

“Non c’è giudeo né greco, non c’è schiavo né libero, non c’è maschio e femmina”(Gal 3,28). La chiesa come umanità integrata ed inclusiva

di Simona Segoloni Ruta

Introduzione: a partire dal concilio

Il mio intervento vuole essere una riflessione sull’autocoscienza che la chiesa ha di sé, come luogo nuovo di umanità riconciliata, non più segnata dalle divisioni e dalle discriminazioni, che invece caratterizzano ogni epoca ed ogni cultura. Molto chiaramente *Lumen gentium* 32 afferma: “Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché [e qui si cita espressamente Gal 3,28] «non c’è né Giudeo né Gentile, non c’è né schiavo né libero, non c’è maschio e femmina: tutti voi siete uno in Cristo Gesù»”.

Quando i padri conciliari fanno tale affermazione, non hanno di mira le ingiustizie che segnano la vicenda umana, come l’oppressione dei poveri o la violazione dei diritti umani, stanno invece espressamente riferendosi alla vita interna della chiesa, alla sua indole profonda. Siamo nel capitolo quarto della costituzione dogmatica sulla chiesa, dedicato ai laici, nel quale si ribadisce in più modi la eguale dignità di tutti i membri del popolo e in particolare il paragrafo da cui abbiamo tratto la citazione comincia ricordando la varietà dell’unico corpo ecclesiale – con esplicito riferimento alla metafora paolina riportata in Rm 12,4-5 – per chiarire che la varietà non nega, ma costituisce e permette l’unità del corpo stesso, che altrimenti sarebbe menomato o deforme. Il testo quindi vuole porre l’accento proprio sull’unità: unico il popolo, unico il Signore, unica la fede, unico il battesimo, comune la dignità dei membri, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione, uniche la salvezza, la speranza e la carità senza divisioni. A questo punto viene riportato il testo citato sopra: nessuna ineguaglianza in Cristo. Come potrebbe darsi date le premesse? Se in Cristo si è costituiti in una nuova condizione, in una comunione che lega in un’unica vita, come si può pensare che qualcuno valga più di un altro o un cristiano abbia maggiore dignità di un altro sulla base della condizione sociale, della razza e del sesso?

Tutti hanno piena dignità, ma, come continua proprio LG 32, non tutti hanno gli stessi compiti e sono incaricati degli stessi ministeri. Questa chiarificazione attenua la precedente affermazione della pari dignità di tutti e della perfetta unità del corpo ecclesiale? Assolutamente no, perché le diversità di ruoli dentro la chiesa non si possono basare – e non si basano – sulla nazionalità, la condizione sociale o il sesso, quanto piuttosto sui carismi donati dallo Spirito che sono per l’utilità comune. Nessuna discriminazione dunque, solo servizi diversi sorti dalla potenza dello Spirito che si fa presente in ciascuno e in ciascuna in modo diverso.

LG può fare tali affermazioni al paragrafo 32 perché nel secondo capitolo ha già chiarito che la vita della chiesa si fonda sul sacerdozio battesimale: con il battesimo tutti i credenti vengono innestati in Cristo, perché, riempiti dal suo Spirito, divengono una cosa sola con lui, figli del Padre. I credenti, così animati dallo stesso Spirito, vivono di una sola vita come un solo corpo e camminano nella storia come un popolo messianico che ha per capo Cristo, “per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio”(LG 9). Questo popolo è anzitutto un popolo sacerdotale perché, con il battesimo, tutti i credenti “vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le attività del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all’ammirabile sua luce”(LG 10). Tutti i credenti, quindi, con la loro stessa vita sono sacrificio spirituale a Dio gradito, annunciano e testimoniano la bellezza del Vangelo, arricchiscono e servono la chiesa con i carismi che lo Spirito dona loro ed esprimono infallibilmente la fede della chiesa, quando l’insieme dei credenti “mostra l’universale suo consenso in cose di fede e di morale”(LG 12).

Una volta descritta la chiesa a partire da questo dato fondamentale e fondante, non si dà spazio a discriminazioni di alcun tipo. Si possono riconoscere diversità di ministeri e di carismi, lasciando

ovviamente allo Spirito la libertà di suscitare doni diversi nei credenti, ma non è possibile porre dei limiti a tale libertà sulla base di pregiudizi discriminatori, né si possono più cercare alla luce di presunte caratteristiche naturali, determinate al sesso o alla razza, delle differenze fra credenti che precluderebbero la possibilità allo Spirito di effondere carismi su alcuni piuttosto che su altri.

Contraddizioni

Eppure questo principio di “non discriminazione”, che pure ha accompagnato tutta la tradizione cristiana, è stato spesso contraddetto non solo praticamente, nel tradimento del peccato, ma anche teoricamente, nell’inevitabile intreccio con i dati culturali di ogni epoca. Si sono elaborate cioè teorie teologiche grazie alle quali le nuove relazioni umane intrecciate nella chiesa sono state ricondotte a criteri discriminanti e ghetizzanti. In modo particolare qui vogliamo occuparci della discriminazione che ha colpito e colpisce le donne dentro la chiesa, di cui il senso di fastidio che molti provano anche solo all’enunciazione dell’argomento è segno evidente: il problema non si dovrebbe neanche porre. Chi pensa questo spesso sostiene che le differenze che si danno nella chiesa fra uomini e donne si fondano sulle loro diverse caratteristiche, ma forse bisognerebbe prendere in considerazione che in realtà si sta difendendo un sistema di relazioni fondato proprio sui ruoli decisi dagli uomini per le donne e lo si sta difendendo perché, se cambiassero la concezione e il ruolo delle donne, andrebbero ripensati anche la concezione e il ruolo degli uomini. A tale cambiamento il sistema, come tutti i sistemi, resiste. Il problema è che in questo caso resiste a prescindere dal Vangelo e la chiesa non può certo permetterselo.

Le radici dell’atteggiamento contraddittorio della tradizione cristiana nei confronti delle donne si hanno già nel Nuovo testamento, nel quale troviamo la stupefacente novità della valorizzazione delle donne e del loro protagonismo nella vita della chiesa nascente, ma anche testi che ripropongono modelli di sottomissione, silenzio, marginalizzazione. Almeno così sembrerebbe. In realtà, quando si vanno a studiare con cura i brani scritturistici tradizionalmente visti come misogini – quelli tratti dall’epistolario paolino sulla sottomissione delle mogli, sul silenzio delle donne, sulla necessità di velarsi e così via –, si scopre che non sono così sessisti come sembrano ad una prima, ingenua, lettura. Non abbiamo qui il tempo di esaminarli, ma sarebbe particolarmente interessante, perché essi sono serviti da base per alcune elaborazioni teologiche, che in realtà a guardare bene il significato del testo biblico non avevano motivo di essere formulate. Ma anche dando per buona l’interpretazione sessista e misogina di questi testi, essi non avrebbero dovuto essere sufficienti per inficiare la novità cristiana che riconosce la piena dignità di ogni essere umano e chiama donne e uomini a costituire un’unica fraternità, infatti se fossero realmente discriminanti nei confronti delle donne andrebbero dichiarati, come non teme di fare Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*, debitori della mentalità antica, non rinnovata dal Vangelo e dallo stile di Cristo:

In rapporto all’«antico» questo è evidentemente «nuovo»: è la novità evangelica. Incontriamo diversi passi in cui gli scritti apostolici esprimono questa novità, sebbene in essi si faccia pure sentire ciò che è «antico», ciò che è radicato anche nella tradizione religiosa di Israele, nel suo modo di comprendere e di spiegare i sacri testi, come, ad esempio, quello di *Genesi* (c. 2)(49) [in nota *Mulieris dignitatem* riporta le citazioni di tutti i brani neotestamentari tradizionalmente usati per discriminare le donne].

La posizione di Giovanni Paolo II è estrema, non teme infatti di dichiarare non rinnovati dal Vangelo persino alcuni testi del Nuovo testamento, ma non è necessario arrivare a tanto. Infatti, dopo una buona analisi esegetica, i testi che possono sembrare “misogini” risultano essere tutti un’applicazione in contesto della novità cristiana. Affermare, infatti, che si debbano amare le mogli come se stessi, pur mantenendo la struttura sociale patriarcale della famiglia, evangelizzava e trasformava la realtà concreta del tempo. Certo, se oggi in un contesto sociale tanto diverso riprendessimo alla lettera questi brani e proponessimo la sottomissione delle donne, tradiremmo la novità evangelica, proprio come se proponessimo di restaurare la schiavitù, pur addolcita da un trattamento umano e compassionevole.

La domanda legittima è: anche ammesso che si dessero due registri nella Scrittura – e abbiamo detto che non sembra essere così – perché la tradizione cristiana ha scelto di dare voce solo al registro discriminante?

Il problema è stato essenzialmente il modo in cui veniva pensata e descritta la natura umana e in particolare quella che potremmo a tutti gli effetti chiamare la “natura della donna”¹. Sulla base della natura veniva così riprodotta quella discriminazione che la partecipazione alla fede e alla vita della chiesa non permettevano.

Contesto culturale, natura umana e natura della donna

Nell’antichità, ma anche durante tutto il medioevo e l’epoca moderna (ho seri dubbi che ancora oggi sia così), benché la donna potesse accedere alla vita di grazia, alla salvezza, alla fede, alla santità, quando la si considerava dal punto di vista della natura la si considerava inferiore (oggi non si dice più che la donna sia “inferiore”, ma che sia specificamente adatta per alcune attività, in particolare le relazioni familiari. È evidente come anche questa posizione finisca per essere a tutti gli effetti una dichiarazione di inferiorità: le donne non possono fare tutto, solo quello che, dentro il più ampio ambito umano, sono adatte a fare proprio in quanto femmine).

Secondo Giulia Sissa², la posizione della letteratura erudita greca sulla donna si può riassumere così: passiva e inferiore rispetto al prototipo dell’umanità, cioè il maschio. Platone distingue l’umanità in due generi: maschile e femminile. Le donne sono allo stesso tempo umane e forma umana opposta al maschile. Nel *Politico* però chiarifica che la differenza non si può pensare in astratto o in generale: scendendo quindi nel concreto e in particolare in ciò che concerne la città, le due nature sarebbero distribuite in modo identico, mentre il solo piano su cui si opporrebbero è quello della riproduzione. Alle donne, secondo Platone, non manca nulla per vivere la vita pubblica (il genere sessuale non determina una buona attitudine per attività precise rispetto ad altre), solo che normalmente lo fanno in modo meno eccelso degli uomini. E così Platone sistematizza l’inferiorità: in teoria alle donne non manca nulla, nei fatti però si dimostrano inferiori e se ci sono degli ambiti dove eccellono non sono significativi (in quest’ultima affermazione poi siamo di fronte a pura discriminazione sessista: dal momento che presumo che le donne non eccellano in niente, se trovo qualcosa in cui eccellono deve essere per forza qualcosa di poco conto). Viene teorizzata quindi l’ineguaglianza quantitativa fra i sessi: le donne sono diverse dagli uomini perché hanno una natura umana meno piena. La differenza sessuale è indice dunque di una imperfezione che, secondo Platone, compare nella storia umana come una lacerazione della perfezione originaria. Non possiamo non notare qui l’abissale differenza con entrambi i racconti biblici della creazione dell’essere umano, che propongono la differenza sessuale come dato originario, perché anche nel secondo racconto maschio e femmina (*ish* e *ishah*) si danno contemporaneamente, prima c’è solo l’androgino e indistinto *Adam*, che non va pensato quindi come il maschio da cui è tratta la femmina. La differenza fra i sessi al contrario andrebbe pensata in senso qualitativo, anche se troppo spesso in ambito ecclesiale questo significa riferirsi alla procreazione, individuando lo specifico delle donne nella maternità, per dedurre da questa natura e ruoli femminili. La differenza qualitativa non dovrebbe invece far risaltare l’approccio diverso alla realtà di uomini e donne? Questa diversità infatti può diventare risorsa per tutti solo se ci si mette reciprocamente in relazione, non certo se si separano ambiti, ruoli e competenze.

Aristotele cerca di capire proprio che tipo di differenza ci sia tra maschi e femmine (si veda in particolare il libro X della *Metafisica*) dentro il discorso più ampio sulle differenze accidentali e sostanziali. Si tratta di una differenza di forma (*eidōs*) per cui è lecito chiedersi se tale differenza sia

¹ Ovviamente, dal momento che la donna è umana, non esiste una natura della donna, ma con questa espressione vogliamo indicare ciò che è stato e viene a tutt’oggi considerato essenziale per definire il femminile. È abbastanza significativo che questa ricerca dell’essenziale non viene fatta per il maschile: una volta definito l’umano sappiamo che cosa sia un uomo maschio, per l’uomo femmina non sembra invece sufficiente.

² Giulia Sissa, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in Georges Duby – Michelle Perrot, *Storia delle donne in Occidente. L’antichità*, a cura di Pauline Schmitt Pantel, Editori Laterza, Bari, 2003, 58-100

accidentale dentro l'unico *genos* o sia sostanziale e così si diano due essenze diverse³. Nel caso della differenza sessuale non si tratta né di accidente, né di differenza specifica-sostanziale: infatti, per Aristotele, malgrado l'esistenza di due sessi, si trasmette un solo *genos*: quello del padre. Si tratta allora, di nuovo, di un'ineguaglianza quantitativa, dovuta ad una privazione del maschile, che ci viene descritta nei dettagli anche fisiologici per giustificare la presunta menomazione femminile che descrive le donne manchevoli per natura. La donna è dunque la prima devianza della natura, per certi aspetti un mostro, perché così si può definire chi non assomiglia ai genitori e genitore in senso proprio è solo il padre.

Queste idee passano nella tradizione cristiana nonostante fin dall'inizio le donne siano state coinvolte nell'annuncio del Vangelo e nella vita della chiesa. Pari sul piano della grazia, mancanti dal punto di vista della natura: questa la loro condizione. Si pensa allora alle donne come a-sessuate o direttamente come maschi, perché nella fede si perfezionano e quindi si mascolinizzano (anche l'astinenza sessuale che slega dagli obblighi familiari e dalla maternità sono di fatto una via di perfezione ed emancipazione femminile): le donne possono essere perfette o essere considerate immagine di Dio, ma nella misura in cui perdono le connotazioni femminili e si mascolinizzano⁴. Solo per fare qualche esempio: Agostino nel *De Trinitate* afferma che la donna è ad immagine di Dio solo insieme al marito, perché di suo propriamente non lo è (bisognerebbe chiedersi: le si nega così uno statuto pienamente umano?). Tommaso poi sancisce l'inferiorità delle donne dichiarando che dopo la resurrezione le donne non avranno la difettosità connessa con il sesso femminile, ora necessario per la procreazione. La differenza sessuale e in particolare il sesso femminile per Tommaso sono finalizzati alla procreazione e quindi le donne devono essere soggette agli uomini, i quali sono più dotati sul piano della ragione. La sudditanza cui è sottoposta la donna è a suo vantaggio, perché l'uomo per natura ha un più vigoroso discernimento di ragione e, poiché la donna è per natura sottomessa, continua Tommaso, non può essere validamente ordinata, in quanto possiede una condizione inferiore voluta da Dio.

Tommaso così non recepisce Gen 3 dove si insegna che la sottomissione della donna all'uomo non è una condizione voluta da Dio, ma una conseguenza del peccato. Tale concezione sarà invece chiara per l'insegnamento di Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*: la sottomissione della donna è dovuta al peccato e rimossa da Cristo, non certo realtà voluta da Dio.

La novità cristiana

Leggiamo un testo particolarmente significativo a questo proposito, Gal. 3,28⁵, e riportiamo la breve pericope in cui è inserito, evidenziandolo in grassetto:

³ È particolarmente interessante vedere come la questione somiglia a quella posta nel dibattito trinitario del terzo e del quarto secolo: fra Padre e Figlio si dà una differenza di sostanza o una differenza di qualche altro genere, dal momento che in Dio non possono pensare accidenti?

⁴ K.E. Borresen, Immagine di Dio, immagine dell'uomo? L'interpretazione patristica di Genesi 1,17 e di 1Corinzi 11,7 in Id., A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana, Carocci, Roma, 2001, 163-188; Id., La donna è esclusa dal privilegio di essere "immagine di Dio"? L'interpretazione medievale di Genesi 1,27 e di 1Corinzi 11,7 in Id., A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana, Carocci, Roma, 2001, 189-218.

⁵ Per completezza dobbiamo dire che ci sono critiche esegetiche femministe, per esempio Lone Fatum, che ritengono che il testo vada letto nell'ottica della circoncisione, su cui Paolo si diffonde nella lettera: se non c'è circoncisione non c'è differenza fra maschio e femmina. Alcune vanno ancora oltre: non solo il testo non sarebbe liberante per le donne, perché reinquadrandolo nel contesto di tutte le affermazioni paoline sulle donne sarebbe evidente che non c'è nessuna intenzione di farle uscire dalla loro concreta situazione di subordinazione, ma perché in realtà il non essere maschio e femmina sarebbe inteso come un diventare maschio da parte di tutti, anche delle femmine, e quindi un definitivo svilimento della femminilità. Questa lettura sarebbe confermata dall'interpretazione patristica che propone in molti modi la mascolinizzazione delle donne in vista della loro perfezione cristiana. L. Fatum, Immagine di Dio e gloria dell'uomo: le donne nelle comunità paoline, in K. E. Borresen, A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana, Carocci, Roma, 2001, 64-144.

Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. **Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù.** Se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa (Gal 3,26-29).

Poiché in Cristo tutti hanno Dio per Padre, tutti si trovano ad essere fratelli e sorelle, costituendo una nuova inaudita fraternità che si mostra estremamente vantaggiosa per tutti quelli che prima erano in condizione di sudditanza. Tutti sono figli di Dio, ma figli adulti, liberi, che non hanno più bisogno di un tutore o di un pedagogo, perché sono in grado di entrare in possesso della propria eredità. L'eredità poi è la vita stessa di Dio e si può accedervi ricevendo il dono dello Spirito che rende figli come il Figlio: "E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: Abbà! Padre!" (Gal 4,6). Poiché tutti i credenti sono in questa nuova condizione, battezzati in Cristo, si sono rivestiti di Cristo e il nuovo abito indica la nuova condizione. L'abito indossato allora rivela chiaramente la condizione di figliolanza che è uguale per tutti, rendendo assolutamente secondaria ogni altra differenza: l'origine etnica e religiosa, la sessualità, lo stato sociale.

Tutte le differenze, in ordine alla salvezza, sono diventate insignificanti e questo spiega la particolare strutturazione delle chiese paoline, nelle quali le donne ricoprivano ruoli di primo piano al pari dei loro fratelli⁶: proprio perché tutti possono essere in Cristo e questo rende insignificanti le differenze – le differenze significative infatti sono ormai solo quelle dei carismi e dei ministeri per l'utilità comune –, si possono vivere relazioni rinnovate in una fraternità inaudita, che fa piazza pulita di tutti i muri precedentemente eretti e di tutte le sottomissioni precedentemente perpetrate. Anzi in questa novità di rapporti pare si giochi la prova dell'affermazione di fondo che i cristiani siano figli di Dio: d'altra parte l'essere tutti figli dello stesso Padre determina l'essere fratelli e sorelle.

Quindi, dentro un tale quadro, si aggiunge: non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più maschio (il termine è *maschio* non genericamente *uomo*) e femmina (anche qui il termine usato non è *donna* ma *femmina*). La terna non è identica, nel terzo elemento non si ripete la negazione usata nei primi due elementi per richiamare più alla lettera Gen 1,27. Nei primi due elementi, inoltre, la negazione è netta: il Vangelo porta il crollo di ogni differenza fra giudei e greci (sul piano nazionale, sul piano culturale e su quello religioso), di ogni differenza fra schiavi e liberi (hanno tutti la stessa dignità e devono considerarsi fratelli). Per il terzo elemento, invece, si ripete la fine della contrapposizione, ma non delle differenze, perché non viene ripetuta la negazione: maschilità e femminilità rimangono (non si diventa tutti uomini o tutte donne), ma in un rapporto riconciliato e rinnovato, viene meno cioè il domino sulla donna frutto del peccato.

Tutti infatti sono uno solo (*eis*) in Cristo Gesù, come se fossero una sola persona, un solo corpo, resi partecipi dell'unica realtà inclusiva. L'immagine dell'unico corpo diventa tanto più significativa riferita alle donne, se si pensa che anche la famiglia patriarcale veniva descritta come un corpo avente per capo il *pater*, mentre donne e figli gli erano sottomessi come le membra al capo: nella chiesa invece tutti, padri compresi, fanno parte del corpo il cui unico capo è Cristo, quindi tutti si trovano in un rapporto paritario, sono cioè membra di Cristo.

Le differenze rimangono, ma vengono relativizzate, anzi la prospettiva viene persino rovesciata dal Vangelo: i pagani non sono in svantaggio rispetto ad Israele perché è la fede l'elemento decisivo in perfetta continuità con quello che era vero anche per Israele (come i primi capitoli della lettera ai Romani illustrano dicendoci che Abramo è padre di tutti coloro che credono e che fu giustificato per la sua fede prima della circoncisione e della legge); gli schiavi non sono in svantaggio (anzi sono presi d'esempio: Gesù si è fatto servo e chiede a tutti di servire come lui); le donne non sono in svantaggio rispetto agli uomini, ma vengono presentate come discepole esemplari⁷. Non si nota nei

⁶ Gli studi a questo proposito sono oramai numerosissimi e assolutamente noti.

⁷ Anche a questo proposito gli studi sono numerosi: si pensi alle volte che Gesù loda la fede delle donne che lo incontrano, i dialoghi che intrattiene con loro e che si concludono spesso con professioni di fede esemplari, i versetti

Vangeli alcuna specifica differenza per le donne riguardo alla sequela, nessun cenno alla maternità che invece nella chiesa d'oggi viene spesso richiamata per descrivere la vocazione delle donne, anzi i Vangeli ridimensionano la maternità persino di Maria. Basti pensare alle parole di Gesù rivolte alla donna che dichiarava beato il grembo che l'aveva portato e i seni che l'avevano allattato (Lc 11,27), dicendo che sono beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio, oppure i brani in cui Gesù, rispondendo alla famiglia che lo stava cercando, definisce i nuovi confini della famiglia stessa: chi fa la volontà di Dio e ne ascolta la parola è per lui fratello, sorella e madre.

Si può con assoluta tranquillità dire che le donne nei Vangeli non sono madri, né spose, né tanto meno vergini, non sono accoglienti o dolci, tanto meno dedite all'ambito casalingo o familiare, sono semplicemente discepole, a cominciare da Maria, come mirabilmente affermava Paolo VI nella *Marialis cultus*, Maria non è modello per la sua funzione materna, ma "è riconosciuta eccellentissimo modello della Chiesa nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo, cioè di quella disposizione interiore con cui la Chiesa, sposa amatissima, strettamente associata al suo Signore, lo invoca e, per mezzo di lui, rende il culto all'eterno Padre"(16).

Conseguenze

Cristianamente maschile e femminile non sono due nature distinte o due livelli di perfezione di una stessa natura, sono invece due volti della medesima natura umana che si definisce innanzitutto per il rapporto con Dio, per l'essere ad immagine di Dio; che senso ha allora ragionare dello specifico della donna? E perché non ragionare sullo specifico dell'uomo? E perché la procreazione dovrebbe essere più determinante per le donne che per gli uomini? E ancora: quale aggancio la Scrittura ci dà per fare tali affermazioni? Sembrerebbe nessuno.

Fino ad ora abbiamo fatto prevalere troppo spesso sul Vangelo la riflessione dotta sulla natura, ma non dovrebbe essere la natura a interpretare il Vangelo, quanto questo ad interpretare quella: Cristo ha preso le donne come discepole e le ha lodate per la fede non per i loro compiti sociali e familiari, costruendo intorno a sé il germe di quella che sarebbe diventata una fraternità capace di includere tutti. La domanda aperta, allora, è: come deve essere la chiesa per vivere questa sua profonda identità? Per essere fedele all'insegnamento di Cristo?

Si potrebbe cominciare, come è stato fatto nelle dispute trinitarie, a pensare la differenza sessuale come dato originario, come un valore. Non si può spiegare la donna a partire da un modello umano maschile rispetto al quale la donna sarebbe complementare e relativa ("velina" o angelo del focolare, in base ai desideri dell'uomo appunto), ma bisogna pensare due forme dell'umano date nello stesso momento e alla pari. Non c'è alcun bisogno dunque di andare a cercare lo specifico della donna, o la sua natura, più di quanto si faccia con l'uomo maschio. Molte volte la ricerca di questo specifico femminile ha il malcelato scopo di attribuire alla donna dei ruoli determinati secondo le sue specifiche caratteristiche, quasi sempre riconducibili alla maternità. Anche la fisiologia del rapporto sessuale è stata usata per indicare la donna come passiva, docile e accogliente, mentre, meno ingenuamente, dovremmo imparare proprio dalla sessualità che sia uomo che donna compiono lo stesso gesto, seppure vissuto secondo due modalità diverse, così come accade per la generazione e per ogni esperienza umana: maschile e femminile sono due modi di vivere la medesima realtà umana, non due strutture naturali distinte dalle quali ricavare ruoli e compiti.

Occorre dunque, per pensare cristianamente, pensare la differenza come originaria: come nella Trinità, in cui essenza, vita e relazione non si danno separatamente. Ciascuna persona è tale solo perché in rapporto con le altre due, altrimenti non la si può nemmeno individuare, persino i nomi

evangelici dove le donne vengono indicate come icona del discepolo. Un brano su tutti è Mc 15,40-41 in cui le donne che stanno sotto la croce vengono descritte così: coloro che hanno seguito Gesù, lo hanno servito e sono salite con lui dalla Galilea a Gerusalemme. Questa descrizione è particolarmente significativa: il primo verbo indica la sequela fisica, un vero e proprio discepolato delle donne al pari dei discepoli maschi; il secondo verbo è *diakonein* e non siamo autorizzati a pensare che le donne servissero Gesù in un modo diverso dagli uomini, cioè provvedendo ai suoi bisogni materiali, si deve pensare qui il servizio legato sempre al discepolato e all'annuncio, proprio come faremmo se si parlasse di discepoli maschi; l'ultima espressione, poi, "salire dalla Galilea" indica i testimoni oculari della vicenda di Gesù, primi testimoni della sua resurrezione (si veda infatti: At 13.31).

delle persone sono relativi, indicano cioè le relazioni. Così per la differenza sessuale, per uomini e donne: ma se invece pensiamo il maschile come unico punto di riferimento, la differenza diventa negativa, la donna un problema da spiegare e le si cerca un ruolo, per collocarla, per capirla, per renderla innocua, limitando così inevitabilmente l'esperienza umana e opprimendo ingiustamente le donne che non avrebbero più la possibilità di essere se stesse.

Possiamo solo affermare, senza svilupparlo, che prendere sul serio questo Vangelo porterebbe a notevoli cambiamenti nella struttura ecclesiale e nella sua vita concreta, come papa Francesco ha più volte richiamato, recependo finalmente quanto leggevamo in LG 32: nessuna ineguaglianza in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso.