rivelatrice del Padre e della Sua volontà.

3) L'incontro del servizio o nel servizio?

Visitata dall'Angelo Gabriele, Maria dice: "Ecco l'ancella del Signore". La parola "ancella" non si comprende se non in riferimento alla volontà del Padre. Ma allora, nel momento in cui Maria si dichiara al servizio del Signore, di quale servizio sta parlando? Possiamo chiederci: come definire il ruolo specifico della donna in questo servizio?

L'incontro di Gesù nella casa di Marta e Maria ci rivela il significato del concetto di servizio. Marta riceve Gesù nella sua casa: "Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: «Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti». Ma

Gesù le rispose: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta»" (Luca 10:39-42).

Cosa fa Maria allora che sembrerebbe non fare niente? Maria compie un'azione in piena libertà e coscienza. Si siede ai piedi di Gesù che è venuto per parlare ed essere ascoltato. Maria è la sola a capire l'invito, la sola a rispondere all'invito, la sola che se ne assume il rischio. Gesù è venuto per parlare, ha bisogno di essere ascoltato da chi entri con Lui in una consonanza completa, fatta di carne ed ossa e soffio vitale. Maria è presente, per Lui e con Lui. Marta è assente, è altrove *(Dov'è… ? Adamo, dove sei?)*, si è smarrita nella molteplicità. Maria ha scelto la parte migliore. La parte migliore è questo figlio Gesù che lei ha scelto con il Padre. Gesù ha trovato di fronte a lui una donna.

Possiamo quindi dire che nella Bibbia servire è seguire, associarsi, farsi discepoli, entrare con Dio in un libero e consapevole rapporto di collaborazione. Il titolo di "servitore" è prima di tutto attribuito a Gesù, poi a coloro che lo seguono, che Gli assomigliano. Servitore e Figlio sono identiche realtà. Maria, sorella di Marta, serve la volontà di Dio, e la parte migliore che ha scelto è questo Figlio, diventando lei stessa questa parte migliore con Lui e per Lui: sedendosi ai piedi di Gesù, Maria partecipa alla sua condizione e al suo destino.

4) L'incontro della nuova nascita: Maria Maddalena, un'altra madre per la Chiesa.

Quando Maria Maddalena incontra Gesù risorto, sta appena facendo giorno, tutto avviene nelle prime ore del mattino, "quand'era ancora buio" (Giovanni 20:1), un po' come l'oscurità del primo giorno della settimana nel libro della Genesi, quando Dio crea la luce e la separa dalle tenebre. Gesù sta per riprendersi dal sonno della morte e incontra Maria Maddalena nel giardino lì accanto. Lei non lo riconosce subito, allora Gesù la interpella dicendole: "Donna, perché piangi?" (Giovanni 20:15). Aveva già utilizzato l'appellativo donna per la propria madre, la prima volta alle nozze di Cana (cfr Giovanni 2:49), poi, in seguito, qualche istante prima di morire sulla croce, quando dice: "Donna, ecco tuo figlio!" (Giovanni 19:26). Ebbene, nell'incontro di Gesù con Maria Maddalena, avviene una cosa eccezionale (che Egli non fa per nessun'altra donna nel vangelo di Giovanni): la chiama per nome: "Maria". È lo stesso Cristo risorto che la chiama per nome e così facendo la risveglia, e in un certo senso la resuscita. In effetti sino a quel momento lei aveva visto Gesù ma non l'aveva riconosciuto, non l'aveva dunque ancora visto. Sono le sue orecchie interiori che cominciano a percepirlo. Poi lei Lo tocca, entra in contatto e così Lo riconosce. Allora Cristo la rimprovera dicendole: «Non mi trattenere». Perché una buona novella deve accadere: Cristo deve salire al Padre. Il gesto di toccare, "visibile" e tattile, di Maria conferma la missione di Cristo: egli deve condurre e portare tutta l'umanità al Padre.

Ed è allora che Gesù le dice "Va' dai miei fratelli e dì loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro" (Giovanni 20:17). Con queste parole Gesù invia nel mondo la Sua prima discepola risorta, la prima degli apostoli. Maria Maddalena si fa portavoce di Cristo, che ha riconosciuto

come risorto nel momento dell'ascolto, e lo ha annunciato perché non può più trattenersi dal parlare. In effetti ha capito con tutte le fibre del suo essere che l'umanità non è fatta per la morte, ma che la supera e l'attraversa perché un'altra vita l'attende.

La sua parola è indubbiamente tra le più audaci e più feconde della storia umana. I discepoli, udendola annunciare la buona e felice novella, sono obbligati a essere uomini: devono ormai vivere come Lui, ossia come figli del Padre. Questa sorpresa incredibile della resurrezione, questa "buona novella", Maria, nei secoli dei secoli, la conserva, la protegge e la fa fruttificare, per far nascere ogni nuovo lettore e ascoltatore, chiunque ne venga a conoscenza.

Conclusione:
Il luogo interiore dell'incontro per offrire un servizio e un aiuto per il Padre

Concluderò lasciando la parola a due testimonianze.

La prima ci dice come è avvenuta l'evangelizzazione dell'Asia a partire dalla predicazione dell'Apostolo Tommaso[4]. Cosa si è preoccupato di fare questo apostolo appena giunto a Ninive e in India? La prima cosa che ha fatto è stata quella di avviare una catena di evangelizzazione attraverso le donne, in modo che la Buona Novella si diffondesse all'interno delle case e delle famiglie, senza apparire all'esterno delle strade e delle piazze, quindi evitando la necessità di richiedere al potere locale una qualche autorizzazione e aggirando il pericolo delle persecuzioni. Effettivamente ci nutriamo di Cristo anzitutto in un contesto familiare.

Padre Martin Yen, uno dei missionari cinesi, scrive:

"Da sempre sono erede dei cristiani di Cina, la mia famiglia è cristiana dal IV secolo, grazie alle donne. Ai tempi della grande persecuzione anti-cristiana in Cina nel IV secolo, tra i cristiani perseguitati si ripeteva il seguente proverbio: «Gli uomini saranno gli agnelli sacrificali, perché bisogna lottare, e le donne trasporteranno la Parola con la spada della verità»".

Questa frase definisce l'essenza delle tradizioni cristiane sul rispettivo ruolo e la missione affidata in modo distinto agli uomini e alle donne, una dinamica di azione complementare capace di edificare una Chiesa vivente. Ci vogliono case nelle quali, grazie alle donne, si radichino nei cuori la vita e la tradizione cristiana, mentre fuori delle mura di casa gli uomini rischiano la vita. Sono le donne ad assicurare la migliore continuità possibile, attraverso un cuore nel cuore della famiglia. Nei periodi di persecuzione in Oriente è stato soprattutto grazie a loro che questa continuità ha potuto funzionare.

[4] Cfr : Ilaria Ramelli, Pierre Perrier, Jean Charbonnier : "L'apotre Thomas et le christianisme en Asie, recherches historiques et actualité", AED, 2013, p. 210-211.

La seconda testimonianza è quella di una donna che ha cambiato il suo luogo interiore. Dove era? Dove è andata? Verso quale direzione l'ha guidata lo Spirito Santo perché diventasse ancella e collaboratrice del Padre?

Questa donna si chiama Jocelyne Khoueiry, cristiana maronita che vive ancora oggi in Libano. Nel 1975, allo scoppio della guerra contro i Palestinesi, Jocelyne si arruola nella milizia armata comandata da Bachir Gemayel. A vent'anni prende il comando di un reparto di giovani ragazze e partecipa ai combattimenti che infuriano nella capitale. Nel 1976, grazie alla sua audacia, riesce a salvare la vita di centinaia di persone e avverte crescere dentro di sé una forte presenza di Dio. Poco a poco abbandona i combattimenti e mette la sua vita nelle mani di Maria.

Bachir Gemayel le affida un'altra missione: aver cura delle giovani cristiane che vagabondano sbandate nelle strade. Jocelyne Koueiry è cambiata. La sua lotta si è trasformata, ha compreso un richiamo lontano, la vocazione di mettersi al servizio dei fratelli. Ormai la sua missione è quella di formare umanamente e spiritualmente queste donne, dedicarsi all'ascolto e non contare più soltanto sulle proprie forze. Il suo messaggio si diffonde e produce effetti concreti; in ogni caserma vengono aperte cappelle cristiane e tanti si convertono alla fede.

A partire dal 1985 la sua missione non smette di svilupparsi per difendere la sacralità della vita: così Jocelyne Koueiry fonda l'associazione "La libanaise – Femme du 31 Mai" per incoraggiare le donne a costruire una società più umana, successivamente, nel 1995, l'associazione: "Sì alla Vita", poi, nel 2000, un centro intitolato a Giovanni Paolo II, per dare a ogni donna i mezzi per vivere in coerenza con il Vangelo. Accompagnando tutte queste donne su un cammino di vita, Jocelyne si è si è resa conto di una profonda verità: non era più la guerra a determinare i suoi comportamenti o, per dirlo con altre parole, non era più uno spazio esteriore a guidare i suoi progetti; ora Jocelyne era libera interiormente, pronta a dare il suo contributo per la costruzione della pace.

Attraverso la vita di questa donna possiamo constatare che cosa significhi servire, ci è mostrato cosa vuol dire scegliere la parte migliore; la scelta di Jocelyne Khoueiry l'ha resa capace di andare avanti, di progredire, di lavorare, di donare se stessa, compiendo gesti di amore, oltre i suoi limiti personali e nella misura della ricchezza dei doni dello Spirito. Questa donna si è fatta guidare dallo Spirito Santo attraverso conflitti, oltre difficoltà, contro forze oscure. Seguendo il progresso di un graduale percorso di trasformazione, Jocelyne ha cambiato il suo luogo interiore, compiendo un pellegrinaggio invisibile: si è impegnata per difendere il suo paese con le armi e con la guerra, ma ha continuato a servirlo con l'ascolto degli altri, il servizio, l'assistenza. È divenuta un vero e proprio "aiuto" per i suoi fratelli e le sue sorelle del Libano.

Mettersi in cammino per incontrare Cristo, e poi giungere a Lui mentre incontra delle donne, è un'avventura che ci trasforma e trasforma il nostro modo di pensare. Questo pellegrinaggio interiore non finisce mai, perché in ogni incontro si nasconde un mistero che si apre verso altre scoperte.

Lasciamo allora la conclusione di questo articolo alle parole di un gesuita francese, padre Teilhard de Chardin.

Prima di tutto con una sua preghiera:

“Nella mia preghiera ho chiesto che la donna trovi nei secoli avvenire la sua forma più autentica di azione nel mondo, che è, ad imitazione della Vergine, quella di trasmettere all’umanità il dono prezioso e insostituibile dell’amore di Dio”.

E poi con un estratto della sua poesia *L’Eterno femminile*:

“La Vergine è anche donna e madre / ecco il segno dei tempi nuovi… /

I pagani sull’Acropoli / rimproverano al Vangelo di aver sfigurato il Mondo…

/ E piangono la Bellezza… / è una blasfemia! /

La Voce di Cristo non è segnale di una rottura… / di una emancipazione /

Come se gli eletti di Dio, rifiutando la Legge della Carne /

potessero rompere i legami che li uniscono ai destini della loro razza /

e sfuggire dalla corrente cosmica da cui hanno avuto origine /

Chi segue Gesù non rifiuta l’Amore… /

Anzi resta profondamente umano /

Ha bisogno di Me per rendere sensibili le sue facoltà /

Per risvegliare la sua anima alla passione del divino /

Per il Santo, più che per chiunque altro /

Io sono l’ombra materna che si china sulla culla… /

la forma radiosa che prendono i sogni di gioventù… /

l’aspirazione fondamentale che attraversa il cuore… /

come potenza indiscussa e straniera / la traccia nell’essere individuale, /

dell’asse della Vita”.

Lasciatemi infine terminare con le parole di Shakespeare:

“La donna uscì dalla costola dell'uomo, non dai piedi per essere calpestata, non dalla testa per essere superiore ma dal lato, per essere uguale, sotto il braccio per essere protetta, accanto al cuore per essere amata".

Catherine Aubin nata in Francia nel 1959 è domenicana della Congregazione romana di San Domenico. Laureatasi in psicologia e poi in teologia all’Institut Catholique di Parigi, Aubin ha conseguito il dottorato in teologia spirituale presso la Pontificia Università San Tommaso d’Aquino a Roma, dove insegna teologia sacramentale e spirituale. È docente all’Istituto di teologia della Vita Consacrata. Collabora a Radio Vaticana e ha scritto libri sull’antropologia spirituale tradotti in varie lingue.

Maurizio Chiodi

Tracce per una (nuova) teologia della donna

Introduco questa mia riflessione con alcune domande e perplessità. La prima riguarda il titolo che mi è stato assegnato e che io stesso ho accettato. Esso suona, un po' provocatoriamente: «tracce per una (nuova) teologia della donna». In questo titolo l'espressione 'teologia della donna' è da intendere come genitivo oggettivo (sulla donna) o soggettivo (da parte della donna)? Nel secondo caso, se il genitivo fosse soggettivo, io sarei qui chiaramente fuori luogo.
Nel primo caso, invece, con il genitivo oggettivo, la questione sarebbe più radicale, perché porrebbe l'interrogativo se ci sia uno specifico discorso teorico sulla donna e, sotto un profilo teologico, se sia possibile una teologia della donna. A questo tema dedicherò la prima parte della mia relazione (1), per poi proporre una riflessione antropologica e teologica (2) sull'identità femminile, nell'originario rapporto tra uomo e donna.

(1) Le sfide teoriche e pratiche della post-modernità

A proposito di un 'pensiero sulla donna', vale la pena ricordare sinteticamente le varie fasi del pensiero femminista, che è uno dei movimenti teorici più significativi del XX secolo. Questo movimento di pensiero non è comprensibile se non sullo sfondo delle trasformazioni socio-culturali post-moderne, che hanno profondamente mutato gli stili di vita delle donne e degli uomini, anche se con alcune accentuazioni tipiche degli uni e delle altre, che per i credenti riguardano anche la loro condizione ecclesiale.
È noto come la modernità sia caratterizzata dalla progressiva emancipazione del soggetto e da una marcata attenzione nei confronti del suo vissuto esperienziale, emotivo e affettivo. La post-modernità ha accentuato ulteriormente questa attenzione, favorendo però anche una (ancor maggiore) deriva individualistica. Questo interesse per il soggetto è un elemento senza dubbio da valorizzare, perché rappresenta un'opportunità preziosa, ma è un nodo critico che è compito specifico della riflessione teorica mettere in rilievo.
Ciò che mi pare maggiormente problematico nella modernità, è un duplice elemento di ambiguità: in essa diventa meno evidente – o liquido, per dirla alla Bauman – il rapporto del soggetto con l'altro da sé e questo accentua una linea sentimentale, affettiva, emotivistica, narcisistica, che favorisce il ripiegamento su di sé, in una sorta di culto 'romantico' del proprio sentire, e che rende più problematico il rapporto con il volere, l'impegno propriamente morale del soggetto.
È nel clima culturale della modernità e della post-modernità che si è risvegliato l'interesse per la questione femminile nella filosofia, a cominciare da S. de Beauvoir alla fine degli anni '40. Ricostruisco ora i tratti del pensiero femminista, privilegiando il confronto con l'esposizione critica che ne ha operato una teologa, Benedetta Selene Zorzi, monaca benedettina, autrice di un interessante *Al di là del 'genio femminile'. Donne e genere nella storia della teologia cristiana* (2014).
È noto che fino a prima degli anni '60, il pensiero femminista si è caratterizzato per una rivendicazione di uguaglianza e di pari condizioni e opportunità sociali per la donna, non priva a volte di una sorta di imbarazzante pretesa a 'volere fare gli uomini' o a 'mascolinizzarsi'. A partire dagli anni '60, ha avuto inizio una seconda fase del femminismo che ha invece sottolineato la radicale differenza, rimarcando lo specifico della 'voce di donna', spesso individuato nella predisposizione alla cura, di cui la maternità costituirebbe la cifra più rappresentativa. A questa seconda fase, è succeduta una terza, iniziata negli anni '90 e ancora in corso, che, distaccatasi dalle spinte più radicali del momento precedente, è fortemente segnata dal contesto pluralistico. Tale movimento di pensiero non riguarda più solo le donne né si occupa esclusivamente di esse[5] – da qui il disagio di termini come una 'teologia della donna' – ma estende le sue riflessioni a ogni tipo di alterità e diversità che nella categoria di *gender* ha individuato la sua cifra simbolica privilegiata, pur interpretandola in modi molto diversi.

[5] «Come se le donne soltanto avessero un sesso e gli uomini fossero neutri» (R. AMMICHT-QUINN, *Un pensare rischioso: genere e teologia*, in «Concilium» 4 [2012], 17-32, qui 23.

Questa riflessione femminista, tanto variegata da giustificare che si parli di 'femminismi' al plurale[6], non è stata senza influsso nella teologia e più ampiamente nella chiesa. Molti teologi, soprattutto donne, hanno sottolineato come la riflessione cristiana non debba temere di confrontarsi con le istanze provenienti dal pensiero femminista e dalla sua 'rivoluzione epistemologica'[7]. Non è questo il luogo in cui approfondire tale problematica, che solleva la complessa questione del ruolo delle donne nella chiesa e del suo riconoscimento da parte degli uomini, nella pratica ecclesiale e nel pensiero teologico. Ci sono ancora molteplici passi da compiere in una buona direzione. Mi limito a ricordare come la questione della donna nella chiesa dovrebbe essere posta sotto il profilo sia teorico sia pratico.
Dal punto di vista teorico, mi paiono interessanti e condivisibili le riflessioni proposte da Zorzi, nel volume che ho citato poco sopra. Pur riconoscendo al magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI il pregevole intento di valorizzare le donne, introducendo il lessico del 'genio femminile'[8], l'autrice mette in rilievo come questo linguaggio rischi di introdurre una specie di ritorno del rimosso, rivelando che ciò che appare esaltato in realtà è guardato con una punta di sufficienza maschilista e di privilegio androcentrico.

> Resta tuttavia una perplessità sul valore di questa categoria. Che cosa si intende dire per genio femminile? È l'apporto delle donne concrete alla storia o è una caratteristica che si seleziona ideologicamente e che diventa criterio di selezione delle donne, quelle che avendo determinate caratteristiche risultano funzionali a un certo assetto androcentrico? Perché non parlare allora anche di un genio maschile?[9]

L'autrice nota che, tra le altre cose, spesso il 'genio femminile' viene esaltato nel contesto del rifiuto dell'accesso delle donne al sacerdozio[10] e sottolinea come il portare la discussione subito a questo livello pregiudichi la riflessione con un accesso riduttivo e falso: «il problema delle donne nella Chiesa cattolica e l'impatto della teoria della differenza sessuale nella teologia sono tutt'altro che collegati alla questione dell'ordinazione»[11]. Perciò sostiene che «finché non si distacca l'argomento della maschilità del ministro dai discorsi sulla donna non si riuscirà ad avere la lucidità mentale per trattare in modo sistematico e approfondito tante questioni sollevate dalla presenza delle donne negli spazi ecclesiali»[12], quasi a suggerire che focalizzare il dibattito sul tema del sacerdozio metta in ombra una serie di più fondamentali riflessioni teologiche e finisca per oscurare la vera questione che è relativa agli spazi di presenza, ruolo, competenza e missione delle donne nella Chiesa.

> È ormai riconosciuta dalla società e dalla Chiesa, anche cattolica, la necessità di una voce attiva, responsabile delle donne e dei loro ruoli di leadership. Il problema riguarda effettivi spazi a presenza, competenze, ruoli e missioni più genericamente laicali ed evangelici, perché la causa delle donne è sempre quella laicale.
> È evidente che non è necessario il ministero ordinato per esercitare ruoli di leadership nella Chiesa in quanto donne, come hanno dimostrato Chiara Lubich, Madre Teresa di Calcutta, le varie sottosegretario nelle Congregazioni romane, quelle impegnate nei Consigli pontifici, le superiori maggiori a capo di migliaia di donne consacrate, le teologhe impegnate nell'insegnamento, nella formazione dei preti e nella diffusione della teologia, le missionarie che hanno fondato o guidano comunità cristiane, senza dimenticare le tante anonime donne

[6] Cfr. L.M. RUSSELL – J.S. CLARKSON, *Dizionario delle teologie femministe* (a cura di G. LETTINI – G. GUGLIERMETTO), Claudiana, Torino 2010.
[7] Cfr. la raccolta di K. BØRRESEN (ed.), *From Patristics to Matristics: Selected Articles on Christian Gender Models*, edited by Ø. Norderval, K.L. Ore, Herder, Rome 2002.
[8] Cfr. in particolare la *Mulieris dignitatem*, ai n. 30 e n. 31.
[9] B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014, 258.
[10] «È strano che nei documenti ufficiali l'enfasi sul genio femminile appaia sempre legato al tema dell'esclusione delle donne dal sacerdozio» (B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258).
[11] B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258.
[12] B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258.

che, senza riconoscimenti ufficiali, né ruoli liturgici, gestiscono e animano di fatto la vita delle parrocchie[13].

Le considerazioni suggerite da Zorzi sul tema della teologia della donna mi sembrano un punto di partenza interessante. Ponendosi in un profilo teorico epistemologico, l'autrice giustamente assume una posizione critica tanto nei confronti del metodo deduttivo, nel quale il femminile viene ipostatizzato e fissato in un'essenza immutabile, quanto del metodo induttivo, che attribuisce al femminile caratteristiche che sarebbero comuni alle donne e che, con una sorta di *petitio principi*, riconosce come donne (in misura maggiore o minore) quelle che si ritrovano in tali caratteristiche. Zorzi nota anche che la diversità di approccio ritorna nelle due grandi linee del femminismo, quella anglosassone – prevalentemente induttiva – che sottolinea l'uguaglianza e vede nella femminilità una costruzione culturale e quella europea continentale – deduttiva – che è concentrata sulla specificità del femminile, con il rischio di occultare come l'identità, anche femminile, abbia una struttura costitutivamente relazionale e dunque non si definisca a prescindere dal rapporto al maschile.
Cercando una via 'media', oltre l'opposizione dei due metodi, l'autrice ritiene che sia necessario evitare di considerare una determinata caratteristica della donna come «una proprietà ontologicamente forte»[14], e quindi determinante (in modo metafisico) la sua identità, per non cadere nel difetto di dimenticare che queste caratteristiche sono relative (solo) a determinate circostanze e condizioni storiche, personali e culturali. Perciò, assumendo un approccio in cui metodo induttivo e deduttivo non si escludano a vicenda, come avviene in ogni conoscenza umana, Benedetta Selene Zorzi propone di pensare il femminile come «un insieme di caratteristiche che fanno parte del vissuto *tout court*, legata all'esperienza che le donne fanno all'interno di una determinata costellazione di relazioni che si organizzano in una specifica cultura o società»[15]. In questo modo il genere femminile non può essere pensato a prescindere dalle forme sociali o culturali.
Continuando la riflessione e portando fino in fondo la linea proposta dall'autrice, vorrei evidenziare come qui siamo di fronte ad una questione antropologica radicale. Il conflitto tra genere (culturale) e natura umana (immutabile e universale) è in realtà uno pseudo-conflitto, perché tanto il genere è determinato culturalmente quanto la natura è storicamente costituita. In questo senso, il concetto di natura (umana), con il quale spesso si risponde alle istanze sollevate dalla riflessione sul *gender*, è in realtà un'ipostatizzazione (metafisica) dell'universale antropologico, che dimentica come esso si costituisca sempre in forme culturali storicamente determinate. Questa evidenza è giustamente denunciata dalla letteratura sul *gender* che però cade poi facilmente nell'errore (opposto) di enfatizzare la differenza tra *sex* (biologico) e *gender* (culturale), separando il biologico dal culturale e attribuendo al culturale una possibilità indefinita di plasmazione. In tal modo si scade in una interpretazione di tipo storicistico, in cui ogni cultura è priva di qualunque valenza veritativa.
La posta in gioco teorica è di ripensare l'umano-che-è-comune (*natura umana*), a partire dal corpo e dalla cultura che sono costitutivi della 'natura umana' e non sopraggiungono in un secondo momento. Nel dibattito sul pensiero – filosofico o teologico – sulla donna, è necessario superare sia il femminismo dell'uguaglianza, che occulta il *sex*, sia il femminismo che insiste unilateralmente sulla differenza, enfatizzando le determinazioni culturali del *gender*[16]. In altri termini, la rivalutazione dell'idea *culturale* di genere esige di mostrare fenomenologicamente il suo nesso costitutivo con il *sex* (corpo) che, in quanto forma del corpo proprio (*Leib*), è pensabile solo in una teoria del soggetto che riconosca il suo legame indissociabile alle relazioni, agli affetti e alla cultura. Tra sesso e genere, o tra biologia e cultura, c'è un rapporto originario che solleva la più generale domanda sul senso antropologico del corpo e della cultura. Una tale teoria richiede di assumere un accesso fenomenologico-ermeneutico all'ontologia, che solo consente di superare in radice l'opposizione tra metodo deduttivo e induttivo.
Sullo sfondo di questo interessante dibattito vorrei mettere in rilievo la qualità costitutivamente storica, pratica e relazionale, dell'identità personale femminile, e analogamente di quella maschile. In questa

[13] B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 258-259.
[14] B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 29.
[15] B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 31.
[16] Cfr. B.S. ZORZI, *Al di là del "genio femminile". Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, 245.

riflessione mi collocherò sul versante teologico, antropologico, morale e spirituale, nel loro riferimento strutturale alla S. Scrittura e alla tradizione cristiana. Partendo dal testo sapienziale – e universalmente umano – di Gen 2 cercherò di mettere in luce come l'identità femminile sia impensabile senza il maschile, così come quella maschile è impensabile a prescindere dall'identità femminile. L'una e l'altra si costituiscono nella relazione all'altro da sé, che è sempre asimmetrica e non complementare. Questa relazione comporta una costitutiva drammaticità, una distensione temporale e un processo di riconoscimento, in una continua dialettica di comunione e di conflitto.

(2) La donna: una identità relazionale

In questa riflessione antropologica e teologica, prenderò spunto in modo paradigmatico dal bellissimo testo di Gen 2,4b-25, il secondo racconto di creazione. Assumerò come punto di riferimento un testo teologico-biblico, scritto da una donna, una teologa biblica, docente al Collège des Bernardins a Parigi, A.-M. Pelletier. Rileggendo questo testo con i miei occhi, che sono quelli di un lettore maschile, vorrei dare corpo ad una polarità maschile e femminile, in modo da incrociare due orizzonti e due punti di vista sulla stessa 'cosa' (*res*). Troviamo in questa alternanza una conferma suggestiva di come sia impossibile pensare la donna (femminile) senza (pensare) l'uomo (maschile), così come è impossibile pensare l'uomo senza (pensare) la donna. Pur non addentrandomi in un'analisi approfondita del testo biblico, il mio intento è di segnalare le questioni antropologiche e teologiche che emergono dalla sua profondità.

Nel racconto di creazione in Gen 2,4b-25[17], Pelletier ritrova una serie di temi che sono di grande interesse antropologico e teologico, perché ci permettono di tratteggiare i lineamenti costitutivi dell'identità femminile – e maschile – secondo l'approccio biblico sapienziale, che è universalmente umano. In questo testo troviamo le linee di fondo per comprendere chi è l'uomo – maschio e femmina: come nota giustamente Lacocque, tutto ciò che si dice dell'uno si dice anche dell'altra[18] – nell'orizzonte della Rivelazione ebraico-cristiana.

(a) Un primo elemento messo in rilievo da Pelletier è che la presenza dell'*'adam*, antecedente alla distinzione tra *zakar ou nekéva* (maschio e femmina), citati nell'altro racconto di creazione di Gen 1,27, segnala fortemente la sua condizione solitaria (v. 18: «*non è bene che l'uomo sia solo*»). In questa sua solitudine, appare – come 'a vuoto', perché *'adam* non sa di che cosa egli manca – che egli viene 'destinato' al «faccia a faccia dello stesso con lo stesso (*même*)»[19].

(b) Sullo sfondo di questa solitudine, il racconto di Genesi prosegue fino all'«arrivo di questo altro – al femminile – che l'*'adam* riconoscerà come la sua propria carne»[20]. Il senso della solitudine, più che la incompiutezza, segnala la relazione: è questo ciò che manca all'*'adam*, fin dall'origine. Sotto il profilo più teorico, lo straordinario racconto (*mito*) di Genesi ci dice che sarebbe un'astrazione pensare ad un *'adam* che possa esistere 'da solo'.

(c) Pelletier sottolinea come in questo modo appaia in tutta evidenza che l'umanità non esiste se non «conoscendosi e vivendo secondo 'due modi d'essere'»[21] e che questi non si riducono ad una semplice differenza sessuale di tipo animale o biologico, ma «rinviano prima di tutto a due modalità originarie dell'umano in generale»[22]. Una tale duplice forma dell'umano, sottolinea l'autrice, ci chiede di superare la nozione di complementarità, che invece è sempre invocata come la cifra per esprimere la differenza (o la corrispondenza), in un modo che però non è sufficientemente profondo. La complementarità non dice davvero la differenza dell'alterità, perché in essa l'altro – dell'altra, e viceversa – è pensato come ciò che manca a uno dei due e quindi l'alterità è ridotta a ciò che l'uno o l'altra potrebbe dedurre da sé come ciò

[17] Questa analisi del secondo racconto di creazione si trova all'interno di una più ampia riflessione dove A.-M. Pelletier commenta le parole di Gesù nella pericope di Mt 19, 1-12, in cui Gesù stesso invoca il 'principio'.

[18] L'autorità dell'autore biblico (J, Jahvista) sta nel fatto che «'Adamo ed Eva' sono ogni uomo e ogni donna» (A. LACOCQUE, *Crepe nel muro*, in A. LACOCQUE – P. RICŒUR, *Come pensa la Bibbia*, 23-48, qui 48; orig. *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, University of Chicago Press, Chicago and London 1998 e *Penser la Bible*, Cerf, Paris 1998).

[19] A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, in J. GRANADOS (a cura di), Una caro: *il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014, 153-169, qui 157. Cfr. pure A.-M. PELLETIER, *Creati maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Cantagalli, Siena 2010.

[20] A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 157.

[21] A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 157.

[22] S. MOSES, *L'éros et la loi. Lectures bibliques*, Seuil, Paris 1999, 16, cit. in A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 157, nota 8.

che gli/le manca, come si intende con l'espressione (diffusa) dell'«altra metà». La donna o l'uomo non sono la metà che manca all'altro.
(d) La presenza di questo 'altro', che strappa alla solitudine, entra a far parte in modo originario dell'esperienza del limite dell'*'adam* e lo connota anzitutto come un'esperienza di prova. È quanto afferma il v. 24, con la nozione di 'sradicamento', espressa nei tre passaggi dell''abbandonare il padre e la madre', 'unirsi alla propria moglie' e diventare 'una sola carne'. Pelletier sottolinea che il verbo 'unirsi' alla propria moglie, *davak*, è un termine frequente nel Deuteronomio, dove esprime la fedeltà di Dio per il suo popolo attraverso il dramma della storia di Israele (Dt 11,22; 30,20). Il termine 'unirsi' («*si unirà*») traccia anche qui, nel rapporto tra i due, una sorta di 'compito' di alleanza, un 'programma di vita coniugale' e di reciproca fedeltà.
(e) Pelletier sottolinea anche come nel racconto di Genesi sia necessaria una iniziativa per l'accesso alla propria identità, com'è evidente al v. 23, che rappresenta *'adam* nell'atto di prendere la parola, parlando così per la prima volta. Potremmo aggiungere che questa sua iniziativa di discorso è fin dall'inizio la risposta – necessaria, ma libera – alla grazia di un dono che precede.
(f) L'iniziativa della libertà, che risponde al dono, viene poi interpretata in modo suggestivo da Pelletier come «il riconoscimento (*reconnaissance*) che si opera nell'incontro dei due»[23]. Anche qui vale la pena di sottolineare la bellezza di questo 'riconoscimento' che è insieme una 'riconoscenza' – secondo l'ambiguità, intraducibile in italiano, del termine francese *reconnaissance* –. Ogni riconoscimento è un processo che si attua nell'iniziativa della libertà e richiede il suo tempo.
g) Nel testo di Genesi, al v. 23, per la prima volta compaiono le due espressioni *uomo* e *donna*, traduzione dell'intraducibile gioco di parole *iš* e *iššah*, pronunciate dall'*'adam* stesso. La trama narrativa mostra come sia solo in questo faccia a faccia, espresso nelle sue parole stupite e meravigliate, che l'*'adam* rinomina se stesso come *iš* ed è in questo modo che la differenza sessuale diventa qualcosa di più che semplicemente animale, per assumere invece un profilo personale e umano.
(h) In conseguenza a ciò, si può dire che il compito di divenire pienamente umani – «l'uno dinanzi all'altra, l'uno mediante l'altra»[24] – è affidato alla risposta pratica, e in questo senso etica, dell'uno e dell'altro. L'identità – femminile e maschile – non è data 'a monte' della storia, dell'impegno morale e dell'attività del soggetto.
(i) Questo indica come Gen 2 sottolinei la responsabilità dell'umanità dinanzi all'iniziativa di Dio. In tal senso, la creazione dell'uomo e della donna non è una cosa già bell'e fatta – come se si trattasse di una natura fuori del tempo – ma è affidata al dramma della storia, con le sue promesse e i suoi tradimenti, i suoi slanci e le sue delusioni, le sue conquiste e i suoi fallimenti, in una dialettica originaria tra dono di grazia e compito della libertà, che è convocata a rispondere. Essa è originariamente responsiva, responsabile, responsoriale.
(l) Se ne conclude che l'essere 'una sola carne' (v. 24) non è né un inizio né un dato di fatto, ma è il culmine di un processo, il frutto (promesso) dell'incontro tra questo uomo e questa donna. In questo senso si può parlare di essa come di un 'progetto', che si svolge nella distensione di un tempo, a volte difficile, in cui il raggiungimento dell'obiettivo non è garantito *a priori*, ma richiede la fede di chi sa riconoscere che all'inizio del suo impegno c'è una grazia.
(m) L'ultimo aspetto messo in rilievo da Pelletier è il ruolo di Dio in questa splendida scena. Si riconosce qui il presentarsi del 'teologico', inteso esplicitamente come relazione all'Origine, all'interno dell'esperienza antropologica. Nel racconto, il riconoscimento dell'uno e dell'altra (v. 23) è infatti preceduto – suscitato e reso possibile – dalla 'presentazione' operata da Dio stesso (v. 19). Dopo aver creato la donna, è Dio che la conduce – la fa venire – all'*'adam*, ponendosi tra i due come «agente dell'incontro»[25]. Si può riconoscere in questa presenza di Dio una sorta di triangolazione fondatrice e originaria. Il riconoscimento reciproco tra umani si compie alla presenza di un Terzo, grazie al quale essi si scoprono e si riconoscono. Tra l'uomo e la donna questo Terzo, che non fa numero, si pone come 'garante e custode' di una giusta distanza, nella quale soltanto è possibile custodire una buona relazione: secondo questa 'misura' essi potranno donarsi reciprocamente, senza (s)cadere né nella fusione che

[23] A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 158.
[24] A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 158.
[25] A.-M. PELLETIER, *'Une seule chair' comme 'ce que Dieu a uni', le chemin vers l'origine dans l'union conjugale*, 159.

annulla la differenza né nel possesso che annienta l'altro nella sua alterità. La presenza di Dio, il Terzo, è una verità silenziosa, nella quale si rivela un'economia salvifica, attestata fin dall'inizio nella bontà originaria della differenza sessuale, intesa come chiamata alla donazione sponsale.
Da questa lettura suggestiva vorrei trarre alcune sintetiche considerazioni teologiche, che mi sembrano importanti sotto il profilo antropologico, etico e spirituale.
In primo luogo il testo mette in evidenza la qualità relazionale dell'identità umana: l'*'adam* si nomina *iš* a partire dall'incontro con *iššah*. Il soggetto non esiste come individuo cui poi si aggiunge l'incontro con l'altro e le sue relazioni, ma si costituisce come tale in queste esperienze che sono all'origine di sé, come appare anzitutto nella relazione filiale. A tale proposito potremmo notare che – paradossalmente – *iš* e *iššah* siano gli unici esseri umani che non hanno avuto né padre né madre. In realtà il lettore comprende bene che l'*'adam* è lui che legge. Egli sa bene di non essere all'origine di sé: ciascuno è originariamente figlio e questa è la verità profonda dell'*'adam*, *iš* e *iššah*. Il testo viene così 'completato' o compiuto dal lettore, che chiude il cerchio del testo, riconoscendo nell'*'adam* se stesso e se stesso nell'*'adam*, *iš* e *iššah*. Che il soggetto si costituisca come tale nelle sue relazioni appare, in negativo, proprio nella solitudine dell'*'adam*, che è la 'mancanza' dell'uno all'altro.
In secondo luogo la qualità della relazione tra uomo e donna è il paradigma per intendere ogni altra relazione. Non basta parlare di relazione, per comprenderne a fondo il senso. L'incontro tra *iš* e *iššah* mostra in modo eccellente la dialettica tra uguaglianza e differenza, la continuità e la discontinuità tra sé e altri, presente in ogni relazione umana. L'altro, che è come me, è radicalmente altro da me. L'incontro tra uomo e donna non può essere pensato nei termini della semplice complementarità: oltre questa, la differenza sessuale è evidentemente asimmetrica. L'altro non è quello che manca a me. È l'altro da me, come me.
L'asimmetria dice non solo la reciprocità tra uomo e donna ma anche l'indeducibilità dell'incontro con l'altro e sotto questo aspetto appare il paradigma di ogni relazione. La sessualità come esperienza della 'differenza' non è successiva alla persona, come un dato che le si aggiunge, ma la costituisce nella sua identità, che è radicalmente in relazione all'altro. Il *sex* è modo di essere del sé, nella sua qualità storico-culturale radicale. Così non possiamo pensare ad una persona o un uomo che non sia maschile o femminile. Questa identità assume forme storiche, personali e culturali, che si determinano nello scorrere degli eventi e nelle relazioni concrete della vita.
In terzo luogo, l'identità si costituisce nella relazione, secondo una circolarità tra corpo e parola. La parola dell'*'adam* sorge dinanzi all'apparire dell'altra, come risposta al manifestarsi del suo corpo proprio, la carne. Questa è fin dall'inizio manifestazione ed evento di parola e come tale richiede la risposta della parola dell'uomo. Da sola la carne potrebbe anche essere animale, pura fisicità. Nella sua parola l'uomo risponde al dono originario della passività, rendendola umana, appunto prendendo l'iniziativa di parlare.
In quarto luogo, a motivo del carattere personale dell'identità sessuale, dobbiamo dire che il sesso ha una qualità simbolica – di significato non puramente animale – costitutiva. Tale senso simbolico lo possiamo qualificare in estrema sintesi come quel progetto di alleanza sponsale che è espresso nel termine 'unirsi a sua moglie' di Gen 2, 24. L'incontro sorprendente, narrato ai versetti 22 e 23 del secondo capitolo della Genesi, come ogni innamoramento tra uomo e donna è una chiamata che trova compimento nella sponsalità. Il senso compiuto della differenza tra maschile e femminile è la sponsalità, come è bene messo in evidenza (anche) nel Cantico dei cantici, nel quale molti esegeti hanno riconosciuto un grande commento poetico al racconto di Gen 2,4b-25. Essendo il senso compiuto della differenza maschio/femmina, il nuziale è forma originaria dell'umano: esso è la chiamata alla totalità del dono. Si aprirebbe qui il grande discorso sul dono di sé, facilmente esposto al rischio delle contraffazioni della a-logica del dono come *assoluta* – e impossibile – gratuità. Ogni dono suppone un interesse, una relazione (*inter*) che c'è (*esse*) tra me e l'altro: sono per l'altro perché sono con l'altro.
In quinto luogo, possiamo affermare che il simbolico sta all'origine del significato etico della relazione sponsale: il 'destino' della sessualità (*eros*) è la sponsalità, come alleanza fedele, reciproco dono, mutualità nella tenerezza, ma questo è legato al dramma etico del tempo e della storia. Non ogni innamoramento è *a priori* (e realmente) una chiamata definitiva alla sponsalità – come è evidente, per

esempio, in chi avesse scelto definitivamente la verginità – ma non c'è nessuno che possa prescindere dall'incontro con l'altro/a da sé.
In sesto luogo, andrebbe anche sottolineato – e qui lo facciamo solo di sfuggita – che proprio in forza della sua simbolicità, ogni relazione nuziale è un appello alla fecondità: la sponsalità, come sottolinea fortemente anche il magistero ecclesiastico contemporaneo, ha un legame inscindibile con la generazione. La sponsalità è chiamata alla relazione generante. "Scelgo te come mia/o sposa/o, perché vedo in te il padre/la madre di mio figlio".
In settimo luogo, la qualità simbolica è ciò su cui si inscrive anche il significato religioso della differenza uomo/donna. Questa valenza religiosa della differenza sessuale – nella quale si dischiude la possibilità del sacramento del matrimonio – implica la messa in luce di molteplici aspetti, che riprenderemo solo in parte, lasciando qui in ombra il rapporto tra *eros* e *agape*[26].
Anzitutto, va detto che, se lo sponsale è il significato simbolico immanente alla sessualità – allora la verginità è una 'privazione', carenza, mancanza, di cui è necessario chiarire il senso. Diversamente da una lunga tradizione che attribuisce alla verginità il carattere privilegiato di una radicalità (*esclusiva*) nella sequela, un essere 'più vicini' al Signore, questa prospettiva dev'essere rovesciata. La 'rinuncia a sposarsi' va anzitutto riconosciuta non come un privilegio, ma come una perdita, un venir meno di una forma storica (possibile) e che proprio come tale viene scelta: chi sceglie la verginità – istituzionalmente (ecclesialmente) istituita o no – sa di essere capace di sposarsi e sceglie di rinunciarvi, 'per il regno di Dio'. Questo ci mette in guardia da qualsiasi enfasi retorica che finirebbe per nascondere – e dunque rendere meno plausibile – il carattere in certi momenti arduo, faticoso e difficile della scelta verginale.
Tuttavia le parole di Gesù sulla *eunuchia per il regno*, in Mt 19,12 rivelano una 'novità' che è sorprendente, pur rivelando una possibilità 'antica', perché non estranea all'esperienza umana. Proprio per il suo carattere simbolico, la differenza sessuale allude ad altro da sé. C'è in essa una dialettica di immanenza e trascendenza che ci impedisce di ridurla alla sua forma storica, pure necessaria. In senso simbolico ma non per questo meno reale, la sponsalità può essere vissuta anche nella rinuncia alla sponsalità, come una chiamata alla pienezza del dono di sé. Se è vero che la sponsalità dice la totalità del dono, è pure vero che questa totalità non coincide con la sponsalità (effettiva), ma con il suo senso, trascendente la sponsalità stessa. Analogamente si deve dire per la rinuncia alla generazione, che è inclusa nella verginità: rinunciare a generare non è rinunciare a 'dare la vita'.
Le parole di Gesù sulla scelta della verginità – la rinuncia a sposarsi – «*per il regno dei cieli*» ci rivelano che essa è per il discepolo una forma della sequela (Mt 19,12). Essa però non è da intendere come la forma radicale della sequela, bensì come *una* delle sue forme possibili. L'esperienza della sequela nella verginità consacrata – nelle sue varie forme – ha una sua specificità, che sarà compito della teologia morale e spirituale mettere in luce, ma questo non può trasformarsi nella pretesa che essa sia l'unica e quindi la 'migliore' forma della *sequela Christi*. Ogni credente infatti è chiamato a vivere, nella sua esperienza coniugale o verginale, una relazione sponsale a Cristo, amandolo come il tutto della propria vita. A questa radicalità è chiamato ogni cristiano, sposato o consacrato. Per ciascuno, l'assoluto della relazione a Gesù si incarna nelle relazioni concrete che quindi – vissute evangelicamente – non sono in alcun modo 'ostacolo' alla relazione con il Signore, ma sono proprio il luogo in cui essa si decide.
Si aprirebbe a questo punto la possibilità di una riflessione più ampia sulla verginità 'per il regno dei cieli'. Mi limito a sottolineare come essa per un verso non sia specificamente – o esclusivamente – femminile (al di là di tante ambiguità sottese al linguaggio diffuso, che riferisce prevalentemente la verginità alla donna e il celibato all'uomo) e però per altro verso, partendo dall'esperienza concreta delle donne consacrate, essa non possa non essere caratterizzata dalla femminilità concreta e non possa non assumere una tonalità o accentuazione tipica del femminile[27].

[26] Su questo rimando a M. CHIODI, *Teologia morale e matrimonio*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento del matrimonio e teologia. Un percorso interdisciplinare*, Glossa, Milano 2014, 71-116, specialmente 106-116.
[27] Si dovrebbe (anche qui) aprire un'ulteriore riflessione sui 'voti' tipici della vita consacrata, per mostrare come l'obbedienza, la verginità, la povertà sono forma della fede, della speranza e della carità. Per una meditazione suggestiva in questa linea, che mostri il legame tra i 'voti' evangelici e le virtù teologali, rimando al testo straordinariamente attuale di G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, Glossa, Milano 1992. In questo orizzonte teologico sarebbe interessante riflettere sulla concentrazione sulla verginità, che è tipica dell'*Ordo Virginum*, quando considera la scelta della consacrazione nell'ottica specifica e qualificante del 'proposito' della verginità.

La scelta della verginità, così come quella della sponsalità, sono impegni fortemente coinvolgenti a livello personale e identitario. Sotto tale aspetto esse non possono essere in alcun modo separate dalle altre forme del vivere, anzitutto quelle che appaiono maggiormente significative e incisive in rapporto all'identità personale, nella specifica coniugazione 'al femminile': la maternità, la filialità, le responsabilità lavorative.
La nostra riflessione si dovrebbe infine estendere a molti altri aspetti dell'esperienza umana, che stiamo qui considerando con particolare attenzione alla sua declinazione femminile. Questa infatti, come l'esperienza maschile, assume una pluralità di forme storiche, che oltre alla sponsalità e alla maternità, e la consacrazione religiosa nella scelta della verginità per il Regno e degli altri 'voti' o propositi, prendono carne anche nell'esercizio della professione (operaia, imprenditrice, dirigente, insegnante, medico, segretaria, sindacalista e via dicendo), nella personale esperienza filiale, nelle relazioni amicali, nell'impegno sociale e politico, all'interno delle istituzioni e delle associazioni di 'volontariato', e anche nelle relazioni ecclesiali, sotto l'aspetto liturgico, caritativo, catechetico, teologico, ecc.
L'identità femminile si costituisce in questa pluralità di forme, nessuna delle quali la identifica e che tuttavia concorrono tutte a costituirla, secondo una forma storica e culturale che ne impedisce la reificazione e oggettivazione, come se fosse possibile stabilire un modello valido una volta per sempre. Una simile pretesa si sottrarrebbe alla sfida etica, che si incarna nella storia, personale e culturale e sarebbe un sintomo di debolezza e di accidia, di fuga e di paura. Questi sentimenti sfociano in una rigidità della pratica, che alla fine rende incapaci di volere davvero.
In tutte queste relazioni il credente riconosce un'insuperabile circolarità (*virtuosa*) di grazia e compito. Essa è da assumere con fedeltà creativa, con pazienza e speranza.

Maurizio Chiodi è sacerdote della diocesi di Bergamo, ordinato il 21 giugno 1980.
È docente presso la Scuola di Teologia Seminario di Bergamo dal 1989 di Teologia morale speciale e dal 1994 di Teologia morale fondamentale.
Dal 1986 è docente di Teologia morale fondamentale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Bergamo, di cui è stato Direttore dal 1994 al 2002.
Dal 1995 è stato docente incaricato di Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, alla sede di Milano. Qui dal 1997 tiene annualmente corsi di specializzazione e dal 2004-2005 insegna Bioetica/Etica della vita nel Ciclo istituzionale del corso teologico.
Nel marzo 2008 è stato nominato docente stabile (straordinario) presso la stessa Facoltà Teologica.

VOLTI ED ESPERIENZE DI DONNE OGGI. PROFEZIE DI FUTURO
Tavola rotonda

Appunti della testimonianza di PAOLA BIGNARDI

1. In un cammino di consapevolezza al tuo essere donna nella Chiesa, quali figure o icone evangeliche sono per te punto di riferimento imprescindibili?

L'unzione di Betania, soprattutto nella versione di Marco, è un episodio nel quale mi pare emerga una dimensione dell'essere donna molto profonda e al tempo stesso indecifrabile a chi non la comprenda con tutto se stesso.
La scena è delicatissima e dà il tono a tutto il seguito del Vangelo.
Nel racconto di Marco, all'idea del superfluo si accompagna quella della sovrabbondanza, dello sperpero, dello spreco. La donna addirittura spezza il vaso che contiene il profumo, non si accontenta di versarlo, come se il versarne il contenuto fosse un gesto troppo poco espressivo del suo desiderio di fare dono senza riserve del profumo; unge il capo di Gesù e riempie la casa di quel profumo al quale affida il compito di esprimere il suo amore; di ricordare a Gesù la sua presenza ben oltre il momento di quell'incontro.
Non dice una parola; il gesto, nella sua intensità, ha una forza che le parole non potrebbero avere. Ciò che la donna vuole esprimere a Gesù è troppo forte, troppo grande, da poter essere comunicato attraverso le parole: ha bisogno di dirsi attraverso un gesto simbolico.
E' un gesto troppo gratuito quella della donna per poter essere compreso da chi ragiona secondo il comune buon senso; o, ancor peggio, da chi si muove secondo logiche di potere e di violenza. Dietro lo sdegno dei presenti si legge l'idea che ha valore solo ciò che è utile; e l'amore gratuito per il Signore non è "utile". Quel gesto di amore a Gesù, nella radicalità espressa dallo spreco, non è utile; anzi, li giudica!
In questo episodio vi sono alcuni caratteri che connotano il modo con cui la donna entra in relazione con la realtà, un altro, con Dio: la gratuità, la capacità di andare oltre (oltre il comune buon senso, oltre il dovuto, oltre l'utile, …), L'amore come chiave di senso della vita.
Mi pare che questo episodio sia un'immagine viva della fede delle donne, proprio per il prevalere dell'amore nell'esperienza della relazione con il Signore; e l'amore dà una più acuta intelligenza del mistero del Signore.
Lo sanno le donne che sono rimaste nei pressi del Calvario. Durante la sua vita, hanno seguito il Signore con l'intensa semplicità della loro fede. Lo hanno ascoltato anche con il cuore, e hanno ricevuto nella loro esistenza i segni della salvezza che ri-genera a nuova vita. Poiché lo hanno seguito, amandolo, lo hanno anche capito. Esse restano perché l'amore personale che hanno avuto per Gesù ha dato loro l'intelligenza di capire che il Dio che egli rivelava era diverso da quello che loro pensavano e attendevano, e lo hanno accolto. I discepoli, che si attendevano un Dio vittorioso e potente, non possono capire questo Messia troppo lontano da quello che avevano in mente; nella loro delusione, se ne vanno. Le donne restano, perché sono fedeli al loro amore, ma anche perché sono in grado di capire che Dio può salvare il mondo proprio morendo su una croce. Così, potranno ricevere il primo annuncio della risurrezione.
Giovanni Paolo II ha riconosciuto il valore di questa fede proclamando molte donne sante e beate e riconoscendo come dottori della Chiesa donne come Teresa di Lisieux. La santa del Carmelo nulla ha di intellettuale; i suoi scritti rivelano una fede pervasa da affetto, da amore, espresso talvolta in forme ingenue, altre volte in forme poetiche. Non avrebbe titolo ad essere dottore della Chiesa, se non fosse che nell'amore vi è una sapienza che penetra nella realtà più profondamente della stessa ragione. Davanti ad una testimonianza come questa, si può dire veramente che l'amore conosce Dio, e non solo la ragione, come vorrebbe farci credere una certa cultura, diffusa anche tra i cristiani.

2. Confrontando il tema della valorizzazione della donna nella Chiesa con la tua personale esperienza, di quali spazi hai potuto usufruire, quale stile ti sembra di aver vissuto, quali ostacoli o difficoltà hai incontrato?

Negli impegni che hai vissuto e stai vivendo, in quali aspetti ti sembra di aver portato un "proprium" derivante dal tuo essere donna e donna credente?

Nella chiesa ho fatto molte e diverse esperienze, lungo gli anni, quasi sempre in azione cattolica con responsabilità molto diverse. Mi sono sempre sentita donna perché mi sono sempre sentita me stessa; ho cercato di essere se stessa. Non è sempre stato facile, ma nessuno me lo hanno impedito.
Non ho mai fatto parte di gruppi di donne, ma sempre solo dell'azione cattolica che mi ha formato. In azione cattolica ho imparato la fierezza e la responsabilità di essere me stessa; ho incontrato tante persone, donne e uomini, ma soprattutto donne che mi sono parse modelli di realizzazione personale.
Nel tempo ho attinto nella mia coscienza al patrimonio che l'azione cattolica mi ha dato e che sento vivo e attivo dentro di me; e portato nella solitudine di molte situazioni.
Ho sperimentato che la fatica di essere se stesse come donne quasi sempre si intreccia con quella di essere laiche.
La mia esperienza professionale, che mi ha messo a contatto per larga parte del mio tempo con donne che soffrono perché donne, discriminati perché donne, umiliate sfruttate… Mi ha dato un profondo senso di solidarietà con questo mondo femminile fragile, e questo ha contribuito a tener vivo dentro di me il senso della questione.
Quando rapporto delle donne con la Chiesa non penso tanto alla delicatezza di relazioni con la gerarchia ma piuttosto al corpo ecclesiale, e mi sembra chiaro che la Chiesa è strutturalmente maschile. E me ne dispiace non perché questo depaupera le donne, ma perché impoverisce la chiesa di una presenza di un contributo originale di cui la Chiesa come comunità non può fare a meno.

3. Qual è il tuo sogno per il ruolo della donna nella Chiesa? Attraverso quali tappe ti sembra che possa essere realizzato?

Più che un sogno sulla donna, il mio è un sogno sulla Chiesa:

a. una Chiesa umana; è una Chiesa disposta a **convertirsi all'umanità**: *quella del Signore*, così poco considerata, apprezzata, contemplata… come via per incontrarlo nell'esistenza; come mistero del suo condividere la nostra stessa umanità; la *nostra umanità*, da educare, da formare, da far crescere, perché il nostro essere cristiani non è a lato rispetto a noi, alla nostra storia, alle nostre qualità umane, che costituiscono il linguaggio più ordinario e comune per parlare di Vangelo, mostrandolo; l'umanità delle *persone che ci vivono accanto*, radice comune su cui si fondano comune dignità e valori di fraternità; *l'umanità della parola* con cui annunciamo, perché non sia a prescindere dalla vita o-ancor peggio- contro la vita; perché non sia dottrina senza spessore di esistenza; perché sia voce che rivela la grandezza della nostra vocazione di donne e uomini, che indica qualche percorso per dirigersi verso la pienezza di essa; perché non sia legge che rinchiude, ma amore che libera; perché non sia grigia ripetizione di pensieri che non parlano al cuore perché non scaturiscono dalla vita; perché non sia giogo ma rivelazione che fa intravvedere il senso di ogni istante; l'umanità delle *relazioni tra noi e con tutti*, perché abbiano quel calore, quella cordialità, quell'accoglienza, quella misericordia e quell'assenza di giudizio che ha caratterizzato le relazioni del Signore Gesù con le persone che ha incontrato.
b. Una Chiesa che si avventura con coraggio sulle strade della missione perché' crede nel Signore più che nelle proprie strategie e vive la convinzione di non avere nulla da perdere.

c. Una Chiesa che crede che nulla è impossibile a Dio e quindi anche dai momenti difficili si aspetta che esca qualche sorpresa, inattesa e imprevedibile;
d. Una Chiesa che crede che l'amore è più forte delle forme della verità, perché Dio è amore; che crede che l'esperienza della missione salva e redime più dell'impegno puntiglioso e moralistico; che è più preoccupata di custodire il percorso delle persone verso Dio e dentro la fede, più che la perfezione di una dottrina che talvolta sembra voler imprigionare Dio dentro gli schemi umani, più che aprire strade di accostamento al suo mistero.

Per questo la Chiesa non può fare a meno delle donne!

- Come può la Chiesa essere madre se esclude dalla sua vita quotidiana le madri? Da chi impara la Chiesa la sua maternità? O ancora. In che cosa consiste la maternità della Chiesa? È, maschilmente parlando, un'astrazione? Una posizione di principio, senza spessore esistenziale? E come potrà parlare alla gente di oggi una Chiesa senza umanità, che non è in grado di far fare un'esperienza di vita?

Una Chiesa materna sa esprimere in tutte le modulazioni possibili la sinfonia di un amore che dà un orizzonte di senso alla vita, che fa percepire l'esistenza umana come preziosa per qualcuno/Qualcuno; e questo genera nel cuore una fiducia nel bene che costituisce una forza per l'esistenza tutta.
La donna contribuisce a far vivere questa Chiesa, portando nella comunità cristiana uno stile di ascolto, di attenzione alle persone, di comprensione, di dialogo.

La Chiesa generata da questo stile sarà una Chiesa **attenta a tutta la persona**: alla sua storia, alle sue difficoltà, al suo cammino. Il suo modo di comunicare la fede non sarà quello di un maestro distaccato che si limita a trasmettere una dottrina impersonale. Essa saprà mettere accanto a chi cerca e a chi cresce qualcuno che con la vicinanza e con l'esempio, con la parola e con la testimonianza insegni a distinguere il bene dal male; a riconoscere quali sono le cose che effettivamente contano; sostenga in un percorso di fede che sappia cambiare l'esistenza, soprattutto aiutando a intravedere e ad acquisire i tratti di una intensa e profonda umanità: libera e gratuita, forte e appassionata come quella che il Signore Gesù ci fa vedere nei racconti evangelici. L'educazione fa parte della maternità della Chiesa: in questo modo cade la falsa alternativa tra una Chiesa madre o maestra: la Chiesa è maestra perché è madre, e, da madre, educa perché ama e in quanto ama. Quando insegna, lo fa con le caratteristiche della madre, che sa che non basta una verità conosciuta per cambiare la vita e per farla ricca del desiderio del bene.

Sarà una Chiesa capace di apprezzare il **valore delle relazioni**, prima e dentro le sue attività e iniziative. Una Chiesa così, non si percepisce innanzitutto come organizzazione, né come struttura, né come fucina di iniziative per le persone, ma come famiglia, come casa di tutti aperta a tutti, come luogo in cui le persone possono sperimentare uno stile fraterno, quello stesso che essi dovrebbero testimoniare nel mondo. C'è bisogno oggi di comunità cristiane che si decidano a curare le relazioni con cordialità e calore, con delicatezza, con umanità, con fantasia. Bastino alcuni esempi. La qualità dell'incontro con la Chiesa da parte dei ragazzi che vanno in parrocchia è diverso se essi incontrano lì solo delle strutture, oppure delle persone che si fermano a parlare con loro, che si interessano della loro vita, che sono disposti a diventare un po' amici e referenti del loro cammino esistenziale. Oppure il percorso di preparazione al matrimonio di due fidanzati può avere una diversa efficacia se in parrocchia essi trovano un ambiente freddo e distaccato oppure delle persone che sanno stabilire con loro delle relazioni cordiali, accoglienti, calde, che durano oltre questa circostanza, che li fanno sentire parte della famiglia della parrocchia….

La Chiesa ha bisogno anche di riscoprire dentro il suo percorso ordinario il senso di esperienze che le appartengono, come la **contemplazione e la cultura**, correggendo quella tendenza al pragmatismo che caratterizza sempre di più anche la vita delle comunità cristiane. Il fervore attivistico, che vuole giungere ovunque e che pretende di pianificare tutto, è crescente, e talvolta non fa che accrescere il senso di una desolante fatica della fede. La donna, che conosce la pazienza dell'attesa e fa

anche dentro di sé e persino nel suo corpo l'esperienza del mistero, deve aiutare oggi le comunità cristiane a ritrovare dimensioni *altre*, quelle che ci fanno vivere la Chiesa come esperienza di accoglienza e di attesa; e la fede come esperienza di ascolto, aperta all'imprevedibile azione di Dio, e non frutto della nostra personale regìa.

Da dove ripartire ?

- Dalle donne, dall'ascolto delle loro fatiche, delle loro intuizioni, del loro disagio, delle loro aspirazioni, dal loro modo di pensare la vita…. Ripartire dall'ascolto significa dare alle donna la parola nella Chiesa.
- Riequilibrare i "poteri" nella Chiesa. È vero che il ministero è maschile, ma se non vogliamo che la Chiesa sia maschile (cioè non pienamente umana) occorre che in forme diverse dal ministero vi sia nelle comunità cristiane la possibilità di far pesare la sensibilità, il modo di pensare e di decidere delle donne.
- Dalla disponibilità a cambiare qualcosa.
- Dal valorizzare luoghi di vita ecclesiale diversi da quelli della Chiesa istituzionale, ad esempio dalla casa, luogo della vita ordinaria, luogo in cui la donna si esprime con maggiore padronanza.
- Valorizzare i luoghi associativi, dove la donna può avere un ruolo da protagonista, essendo più coinvolta nella partecipazione e nella responsabilità.

Paola Bignardi è pedagogista, responsabile della Fondazione Casa Famiglia Sant'Omobono di Cremona, già presidente nazionale dell'Azione Cattolica.
E' coordinatrice di "Retinopera", dal 2005 dirige il periodico "Scuola Italiana Moderna". Dirige inoltre, per l'Editrice La Scuola, la collana "Interviste"

Appunti della testimonianza di Rosalba Manes

1. In un cammino di consapevolezza al tuo essere donna nella Chiesa, quali figure o icone evangeliche sono per te punto di riferimento imprescindibili?

Sono tante le figure di donne nel Nuovo Testamento che mi ispirano nel vivere la mia grazia femminile nella Chiesa: le donne della sequela nei vangeli e negli Atti e quella schiera numerose di donne presenti in modo attivo e dinamico nella missione dell'apostolo Paolo, come ci riferisce l'epistolario paolino e in particolare il cap. 16 della Lettera ai Romani.
Mi affascina la riconoscenza e l'amore di Maria di Betania; l'audacia, il vegliare e il coraggio dell'annuncio di Maria di Magdala, la *protoevangelizzatrice*, l'*Apostola degli apostoli* come la definiscono Ippolito e Tommaso d'Aquino; la disponibilità tutta al femminile di Priscilla o Prisca nei confronti dell'Apostolo e dei credenti.
Ma sono tre le donne con le quali avverto una speciale vicinanza in rapporto non tanto alla mia missione, ma alla mia identità. Si tratta della triade di donne che appare nei Racconti dell'infanzia di Luca (Lc 1–2): *Maria, Elisabetta ed Anna*. *Tre donne della lode e dell'annuncio*: le giubilatrici. Tre donne che incarnano tre condizioni e tre generazioni: la *vergine* che è giovanissima; la *sterile* che è una donna matura; e la *vedova* che è ultraottuagenaria. Tre tappe della vita di una donna, dall'aurora al tramonto.
Maria ed Elisabetta sono presentate come donne gestanti, sono le nuove madri di Israele: l'una ha in grembo il Messia, l'altra il Precursore. Elisabetta è madre d'Israele in modo potremmo dire ordinario perché come tutte le madri di Israele sperimenta il miracolo della vita e la potenza di Dio che visita la sterile e la riabilita nel suo compito nella storia: generare. Maria è madre in modo *stra-ordinario* perché è la prima ed unica madre di Israele (e dell'universo intero!) a generare per intervento dello Spirito santo e non di uomo. Anna invece è vedova e ormai vecchia per la generazione fisica, ma ne viva un'altra, non meno importante e dignitosa: è madre di Israele nello Spirito: «parlava del bambino a quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme» (Lc 2,38).
Queste donne hanno gli *occhi della fede*: vedono oltre il visibile, oltre le categorie mondane e la logica asfittica delle leggi, colgono le tracce dell'intervento di Dio nella Parola soprannaturale (Maria all'Annunciazione), nella storia della salvezza (Maria nel *Magnificat*), in un grembo di donna (Elisabetta), in un bambino (Anna). Miracolo della fede, della speranza e dell'amore.
Maria ascolta e accoglie; Elisabetta riconosce che Dio non solo l'ha visitata mediante il miracolo del germogliare della vita nel suo grembo ma attraverso la Sua stessa presenza reale in Maria; Anna, la cui condizione di vedova non la rende donna frustrata ma donna di intercessione, feconda attraverso i suoi digiuni, donna di *diakonía* nel tempio dove spesso gli uomini fanno mercato, vede nella carne indifesa di un bimbo la potenza di riscatto del Dio di Israele.
Tutto l'essere di queste donne si coinvolge nell'avvento di Dio nella storia. Corpi che si aprono a Dio e lo lasciano abitare e si fanno casa e come un girasole seguono il calore dei raggi divini. Questo calore però non lo tengono per sé: lo confessano, lo proclamano, lo cantano, lo diffondono con la loro tenerezza. La loro piccolezza (la *tapéinosis* di cui parla Maria in Lc 1,48) non è più segno di sconfitta, ma luogo del trionfo dell'amore salvifico di Dio. Le tre *giubilatrici* mi attraggono perché sanno che la storia non si muove in forza del loro saper fare, ma della potenza di un Dio che sta dalla parte dei piccolissimi. Non confidano in se stesse e nelle loro rivoluzioni, ma nella forza rivoluzionaria della tenerezza di Dio.

2. Confrontando il tema della valorizzazione della donna nella Chiesa con la tua personale esperienza, di quali spazi hai potuto usufruire, quale stile ti sembra di aver vissuto, quali ostacoli o difficoltà hai incontrato? Negli impegni che hai vissuto e stai vivendo, in quali aspetti ti sembra di aver portato un "proprium" derivante dal tuo essere donna e donna credente?

La mia esperienza nella Chiesa è in profonda continuità con quella vissuta in famiglia, dove mi sono sentita sempre preziosa e dove, grazie a mia madre e a mia nonna materna in primis, ma anche grazie agli uomini di famiglia (specie papà, mio fratello Enzo – oggi don Enzo! – e mio nonno paterno), ho

avvertito il mio essere donna non come un deficit ma come un valore e una ricchezza. Crescere accanto a mio fratello come due persone dalla stessa dignità, in un rapporto di mutuo sostegno e grande reciprocità, è stato un grande dono. Nella mia parrocchia sono stata sempre attiva e non mi sono mai sentita discriminata per il fatto di essere donna.
La mia presenza all'interno di una Università Pontificia come studentessa mi ha fatto scoprire però anche la presenza di un altro atteggiamento nei confronti della donna. Gli ostacoli incontrati sono legati a uno sguardo che a volte coglie nella donna un pericolo, un'antagonista piuttosto che un aiuto. Mi sono accorta che molti uomini non amano relazionarsi con le donne. È stato allora che ho scoperto l'importanza di avvicinarmi a loro in qualità di *sorella*, di donna che non vuole distogliere dal proprio cammino, ma arricchirlo ulteriormente.
Ho notato inoltre che gli spazi per la donna nella Chiesa si ampliano solitamente grazie all'appartenenza a una particolare realtà, a un titolo accademico, all'insegnamento in un determinato luogo piuttosto che un altro, ma spesso, provvidenzialmente, si trascende tutto questo puntando alla competenza, alla passione e al carisma.
La mia esperienza di quest'ultimi 7 anni è caratterizzata: 1. dall'invito a insegnare a seminaristi, sacerdoti, consacrati/e, laici e laiche in vari Istituti Teologici e all'Università Gregoriana, dove mi sono sempre sentita accolta con rispetto, soprattutto dagli studenti; 2. dall'invito da parte di vescovi e presbiteri a predicare al clero e ai seminaristi; 3. dall'esperienza dell'accompagnamento spirituale non solo di donne, ma anche di uomini; 4. dalla grazia di vivere amicizie maschili profonde, edificanti e che rappresentano uno stimolo efficace nel cammino di crescita umana e spirituale. Esperienze tutte di grande ricchezza e reciprocità, dove è bello scoprire che la reciprocità non sottrae ma aggiunge e fa crescere e maturare una vocazione, dove è bello scoprire che l'amicizia tra uomo e donna è forza, è sinergia che costruisce e abbellisce il mondo e la Chiesa. Il mio *proprium* lo trovo nel mio investimento in processi di umanizzazione, di incoraggiamento e promozione del dono dell'altro, nell'ascolto e nella maternità spirituale, custodendo un occhio attento alla crescita delle persone a me affidate, cogliendo gemiti silenziosi e traducendoli in impegno a invocare cambiamenti e conversioni, attenta ai dettagli senza smarrire il senso del tutto.

3. Qual è il tuo sogno per il ruolo della donna nella Chiesa? Attraverso quali tappe ti sembra che possa essere realizzato?

Credo che il mio sogno converga con quello di tante donne e di tanti uomini nella Chiesa: quello di una Chiesa *casa* che sia in grado di dare un tetto a tutti; di una Chiesa *famiglia*, dove si vivono rapporti umani e umanizzanti, dove più che alla quantità delle cose da fare, si pensi alla cura della qualità delle relazioni; di una Chiesa *madre* che vive una maternità luminosa e affascinante, capace di accogliere e valorizzare anche i figli più persi e più lontani.
La **I tappa** per realizzare questo consiste nel sentire che ogni membro di questo corpo è importante e preziosissimo e ciò si traduce nel dare impulso a un impegno più attivo e incisivo dei laici nella Chiesa, nel riscoprire il dinamismo della vita nuova nello Spirito ricevuta con il battesimo, nel riscoprire la multiforme varietà dei carismi, nel fare in modo che il lavoro dei laici in campo teologico sia maggiormente stimato, valorizzato e retribuito, nell'ascoltare le istanze di tutti attraverso la valorizzazione di ogni carisma e stato di vita;
II tappa: rileggere la Scrittura distinguendo ciò che in essa è contingente (legato cioè alla cultura e alle dinamiche sociali di un tempo) da ciò che è permanente (cioè eternamente valido e applicabile a ogni uomo/donna e ogni tempo), evitando letture parziali, unilaterali, o addirittura fondamentalismi (in tal senso sarebbe importante rileggere il secondo racconto di creazione, depurandolo da ogni interpretazione maschilista);
III tappa: permettere che anche la donna, laica e consacrata, sia inserita in posti-chiave per la vita della Chiesa, che sia più coinvolta in forme di proclamazione, annuncio e spiegazione del Vangelo, nell'animazione e nell'assistenza spirituale dei gruppi e delle comunità, nella formazione dei seminaristi nella preparazione al sacerdozio.

Già papa Benedetto XVI riconosceva il dono della maternità spirituale alle donne sia consacrate che laiche: «Anche oggi la Chiesa riceve un grande beneficio dall'esercizio della maternità spirituale di tante donne, consacrate e laiche, che alimentano nelle anime il pensiero per Dio, rafforzano la fede della gente e orientano la vita cristiana verso vette sempre più elevate» (Udienza del 24 novembre 2010 su Caterina da Siena in BENEDETTO XVI, *Sante e beate. Figure femminili del medioevo*, LEV, Città del Vaticano 2011, 80). Sulla stessa scia è papa Francesco che inoltre invoca spesso una presenza maggiore delle donne in posti chiave della vita della Chiesa e anche della società: «La Chiesa riconosce l'indispensabile apporto della donna nella società, con una sensibilità, un'intuizione e certe capacità peculiari che sono solitamente più proprie delle donne che degli uomini. Ad esempio, ***la speciale attenzione femminile verso gli altri***, che si esprime in modo particolare, anche se non esclusivo, nella maternità. Vedo con piacere come molte donne condividono responsabilità pastorali insieme con i sacerdoti, danno il loro contributo per l'accompagnamento di persone, di famiglie o di gruppi ed offrono nuovi apporti alla riflessione teologica. Ma c'è ancora bisogno di allargare gli spazi per una presenza femminile più incisiva nella Chiesa. Perché "il genio femminile è necessario in tutte le espressioni della vita sociale; per tale motivo si deve garantire la presenza delle donne anche nell'ambito lavorativo" e nei diversi luoghi dove vengono prese le decisioni importanti, tanto nella Chiesa come nelle strutture sociali» (EG n. 103).
Che anche l'impegno di questo convegno organizzato dalle sorelle dell'*Ordo virginum* ambrosiano aiuti a promuovere la bellezza di questa sinergia tra l'uomo e la donna che ha rifulso nell'ordine della creazione e della redenzione e che speriamo possa risplendere anche oggi nella Chiesa del Terzo Millennio per rendere sempre più fecondo l'impegno della Nuova Evangelizzazione a far fiorire l'umano alla luce del volto di Cristo.

Rosalba Manes è consacrata nell'Ordo Virginum della diocesi di San Severo, biblista, docente di Teologia biblica all'Università Gregoriana.