

La Chiesa perderà anche la classe femminile?

È questo l'interrogativo che come costante sottofondo accompagna J.-M. Aubert, uno dei più noti e autorevoli teologi francesi, nel corso di queste pagine scritte con competenza, passione e senso della storia. Nella conclusione generale l'Autore, fra l'altro, scrive:

« È questo antifemminismo latente, questo monosessismo narcisista e maschista, che non osa più dire il suo nome e permea la nostra società, che si deve demitizzare, prendendo coscienza della inanità delle sue motivazioni. A questo prezzo la civiltà potrà divenire più umana, meno unidimensionale, perché veramente bisessuata. E in questa lotta per la vera liberazione della donna sarà liberato anche l'uomo... I cristiani, più degli altri, devono essere in prima fila nella lotta; essi conoscono la responsabilità passata del cristianesimo nell'antifemminismo. Per essi non si può trattare unicamente dell'apertura del sacerdozio alle donne... »

La posta è ben più vasta, perché la dove la donna è

avvilita, ridotta a oggetto o a strumento a servizio dell'uomo (sia pure in una ipocrita esaltazione), dove essa è vittima di discriminazione, nel mondo del lavoro o delle responsabilità politiche, il cristiano deve dire a se stesso che là non è annunciato il Vangelo, come non è annunciato in tutte le altre ingiustizie e oppressioni umane ».

Jean-Marie Aubert

LA DONNA antifemminismo e cristianesimo

CITTADELLA EDITRICE

18.02.03.01/002

collana diretta da
vincenzo d'agostino

**ORIZZONTI
NUOVI**

Della stessa collana

- H. ASSMANN
TEOLOGIA DALLA PRASSI DI LIBERAZIONE
pagg. 288 - L. 3.500
- J. ALFARO
CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA, pagg. 620 - L. 7.000
- J.-M. AUBERT
MORALE SOCIALE, 2ª ed., pagg. 200 - L. 2.500
- J.-M. AUBERT
PER UNA TEOLOGIA DELL'EPOCA INDUSTRIALE
pagg. 432 - L. 4.000
- J.-M. AUBERT
LA DONNA: antifemminismo e cristianesimo
pagg. 232 - L. 3.200
- L. BOFF
GESU' CRISTO LIBERATORE, 2ª ed., pagg. 264 - L. 3.500
- Y. CONGAR
DIZIONARIO ECUMENICO, pagg. 400 - L. 4.000
- R. COSTE
CHIESA E VITA ECONOMICA, pagg. 272 - L. 2.500
- R. COSTE
DIMENSIONI POLITICHE DELLA FEDE, pagg. 248 - L. 3.000
- J.-M. DIEZ-ALEGRIA
LA TEOLOGIA DI FRONTE ALLA SOCIETÀ STORICA
pagg. 248 - L. 3.200
- A. FIERRO
INTRODUZIONE ALLE TEOLOGIE POLITICHE
- P. FRANSEN
LA GRAZIA: REALTÀ E VITA, pagg. 380 - L. 4.000
- R. GARAUDY
L'ALTERNATIVA: cambiare il mondo e la vita
5ª ed., pagg. 220 - L. 3.000
- R. GARAUDY
PAROLA DI UOMO, 2ª ed., pagg. 184 - L. 3.000
- C. GEFFRÉ
UNA NUOVA EPOCA DELLA TEOLOGIA, pagg. 168 - L. 2.000
- G. GIRARDI
CRISTIANESIMO LIBERAZIONE UMANA LOTTA DI CLASSE
3ª ed., pagg. 294 - L. 3.200
- J. GUICHARD
INTRODUZIONE AL MARXISMO, pagg. 504 - L. 6.000
- J. GUILLET
GESU' DI FRONTE ALLA SUA VITA E ALLA SUA MORTE
pagg. 232 - L. 2.500
- A. HORTELANO
AMORE E MATRIMONIO: nuove prospettive
pagg. 264 - L. 3.200
- M. LÉGAUT
INTRODUZIONE ALL'INTELLIGENZA DEL CRISTIANESIMO
pagg. 400 - L. 4.000
- M. LÉGAUT
L'UOMO ALLA RICERCA DELLA SUA UMANITÀ
pagg. 276 - L. 2.500
- M. MACHOVEC
GESU' PER GLI ATEI, 2ª ed., pagg. 240 - L. 3.200
- J. MIRANDA
MARX E LA BIBBIA, pagg. 336 - L. 4.000
- C. MOLARI
LA FEDE E IL SUO LINGUAGGIO, pagg. 300 - L. 3.000
- M. VIDAL
MORALE DELL'AMORE E DELLA SESSUALITÀ
2ª ed., pagg. 392 - L. 4.500
- M. VIDAL
L'ATTEGGIAMENTO MORALE: 1/MORALE FONDAMENTALE
pagg. 576 - L. 7.500
- AUTORI VARI
IL PROBLEMA CRISTOLOGICO OGGI, pagg. 276 - L. 3.500
- AUTORI VARI
FEDE E CAMBIAMENTO SOCIALE IN AMERICA LATINA
pagg. 320 - L. 5.000
- AUTORI VARI
LA SALVEZZA CRISTIANA, pagg. 300 - L. 4.500

Jean-Marie Aubert

LA DONNA antifemminismo e cristianesimo

cittadella editrice
assisi

Titolo originale
LA FEMME: ANTIFEMINISME
ET CHRISTIANISME

traduzione di
VIRGINIA PAGANI

© per la lingua francese
CERF-DESCLEE - Paris

© per la lingua italiana
CITTADELLA EDITRICE - Assisi

prefazione

la legge dei maschi

La liberazione della donna è all'ordine del giorno. Essa suscita numerosi movimenti successivi a quelli femministi di una volta. Attraverso le contestazioni che essi esprimono in modi molto diversi¹, si tratta di ben altro che di semplici rivendicazioni di donne. Il problema è molto più vasto; si parla di cambiare la condizione della donna e si è definito il 1975 « Anno mondiale della donna ». Perché, innanzi tutto, tale interesse per i problemi della donna? Il motivo è semplice; quanto più la nostra civiltà esce dal periodo di transizione in cui siamo, tanto più fa emergere due fenomeni contraddittori. Da una parte un *peggioramento dell'antifemminismo* in forme più sottili e consone alle finalità della società dei consumi. Dall'altra una *presa di coscienza* sempre più viva dell'ingiustizia costituita dall'antifemminismo specifico della nostra società occidentale ancora totalmente permeata, nonostante le sue dichiarazioni teoriche, dello spirito patriarcale antico, secondo il quale soltanto l'uomo dirige il mondo a modo suo strutturandolo in funzione di sé.

Questo antifemminismo o, per parlare più semplicemente, questo sessismo che privilegia la legge dei maschi, è perfino un regresso nei confronti del medioevo, quando, nei limiti tracciati dalla loro comune condizione sociale, le donne erano molto più libere nei riguardi del marito di

¹ Sulle diverse tendenze dei movimenti di liberazione della donna vedi la Bibliografia, pp. 216 e seguenti.

molte nostre contemporanee (finora la emancipazione moderna ha giovato soltanto agli uomini). Non ci si deve illudere. Indubbiamente l'ammissione progressiva della uguaglianza dei diritti tra l'uomo e la donna è una delle grandi conquiste della nostra epoca, il risultato della lotta incessante di donne coraggiose e lucide e del progresso delle idee e dei costumi modificati soprattutto dalla trasformazione sociale apportata dalla industrializzazione e dall'urbanesimo. Ma di fatto esiste un forte scarto tra il diritto e la pratica quotidiana. Alla « decolonizzazione » giuridica e teorica della donna sono immediatamente seguite, come in molti paesi del Terzo mondo, un *neocolonialismo* e un *nuovo sfruttamento*, soprattutto nel campo del lavoro, anche se in modo diverso e in forme più velate. Infatti, se si osserva con attenzione, si vede come in filigrana nell'esistenza femminile il *costante riferimento e (spesso) la subordinazione all'uomo*. Lo si può constatare ai due poli della scala sociale e tra le donne che si credono socialmente indipendenti. Una donna dell'alta società, andando a un ricevimento mondano, sarà tentata di sentirsi molto più libera della vecchia donna di servizio che è riuscita a conservarsi, ma dimentica semplicemente che lei stessa non ha una identità propria, un volto sociale, salvo che sia una persona eccezionale: in Francia il biglietto da visita che essa presenterà porterà il nome del marito perché è per mezzo suo che essa si definisce. Le donne che sperano di realizzare la loro personalità nelle nobili ma oscure vocazioni femminili che ritengono loro specifiche (senza parlare di quelle a cui piace lasciarsi cullare dal mito dell'eterno femminino) credono di situarsi agli antipodi della schiavitù della prostituta; neppure sospettano che la onorabilità della loro situazione nasconde una stretta dipendenza dal mondo degli uomini, certamente dipendenza di un ordine diverso da quello della prostituta ma non meno reale². Queste donne dovrebbero meditare la frase di Balzac che così

² Anche la prostituzione è il riflesso di una società; nella dialettica di sottomissione al protettore e ai desideri dei clienti, la prostituzione è stata tradizionalmente considerata dai teologi un male minore destinato a preservare il matrimonio monogamico (vedi più avanti, la nota 180); in se stessa è un caso estremo di segregazione femminile.

sintetizza il rapporto che unisce i due estremi: « La donna, a rigor di termini, è soltanto un'appendice dell'uomo. È una schiava che occorre saper mettere su un trono ».

La pubblicità, riflesso della civiltà attuale, rivela questa dialettica di subordinazione, *fatta contemporaneamente di « cosificazione » e di esaltazione della donna*. Nella pagina di un settimanale, per esempio, per invogliare all'acquisto di un gioiello o profumo di lusso, ci si servirà della donna come strumento di vendita, tratteggiandola come « creatura di sogno », quasi un angelo, che merita le nostre migliori attenzioni. E qualche pagina più avanti un'altra pubblicità, per valorizzare un prodotto maschile, lo situerà in una enumerazione di prestigio, come mia donna, mio cavallo, mia pipa, ecc. La donna, prima chiamata creatura di sogno, diventa un oggetto importante del mondo dell'uomo, allo stesso titolo della sua auto o del suo conto in banca. È inutile continuare questi esempi, perché i problemi di uno pseudo « essere donna » che predispone a certe professioni subalterne, i problemi della ingiustizia del lavoro femminile, della esaltazione e cosificazione della donna, saranno esaminati nella stessa sorgente delle loro formulazioni storiche nelle pagine seguenti.

All'interno della Chiesa la situazione non è migliore, anche se si tratta di un tipo di antifemminismo più tradizionale. Se oggi ogni discriminazione basata sul sesso è ufficialmente condannata, questo bel principio è ancora ben lontano dall'essere seriamente tradotto nelle strutture interne della Chiesa la quale, da questo punto di vista, rimane probabilmente uno degli ultimi bastioni del maschismo. Infatti il diritto canonico esclude radicalmente le donne da numerose funzioni riservate agli uomini, come se esse non fossero membri a pieni diritti dello stesso Popolo di Dio a servizio del quale esistono le funzioni; la principale di tali esclusioni è evidentemente quella che riguarda i ministeri (soprattutto il sacerdozio), senza parlare dei molti altri interdetti di cui parleremo più avanti. Anche qui dobbiamo guardare al di là delle apparenze: anche se la fondatrice di un famoso ordine religioso è stata decorata di un titolo fino a poco tempo fa riservato

agli uomini, quello di « dottore della Chiesa », ciò non toglie che questo sia stato fatto da uomini e che le religiose che vivono la loro regola continuino a santificarsi in una struttura claustrale che gli uomini non hanno voluto imporre a loro stessi (il regime di separazione dal mondo simboleggiato dalla « clausura » è molto più rigoroso per le donne che per gli uomini). In un altro ordine di cose la dichiarazione fatta da Giovanni XXIII sulla promozione della donna come « segno dei tempi » non ha impedito che nel 1970 la nomina di una donna come semplice consigliere di ambasciata della Germania Federale presso la Santa Sede sollevasse da parte di questa gravi obiezioni³.

Ma allora, si può pensare, al di là di tutte queste discriminazioni e dell'immagine della donna che vi è sottesa, *che cosa è divenuto il Vangelo?* Perché la società occidentale, fin dalla conversione di Costantino, è stata per molti secoli educata e forgiata dalla Chiesa e dai suoi chierici. Come spiegare perché essa non abbia mai cercato di *tradurre nei fatti il grande annuncio liberatore del Vangelo* che tutti gli esseri umani, essendo figli di Dio, sono partecipi della stessa dignità e hanno gli stessi diritti? Anche se essa non è stata la prima a enunciare questa uguaglianza umana (molti filosofi antichi, soprattutto gli Stoici, l'hanno preceduta), come spiegare che il dinamismo che spinse tanti cristiani ad affrontare il martirio a testimonianza della loro fede, non abbia cercato di far applicare il Vangelo abolendo ogni discriminazione basata sul sesso, sia nelle strutture sue proprie (i ministeri monopolizzati dagli uomini) sia in quelle della società civile sulla

³ Il motivo avanzato era di ordine tradizionale: « La tradizione vuole, si precisa, che i rappresentanti diplomatici accreditati presso il Vaticano siano di sesso maschile » (*Le Monde* del 27 gennaio 1970, che aggiunge: « Essa vale in modo particolare per i diplomatici, che possono diventare temporaneamente incaricati di affari o avere, per le loro funzioni, rapporti diretti coi prelati della Segreteria di Stato »). Due giorni dopo lo stesso giornale precisava: « Di quale tradizione si tratta, dato che il problema non è mai stato posto? D'altra parte la Santa Sede ha sottoscritto la convenzione di Vienna del 1961 sulle relazioni diplomatiche, che non prevede, a quanto pare, alcuna discriminazione degli agenti diplomatici secondo il sesso » (29 gennaio 1970).

quale essa ha esercitato tanta influenza fino all'avvento del mondo moderno? È a questo interrogativo che intende rispondere il presente libro, al di sopra di ogni semplificazione e in tutta lealtà.

Effettivamente la situazione non è semplice: da una parte *la Chiesa ha fatto molto per la donna*, in confronto alla sua situazione precedente (nel mondo giudaico come nel mondo pagano); ma dall'altra, gli uomini di Chiesa, dibattuti tra l'esigenza evangelica ugualitaria e le strutture antifemministe della società che essi rappresentavano e non potevano sconfessare (non avendo conosciuto altro, essi vedevano in queste l'ordine naturale delle cose), hanno moltiplicato le spiegazioni per conciliare gli inconciliabili; hanno impalcato numerose giustificazioni essenzialmente ideologiche per *legittimare e decolpevolizzare la emarginazione della donna* (esaltandola in un campo riservato perché marginale).

Ma ciò che è più grave in questa faccenda è che *il risultato di tale dialettica si fa sentire ancora oggi*. Infatti il carattere pseudoteologico di quelle giustificazioni ha aggravato l'antifemminismo patriarcale antico conferendogli una « superdeterminazione » ideologica, una carica affettiva nuova di tipo religioso; quella immagine della donna, veicolata e rafforzata da una esegesi maschista della Bibbia, è divenuta quasi *una specie di verità di fede*, di assoluto. E disgraziatamente è ciò che maggiormente è sopravvissuto alla scristianizzazione e alla caduta del mondo antico, preindustriale. Di qui il peggioramento dell'antifemminismo del secolo XIX (di cui il *Codice civile francese* è stato il luogo dottrinale), nonostante la scomparsa delle strutture patriarcali superate e il progresso delle idee. L'antifemminismo moderno, anche secolarizzato, scristianizzato, non è meno impietoso, nonostante le apparenze (soprattutto nel campo del lavoro e dell'accesso delle donne alle responsabilità pubbliche).

Si tratta dunque non di diagnosticare in questo libro un antifemminismo unicamente cristiano, ma di *delimitare le responsabilità cristiane nella formazione e nella evoluzione dell'antifemminismo occidentale*, simile all'imma-

gine di quanto è stato ormai stabilito per l'antisemitismo. Ma questa diagnosi è *indispensabile soprattutto per demitizzare l'attuale antifemminismo*, il quale non è altro che la forma secolarizzata e peggiorata dell'antifemminismo veicolato dalla società cristiana occidentale. Demistificazione urgente perché il mondo moderno, cominciando a uscire dalla tappa di transizione fra l'età preindustriale e la società postindustriale di domani, è in preda a violente contraddizioni e rivela il suo carattere disumano. Esso deve *trovare le vie di un cambiamento di civiltà*, perché finora troppi valori sono stati derisi per il culto dell'efficienza e del denaro, e il volto attuale dell'antifemminismo ne porta il marchio. Perciò in questa crisi di un mondo finora dominato e strutturato dalla maschilità, le donne che hanno fatto l'esperienza della servitù e della sottomissione devono ormai avere una funzione da svolgere, non per rivendicare un altro monossessismo, ma per *instaurare un nuovo genere di relazioni tra gli esseri umani*, uomini e donne, dove gli uni non dominino sugli altri, tanto nella società profana come nella Chiesa. Nella costruzione del mondo di domani, di un mondo più giusto e più umano, la partecipazione in massa delle donne, creature umane a pieni diritti come gli uomini, potrà essere il fattore decisivo; soltanto allora si aprirà la via di una *vera ominizzazione* (e non maschilizzazione) per il fatto che la metà femminile dell'umanità, finora emarginata, vi apporterà il suo insostituibile contributo.

Un semplice rilievo terminando. Noi ci scusiamo in anticipo di *certe ripetizioni nell'enunciato delle cause che spiegano l'antifemminismo cristiano*. Esse erano inevitabili per il fatto della molteplicità degli approcci a questo problema; infatti nella loro varietà appare subito una specie di costante che può stancare il ritrovarle sotto tanti volti diversi. Ma il posto che la donna occupa in tutte le civiltà, anche quando tale posto è marginale, fa sì che un po' dappertutto si trovino le stesse reazioni di fondo attraverso la varietà delle situazioni (per esempio dalla prostituta alla vergine consacrata). Come oggetto dalle multififormi sfaccettature della stessa immagine, l'antifemminismo ha tanto permeato le diverse forme della vita

sociale e religiosa per cui si ritrova sempre la stessa dialettica antifemminista nei contesti più diversi. Queste ripetizioni sono contemporaneamente il segno della gravità del problema e della povertà dell'antifemminismo incapace di rinnovare le proprie motivazioni. E come potrebbe farlo? Perché esse sono soltanto *la monotona ripetizione della stessa pretesa monossessista*, una specie di reazione primitiva del sesso maschile che, chiuso in una dialettica di dominio narcisista, non può fare altro che rimandarsi la propria immagine, chiudendosi in tal modo a quella sorgente di arricchimento umano e di meraviglia sempre nuova che sarebbe il vero dialogo con l'altro sesso finalmente rispettato in se stesso, accettato nella sua differenza, non unicamente nella intimità della coppia ma in tutte le dimensioni della vita sociale.

Nella ricerca delle *responsabilità cristiane circa l'antifemminismo attuale*, queste pagine si propongono unicamente di tracciare delle tappe. *Nel primo capitolo riassumeremo in che cosa è consistito l'annuncio liberatore del Vangelo*, quali sono stati gli ostacoli incontrati e ciò che esso ha potuto significare per noi. *Nel secondo affronteremo il caso di san Paolo*, il cui ruolo è stato determinante per i secoli successivi che hanno sfruttato unilateralmente, in senso antifemminista, le contraddizioni dell'apostolo dei pagani, dibattuto fra la sua tradizione rabbinica e le esigenze ugualitarie del Vangelo. *Nel terzo capitolo tratteremo le principali caratteristiche della società cristiana* detta tradizionale, nei suoi sforzi per ammorbidire le strutture patriarcali ereditate dal passato che avevano esaltato e insieme emarginato la donna. *Nel quarto esporremo le principali giustificazioni ideologiche con le quali si cerca di conciliare l'uguaglianza dei sessi con la radicale subordinazione del femminile al maschile*. Questi tentativi, per quanto vani, non devono essere sottovalutati perché sono la fonte, spesso inconscia ma non meno reale, della immagine della donna che l'antifemminismo attuale ha conservato dal passato; di qui la loro forza. *Nel quinto ricorderemo le vere cause dell'antifemminismo tradizionale*, cause demografiche, socioculturali e psicologiche che appaiono allo storico indipendentemente dalle giustificazioni ideologiche. Allora la scomparsa di

tali cause permetterà di porre nella sua realtà il problema della donna nella società moderna, che vive ancora sulla spinta, ma questa volta a vuoto, di un passato finito. In questo capitolo ci proporremo soprattutto di indicare qualche pista per la formazione di una nuova società nella quale gli uomini e le donne possano insieme dedicarsi a uno scopo comune. Infine nel capitolo sesto termineremo con la partecipazione dei cristiani alla « coscienza » nei riguardi del problema della donna nel mondo attuale perché, conoscendo il peso di un passato cristiano che sopravvive in molte istituzioni, essi siano spinti a recuperare una credibilità alquanto attenuata, cominciando a riconoscere nella Chiesa gli stessi diritti e le stesse possibilità agli uomini e alle donne e lavorando perché la stessa cosa avvenga nel mondo profano. Forse a questo prezzo l'antifemminismo cristiano non sarà più che un ricordo del passato⁴.

⁴ Questo libro termina con una *Bibliografia sulla donna*; abbiamo dato una selezione dei titoli che ci sono sembrati più importanti e significativi (A seguito della *Bibliografia* redatta dall'Autore, Cittadella Editrice ha aggiunto una segnalazione di opere italiane).

la liberazione evangelica della donna

La buona notizia che Gesù Cristo è venuto ad annunciare al mondo è essenzialmente quella di una liberazione fondamentale, cogliendo la creatura umana nel più profondo di sé per portarla a realizzarsi in pienezza, dandole soprattutto la certezza che ormai è operante nel mondo un dinamismo divino, come un lievito venuto a fermentare la pasta umana per condurre a poco a poco l'umanità a riunirsi in un Popolo di Dio nel quale ogni persona goda degli stessi diritti e della stessa dignità.

La salvezza liberatrice è destinata a realizzarsi nel corso della storia umana, che non è estranea alla crescita del Regno di Dio. Certo il messaggio liberatore cristiano tende a un cambiamento essenziale, a una *conversione dei cuori* e delle coscienze, perché si aprano all'amore di Dio e di tutti gli altri esseri umani, tutti figli di Dio. Ma l'amore fraterno, per il fatto che deve essere senza limiti, deve animare tutti gli sforzi e tutte le lotte per una maggiore giustizia, per la eliminazione delle discriminazioni e oppressioni di ogni ordine. E tale messaggio è rivolto a ogni generazione ed esige di essere incarnato nei fatti con tutto il suo impatto rivoluzionario. Perché in realtà *si tratta di una vera rivoluzione*: una rivoluzione dell'amore e della giustizia. È questo il significato delle famose beatitudini del Discorso della montagna (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23); esse enunciano un violento rovesciamento di valori, di cui la condanna a morte del Cristo ha dimostrato il carattere

rivoluzionario, inteso come tale dai rappresentanti del potere di allora.

Ora chi dice rivoluzione dice necessariamente rifiuto e contestazione di uno stato di cose denunciato anormale e ingiusto. E poiché qui si tratta del problema della donna, il carattere rivoluzionario del messaggio evangelico non può apparire se non si tiene presente la condizione della donna ebraica al tempo di Cristo. È in opposizione a tale condizione sociale e religiosa che il comportamento di Gesù potrà apparire rivoluzionario, ed è la natura di quella condizione che permetterà di comprendere i limiti che il Cristo doveva incontrare nell'applicazione concreta del suo messaggio nell'ambiente giudaico del suo tempo.

La donna ebrea al tempo di Cristo ⁵

La condizione della donna nel mondo ebraico di quel tempo era precisamente uno degli aspetti più tipici dello stato di cose contestato dal Cristo. Rievocarne i caratteri comuni permetterà di misurare la portata e la novità degli insegnamenti di Gesù sulla donna e l'ampiezza degli ostacoli sociologici sorti contro l'applicazione di tale insegnamento; si potranno così vedere i confini che egli non poteva superare (a livello delle istituzioni sociali) se voleva far accettare tale insegnamento.

Evidentemente qui si tratta soltanto della situazione della donna all'epoca di Cristo in ciò che è chiamato *il tardo giudaismo*, fortemente contrassegnato dalla crescente importanza del clero e dei dottori della Legge, i rabbini ⁶.

⁵ Una buona documentazione delle fonti si trova in J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954, pp. 49-80; J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris 1968, cap. XI e J. BOTTERO, *La femme dans Israël*, in *Histoire mondiale de la femme*, Paris 1965, I, pp. 157-247. Per uno studio comparativo col Giudaismo antico cfr. R. PATAI, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Paris 1967, per il quale noi abbiamo scritto la prefazione.

⁶ Anche se la maggior parte dei commenti rabbinici della Legge, i Targumin, sono stati redatti dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 dopo Cristo), sono lo specchio di uno stato di

Perché, se nell'insieme della storia d'Israele la donna non ha mai avuto una grande libertà, in epoche più antiche la sua situazione era molto migliore. A questo proposito bisogna guardarsi dalla tendenza cristiana a trasferire all'epoca di Cristo la figura di donna che ci danno i racconti dell'Antico Testamento: l'importante funzione politica svolta da Ester o da Giuditta, la funzione religiosa pubblica delle antiche profetesse, i racconti pieni di fascino dell'incontro di Rebecca col servo di Abramo (Gn 24, 15-67), del matrimonio di Booz e Rut (Ru 2, 1-4.17), di quello di Tobia e Sara (Tob 9) o semplicemente del Cantico dei cantici. Ma quei tempi erano passati e l'evoluzione storica aveva avuto un percorso sempre più antifemminista e la letteratura sapienziale ne dava già esempi ⁷. Perciò, per quanto riguarda il tempo di Gesù Cristo, bisogna dimenticare quelle antiche figure e dire apertamente che *la condizione della donna era caduta molto in basso*, perché la donna non era stimata ed era esclusa da ogni vita sociale e religiosa. Indubbiamente questa evoluzione (connessa in parte con la scomparsa di una civiltà agraria nella quale la donna, col lavoro dei campi, godeva una certa libertà) si riscontra anche in altri paesi, specialmente in Grecia, dove l'urbanesimo ha gradatamente condotto alla chiusura abbastanza comune delle donne nel gineceo. Ma in Israele questa situazione sociale antifemminista era rafforzata da motivi religiosi. La struttura teocratica del popolo ebraico rivestiva di una « carica » religiosa, e quindi di una asprezza maggiore, la segregazione della donna.

Così le donne erano praticamente escluse dalla vita religiosa, tanto importante per gli ebrei; non erano neppure tenute a tutti i comandamenti, schierate come erano nella disprezzata trilogia: « donne, schiavi, bambini », che le dispensava da certe preghiere importanti. Praticamente

cose e di un ordine sociale e religioso molto anteriore, a motivo del conservatorismo e del rispetto accanito della Tradizione caratteristici del tardo Giudaismo.

⁷ Per esempio: « Qualunque malizia è nulla in confronto della malizia della donna: che la sorte dei peccatori la colpisca! ... meglio la cattiveria di un uomo che la bontà di una donna ... (Sir 25, 17 ... 21; 42, 14).

esse non ricevevano l'istruzione religiosa perché si pensava che non fossero capaci di comprenderla. Se mai facevano dei voti, i loro padri o mariti potevano annullarli. *La donna sposata era ritenuta perfino un ostacolo alla preghiera del marito*; mentre la storia di Tobia ce lo mostra che prega con la sposa la notte delle loro nozze, le prescrizioni rabbiniche riflettono una concezione decisamente antifemminista: « Vi è un tempo per stare con la moglie e un tempo per separarsene per la preghiera » (*Testamento di Neftali*). Ma il segno più notevole della evoluzione antifemminista sta in questo: mentre gli antichi templi di Gerusalemme non avevano nessuna separazione tra gli uomini e le donne, il tempio ricostruito da Erode nel primo secolo a.C., quello frequentato da Gesù, escludeva le donne dal cortile degli uomini⁸. E le sinagoghe seguivano la stessa norma nella loro costruzione: separazione rigorosa delle donne, le quali spesso venivano relegate in posti inferiori. Ma soprattutto soltanto gli uomini, anche minorenni, potevano leggere la Legge e i profeti. Di fatto le donne non contavano nelle sinagoghe, mentre la presenza di dieci uomini bastava per la celebrazione del culto⁹. Allora si comprende il disprezzo dei rabbini per le donne; nel loro insegnamento si diceva che si doveva ogni giorno ringraziare Dio per tre cose: « Ti ringrazio per non avermi fatto pagano! Ti ringrazio per non avermi fatto donna! Ti ringrazio per non avermi fatto ignorante »¹⁰.

La esclusione della donna da quella vita religiosa che modellava tutta la vita quotidiana ebraica si traduceva in

⁸ Per indicare questo luogo Flavio Giuseppe usava la parola greca che indicava l'harem (*gineceo*).

⁹ Sono però da segnalare due eccezioni, nel giudaismo della Diaspora, come verranno indicati più avanti a proposito della espansione missionaria del cristianesimo: in certi gruppi ebraici emarginati in ambiente ellenistico, esistevano i famosi « Terapeuti » di Alessandria descritti da Filone (presso i quali certe donne studiavano la Legge), che conducevano una vita eremitica, e in certe sinagoghe situate in ambiente pagano, certe donne ricevettero il titolo onorifico di « madri della sinagoga » per il fatto che costituivano la maggioranza dei membri della comunità giudaica locale.

¹⁰ Citazione in Leipoldt, p. 59, che precisa (p. 51) che la lingua ebraica non aveva il femminile per gli aggettivi: pio, giusto, santo!

numerosi interdetti e incapacità di ordine giuridico: essendo impensabile che una donna potesse parlare nella sinagoga, le era proibito, salvo casi rari, di essere ascoltata come testimone; il rabbينismo più recente proibisce ancora qualsiasi conversazione non strettamente necessaria con la moglie. Per conseguenza, mentre il giudaismo antico era su questo punto più liberale, *era proibito alle donne partecipare ai pranzi* quando c'erano degli invitati, neppure per il servizio, per il timore di vederle acquistare dell'influenza ascoltando le conversazioni. Di qui la graduale *clausura delle donne nell'interno delle case*, con severità ancora maggiore per le ragazze non sposate: questo non era evidentemente possibile se non nelle città, specialmente a Gerusalemme (*velare il volto*, a cui anche san Paolo attribuisce tanta importanza¹¹, faceva parte probabilmente dello stesso contesto di segregazione). Tuttavia questo giudizio deve essere sfumato. Almeno in una situazione la donna ebrea recuperava una certa stima e una funzione sociale: quando era *madre di famiglia*, e questo a motivo della procreazione e del comandamento di onorare i genitori (Gn 1,28; Es 20,12). In materia si deve sottolineare *l'importanza morale del matrimonio ebraico* in confronto, per esempio, col mondo gerco. Per un ebreo il matrimonio era la via normale; non si ammetteva per lui il rapporto carnale con prostitute o schiave; questo era ritenuto un peccato grave. Su tale punto la tradizione giudaica, pur ammettendo la poligamia, ha trasmesso al cristianesimo un concetto elevato del matrimonio. Ma tale serietà nella concezione del matrimonio comportava una vera stima della donna in quanto tale? Non sembra. Il solo fatto della poligamia già implicava il deprezzamento della donna. In ogni caso il marito era *il padrone assoluto, il proprietario (il Baal) della moglie*, e questa gli doveva piena obbedienza. Indubbiamente vi erano dei matrimoni di amore e coppie felici; ma è anche vero che nella conclusione del matrimonio la ragazza era più o meno trattata come merce, la sua felicità non con-

¹¹ Vedi più avanti, p. 39. L'obbligo del velo era certamente connesso con la credenza antica che assimilava la capigliatura femminile scoperta a una specie di nudità.

tava¹². Era la concezione dell'antico Oriente (che parzialmente vi si ritrova ancora oggi) che considerava la donna sposata come la schiava dell'uomo o una cosa che egli poteva vendere¹³.

Il disprezzo della donna si dimostrava anche e soprattutto in caso di divorzio. Soltanto all'uomo era riconosciuto il diritto di prenderne l'iniziativa e di ripudiare la moglie; gli bastava attenersi a una formalità: scrivere una lettera di ripudio senza la quale la ripudiata non poteva risposarsi con un ebreo. Il divorzio però doveva avere un motivo, e su questo punto vi erano tendenze diverse negli ambienti rabbinici. Infatti il testo della Legge sui motivi del ripudio era molto impreciso; parlava di «qualcosa di ignobile» scoperta dal marito nella moglie dopo la consumazione del matrimonio (Dt 24, 1), e questo permetteva tutte le interpretazioni antifemministe. È ciò che già diceva, circa due secoli prima di Cristo, l'autore del Siracide: «Se essa non obbedisce al dito e all'occhio, separati da lei» (25, 25). Praticamente al tempo di Gesù la questione era molto dibattuta tra le due scuole rabbiniche, quella più rigorista di Shammai, il quale ammetteva soltanto l'adulterio come motivo di divorzio, e quella più lassista di Hillel, che ammetteva qualunque cosa sgradita al marito, perfino un piatto che la moglie avesse lasciato bruciare o la scoperta da parte del marito di una donna più bella. Ed è questa tendenza che si generalizzò praticamente in Palestina e nella Diaspora¹⁴ e che è molto espressiva della precarietà della condizione femminile di quell'epoca.

Quali erano le cause di tale deprezzamento e di tale in-

¹² È, per esempio, quanto risulta dalla pratica del *Levirato*, secondo il quale la vedova senza figli maschi del marito defunto doveva sposare, volente o nolente, il cognato; i vangeli ci raccontano perfino l'ipotesi, presentata come obiezione a Gesù, di una vedova sposata successivamente coi sette fratelli del marito morto (Mt 22, 24-27; Mc 12, 18-22; Lc 20, 28-33).

¹³ Il Cristo conosceva questa concezione dei suoi contemporanei; lo ha ricordato in una parabola (Mt 18, 25: il debitore che vende la moglie per pagare il suo debito).

¹⁴ Cfr. *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe, libro IV, 8, 23, paragrafo 233.

feriorità della donna? Erano certamente le stesse di tutte le culture di tipo patriarcale, specialmente orientali, che si ritrovano con varianti e ondeggiamenti nella maggior parte delle società tradizionali preindustriali. Si vedrà più avanti che il cristianesimo, nonostante il suo carattere iniziale rivoluzionario e la sua dottrina di fondo, non ha potuto eliminare queste cause troppo legate al concetto di disuguaglianza tra uomo e donna; soltanto la società industriale, in uno stadio avanzato, poteva sbloccarle. Su queste cause di carattere socioculturale il mondo religioso giudaico aveva sovrapposto una specie di superstruttura teologica che rendeva ancora più pesante l'antifemminismo. Se ne possono enumerare tre: le due ultime sono state ricuperate da una certa teologia cristiana per legittimare la subordinazione e la segregazione delle donne.

Innanzi tutto la circoncisione ha dovuto svolgere la sua funzione: limitata al sesso maschile presso gli ebrei (perché certi popoli hanno praticato una circoncisione femminile clitoridea) e indipendentemente dal suo significato iniziale (rito di purificazione, di iniziazione, ecc.), al tempo di Cristo essa era interpretata come sigillo di giustizia dalla fede religiosa giudaica¹⁵; la sua assenza nelle donne non poteva non situarle ai margini della comunità dei credenti.

Vi erano inoltre numerosi precetti di purificazione derivanti dalla impurità periodica della donna che la obbligava a stare lontana dai contatti sociali per un tempo più o meno lungo e la svantaggiava in rapporto all'uomo nella manifestazione sociale della sua pietà. L'uomo, esente da questa impurità e da questi riti, appariva di natura superiore, più vicina al divino. Il cristianesimo, pur avendo abolito i riti di purificazione, ha spesso avvertito le risorgenze di tale pessimismo sessuale essenzialmente centrato sulle donne (queste «persone del sesso»), come si ricorderà più avanti.

Infine, in connessione con quanto precede, vi è il fatto

¹⁵ Cfr. san Paolo: «(Abramo) ha ricevuto il segno della circoncisione come sigillo della giustizia derivante dalla fede...» (Ro 4, 11).

che è Eva che ha commesso per prima il peccato originale, mediatrice tra il serpente e l'uomo per incitarlo a disobbedire a Dio; la donna, personificata da Eva, doveva necessariamente apparire, non soltanto la seduttrice sempre possibile della quale l'uomo deve diffidare, ma un essere debole, incapace di resistere alla tentazione: di qui la necessità di limitare la sua libertà e di collocarla sotto la tutela dell'uomo, come una eterna minorenne. Questa spiegazione ideologica dell'inferiorità femminile, volgarizzata dall'esegeta e filosofo ebreo Filone, è stata certamente il legato antifemminista più importante del giudaismo trasmesso alla tradizione cristiana che lo accrebbe con numerosi sviluppi.

Il Cristo e le donne ¹⁶

La condizione molto inferiore della donna nel mondo ebraico contemporaneo a Cristo non deve mai essere perduta di vista quando si ricordano gli insegnamenti e i comportamenti di Cristo nei riguardi delle donne. Soltanto tale confronto permette di comprendere che si può parlare di rivoluzione delle coscienze a proposito del messaggio evangelico su questo punto (come anche su molti altri come, per esempio, quello della povertà). L'annuncio dato da Gesù della buona notizia (= Vangelo) della salvezza, dell'avvento del Regno di Dio in spirito e verità, realizzava e adempiva le promesse fatte da Dio ad Abramo. Il lento cammino della pedagogia divina presso il popolo ebraico, in tutto l'Antico Testamento, aveva avu-

¹⁶ A questo proposito, tra le indicazioni della Bibliografia, sottolineiamo le opere di G. LEIPOLDT, *Die Frau ...* op. cit. pp. 79 ss, che dà numerose citazioni, e di MAERTENS, *La promotion de la femme dans la Bible. Ses applications au mariage et au ministère*, Paris 1966, pp. 123 ss, che mette in rilievo l'importanza del contesto socio-culturale e della novità del Vangelo. Tra i numerosi articoli di riviste si può citare l'ottima sintesi data da R. LAURENTIN, *Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme*, Nouv. Revue Théol., (1957), n. 5, pp. 485-515. Invece, più sviluppato, citiamo, per esempio, P. KETTER, *Christus und die Frauen*, Stuttgart 1950, 2 voll., ed. it. Marietti 1953, o, più recente, R. GOEDEN, *Die Stellung von Mann und Frau. Ehe und Sensualität in Hinblick auf Bibel und Alte Kirche*, Göttingen 1969.

to questo solo significato: condurre tutti i popoli, tutte le nazioni, tutti gli esseri umani a beneficiare dell'Alleanza e della Promessa di salvezza di cui Israele era stato il primo beneficiario. È la universalizzazione e interiorizzazione dell'azione amante di Dio che chiama tutte le creature umane senza distinzione a partecipare a quella gioia e a quella pienezza del suo Regno che doveva annunciare e realizzare Gesù Cristo. Quando si conosce l'integrazione stabilita dai capi religiosi giudaici tra le promesse e la struttura politico-religiosa dello Stato d'Israele occupato dai romani, nella speranza di un messia liberatore, spirituale e insieme temporale, si comprende la loro incapacità di cogliere la vera portata del messaggio di Cristo che pure prolungava gli insegnamenti dei profeti di Israele.

Era effettivamente una necessaria e radicale inversione di valori: il Regno di Dio tanto atteso non era dell'ordine della potenza, del trionfalismo, del potere temporale; puntava essenzialmente sulla trasformazione profonda della persona umana, sulla interiorizzazione del suo rapporto con Dio nella preghiera e sull'attuazione della sua volontà, che essenzialmente è la carità fraterna; era pertanto la più radicale contestazione del ritualismo clericale e dell'osservanza rabbinica della Legge che aveva assunto tanta importanza nel tardo giudaismo.

Ma questo Regno di Dio interiore non era per questo meno attento alle aspirazioni umane, alla giustizia e alla felicità, anzi è in questo senso che il suo annuncio implicava la dimensione politica bene intesa dai capi religiosi giudaici di allora. Perciò gli uditori privilegiati ai quali Gesù annunciò il suo messaggio furono coloro che contavano poco nella società, gli emarginati, i tribolati, i poveri, quanti erano oppressi dall'ingiustizia e dalla violenza. Il Cristo non voleva certo dire che le disuguaglianze e le ingiustizie non fossero mali da abolire ¹⁷, ma che le vittime

¹⁷ A questo proposito il tema della povertà nel Vangelo si presta a frequenti equivoci; la beatitudine della povertà non impedisce che questa sia un male quando diventa miseria, ingiustizia e ostacolo per una dignitosa vita umana; povertà significa essenzialmente distacco del cuore dalle ricchezze perché siano messe a disposizione di tutti. E in questo senso che le prime generazioni

di questi mali erano più disponibili, meglio disposte a comprendere un messaggio di giustizia e di amore. *L'annuncio contestatore circa la uguale dignità delle persone umane*, tutte chiamate alla stessa vocazione, non poteva non scuotere tutti i razzismi e le segregazioni di ogni genere che venivano praticate specialmente in Palestina. Allora è evidente che tutti coloro che soffrivano per tali ingiustizie e discriminazioni dovevano accogliere con immensa speranza il messaggio liberatore. E questo era evidentemente il caso delle donne delle quali abbiamo ricordato sopra la ingiusta condizione.

Gesù, chinandosi con predilezione sui poveri, non esitò a sfidare tutti gli interdetti giuridici per rivolgere il suo messaggio alle donne, fino a dare l'impressione di immoralità e di scandalo (Mt 11, 6; 15, 12; Mc 2, 15-17; Gv 6, 61). In contrasto con il comportamento rabbinico, egli tocca la mano della suocera di Pietro malata (Mc 1, 31); non respinge l'emorroissa (Mt 9, 22). Ma soprattutto, mentre secondo gli ebrei non si poteva insegnare la Legge alle donne e nemmeno parlare liberamente con loro o farsi da loro servire, Gesù dà l'esempio spettacolare del suo contrario con la sua familiarità con le due sorelle Marta e Maria (Lc 10, 38): sarebbe stato impensabile per un ebreo entrare in una casa dove abitavano due donne sole. *Gesù mette a soqquadro tutti questi pregiudizi e tabù*, talvolta con sorpresa dei suoi stessi Apostoli, stupiti per esempio di vederlo parlare a tu per tu con la samaritana (Gv 4, 27). Ricordiamo anche il suo comportamento, sconcertante per i farisei, verso la donna adultera (Gv 8, 3) e verso la prostituta pentita (Gv 7, 37 ss). Così pure nei suoi discorsi in parabole si trattava spesso di donne e generalmente delle più povere (cfr. Mt 13, 33; quella che ha smarrito una dramma, Lc 15, 8-10, e la vedova alle prese col giudice iniquo, Lc 18, 1-8, ecc.). In breve, *Gesù dimo-*

cristiane hanno compreso la povertà come forma di rinuncia al possesso personale e di collettivismo (espresso oggi col voto di povertà dei religiosi): « Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno » (At 4, 34-35).

strava fiducia a queste donne ebree, peccatrici o no, che la società del loro tempo teneva a distanza dalla vita sociale e religiosa pubblica. Egli sapeva parlare loro con semplicità, ma soprattutto *rispondeva alla loro profonda attesa*, alla loro sete di vita religiosa interiore, l'unica e l'autentica che esse potevano praticare liberamente. In questo senso Gesù ha apportato alle donne del suo tempo e della sua razza la liberazione essenziale, quella del cuore e della coscienza.

Perciò non c'era da stupirsi che molte donne sfidassero, esse pure, il rispetto umano e gli interdetti legali per seguire Gesù (Mc 15, 40-41; Lc 8, 1). In tal modo alcune corsero veri rischi, come Giovanna, la moglie dell'intendente di Erode, che ha dovuto probabilmente lasciare la sua casa (Lc 8, 3). Il fatto che esse vengono nominate insieme con gli Apostoli, e soprattutto il loro coraggio, superiore a quello degli Apostoli stessi, nel seguire Gesù al Calvario e nell'essere le prime ad accorrere alla tomba, tutto questo rivela la profondità del rapporto e della fede che le legava al Cristo. Su questo punto si deve denunciare la buffa idea che spesso ci si fa di queste « sante donne » che, ignorando la situazione reale, vengono graziosamente presentate come « collaboratrici itineranti » del collegio dei Dodici. Indubbiamente alcune lo facevano con le loro sostanze (Lc 8, 3); ma la loro condotta, situata nel contesto rigidamente antifemminista del tempo, rivela molto più della *testimonianza di una fede coraggiosa* a servizio del Vangelo e non ha nulla da invidiare a quella dei discepoli uomini. Una prova evidente della valorizzazione della donna è rappresentata dalla importanza riconosciuta a Maria, la madre del Cristo, nei momenti più importanti della vita del figlio e, fatto significativo, questa funzione della Madonna è essenzialmente sottolineata dagli evangelisti che si sono maggiormente liberati dalla mentalità giudaica, come Luca e Giovanni (Marco ne parla incidentalmente; quanto a Matteo, lo fa nel contesto della persona di Giuseppe).

Insomma l'insegnamento e il comportamento di Gesù nei riguardi delle donne sono stati una radicale innovazione nell'ambiente giudaico del tempo. *Era l'annuncio del-*

l'affermazione della uguale dignità dell'uomo e della donna, che logicamente avrebbe dovuto tradursi nell'abolizione di tutte le discriminazioni e, in particolare, di quella che si basa sulle differenze dei sessi. Il ridimensionamento di tali differenze fatto dal Cristo corrispondeva, d'altra parte, al ridimensionamento del matrimonio come stato di vita: la stima per il celibato volontario (Mt 19, 11), contrariamente alla concezione giudaica (salvo certi ambienti ascetici come gli Esseni), procedeva nello stesso senso della valorizzazione della donna, perché nei due casi si trattava di ridimensionare l'elemento sessuale. Vedremo più avanti i problemi posti dall'estensione della verginità e del celibato consacrato nel cristianesimo e le storpiature di cui sono stati oggetto per impedire loro di aprire la via alla promozione della donna.

L'annuncio del Vangelo è dunque stato una rivoluzione morale. Ma qui *sorge una domanda terribile: perché tale rivoluzione ha portato così pochi frutti?* Perché questo dietrofront? Soprattutto perché Gesù stesso non è andato più avanti e non ha esigito l'applicazione concreta di quelle belle idee? Perché non ha portato la rivoluzione nelle istituzioni, per esempio ammettendo qualche donna nel collegio dei dodici Apostoli? La domanda è pertinente e se ne devono cogliere le vere componenti per intravedere dove si può trovare la risposta.

I limiti della rivoluzione evangelica

Sta il fatto che, se Gesù non ha temuto di infrangere i costumi ebraici riguardanti la segregazione della donna, non ha mai detto espressamente che dovevano essere aboliti. Salvo, forse, su un punto essenziale, il matrimonio. Abbiamo accennato sopra alla valorizzazione del celibato fatta da Cristo: questo era già introdurre una incrinatura nel pensiero giudaico, cioè nell'idea che l'unica vocazione della donna era quella di essere sposa e madre, cioè di essere sotto la tutela di un uomo. Ma c'è dell'altro: pur ridimensionando il matrimonio, il Cristo lo ha rivalorizzato nella sua struttura interna, e questo a vantaggio della donna rifiutando due qualità ritenute legittime nel matrimonio ebraico. Innanzi tutto la poligamia. Santifi-

cando il *matrimonio monogamico*, il Cristo ne ha fatto veramente una comunità morale che postulava l'uguaglianza dell'uomo e della donna: se un uomo non poteva avere che una donna, questo significava che si trattava di due partner di uguale dignità. Vedremo più avanti che su questo punto la tendenza maschista, nella Chiesa e fuori della Chiesa, ha in seguito rapidamente puntato a reintrodurre nel matrimonio monogamico una sostanziale disuguaglianza (di cui il matrimonio borghese del XIX secolo sarà l'esempio più tipico). Ma nel contesto dell'Oriente antico, in cui la poligamia era corrente, tale riforma istituzionale doveva obbligare a non più considerare la donna come un oggetto che si compra, con altri, mediante il matrimonio.

Poi il divorzio. Abbiamo veduto sopra che, secondo la tendenza lassista piuttosto comune nel giudaismo dell'epoca, il marito poteva praticamente ripudiare la moglie per i più futili motivi, e anche questo equivaleva a considerare la donna una cosa della quale ci si poteva disfare liberamente. Senza entrare nelle discussioni riguardanti il famoso inciso di Matteo 5, 32 e 19, 2¹⁸, una cosa certa è questa, che *col Cristo il matrimonio è dichiarato indissolubile*: « Non separi l'uomo ciò che Dio ha congiunto », Mt 19, 6; cfr. Lc 16, 18. Si trattava di una vera rivoluzione, presentata dal Cristo come un ritorno al progetto iniziale di Dio, della quale la donna era certamente la beneficiaria, se non altro dal punto di vista della sicurezza personale, quella di non essere più la vittima dei capricci del marito che non poteva più comportarsi nei suoi riguardi come semplice proprietario. In breve si può dire che, nel contesto palestinese che conosciamo, l'instaurazione del matrimonio monogamico e indissolubile fatta dal Cristo avvantaggiava la donna che si vedeva ricono-

¹⁸ Si tratta della interpretazione da dare a « Chiunque ripudia la propria moglie — eccetto il caso di fornicazione (o di adulterio?) — e ne sposa un'altra commette adulterio ». Si tratta di una interpolazione (perché Lc 16, 18 ignora questo inciso) oppure di una causa che legittima il divorzio? Su questo tema vi è abbondanza di studi, vedi l'elenco delle opinioni e delle citazioni principali in R. SIMON, *Le problème du divorce aujourd'hui*, Rech. Science religieuse, 61 (1973) pp. 513 ss.

sciuta come persona. Essa ne ha approfittato in seguito? È un'altra questione: qui dal dire al fare c'è di mezzo il mare. Ne ripareremo più avanti nella nostra sintesi storica.

Dopo avere delimitato il campo istituzionale del matrimonio nel quale il Cristo ha inaugurato importanti riforme a vantaggio della donna, dobbiamo rispondere alla domanda più generale: *perché Gesù non è andato più avanti* e non ha instaurato un vero statuto di uguaglianza tra l'uomo e la donna nella comunità apostolica? Pur senza fare anticipi sulle pagine destinate al problema specifico dei misteri femminili (pagg. 183 ss), diciamo che la risposta a una domanda di questo genere presuppone che si tenga sempre presente il contesto storico ricordato sopra, perché soltanto questo permette di comprendere la natura e i limiti della posizione di Gesù condizionata da un ambiente ben determinato: soltanto quel contesto permette di comprendere che l'applicazione concreta di un principio liberatore (quello della uguale dignità dell'uomo e della donna) non era possibile se non nell'ambito di trasformazioni molto profonde di ordine economico, culturale e politico. Infatti *sarebbe un errore grossolano affrontare il problema della donna distinto dal suo ambiente sociale*. È un elemento di un insieme più vasto, quello del tipo di società che l'umanità ha vissuto per millenni, la società cosiddetta tradizionale che ora sta per scomparire per effetto della industrializzazione avanzata. Il fatto che lo statuto inferiore della donna sia ancora oggi, anche nelle società progredite, uno dei nodi di resistenza del passato rivela il suo radicamento storico che non può essere praticamente abolito da una decisione o da un tratto di penna, e questo, ancora meno di oggi, nel primo secolo della nostra era.

Bisogna comprendere che *il Cristo non poteva andare oltre a ciò che ha fatto*. Come abbiamo ricordato, egli ha puntato soprattutto sull'essenziale: annunciare il Regno di Dio lottando contro il giuridismo, contro l'attaccamento alla lettera e contro la cecità dei farisei e dei rabbini. Doveva tendere soprattutto a ciò che più importava: toccare i cuori, svegliare le coscienze per portarle alla conversione interiore, all'autentico incontro con Dio e al

dono di sé nell'amore del prossimo. In quanto era possibile, egli ha cercato di far passare questo essenziale e insieme di incarnarlo in riforme e contestazioni che gli hanno attirato l'odio dei suoi avversari; che cosa sarebbe avvenuto se egli fosse andato al di là, sapendo ciò che è noto della società in cui viveva?

A questo proposito bisogna ammettere che per ogni progetto rivoluzionario che si vuole non violento — come quello del Cristo — esiste *una soglia al di là della quale il progetto non ha alcuna possibilità di essere accolto*, tanto grandi possono essere le prevenzioni e le reticenze dell'ambiente che si vuol raggiungere. Perché, quando si vuole che una dottrina conquisti i cuori, tenda a un vasto pubblico e sia la critica del potere stabilito, deve essere conciliante e non imporre ai suoi proseliti esigenze che li collochino radicalmente fuori della società che essi vorrebbero convertire. Per poter contestare una società e portarla alla vera conversione dei cuori, *occorre innanzi tutto non esserne espulsi* ma mantenersi in dialogo con essa. Il Cristo ha ritenuto inopportuno andare oltre a questa soglia nei riguardi della condizione della donna; sarebbe stato chiedere troppo al suo ambiente; egli avrebbe troppo urtato la sua suscettibilità: una donna apostolo era inconcepibile nel mondo ebraico di quel tempo¹⁹.

Gesù sentiva che non si doveva avanzare con precipitazione, col rischio di compromettere l'essenziale, quell'essenziale per cui apostoli e discepoli non esiteranno a rischiare azioni penali, persecuzioni e il martirio. Egli già aveva accolto nel collegio dei Dodici Matteo, un pubblicano, questo termine era sinonimo di pubblico peccatore (Mt 10, 3; Mc 2, 14-17); ma come non aveva ammesso un samaritano a motivo della secolare inimicizia tra gli abitanti di Samaria e i giudei²⁰ e perché, essendo

¹⁹ R. METZ, « Le statut de la femme en droit canonique médiéval » nell'opera collettiva *La femme* (Recueil de la société J. Bodin), Bruxelles 1962, II, p. 63.

²⁰ Questo non impedisce a Gesù di scegliere un samaritano come modello del grande comandamento dell'amore fraterno mettendo in ridicolo il sacerdozio giudaico e di dare uno dei suoi importanti insegnamenti a una samaritana di poca virtù (Lc 10, 23; Gv 4).

lui stesso giudeo, limitava di proposito il suo apostolato ai compatrioti, così non poteva accettare donne che, non dimentichiamolo, vivevano letteralmente escluse da qualsiasi attività pubblica al punto che anche alla loro testimonianza non si attribuiva nessun valore. *Avrebbe reso troppo doloroso a molti ebrei l'accesso alla fede.* Secondo un concetto che san Paolo preciserà, bisognava tener conto della debolezza e della capacità di comprensione limitata di quanti lo ascoltavano, fossero gli oppressi, la gente semplice del popolo o i farisei che andavano a vederlo di nascosto come il timoroso Nicodemo (Gv 3,2). Insomma esiste una *soglia di intollerabilità* da rispettare per evitare una specie di reazione di « rigetto », soglia che varia a seconda dell'ambiente, come, per esempio, è stato il caso di san Paolo quando fondò comunità cristiane tra i pagani con i loro ministri, con grande scandalo dei giudei convertiti al cristianesimo (i giudaizzanti). Questi pensavano di rimanere fedeli a quanto aveva fatto il Cristo modellando il cristianesimo sulle istituzioni giudaiche; ma di fatto andavano contro il carattere universalistico del Vangelo, molto più fondamentale. Perciò san Paolo, rivolgendosi ai pagani, anziché tradire il Cristo, ne ha realizzato il desiderio più profondo (« Andate, ammaestrate tutti i popoli », Mt 28,19) scostandosi dalla sua imitazione alla lettera (la scelta degli Apostoli soltanto tra i giudei).

Lo scopo di questo libro è precisamente di dimostrare che forse oggi è giunta l'ora di realizzare a un livello ancora più profondo l'universalismo evangelico, abolendo nella Chiesa ogni discriminazione basata sul sesso. Perché, come il passaggio dal mondo giudaico al mondo pagano ha comportato una profonda trasformazione culturale che ha legittimato l'audacia di san Paolo, così il passaggio dalle società di tipo tradizionale al mondo industriale e urbano comporta una trasformazione ancora maggiore, legittimando la vera promozione della donna nella Chiesa. In fondo gli argomenti che oppongono gli avversari della promozione (in materia di responsabilità apostolica e ministeriale) sono dello stesso ordine di quelli che gli antichi giudaizzanti opponevano a san Paolo. Per il fatto che il

Vangelo è destinato a incarnarsi nel tempo e nella storia, nella sua diffusione esiste una specie di *tensione tra due dinamismi situati su piani diversi*: l'annuncio prioritario della uguale dignità di tutti gli esseri umani, chiamati a unirsi in un popolo universale attorno al Cristo, il Popolo di Dio, l'Umanità riconciliata di cui la Chiesa deve essere il segno e il sacramento (*Lumen Gentium*, n. 1), e la necessità di incarnare la fede cristiana in culture diverse, esigenza subordinata alla prima, perché una tale particolarità della fede non può mai giungere fino a costituire un ostacolo al cammino verso l'unità e l'universalità che è il progetto fondamentale di Dio: riconciliare tutta l'umanità nel Cristo.

Non dobbiamo dunque stupirci di ciò che si potrebbe ritenere timidezza da parte del Cristo, ma occorre trarre tutte le conseguenze pratiche dal suo insegnamento fondamentale nei riguardi della donna, persona umana a pieni diritti. Non si deve dimenticare che *il Vangelo è stato soltanto un germe* (ricordare tutte le parabole biologiche, il Regno di Dio simile a un chicco di grano, a una vite, ecc.); esso è destinato a crescere e a svilupparsi nel corso della storia, e questa è la missione essenziale della Chiesa. Ma come un germe può attendere a lungo la sua maturazione, a seconda delle condizioni fisiche di quanto lo circonda (natura del terreno, pioggia, sole, ecc.), così certe esigenze evangeliche — come il pieno riconoscimento dei diritti della donna — non possono giungere alla realizzazione se non *con l'apparizione di un nuovo terreno umano*, ossia importanti cambiamenti economici, culturali e politici che prendono l'avvio in ciò che già si chiama l'età postindustriale. Certe esigenze spirituali o etniche, per realizzarsi e svilupparsi nella storia, hanno bisogno di radicarsi in un ambiente umano e sociale adatto. E, per il problema che ci occupa qui, questo radicarsi è stato condizionato da una evoluzione storica ben determinata in fatto di progresso scientifico e tecnico: ne parleremo più avanti. Per avere sottovalutato questo rapporto tra il Vangelo e il tempo e dimenticato la tensione escatologica inerente alla vita cristiana, molti uomini di Chiesa hanno accettato con facile rassegnazione una vera *contraddizione tra le esigenze prioritarie del Vangelo e le*

situazioni di fatto negatrici di tali esigenze; invece di lavorare per far evolvere tali situazioni, molti si sono limitati a ricorrere a ogni genere di argomenti ideologici per spiegare la contraddizione o per renderla sopportabile. Questo avvenne anche per la dottrina dei diritti dell'uomo e per la condanna della schiavitù: è stato necessario attendere il secolo scorso perché la Chiesa si decidesse per la loro applicazione concreta. Noi speriamo che presto verrà il momento del problema della donna.

Riassumendo, il Cristo ci offre il modello ideale dell'azione da intraprendere: proclamare a tempo e controtempo le idee liberatrici del Vangelo, denunciare e fustigare le ingiustizie, attuare gesti profetici annunciatori del futuro da preparare e insieme cominciare l'applicazione di queste idee nei limiti del possibile offerto dal contesto socioculturale del tempo. È ciò che Gesù ha fatto nei riguardi della condizione della donna. Il suo comportamento, anziché essere una contraddizione tra le idee e i fatti, era conforme alla dialettica del Vangelo, dialettica di incarnazione progressiva del divino nell'umano, senza confusione ma anche senza separazione. Poi la storia del cristianesimo offrirà in tutti i campi esempi di fedeltà a tale dialettica, quando i cristiani, in nome dell'ideale evangelico, lotteranno per la sua applicazione concreta facendo evolvere le strutture temporali (è in questo senso che il Vangelo contiene una dimensione politica, pur essendo di un ordine diverso dal politico); ma vi saranno anche esempi contrari, quando i cristiani si rassegneranno alla contraddizione o si faranno complici del mantenimento di strutture temporali alienanti sacralizzandole col ricorso a una appropriata ideologia. Tale ideologia si è spesso basata su un esempio famoso, sull'autorità del «fondatore» di una posizione cristiana misogina, quella di san Paolo. La posizione dell'Apostolo dei pagani presenta molte ambiguità che permettono numerose interpretazioni divergenti.

Data la grande importanza di san Paolo nella tradizione cristiana, è interessante porci la domanda: che cosa è avvenuto esattamente? Paolo è veramente stato misogino? E soprattutto come spiegare le sue prese di posizione contraddittorie?

Il problema della donna si è posto veramente quando il cristianesimo è uscito dal suo ambiente giudaico nativo per entrare in contatto (e in progressiva simbiosi) con la cultura greco-romana, e si è situato nel mondo cristiano occidentale in termini tanto simili che saranno ritenuti costitutivi della tradizione cristiana. Ora si tratterà di sapere se tale situazione è veramente costitutiva del cristianesimo o se, al contrario, è il riflesso di una cultura assunta (e assolutizzata) dal cristianesimo, cultura che attualmente sta per essere sostituita da un'altra. Le esitazioni di san Paolo, al sorgere di quel processo, sono allora molto illuminanti.

Con san Paolo il cristianesimo ha rivelato tutta la sua potenza di espansione: uno slancio missionario senza precedenti che a poco a poco è entrato in tutto il mondo civile di allora, l'Impero romano pagano. E inevitabilmente *il problema della condizione della donna si sarebbe posto nelle comunità cristiane liberate dalle prescrizioni giudaiche antifemministe* (da noi esposte sopra). Per valutare in modo equo la posizione di Paolo, che farà autorità in seguito, occorre ricordare tre elementi: la situazione effettiva della donna nel mondo pagano del tempo; le condizioni concrete dell'espansione missionaria e infine la complessità della personalità di Paolo²¹.

²¹ Sul problema della donna in san Paolo vi sono molti studi; cfr. la Bibliografia. Si trovano generalmente in opere di insieme sul

La donna nel mondo pagano

Nel mondo greco-romano dell'inizio dell'era cristiana la condizione della donna aveva molto evoluto dai tempi classici. Se le donne romane avevano sempre goduto di una certa libertà, non era stata la stessa cosa per le donne greche (salvo il caso di Sparta). La donna ateniese sposata viveva nel gineceo, mentre il marito aveva il diritto di godersela con le Eterie e le prostitute. Per evitare la semplificazione occorre tener presente che, accanto a una corrente antifemminista molto forte che si alimentava sia in un certo disprezzo platonico per le realtà carnali sia nella diffusione della pederastia, esistevano forti tendenze femministe; si trovavano specialmente negli ambienti filosofici: Pitagora, Platone (che riporta il bell'intervento di una donna filosofa, Diotima, nel *Convito*, XXII-XXX), Aristotele, che più concretamente vede nella donna non soltanto una genitrice ma anche la compagna dell'uomo²², e soprattutto gli stoici i quali, con la loro concezione universalista dell'uomo, hanno creato nel mondo antico un clima accogliente per le idee di uguaglianza umana; così un contemporaneo di Paolo che fu molto seguito, lo stoico romano Musonio Rufo, proclamava la stessa educazione per i ragazzi e le ragazze perché, diceva, gli uni e le altre hanno ricevuto dagli dèi le stesse capacità intellettuali; egli riteneva perfino che soltanto una filosofa poteva correttamente svolgere la funzione di padrona di casa²³. Infine, se generalmente le donne erano escluse dal culto ufficiale (il caso delle vestali romane era molto particolare), tuttavia esse partecipavano molto ai culti dei Misteri.

posto della donna nella Bibbia e nella Chiesa primitiva o nei commenti alle lettere di san Paolo. Come opere specializzate citiamo: L. HICK, *Die Stellung des heiligen Paulus zur Frau in Rahmen seiner Zeit*, Köln 1957; E. KÄELER, *Die Stellung der Frau in den paulinischen und deutropaulinischen Briefen*, Zürich 1960. Ricordiamo inoltre l'interessante articolo di P.H. MENOUD, *Saint Paul et la femme*, *Revue de Théol. et de Philos.*, (1969, pp. 320-330).

²² « Tra gli animali la comunità non va oltre la procreazione, mentre nella specie umana la coabitazione dell'uomo e della donna non ha soltanto lo scopo della riproduzione ma anche tutte le altre cose riguardanti la vita ... » (*Ethique à Nicomac*, Libro VIII, 14, 1162a).

²³ Numerose citazioni in LEIPOLDT, *op. cit.*, pp. 41-42.

Le donne hanno beneficiato della evoluzione generale del mondo antico: l'uomo passato dalle piccole città ai *grandi insieme politici* (dalla *polis* alla *cosmopolis*) non si sentì più membro di una comunità politica ben definita nella quale poteva svolgere la sua funzione, ma un semplice individuo di una comunità notevolmente più vasta. Di qui la maggiore attenzione data all'amore, al mondo familiare in cui la donna aveva sempre occupato un posto importante ma fino allora non riconosciuto; per questo ci si interessò di lei, la si rispettò maggiormente, si cominciò a chiamarla « kuria », « domina » (signora). Questo progressivo ingentilirsi dei costumi, che non si attuò senza tentennamenti, spiega come mai la donna divenne il modello di ciò che conveniva fare; molte di esse divennero sacerdotesse, senza parlare delle raffigurazioni femminili della divinità.

Ma questa evoluzione femminile verso una maggiore libertà e considerazione non si è sempre tradotta nelle istituzioni e nel diritto. Indubbiamente, agli inizi dell'era cristiana, non si trattò più dell'antica concezione romana del matrimonio « cum manu », col quale la donna cadeva totalmente sotto il potere del marito che aveva su di lei diritto di vita e di morte; ma il diritto romano ha sempre conservato fermamente l'esclusione della donna dagli incarichi e dai diritti pubblici a causa, si precisava, della « ignoranza specifica del suo sesso »²⁴. Notiamo di passaggio che questo relegare la donna nella vita privata fatto dal diritto romano avrà una grande ripercussione in seguito; esso passerà durante il medioevo nel diritto canonico come modello per la esclusione delle donne dalle funzioni liturgiche pubbliche e anche più tardi ispirerà la concezione del diritto napoleonico sulla donna.

Insomma si può dire che, nel momento in cui il cristianesimo si stava diffondendo nel mondo pagano greco-romano, esso ha trovato un ambiente culturale in cui

²⁴ Digesto, 50, 17, 2 e 22, 6, 9. Sulla donna nell'antichità cfr. R. FLACELIERE, *La femme en Grèce* e P. GRIMAL, *La femme à Rome et dans la civilisation romaine*, in *Histoire mondiale de la femme*, Paris 1965, I, pp. 267-485.

la condizione della donna era molto migliore che nel mondo giudaico: pur senza poter esercitare funzioni pubbliche — e questo è importante per il nostro problema — essa godeva di una maggiore libertà e considerazione ed esercitava una vera influenza sui costumi, che però si andavano sempre più rilassando.

Le donne cristiane missionarie

In tale ambiente greco-romano il cristianesimo nascente doveva far sentire maggiormente la sua influenza, con una più grande partecipazione delle donne alla vita religiosa che nel cristianesimo diffuso in ambiente giudaico. Questa evoluzione era già avvertibile in certe comunità giudaiche fondate in ambiente pagano. Così quando Paolo giunse a Filippi, in Macedonia, trovò nelle adunanze ebraiche di preghiera il giorno di sabato, soltanto delle donne (At 16, 13), e una di loro, la ricca Lidia, si convertì e offrì ospitalità a lui e al suo compagno Sila nella sua casa. Gli Atti degli Apostoli presentano numerose testimonianze della presenza attiva delle donne nelle comunità cristiane primitive: così « a Ioppe c'era tra i discepoli una donna chiamata Tabita ..., donna benemerita per le opere buone che faceva »; ad Antiochia di Pisidia, dove la predicazione di Paolo ebbe un grande successo, « i giudei istigarono nobili signore credenti in Dio ... e suscitarono una persecuzione contro Paolo e Barnaba » (At 13, 50-51); a Tessalonica « alcuni giudei si convinsero e furono conquistati da Paolo e Sila, come un buon numero di pagani credenti in Dio e non poche dame dell'alta società » (At 17, 4) ...; « Molti di loro abbracciarono la fede e non poche distinte signore ... » (At 17, 12). Perfino ad Atene, dove Paolo non ebbe certo molto successo, tra i pochi convertiti « vi fu anche una donna chiamata Damaride » (At 17, 34), ecc. Si può notare che in questi testi spesso si fa allusione a donne distinte. Ed è significativo il fatto che le donne fecero introdurre il cristianesimo negli alti ceti della società antica ».

Ma soprattutto *quelle donne hanno svolto una grande funzione missionaria con vera responsabilità*: è quanto emer-

ge dalle lettere di san Paolo. Così nella lettera ai Romani Paolo raccomanda « Febe, nostra sorella, diaconessa della Chiesa di Cenchrea ..., lei che fu protettrice di numerosi cristiani e di me stesso » (16, 1-2); e poco dopo ricorda tutto ciò che deve a Prisca e la nomina prima di suo marito Aquila, essi che, « per salvarmi la vita, hanno rischiato la loro. Del resto non soltanto io debbo loro gratitudine ma anche tutte le chiese dei pagani. Salutate anche la Chiesa che si riunisce presso di loro » (16, 3-5).

Più avanti: « Salutate Maria che si è tanto affaticata per voi ..., salutate Trifena e Trifosa che hanno lavorato per il Signore; salutate la mia cara Perside (probabilmente una schiava convertita) che ha lavorato per il Signore » (16, 6-12); poi è la volta della madre di Rufo, che Paolo considerava come sua madre, di Giulia, della sorella di Nereo. Complessivamente qui Paolo enumera quindici donne e diciotto uomini. Anche dalla lettera ai Colossesi (4, 15) apprendiamo che i fedeli si riunivano nella casa di una certa Ninfa; da quella ai Filippesi (4, 2), dove egli esorta due donne, Evodia e Sintiche, a mettersi d'accordo nel Signore « poiché esse hanno combattuto per il vangelo insieme con me ». Si deve precisare che in quel tempo, nel quale le funzioni ministeriali non erano fissate in modo definitivo, il vocabolario usato negli scritti apostolici per definire certe funzioni non sono da intendere nel senso rigoroso assunto due secoli più tardi; questo è il caso dell'aggettivo « diakona » dato da san Paolo a Febe, che non si deve tradurre con « diaconessa », espressione tecnica che indica un ministero femminile ben preciso nei testi del terzo secolo; bisogna tradurlo semplicemente con « ministra » in genere²⁵, come fece Plinio il Giovane nella sua lettera all'imperatore Traiano (10, 96, 8) parlando delle cristiane « ministre ».

Infine, pur non raggiungendo l'ampiezza degli ambienti pagani, la vitalità dell'insegnamento cristiano sulla uguaglianza dei sessi, per quanto riguarda i doni di Dio a

²⁵ E quanto suggerisce R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972, pp. 22-25; ed. it. Città Nuova 1974.

servizio delle comunità, si manifestava anche in Palestina; così avveniva del *dono di profezia* : se san Luca ci assicura la sua presenza nelle quattro figlie di Filippo di Cesarea (At 21, 9), san Pietro non aveva esitato lo stesso giorno di Pentecoste, a Gerusalemme, a proclamare dinanzi a un uditorio giudaico al quale si erano uniti molti stranieri: « ... effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno ... » (At 2, 16). Nello stesso senso gli Atti degli Apostoli ci dicono che a Gerusalemme perfino le donne ebreë divenute cristiane avevano un posto onorato, specialmente Maria, la madre di Giovanni Marco, presso la quale si tenevano le assemblee » (At 12, 12).

Tutto questo rivela una situazione molto caratteristica: il cambiamento del contesto socioculturale (e perfino il distacco dall'antico contesto giudaico) si è immediatamente tradotto per il cristianesimo in una modificazione significativa: *l'intensa e attiva partecipazione delle donne, uguale a quella degli uomini, alla sua diffusione* . Perciò dal momento in cui non vennero più a pesare le restrizioni e le prevenzioni rabbiniche nei riguardi delle donne, la concezione universalistica del Vangelo trovò spontaneamente un campo di applicazione unicamente limitato da ciò che noi abbiamo chiamato « soglia di intollerabilità » del nuovo contesto umano ²⁶.

²⁶ L'importanza della donna nelle prime comunità cristiane stupiva i pagani, come dimostra Taziano nel secondo secolo (*Discorsi* , 33, 2 e 7). Più tardi l'avversario del cristianesimo Porfirio affermava perfino che la Chiesa era diretta dalle donne. È noto che nel terzo secolo l'importanza numerica delle donne cristiane rappresentò una difficoltà nel trovare sposi cristiani; per facilitare la soluzione ed evitare i matrimoni misti, papa Callisto (217-222) permise il matrimonio di cristiane con cristiani di un rango inferiore, per esempio uno schiavo. Ma per evitare gli inconvenienti giuridici di tale differenza (la donna perdeva il suo ceto) egli autorizzò una unione di tipo « concubinato » accordandogli il riconoscimento religioso (tuttavia sussisteva un rischio: i bambini che sarebbero nati sarebbero stati nella situazione di figli di schiavo); su tale problema cfr. J. GAUDEMET, *La décision de Calliste en matière de mariage* , nel volume in omaggio a Mons. E. PAOLI, Firenze 1955, pp. 333-344.

Le ambiguità di san Paolo

San Paolo è stato spesso chiamato misogino. Questo è disconoscere la parte importante da lui data e riconosciuta alle donne nella espansione missionaria ora ricordata. Ma è anche vero che, *di fronte al problema della donna, san Paolo non ha assunto una posizione netta* : da una parte sembra che egli ritenga la donna uguale all'uomo nella comunità cristiana; dall'altra, a più riprese, egli la subordina decisamente all'uomo e, per giustificarlo, sviluppa diversi tipi di argomenti. Dato che la tradizione sarà molto influenzata dalla posizione paolina sulla donna, noi la esamineremo in uno dei prossimi capitoli: analizzeremo i tentativi di giustificazione ideologica che gli uomini di Chiesa hanno cercato di costruire, basandosi su san Paolo, per legittimare la supremazia maschile. Per ora vediamo l'atteggiamento e il giudizio di Paolo pieni di ambiguità, per non dire di contraddizioni, nei riguardi della donna.

Le contraddizioni provengono dalla duplice formazione culturale di san Paolo. Infatti *egli appartenne a due « aree » religiose e culturali* , situato come era nell'incontro di due universi, due modi di pensare e di reagire molto diversi. *Proveniva da una famiglia ebrea pia* , dalla famosa setta dei Farisei che erano stati i nemici giurati di Cristo. « Egli (Paolo) gridò nel Sinedrio: Fratelli, io sono fariseo, figlio di farisei » (At 23, 6). Era stato allievo del famoso fariseo Gamaliele: « Sono giudeo, e sono stato formato ai piedi di Gamaliele ... » (At 22, 3). Questo insegnamento rabbinico lo ha segnato e ne sono rimaste tracce nel pensiero paolino? Certamente no quanto alla dottrina fondamentale della giustificazione per mezzo della fede, che è stato il punto centrale della contestazione del pensiero giudaico fatta da Paolo. Ma non si può dire altrettanto di altri settori nei quali l'interpretazione dei testi biblici fatta da Paolo si situò talvolta nel rettilineo del rabbinismo, e questo avvenne precisamente di certi argomenti relativi alla subordinazione della donna. D'altra parte, se Paolo era un giudeo di nascita e di formazione, egli era contemporaneamente un greco, molto fami-

liare con il pensiero greco, specialmente stoico, e molte concezioni greche emergono qui e là nelle sue lettere.

Allora questa duplice formazione spiega le esitazioni di Paolo, *dibattuto tra due maniere di affrontare il problema della donna*, tanto più che, come abbiamo veduto sopra, l'insegnamento evangelico si separava radicalmente dalla tradizione giudaica a proposito della uguaglianza dell'uomo e della donna e, su questo punto, si avvicinava piuttosto al pensiero stoico. Si può dunque capire come san Paolo abbia potuto avere comportamenti o dare giudizi contraddittori, a seconda delle diverse situazioni concrete e secondo la natura delle rimanenze giudaiche che egli non riteneva di dover rinnegare, pur sapendo molto bene tutto ciò che doveva all'aiuto missionario femminile.

D'altronde si trova in lui, in modo generale, quella *opposizione (per non dire contraddizione) tra la proclamazione dell'universalismo cristiano e l'accettazione delle situazioni concrete*, particolari che rischiano di velare l'universalismo o di ostacolarlo. Questo è importante per capire san Paolo. Per esempio è nota la sua decisa proclamazione della radicale uguaglianza di tutti i membri del Corpo di Cristo: « Non vi è né giudeo né greco, non vi è né schiavo né uomo libero, non vi è né uomo né donna, perché voi tutti siete una cosa sola in Cristo Gesù »²⁷. Ora, per limitarci all'abolizione della distinzione schiavo-uomo libero, si costata che altrove san Paolo enuncia un'altra concezione molto prammatica, il rispetto per i costumi e le condizioni esistenziali, *sembrando così svuotare del suo contenuto e della sua capacità di contestazione il concetto universalistico*; perciò egli raccomanda ai Corinti a più riprese: « Che ciascuno continui a vivere nella condizione che gli è stata assegnata dal Signore..., che ciascuno rimanga nello stato in cui lo ha trovato la chiamata di Dio. Eri schiavo al momento della tua chiamata? Non te ne preoccupare. E anche se puoi diventare libero, sappi approfittare della tua condizione di schia-

²⁷ Ga 3,8; la stessa dottrina è enunciata in 1 Co 12,12-13 e in Cl 3,11; ma negli ultimi due testi non si fa più menzione della uguaglianza uomo-donna (ma soltanto di giudeo-non giudeo, schiavo-uomo libero).

vo! »²⁸. È certo che su tale rispetto della situazione stabilita, rispetto che può disarmare ogni contestazione dell'ingiustizia, ha pure influito in Paolo la certezza della vicinanza della fine dei tempi, rendendo inutile qualsiasi tentativo di uscire dalla propria situazione: a che scopo se il Signore presto ritornerà? È quanto viene indicato chiaramente dalla continuazione del testo citato: « Io ve lo dico, fratelli, il tempo ormai si è fatto breve » (1 Co 7,29).

Uguaglianza e subordinazione della donna

Lo stesso comportamento un po' contraddittorio si trova nelle lettere di Paolo, a più riprese, a proposito dei problemi della donna, specialmente di quelli che si ponevano nella giovane comunità di Corinto, questa città greca famosa per la sua corruzione, la sua licenza e le prostitute sacre del santuario di Afrodite. Nella prima lettera ai Corinti Paolo doveva risolvere qualche controversia e soprattutto ristabilire l'ordine nelle assemblee. Così tutto un gruppo di donne cristiane si era distinto non più seguendo l'antico costume orientale di portare il velo in testa nelle assemblee; era forse per spirito di contestazione e di liberazione della donna, dato che il velo era simbolo di subordinazione? È probabile, perché Paolo decide di mettere ordine ma adottando un atteggiamento un po' contraddittorio.

Infatti, da una parte egli riconosce a quelle donne il diritto di pregare in pubblico e soprattutto di profetizzare durante l'assemblea; ora qui si tratta di un diritto, quello di manifestare i doni dello Spirito di Dio, senza alcuna distinzione di sesso, diritto che emerge in linea diretta dal

²⁸ 1 Co 7,17 e 20-21. Partendo da questo principio Paolo rimanda lo schiavo Onesimo al suo padrone Filemone, l'uno e l'altro amici molto cari all'apostolo; egli non chiede al padrone di liberare lo schiavo, possibilità offerta dal diritto romano, tuttavia san Paolo chiede a Filemone di trattare il suo schiavo in modo fraterno, e questo era praticamente la negazione della schiavitù. Però Paolo conserva il principio della subordinazione, dato che rimanda Onesimo al suo padrone.

Vangelo e che evidentemente era impensabile nel mondo ebraico della Sinagoga, come abbiamo veduto sopra. Paolo conosceva il valore di questo dono di profezia: « Non spegnete lo Spirito, non disprezzate il dono di profezia » (1 Ts 5, 19-20), e qui lo riconosce a parità sia agli uomini che alle donne: « Ogni uomo che prega o profetizza ... Ogni donna che prega o profetizza ... » (1 Co 11, 4-5). Questo riconoscimento di Paolo alla uguaglianza della donna su un punto tanto importante, come l'iniziativa di un credente di parlare in nome di Dio in un'assemblea pubblica, ha trovato tanta reazione in molti autori ecclesiastici anti-femministi, per cui molte sono state le spiegazioni, le glosse e i commenti di tale testo tendenti a dimostrare che non si doveva trattare di assemblee liturgiche; ma questi tentativi falliscono dinanzi alla chiarezza di un testo senza discussione²⁹, per cui non è il caso di fermarsi.

Ora, pur ammettendo l'uguaglianza dei sessi a livello di un'importante attività religiosa pubblica, Paolo vi aggiunge una condizione che non limita tale diritto ma costituisce una concessione al costume che invece implica la superiorità dell'uomo sulla donna. Infatti egli vuole che la donna che profetizza o prega in pubblico abbia la testa coperta nell'assemblea³⁰. Noi sappiamo che Paolo era molto rispettoso dei costumi (ricorda questo rispetto anche qui all'inizio della sua esortazione: « io vi lodo ... perché osservate le tradizioni », 1 Co 11, 2), anche quando questi costumi si dimostravano in contraddizione con la idea universalistica del Vangelo, come abbiamo veduto nell'esempio riferito sopra (pag. 39). Ora il velo sulla testa era un costume culturale e religioso molto diffuso nel-

²⁹ È stato segnalato sopra il caso delle quattro figlie dell'evangelista Filippo che profetizzavano e godevano di una grande considerazione nella Chiesa antica (cfr. R. GRYSON, *Le ministère des femmes*, op. cit., pp. 25-27; ed. it. Città Nuova, 1974).

³⁰ Sul problema del velo e del suo significato in san Paolo cfr. l'articolo di A. FEUILLET, *Le signe de puissance sur la tête de la femme*, 1 Cor 11, 10, in *Nouv. Revue Théol.*, 95 (1973) pp. 945-954; l'autore pensa, come noi suggeriamo qui, che per san Paolo era soprattutto questione di costume; in tal modo egli elimina tutte le interpretazioni che screditano la donna che molti autori hanno dato di tale testo. Si ritroverà questo problema più avanti.

l'antico Oriente che attribuiva al velo una specie di funzione magica³¹.

Ma, così facendo, Paolo ha dovuto avvertire ciò che aveva di contraddittorio il rispetto di tale costume discriminatorio e la uguale dignità ammessa al diritto di profezia sia per gli uomini che per le donne. Perciò ha ritenuto necessario giustificarsi con diversi argomenti, poco persuasivi, per chiarire la contraddizione: il semplice fatto che egli li moltiplichi è rivelatore del suo imbarazzo. Oggi si direbbe che egli è ricorso all'ideologia per legittimare una situazione di fatto che non osa scalzare e segue un procedimento che sarà molto sfruttato, nei secoli successivi, da numerosi chierici, teologi e canonisti, preoccupati di difendere il monopolio della maschilità deprezzando la donna. Riassumiamo qui i tentativi di Paolo e rimandiamo a un capitolo successivo (pp. 93-116) l'esame teologico e critico del problema.

Il primo argomento, il più importante, enumera la gerarchizzazione, classica in san Paolo, dei gradi di somiglianza con Dio: Dio-il Cristo-l'uomo-la donna. Questa spiegazione riprende, trasferendola, quella del tardo giudaismo volgarizzato dal filosofo ebreo Filone; costui, come secondo termine della gerarchia (per Paolo il Cristo), proponeva il concetto platonico dell'androgino primitivo, sostanziale immagine di Dio perché riuniva la perfezione, indivisa, dei due sessi; il ricorso a questo terzo sesso platonico³² permetteva a Filone di spiegare in senso anti-femminista il primo racconto della creazione nel quale l'uomo e la donna (per Filone l'androgino) sono situati a livello di uguaglianza in fatto di somiglianza con Dio³³. Questa uguaglianza non riguardava dunque l'uomo reale ma la sua idea asessuata; perciò era facile in seguito ve-

³¹ Cfr. R. DE VAUX, *Sur le voile des femmes dans l'Orient Ancien*, in *Revue Biblique*, 44 (1935) pp. 397-412 e A. JAUBERT, « Le voile des femmes » (1 Cor. 11, 2-16) in *New testam. studies*, 18 (1971-72) pp. 419-430.

³² Cfr. *Il Convito*, 189 e 190; il testo di Filone è nel *De creatione*, 134. Su tutto questo cfr. J. LEIPOLDT, *Die Frau ... op. cit.*, p. 117.

³³ « Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio li creò, uomo e donna li creò », Gen 1, 27.

dere nella differenza dei sessi una differenza di grado nella dignità della somiglianza con Dio.

Di qui, per legittimare la posizione « terminale » della donna nell'elenco dei gradi, l'importanza che la tradizione rabbinica (e più tardi molti scrittori cristiani antifemministi) diede al secondo racconto della creazione, quella che descrive la donna come persona creata partendo dall'uomo³⁴. Se si osserva che il Cristo non è mai ricorso allo sfruttamento antifemminista del secondo racconto della creazione (egli non ha mai fatto allusione all'idea della donna creata partendo dall'uomo), possiamo osservare questo: Paolo riprende il tema con la perplessità di prima e con l'intenzione di ristabilire un certo equilibrio fra la tradizione rabbinica antifemminista e il messaggio di uguaglianza del Vangelo. Infatti, da una parte, ricordando che « non è l'uomo che è stato tratto dalla donna ma la donna dall'uomo » (1 Co 11,8 ripresa da Gn 2) e conformemente alla tradizione rabbinica, *egli trae la conclusione antifemminista*: « non è l'uomo che è stato creato per la donna, ma la donna per l'uomo » (11,9); ma poco dopo *ristabilisce l'uguaglianza dei sessi* in uno spirito evangelico che neutralizza tutta la forza dell'argomento precedente; infatti, tre frasi dopo, ammette volentieri che « se la donna è stata tratta dall'uomo, l'uomo a sua volta nasce dalla donna » (11,12); in tal modo tutti possono essere soddisfatti, ma a prezzo di quale ambiguità!

Un altro segno della perplessità di Paolo in questa faccenda è la *contraddizione nella quale si chiude a proposito del famoso velo e dei capelli della donna*: infatti egli stabilisce una equivalenza tra il velo e i capelli lunghi della donna, perché l'assenza del velo equivarrebbe ad avere i capelli corti, il che è indecoroso (11, 5-6). Logicamente qui ci si attenderebbe una dialettica di sostituzione: se i capelli tagliati corrispondono alla testa non velata, la capigliatura lunga dovrebbe dispensare dal velo, e questo Paolo lo riconosce in modo evidentemente contraddittorio:

³⁴ Gen 2, 21-23 che descrive la creazione della donna dalla costola di Adamo. Su questo vedi più avanti, p. 95.

rio: « La capigliatura le è stata data a modo di velo » (11,15); allora perché è necessario che, avendo i capelli lunghi, la donna sia tenuta, ciò nonostante, a portare il velo? Qui non dobbiamo cercare un'argomentazione di logica razionale. Siamo in pieno nel campo del simbolico, del figurativo, cioè del culturale; l'essenziale è comprendere che i capelli della donna, velo « naturale », ha bisogno di esprimere il suo significato attraverso la mediazione simbolica di un velo materiale. Ma che cos'è questo significato? La sua comprensione, legata alla storia culturale, presenta molte difficoltà che si riflettono nella grande divergenza di traduzione della parola greca *exousia* nei riguardi del velo portato dalle donne nelle assemblee. Infatti in gran parte gli autori, anche i più recenti, traducono questa parola con « sottomissione », e questo significa: « La donna deve portare sulla testa un segno di sottomissione ... » (1 Co 11,10). Ora A. Feuillet ha attirato l'attenzione su quanto ha di tendenzioso tale traduzione, perché la parola « *exousia* » ha il significato *essenziale di libertà di agire, di potere*³⁵, e questo darebbe un senso esattamente opposto alla frase di san Paolo: « La donna deve avere sulla testa un segno di potere ... ». Anziché essere simbolo di potere subito dalla donna (= sottomissione), il velo sarebbe simbolo del suo potere spirituale esercitato nell'assemblea. Quanto all'argomento col quale termina il famoso versetto: « a motivo degli angeli », notiamo che esso ha suscitato una inverosimile confusione di spiegazioni, da quelle che vedono negli angeli i membri del clero nell'assemblea (che le donne non devono turbare con la loro testa scoperta) ad altre che vedono in essi gli angeli cattivi, quelli che un giorno furono sedotti dalle figlie degli uomini (Gn 6,1 s). Nella nuova interpretazione « quando la donna prega e profetizza è associata agli angeli ... », essa si trova così situata in una posizione privilegiata, e questo esige che sia tenuta moralmente... ad avere sulla testa un segno del potere da lei ricevuto dal Cristo... »³⁶. Per quanto sedu-

³⁵ Articolo citato sopra, pp. 947-948.

³⁶ A. FEUILLET, *art. cit.*, p. 950. Il problema della interpretazione paolina della dipendenza della donna dall'uomo, suo « capo », a motivo delle sue implicanze teologiche, sarà affrontato come problema specifico nel capitolo quarto.

cente, questa interpretazione rischia di sembrare a molti troppo innovatrice; in ogni caso essa suggerirebbe un san Paolo meno misogino di quanto molti suoi commentatori fanno pensare. Infine, comunque sia, la perplessità di san Paolo sembra sottolineata nell'ultimo ricorso all'argomento stoico della « natura »: « la stessa natura non ci insegna forse che è indecoroso per l'uomo portare capelli lunghi, mentre è una gloria per la donna lasciarsi crescere? »³⁷. San Paolo è consapevole della povertà delle sue spiegazioni, perché le chiude con un argomento perentorio, su un tono un po' nervoso: « Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e nemmeno le Chiese di Dio » (11,16). A suo discarico dobbiamo situare il dibattito nel suo contesto locale: la depravazione sessuale della città di Corinto, città di trafficanti e di cortigiane, esigeva probabilmente qualche prudenza nell'abbandono di certe usanze femminili, abbandono che avrebbe potuto apparire concessione a una moda troppo nuova e ambigua. In ogni modo, attraverso le sue arguzie e i suoi imbarazzi, Paolo si riprende e rimane fedele alla linea evangelica ricordando l'uguaglianza dei sessi: « Tuttavia nel Signore né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna » (11,11). Ed è l'essenziale³⁸.

Si può dunque così riassumere la situazione all'epoca della prima lettera ai Corinti (intorno agli anni 56-57): innanzi tutto e in modo fondamentale la proclamazione

³⁷ 11,14-15. Questo passo che si appella alla « natura » come norma di moralità (oggi diciamo diritto naturale) mostra il pericolo di mettere nel contenuto normativo della natura realtà che sono di costume, contingenti o questione di moda (noi diciamo « cultura »). I capelli lunghi sono anche fisiologicamente « naturali » nei due sessi...

³⁸ Altro esempio dell'influenza rabbinica su san Paolo in una dottrina pure nuova in rapporto al giudaismo; conformemente al costume giudaico (vedi sopra p. 14), Paolo raccomanda ai coniugi di *separarsi per pregare* (1 Co 7,5), pur innovando tutto nella concezione del matrimonio; il matrimonio, pur concepito come una specie di male necessario (« a motivo del pericolo di impudicizia », 1 Co 7,2), non ammette il divorzio (1 Co 7,11) ed è soprattutto simbolo dell'amore di Cristo per la Chiesa, anche se a questo proposito san Paolo inserisce ancora l'idea di subordinazione della donna (Ef 5,21-33). Vedi sopra p. 49.

della dottrina evangelica circa l'assoluta uguaglianza tra l'uomo e la donna; la famosa formula della lettera ai Galati (scritta pressappoco nello stesso tempo): « Non c'è più né uomo né donna » (3,28) sta sullo sfondo della posizione di Paolo nella sua risposta ai cristiani di Corinto. E per lui questa dottrina non deve restare la pura proclamazione teorica di una bella idea; gli uomini e le donne collaborano attivamente con lui nella espansione missionaria del Vangelo e nelle assemblee liturgiche uomini e donne hanno lo stesso diritto di pregare e di profetizzare. Ma, all'opposto, nell'applicazione dello stesso principio, quando si tratta di funzioni da esercitare dalle donne, Paolo dimostra una certa dipendenza dall'ambiente rabbinico dal quale è uscito; forse come concessione a un costume (il velo), forse soprattutto per conformità ribadita alla subordinazione della donna all'uomo, e si basa su argomenti attinti dal tardo giudaismo. Uguaglianza e subordinazione sono i due concetti che riassumono l'idea paolina della donna e, con il loro genere di contraddizione, ne rivelano l'ambiguità. Essi riassumono pure la posizione della tradizione cristiana sul problema³⁹, ma con questo pericolo, che, a seconda della propensione più o meno antifemminista di certi autori ecclesiastici, la uguaglianza si vedrà relegata nel regno dei principi astratti, mentre la subordinazione dominerà la vita reale (come se i principi non fossero destinati a essere incarnati nella vita); questo significa che il Vangelo (al quale è dovuta l'uguaglianza dei sessi) verrà facilmente eclissato da considerazioni umane, particolarmente dalla supremazia « concreta » del sesso maschile sul sesso femminile, sotto la copertura di molte spiegazioni più ideologiche che teologiche.

Le donne tacciano nelle assemblee

All'epoca della prima lettera ai Corinti e della lettera ai

³⁹ Questa idea si ritrova nell'opera molto documentata di K.E. BOERRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo e Paris 1968, dove si troveranno i testi principali di questi grandi dottori della Chiesa sulla donna.

Galati san Paolo non era rimasto a una uguaglianza dei sessi unicamente teorica: l'uguaglianza era ammessa in una certa misura a livello dei ministeri dell'epoca. Ma non fu la stessa cosa in seguito. E ne venne tutto il famoso problema posto dal violento interdetto di Paolo: « Le donne tacciano nelle assemblee, perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente a una donna parlare in un'assemblea » (1 Co 14, 34-35). Questi versetti hanno dato luogo non soltanto a innumerevoli commenti ma anche a sfruttamenti non meno numerosi per legittimare la supremazia maschile nella Chiesa e l'esclusione della donna da ogni ministero. In modo particolare il fatto che tale interdetto si trova nella stessa lettera in cui san Paolo riconosce espressamente alle donne il diritto di profetizzare, ha dato origine a tutti i tentativi possibili e immaginabili di spiegare la contraddizione, non più fra la teoria e i fatti, ma sul piano del comportamento concreto. L'esegesi cattolica si è in genere, finalmente e recentemente, attenuta all'unica spiegazione possibile: *questi versetti non sono originali, ma sono una interpolazione*; oltre al fatto che essi rappresentano una flagrante contraddizione col resto della lettera (specialmente 11, 5), un tale interdetto non avrebbe senso in una comunità, come quella di Corinto, nella quale esisteva una forte corrente ascetica approvata da Paolo (le vergini del cap. 7, 25 ss), e perciò dove esistevano molte donne che, non avendo marito, non avrebbero potuto farsi istruire. Ma soprattutto l'ondeggiamento di questi versetti secondo i manoscritti (alcuni li collocano alla fine del capitolo) è l'indice migliore che si tratta di un'aggiunta successiva, di una interpolazione, come talvolta avveniva per dare a un certo scritto di circostanza una portata più universale. Il riferimento alla « Legge » in tali versetti e il loro antifemminismo senza riserva sembrano indicare veramente che sono il riflesso di influssi giudaici, il segno della evoluzione della quale parleremo più avanti⁴⁰. Quando si pensa quanto *questi versetti hanno ali-*

mentato, nel corso di secoli, la segregazione femminile nei riguardi di qualsiasi attività nelle assemblee liturgiche, è enormemente importante oggi considerarli per quel che sono: non essendo un elemento del testo originale, non sono di san Paolo.

Abbiamo accennato alla evoluzione, perché nel corso di una decina di anni *si delinea una nuova strutturazione dei ministeri*; ne sono testimoni le lettere cosiddette pastorali (a Timoteo e a Tito), evoluzione che si allontana dal tipo « carismatico » (come nella Chiesa di Corinto) per andare verso un tipo più istituzionale (vescovi, presbiteri, diaconi). È noto infatti che queste lettere sono almeno dell'ultimo periodo della vita di san Paolo, senza parlare della problematicità avanzata da molti esegeti anche cattolici circa la loro origine paolina⁴¹. Ora è precisamente in queste lettere che noi troviamo lo stesso interdetto trovato nei versetti interpolati della prima ai Corinti: « Nelle istruzioni la donna stia in silenzio, con tutta sottomissione. Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo. Piuttosto rimangano in silenzio » (1 Tm 2, 11-12). E l'autore aggiunge due motivi che faranno una lunga carriera nella tradizione cristiana per legittimare la segregazione femminile: « Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non è stato Adamo a essere ingannato, ma la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. Tuttavia essa potrà essere salvata divenendo madre ... » (2, 13-15). Rinviamo al cap. quarto l'analisi critica di tali motivi, anche qui si deve

Charakter der Mulier taceat — Verse in 1 Kor 14, München 1963; buon riassunto in R. GRYSON, Le ministère des femmes... op. cit., pp. 27-29; ed. it. Città Nuova, 1974.

⁴¹ E ciò che pensa, per esempio, uno dei migliori commentatori cattolici attuali di tali epistole, N. Brox, in *Die Pastoralbriefe (Regensburger Neues Testament)*, Regensburg, IV ed. 1969, p. 55, che data queste lettere intorno all'anno 100. I motivi della rimessa in questione dell'attribuzione a san Paolo di queste tre lettere sono soprattutto la grande differenza di stile, di linguaggio, di contesto storico, di teologia, e la evoluzione delle comunità nelle loro strutture, ecc. Tuttavia la unanimità è ancora ben lontana dall'essere raggiunta su questo punto; per esempio l'esegeta protestante G. HOLTZ, nel suo commento *Die Pastoralbriefe*, Berlin 1972, ritiene che l'autore di tali lettere sia un « segretario » di Paolo.

⁴⁰ Su tutto questo problema vedi lo studio dettagliato di G. FITZER, *Das Weib schweige in der Gemeinde ... Über den unpaulinischen*

riconoscere che sono veramente di *tipo giudaico*, usati dalle scuole rabbiniche per rifiutare alle donne qualsiasi autonomia o attività religiosa (vedi sopra pag. 18).

Le « lettere pastorali », siano o non siano di Paolo, dimostrano dunque un netto regresso in ciò che riguarda il diritto prima riconosciuto alle donne di prendere la parola nelle assemblee: si ha un po' l'impressione che *il giudaismo abbia influenzato l'evoluzione delle comunità cristiane* in quanto esse sentivano la necessità di strutturarsi meglio, di avere quadri istituzionali più solidi scostandosi dal tipo carismatico di cui aveva dato l'esempio la Chiesa di Corinto. Per spiegare questa influenza giudaica si è anche avanzata l'idea che, dopo la distruzione di Gerusalemme, nel 70, molti giudei ellenisti sarebbero entrati nel cristianesimo, respinti dagli ambienti giudaici tradizionali che cercavano di difendere la loro identità con l'osservanza più rigorosa delle prescrizioni rabbiniche. Tali giudei ellenisti, abituati a meno rigorismo, avrebbero trovato nel cristianesimo un ambiente che, senza sconcertarli, era più accogliente, e in esso avrebbero trasferito molte loro abitudini ed esercitato una influenza giudaizzante⁴². Noi vedremo nel seguente capitolo la continuità di tale evoluzione verso una diffidenza maggiore e una maggiore discriminazione nei riguardi delle donne.

Tuttavia è necessario osservare che la stessa prima lettera a Timoteo enumera le qualità che devono avere certe « donne » citate nella lista delle qualità richieste per i vescovi e i diaconi. Certamente non si tratta più per esse di prendere la parola in pubblico; tutto il contesto « indica che in realtà si tratta, dopo il vescovo e il diacono, di una nuova categoria di ministri, questa volta donne, alle quali non si dà un titolo determinato e che vengono chiamate semplicemente "le donne", ma il contesto indica abbastanza che si tratta di donne che esercitano una funzione nella comunità ... Il loro servizio non doveva essere senza analogia con quello dei diaconi »⁴³. Quanto alle « vedove », delle quali si parla nella stessa lettera (1

Tm 5, 3-16), a questo stadio e secondo il testo, è impossibile vedere in esse un vero ministero, ma piuttosto « l'abbozzo di un ideale di donne la cui realizzazione, incominciata nel matrimonio, continua nella vedovanza in una forma di consacrazione a Dio vissuta nella preghiera e comprendente la professione di continenza ... »⁴⁴.

Vi è un altro insegnamento di san Paolo che, come il precedente, ha contribuito a creargli la reputazione di misogino: è *la sua concezione del rapporto uomo-donna* nel matrimonio, rapporto essenzialmente disuguale, tracciato da un famoso passo della lettera agli Efesini (5, 21-33). Questo punto ha avuto una notevole risonanza in seguito sull'idea che si è fatta della donna la civiltà occidentale e sul posto che le è stato assegnato nella società. Certo, in san Paolo si trattava, in modo primario, soprattutto di *spiegare allegoricamente il mistero dei rapporti tra il Cristo e la Chiesa venuta da lui*, e questo con l'aiuto di un procedimento letterario appropriato (la tipologia). Infatti questo testo di san Paolo è stato anche e soprattutto sfruttato in tutto il corso dei secoli cristiani nel senso antifemminista ereditato dal giudaismo e dall'antica società, peggiorato da una « carica » religiosa supplementare. Lo analizzeremo dettagliatamente a proposito dei tentativi di legittimazione dell'antifemminismo cristiano nel cap. quarto.

Per il momento basterà soltanto constatare che san Paolo partiva da un elemento culturale del mondo giudaico nel quale egli era stato formato, elemento che egli non avrebbe pensato di contestare; effettivamente è noto il suo rispetto per le situazioni di fatto (vedi sopra pag. 38): « Ciascuno resti nella condizione in cui lo ha trovato la chiamata di Dio. Eri schiavo al tempo della tua chiamata? Non te ne preoccupare ... » (1 Co 7, 20-21). Questo elemento culturale era *la radicale subordinazione della donna ebrea* nei riguardi del marito, e Paolo la spiega con l'aiuto di un simbolismo attinto dalla tradizione rabbinica: *quello della opposizione tra il capo (l'uomo) e il corpo*

⁴² È l'ipotesi proposta da A. LEIPOLDT, *Die Frau ... op. cit.*, p. 127.

⁴³ R. GRYSOY, *Le ministère des femmes ...*, *op. cit.*, p. 31; *ed. it. cit.*

⁴⁴ *Id.*, p. 33.

(la donna), in una dialettica di dipendenza del corpo dal capo, simbolo di autorità e di potere.

Adottando questo schema (con sfumature che saranno precisate più avanti (pag. 115), san Paolo non faceva altro che utilizzare gli argomenti della sua personale formazione giudaica cercando di conciliarli con l'annuncio evangelico della abolizione di ogni segregazione, anche quella basata sul sesso, ma a prezzo della stessa ambiguità già segnalata: come conciliare tale dialettica di dominio con le esigenze di un vero amore coniugale, che per definizione richiede reciproco rispetto dei desideri dell'altro e della sua responsabilità? Il meno che si possa dire è che san Paolo è stato esitante tra le due esigenze opposte e che i suoi commentatori cristiani, in misura del loro più o meno forte spirito misogino, insisteranno sull'una o sull'altra.

In breve, anche se non si può dire che Paolo era misogino, bisogna ammettere l'*ambiguità essenziale della sua posizione nei riguardi delle donne*. Infatti l'unica cosa che si può affermare con certezza è, da una parte, che egli ha dato alle donne un posto molto ampio nell'*apostolato e nella missione*, in particolare ha loro riconosciuto il diritto di esercitare un tipo di ministero importante per la sua epoca, quello della profezia, e questo allo stesso titolo degli uomini. Ma, pur facendo questo, egli ha conservato della sua formazione rabbinica alcune *prevenzioni sulle donne* e lo stesso genere di argomentazione seguito dai rabbini per trarre dai testi biblici motivi per screditare la donna. In san Paolo questa influenza non è mai andata contro l'*essenziale evangelico*: la riabilitazione della donna nei riguardi dell'uomo, ma ha modificato tale riabilitazione inserendo nella uguaglianza dei sessi dinanzi a Dio l'idea di subordinazione, specialmente per la donna sposata. Quanto al famoso versetto « le donne tacciano nell'assemblea », è noto ciò che si deve pensare: nella prima lettera ai Corinti è un'aggiunta successiva e nelle lettere pastorali più tardive è il risvolto di una evoluzione antifemminista che non è probabilmente da attribuire a Paolo se queste lettere non sono sue. In ogni caso, anche in una di tali lettere la menzione di una categoria di ministri-donne, ricordate dopo i vescovi e i diaconi, permette di

concludere in genere che « tutto ben considerato, sembra che Paolo abbia ammesso il ministero delle donne come cosa normale »⁴⁵, ministero carismatico di profezia al tempo della prima lettera ai Corinti e più tardi ministeri più istituzionali di tipo diaconale.

Se tutto questo permette di ristabilire una immagine di san Paolo meno antifemminista, ma più attenta ad applicare l'insegnamento evangelico della uguaglianza tra l'uomo e la donna (nonostante molti residui rabbinici), non è meno vero che nei secoli successivi si generalizzò l'immagine opposta. *I testi di san Paolo saranno una delle grandi fonti di una corrente cristiana antifemminista* che li commenterà assolutizzando molti argomenti e sfruttandoli contro la libertà e, in ultima analisi, contro la dignità della donna (nonostante proteste contrarie puramente platoniche). È quello che ora vedremo.

⁴⁵ Nell'opera collettiva *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Le Seuil 1974, p. 70. E attualmente l'opera più dettagliata e più autorevole sul problema.

la società cristiana e maschile

Non si tratta di tracciare qui, nemmeno sommariamente, la storia della condizione della donna nella società occidentale, ma soltanto di sottolinearne alcuni aspetti essenziali che sono stati i risvolti delle idee che regnavano nella Chiesa. Infatti è noto che la nostra società occidentale è stata storicamente modellata più o meno direttamente dal cristianesimo e dagli uomini di Chiesa. Certo, in molti campi la laicizzazione e la secolarizzazione del mondo attuale hanno portato al rifiuto della influenza clericale ritenuta un ostacolo al progresso; ma in altri campi vi è stata continuità e perfino peggioramento della posizione tradizionale precedente, e questo è stato il destino della condizione femminile. L'idea che gli uomini di Chiesa si sono fatti della donna e la condizione che essi le hanno riservata stanno ancora *nello sfondo del nostro universo culturale dominato dal primato maschile*. Perciò è a questa idea e a questa condizione, nelle loro motivazioni religiose, che noi daremo qui la nostra attenzione.

Diciamo innanzi tutto che, se nell'insieme la condizione della donna è stata di dipendenza e di subordinazione, praticamente è stata molto più complessa. La storia di questo problema nella Chiesa non è stata lineare: ha conosciuto progressi e regressi, iniziative audaci e di rassegnazione, ma soprattutto è piena di sfumature che spesso hanno raggiunto la contraddizione. Noi indicheremo le fluttuazioni principali, ma per il nostro scopo non sarà necessario perderci nel dedalo della loro storia. Infatti ci

si può attenere ai fatti maggiori, indiscutibili, a livello delle istituzioni e delle giustificazioni ideologiche, perché queste hanno condizionato tutto il resto e infine hanno prevalso.

La complessità di questa concezione cristiana della donna stava in germe nel fatto già da noi constatato a proposito di san Paolo: *l'ambivalenza (per non dire l'ambiguità) profonda del giudizio apostolico sulla donna*, posizione che si trova anche in molte altre religioni e culture, ma che in ambiente cristiano ha assunto un aspetto originale. Da una parte l'uguaglianza fondamentale tra l'uomo e la donna è stata sentita fin dall'inizio come esigenza evangelica ed elemento importante della rivoluzione spirituale inaugurata dal cristianesimo. Dall'altra la proclamazione di questa verità fondamentale è rimasta quasi sempre teorica; anche se in certi campi e in certe epoche ha provocato l'apparizione di istituzioni o di riforme rivolte a tradurre tale uguaglianza nei fatti, alla fine essa è rimasta relegata nel campo dei principi: vi è stata una specie di *incapacità a passare dalla teoria alla pratica*. È avvenuto un po' come nei riguardi della schiavitù: il riconoscimento della stessa dignità di tutti gli uomini fatto dal cristianesimo non lo ha portato a contestare la sua legittimità fino a una data abbastanza recente. Come si vedrà più avanti (pag. 145) il confronto con la segregazione femminile è interessante, perché il passaggio dalla teoria all'applicazione è stato possibile soltanto in seguito a uno sblocco di ordine socioculturale. Anche qui si è constatato che *il principio evangelico della uguaglianza dell'uomo e della donna ha ceduto davanti a ostacoli pratici* che sembravano non soltanto insuperabili ma soprattutto ineluttabili perché esprimevano l'ordine naturale delle cose voluto da Dio. Per molti secoli teologi e canonisti si accanirono ad assolutizzare tali ostacoli; così facendo, erano mossi dal desiderio di risolvere quella ambiguità e di ridurre la contraddizione flagrante e scandalosa tra la dottrina e la pratica. Ma in questo tentativo saranno condotti a *ricorrere a molte e inverosimili spiegazioni ideologiche* per cercare di spiegare come mai la donna, che è stata creata da Dio uguale all'uomo, debba essere costantemente subordinata al suo partner maschile. Le spie-

gazioni esegetiche, teologiche e antropologiche, tutte maschiste (alcune di esse sono state rimodernate), hanno tanto permeato l'insegnamento tradizionale da impressionare ancora molti attuali uomini di Chiesa e da bloccare qualsiasi evoluzione. È precisamente questa canonizzazione dello stato segregativo antifemminista che noi intendiamo denunciare dimostrando qual è stata la natura della discriminazione (le sue vere cause) al di là degli orpelli ideologici che hanno potuto e possono ancora farla apparire espressione dell'ordine immutabile delle cose voluto da Dio.

Per il momento, prima di parlare delle spiegazioni ideologiche (cap. quarto), dobbiamo fermarci all'esame di questa situazione contraddittoria e vedere come essa è stata sentita e vissuta fin dall'antichità cristiana, sia sul piano della dottrina sia su quello delle istituzioni.

I. Dal paganesimo al cristianesimo

Quando si parla dei primi secoli cristiani, il ricordo delle persecuzioni di cui è stata vittima la nuova religione fa pensare che essa si opponeva in tutto al mondo pagano, come se si fosse trattato dello scontro fra due culture. È stata piuttosto la penetrazione, vorremmo dire *la fecondazione della cultura antica attraverso uno spirito nuovo*. Infatti lo dimostra la preoccupazione dei propagandisti del Vangelo di distinguersi dalla cultura giudaica nativa: per essi si trattava di aprirsi e di rendersi accoglienti a un mondo nuovo. Per cui la penetrazione del cristianesimo nel mondo pagano ha costituito un profondo cambiamento in rapporto alle sue origini. La nuova religione, nata dal giudaismo di cui si riteneva il compimento, doveva infatti liberarsi dai limiti e dai particolarismi della sua radice giudaica, perché il giudaismo, nonostante la esistenza di un certo proselitismo pagano, era di fatto la religione di un popolo determinato che aveva una cultura molto specifica in cui la religione, coi suoi riti e le sue prescrizioni, era la sostanza stessa della identità nazionale.

Come abbiamo veduto sopra a proposito di san Paolo, i responsabili delle prime comunità cristiane fondate in ambiente pagano si trovarono allora dinanzi a un grave dilemma: o conservare il modo giudaico di vivere la nuova religione, sull'esempio del suo fondatore, ma a rischio di chiudersi al mondo non giudaico e di non realizzare la vocazione universalistica del Vangelo (« andate, predicate a tutti i popoli... »): nel primo caso il cristianesimo sarebbe rimasto una specie di setta giudaica più o meno eterodossa (dato che il suo fondatore era stato condannato dai capi religiosi del giudaismo); oppure, « passando » ai pagani, avrebbe dovuto abbandonare qualsiasi particolarismo giudaico, culturale e rituale, ma a rischio di dissolversi in un mondo nuovo, cosmopolita, aperto all'universale e attraversato da molte correnti filosofiche e religiose, espressioni di una profonda inquietudine religiosa.

Come è noto, è questa seconda opzione che ha prevalso, esprimendo il senso profondo della missione del Cristo: dinanzi a comunità cristiane di ebrei convertiti e rimasti fedeli alle tradizioni giudaiche (i giudaizzanti) ma destinate a una lenta estinzione, tutto l'avvenire del cristianesimo ha puntato *sulla conquista spirituale del mondo greco-romano* il cui universalismo (che oggi ci sembra molto relativo) appariva quasi un addentellato col mondo del Vangelo. Ma, come in tutte le conquiste, si ebbe una influenza reciproca: l'Impero romano, convertendosi al cristianesimo, ha molto influito su di lui, fornendogli « modelli » istituzionali, modi di pensare, categorie concettuali e molte prevenzioni.

E inevitabilmente, in un campo intimo come quello della sessualità, del matrimonio e della famiglia, *la cultura pagana antica doveva profondamente segnare il cristianesimo*. Anzi il prestigio dell'ellenismo e della romanità doveva presentare questo tipo di cultura come « la cultura » per eccellenza. L'incontro tra il mondo greco-romano e il cristianesimo, incontro dal quale è venuta la cultura occidentale, si è così saldato attraverso *la assottigliamento di schemi culturali* particolari identificati con la « natura » umana, con l'ordine naturale delle cose vo-

luto da Dio. Tale assolutizzazione si trova specialmente, sul problema della donna, nella concezione della donna e della condizione in cui è posta. E poiché questa idea e questa condizione erano spesso ben lontane dalla esigenza evangelica della uguaglianza dei sessi (come è stato dimostrato nel primo capitolo), l'accettazione delle antiche idee sulla donna, fatta dal cristianesimo, non si è attuata senza contraddizioni e prese di posizione spesso contrastanti, specie da parte dei Padri della Chiesa. Infatti si trovano in questi sia il riflesso delle antiche idee sulla donna, sia contemporaneamente l'intenzione di lottare contro la licenza dei costumi di cui la donna era spesso la vittima. Per questo si può parlare di una *posizione cristiana specifica verso la donna*, posizione ambigua non essendo riusciti a liberarsi dall'idea pessimistica della donna e della sessualità. E non si può non sottolineare sfumature e riserve, parlando di miglioramento e di rivalutazione cristiana della donna nei riguardi del paganesimo. Perché, se questo miglioramento e questa rivalutazione sono avvenuti nella concezione cristiana del matrimonio e della verginità, tuttavia si sono attuati *nel quadro generale delle idee pagane circa il posto della sessualità e dell'amore* nella esistenza umana.

Alcuni elementi culturali di base, molto diffusi nell'antico mondo pagano, hanno fortemente influenzato la riflessione e il pensiero cristiano tradizionale fin dall'inizio, come era avvenuto prima col tardo giudaismo. Indubbiamente tutte le idee cristiane sulla donna e la sessualità non si spiegano con tale influenza, ma questa influenza ha fortemente inciso sul modo di concepire molte istituzioni tipicamente cristiane, come quelle della verginità consacrata e del matrimonio cristiano. Non si deve dimenticare che il cristianesimo penetrava in un universo culturale già molto elaborato, che gli ha offerto non soltanto idee e concetti per esprimere la fede e i dommi, ma anche sistemi dottrinali e forme di pensiero che il cristianesimo ha a poco a poco incorporato, vedendo in essi quelle che sono state chiamate « verità naturalmente cristiane ». In materia di dottrina morale specialmente, l'influenza del paganesimo spesso è stata determinante e pone oggi un grave problema critico: *l'incorporazione secolare di quel-*

le « verità pagane » le ha a poco a poco fatte passare come verità specificamente cristiane. Per cui un compito dello storico delle idee morali è di relativizzare molte di tali pseudo-verità cristiane e di dimostrarne l'origine non cristiana. Questo dovere è tanto più urgente in quanto la evoluzione dei rapporti tra il mondo e la Chiesa esige che questa precisi meglio la specificità della sua missione e cessi di difendere concezioni che per tanto tempo si sono ritenute connesse con la fede mentre non erano che la eredità lontana di una cultura superata.

Il disprezzo della carne e della sessualità

Un elemento fondamentale, di ordine culturale, domina tutto il problema della donna e ne costituisce il contesto generale. Lo annunciamo subito: la tendenza a *svalutare tutto ciò che era carnale*. Anche se il paganesimo che si stava estinguendo è stato contrassegnato da una crescente licenza dei costumi, nel cuore del mondo antico esisteva una forte corrente di idee filosofico-religiose che risalivano a Platone, e quella corrente era divenuta una specie di fondo comune che si ritrovava in forme diverse e in numerose scuole filosofiche. Tale corrente rifletteva il meglio del pensiero antico e incise profondamente sulla riflessione e sulle idee morali cristiane. Essa rispondeva a una inquietudine profonda, a quel bisogno di salvezza al quale il cristianesimo si è immediatamente proposto come risposta. Partendo dalla constatazione che la felicità non è possibile quaggiù, si concludeva che doveva esserlo dopo la morte, nella assimilazione alla divinità. Infatti « nessuno è felice nel mondo; bisogna dunque tendere a un altro mondo, al mondo divino. E poiché questo non lo si raggiunge se non dopo la morte, si concludeva con la immortalità. In tal modo l'unione con il divino viene logicamente connessa col destino dell'anima. Il suo scopo è di contemplare »⁴⁶.

Questa elevata concezione della vita umana aveva però il grave difetto di essere un po' disincarnata e di confluire

⁴⁶ A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p. 168.

in uno *spiritualismo eccessivo*. Infatti essa sfociava innanzi tutto in una morale di evasione dalle realtà terrestri, per esempio nel disprezzo del lavoro manuale, indegno dell'uomo libero e riservato agli schiavi (di qui la espressione « lavoro servile » della tradizione cristiana). Poi presupponeva una antropologia, quella della *tradizione platonica che nell'uomo contrappone l'anima al corpo*, in un dualismo che faceva del corpo la prigionia dell'anima, l'ostacolo al suo cammino al divino: la vera realtà umana si sintetizzava nell'anima, il corpo e le sue attività non potevano essere che oggetto di disprezzo, in modo speciale le passioni e i desideri che, con la loro violenza, turbano la serenità dello spirito. Questa dottrina è molto bene riassunta da Cicerone in una delle sue lettere (n. 70): « L'anima è chiamata all'alto dalla sua origine. Essa lo raggiungerà prima di essersi liberata dal corpo, questa prigionia, quando avrà fatto crollare i suoi vizi e quando, pura e leggera, avrà preso il volo verso il pensiero divino ».

È nota l'accoglienza fatta dal pensiero cristiano a questa concezione (tanto che si è potuto parlare di platonismo dei Padri) che costituiva come il clima culturale e ideologico del paganesimo, dal quale venivano in gran parte i Padri della Chiesa dei primi secoli. Ma *questo dualismo e questo spiritualismo non si armonizzavano con la tradizione biblica* che aveva dell'uomo una concezione più unitaria e totalizzante. La concorrenza tra le due concezioni spiega le accezioni molto diverse a seconda del modo con cui gli autori cristiani prendono le espressioni: anima, corpo, carne. Infatti, salvo alcune precisazioni che qui sarebbero troppo lunghe⁴⁷, ricordiamo che la Bibbia ignora questa forma di dualismo platonico: la opposizione carne-spirito non si situa a livello di ciò che noi oggi chiamiamo corpo e anima, concepiti come due parti dell'essere umano; nella Bibbia si tratta piuttosto di *opposizione tra due situazioni esistenziali* dell'uomo concepito come totalità, l'una nella quale egli è abbandonato al suo egoismo e al peccato, l'altra nella quale egli è mosso dallo Spirito di Dio. Allora si comprendono i molti controsensi

⁴⁷ Sull'importante problema leggere P. DAUBERCIER, *La condition charnelle*, Paris 1959 (vedi anche le note 63 e 105).

nella lettura dei testi biblici se la parola carne è presa nel senso di corpo umano: la condanna biblica dell'uomo schiavo del peccato viene allora semplicemente trasferita al corpo e a ciò che gli è connesso (specialmente la sessualità). Qui vi è la sorgente importante di un pessimismo cristiano che risale oltre il giansenismo e ha reso sempre più difficile la comprensione cristiana del mondo moderno. La dottrina cristiana e una certa spiritualità sono state per tanto tempo veicoli di una *morale di evasione e di uno spiritualismo disincarnato*⁴⁸ derivanti da tale pessimismo. Certamente oggi il progresso degli studi biblici e teologici, e soprattutto la ripresa di contatto tra la Chiesa e il mondo, hanno permesso in gran parte di ritrovare l'ottimismo cristiano; ma resta ancora molto da fare, e precisamente a proposito del problema della donna. Perché, se vi è un settore privilegiato nel quale sono tenaci le prevenzioni ideologiche derivanti dall'antico pessimismo, è quello della condizione femminile.

La donna e i Padri della Chiesa

Spesso i Padri della Chiesa sono stati chiamati misogini. Praticamente in molti di essi si trovano giudizi poco lusinghieri per le donne; ma sarebbe pure facile riunirne altri opposti⁴⁹. Il fatto è che essi raramente hanno affrontato il problema della donna in se stesso, ma soltanto in scritti di circostanza o in contesti opposti (per esempio in un trattato sulla verginità o in una omelia sul matrimonio); inoltre molti di essi hanno notevolmente evoluto passando da un rigorismo e antifemminismo arrabbiati a una visione più umana delle cose, tanto da giungere

⁴⁸ È questo spiritualismo disincarnato, nella sua forma del XIX secolo, che spiega in parte la violenta reazione di Carlo Marx contro la religione ritenuta allora sorgente di alienazione; situando il senso della vita unicamente nell'aldilà, sembrava che essa rendesse inutile la lotta per eliminare le cause dell'ingiustizia sociale, mentre l'accettazione rassegnata del male poteva sembrare l'essenziale della vita religiosa, occasione di meriti per il cielo. Su questo cfr. il nostro studio *Per una teologia dell'epoca industriale*, Città della Ed., Assisi 1973.

⁴⁹ Lo si può facilmente costatare confrontando i diversi testi raccolti da F. QUERE JAULNES, *La Femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris 1968.

dopo pochi anni a giudizi decisamente opposti. Perciò le affermazioni dei Padri della Chiesa sulla donna si devono sempre situare nel loro contesto storico e nel loro genere letterario.

Come san Paolo, ma in situazioni molto diverse, i Padri della Chiesa, parlando della donna, erano certo tributari delle idee del loro tempo, cioè di quanto aveva loro trasmesso la cultura pagana; ma poiché quegli elementi culturali erano in molti punti contrari alle esigenze della fede o almeno poco in armonia con l'insegnamento del Vangelo, essi furono spinti a prese di posizione spesso contraddittorie accordando alla donna da una parte ciò che le rifiutarono dall'altra. Noi non ritorneremo sulla condizione della donna nel mondo pagano ricordata nel capitolo precedente: una libertà molto maggiore che nel mondo ebraico, ma con l'esistenza di una forte corrente antifemminista, specialmente negli ambienti intellettuali. Ma dobbiamo ricordare una verità che spiega in gran parte la confusione di molti uomini di Chiesa di fronte al problema della donna, è la connessione tra il disprezzo della carne, di cui abbiamo parlato sopra, e la sostanziale disistima della donna.

Infatti il disprezzo della carne (che trovò facile accoglienza in ambiente cristiano) *conteneva in sé il disprezzo della sessualità*, in un tempo nel quale la sessualità era intesa soltanto come atto corporale (la sua dimensione psichica e strutturante della personalità è stata presa in considerazione solo recentemente). Ora in tale società, di origine patriarcale, strutturata dagli uomini e per gli uomini (maschismo), la donna sembrava quasi logicamente il simbolo e la sede della sessualità. La identificazione millenaria (salvo in qualche civiltà matriarcale) tra il maschio umano e l'essere umano nella sua totalità emarginava la donna nella sua funzione sessuale; essa era segnata dalla sessualità (queste « persone del sesso » si dirà in linguaggio ecclesiastico moderno, come se gli uomini fossero al di sopra della sessualità). E nel paganesimo, salvo qualche eccezione, questa riduzione confinava la donna in due funzioni a servizio dell'uomo suo padrone, quella di madre di famiglia (spesso poco amata dal marito) nel migliore dei

casi, e quella di donna di strada o prostituta. E questo specialmente perché, in una dialettica di subordinazione della donna all'uomo unico detentore del potere (il fallo), la donna, in quanto donna, non poteva se non essere a servizio dell'uomo, e lo era specialmente nella sua sessualità, per dargli dei figli o del piacere: « tota mulier in utero ». La donna, così ridotta alla funzione sessuale mediante il suo corpo, doveva necessariamente veder rifluire su di sé il disprezzo spiritualista dei filosofi per la carne o il disprezzo gaudente di coloro che vedevano in lei soltanto un oggetto di piacere. E allora ci si spiega come, accanto alla licenza e alla corruzione dei costumi, caratteristica del paganesimo in declino, una élite minoritaria di filosofi e di intellettuali abbia esaltato il celibato come ideale di vita, con una specie di odio della donna che in alcuni aveva come risvolto la pratica della pederastia⁵⁰. Molti di loro consideravano allora il matrimonio come ripiego e a condizione che i rapporti sessuali non avessero altro scopo che la procreazione; questo era il caso specialmente dei neopitagorici e degli stoici. Perciò non ci si può stupire del fatto che « il modo stoico di concepire la sessualità sembra aver esercitato del fascino sui moralisti cristiani. Gli stoici cercavano di controllare i desideri corporali con la ragione... Nel matrimonio la passione era sospetta. Il matrimonio doveva avere un altro fondamento e tale fondamento era la sua funzione necessaria per la propagazione della specie. In conformità con questo criterio di discernimento razionale, ogni eccesso nei rapporti coniugali doveva essere represso. E tale punto di vista sul matrimonio sarebbe apparso giusto e buono a molti cristiani »⁵¹.

Tuttavia non dobbiamo concludere che la concezione cristiana della donna sia stata soltanto una ripresa di idee pagane, specialmente stoiche. Questi elementi culturali del paganesimo (disprezzo della carne, diffidenza per la donna, riduzione della sessualità alla funzione procreatrice del matrimonio) hanno costituito soltanto il contesto generale. I Padri della Chiesa sono stati consapevoli che il cri-

⁵⁰ Cfr. LEIPOLDT, *Die Frau ... op. cit.*, pp. 34 ss.

⁵¹ J. T. NOONAN, *Contraception et mariage*, Paris 1969, p. 64.

stianesimo aveva apportato una grande novità in materia di morale sessuale e coniugale, ossia nella concezione della donna.

Ma, come in ogni situazione di compromesso, le opinioni sono raramente concordanti. Perciò alcuni Padri della Chiesa, a seconda delle loro origini, sono stati accaniti antifemministi, come Tertulliano che vedeva nella donna « la porta del diavolo »⁵² e trovava alla sua posizione misogina una giustificazione teologica. Altri, come san Gerolamo, divennero famosi per la difesa delle donne, ma in modo curioso, dissuadendole dal matrimonio e dalle sue servitù per incoraggiarle a entrare nella verginità consacrata. In gran parte furono i testimoni della grande ambiguità che caratterizza la concezione cristiana tradizionale della donna oscillando continuamente tra due poli, le due posizioni che noi abbiamo incontrate in san Paolo: il polo della esigenza evangelica che spinge a riconoscere alla donna la stessa dignità dell'uomo e il polo dei fatti, cioè della situazione esistenziale della donna subordinata all'uomo. Evidentemente bisognava spiegare come questa subordinazione, accettata come espressione dell'ordine naturale delle cose, fosse conciliabile con la grande novità evangelica.

Inoltre, prima di affrontare (nel prossimo capitolo) queste spiegazioni più o meno ideologiche e che attualmente ci sembrano antiquate, è necessario precisare la condizione fatta dal cristianesimo alla donna nelle diverse situazioni della sua esistenza.

II. La condizione cristiana della donna

La originalità del comportamento cristiano verso la donna deriva da una verità di fede fondamentale, ma *verità*

⁵² « Donna, tu dovresti sempre portare il lutto, essere coperta di cenci e immersa nella penitenza per riparare il peccato di aver perduto il genere umano ... Donna, tu sei la porta del diavolo. Sei tu che hai messo la mano sull'albero di Satana e per la prima hai trasgredito la legge di Dio » (« De cultu feminarum » nel *Corpus Christianorum*, serie latina, opere di Tertulliano, vol. I, p. 343). Noi vedremo nel prossimo capitolo ciò che si deve pensare di tale argomento.

rimasta spesso unicamente teorica, una specie di principio che si ricorderà volentieri quasi per giustificarsi di non cercarne l'applicazione integrale. Sant'Agostino ha formulato questa verità di fede in modo molto chiaro: « Secondo la Genesi, è la natura umana in quanto tale che è stata fatta a immagine di Dio, natura che esiste nell'uno e nell'altro sesso e non permette di escludere la donna quando si tratta di comprendere che cos'è l'immagine di Dio »⁵³. Allo stesso modo il rinnovo di questa immagine di Dio mediante il battesimo è pure totale nella donna come nell'uomo. *Tutta la tradizione cristiana terrà salda questa dottrina*: la donna, in quanto essere umano, creata da Dio e redenta dal Cristo, è *l'assoluto uguale all'uomo*, chiamata come lui allo stesso destino e alla stessa perfezione. Logicamente si dovrebbe concludere: poiché i diritti fondamentali della persona derivano dalla sua dignità, tali diritti dovrebbero essere ammessi praticamente e a parità ai due sessi. Ora è qui che cominciano i guai: quando si tratta di passare alle applicazioni pratiche del principio fondamentale, ogni autore cristiano ha trovato le più ingegnose spiegazioni per legittimare lo stato di fatto, il tipo di cultura che il paganesimo ha trasmesso al cristianesimo e che è caratterizzato *dalla emarginazione quasi totale della donna*. E poiché la cultura, la civiltà greco-romana è stata in un certo senso assolutizzata e « canonizzata » dal fatto della sua cristianizzazione, divenuta allora sinonimo di « cultura » per eccellenza, *la condizione subordinata che essa faceva alla donna è ben presto passata come articolo di fede*. Per il momento constatiamo il fatto (ne vedremo più avanti le giustificazioni); l'unico modo per spiegare quanto appariva contraddittorio tra la subordinazione della donna all'uomo e l'uguale dignità dell'uomo e della donna, si riportava, così all'ingrosso, a questo: l'uguaglianza è a livello dell'essere umano, di quanto è in lui fondamentale, prima della distinzione dei sessi. *La subordinazione proviene dalla diversa natura di ogni sesso*: il sesso maschile veniva praticamente identificato con l'essere umano; nell'uomo (il maschio) non era il caso di distinguere essere umano e ses-

⁵³ *De la Trinité*, libro XII, traduz. della *Biblioth. Augustinienne*, vol. 16, p. 228.

sualità; il sesso femminile invece doveva implicare, a motivo del corpo, una funzione a servizio dell'uomo: permettergli di avere dei figli. La donna dunque, come essere sessuato, non poteva non essere subordinata all'uomo nel matrimonio. Tuttavia poteva sottrarsi a tale subordinazione negando la sua sessualità, facendosi vergine consacrata, ma anche a condizione di rinunciare a una funzione che sarebbe stata di concorrenza all'uomo (funzioni pubbliche, ministero, ecc.).

Si può riassumere questa concezione tradizionale della donna con due parole: *uguaglianza e subordinazione*. Uguaglianza dinanzi a Dio e alla possibilità della perfezione, subordinazione all'uomo nei compiti temporali di quaggiù (nella società civile e nella Chiesa)⁵⁴. Ma il problema fondamentale posto da tale dialettica è di ordine teologico: *è possibile conservare un principio ugualitario unicamente nel campo astratto e invisibile della pura interiorità spirituale?* Questo non è un residuo platonico? Una concezione più unitaria della persona umana (d'altronde più conforme alla Bibbia e allo spirito della dottrina di san Tommaso) non esige invece di tradurre il principio nei fatti? È il problema che sarà posto alla fine di questo libro, esso è posto in modo acuto contemporaneamente dalla relativizzazione della cultura occidentale, che non appare più l'espressione obbligatoria dell'ordine naturale delle cose, e dalla intenzione della Chiesa di definirsi e di situarsi in un mondo del quale essa si ritiene sacramento (e in cui sembra difficile conservare una separazione radicale tra un principio di fede e la vita concreta e temporale). Ed è per questo che il problema del riconoscimento totale ed effettivo di tutti i diritti dell'uomo alla donna è uno dei grandi problemi del nostro tempo, *un problema di civiltà*. E forse sarà questa una possibilità del nostro tempo: dal riconoscimento della donna come essere umano a pieni diritti passare definitivamente nei fatti a una delle più fondamentali esigenze del Vangelo.

⁵⁴ Queste due espressioni hanno fornito il titolo al libro già citato di Kari Elisabeth BOERRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo e Paris 1968.

Per il momento precisiamo le cause e le modalità della condizione della donna nella società cristiana. Questo ci permetterà di comprendere come mai *la società abbia potuto vivere questa ambiguità permanente*, questa situazione di compromesso, e soprattutto come le soluzioni cristiane originali date a questo problema abbiano potuto costituire un apporto positivo, in confronto al paganesimo, anche se oggi esigono un ripensamento in un altro contesto.

Licenza dei costumi e disprezzo della donna

La originalità cristiana in materia di sessualità si è manifestata innanzi tutto in modo negativo. Noi abbiamo annotato sopra che se il paganesimo ha offerto al cristianesimo temi morali dall'ideale elevato (nonostante le loro gravi deficienze: evasione religiosa dagli impegni terrestri, spiritualismo eccessivo, ecc.), i suoi vizi hanno però suscitato vivaci reazioni di rigetto nei cristiani i quali non potevano accettare la generalizzazione del concubinato con le schiave, l'estensione del divorzio per consenso reciproco e la pratica della omosessualità. *Questo rilassamento dei costumi*, che si andò a poco a poco aggravando nel mondo antico, doveva cozzare violentemente contro il cristianesimo primitivo, fedele in questo all'ideale morale trasmesso dal giudaismo. Ora una verità molto evidente è che in tale circostanza, e per il fatto della sua situazione di inferiorità, *la donna diventa il simbolo della licenza morale*, di cui, d'altronde, è la prima vittima.

Non dobbiamo qui discutere la tesi che vede nella corruzione morale della società antica la sorgente principale della sua rovina; ma una cosa è certa, ed è che tale corruzione è stata reale e che la lotta impegnata contro di essa è stata un fatto tipicamente cristiano, anche se una piccola élite pagana condivideva la stessa riprovazione.

Era allora inevitabile che *la reazione cristiana contro la immoralità* (sessuale, per quanto riguarda il nostro problema) non favorisse la promozione della donna nella Chiesa. D'altronde è nella reazione e nell'irrigidirsi antifemminista che si notano le maggiori differenze di tono

nei Padri della Chiesa; perché l'immoralità non infieriva ugualmente nelle diverse provincie dell'Impero. L'ideale evangelico di perfezione e di ascesi non poteva venire a patti con il rilassamento morale. Così la denuncia di questo pericolo ha occupato molti discorsi e omelie dei Padri della Chiesa, almeno quanto la denuncia della immoralità a livello della ricchezza e della giustizia⁵⁵. E in tale reazione si ebbero molti eccessi di severità; alcuni, per denunciare più energicamente i pericoli della sessualità, giungevano fino a *condannare lo stesso matrimonio*. Indubbiamente non era facile stare nel giusto mezzo, tanto più che numerose sette sorte ai margini della Grande Chiesa, spesso rincaravano la dose in materia di rigorismo (forse in reazione ad altre sette molto lassiste)⁵⁶. Da questa tensione evidentemente la donna non aveva nulla da guadagnare, anzi! Infatti uno dei primi argomenti cristiani spiegava la depravazione morale come conseguenza del peccato originale nel quale la donna aveva avuto una funzione di primo piano, dimostrando difetti inerenti soltanto al suo sesso (e a tutte le altre donne sino alla fine dei tempi): essenzialmente quello di essere, nei confronti dell'uomo, più debole e più facile da sedurre da parte del diavolo e di essere, per conseguenza, una seduttrice nata, insomma *l'intermediario tra il demonio e l'essere maschile*.

L'antifemminismo di numerosi Padri della Chiesa ha in gran parte la sua sorgente in questa reazione contro la immoralità, tanto più che molti di essi erano spesso influenzati (non fosse altro per le loro origini, come sant'Agostino, antico manicheo) da movimenti di setta che condannavano il matrimonio. Questa sfiducia verso la donna, spesso ritenuta tentatrice in potenza, si accordava d'altra parte con un sistema giuridico analogo, il diritto

⁵⁵ Sui dibattiti nei riguardi della morale economica dei Padri della Chiesa vedi *Per una teologia dell'epoca industriale*, op. cit.

⁵⁶ Esempi del rigorismo che condannava il matrimonio: lo gnostico Taziano, capo della setta degli Encratici e discepolo di san Giustino; ma soprattutto l'importante eresia manichea che vedeva nella procreazione un male e nel matrimonio un peccato, però senza condannare ogni atto sessuale. Cfr. NOONAN, op. cit., pp. 77-97; 141-148.

romano. Infatti, come abbiamo notato nel precedente capitolo, le funzioni pubbliche erano interdette alla donna, e sembrava normale tenere lo stesso comportamento in seno alla Chiesa escludendo la donna da qualsiasi funzione ministeriale e liturgica in genere (esamineremo più avanti il caso delle diaconesse), come d'altronde invitava il famoso interdetto (interpolato) di san Paolo⁵⁷.

E perciò comprensibile che soltanto due vie restassero aperte alle donne cristiane, soluzioni nelle quali è evidente l'ambiguità congenita della situazione riservata alla donna nel cristianesimo: il matrimonio e la verginità (alla seconda si può collegare lo stato vedovile). Con queste due vocazioni il cristianesimo ha certamente contribuito a elevare la dignità della donna, ma a prezzo di una severa segregazione ed emarginazione (con l'esclusione di ogni attività temporale o pubblica, soprattutto nella Chiesa).

La donna nel matrimonio cristiano

Non è il caso di parlare qui a lungo del matrimonio cristiano, ma soltanto quel tanto che è necessario per chiarire la condizione della donna sposata. Il matrimonio è un esempio tipico della simbiosi tra la cultura antica e il cristianesimo. Il cristianesimo accettò il matrimonio come esisteva nel mondo romano, come struttura sociale governata da leggi che la Chiesa adottò come proprie (salvo quando esse non quadravano con le esigenze della fede). Ma contemporaneamente si era introdotto in tale istituzione uno spirito nuovo. Dunque *dipendenza dalla cultura antica ma originalità cristiana*, pure in tale dipendenza. La originalità è consistita essenzialmente nel *senso religioso e sacro dato al matrimonio* (senso indipendente dal rito religioso), realtà umana e sociale da vivere « nel Signore », secondo l'espressione di san Paolo. Su questo punto essenziale la concezione cristiana del matrimonio è stata un notevole progresso. Anche se nel giudaismo e nel paganesimo il matrimonio poteva essere una vera comunità di vita, soltanto il cristianesimo ne ha fatto l'essenziale. Dato che vedeva nell'unione coniugale

⁵⁷ Vedi il capitolo precedente, p. 45 s.

il segno e il simbolo dell'amore di Dio per gli uomini, il cristianesimo *elevava il matrimonio a un livello fino allora sconosciuto*. Anche se il matrimonio è stato considerato soltanto dopo molti secoli un sacramento nel senso attuale dato a questo termine, il suo carattere sacro non poteva non riflettersi sui due partner, e la donna avrebbe dovuto trarne vantaggio e considerazione. Infatti essa li ha trovati in larga misura (in confronto col matrimonio giudaico e pagano) ma a prezzo di una buona dose di umiltà e di obbedienza.

a) *L'uguaglianza « ristretta » degli sposi*. Uguaglianza e subordinazione, abbiamo detto, per riassumere la figura cristiana della donna. Il matrimonio allora è uno dei luoghi privilegiati in cui si esercita questa dialettica. Cominciamo dalla uguaglianza. *In tre campi il matrimonio cristiano era vantaggioso per la sposa*; essi corrispondono a ciò che sant'Agostino chiamava « i beni » del matrimonio, cioè i vantaggi che procura, perché si trattava di difendere la « bontà » del matrimonio dai suoi avversari rigoristi pieni di disprezzo per tutto ciò che è carnale.

Il matrimonio cristiano si caratterizza, innanzi tutto, per la sua severa *monogamia*, tanto che le seconde nozze, dopo la morte del congiunto, sono state per molto tempo malviste, mentre lo stato vedovile era oggetto di stima speciale⁵⁸. La monogamia cristiana, situando i due coniugi in un rapporto « duale » ed escludendo ogni concorrente legale della donna sposata (come avveniva nella poligamia), conteneva in sé l'esigenza di rispetto della donna, quindi di uguaglianza. Come vedremo in seguito, tale esigenza era temperata da quella di subordinazione.

⁵⁸ Il disprezzo per le seconde nozze costituiva un ostacolo per essere vescovo, diacono, ecc. al tempo di san Paolo (1 Tm 3,2 e 12; Tt 1,6). Molti storici fanno risalire l'interdetto a un'antica concezione patriarcale: il morto aveva il diritto di conservare come proprio possesso le sue armi e la moglie (di qui il costume in certi paesi di immolare la vedova per seppellirla con il marito). Di qui anche il valore attribuito alla verginità prima del matrimonio (non sposare una donna che sia appartenuta a un altro uomo). L'antica consuetudine, di cui si era dimenticato il senso originale, sarebbe stata investita di un significato più nobile, quello di essere una prova di fedeltà al matrimonio. Cfr. LEIPOLDT, *op. cit.*, p. 149.

Anche *l'indissolubilità* del matrimonio cristiano rappresentava un grande progresso per la donna, una garanzia di sicurezza e di stabilità del suo diritto, contrariamente al divorzio pagano e al divorzio giudaico (nel quale soltanto l'uomo poteva ripudiare la moglie e per i più futili motivi, come abbiamo visto). È però vero che la comprensione del significato di indissolubilità pone oggi altri problemi (se non altro quello dei cristiani divorziati e risposati) per il fatto che la fedeltà coniugale deve situarsi in tutt'altro contesto. Queste due caratteristiche del matrimonio cristiano hanno certamente contribuito a elevare il destino della donna e a renderla cosciente della sua dignità di persona umana. Infine vi è un altro campo nel quale l'uguaglianza tra uomo e donna è stata affermata in seno al matrimonio: è a proposito del suo terzo bene, quello della *procreazione*. Questo è indubbiamente il campo in cui l'influenza del mondo culturale antico si è fatta maggiormente sentire (insieme con la tradizione giudaica). Come si è visto sopra, nell'antico contesto del disprezzo della carne e della sessualità, il matrimonio, in quanto unione carnale, non avrebbe potuto trovare la sua giustificazione se non nel figlio.

Infatti, come per gli stoici pagani e per i rabbini, *la volontà di procreare è stata per i cristiani il criterio sovrano che legittimava il matrimonio* e tracciava i limiti dell'esercizio sessuale. Su questo punto bisogna riconoscere che, se qualche autore ne parla incidentalmente, l'insegnamento di san Paolo che vede nel matrimonio un rimedio alla concupiscenza, venne molto superato dall'insegnamento stoico riassunto da Origene: « unirsi senza volere la procreazione dei bambini è un oltraggio alla natura »⁵⁹. Da allora il primato della procreazione è divenuto un elemento essenziale nella definizione del matrimonio cristiano.

⁵⁹ *Stromata* 3.11,71,4. Su questa storia vedi NOONAN, *op. cit.*, pp. 102-113. Ricordiamo che nel Nuovo Testamento, e specialmente in san Paolo, che più di altri parla del matrimonio, non si parla di procreazione. Certo, questo silenzio si può spiegare col motivo che il rapporto tra matrimonio e procreazione era ovvio, non vi era nessuna necessità di insistervi. Tuttavia è significativo che nei Vangeli e in san Paolo sono i temi dell'amore e dell'unione degli sposi, e non la procreazione, che sono connessi con il significato cristiano di matrimonio.

Ora era evidente la conseguenza di questo dovere di procreazione necessariamente comune ai due sposi uniti da un vincolo indissolubile ed escludente l'adulterio: *i due coniugi erano uguali circa l'uso sessuale del matrimonio*, ossia, come dice san Paolo, vi è una equivalenza totale tra gli sposi per quanto riguarda i diritti di ciascuno di essi *sul corpo dell'altro* (1 Co 7, 3 e 4). Il diritto sul corpo dell'altro e, si aggiunge, allo scopo della procreazione, è l'unico campo, nel matrimonio, in cui la donna sia un po' uguale all'uomo⁶⁰. Più avanti i teologi, soprattutto col sorgere della casistica nei tempi moderni, hanno precisato la reciprocità di tale diritto, regolato dalla virtù della giustizia; di qui la famosa nozione di *debito coniugale*. Per un tempo più o meno lungo, connesso con la riprovazione del piacere sessuale, questo dovere era situato in un contesto piuttosto pessimistico. Per molto tempo il suo esercizio era sospettato di peccato almeno veniale, per cui era sconsigliata la comunione il giorno dopo, e questo fino a una data abbastanza recente⁶¹. In ogni caso, poiché a questo proposito la situazione non è la stessa nella donna e nell'uomo (soltanto nell'uomo l'atto sessuale è automaticamente accompagnato dal piacere genitale), la sposa cristiana non era incoraggiata a cercare il piacere in tale atto che le sembrava soltanto, secondo i teologi,

⁶⁰ Sant'Agostino sviluppa ampiamente questa dottrina in numerose opere. Si troverà la maggior parte delle citazioni in BOERRESEN, *op. cit.*, pp. 84-94. Il principale di tali testi è il *De Bono coniugali* che nel medioevo passerà nelle *Sentenze* di P. Lombardo. San Tommaso le darà una portata restrittiva sottolineando che anche in questo campo la donna rimane subordinata all'uomo (*Summa theol. Suppl.* 64, art. 5). Secondo il *Codice di diritto canonico* del 1917, il diritto sul corpo, ai fini di atti volti a suscitare la procreazione, è esattamente l'oggetto del consenso reciproco degli sposi come motivo del loro matrimonio (canone 1081).

⁶¹ Una volta si trattava di vera interdizione. Noi abbiamo dimostrato che è una delle cause del celibato ecclesiastico nella Chiesa latina: diversamente dai preti della Chiesa orientale, i preti latini vennero presto portati alla celebrazione quotidiana della messa, e questo li obbligava, se erano sposati, ad astenersi dai rapporti coniugali; a poco a poco lo stesso stato coniugale venne giudicato incompatibile con la celebrazione (cfr. su questo punto R. GRYSO, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970). È comprensibile che alcuni ripropongano il problema, perché oggi i rapporti coniugali non si ritengono più una impurità che proibisca la comunione.

un dovere da compiere per avere dei bambini o come rimedio alla concupiscenza del marito. Solo recentemente la teologia dell'amore coniugale, partendo da una concezione più ottimistica della sessualità, ha definitivamente liquidato il carattere peccaminoso dell'atto sessuale non esigendo più, per giustificarlo, che sia necessariamente motivato dall'intenzione di avere un bambino⁶². Non dobbiamo dimenticare che questo progresso dottrinale è recente e che rappresenta per la donna sposata la conquista di qualcosa di essenziale: la possibilità di avere rapporti coniugali con il godimento del piacere sessuale ritenuto una dimensione immanente dell'amore stesso⁶³.

b) La « schiavitù » della donna sposata. La valorizzazione della donna nel matrimonio cristiano e la sua uguaglianza con l'uomo circa il diritto di chiedere il debito coniugale esistono però soltanto *in un contesto di subordinazione*. Infatti la tradizione cristiana, in continuità con l'antica

⁶² Su tutti questi problemi rimandiamo una volta per sempre al nostro studio *Sexualité, Amour et Mariage*, Paris 1970, in cui si troveranno riassunti i punti principali della dottrina cristiana sul problema.

⁶³ Questa dimensione è stata per molto tempo negata dalla Chiesa. Se molti Padri della Chiesa hanno parlato a favore dell'amore coniugale, si trattava essenzialmente di un amore di amicizia, che non giungeva alla sessualità; d'altronde per certi Padri (come Giovanni Crisostomo) la sessualità era frutto del peccato; essi pensavano che, se Adamo non avesse peccato, la propagazione della specie umana si sarebbe effettuata non sessualmente, ma come per gli Angeli per via di creazione. Su questo tema cfr. P. ADNES, *Le Mariage*, Paris 1961 (ed. it. Desclée 1966), che scrive: « Sembra che generalmente per i Padri non esista il giusto mezzo: l'atto coniugale è per la procreazione o per la concupiscenza. Non sembra che pensino, o per lo meno non siano propensi ad ammettere che possa esservi una terza dimensione di questo atto, che possa essere l'espressione naturale di un amore che è l'amore di spiriti incarnati, destinati a completarsi » (p. 59). Un fatto è certo: se, per esempio, sant'Agostino ritiene i rapporti sessuali nel matrimonio onesti e legittimi, egli li accusa di peccati veniali se vi è ricerca di piacere, il che è da presumere che sia sempre (P. ADNES, *op. cit.*, pp. 57-58). San Tommaso, più ottimista, esclude il peccato dall'atto coniugale quando è compiuto con l'intenzione di avere dei bambini (*id.*, p. 95). Su questo punto la dottrina cattolica recente segnerà una decisa evoluzione, non soltanto ammettendo il piacere ma anche accettando la legittimità dei rapporti coniugali non accompagnati dalla intenzione procreatrice (vedere più avanti, pp. 180 s.).

concezione patriarcale, ha sempre concepito la coppia come comunità gerarchica, cioè differenziata. Nonostante l'uguale dignità dei due sessi davanti a Dio, la vita della donna non era concepibile fuori della subordinazione e dell'obbedienza all'uomo, in conformità coi ruoli già enunciati da san Paolo: al marito è prescritto l'amore per la donna, alla donna l'obbedienza al marito (Ef 5, 21-33). In breve, « l'uomo *ami* la moglie come se stesso e la moglie *rispetti* il marito ».

Questa *struttura gerarchica della coppia*, tradotta per la donna in termini di subordinazione e di obbedienza, è un vero esempio di ambiguità — per non dire di contraddizione — nella concezione cristiana della donna. Infatti da una parte, e su un punto essenziale, la Chiesa ha contribuito alla valorizzazione della donna riconoscendole il diritto di scegliere liberamente il suo stato di vita, matrimonio o verginità, e, nel matrimonio, di scegliere liberamente il marito (il diritto canonico, contrariamente al diritto civile, riconosce la validità dei matrimoni di minorenni contratti senza il consenso dei genitori, purché rispondano alle condizioni di libertà richieste per tutti gli esseri umani). Ma dall'altra, se la libertà della donna, uguale a quella dell'uomo nella scelta del partner, era in linea retta con lo spirito evangelico, inversamente la conseguenza di questa scelta libera era molto più conforme alla struttura patriarcale delle civiltà tradizionali, cristiane o no. Infatti, se la donna opta per il matrimonio, è per scegliere liberamente un padrone al quale sottomettersi totalmente: l'esercizio della libertà sfocia in tal modo nella rinuncia della libertà, nella sua negazione. *La sola libertà concessa alla donna è dunque quella di scegliersi un padrone* che eserciterà su di lei un « potere servile » secondo l'espressione classica⁶⁴.

Forse si può pensare che tutto questo appartenga al passato, da quando le donne hanno raggiunto l'uguaglianza (però relativa) nel matrimonio moderno, anche cristiano. Ma ci si inganna di grosso, perché questa forte subordina-

zione della donna nel matrimonio cristiano tradizionale, anche se ora è affermata in termini addolciti, *si ritrova in altre forme di discriminazione sessuale di oggi*, particolarmente nell'idea razzista che la donna è fatta per certe funzioni, per certi lavori decisamente subalterni in confronto con quelli dell'uomo e maggiormente conformi alla « natura femminile ». Infatti questo potere servile dell'uomo sulla donna è stato presentato per secoli come un'esigenza naturale incisa nell'ordine delle cose, inerente alla vera nozione di famiglia. E poiché bisognava trovarne una spiegazione, la subordinazione della donna non poteva avere la sua sorgente se non *in una inferiorità naturale* che la designava a essere dominata.

Quando san Tommaso scriveva: « La donna è di sua natura sottomessa all'uomo, perché l'uomo di sua natura dispone con maggiore abbondanza del discernimento della ragione »⁶⁵, faceva eco a sant'Agostino che aveva scritto: « Negli esseri umani è secondo l'ordine naturale che le donne siano sottomesse agli uomini e i figli ai genitori, perché è questione di giustizia che la ragione più debole sia sottoposta a quella più forte »⁶⁶. D'altronde in continuità con la tradizione giudaica, *la donna era immediatamente situata nella categoria degli esseri umani caratterizzati da una deficienza della ragione*, come i bambini e i pazzi⁶⁷, concezione che è molto sopravvissuta nel diritto francese (fino a un'epoca recente) in cui la donna sposata era spontaneamente considerata una perpetua minorenne che doveva essere tenuta sotto tutela dal marito. Così pure, nonostante i progressi della promozione femminile, *le misure discriminatorie attuali nei riguardi della donna sono in gran parte l'eredità di quella concezione tradizionale della famiglia*. Come vedremo più avanti, nel capitolo quinto, la deficienza femminile, invocata una volta per tenere la donna sotto tutela e in schiavitù, oggi non può più essere ritenuta la struttura naturale dell'essere femminile. La lotta delle donne per la loro promo-

⁶⁴ *Summa theol.* I, q. 92, art. 1. Cfr. il testo del *Contra Gentiles*: « La donna, sottomessa all'uomo come a suo capo, non ha il diritto di sottrarsi alla sua autorità » (III, 123).

⁶⁵ *Summa theol.* I, q. 92, I ad 2.

⁶⁶ « Quaestiones in Heptateuchum », 2, 153 (*Corpus Christ.* 33, p. 59).

⁶⁷ Vedi sopra, p. 14 s.

zione, il progresso delle idee e soprattutto il sorgere di un nuovo tipo di società (democratica e industriale) hanno dimostrato che la donna non era per nulla inferiore all'uomo, e questo in tutti i settori un tempo riservati all'uomo. Così la disuguaglianza della donna nel matrimonio, già opposta in sé al principio evangelico della uguaglianza dei sessi, rivela il suo vero carattere: anziché essere l'espressione dell'ordine naturale e immutabile delle cose, è *il residuo di concezioni culturali caratteristiche delle società preindustriali*, molto gerarchiche e di tipo patriarcale; a tutti i livelli della vita sociale, dalla società politica alla società familiare, i rapporti umani erano concepiti secondo il medesimo schema, quello di una autorità proveniente dall'alto, che non poteva essere discussa ed esigea obbedienza e sottomissione da parte degli inferiori.

Il carattere culturale, dunque storico, della disuguaglianza nella coppia già si rivela nel testo di san Paolo che sta all'origine di questa dottrina. Infatti, poco dopo aver parlato della sottomissione della donna al marito (« che le donne siano sottomesse ai loro mariti come al Signore », Ef 5, 22), *san Paolo parla negli stessi termini del dovere dello schiavo di essere sottomesso al suo padrone* (« Schiavi, obbedite ai vostri padroni di quaggiù... come al Cristo » 6, 5-6). L'accostamento tra i due tipi di sottomissione è passato nella tradizione teologica; per san Tommaso, per esempio, la schiavitù non era contraria all'ordine naturale delle cose, e il potere sulla moglie era classificato col potere sugli schiavi come due specie di poteri, il primo era assimilato a quello del padrone e del governatore⁶⁸. A san Paolo e a san Tommaso le due cose sembravano ovvie, benché situate su piani diversi. Oggi evidentemente non si può più dire che la schiavitù, con la disuguaglianza che implica, sia una cosa « naturale ». Perché allora tanti uomini di Chiesa esitano ad abbandonare una concezione simile per ciò che riguarda la donna e la gerarchia familiare che sacralizza il potere maschile? Noi ci troviamo indubbiamente davanti alle vestigia più tenaci della concezione predemocratica anche nella nostra società mo-

⁶⁸ *Summa theol.* I, 92, 1, ad 2; *Contra Gentiles*, I, 123.

derna che esita a trasferire nella società familiare l'enorme progresso umano apportato con l'introduzione della democrazia nella società politica.

Allo stesso modo si spiega l'importanza ancora attuale della discriminazione sessuale nella nostra società, strutturata secondo un « sessismo » inconfessato, riflesso del potere maschile tradizionale nella coppia. L'ampiezza dell'influenza storica del cristianesimo sulla società occidentale emerge particolarmente nel rapporto intimo uomo-donna. Infatti, sostituendosi alla cultura antica, il cristianesimo ha dato un peso supplementare, una carica affettiva religiosa all'antica subordinazione sessuale, autorizzandone anche la buona coscienza. Perché quella subordinazione era concepita come se non ledesse i diritti fondamentali della donna, dato che questa ricuperava tutta la sua dignità in campo spirituale, quello del rapporto con Dio e della sua santificazione, con l'accettazione rassegnata del suo destino.

c) *Maternità e femminilità*. Una delle conseguenze più gravi del sessismo tradizionale, non tipicamente cristiano ma al quale il cristianesimo ha dato un senso religioso, è certamente *la riduzione della donna a una funzione*, sia pure nobile, la funzione della maternità. Tale riduzione è tanto radicata nel costume che pronunciare un dubbio a suo riguardo può sembrare ad alcuni un controsenso, anzi una bestemmia. Ma ci si comprenda bene: non si tratta qui di svalutare in qualunque modo la maternità, ma di non ridurla a una funzione unicamente biologica di tipo animale (cfr. le espressioni: la madre chiocchia, la madre che cova, ecc.). Mettere al mondo un bambino e allevarlo sarà sempre *uno degli atti più grandiosi dell'umanità*, un atto nel quale vi è la più elevata collaborazione con Dio e che sarà sempre per la donna un titolo di gloria.

Il problema non è questo. Sta nel fatto che si vorrebbe ridurre la donna a una sola delle sue funzioni, sia pure molto nobile, fino a negarle, in nome di questa funzione da compiere, diritti inalienabili della persona umana dei quali l'uomo si aggiudica il monopolio. È una specie di « cosificazione » della donna. *La persona umana non può*

ridursi a una funzione, tanto più che questa funzione è limitata nel tempo. La persona umana supera tale dialettica. Ed è singolare che, lo si vedrà più avanti, il cristianesimo, esaltando la verginità, abbia ridimensionato la funzione materna (e con essa il matrimonio) e con questo abbia iniziato una certa liberazione della donna, sia pure in contorni ristretti.

Effettivamente per la donna che non optava per la verginità consacrata era concepibile una sola vocazione, quella di essere madre. Ciò che è contestabile non è la grandezza della maternità ma *lo sfruttamento maschista della maternità* per chiudere in essa la donna. Sia nell'antico adagio « tota mulier in utero », sia nell'idea tanto comune che « la donna è fatta per essere madre » si esprime il carattere tipico dell'alienazione femminile nella nostra tradizione: da una parte affermare il giusto e legittimo rispetto per la donna madre (o per colei che lo può essere), dall'altra *prendere il pretesto di tale funzione per escludere la donna da qualsiasi altra funzione pubblica nella società* (e specialmente nella Chiesa); il rispetto che le si porta in casa permetterebbe di rinchiuderla e di escluderla dalla vita esterna. Si tratta di cogliere bene dove sta il carattere pernicioso di questa dialettica che sussiste più o meno nascosto nel subconscio cristiano. Magnificare la maternità è una cosa ottima, ma non lo è più quando si tratta di rifiutare alla donna i diritti che l'uomo attribuisce a se stesso. Ciò che si deve denunciare non è dunque il prestigio della maternità, o no! ma il suo sfruttamento più o meno ipocrita per tenere la donna in una specie di schiavitù o di colonialismo (da dove un tempo essa non poteva uscire se non entrando in convento).

D'altra parte occorre notare che la procreazione è stata connessa in passato a un contesto socio-religioso contestabile, senza parlare dell'influenza del giansenismo. Fino a un'epoca recente quanti cristiani consideravano il matrimonio come il « peccato permesso » e che soltanto l'arrivo del bambino poteva lavare ogni onta! Di qui una certa *concezione natalista che ha annesso molti ambienti cristiani*, ma che non è mai stata quella della Chiesa e dei

teologi. Su questo punto Pio XII ha dissipato ogni equivoco nel 1951; ammettendo la legittimità della regolazione delle nascite, egli ha precisato che potevano esservi motivi seri per differire, spaziare o perfino escludere definitivamente la procreazione in una data coppia⁶⁹.

Noi vedremo nel capitolo quinto che l'esaltazione della funzione materna si spiegava, fino nel xx secolo, con la necessità di maternità numerose richieste dalla forte mortalità infantile; d'altra parte la durata media della vita, ben più breve di oggi, limitava spesso la vita della donna alla sua capacità generatrice. Inoltre oggi, con la radicale trasformazione instaurata in questo campo dall'epoca scientifica (diminuzione della mortalità infantile e prolungamento della durata media della vita), con la possibilità della contraccezione (ossia della regolazione delle nascite nel senso cattolico del termine), il problema si pone molto diversamente ed esige una revisione indispensabile della figura tradizionale della donna, e tale revisione è divenuta una necessità evidente per quanto riguarda la maternità, ma non meno il complesso degli altri campi in cui, specialmente nella Chiesa, non si ha il coraggio di trarre le conclusioni della trasformazione, la quale, più che una trasformazione, è una liberazione della persona della donna, essere umano nella universalità dei suoi diritti.

III. La emarginazione canonica della donna

Dato che la stessa causa produce gli stessi effetti, l'identica segregazione della donna si trova nella Chiesa stessa, e in modo ancora più severo, basata sulla stessa credenza di una deficienza congenita dell'essere femminile che lo rende incapace di svolgere una funzione pubblica nella Chiesa. Poiché, dal punto di vista tradizionale, due sole vie erano possibili alla donna, quella di sposa-madre di famiglia e quella di vergine consacrata, non si poteva certo parlare di una sua partecipazione a responsabilità nella Chiesa. Sarà inutile insistere su questo punto, perché

⁶⁹ « Discorso alle ostetriche », 29 ottobre 1951.

la incapacità principale, quella che riguarda l'accesso al sacerdozio, sarà più avanti oggetto di un esame speciale dato che in essa si ritrovano tutte le altre.

Come negli altri campi, il posto della donna nella Chiesa è la risultante dello stesso *dualismo di giudizio*: magnificata da una parte, emarginata dall'altra. Occorre anche precisare subito che si tratta unicamente di emarginazione canonica. Perché, salvo nell'aspetto giuridico della Chiesa, le donne hanno sempre avuto molto spazio nella vita religiosa. E a questo livello, quello della pietà e della *vita interiore di grazia*, i teologi e i canonisti sono sempre stati fedeli al principio evangelico della *uguaglianza dei sessi*. D'altra parte le donne hanno sempre costituito la maggioranza dei cristiani effettivamente praticanti; la liturgia non chiama forse il sesso femminile « sesso devoto »? Il numero delle donne che figurano nel catalogo dei santi è eloquente. Anche se esse sono in gran parte suore, è tuttavia innegabile che si tratta di un fatto significativo: certamente si può non essere d'accordo su un certo tipo di devozione proposta come modello nella persona di un santo o di una santa e anche deplorare quella specie di inflazione (per non parlare di superstizione) di cui è stato oggetto il loro culto, ma bisogna riconoscere che, al livello essenziale di ogni religione, quello della perfezione spirituale e delle virtù da praticare, *le donne non sono state da meno degli uomini, e la Chiesa lo ha riconosciuto*, anche se nella scelta di questi modelli femminili si nota la preferenza per una idea di donna discutibile. Nello stesso ordine di idee il fatto forse più significativo del riconoscimento della dignità della donna di fronte all'uomo nella Chiesa antica è stato il *diritto al martirio*. Quando si pensa al valore del martirio come testimonianza fondamentale nella diffusione missionaria del cristianesimo, si deve vedere in questo diritto sempre riconosciuto alla donna cristiana e nella venerazione che lo ha sempre circondato l'affermazione evangelica della fondamentale uguaglianza con l'uomo.

Ma allora, se un diritto così oneroso è riconosciuto alle donne nella Chiesa, *perché non avviene la stessa cosa per gli altri diritti connessi con la testimonianza della*

fede? Qui vi è una specie di incongruenza storica, esempio di quella ambivalenza che si trova in tutta la storia della Chiesa nei confronti della donna: uguale all'uomo sul piano della grazia, a lui subordinata sul piano della natura. La subordinazione della donna nella Chiesa si nota essenzialmente nel settore del diritto pubblico, praticamente in quello dell'autorità e del culto. Perché, quanto a ciò che si potrebbe chiamare diritto privato ecclesiale, l'uguaglianza è la regola⁷⁰. Ma quando si passa nel *settore pubblico*, la *discriminazione più severa* non è stata toccata da alcune disposizioni recenti sul riconoscimento di certi diritti alle donne. Si può dire che, « insomma, si è trattato, per i teologi e i canonisti, di interdire alla donna l'accesso al sacerdozio; dato che il cristianesimo, uscito dal giudaismo, era essenzialmente una religione di uomini, la logica esigeva che la donna fosse esclusa dal servizio dell'altare e dall'esercizio della giurisdizione che sono, per principio, funzioni sacerdotali. Invece di limitarsi ad affermare il fatto, gli autori cercano di giustificarlo; essi si appellano alla inferiorità della donna basandola su argomenti di una fragilità sconcertante »⁷¹.

Quali sono le *incapacità giuridiche o inferiorità della donna nella Chiesa*? La lista è lunga come risulta dal *Codice di diritto canonico* del 1917, perfetto testimone della legislazione tradizionale della Chiesa⁷². Vi è innanzi tutto la *primordiale incapacità femminile di ricevere l'ordinazione* e di ricevere ed esercitare un *potere di giurisdizione*⁷³.

⁷⁰ Tuttavia in certi campi la storia del diritto canonico ci insegna che la donna ha beneficiato di numerose disposizioni a lei favorevoli, ma sempre allo scopo di proteggerla a motivo della debolezza che le veniva attribuita (se ne può vedere l'elenco in R. METZ, « Le statut de la femme en droit canonique médiéval » nell'opera collettiva *La Femme*, Société Bodin, II, 1962, pp. 109-111). Ma queste disposizioni favorevoli, anziché essere il segno di un riconoscimento della dignità della donna, erano quello della sua infermità, oggetto di misure di protezione (come per i minorenni).

⁷¹ R. METZ, « Le statut de la femme... » *op. cit.*, p. 112.

⁷² La si trova completa nell'articolo di A. BRIDE, « La Femme. III, Droit canon » nella enciclopedia *Catholicisme*, Paris, vol. IV, 1956, col. 1174-1175.

⁷³ Tale incapacità si estende a tutti gli ordini (dagli ordini minori all'episcopato); è noto che una volta esistevano le diaconesse ve-

Questi due ministeri fondamentali, di santificazione e di governo, sono rigorosamente riservati agli uomini. Essendo il sesso la sorgente di tale discriminazione, si può parlare di vero « sessismo » canonico.

Ma vi è dell'altro. Oltre a questi campi essenziali riservati agli uomini, gli unici che possono essere preti, un'altra discriminazione mette *la donna in una situazione inferiore in confronto con il laico uomo*; citiamo, per esempio, la proibizione di servire la messa, l'obbligo di cedere generalmente il posto a un uomo per dare il battesimo in caso di necessità, l'interdizione di accostarsi al sacramento della penitenza fuori del confessionale, di avere un domicilio canonico diverso da quello del marito, ecc. La donna riceve soltanto la benedizione nuziale, basata sul suo bisogno di protezione e sulla sua debolezza morale. Anche se qui o là, sulla spinta del nuovo spirito instaurato dal Vaticano II, sono state fatte delle riforme in vista di una maggiore uguaglianza dei sessi (per esempio a proposito della benedizione nuziale) e se la riforma del *Codice di diritto canonico* va in questo senso, si tratta di modeste e recenti disposizioni che non incidono sull'essenziale della concezione tradizionale della donna nella Chiesa⁷⁴. Soltanto alla fine di queste pagine noi potremo porre la domanda: c'è tradizione e tradizione; alcune si riferiscono a un punto essenziale del messaggio evangelico ed esigono di essere sempre attuate (l'uguaglianza dei sessi è una di queste), altre invece sono strettamente dipendenti dal contesto umano, socioculturale nel quale il cristianesimo si è situato per secoli; essendo tale contesto caduto, tali tradizioni cadono con lui.

ramente ordinate. Così pure il medioevo ha conosciuto le badesse che avevano un vero potere episcopale: se ne parlerà più avanti, pp. 200-203.

⁷⁴ Lo dimostra il fatto che le donne sono escluse dai due ministeri propri ai laici stabiliti dalla Santa Sede nel 1972, i ministeri di *lettore* e di *accolito* (cfr. il Motu proprio *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972); nulla è invece cambiato dal punto di vista giuridico sul posto della donna nella Chiesa. Quanto alla Commissione speciale di studio sulla funzione della donna nella Società e nella Chiesa, costituita nel 1973, la divulgazione della nota segreta che precisava i limiti della commissione ha suscitato numerose reazioni contro l'immagine tradizionale della donna riaffermata in tale documento.

La verginità consacrata

Questo è un campo nel quale il cristianesimo ha affermato profondamente la sua originalità e ha maggiormente contribuito alla valorizzazione della donna, benché anche qui nel quadro dello stesso complesso di idee sulla inferiorità femminile. Il tema è molto vasto e non possiamo se non riassumerne i principali aspetti che interessano il nostro problema.

a) *La preminenza della verginità sul matrimonio.* È opportuno situare il problema innanzi tutto al livello fondamentale, quello della preferenza data fin dall'inizio del cristianesimo alla rinuncia al matrimonio per consacrarsi più liberamente a Dio, e questo senza distinzione di sessi. Il ridimensionamento del matrimonio e della sessualità in genere è infatti un elemento primitivo e costante nel cristianesimo, e così pure il celibato religioso, con la rinuncia che esso comporta, è stato subito concepito come un modo di imitare più direttamente il Cristo portando la sua croce, e quindi di annunciare la venuta del Regno escatologico di Dio⁷⁵. Indubbiamente, pur riconoscendo la funzione che essi hanno esercitato nella relativizzazione del matrimonio, non si può attribuire un valore assoluto alle raccomandazioni di san Paolo, dettate dalla convinzione della fine dei tempi: « Sei unito in matrimonio con una donna? Non cercare di scioglierlo. Sei libero? Non cercare moglie... Questo vorrei dirvi, fratelli: il tempo si è fatto breve. D'ora innanzi quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero... » (1 Co 7, 27-29). Insomma il cristianesimo ha demitizzato l'importanza del sessuale e anche del matrimonio ridimensionandolo nei confronti del celibato religioso.

Allora è evidente che tale insegnamento era bene accolto, col comune disprezzo della carne e della sessualità diffuso in una certa élite religiosa e filosofica del mondo pagano. Già abbiamo notato sopra (pag. 57) il rischio inerente

⁷⁵ Sul confronto matrimonio-celibato nel Nuovo Testamento cfr. l'ottimo riassunto di SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, Paris 1966, pp. 129-147, ed. it. Paoline. Cfr. anche M. TURIAN, *Mariage et Célibat*, Paris 1955, ed. it. Morcelliana.

a questa convergenza, quello di eccedere nel senso del dualismo platonico e di giungere a un pessimismo radicale verso il matrimonio, pessimismo condiviso da san Gerolamo il quale non esitava a scrivere: « prendiamo la scure e tagliamo le radici dell'albero sterile del matrimonio. Dio aveva permesso il matrimonio agli inizi del mondo. Ma Gesù Cristo e Maria hanno consacrato la verginità »⁷⁶. La conseguenza è stata che la vocazione al celibato religioso e alla verginità consacrata hanno beneficiato di questo ridimensionamento, per non dire di questa disistima del matrimonio (e soprattutto del suo esercizio) assunta da molti Padri della Chiesa nei quali è spesso difficile distinguere l'influenza di san Paolo da quella del platonismo o della morale stoica⁷⁷.

Non è qui il luogo per affrontare il problema che si pone allo spirito: che ne è oggi di tale preminenza del celibato e della verginità come stato di vita dinanzi alla rivalutazione del matrimonio, alla migliore comprensione della sessualità? È noto infatti che la moderna teologia del matrimonio, riprendendo il testo della Genesi (2, 18-24) e del testo di san Paolo nella sua lettera agli Efesini (5, 23-33), ha rivalutato l'aspetto dialogico e l'importanza religiosa dell'amore nel matrimonio; così pure non si può più ridurre la sessualità nel matrimonio alla funzione di riproduzione, ma essa è compresa quale componente di tutta la persona umana, strutturata in modo da desiderare l'incontro amoroso capace di procurare gioia e pienezza⁷⁸. Certamente questa evoluzione, pur provocando una crisi nelle vocazioni al celibato e alla verginità consacrata, provoca anche uno sforzo di rinnovamento delle forme di vita religiosa e di approfondimento delle sue motivazioni. Noi ci siamo permessi di fare allusione a questo nuovo problema perché esso è posto in gran parte dalla scoperta dei limiti e delle deficienze della conce-

zione di sessualità (perciò della disuguaglianza dei sessi) che è stata per tanto tempo trasmessa dall'insegnamento cristiano tradizionale.

b) *Verginità e liberazione della donna*. Per il fatto che l'entrata di una ragazza nella via della verginità consacrata la sottraeva alla dialettica di subordinazione dall'uomo, la donna aveva una maggiore possibilità di realizzarsi in quanto persona umana. Oltre all'idea che ne traeva di un'opinione cristiana sensibile a questa gerarchia di valori, essa non si vedeva più ridotta a cadere sotto la tutela di un marito che la società e il diritto consideravano suo padrone, come abbiamo veduto sopra per la donna sposata fino a un'epoca recente. Perciò a noi non sembra esagerato dire che nella società tradizionale, fino all'avvento della liberazione profana della donna, la verginità consacrata ha costituito effettivamente una possibilità di vera liberazione femminile avanti lettera, anche se si devono rilevare riserve e sfumature a questo proposito, come preciseremo più avanti.

D'altronde è in tal senso che nell'antichità cristiana molti Padri della Chiesa hanno compreso la verginità consacrata. L'esempio più caratteristico di questo spirito ci è dato da sant'Ambrogio, arcivescovo di Milano nel IV secolo, uno dei fondatori della sistematizzazione della morale cristiana. Egli si è in tal modo reso famoso per una specie di femminismo molto speciale: denigrare il matrimonio per meglio presentare la verginità come liberazione della donna (non dimentichiamo che in quel tempo le vergini consacrate potevano vivere nel mondo). Infatti nel suo famoso trattato sulla verginità scriveva: « Triste condizione quella della ragazza da maritare; la schiava che si vende all'asta è più fortunata. Per lo meno talvolta può scegliere il suo padrone; la ragazza non ha il diritto di scelta »⁷⁹. Uno storico di quell'epoca ha molto bene riassunto questo femminismo che ha dovuto il suo successo a un'idea del matrimonio poco attraente: « Sant'Ambrogio ha lanciato un movimento femminista molto

⁷⁶ Lettera 22 a Eustochio (PL 22, 394).

⁷⁷ Inoltre, parlando di questa dottrina dei Padri, si può dire che « in tali condizioni non si vede più come il matrimonio potrebbe essere null'altro che un rimedio per i più deboli per evitare la concupiscenza » (P. ADNES, *Le Mariage ... op. cit.*, p. 58).

⁷⁸ Su questa evoluzione vedi il mio studio *Sexualité, Amour et Mariage* già citato, pp. 45 ss.

⁷⁹ *De Virginitibus* 1, 1, cap. 56 (PL 16, 204).

nuovo, molto originale e destinato a una lunga risonanza; il matrimonio, secondo lui, era un ripiego, la maternità era un seguito di dolori e di delusioni; lo stato vedovile provocava una specie di indulgenza, ma perché era una specie di ritorno (obbligato) alla verginità, stato sublime, perfetto, angelico, quasi divino. Le ragazze che udivano questi complimenti non avevano nulla da ridire. E permesso sposarsi e anche di risposarsi; ma è meglio non farlo. In ogni caso una vedova può benissimo essere capo di una casa e dimostrare che l'uomo è un personaggio superfluo. Una donna si può difendere da sé e gli uomini non hanno da insegnarle il coraggio (*De Viduis*, 68; PL 16, 254). Ma il vescovo di Milano va ancora più avanti; egli eleva il celibato femminile e ne fa la condizione più nobile, più pura, più cristiana alla quale si possa tendere. In tal modo egli mostra uno sbocco a legioni di zitelle bisbetiche... A queste donne, oppresse dal loro senso di inutilità, irritate dal ricordo della loro giovinezza disprezzata, sant'Ambrogio propone un destino che il mondo pagano non ha mai offerto: la verginità ufficiale, patto di fedeltà reciproca tra l'anima della vergine e il Cristo »⁸⁰.

È ovvio che questi argomenti, destinati ad allontanare le ragazze dal matrimonio presentato come una schiavitù, oltre al loro carattere paradossale⁸¹, non sono mai stati

⁸⁰ H. LECLERCQ, voce « Femme » in *Dictionn. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, vol. V, 1922, col. 1338. D'altronde lo stesso autore osserva che denigrare in tal modo il matrimonio è « speculare sulla debolezza umana e accontentarsi a poco prezzo in fatto di vocazione ». Egli (Ambrogio) non giunge fino a parlare, come Tertulliano, di nausea di donne incinte, di seni saltellanti e di bambocci strillanti (Tertulliano, *De monogamia*, 16; PL 2, 951); ma è ancora lo spirito di Tertulliano che urge in lui e gli ispira una specie di disgusto per queste leggi e misteri della natura il cui rispetto suscita invece, in altri, la forma di un sentimento religioso » (voce cit., col. 1336).

⁸¹ Infatti spingere questi argomenti sino in fondo sarebbe condannare il matrimonio e perciò le nascite; perché, come rinnovare il gregge delle vergini, si domandava sant'Ambrogio, se nessuno si sposasse? Egli riconosceva l'utilità del matrimonio, nel significato stoico, come fattore di propagazione della specie umana, lasciando però alle vergini la parte migliore (*De vergin.*, 34; PL 16, 274).

ritenuti gli unici dalla tradizione cristiana che vi ha aggiunto il significato dell'ascesi, l'obbedienza a una regola, i vantaggi spirituali della vita comune, la fuga dal mondo tentatore e peccatore, in altri casi la pratica più efficace della carità o dell'azione missionaria, ecc., tutte maniere ritenute più sicure per raggiungere la perfezione (pur senza negare che questa possa essere raggiunta vivendo nel mondo, come ha ricordato molto opportunamente san Francesco di Sales nel XVII secolo).

Un po' come per il matrimonio cristiano, ma in modo molto più deciso, qui emerge l'uguale dignità dell'uomo e della donna, suscitando una istituzione e un genere di vita in cui la donna poteva sentirsi nella sua dignità di persona umana. Come abbiamo veduto sopra, nella concezione tradizionale del matrimonio cristiano l'uguaglianza dei sessi era limitata a qualche settore ed è rimasta molto teorica. All'opposto nella verginità consacrata, indipendentemente dal suo significato mistico, la donna non si trovava in uno stato di subordinazione (almeno diretta) dall'uomo; si trovava in una situazione di fatto in cui la sua personalità poteva svilupparsi maggiormente, anche se le strutture della vita religiosa hanno spesso ricostituito all'interno del convento un'altra forma di subordinazione.

In questo libro noi abbiamo continuamente sottolineato il carattere ambiguo della posizione cristiana tradizionale della donna, esitante tra le esigenze evangeliche della uguale dignità dei sessi e le strutture socioculturali di tipo patriarcale e maschiste. L'istituzione della verginità consacrata rappresenta certamente una vittoria delle esigenze evangeliche sulle strutture socioculturali allora generalmente dominanti. Qui occorrerebbe richiamare tutta la storia delle diverse forme di vita religiosa femminile, dai più grandi ordini contemplativi alle numerosissime congregazioni femminili dei tempi moderni orientate verso l'azione caritativa, ospedaliera o educativa, e i diversi istituti secolari più recenti: in tutti si sono formate non soltanto persone di eccezione, una specie di equivalenti di « donne simboli » (vedi più avanti pag. 153) ma so-

prattutto una quantità di donne felici e liberate, anche se lo storico scopre nel quadro molte ombre⁸².

c) *La emarginazione della religiosa*. Tuttavia parlare di liberazione a proposito della verginità consacrata potrà sembrare ironico, dati i limiti molto ristretti tracciati a questa liberazione che soprattutto non poteva attuarsi se non nella dimensione spirituale. Questi limiti sono costitutivi della vita religiosa femminile, come era concepita fino a un'epoca recente (e oggi vengono rimessi in causa con diversi tentativi di rinnovamento religioso). Sono di due tipi: innanzi tutto la negazione della sessualità femminile, poi la proibizione più o meno rigorosa di svolgere attività maschili: nei due casi si giunge alla specifica emarginazione della religiosa.

La stessa idea di verginità include nella sua definizione non soltanto il celibato ma l'astensione da qualsiasi azione sessuale. Allora è logico che questo ideale di vita a motivazione religiosa si concretizzi con ciò che si potrebbe chiamare *mettere in soffitta la sessualità femminile*. Ma, salvo il principio, bisogna confessare che i modi di applicarlo sono stati molto spesso repressivi, perché dipendevano da quella immagine di donna che si faceva la società cristiana tradizionale, come abbiamo precisato sopra, un essere debole, bisognoso di protezione, facile da sedurre e esso stesso facilmente tentatore (Eva ha una volta per sempre tracciato il modello femminile immutabile!). E già in questo campo *il destino della religiosa si differenzia nettamente dal suo collega maschio, il religioso*, il che dimostra che questo modo tradizionale di negare la sessualità femminile della religiosa non aveva nulla a che fare con l'idea di verginità consacrata, ma era

⁸² Tra queste ombre vi sono molti decadimenti nei quali sono incorsi col passare dei secoli molti istituti religiosi; nei conventi femminili il decadimento si è manifestato specialmente sotto l'Ancien Régime, in due forme estreme: mancanza di libertà nel reclutamento (ragazze che le famiglie mandavano in convento come castigo o per necessità economiche) e obbedienza a una superiore tiranna (per prevenire tali abusi la legislazione canonica prevedeva ispezioni periodiche del potere ecclesiastico maschile); all'opposto licenza di costumi in certi conventi scomparsi con la Rivoluzione Francese.

piuttosto il riflesso di una mentalità maschista e di un inconfessato sessismo.

Anche lo stesso abito religioso contribuisce a « desessualizzarla » attenuando, per quanto è possibile, il fascino fisico femminile, non fosse altro col velo che nasconde totalmente i capelli. Ci sarebbe molto da dire su questo argomento, cioè quanto l'abito abbia influito, sotto forme diversissime, a escludere la religiosa dal mondo femminile⁸³. Allora è evidente che qui, come nel matrimonio, cristiano (vedi sopra pag. 87), l'aver messo recentemente in risalto la dimensione personale e sociale della sessualità ha avuto un impatto sul cambiamento dell'abito religioso femminile, come pure sulla nuova immagine della donna che il cristianesimo non può più ignorare e che a poco a poco obbliga gli istituti religiosi femminili a ridefinire la loro posizione nei riguardi della sessualità della donna (non come unione sessuale in quanto tale ma come struttura della persona da rispettare).

Anche la concezione tradizionale della donna si è tradotta in norme discriminatorie per le religiose nei confronti coi religiosi. L'esempio più tipico è la *clausura delle religiose*, soprattutto delle monache (religiose con voti solenni); mentre per i loro colleghi essa consisteva unicamente nel non permettere l'entrata nel convento alle persone di sesso diverso, per le religiose la clausura è totale: proibizione di uscire dal convento e di farvi entrare chiunque, dell'uno come dell'altro sesso; d'altronde questa clausura era materializzata con la chiusura totale del convento e con la doppia griglia del parlatorio⁸⁴.

⁸³ Fatto curioso, mentre al momento della fondazione di certe congregazioni l'abito prescritto era spesso quello delle donne del popolo, l'evoluzione di tale abito segnò ben presto un distacco dallo spirito primitivo; si fece più difensivo, perfino aggressivo per l'escrescenza di una specie di corazza, di piastroni e di cuffie inamidate.

⁸⁴ Generalmente con l'obbligo di tenere la testa nascosta sotto il velo, velo che la monaca doveva abbassare quando il sacerdote le dava la comunione allo scopo di evitare l'incontro degli sguardi. Certi storici hanno veduto in questo un'influenza del modo di clausura degli harem della Spagna musulmana sulla tecnica della clausura dei monasteri spagnoli.

Infine la emarginazione della religiosa, con o senza clausura, sta nella *sua esclusione quasi totale dalle funzioni pubbliche nella Chiesa*, i ministeri di cui l'uomo si è aggiudicato il monopolio. E questo concorda pienamente con la emarginazione sociale della donna in genere, propria della concezione tradizionale, dato che la verginità consacrata le forniva un comodo alibi (che non esiste evidentemente per gli uomini consacrati alla stessa verginità). Come si vedrà nel seguente capitolo, soggiacente a tale discriminazione c'è l'idea che *la donna è un essere incapace e carico di impurità connesse col suo sesso*. Però la storia ci insegna che per molti secoli vi sono state superiori di monasteri (badesse) che esercitarono un'autorità quasi episcopale, non soltanto sulle loro religiose ma anche su una parte del clero (vedi più avanti, pag. 202); da questo punto di vista il medioevo è stato indubbiamente più aperto e più femminista dei secoli successivi. In ogni caso, nel campo civile soltanto i grandi ordini monastici maschili hanno svolto una vera funzione a livello della civiltà e nell'interno della Chiesa; gli ordini monastici femminili sono stati generalmente relegati nella sola funzione della preghiera e della contemplazione. Certo le congregazioni femminili sorte più recentemente svolgono attività sociali nel mondo, ma ancora troppo spesso sono attività di pura esecuzione e *sotto il controllo di un superiore ecclesiastico maschile* (generalmente il vescovo del luogo). E solo da poco che le superiori generali hanno raggiunto una certa autonomia e iniziativa nella organizzazione delle opere dei loro istituti. In ogni modo, fino a un'epoca recente, la partecipazione della religiosa alla vita culturale, e tanto più alla vita politica del suo paese, era molto ridotta. Quanto all'azione in seno alla Chiesa, essa non si differenzia per nulla da quella dei semplici fedeli di sesso femminile.

Col Concilio Vaticano II la emarginazione delle religiose è stata messa fortemente in questione dalle interessate; alcune di esse sono state portate a esercitare funzioni pastorali talvolta estese, ma senza riconoscere in esse un ministero consacrato. L'uscita delle religiose dalla loro secolare segregazione è connessa con la evoluzione generale delle idee sulla donna nella Chiesa e con la presa di

coscienza del sessismo clericale. Ma non facciamoci illusioni; l'avvenire degli istituti religiosi femminili dipende molto dalla reale promozione della donna nella stessa vita consacrata, per trovare e realizzare in essa la sua vera vocazione, liberata da motivazioni e da strutture sociologiche superate che ostacolano lo spirito del Vangelo.

Su questo punto ci sarebbero molte cose da dire nei riguardi di tutta una letteratura edificante di idealizzazione della verginità, la quale dà l'impressione ambigua di una specie di *bisogno di compensazione in autori celibi* che sperimentano una frustrazione affettiva e insieme il bisogno di *giustificare il loro antifemminismo*, cioè la loro autorità, perché il modo migliore di eliminare un concorrente pericoloso è quello di innalzarlo e di isolarlo su un pinnacolo o un trono. Passeremo ora a esaminare tutti questi tentativi ideologici, segregazionisti e idealizzanti nei riguardi della donna.

miti e ideologie antifemministe

Questo è un fenomeno sociale che la storia moderna ha individuato e si trova in tutte le epoche e sotto tutte le latitudini: quando un gruppo umano ne opprime o ne domina un altro, si cerca di *giustificare la situazione di disuguaglianza ricorrendo a una storia che risale alle origini* oppure con pseudospiegazioni che si appellano a una particolare concezione dell'uomo e della società. Non bisogna pensare che queste storie esplicative siano completamente false, semplici leggende; spesso hanno un punto di partenza reale ma interpretato in modo tendenzioso e parziale, tanto che la realtà scompare sotto la spiegazione troppo interessata. Queste storie risalgono spesso alle origini (« in illo tempore ») e sono una buona parte di ciò che si chiama mitologia; sono miti destinati a spiegare un fenomeno esistenziale (qui fenomeno segregativo di tipo razzista) per legittimarlo; partendo da un nocciolo storico reale, il mito ne dà una spiegazione che tranquillizza la coscienza sia degli oppressori sia degli oppressi (perché anche questi generalmente condividono il mito per consolarsi della loro sorte). Questa tendenza giunge spesso a uno stadio più evoluto, a un tipo di spiegazione che si afferma universale ed è basata sulla natura delle cose; oggi viene chiamata *ideologia*. Di rado l'ideologia è totalmente falsa, ma per il fatto che ha la funzione, generalmente inconscia, di legittimare una posizione privilegiata, essa assolutizza una situazione di fatto che presenta come immutabile, universale, anzi che esprime la volontà di Dio. Infatti il sociologo e lo storico hanno fatto

presto a diagnosticare, al di qua dell'ideologia, le vere cause dell'oppressione rimaste velate. Come nel caso della coscienza individuale, certi tipi di nevrosi rimuovono il ricordo del fatto colpevole e lo fanno cadere nell'inconscio, così prima del progresso delle scienze umane moderne i miti e le ideologie non erano ritenuti tali, altrimenti non avrebbero potuto svolgere il loro ruolo indispensabile nella vita collettiva di una società⁸⁵.

Il fenomeno di discriminazione antifemminista che è l'oggetto del presente studio offre un importante esempio di tale dialettica. In tutte le civiltà di origine patriarcale nelle quali si riscontra il fenomeno, e specialmente nella nostra, esso è ricorso a numerosi miti e ideologie allo scopo di dimostrare che la supremazia del sesso maschile era naturale, originale e perfino benefica per la donna. Nei due capitoli precedenti abbiamo cercato di riassumere la natura e le conseguenze (ancora attuali), in ambiente cristiano, di questo sessismo inconfessato, che ci è apparso veramente paradossale e che spiega la permanente ambiguità nella quale si esprime. Infatti il sessismo non si mostra come accettazione senza difficoltà della disuguaglianza dei sessi mai messa in questione, ma al contrario, in tutta la storia della nostra civiltà modellata dal cristianesimo, esso presenta sempre un carattere conflittuale, una tensione tra, da una parte le strutture patriarcali ereditate dal passato e iscritte nei costumi e nel diritto, dall'altra l'annuncio liberatore del messaggio evangelico che ignora la disuguaglianza tra i sessi. Nel primo capitolo noi abbiamo veduto la formulazione di questo messaggio il quale apportò alle donne l'immensa speranza di essere finalmente riconosciute come persone umane a pieni diritti, poi già in san Paolo le prime esitazioni sotto il peso di una eredità giudaica antifemminista che egli non poteva ripudiare totalmente. Nel terzo capitolo abbiamo cercato di riassumere le componenti del sessismo particolare della società cristiana tradizionale; esso aveva in sé una specie di protesta, eco permanente del messaggio

⁸⁵ Sul mito vedi P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris 1960, ed. it., Il Mulino, 1970; M. ELLIADE, *Aspects du Mythe*, Paris 1963; ed. it. Rusconi.

evangelico, e suscitava nello stesso antifemminismo ereditato dal mondo greco-romano norme tendenti a ristabilire, ma solo teoricamente, una certa equivalenza tra i sessi, specialmente nel matrimonio, ma soprattutto suscitando una forma molto particolare di liberazione femminile, la verginità consacrata.

Allora si comprende come *questo antifemminismo cristiano non abbia mai potuto ammettere di essere tale*; sarebbe stato la negazione del Vangelo. Inoltre esso ha assunto una forma originale, quella di una specie di *compromesso: uguaglianza di principio tra i sessi ma subordinazione del femminile al maschile nella realtà*. Ma allora era necessario spiegare la contraddizione che, per una retta coscienza cristiana, non poteva essere soltanto apparente. Di qui numerosi tentativi di spiegazione, ricorrendo ai miti delle origini e a ideologie maschiste.

Sono i tentativi di sicurezza, tendenti a dimostrare che non vi è contraddizione tra i fatti e il Vangelo, che ora dobbiamo esaminare; poi, con l'aiuto di quanto ci insegnano le moderne scienze umane, potremo scoprire, al di là del velo ideologico, *le vere cause di questo sessismo inconfessato*, ossia la realtà dell'antifemminismo che nella Chiesa vuole conservarsi senza dire il suo nome. Allora la realtà ci apparirà com'è, *essenzialmente contingente*, legata a uno stadio superato della evoluzione storica della società occidentale. Di qui l'imperiosa necessità di abolire definitivamente il sessismo, la discriminazione sessuale nella Chiesa, che vuol essere insieme ascolto del mondo moderno e fedeltà al messaggio evangelico. Per essa questa sarebbe una buona occasione storica per dare al messaggio una pienezza maggiore, perché ormai, demitizzando i fondamenti dell'antifemminismo tradizionale, il cambiamento storico che viviamo libera il Vangelo dalla pressione delle strutture economiche, culturali e politiche superate che, per molti secoli, si sono decisamente opposte all'attuazione pratica del principio ugualitario.

Noi preferiamo parlare più di ideologie che di miti, perché qui si tratta essenzialmente di tentativi di spiegazione razionale, del genere di quanto si chiamava una volta la « gnosi ». Ma poiché le ideologie più importanti e tradi-

zionali si sono servite dei racconti religiosi sull'origine dell'uomo utilizzando il genere letterario del mito in una esegesi antifemminista, tali ideologie sono solidali con la stessa nozione di mito⁸⁶. Si potrebbero classificare le ideologie antifemministe fiorite in ambiente cristiano in tre gruppi: le esegesi maschiste, il ricorso all'antica biologia, le idealizzazioni della donna. Si vedrà che gli studiosi della materia non sono stati privi di fantasia per legittimare la supremazia maschile sia nella società profana sia nella Chiesa.

I. La esegesi maschista

Lo specifico dell'antifemminismo in ambiente cristiano è stato quello di poter esistere soltanto su un certo fondo di cattiva coscienza perché era nella inconfessata contraddizione con l'uguaglianza di tutte le persone umane proclamata dal Vangelo. Allora era logico che la preoccupazione spontanea di legittimare o di riassorbire tale contraddizione abbia spinto a cercare spiegazioni nella Scrittura, sorgente della fede cristiana. Infatti dagli inizi del cristianesimo, perfino in san Paolo, si trova ciò che si potrebbe chiamare esegesi interessata, interpretazione maschista di « testi fondamentali ». Effettivamente la pretesa di universalità che sempre ha proclamato l'antifemminismo lo spingeva a *cercare le sue credenziali nelle*

⁸⁶ Noi diamo qui al mito il senso più frequente oggi: « Contrariamente alla interpretazione deprezzativa, negativa del mito, che si limita a opporlo alla realtà, oggi si tende a promuoverne una interpretazione positiva suscitata dall'idea del ricco significato umano di cui è carico il mito. Perciò non ci si può più permettere di vedere in esso soltanto una fantasia di nessun valore, anzi un'aberrazione dello spirito umano. Anche se qualche volta può esprimere un frutto di fantasia e di innegabili aberrazioni, il mito rimane essenzialmente una delle espressioni più pregnanti del linguaggio. Esso può essere meno opposto alla verità che alla storia. Come scrive giustamente H. SCHLIER, "Il mito non conosce avvenimenti storici, non ne ha bisogno e non ne vuole. Perché ciò che esso annuncia non incontra la sua realtà nel fatto che ciò ha avuto luogo hic et nunc, ma nel destino cosmico ed eternamente identico dell'uomo che vi si riflette" » (R. MARLE, « Mythe » in *Encyclopédie de la Foi* (dir. FRIES, Paris, vol. III, p. 181; ediz. italiana: *Dizionario teologico*, Queriniana 1966-1968).

origini dell'umanità, nell'atto creatore di Dio. In tal modo i testi della Bibbia che raccontano la creazione sono stati l'oggetto privilegiato di tale interpretazione, quasi sempre spontanea, tanto che, leggendo un testo connesso con un problema esistenziale (e quello del primato del sesso maschile ne è uno), ognuno è condotto a leggerlo in funzione dei suoi scopi, delle sue opinioni, delle sue prevenzioni, della cultura, ecc. È quello che si potrebbe chiamare esegesi non riflessiva, non critica, che a poco a poco cede il posto all'esegesi scientifica e critica e si propone di prendere le distanze dallo stesso testo, di non mettervi ciò che esso non comporta. Ora, fino all'avvento delle moderne scienze umane, l'esegesi, soprattutto nell'ambiente cattolico, era poco scientifica; perciò non ci si deve stupire se per tanti secoli è stata soprattutto il riflesso della mentalità comune e della cultura tradizionale: nei suoi commenti essa si è mostrata generalmente e spontaneamente maschista e antifemminista.

Questa tendenza, propria della esegesi prescientifica, è stata rafforzata dal fatto che molti di tali testi (quello della creazione della donna, Gn 2, 18-25 e 1 Co 11, 2-6) portavano nella loro redazione tracce di antifemminismo. Infatti non si deve dimenticare che i testi della Bibbia, pur ispirati da Dio, riflettono la mentalità e le idee di un autore che utilizza i generi letterari del suo tempo. Così i testi della creazione, pur trovandosi agli inizi della Bibbia, sono stati redatti abbastanza tardi e rivelano preoccupazioni e uno stato sociale che non hanno nulla di primitivo, né sono atti a universalizzarsi per tutti i tempi. Ma soprattutto, volendo dimostrare ai loro contemporanei la realtà dell'atto creatore di Dio e il significato della salvezza promessa, essi hanno utilizzato racconti o schemi intelligibili, già redatti in altri racconti religiosi delle origini (specialmente a Babilonia); si proponevano così di far comprendere una verità religiosa fondamentale attraverso elementi mitici carichi di simbolismo⁸⁷. Quanto a san Paolo, sono note le difficoltà che egli ha avuto per

⁸⁷ Su questo tema leggere H. CAZELLES, « Le Mythe et l'Ancien Testament », in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1957, vol. VI.

armonizzare la sua educazione rabbinica (in sé antifemminista) col suo pensiero universalista di annunciare il Vangelo ai pagani.

La creazione della donna: dall'immagine virile di Dio alla schiavitù femminile

È noto che la Bibbia contiene due racconti della creazione della persona umana, della prima coppia (Gn 1, 26-28 e 2, 21-25). Noi cominceremo col secondo, più antico (probabilmente del x-ix secolo a.C.); esso proviene dallo strato redazionale chiamato « javista » (in seguito noi lo indicheremo con questo aggettivo per distinguerlo dal primo racconto, chiamato « sacerdotale »); il testo javista narra in dettaglio la creazione della prima donna partendo dal primo uomo creato precedentemente: « Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. Poi, con la costola che aveva tolta all'uomo, plasmò una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: Questa volta è carne della mia carne, osso delle mie ossa. Sarà chiamata donna, perché è stata tratta dall'uomo. Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna, e i due saranno una carne sola ».

Qui non importano le discussioni degli esegeti sulla natura letteraria del testo e sulla storicità dei fatti raccontati⁸⁸. Come nel racconto globale della creazione e nel racconto della caduta, è certo che nel testo javista sono stati incorporati elementi di racconti cosmogonici comuni alle religioni orientali e di carattere mitico, non leggendari ma suscettibili di trasmettere, con un linguaggio simbolico, un insegnamento religioso essenziale: che

⁸⁸ Per tutti i particolari scientifici su questa esegesi e sulle due seguenti (il peccato originale e la tipologia coniugale) rimandiamo una volta per tutte all'ottimo esposto molto aggiornato e documentato della teologa Ida RAMING, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Köln 1973, specialmente all'exkursus esegetico nel quale si troveranno tutte le citazioni desiderate (pp. 166-201). Per lo studio dei testi di san Paolo si potrà aggiungere la tesi di Haye VAN DER MERR S. J., *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Freiburg Br., 1969.

Dio è creatore di tutto l'universo e che l'uomo è chiamato a un destino divino. Pertanto ci si può chiedere: « Perché l'agiografia ha scelto l'immagine della costola per descrivere la creazione della donna? Non è possibile rispondere chiaramente a questa domanda. Il racconto vuol sottolineare l'unità dell'uomo e della donna. All'autore importa dare un fondamento ragionevole al matrimonio e perfino alla monogamia »⁸⁹. Ora l'importante per il nostro tema è che questa comprensione simbolica di tali racconti è recente (soprattutto nella esegesi cattolica). L'insieme della tradizione non soltanto ha veduto qui un racconto storico in tutti i particolari, ma soprattutto *ne ha dato una interpretazione maschista*. Il racconto ha offerto una piattaforma di solidità a tutte le tendenze antifemministe, e questo in perfetta continuità con la tradizione rabbinica fino all'insegnamento cristiano anche recente. In qual modo? Semplicemente *deducendo dall'antierità dell'uomo la sua superiorità*; il fatto che la prima donna sia descritta come tratta dall'uomo è stato ritenuto determinante per tutte le altre donne. Ma vi è dell'altro: i commenti giudaici e cristiani hanno dedotto da quel testo due conseguenze molto deprezzative della donna: innanzi tutto *essa, in quanto tale, non poteva essere detta « immagine di Dio »*; inoltre era stata costituita per essere *sottomessa al dominio dell'uomo*. Tali conseguenze non sono rimaste teoriche; hanno ispirato una figura sociale della donna e disposizioni discriminatorie nei suoi riguardi in tutti i secoli della tradizione cristiana. Noi abbiamo qui, insieme al racconto della caduta, *uno dei testi fondamentali di tutto il sessismo cristiano*.

La donna è immagine di Dio? Essere o non essere immagine di Dio non è una questione secondaria in una civiltà fortemente contrassegnata dalla religione, giudaica o cristiana. Infatti, poiché Dio è il vertice di tutto, il padrone e il creatore dell'universo, *essere sua immagine costituisce la sorgente della dignità umana, quindi dei diritti derivanti da tale dignità*⁹⁰. Non è san Paolo, come si potrebbe

⁸⁹ L. SCHEFFCZYK, voce « Création » nella *Encyclopédie de la Foi*, Paris 1965, vol. I, p. 285. Vedi anche sopra la nota 86.

⁹⁰ Su tutto questo problema lo studio più dettagliato è quello di J. JERVELL, *Imago Dei*, Gen. 1, 26 f. in *Spätjudentum, in der Gno-*

pensare, che ha inaugurato questa interpretazione antifemminista; *egli non ha fatto altro che seguire su questo punto la dottrina rabbinica* che lo aveva tanto fortemente permeato⁹¹; tale dottrina, quasi unanime nel tardo giudaismo⁹², affermava che l'uomo può rivendicare l'onore di essere immagine di Dio, e questo a motivo di un concetto molto semplice: ciò che è prima è più prezioso di ciò che viene dopo; ora, essendo la donna tratta dall'uomo, è meno vicina alla sorgente divina, dunque è meno degna dell'uomo.

È la dottrina che ritroviamo nel famoso passo della prima lettera ai Corinti nella quale san Paolo dice: « L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e riflesso di Dio; la donna invece è riflesso dell'uomo. Infatti non l'uomo deriva dalla donna ma la donna dall'uomo; né l'uomo è stato creato per la donna ma la donna per l'uomo » (1 Co 11, 7-8).

Questo argomento ha avuto evidentemente *una notevole influenza in seguito*, soprattutto sui Padri della Chiesa. Però in diversi di essi si nota dell'esitazione e del conflitto tra l'insegnamento evangelico sulla uguale dignità dell'uomo e della donna e la fedeltà a una posizione misogina legata alla loro cultura. Perciò sant'Agostino trova una soluzione elegante mediante una sottile distinzione: in ogni essere umano (*homo*) bisogna distinguere due aspetti: la sua anima spirituale e asessuata (capace di intelligenza) che determina l'*homo* interiore e il suo corpo sessuato che determina l'*homo* esteriore. Ora nell'individuo di sesso maschile (*vir*) non vi è dualismo tra i due elementi, perciò è esemplare. Viceversa nella donna il corpo, col suo sesso, non riflette l'anima; in lei esiste un dualismo che la rende inferiore. In breve, *per sant'Agostino la*

sis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960, che così riassume le sue ricerche: « La teologia rabbinica mirava a rifiutare la somiglianza con Dio non soltanto a Eva ma a ogni donna » (p. 110).

⁹¹ Vedi sopra p. 40.

⁹² Una scuola rabbinica minoritaria vedeva anche nella coppia l'immagine di Dio. Cfr. J. JERVELL, *op. cit.*, p. 111 ss. Al contrario una tradizione rabbinica, connettendo con la circoncisione (segno dell'alleanza con Dio) la somiglianza con Dio, vi trovava un argomento per rifiutarla alla donna.

realtà maschile è molto semplicemente lo specificamente umano; la donna lo è soltanto con la sua anima. Il rapporto spirituale con Dio non è diverso a seconda del sesso, a questo livello l'uomo e la donna sono immagine di Dio. Ma l'uomo lo è in modo più pieno perché il suo corpo non gli crea nessuna inferiorità, a differenza della donna. Abbiamo qui il più tipico esempio di una spiegazione ideologica che *identifica la donna con la sessualità*, come abbiamo detto sopra, spiegazione che si innesta in un testo biblico per sostenere due esigenze opposte, relegandone una nel settore unicamente interiore e legittimando l'altra che afferma una disuguaglianza profonda tra persone umane: *l'uomo è pienamente immagine di Dio* in tutto il suo essere, corpo e anima; *la donna lo è soltanto con la sua anima*; inoltre, dato che il suo corpo (la sua femminilità) è più o meno in contrasto con l'anima, è un ostacolo all'esercizio della ragione, ragione che deve necessariamente essere inferiore a quella dell'uomo, al quale deve sottomettersi la donna, sempre a motivo della sua natura corporea, essenzialmente per permettergli di avere dei figli⁹³.

Più di otto secoli dopo, *san Tommaso riprendeva la stessa interpretazione* del racconto della creazione della donna; lui pure, preoccupato di conservare l'equilibrio tra la uguaglianza dei sessi davanti a Dio (sul piano della grazia) e il primato maschile, precisava la distinzione fatta dal suo grande predecessore: l'uomo e la donna sono immagini di Dio in ciò che in essi è l'essenziale e principale, la loro anima spirituale e razionale; « ma per quanto riguarda certi caratteri secondari, l'immagine di Dio si trova nell'uomo (nel maschio) in un modo che non si realizza nella donna; infatti l'uomo è il principio e il fine della donna, come Dio è il principio e il fine di tutta la creazione », e qui segue la citazione del testo di san Paolo⁹⁴. Rimandando a più avanti la riflessione sulla dottrina di san Tommaso circa la natura della donna (pp. 116-118), diciamo soltanto che lui pure ritiene che *la donna sia stata*

⁹³ Si troveranno tutti i testi di sant'Agostino su questo problema nel libro già citato nel capitolo precedente di K. E. BOERRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo 1968, pp. 25-114.

⁹⁴ *Summa theol.*, I, 93, 4 ad 1.

creata più imperfetta dell'uomo, perfino quanto alla sua anima⁹⁵; perciò essa deve essergli sottomessa come al suo padrone, in servitù, « perché nell'uomo naturalmente abbonda in modo maggiore il discernimento della ragione »⁹⁶.

Ma vi fu di peggio in materia di antifemminismo negli uomini di Chiesa, e sempre a proposito della creazione della donna. Se Agostino e Tommaso d'Aquino vi hanno messo delle sfumature, altri hanno decisamente rifiutato alla donna il carattere di immagine di Dio di qualunque genere. Ora noi sappiamo, in materia, che i due testi più antifemministi non sono autentici: uno attribuito a sant'Ambrogio, il famoso Ambrosiaster, l'altro a sant'Agostino. Ma sta il fatto che essi hanno esercitato molta influenza specialmente sulla tradizione canonica⁹⁷. E non si deve dimenticare che le concezioni giuridiche incidono molto profondamente sui costumi della società, perché sono contemporaneamente il riflesso e l'origine delle decisioni, delle istituzioni, ecc. E precisamente uno di questi testi, quello dello pseudo Agostino, è passato nel famoso *Decreto di Graziano* (XII sec.), la principale fonte ufficiosa del diritto della Chiesa fino al XX secolo. In esso si dice: « L'immagine di Dio è nell'uomo (nel senso di maschio), creato unico, origine di tutti gli altri uomini, che ha ricevuto da Dio il potere di governare come suo sostituto perché è l'immagine del Dio unico. Ed è per questo che la donna non è stata fatta a immagine di Dio »⁹⁸. E Graziano cita poco dopo un passo dell'Ambrosiaster ancora più significativo: « Non è per nulla che la donna non è stata creata della stessa terra di cui è stato fatto Adamo, ma di una costola di Adamo ... È per questo che Dio non ha creato, all'inizio, un uomo e una donna, né due uomini né due donne, ma innanzi tutto l'uomo, poi la donna partendo da lui »⁹⁹. E per escludere qual-

⁹⁵ *Commentaire des Sentences*, II, dist. 21, 2, 1 ad 2.

⁹⁶ *Summa theol.* I, 92, 1 ad 2.

⁹⁷ Vedi su questo punto tutto lo sviluppo dato da I. RAMING, *op. cit.*, pp. 41-165.

⁹⁸ « Pseudo-Augustini quaestiones Veteri et Novi Testamenti » (*Corpus Script. Eccl. Latin.*, 50, 83) citato nel *Decreto* di Graziano, questione 5 della Causa 33 (ediz. di Friedberg, I, 1254).

⁹⁹ *Gratien*, ediz. Friedberg, I, 1256.

siasi esitazione, Graziano si premura di annotare che, essendo *la creazione della donna partita da Adamo, la sorgente della inferiorità femminile* e del potere di sottomissione che l'uomo deve esercitare su di lei, la subordinazione della donna all'uomo è una verità che scaturisce dalla legge naturale, cioè è di diritto divino, da cui nessuno si può dispensare; allo scopo egli cita diversi testi antichi, uno di san Gerolamo, ma soprattutto quello di sant'Agostino: « Appartiene all'ordine naturale degli esseri umani che le donne servano gli uomini, i figli i loro genitori, perché è giusto che l'inferiore serva il superiore »¹⁰⁰.

Ci siamo un po' estesi su tali testi *perché non si deve sottovalutare la loro importanza. Sono il riflesso di tutta una civiltà che ha innalzato l'antifemminismo al livello di una dottrina* più elaborata e che ha dei risvolti anche oggi. Tutte le disposizioni discriminatorie, tutte le incapacità decretate in occidente per molti secoli nei riguardi della donna hanno la loro spiegazione riassunta in una frase lapidaria di Graziano: tutto questo è logico « a causa della condizione di servitù per la quale la donna deve essere sottomessa all'uomo in tutte le cose »¹⁰¹.

Oggi è facile denunciare l'insostenibilità di tale costruzione; ma poiché le conseguenze che ne sono derivate sono spesso ancora in vigore (soprattutto nella Chiesa), è indispensabile comprenderne la parzialità e *demistificare nella sua stessa sorgente questa esegesi maschista* di un testo biblico. Innanzi tutto si impone un fatto massiccio; questa esegesi ha voluto ignorare gli altri testi biblici, altrettanto importanti, che non insinuano la minima differenza tra l'uomo e la donna quanto all'immagine di Dio, ossia alla dignità umana, perciò la uguaglianza dei diritti. E quando i rappresentanti di tale esegesi citano i testi che avrebbero potuto aprir loro gli occhi, è sempre per riportarli alla interpretazione antifemminista generale. D'altronde questo è il motivo delle sottili distinzioni fatte da sant'Agostino e da san Tommaso, i quali accordano alla donna l'uguaglianza con l'uomo a livello

¹⁰⁰ *Id.*, I, 1254.

¹⁰¹ *Id.*, I, 1254.

unicamente spirituale e la negano nella vita concreta, temporale. Infatti la conciliazione fra i testi opposti non era che apparente, perché sfociava nella stessa conclusione degli antifemministi più categorici: la donna è inferiore all'uomo; essa deve sottomettersi alla sua servitù.

Il testo biblico più importante è il famoso *primo racconto della creazione* (Gn 1, 26-28): molto breve, esso fa parte della tradizione chiamata « sacerdotale », insieme con altri elementi redazionali che compongono il primo libro della Bibbia. *Questo racconto non fa nessuna differenza tra l'uomo e la donna* nell'atto creatore di Dio: « Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò » (1, 27). Inoltre un altro testo sacerdotale (Gn 5, 1-2), pur non essendo un terzo racconto della creazione, è forse ancora più esplicito sulla radicale uguaglianza dei due sessi: « Quando Dio creò Adamo (l'espressione ha qui un senso collettivo) lo fece a somiglianza di Dio, maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò "uomo" quando furono creati ». Il testo indica in modo evidente che la donna deve essere messa sotto l'appellativo generico di « uomo » che essa merita quanto il suo compagno di sesso maschile¹⁰².

Questi due testi biblici sono posteriori di almeno quattro secoli al secondo racconto della creazione, quello javista, che descrive la formazione della donna dalla costola di Adamo; risalgono al VI-V secolo a.C. Redatti durante

¹⁰² Diversamente da altre lingue, il francese ha una sola parola « homme » per indicare in modo generico l'essere umano, indipendentemente dal sesso, e l'essere umano maschile; questo ci costringe sempre a sostituirlo per indicare il primo sesso, con la espressione « essere umano »; è un esempio linguistico dell'antifemminismo tradizionale; il maschile realizzerebbe la pienezza dell'umano, il femminile no. È noto che in latino il termine « homo » esprime questa funzione generica, mentre « vir » indica l'essere maschile in opposizione a « mulier », la donna.

Una delle prove della dipendenza di san Paolo dalla tradizione rabbinica in 1 Co 11, 8 ss, sta nel fatto che egli interpreta il racconto sacerdotale della creazione con l'aiuto del racconto javista, limitando all'uomo come essere maschile il nome collettivo di Adamo (cfr. STRACK e P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München 1922-1928, col. III, p. 427 ss).

la grande deportazione del popolo ebraico a Babilonia o poco dopo, sono, con la loro decisione e concisione, la testimonianza di una preoccupazione redazionale molto meglio elaborata e soprattutto libera dalle contingenze socioculturali ancora specifiche della società patriarcale dalla quale è uscito il racconto javista della creazione della donna. Ma il loro universalismo e la loro intenzione di uguaglianza erano troppo contrari all'antifemminismo del tardo giudaismo e della società antica nella quale si è diffuso il cristianesimo per servire da punto di partenza per una riflessione religiosa e umana ancora incapace di liberarsi dal suo contesto storico.

Il carattere universale, dunque sempre valido di questi testi, emerge dall'insegnamento di Cristo il quale, nel vangelo di Matteo (19,4-6) cita essenzialmente il racconto sacerdotale della creazione. Anzi, cosa importante da sottolineare, il Cristo non parla mai della formazione della donna partendo dall'uomo né della sua inferiorità; proclama invece la sua uguaglianza di diritto e rifiuta che le si attribuisca lo statuto di un oggetto che si può ripudiare: d'altronde dal racconto javista (quello della creazione speciale della donna) egli non ritiene che una sola idea: « i due saranno una carne sola » (Mt 19,5). Era l'insegnamento fondamentale del famoso racconto della creazione della donna, insegnamento da conservare al di là delle immagini antropomorfiche: l'unità assoluta del genere umano sottolineata con l'uso dell'espressione « la carne », « le ossa » (perché nell'antica simbolica l'immagine di una dualità di atti creatori avrebbe potuto essere interpretata come dualità di natura tra l'uomo e la donna) e la finalità dei sessi nella coppia coniugale. Ora è invece l'aspetto contingente e antropomorfo di quei testi che ha colpito principalmente l'attenzione degli esegeti cristiani, più facilmente portati a seguire l'antifemminismo dei loro predecessori giudaici che l'insegnamento universalista dei racconti sacerdotali della creazione (e perfino l'essenziale del racconto javista e dei vangeli).

D'altra parte la caratteristica frequente della esegesi prescientifica, come quella di molti Padri della Chiesa e di teologi antichi, è quella di essere incapaci di prendere le distanze da un testo da commentare quando tale testo

offre una giustificazione della situazione socioculturale di disuguaglianza; allora poco importano gli altri testi divergenti; poco importa che questa esegesi si faccia soprattutto partendo da elementi secondari e antropomorfi del testo privilegiato. Perché il fenomeno si produca è necessario che vi sia l'incontro di due situazioni, quella del redattore del testo commentato e quella del commentatore felice di ritrovarsi nel primo. D'altronde questo processo acritico è di solito inconscio; esso finisce con l'erigere una situazione di fatto, contingente, in principio di diritto e di diritto divino intoccabile; così « sant'Agostino si appella all'ordine naturale, ma tutto porta a pensare che per il vescovo di Ippona l'ordine naturale significava, nel caso in esame, semplicemente la situazione di fatto nella quale si trovava la donna in quell'epoca »¹⁰³.

Forse, si dirà, tutto questo appartiene ormai al passato. Lo è certamente dal punto di vista dell'esegesi e dell'insegnamento ufficiale della Chiesa che in materia ha preso delle distanze anche nei riguardi dell'antifemminismo sfumato di san Tommaso. E dobbiamo riconoscere a Pio XII il merito di aver avuto il coraggio di rompere con quella tradizione quasi bimillenaria. Molto prima di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II, del quale ricorderemo gli insegnamenti più avanti, Pio XII nel 1957 dichiarava: « L'uomo e la donna sono immagini di Dio e, nel modo loro proprio, persone uguali in dignità e possessori degli stessi diritti, e non si può sostenere in nessun modo che la donna sia inferiore »¹⁰⁴. Abbiamo qui un bell'esempio di cambiamento e di evoluzione dottrinale che possiamo ricordare a quanti, accecati dalla preoccupazione di essere fedeli alla tradizione, dimenticano che vi sono tradizioni da abbandonare in nome della vera tradizione. Perciò è importante sottolineare che tutte le incapacità giuridiche e canoniche della donna e soprattutto la sua esclusione dal sacerdozio si basano sul tipo di esegesi maschista di cui abbiamo parlato, sul

¹⁰³ R. METZ, « Le statut de la femme en droit canonique médiéval », *op. cit.*, p. 72.

¹⁰⁴ Allocuzione all'Associazione Mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche, del 29 settembre 1957.

rifiuto tradizionale di vedere nella donna l'immagine di Dio a pieni diritti. *Vi è dunque della resistenza ad abbandonare l'insegnamento antifemminista e a non farlo a motivo delle conclusioni canoniche*; perché, non ci si deve ingannare, queste dipendono direttamente da quello. Pio XII ha avuto il merito di iniziare il movimento a livello dei principi; ora si auspicherebbe che il resto segua logicamente. Ma nel frattempo certi teologi hanno trovato altre forme più sottili di antifemminismo: ne parleremo più avanti. Per il momento dobbiamo fermarci su un'altra speculazione antifemminista di un racconto biblico che ha pure gravato pesantemente sul destino della donna in occidente.

*Il peccato originale:
dalla donna seduttrice alla donna sottomessa*

È noto il famoso racconto (Gn 3,1-19) della tentazione di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre e la storia del frutto proibito. Tentata per prima dal serpente, simbolo del male, « la donna vide che l'albero era buono da mangiare ..., prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito che era con lei e anche lui ne mangiò. Allora si apersero gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi » (Gn 3,6-7). Per il nostro studio non sarà necessario fermarci molto su questo tema, perché in esso ritroviamo gli stessi caratteri della esegesi maschista. Il racconto, come quello della creazione della donna, è simile ai racconti mitici (nel senso precisato sopra) del peccato originale che si trovano nelle civiltà antiche di cultura patriarcale. Il suo scopo è di dare soprattutto un insegnamento religioso fondamentale e sempre valido: il male e la sofferenza, che sono il retaggio della esistenza umana di tutti i tempi, non possono venire da Dio che è essenzialmente buono. *Il male non può venire che dall'uomo*, dal suo peccato inteso come ribellione dell'uomo a Dio, dal suo desiderio di essere Dio stesso (è questo il senso della tentazione attribuita al serpente: « i vostri occhi si apriranno e voi sarete come Dio » (Gn 3,5). Di fronte a tale insegnamento essenziale e sempre di attualità, soprattutto nel nostro tempo in cui l'uomo rischia,

più di prima, di ritenersi un dio, esaltato dalla sua potenza e dalle sue conquiste tecnologiche, *il resto conta poco, cioè sapere chi ha cominciato*, se l'uomo o la donna, a disobbedire a Dio, e questo indipendentemente dal problema critico di sapere in quale misura gli avvenimenti riportati dal testo suddetto della Genesi sono storici o meno ¹⁰⁵.

Questa questione secondaria, che forse allude a qualche bisticcio familiare (sei tu che hai cominciato), ha assunto nella tradizione cristiana un'importanza notevole, come il racconto della creazione della donna, perché forniva un argomento magnifico per giustificare l'antifemminismo; innanzi tutto *essa faceva ricadere soprattutto sulla donna, per non dire unicamente su di essa, la responsabilità del peccato originale* ¹⁰⁶; poi, con una illogicità sbalorditiva, *faceva le altre donne solidali con la prima*, e questo sino alla fine dei tempi, attribuendo al sesso femminile nel suo insieme una debolezza radicale, quella

¹⁰⁵ Sulle diverse teorie proposte sull'argomento cfr. Ch. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Paris 1969, pp. 59 ss, ed. it. Desclée). Segnaliamo qui che il peccato originale è stato uno dei campi privilegiati in cui si è fatta sentire l'influenza dell'antico disprezzo per la carne e la sessualità (vedi sopra p. 57). Numerosi Padri della Chiesa hanno in tal modo veduto nel peccato dei nostri progenitori un peccato sessuale. Ma soprattutto la elaborazione cristiana di questa dottrina ha cercato la spiegazione della trasmissione di tale peccato in quella di una « macchia originale », concupiscenza, debolezza di fronte alla tentazione, ecc. E non poteva trovarla che nella sessualità, perché l'unica attività responsabile della trasmissione ereditaria è il rapporto sessuale dei genitori. Questa connessione tra sessualità e peccato ha pure trascinato con sé tutti gli antichi interdetti sessuali e le antiche raffigurazioni mitiche (legate specialmente con l'orrore del sangue mestruale, vedi più avanti, p. 137); insieme con la ripugnanza ad ammettere la legittimità del piacere sessuale, essa spiega come mai per molto tempo i rapporti coniugali più legittimi sono stati sospetti di peccato (cfr. le note 63 e 68). Ricordiamo anche l'antica prevenzione che vedeva nel matrimonio una specie di « peccato permesso ».

¹⁰⁶ Anche qui si ritrova l'influenza del tardo giudaismo il quale riteneva che soltanto Eva aveva peccato e non Adamo. In 2 Co 11,1-4 Paolo non parla della caduta se non a proposito di Eva. Ma soprattutto l'autore di 1 Tm 2,14 è più esplicito: « Non è Adamo che si lasciò sedurre ma la donna che, sedotta, si rese colpevole di trasgressione » (Cfr. JERVELL, *op. cit.*, pp. 304 ss).

della prima donna. L'argomento, che già si incontra nella prima lettera a Timoteo (2, 14), è stato adottato, ampliato dai Padri della Chiesa, dai teologi e dai canonisti per giustificare le stesse opzioni discriminatorie. Si è assolutizzata la sentenza biblica di Genesi 3, 16: «l'uomo ti dominerà», per farne un comandamento, mentre si trattava dell'annuncio delle conseguenze del peccato, il parto nel dolore e il lavoro col sudore della fronte¹⁰⁷. L'essenziale era di trovare un nuovo argomento per giustificare il maschismo della società cristiana attribuendo alla donna una natura deficiente fin dall'origine. Infatti, se il serpente si è rivolto prima alla donna, è stato perché essa era meno intelligente e con una volontà più vulnerabile del suo compagno. E, ciò che è più grave, la donna, vittima della seduzione, è divenuta lei stessa tentatrice, cioè tramite fra il demonio e l'uomo. Di qui, in tale dialettica di generalizzazione, la necessità per gli uomini di diffidare delle donne, di impedire loro di tentarli e, a questo scopo, di sottoporle a una «condizione di servitù», secondo la espressione di Graziano (*Decret.C.* 33, c11, q. 5), che riporta dieci citazioni, vere o false, in appoggio. Le conseguenze nella nostra società tradizionale sono note: *escludere sistematicamente le donne da ogni attività pubblica* nella società civile e nella Chiesa e offrir loro due soluzioni senza pericolo per gli uomini, il gineceo coniugale o il convento.

Questo processo richiama stranamente quello dell'antisemitismo cristiano denunciato con tanta forza da J. Isaac (*L'enseignement du mépris*, Paris 1962): per molti secoli si è tendenziosamente interpretato il racconto evangelico della morte di Cristo per legittimare un razzismo inconfessato; effettivamente si sa (Mt 27, 25) che gli spettatori ebrei della condanna di Gesù avevano risposto a Pilato: «Che il suo sangue ricada su noi e sui nostri figli». Ma come si può pensare che questa imprecazione di alcuni scalmanati abbia potuto avere conseguenze sul

¹⁰⁷ Quando si conosce l'influenza della tradizione rabbinica su san Paolo (cfr. sopra, p. 37), non ci stupisce il precetto che egli dà alle donne in Ef 5, 24: «Le donne dunque si sottomettano in tutto ai loro mariti». Era esattamente la dottrina del tardo giudaismo citato sopra, pp. 14 ss.

complesso di tutti gli ebrei, l'immensa parte dei quali non ha avuto nulla a che fare con quella condanna? E soprattutto come pensare che Dio abbia potuto maledire il suo popolo eletto e non abbia esaudito la preghiera del Cristo morente: «Padre, perdona loro; non sanno quello che fanno» (Lc 23, 34)? Tuttavia in questo strabillante equivoco è caduta per duemila anni un'opinione cristiana che ha veduto nel popolo ebraico un popolo maledetto (cfr. il tema dell'*Ebreo errante*) perché colpevole di deicidio, che ha finito con il chiudere gli ebrei nei ghetti, sia per escluderli dalla vita pubblica, sia per proteggerli dai possibili eccessi dell'antisemitismo. Allora è difficile annullare il sospetto che, col favore di questo clima razzista generalizzato e del silenzio di una opinione pubblica erede della tradizione cristiana, il nazismo abbia potuto perpetrare lo spaventoso sterminio di milioni di ebrei. Certamente i cristiani hanno potuto essere tranquilli in coscienza dicendo che anche molti di loro sono stati perseguitati da Hitler, ma la responsabilità risale a molto tempo prima, all'antisemitismo trasmesso da un certo cristianesimo tradizionale (cfr. l'affare Dreyfus) e alle sue motivazioni teologiche, basate su una interpretazione tendenziosa di un breve passo del Vangelo, interpretazione che, nonostante il suo carattere tradizionale, è stata definitivamente rifiutata dalla Chiesa alcuni anni fa.

Questo confronto è istruttivo; troviamo qui la stessa dialettica, interpretazione tendenziosa di un testo biblico, per giustificare il rifiuto di riconoscere alla donna tutti i diritti inerenti alla natura umana in una società dominata dagli uomini. Prescindendo dalle conseguenze drammatiche, come quelle provocate dall'antisemitismo, il ridicolo di una speculazione antifemminista, durata dei secoli, partendo da un tale testo biblico, dovrebbe rendere evidente la insostenibilità delle conseguenze che ne sono state tratte per escludere le donne dalle funzioni pubbliche, e questo tanto più che il racconto biblico del peccato originale, come il racconto della creazione della donna, contiene un insegnamento ben più importante e universale, quello del posto del peccato dell'uomo nel mondo. In breve, come nel problema precedente, qui

emerge sempre più chiara la stessa conclusione: *le strutture socioculturali e la loro ideologizzazione maschista sono state determinanti* per modellare la figura della donna e legittimare la sua emarginazione nella società occidentale. I testi biblici ai quali si è ricorso hanno soltanto offerto un'occasione favorevole per dare all'antifemminismo uno statuto quasi religioso, dunque un peso più grave. Lo vedremo sotto un altro aspetto in un terzo esempio.

La tipologia coniugale, o la donna « corpo » dell'uomo

Che cosa si deve intendere per tipologia? È un procedimento letterario ampiamente usato dagli scrittori sacri, soprattutto quelli del Nuovo Testamento, e dagli esegeti che si proposero di comprendere meglio il senso profondo della Bibbia. Questo procedimento, dell'ordine dell'allegoria, ha lo scopo di preparare l'uomo, mediante *prefigurazioni*, ad accogliere la nuova rivelazione di Dio. Infatti la comprensione dei disegni di Dio è facilitata dal ricorso a « modelli », a « tipi » attinti generalmente a fatti dell'Antico Testamento, la cui funzione è stata di preparare e di prefigurare il primo disegno; in tal modo si accede dal già noto, dal familiare al più misterioso. È evidente che tale metodo deve essere usato con precauzione, perché si rischia di cadere nell'equivoco di cercare sempre, nei minimi particolari dell'Antico Testamento, allegorie con valore esplicativo per comprendere la rivelazione definitiva del Nuovo Testamento. È il rischio in cui si incorre appunto con un certo uso della tipologia biblica per giustificare inconsciamente l'antifemminismo latente nella società cristiana. E si incorre in esso essenzialmente a proposito di qualche aspetto della tipologia coniugale di significato ecclesiale.

Questa tipologia vede *nell'amore coniugale il simbolo dello stesso amore di Dio per gli uomini*. Così nell'Antico Testamento l'amore degli sposi è continuamente presentato come modello, come tipo e simbolo figurativo della unione e dell'Alleanza di Dio col suo popolo, Israele. I profeti in particolare tratteggiano l'Alleanza divina nella forma e nella figura più concreta dell'amore, con la sua

gradualità, i suoi insuccessi, le sue vicissitudini, le sue riprese e i suoi perdoni. L'allegoria è ripresa dal Cristo e universalizzata a tutto il genere umano; così anche Gesù è chiamato Sposo, nome che i profeti già avevano dato a Iahvé (Mt 9, 15; Gv 3, 29-30). D'altronde il tema delle nozze viene utilizzato per definire il Regno di Dio (Mt 22, 2-14; 25, 1-12; Mc 2, 19; Lc 14, 8, ecc.). Ma soprattutto san Paolo *doveva sviluppare questa tipologia* specialmente nella sua lettera agli Efesini (5, 21-33); egli stabilisce un parallelo tra l'unione dell'uomo con la donna nel matrimonio e l'unione del Cristo con la Chiesa, la prima presentata come segno figurativo della seconda, e chiama questo rapporto simbolico « grande mistero » (mistero indica qui in san Paolo la rivelazione di un disegno di Dio)¹⁰⁸. Ed è in tale significato che, per la Chiesa cattolica, sta il carattere sacramentale del matrimonio¹⁰⁹.

Fin qui l'uso della tipologia è comprensibile e al di sopra di ogni riserva. Anziché essere minimizzato, *il matrimonio è notevolmente valorizzato* e, come si è detto sopra, la condizione della donna è elevata, in confronto per esempio col giudaismo. Infatti questa tipologia dà rilievo, non all'aspetto procreatore del matrimonio, perciò alla funzione materna della donna nella quale essa è troppo spesso confinata, ma al rapporto amoroso della coppia. Ora chi dice amore dice, per definizione, rispetto della persona amata. In tal senso la concezione cristiana del matrimonio, fondata su questa tipologia, ha certamente contribuito a elevare l'immagine e la condizione della donna e a realizzare in questo settore esistenziale l'esigenza evangelica della uguale dignità dell'uomo e della donna.

¹⁰⁸ Su tutto questo problema vedi l'ottimo stato della questione di P. ADNES, *Le Mariage*, op. cit., pp. 14-42, ed. it. cit.

¹⁰⁹ « L'unione tra il Cristo e la Chiesa è una unione operata dalla grazia e nella grazia. L'unione che avviene tra gli sposi nel matrimonio cristiano sarà dunque dello stesso ordine: sarà una unione operata nella grazia e dalla grazia che la conferisce ai due coniugi. Quando si legge che il matrimonio cristiano è un sacramento, non si vuol dire altro »: P. ADNES, op. cit., p. 138, richiama che molti esegeti cattolici si rifiutano di vedere nel testo di Ef 5, 22-32 la prova della sacramentalità del matrimonio nel senso rigoroso del termine (segno causativo della grazia): nessun elemento del testo permette di dedurlo.

Ma un altro aspetto del metodo tipologico, spesso ignorato, impone di attenuare tale giudizio. Infatti nell'allegoria il tipo o modello umano che serve da punto di partenza per comprendere la realtà divina, è ripreso dall'autore sacro (san Paolo) *nel contesto del suo tempo*, altrimenti esso non sarebbe stato compreso dai suoi lettori. Perciò, accanto agli aspetti essenziali del « tipo », validi per tutti i tempi, vi possono essere *aspetti secondari, contingenti, connessi con un genere di cultura superata*, che però sono serviti all'autore per fare meglio comprendere il mistero divino. Così nell'allegoria: coppia umana-unione di Cristo con la Chiesa, vi è un elemento essenziale, comune e in sé omogeneo ai due termini del confronto, ed è l'amore: l'amore degli sposi è il simbolo dell'amore di Cristo per gli uomini. Ma vi è pure un altro elemento che ha condotto san Paolo a spingere più avanti il confronto: egli voleva dimostrare che il rapporto tra il Cristo e la Chiesa non è un rapporto di semplice uguaglianza: il Cristo è Dio, la Chiesa è composta di uomini; *l'iniziativa dell'amore è del Cristo, la Chiesa non esiste se non per lui*. E per fare meglio comprendere questa dipendenza e questa subordinazione, san Paolo ha applicato al Cristo l'immagine del « capo » e alla Chiesa quella del « corpo » animato e diretto dal capo; i due partecipano della stessa vita che però deriva direttamente dal capo (concetto teologico di grazia fondamentale). E per spiegare questo aspetto importante ed essenziale del rapporto tra il Cristo e la Chiesa, san Paolo ha trovato naturale *portare la struttura coniugale del suo tempo* come immagine e punto di partenza allegorico: infatti nella società coniugale che egli conosceva, ancora tutta permeata di spirito patriarcale, *l'amore coniugale esisteva soltanto in una struttura di subordinazione e di sottomissione della moglie al marito* (vedi sopra pag. 49).

Se ci si fermasse qui, non vi sarebbero inconvenienti se non quello che nella nostra concezione moderna dell'amore coniugale (in cui la disuguaglianza non è più accettabile) non si potrebbe più utilizzare la tipologia coniugale per significare la dipendenza della Chiesa dal Cristo. D'altronde la teologia moderna del matrimonio ha praticamente lasciato cadere questo aspetto e ne con-

serva soltanto l'altro, quello della simbolica dell'amore¹¹⁰. Questo non significa che vi sia un cambiamento nel modo di concepire il rapporto di dipendenza tra il Cristo e la Chiesa; il cambiamento sta soltanto nel modello umano, *nel « tipo », che non permette più il trasferimento comparativo*. Forse si obietterà che la distinzione fatta qui nei confronti col tipo umano tra l'aspetto essenziale (l'amore) e l'aspetto contingente (la disuguaglianza in seno alla coppia) è arbitraria, inserita per le esigenze della causa. Ma vi è un *criterio* molto semplice sul quale si basa la distinzione e relativizza perciò l'aspetto culturale della tipologia coniugale, ed è che soltanto il primo aspetto del modello coniugale umano (l'amore degli sposi) è *omogeneo all'annuncio evangelico* del grande comandamento dell'amore, che non ammette nessuna distinzione di persone e, a fortiori, nessuna discriminazione basata sul sesso (annuncio proclamato dalla lettera ai Galati 3, 28).

Ma vi è qualcosa di più grave. Nel metodo tipologico vi possono essere due movimenti, ascendente e discendente; il primo sta alla base del procedimento allegorico: si parte dalla realtà o da un fatto umano scelto come modello e si risale a una verità divina. Ma spesso, ed è il caso di san Paolo, vi è un *secondo movimento, discendente*: partendo dalla verità divina meglio compresa, si torna alla verità umana per vedere in essa, non un punto di partenza allegorico ma una *rifrazione terrestre* della prima. Allora, con questa specie di ritorno attraverso il divino, si passa a una *utilizzazione della situazione umana* scelta come simbolo figurativo. Nulla di male quando è l'aspetto essenziale della realtà umana che viene utiliz-

¹¹⁰ Ciò che non elimina la necessità di una direzione in seno alla famiglia. « Il matrimonio, comunità degli sposi e dei figli, deve necessariamente avere un aspetto sociale e di sua natura esige un principio di unità, di organizzazione, di direzione. In una cultura androcentrica, in una civiltà maschista, questa funzione sarà naturalmente devoluta all'uomo. Qui non si pretende di dover cercare questo principio di unità nella donna. Tuttavia la fenomenologia e la filosofia del matrimonio potrebbero forse giungere all'idea che *l'uomo e la donna insieme*, nella unità di vita costituita dal matrimonio, sono questo principio direttivo della comunità coniugale e della famiglia » (E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, Paris 1966, p. 192, ed. it. cit.).

zato, anche se qui si può discutere sulla legittimità del trasferimento che può sembrare il risultato di una specie di circolo vizioso; partendo dall'umano, si spiega un aspetto del divino; poi, rafforzato dal passaggio al divino, si ritorna all'umano per arricchirlo di un significato che non aveva al punto di partenza. Ma la debolezza del procedimento si evidenzia quando si arriva all'aspetto contingente e culturale del modello umano partendo dalla realtà divina: allora l'aspetto umano, legato alla storia, rischia di essere assolutizzato: *dato il confronto tipologico, esso cambia natura e diventa una verità valida per tutti i tempi*.

Ed è ciò che è avvenuto per la subordinazione della donna all'uomo: tale subordinazione di origine socioculturale (la società in cui viveva san Paolo) è presentata come subordinazione connessa con la natura della comunità coniugale: « Le donne siano sottomesse al marito come al Signore; infatti il marito è capo della moglie come il Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. Come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano sottomesse in tutto ai loro mariti » (Ef 5, 22-24).

*Questo testo ha esercitato un'influenza enorme sulla società cristiana*¹¹¹ e sulla stessa concezione della gerarchia familiare basata sul primato maschile, e di qui sulle numerose forme di segregazione di cui la donna è ancora vittima. Esso ha dato origine a una specie di *domma della subordinazione incondizionata della donna all'uomo* (la formula della benedizione nuziale ne è un esempio tipico; fino a poco tempo fa essa riguardava soltanto la donna per chiedere a Dio di venire in aiuto alla sua debolezza e in particolare di permetterle di rimanere fedele al marito, come se il contrario non fosse stato altrettanto utile). Qui è necessario precisare meglio la dialettica paolina. Essa si sviluppa utilizzando uno *schema esplicativo*, quello della opposizione capo-corpo: *la donna è concepita come*

¹¹¹ Testimone di tale influenza è il *Decreto di Graziano* (cfr. Causa 33, quest. 5, parole di Graziano dopo il cap. 11 e testi patristici allegati al cap. 15 ss), che commenta il rapporto capo-corpo attribuito alla coppia coniugale.

corpo dell'uomo, che invece è il suo capo. Senza dimenticare che il concetto di « corpo » in san Paolo è relativamente complesso¹¹²; qui è opportuno agganciarlo al famoso racconto javista della creazione della donna studiato sopra (p. 95), racconto che per san Paolo sta alla base della sua concezione della donna; tratta dall'uomo, la donna è la sua carne, il suo corpo, anzi, divenendo essa nel matrimonio una sola carne con l'uomo, questi ritrova nella sua compagna come il proprio elemento corporale. Questa interpretazione, nel rettilineo della esegesi rabbinica maschista, non poteva non essere sfruttata in senso sfavorevole alla donna; essa, « corpo » ritrovato dall'uomo nel matrimonio, non può non essergli subordinata, come un suo bene, e incapace di esercitare una responsabilità personale. D'altronde *la stessa idea di capo attribuita all'uomo implica che lui solo dà impulso e direttive al corpo*.

Vi è stato così una specie di trasferimento tipologico; san Paolo ha ripreso un vecchio schema rabbinico che già aveva trasferito il rapporto uomo-donna (come risulta dalla creazione della donna tratta dall'uomo) nel rapporto Adamo-Israele; come il popolo di Dio, Israele, è venuto da Adamo, così il nuovo Popolo di Dio, ampliato alle dimensioni della umanità (almeno in potenza) che è la Chiesa, è venuto dal Cristo, il nuovo Adamo¹¹³. Non vi sarebbe nulla da obiettare a questa tipologia se la natura del rapporto tra il Cristo e la Chiesa, come capo al suo corpo, non rimbalzasse sul rapporto tra i coniugi nel matrimonio; *ma l'allegoria coniugale* proposta da san Paolo per fare meglio comprendere il mistero della unione tra il Cristo e la Chiesa, *ha finito in pratica col sacralizzare una situazione culturale antifemminista*¹¹⁴.

¹¹² Vedi, per esempio, P. DAUBERCIEF, *La condition charnelle*, Paris 1959, pp. 38-68, (ediz. italiana Desclée) ma soprattutto gli sviluppi dati da I. RAMING, *Der Ausschluss der Frau ... op. cit.*, pp. 195 ss con numerose citazioni tecniche.

¹¹³ La tradizione teologica ha perfino spinto il confronto con la donna più avanti: *come Eva è uscita dalla costola di Adamo, così la Chiesa è uscita dalla ferita inferta al costato del Cristo in croce* (cfr. Summa theol., I, quest. 92, art. 3).

¹¹⁴ E su questo punto bisogna riconoscere che Paolo ha fatto delle sfumature spesso trascurate dai suoi commentatori; così la sua affermazione che l'uomo è « capo della donna » è soprat-

Allora si comprende che in questo movimento discendente la tipologia si è rovesciata: è la realtà divina che diventa modello della realtà umana. E questo va bene finché si tratta dell'aspetto essenziale comune ai due termini, il rapporto di amore (che è tutto il fondamento della teologia sul sacramento del matrimonio). Ma tale dialettica non quadra più quando giunge ad *assolutizzare nella realtà umana uno dei suoi aspetti contingenti* (la subordinazione della donna) in nome della realtà divina per la quale questo aspetto non è affatto contingente (perché effettivamente la Chiesa è uscita dal Cristo ed è a lui subordinata). Allora l'allegoria, come tutti i confronti, è deficiente su questo punto. La « supremazia dell'uomo non deve essere considerata qui come una specie di conclusione teologica dedotta dal mistero di Cristo; è piuttosto una supremazia a priori, generalmente accettata nei costumi del tempo, che viene messa a confronto col Signore. La differenza è enorme »¹¹⁵.

D'altra parte gli esegeti moderni, coscienti del radicamento sociale e storico degli scritti biblici, mettono in guardia dai *possibili abusi dell'esegesi allegorica*, anche se questa viene usata da uno scrittore sacro. Questi, vivendo in un contesto umano molto diverso dal nostro, non avvertiva, come oggi lo permette il nostro distanziarsi dal tempo, il relativismo storico della forma assunta nella sua epoca da una realtà tanto naturale e sociale come il matrimonio; egli fu tentato di assolutizzarla e di prendere un fatto contingente per verità universale. L'idea di un fondamento biblico della subordinazione della donna all'uomo oggi è ancora tenace in molte mentalità e istituzioni. È quindi opportuno sottolineare i limiti (e le possibilità di abusi) del metodo allegorico che, in questo caso, parte dalla subordinazione della Chiesa al Cristo per dedurre quella della donna all'uomo. Senza parlare

tutto un inciso di origine rabbinica, perché il vero capo della donna, come dell'uomo, è il Cristo, e questo direttamente per tutti e due. Così il fatto che la moglie cristiana santifica il marito pagano è significativo della mediazione femminile. Su tutto questo cfr. T. MAERTENS, *La promotion de la femme dans la Bible*, Paris 1966, pp. 154 ss.

¹¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Le Mariage*, op. cit., p. 191, ed. it. cit.

della « petizione di principio » (si parte dal fatto della subordinazione coniugale per spiegare un dato di fede e, in forza di questo senso allegorico, se ne fa una verità di diritto), altri esempi di tipologia sono molto più evidenti per *comprendere i limiti di ogni tipologia*. Ci limiteremo al famoso caso del profeta Osea che è stato uno dei fondatori e utilizzatori della tipologia coniugale applicata a Dio. Nell'VIII secolo a.C. egli doveva lottare contro la tentazione del popolo ebreo di dedicarsi a culti pagani e particolarmente a riti di prostituzione sacra. Allo scopo di impressionare i suoi uditori, di far loro sentire vergogna e di renderli coscienti della natura dell'amore di Dio per gli uomini, Osea pone una serie di *gesti profetici*: egli sposa una prostituta dalla quale ha diversi figli e, da lei abbandonato, la riprende di nuovo. Col suo gesto ha voluto dimostrare che Dio agiva alla stessa maniera con Israele. Volle rendere evidente che l'amore di Dio è qualcosa di assoluto, che la fedeltà di Dio è instancabile nonostante le infedeltà d'Israele. Ha forse voluto presentare un modello di matrimonio eroico? Questo non era possibile perché in quell'epoca il ripudio della donna adultera era obbligatorio e Osea si metteva fuori della legge. Qui vi è dunque un esempio tipico nel quale *l'allegoria « discendente » non è legittima*; per far comprendere una verità divina fondamentale l'uso tipologico del matrimonio di Osea non poteva fare di questo matrimonio molto contingente un modello di vita coniugale.

Benché di ordine diverso, è la stessa constatazione che si deve fare per la subordinazione della donna all'uomo nell'allegoria matrimoniale usata da san Paolo. *L'allegoria vale pienamente nei due sensi quanto all'essenziale del matrimonio*: l'amore dei due sposi, segno dell'amore di Cristo per la Chiesa (è questo amore che dà all'amore umano la sua dignità sacramentale). *Ma l'allegoria non vale quando si vuole applicare il rapporto capo-corpo al rapporto Cristo-Chiesa*. Infatti, « spingendo un poco avanti il simbolo ... si arriva alla conclusione inattesa che è il marito che santifica la moglie come il Cristo santifica la Chiesa; che il matrimonio non è sorgente di grazia per il marito ma soltanto per la donna, come l'unione con

la Chiesa non è sorgente di grazia per il Cristo »¹¹⁶. Qui si tratta dunque di una struttura culturale contingente; utile nel suo tempo per far comprendere il rapporto di subordinazione che unisce la Chiesa al Cristo, *essa non può più beneficiare del modello divino per perpetuare una sottomissione in sé contraria all'amore coniugale*, il quale, come ogni amore vero, postula l'uguale dignità dei coniugi, uguaglianza che è uno dei punti essenziali del messaggio evangelico.

II. L'appello alla ideologia profana: la donna, maschio mancato

I più lucidi autori ecclesiastici che hanno dovuto trattare il problema della inferiorità e della subordinazione della donna, verità per loro incontestabile, hanno compreso molto bene che non potevano limitarsi a citare testi della Bibbia per spiegarlo. Risalire alle origini della creazione era giusto; ma bisognava spiegare come mai le stesse incapacità si perpetuavano in tutte le donne. Per fare questo bisognava ricorrere alle scienze profane del loro tempo, in modo particolare alla biologia, per chiarire l'inferiorità della donna che si riteneva naturale. Ora nello stadio evolutivo delle scienze nell'antichità molto spesso l'ideologia (ossia la spiegazione che si voleva razionale) suppliva ampiamente alla povertà delle osservazioni scientifiche. Abbiamo veduto sopra (pag. 97) sant'Agostino ricorrere a una sottile spiegazione collegando la disuguaglianza dei sessi al genere di rapporti diversi tra l'« homo interior » e l'« homo exterior » nell'uomo e nella donna. Se ne potrebbero trovare anche altre, riflessi della scienza profana di ogni epoca. Ci limiteremo a un solo esempio, molto caratteristico: è quello della sessuologia adottata da san Tommaso per spiegare razionalmente l'inferiorità della donna nella quale tutta la tradizione precedente vedeva una verità derivante dalla Bibbia.

È noto che nel XIII secolo san Tommaso ha avuto il me-

¹¹⁶ L. GODEFROY, voce « Mariage » in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris 1927, vol. IX, col. 2069.

rito di introdurre la filosofia di Aristotele nella speculazione teologica, ed è incontestabile che questo apporto è stato molto positivo, se non altro per il vantaggio di una struttura concettuale e soprattutto di una mentalità più realista e ottimista, caratteristica del pensiero aristotelico¹¹⁷. Ma in questa operazione non tutto è stato un bene, anzi; in particolare la integrazione ufficiale del sistema di Aristotele nella Chiesa le conferiva a poco a poco un carattere intoccabile perché gradatamente legato alla spiegazione della fede; perciò venne in un certo senso bloccato il progresso scientifico per dei secoli (tra gli altri, Galileo ne fece le spese). E per quanto riguarda il nostro problema, se tutto non è stato negativo¹¹⁸, la sessuologia aristotelica non poteva non rafforzare l'interpretazione maschista dei dati della Scrittura sull'origine della donna. Riassumiamo il ragionamento che vi è sotteso.

Partendo dall'idea corrente che la sessualità e il suo esercizio hanno come scopo essenziale la generazione, una civiltà che ignorava la ovulazione della donna (scoperta soltanto alla fine del XVII secolo), e soprattutto l'esistenza dei cromosomi portatori dei fattori ereditari (scoperta alla fine del XIX secolo)¹¹⁹, non poteva concludere che questo: l'unico fattore visibile della generazione era lo sperma maschile, per cui *soltanto l'uomo aveva un ruolo positivo nella generazione*: è lui che dà il seme; *la donna non è che il ricettacolo* che lo fa fruttificare e gliene fornisce la materia adatta, come una terra da seminare; fin dalla fecondazione essa è soltanto una nutrice, non apporta elementi attivi, non ha che una *funzione passiva* e materiale e non interferisce nel processo generatore nel-

¹¹⁷ Su questo apporto cfr. il nostro studio *Philosophie de la Nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde*, Paris 1969, pp. 76-90.

¹¹⁸ In particolare san Tommaso non limitava l'uso della sessualità alla sola funzione procreatrice; nel suo commento a Isaia (cap. IV, n. 1) egli infatti precisa: « Come dice Aristotele, l'accoppiamento dell'uomo e della donna non è soltanto per la procreazione, come avviene negli animali, ma anche per il piacere della vita ».

¹¹⁹ Su tali scoperte vedere le Storie della Scienza, per esempio quella della *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris 1957, *Les Sciences biologiques*, di M. CAULLERY, pp. 1178 ss. Queste scoperte sono state permesse in gran parte dall'invenzione del microscopio.

la storia delle genealogie umane. In tale prospettiva *non vi sarebbe che un unico e vero sesso, quello maschile*, unico responsabile della generazione e unico trasmettitore della discendenza ereditaria¹²⁰, il solo praticamente *identificato con la natura umana perfetta* perché il solo capace di trasmetterla.

Notiamo subito che questa concezione delle cose è stata in vigore a lungo, nonostante le scoperte biologiche le quali hanno dimostrato che la donna ha un ruolo importante come quello dell'uomo nella generazione. Tale sessismo, *facendo del sesso maschile il prototipo dell'umano*, è ancora molto diffuso nel linguaggio corrente ed è l'immagine spontanea che molti nostri contemporanei si fanno della donna. L'assimilazione della donna a una terra seminata dall'uomo risale alla notte dei tempi, ma la si ritrova espressa anche da Napoleone: « La donna è data all'uomo perché gli faccia dei figli. È sua proprietà come l'albero fruttifero lo è del giardiniere » (*Memoriale di Sant'Elena*). La si ritrova nel linguaggio corrente (la donna dà figli al marito) nel quale la donna sposata non trasmette il suo nome ai figli, e soprattutto il suo posto è di stare in casa, a servizio dell'uomo. Noi vedremo che *questa concezione delle cose è ancora in vigore nei costumi attuali*, se non altro nella concezione del lavoro femminile.

Ma vi è dell'altro. Il primato del sesso maschile si risolve in pratica in un vero *monosessismo*, dato che il sesso femminile è concepito come una *forma deviante* del solo e

¹²⁰ San Tommaso ha precisato, seguendo Aristotele, che il sole esercitava la funzione di attivare la fermentazione dello sperma nel seno materno e la fertilità della terra seminata (per es. *Summa theol.*, I, q. 92, art. 2 ad 2). Sulla sessuologia di san Tommaso, vedi l'opera di A. MITTERER, riassunta nel suo articolo *Mas occasionatus, oder zwei Methoden der Thomasdeutung*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72 (1950) pp. 80-103. È opportuno osservare che questa sessuologia rappresenta uno stadio già evoluto della storia della scienza. Più anticamente, e ancora oggi presso certe popolazioni primitive, la generazione poteva non essere compresa come fenomeno legato all'accoppiamento, cioè all'intervento del maschio; allora la madre sembrava l'unica causa del bambino. E probabilmente è questa una delle origini del matriarcato.

unico sesso maschile. Effettivamente la raffigurazione pre-scientifica delle cose da noi riassunta poneva un terribile problema: se soltanto il sesso maschile fosse il vero sesso generatore, normalmente dovrebbe generare soltanto una progenitura maschile, perché il simile non può generare che il suo simile¹²¹. Ma allora *da dove può provenire la donna?* La risposta era logica partendo da tali premesse: *la donna non era che un'altra forma di maschio, ma un maschio mancato, minorato*. E come? Nel processo fecondatore provocato dal germe maschile poteva intervenire una deficienza (perché il mondo sublunare era sottoposto alla legge della corruzione); la deficienza poteva essere attribuita sia allo stesso sperma, sia alla terra nutritizia che era la madre, sia infine a un ostacolo messo in azione dal sole (a causa di certi venti umidi australi)¹²². In tutti questi casi il risultato era una specie di fallimento, un essere maschile più o meno mancato, decisamente più povero e capace soltanto di fornire un giorno un futuro ricettacolo nutritivo al seme di un essere maschile normale. Questo maschio mancato e minorato, messo fuori circuito dalle genealogie umane e dalla storia (perciò da ogni funzione pubblica), questo « *mas occasionatus* », secondo l'espressione consacrata, non era altro che la donna.

Questa ideologia di tipo pseudoscientifico spiegava allora perfettamente l'antica opinione che la donna era un essere congenitalmente incapace di autonomia e di indipendenza. Infatti, per la sua conformazione, essa sarebbe un *essere essenzialmente debole e minorato*¹²³, incapace di resistere alla tentazione, ed è questo che spiega come ha potuto essere sedotta dal demonio nel paradiso terrestre¹²⁴. La sua minorazione, che incideva tanto sull'ani-

¹²¹ È infatti il caso della riproduzione asessuata degli animali inferiori, i quali generano soltanto esseri uguali a se stessi, o il caso della partenogenesi (generazione senza l'intervento dell'elemento maschile) la quale non può produrre se non esseri femminili. Soltanto la riproduzione bisessuata, con la combinazione cromosomica, permette la differenziazione e l'apparizione di individui che non ripetono incessantemente e in ogni aspetto il modello generatore.

¹²² Principale testo della *Summa theol.*, I, q. 92, art. 1 e 99, art. 2.

¹²³ « *Femina est aliquid deficiens* », 15, q. 92, art. 1 ad 1.

¹²⁴ *Summa theol.*, II. II., q. 149, art. 4; *id.*, II. II., q. 165, art. 2.

ma quanto sul corpo, era riassunta nell'espressione « imbecillità di natura » attribuita alla donna¹²⁵. *In tal modo sembravano fondate, in una logica implacabile, le diverse incapacità sociali* (profane e religiose) che sono sempre state attribuite alla donna nella civiltà occidentale, anche dopo la sua laicizzazione (le principali saranno ricordate più avanti, pag. 152). Infatti questa radicale minorazione imponeva di *rifiutarle qualsiasi responsabilità pubblica*¹²⁶, il diritto di insegnare¹²⁷, di tenere una giurisdizione spirituale¹²⁸ ed evidentemente di ricevere il sacerdozio¹²⁹. La sua fragilità obbligava l'uomo a esercitare sulla donna *una tutela* (si ritroverà questo concetto nello statuto della donna sposata secondo il *Codice civile* napoleonico), una sottomissione all'uomo signore e padrone¹³⁰. Infine, per il fatto che soltanto l'uomo è un essere umano completo e perfetto¹³¹, *egli è la finalità della donna*, situata di fronte a lui in una disuguaglianza radicale. Certamente questa disuguaglianza non incide sull'essenza umana presente nella donna; dato che essa realizza la « natura universale » dell'essere umano, non è in nulla inferiore all'uomo, ma, a motivo di ciò che san Tommaso chiama « intenzione della sua natura particolare » per il fatto di essere ordinata alla maternità, la donna, era ritenuta davvero un « maschio mancato » e minorato, oppresso da

¹²⁵ Sulla « imbecillitas naturae » della donna cfr. *Summa theol.*, q. 81, art. 3 ad 2.

¹²⁶ *Contra Gentiles*, III, 123: « La donna ha bisogno del maschio non soltanto per generare, come negli animali, ma anche per governare, perché il maschio è più perfetto nella ragione e più forte in virtù ». Così pure, commentando la prima lettera ai Corinti: « Le donne non possiedono una ragione sufficiente per governare. Per questo Aristotele dice che vi è corruzione in un governo quando è tenuto dalle donne » (cap. 14, n. 7).

¹²⁷ Molti testi, per es. *Summa theol.*, II. II., q. 177, art. 2; III, q. 55, art. 1 ad 3.

¹²⁸ *Summa theol.*, q. 19, art. 3. Tuttavia è noto che nel medioevo certe badesse esercitavano una vera giurisdizione episcopale, cfr. p. 202.

¹²⁹ *Summa theol.*, q. 39, art. 1. Su questa importante questione, di cui parleremo più avanti, si può soltanto rimandare allo studio molto profondo di I. RAMING, già citato, il quale dimostra che i canonisti portavano gli stessi argomenti antifemministi.

¹³⁰ *Summa theol.*, q. 92, art. 1; *Contra Gentiles*, III, 123.

¹³¹ *Commento alla lettera a Tito*: « l'uomo (il maschio) è perfetto nella natura umana ».

tante incapacità¹³². Tuttavia, poiché questa minorazione era legata al sesso, la donna poteva recuperare una certa autonomia nei riguardi del mondo maschile rinunciando alla sua sessualità nel quadro della verginità consacrata (vedi sopra, pagg. 81-85), forma tipicamente cristiana di una certa promozione femminile (benché situata fuori del mondo e a livello spirituale). Anche qui abbiamo un chiaro esempio dell'*ambiguità caratteristica del pensiero cristiano tradizionale sulla donna*: esso le concede una uguaglianza teorica e spirituale con l'uomo, ma le rifiuta l'uguaglianza pratica dei diritti e l'accesso a molti campi, giustificando la disuguaglianza con una ideologia molto deprezzativa della donna.

Non dovremmo però dare a questi testi *un'importanza che non hanno*; essi sono sparsi nell'opera di san Tommaso che non si è mai posto il problema della donna in quanto tale. Abbiamo scelto questo autore perché la sua importanza e la incontestabile qualità della sua opera (come quella di sant'Agostino per l'antichità cristiana) fanno di lui il *testimone privilegiato di una mentalità comune* alla tradizione cristiana; inoltre egli, utilizzando la scienza di Aristotele, ha avuto il merito di tentare di dare una giustificazione tecnica al primato del sesso maschile che la cultura occidentale molto ingenuamente considerava (e considera ancora spesso) verità immutabile, ovvia.

Questa espressione ideologica dell'antifemminismo oggi ha soltanto un interesse storico, si è svuotata di tutto il suo contenuto da quando il processo scientifico ha rivelato che *la donna contribuisce quanto l'uomo alla trasmissione del patrimonio ereditario* (l'esistenza della ovulazione, lo stesso numero di cromosomi portatori di geni, ecc.); essa non è dunque estranea alla storia umana, né la pallida e minorata copia del modello unico ed esemplare di essere umano che sarebbe il sesso maschile. Ma, ed è qui che l'ideologia rivela la sua vera natura, l'antifemminismo profondo che la motivava, anche se è scomparso apparentemente, non è rimasto meno vivace: *esso cerca*

¹³² Cfr. *Summa theol.*, I, q. 92, art. 1 e 2.

altre spiegazioni ideologiche per legittimare e perpetuare quel primato del maschio che ha continuato a essere incarnato nei costumi e nelle istituzioni. Ricordiamo soltanto due delle ideologie maschiste più recenti.

Natura umana totale o natura biologica

Quando il progresso scientifico dimostrò superata la maggior parte della dottrina scientifica di Aristotele, la teologia del secolo scorso cercò altre cose: non volendo legare il suo destino a quello della scienza, sempre suscettibile di contestazione, ripiegò su una filosofia ereditata dal razionalismo del XVIII secolo. Indubbiamente san Tommaso fu rimesso in onore (escludendo ovviamente le parti scientifiche caduche della sua opera); ma la sua dottrina, più o meno tradita o deformata, non venne trattata come una nuova ideologia, una nuova scolastica. Quanto al nostro tema, l'antifemminismo cristiano sempre vivace trovò ben presto un nuovo volto ideologico in una concezione ristretta della natura umana. Per san Tommaso la natura umana indicava ciò che è essenziale nell'essere umano, la sua struttura biologica, psichica e spirituale, includendovi la libertà, proprietà essenziale di tale natura; anziché essere concepita come una realtà congelata, la natura umana si presentava come un compito, una vocazione da assumere. Questa dottrina avrebbe potuto accogliere la evoluzione e il progresso umano¹³³.

Ma l'insegnamento cattolico corrente si è insabbiato in una vera « riduzione » di tale concetto della natura umana: si è identificata la natura umana totale (essenzialmente caratterizzata da san Tommaso dalla ragione e dalla libertà) con la natura biologica della persona umana, facendo di essa una norma di moralità. Con un processo regressivo, questo offriva un nuovo argomento all'antifemminismo che ha sempre legittimato la segregazione femminile identificando la donna col suo corpo (senza liber-

¹³³ Su tutto questo problema cfr. i nostri studi: *Per una teologia dell'epoca industriale*, 1973, e *Morale sociale*, II ed. 1975, Cittadella Ed., Assisi.

tà). Ci richiamiamo a quanto è stato detto sopra a proposito della riduzione della donna alla sua funzione di maternità; tale funzione, nonostante la sua grandezza, diventa facilmente un pretesto per ridurre ad essa la donna e proibirle qualsiasi funzione pubblica¹³⁴. Su questo punto il XIX secolo, con la sua morale cosiddetta borghese (che molti uomini di Chiesa hanno ingenuamente identificato con la morale cristiana tradizionale), è stato certamente più antifemminista del medioevo e dell'Ancien Régime. E i recenti dibattiti sulla libertà della contraccezione hanno dimostrato che la « riduzione biologica » della natura umana poteva servire a perpetuare la disuguaglianza di destino tra l'uomo e la donna in fatto di libertà e di diritti, dato che la « norma biologica » (il ciclo mestruale) che esclude la libertà risiede soltanto nella donna¹³⁵.

Qui si devono anche denunciare *gli abusi causati dall'ambiguità della parola « natura »*, perché essa può comportare significati ed estensioni molto diversi. Così certi autori ecclesiastici contemporanei adottano inconsciamente il senso moderno di natura (senso di origine cartesiana, di elemento corporale in opposizione alla coscienza e alla libertà) pensando di difendere in tal modo la dottrina tradizionale sulla natura umana (che includeva la natura biologica e la libertà). Allora si parlerà di « natura femminile » per dedurre una definizione della vocazione della donna, mentre non si tratta effettivamente che di differenziazione sessuale che non può prevalere sulla universalità della natura umana presente tanto nella donna come nell'uomo e fondamento degli stessi diritti. Questo slittamento di significato ha la stessa motivazione delle prevenzioni razziste: quella di appellarsi alla differenza morfologica e culturale per rifiutare a certe razze l'uguaglianza e l'esercizio dei diritti dell'uomo (vedi più avanti, pag. 145).

¹³⁴ Vedi sopra, p. 75.

¹³⁵ Noi non possiamo qui affrontare lo studio di questo problema; per maggiori dettagli vedi il nostro studio *Sexualité, Amour et Mariage*, Paris 1970, e il nostro articolo: *L'Eglise catholique et la contraception*, in *La Gazette Médicale de France*, 75 (1968) pp. 5067-5078. Vedi anche più avanti, cap. sesto, p. 179.

Il primato del fallo

Per terminare ricordiamo un'altra concezione ideologica in senso maschista, ma che si situa agli antipodi dell'esempio precedente; si tratta della dottrina di Freud sulla sessualità, in particolare sul suo « fallocentrismo », contrariamente alla interpretazione della scuola psicanalitica inglese (E. Jones, M. Klein, ecc.) che ammette due tipi di sessualità, maschile e femminile (benché diversamente strutturate). Freud e la scuola viennese *riducono la sessualità a quella del maschio*¹³⁶. Inutile dire tutto il vantaggio che gli antifemministi hanno cercato di trarre dalla dottrina freudiana che, su questo punto, richiama stranamente l'antica concezione aristotelica della sola sessualità maschile (dato che la donna sarebbe un maschio mancato). Ironia della sorte, era in una dottrina da essi tanto disprezzata (la psicanalisi) che gli uomini più tradizionalisti della Chiesa avrebbero potuto trovare un nuovo appoggio per il loro antifemminismo! Ma poiché se ne sono ben guardati, hanno preferito cercare altrove, in un clima più eterico, quello della idealizzazione.

III. L'idealizzazione della donna

Vi sono due modi di escludere la donna da qualsiasi vita pubblica e di rifiutarle i diritti monopolizzati dagli uomini: ritenerla una imbecille e metterla decisamente sotto tutela (è quanto ha fatto il *Codice civile* francese), oppure esaltarla in una specie di sublimazione dichiarando indegni di lei i compiti temporali. Generalmente le due tattiche sono state seguite insieme, dato che la seconda permetteva di legittimare la prima. È quanto esprimeva un po' brutalmente Balzac quando scriveva: « La donna è una proprietà che si acquista per contratto. Essa è soltanto, per parlare con esattezza, un'appendice del-

¹³⁶ Su questo punto cfr. la voce « Femme » (M. MONTRELAY) nell'*Encyclopedia Universalis*, vol. VI, pp. 900-992, che riporta questo testo di Freud: « Il carattere principale della organizzazione genitale infantile sta in questo, che per i due sessi non vi è che un organo genitale, quello maschile, che svolge un ruolo. Ciò che esiste non è dunque il primato genitale ma il primato del fallo ».

l'uomo. È una schiava che si deve saper mettere su un trono ».

Nella società cristiana tradizionale la idealizzazione puntava sulle due vocazioni offerte alla donna, la maternità e la verginità consacrata¹³⁷. Oggi, dinanzi alla meschinità dei vecchi argomenti che deprezzavano la donna e davanti alla promozione progressiva delle donne nella Chiesa e all'influsso di una nuova immagine della donna che non si può ignorare, molti uomini di Chiesa cercano di legittimare il loro antifemminismo inconscio o inconfessato mediante ideologie idealizzanti. In tutta la letteratura edificante sulla donna e la Chiesa, che sarebbe inutile citare qui, si può dire che *mai come ora si sono fatte tante lodi della donna in certi ambienti clericali*, riconoscendole funzioni sublimi e simboliche mistiche. È praticamente la ripresa a tutto spiano, nello spirito della formula di Balzac, dei vecchi argomenti allegorici dedotti dai testi biblici (racconto della creazione, testi di san Paolo) da noi già analizzati, ma ripresi in modo più edulcorato e con l'apparenza di un certo rigore scientifico. Tutto può essere riassunto nell'idea molto semplice: la donna è stata creata da Dio con una natura particolare, orientata alla maternità; *essa ha una vocazione specifica molto nobile*, quella di ogni femminilità, di rappresentare nel genere umano lo spirito del dono di sé, di generosità, di accoglienza (Aristotele diceva semplicemente di passività), dunque di *continuare ad accettare nell'umiltà e nella rassegnazione di lasciare agli uomini la direzione degli affari del mondo (e della Chiesa)*.

La speculazione mariologica

Un esempio tipico di tale dialettica lo abbiamo in una certa *speculazione antifemminista del culto della Madonna*. Si può notare di passaggio che la riunione in Maria

¹³⁷ Abbiamo veduto sopra l'ambivalenza della verginità consacrata; essa, pur avendo molto contribuito a liberare la donna dal dominio maschile, si è però realizzata in una emarginazione sociale molto caratteristica (però attualmente in piena evoluzione); vedi pp. 81-84.

delle due qualità, la verginità¹³⁸ e la maternità, la predestinavano in modo evidente a simboleggiare l'ideale tradizionale della donna (per il fatto che la valorizzazione di essa non era pensabile se non come madre di famiglia o vergine consacrata).

Tra le deviazioni subite attraverso il culto mariano, e spesso per un bisogno di compensazione in ecclesiastici dall'affettività frustrata¹³⁹, troviamo la *riduzione del modello mariano alla femminilità ideale* nel senso di una esaltazione di virtù che dovrebbero essere proprie della donna: la modestia, l'abnegazione, l'accettazione rassegnata della volontà di Dio (il « fiat » di Maria), tutte cose vantaggiose agli uomini. In tal modo ridurre la Madonna a essere un modello di donna è il mezzo più sicuro per svalutare il suo culto o per distogliere da esso le donne moderne. Consiste nell'assolutizzare per sempre e nell'attribuire a tutte le donne la condizione sociale umile e nascosta nella quale Maria è vissuta in Palestina; perfino il prendere l'esempio della sua modestia di fronte al Figlio, il Verbo incarnato, per dedurre la posizione che le donne devono assumere nella società, è fare del Cristo il modello del sesso maschile al quale il sesso femminile deve sottomettersi. *Come il Cristo rappresenta la parte maschile dell'umanità, così la Madonna rappresenta la parte femminile. Tutt'e due riguardano l'intera Umanità,*

¹³⁸ La tendenza « biologizzante » nella concezione cristiana della donna ha fatto prevalere in teologia la teoria della conservazione della verginità fisica di Maria di Nazaret dopo la nascita di Gesù, il che non ha potuto avvenire se non a modo di miracolo: il bambino Gesù avrebbe lasciato il corpo della madre senza spezzare l'imene. Su questa famosa teoria della verginità « in partu » cfr. lo studio critico e sfumato (con abbondante bibliografia) di K. RAHNER apparso nell'ottavo volume dei suoi *Ecrits théologiques*, Paris 1967, pp. 153-199. (« Il contenuto tradizionale che si attribuisce al concetto di *virginitas in partu* sembra rivelare una superstizione dell'imene, dipendente dell'epoca e dalla civiltà » p. 165).

¹³⁹ Su questa deviazione cfr. le voci: di R. LAURENTIN, *Foi et mythe en théologie mariale*, in *Nov. Revue Théol.*, 99 (1967), pp. 281-307 e *Marie et l'antropologie chrétienne de la femme*, stessa rivista (1957) pp. 485-515: « (Maria) era il tipo sociologico della donna vivente all'ombra dell'uomo, in situazione sottosviluppata, in una società pure sottosviluppata: il modello della donna che fila e tesse, che attinge l'acqua dal pozzo e mantiene il fuoco ... » (p. 486).

uomini e donne, ma a titoli diversi. Il Cristo come unico salvatore e mediatore tra l'umanità e Dio; Maria come esempio e simbolo della stessa umanità redenta, indipendentemente dal sesso¹⁴⁰. Ma in Maria non vi è un atteggiamento religioso valido soltanto per le donne; anche gli uomini devono imitare le virtù mariane nel compimento attivo della volontà di Dio, sull'esempio del Cristo.

La « donna eterna »

Sono dello stesso ordine tutte le speculazioni più o meno vane che partono dal trasferimento sessuologico nel campo religioso: per esempio quando si vuole spingere troppo avanti l'allegoria del carattere femminile della Chiesa come Sposa di Cristo, si rischia di cadere negli equivoci denunciati sopra: valersene per assolutizzare i caratteri contingenti della donna allo scopo di limitare a questi la sua vocazione. Di qui l'ambiguità che esiste quando si parla dell'« eterno femminino »¹⁴¹; perché non dovrebbe esserci un « eterno mascolino »? In questi tentativi c'è sempre da temere una *specie di ricupero istintivo e inconscio dell'antica segregazione femminile* attraverso la scappatoia della idealizzazione. Non si tratta di condannare ogni speculazione sulla simbolica dei sessi, assolutamente no¹⁴², perché è evidente che i rapporti intrecciati

¹⁴⁰ Anche Lutero venerava in Maria la sua sottomissione al Cristo (cfr. il suo famoso e bellissimo commento del Magnificat) e la proponeva come modello di fede, il che vale evidentemente per gli uomini come per le donne. Oltre all'aspetto di modello da imitare, il cattolicesimo aggiunge l'aspetto di intercessione presso Dio (senso comune del culto dei santi).

¹⁴¹ È il titolo del famoso libro di Geltrude VON LE FORT, *La donna eterna. La donna nel tempo. La donna fuori del tempo*, ed. it. Ist. Prof. Libr. 1945. Il P. TEILHARD DE CHARDIN ha ripreso questo tema nella sua prospettiva cosmica (cfr. in materia H. DE LUBAC, *L'éternel féminin. Etude sur un texte de Teilhard de Chardin*, Paris 1968, ed. it. Marietti 1969).

¹⁴² I Padri amavano questi simbolismi: « Secondo il simbolismo dei Padri è l'atto di fede col quale i fedeli concepiscono Dio nel loro cuore che realizza il simbolismo femminile: fede dei fedeli, fede della Chiesa, fonte battesimale. Ma l'atto sacramentale compiuto in nome di Cristo e con la sua autorità dai ministri del suo sacerdozio proviene da un simbolismo maschile ». (R. LAURENTIN,

dalla sessualità — forma fondamentale del dialogo umano — segnano profondamente lo psichismo umano, il suo linguaggio e il suo inconscio; allora non c'è nulla da stupirsi che le strutture della vita religiosa, nella espressione umana del mondo spirituale, *abbiano preso a prestito l'atteggiamento e il linguaggio sorti dalla sessualità* in rapporto ai concetti di paternità, di maternità, di filio-lanza, ecc.¹⁴³. Ma non si deve dimenticare che non può trattarsi che di simboli, o meglio di analogie radicalmente inadeguate, e si rischia molto di vedere usate simili speculazioni per conservare la disuguaglianza tra i sessi nei diritti che derivano dalla loro uguale dignità. Le donne moderne accettano sempre meno di vedersi rivalutate e magnificate per essere messe in disparte: *in ogni processo di idealizzazione esse sospettano un'intenzione discriminatoria*.

Teologia della donna

Nello stesso ordine di idee sono sempre meno accettati i tentativi di costruire una « teologia della donna ». Nonostante i meriti di tali ricerche a livello di documentazione e di una certa riflessione antropologica¹⁴⁴, esse

Marie et l'antropologie chrétienne de la femme, in *Nouv. Revue théol.*, 99 [1967], 510: dimostra anche che molti dati biblici non concepiscono Dio unicamente secondo lo schema maschile).

¹⁴³ Cfr. J. M. POHIER, *Au nom du Père*, Paris 1972, ed. it. *Ricerche di teologia e psicanalisi*, Cittad. Ed. 1973.

¹⁴⁴ Tra i saggi più seri, ma già invecchiati, citiamo: H. RONDET, *Éléments pour une théologie de la femme*, in *Nouv. Revue théol.*, 89 (1957), pp. 915-940; A. M. HENRY, *Pour une théologie de la féminité*, in *Lumière et Vie*, 7 (1959), n. 43, pp. 100-128. A queste teologie della donna bisognerebbe aggiungere molti saggi di speculazione teologico-mistica (di tipo più o meno orientale) che trasferiscono la femminilità e la mascolinità nel divino. Nonostante il loro interesse (per es. A. MANARANCHE, *L'Esprit et la Femme*, Paris 1974), essi comportano due rischi: innanzi tutto quello di segnare un regresso in rapporto alla rivelazione biblica di tipo « javista » che ha sempre mirato a *desacralizzare la sessualità*, in reazione contro i culti cananei e perciò contro tutte le mitologie pagane che trasferivano nel mondo degli dèi i costumi sessuali (coppie divine, prostituzione sacra, culto della fecondità, ecc.); anche se queste speculazioni sono di carattere puramente mistico e simbolico, il *pericolo di antropomorfismo* rimane rischiando di far dimenticare che Dio è soprattutto il Tutt'altro, l'Ineffabile

servono soprattutto a rafforzare l'opinione clericale che la discriminazione dei sessi *rimane una questione di principio per la Chiesa* (mentre nella società profana, se tale discriminazione rimane molto nei fatti, è almeno rifiutata in linea di principio). Il fatto che una teologia della donna non abbia il parallelo in una teologia dell'uomo dimostra che è inutile, perché non ha nulla di diverso dalla teologia della persona umana; se fosse necessario costruire una teologia speciale per la donna significherebbe che la donna non è una persona umana a pieni diritti a motivo del suo sesso femminile; *allora avremmo regredito al vecchio mito* denunciato sopra, che soltanto il maschio rappresenta la natura umana in pienezza. Simile teologia si potrebbe basare soltanto sulle caratteristiche sessuali di tipo biologico proprie della donna per vedere in esse la prova di una intenzione specifica di Dio, che invece non bada alle caratteristiche biologico-sessuali maschili; *sarebbe lasciar sottintendere che il piano generale di Dio sul genere umano riguarda essenzialmente l'essere maschile*, per cui sarebbe inutile parlare di teologia della mascolinità.

In breve « la teologia della donna è discriminatoria perché non ha il suo equivalente in una teologia delle capacità biologiche e delle responsabilità dell'uomo verso la vita da far nascere e crescere. Questa teologia della donna, che si fonda sul sessuale-biologico, giunge perfino a essere in contraddizione — dato che le donne come gli uomini sono persone — con la teologia dell'uomo che si va elaborando con sempre maggior precisione, teologia di ogni dignità inseparabile da ogni libertà »¹⁴⁵. Nella stessa linea si devono collocare tutte le affermazioni ec-

situato al di là di ogni categoria (cfr. la teologia negativa e la « via remotionis » della teologia classica). Inoltre simili tentativi, come nell'uso della tipologia coniugale « discendente » (cfr. p. 112) rischiano di *assolutizzare le differenziazioni sessuali* per il fatto del loro passaggio allegorico nel divino, passaggio che permette al secolare antifemminismo clericale di trovare nuovi argomenti che, sul tipo degli antichi alberghi spagnoli, non offrono se non ciò che vi si apporta.

¹⁴⁵ M. T. VAN LUNEN CHENU, *Le féminisme chrétien: phénomène inéluctable*, in *Revue Nouvelle*, 9 (1974), p. 73. Questo articolo è importante perché imposta bene il problema ed è di lettura stimolante.

clesiastiche sulla attribuzione di funzioni riservate al sesso femminile¹⁴⁶. Così quanti autori parlano di un « ordinamento nativo » della donna all'uomo, come se non fosse altrettanto vero l'inverso! Oppure si parlerà di *complementarità della donna* nei riguardi dell'uomo; certamente questa idea è giusta se le si dà una portata reciproca (è il senso del dialogo sessuale); ma praticamente questa complementarità è troppo facilmente intesa a senso unico: la donna deve apportare all'uomo qualche cosa; si definisce per questo apporto, insomma per il suo riferimento all'essere maschile. Tutto questo è nel fondo, spesso inconscio, motivato dallo scopo di offrire un pretesto valido alla conservazione del potere maschile nella società profana o nella Chiesa, confinando la donna in funzioni subalterne, più o meno connesse con l'idea di maternità, e facendo appello alla sua *accoglienza, bontà, rassegnazione o abnegazione* (sia essa hostess, infermiera o assistente sociale ...).

Questo significa forse che, in nome della uguaglianza dei sessi, si voglia negare le loro diversità, livellarli? Certamente no. Indubbiamente molte forme di femminismo hanno dato spesso l'impressione di voler maschilizzare la donna; ma questa maschilizzazione, anziché facilitare la promozione della donna, riprendeva a suo vantaggio la vecchia idea antifemminista che soltanto il sesso maschile rappresenta il tipo umano ideale. *Soprattutto non si deve configurare la promozione della donna nella forma di una copia del sesso maschile*. Noi parleremo di questo problema nel prossimo capitolo: come concepire e operare una vera differenziazione sessuale che arricchisca l'umanità e non sfociare in una dialettica di dominio di un sesso sull'altro. *È un problema di civiltà che riguarda tanto gli uomini quanto le donne*.

¹⁴⁶ È doloroso vedere ancora questo mito dello specifico femminile presentato da certi documenti ecclesiastici ufficiali per legittimare l'esclusione delle donne dalle funzioni riservate agli uomini nella Chiesa (vedere ciò che è stato detto sopra a proposito del Memorandum che ha accompagnato la creazione della Commissione per lo studio della donna nella società e nella Chiesa, nota 74). È pure doloroso vedere la formula paolina « le donne tacciano nelle assemblee » sempre ricordata come un severo avvertimento, mentre ora si sa che probabilmente essa non è autentica (vedi pp.45 ss.).

Per il momento, a conclusione di queste pagine, dobbiamo riconoscere che il maschismo — o il sessismo — della società cristiana tradizionale, che continua su vasta scala nella società e nella Chiesa attuale, ha saputo trovare molti argomenti ideologici, comporre veri miti tenaci sulla debolezza e l'incapacità delle donne, per escluderle radicalmente dalle responsabilità pubbliche, profane e religiose. L'inerzia di tali costruzioni rivela la loro natura ideologica, che è di *velare la realtà del dominio maschile* per farla accettare dalle donne stesse. Secondo la modalità propria del processo ideologico, la situazione dominatrice del sesso maschile non è mai apparsa una situazione anormale; certi autori intuivano certamente quanto vi era in essa di opposizione allo spirito evangelico, ma si rassegnavano dinanzi a una situazione di disuguaglianza che sembrava connessa con la natura delle cose; si trattava, al massimo, di addolcirla, di temperarla.

Infine, quando si pensa a tutto il passato antifemminista, che sopravvive ancora ampiamente, *non si devono accusare di malafede coloro che lo vivevano o lo vivono ancora*. Quando erigevano a verità giuridica una situazione di fatto di ordine socioculturale, come la subordinazione della donna, lo facevano inconsapevolmente. Ma è essenziale comprendere che *dal tipo di società preindustriale e prescientifica essi distillavano un condizionamento psicologico* tale per cui, salvo qualche rara eccezione negli alti ceti sociali, *le donne erano generalmente l'immagine di ciò che la società voleva che fossero*, cioè sottomesse e chiuse nella loro funzione subalterna, che allora era facile proclamare legata alla loro condizione di donne. Ora vedremo che questa realtà sociologica, al di là della ideologia, spiega tutto l'antifemminismo cristiano.

la realtà umana: uomini e donne insieme

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di precisare la natura dell'antifemminismo della società cristiana tradizionale; esso ci è sembrato la forma negativa di una specie di monosessismo, di androcentrismo che dava il primato al maschio umano il quale, di fronte alla donna, si sentiva investito della pienezza della natura umana. Questa società, nel suo aspetto profano come in quello religioso, si è così rivelata una *società essenzialmente maschista*, che emarginava la donna in funzioni subalterne ben precise. Forzando un po' le cose, si potrebbe dire che questo tipo di civiltà ingenuamente riteneva che la società, civile o ecclesiale, potrebbe continuare e svilupparsi anche se non ci fossero le donne, dato che queste non dovevano intervenire in campo pubblico. Per loro fortuna, gli uomini non possono riprodursi da sé, come auspicava san Giovanni Crisostomo, alla maniera degli angeli, per diretta creazione di Dio¹⁴⁷. Perciò l'esistenza della donna era veduta soprattutto in questa finalità: aiutare l'uomo ad avere una discendenza¹⁴⁸, ma a condizione di non oltrepassare tale funzione.

Abbiamo pure visto che il messaggio cristiano, proclamando l'uguale dignità dell'uomo e della donna, ha sempre com-

¹⁴⁷ Vedi sopra, nota 63.

¹⁴⁸ Eco fedele di questa tradizione, san Tommaso limitava alla procreazione l'aiuto che la donna ha dato all'uomo e di cui parla il testo (javista) della creazione (Gn 2, 18 e 20) in un senso molto più ampio (« non è bene che l'uomo sia solo »).

portato una *tensione contestatoria* in seno alla discriminazione antifemminista, provocando interventi liberatori, sia nel matrimonio cristiano sia soprattutto nella verginità consacrata, ma senza mai riuscire a veramente trionfare. Di qui i molti tentativi degli uomini di Chiesa, coscienti di queste contraddizioni, di *legittimare una situazione sempre ambigua*, ricorrendo a spiegazioni e a ideologie maschiste. La inutilità di tali tentativi di conciliare il Vangelo con la disuguaglianza sessuale che le è contraria è il segno che tale situazione non aveva un fondamento religioso; era certamente il riflesso di qualcosa di profondamente umano ma contingente e legato alla storia: le strutture sociali, economiche, culturali e politiche del tipo di società nella quale il cristianesimo si è incarnato e che ha veduto iniziarsi la sua lenta decomposizione sotto la pressione della rivoluzione industriale, scientifica e politica moderna. Il blocco tra l'antifemminismo e le strutture della società tradizionale avrebbe dovuto logicamente risolversi con la scomparsa del primo al crollo della seconda. Ma se la nascita del mondo moderno ha apportato progressi reali per la liberazione della donna, si è però ancora molto lontani da quell'ideale. Perché lo stadio attuale di tale evoluzione rappresenta soprattutto una *fase di transizione* in cui i residui della vecchia società sono ancora molto forti, soprattutto nei rapporti di disuguaglianza tra le persone. Perciò sarà necessario innanzi tutto vedere la connessione tra l'antifemminismo cristiano (oggi secolarizzato) e le *strutture sociologiche che spiegano il suo radicamento umano* e la resistenza da esso opposta alla forza liberatrice del Vangelo. Allora potremo cogliere meglio il problema essenziale che abbiamo di fronte: *come dare alla donna il suo posto* in un mondo che non può più essere lo scrigno posseduto dagli uomini? Perché il potere monopolistico degli uomini non si è sempre rivelato efficace per produrre una vita di qualità migliore ai fini di un mondo più felice.

I. L'uscita dal neolitico

Un elemento fondamentale che non dovrà mai essere perduto di vista è *l'ampiezza del cambiamento storico* nel

quale è entrata l'umanità con la rivoluzione industriale; tale cambiamento ha portato con sé l'apparizione di una *nuova civiltà*, che però si situa in una profonda continuità culturale col passato. E per comprendere quanto il cambiamento può incidere sull'avvenire della liberazione femminile, è opportuno ricordarne le caratteristiche essenziali. « Semplificando le cose, si può dire che, fino alla rivoluzione industriale, l'umanità viveva da millenni nella traiettoria inaugurata dal primo grande cambiamento della storia, l'era neolitica. Nell'era precedente l'uomo conduceva un'esistenza dipendente dai rischi e dai capricci della natura; polarizzato dalla sua sopravvivenza e dalla ricerca di cibo, egli andava a caccia di risorse naturali in una vita più o meno nomade e molto aleatoria (raccolta, pesca, caccia). Il primo grande passo verso una certa sicurezza dell'avvenire è stato fatto con la scoperta dell'agricoltura e di tutte le arti annesse: fu l'entrata nel neolitico. L'uomo era ormai legato a un suolo che sfruttava; di qui l'apparizione dei primi gruppi umani: il villaggio, poi la città¹⁴⁹. Si rendeva così possibile la lenta formazione delle grandi unità politiche e delle civiltà antiche, il cui prestigio non deve però nascondere le ombre. Indubbiamente sarebbe cadere in un semplicismo grossolano sottovalutare le notevoli variazioni esistite nelle grandi culture antiche, o dimenticare il progresso umano definitivo di cui alcune di esse sono state artefici. Ma il problema non sta qui; per noi si tratta di comprendere il rapporto tra il loro *misoginismo* e alcune *strutture sociali comuni* a quelle civiltà che sono state trasmesse alla società cristiana tradizionale.

Se il mondo antico ha creato una cultura elevata, un sensibile ingentilirsi di costumi e ha prodotto monumenti artistici e letterari insuperati, non dobbiamo dimenticare che è stata soltanto l'opera di un'*infima minoranza sociale* per la cui esistenza soffriva un'immensa folla, oscura e ignorante (non soltanto gli innumerevoli schiavi ma anche il popolo semplice). *Il progresso culturale era*

¹⁴⁹ Per una teologia dell'epoca industriale, op. cit.: vi si troverà l'analisi dettagliata di questo cambiamento con le sue implicanze umane e religiose.

a prezzo del sottosviluppo della massa e dell'esclusione dalla partecipazione sociale, culturale e politica riservata alla élite. Tutto questo mondo tradizionale, preindustriale, era in genere molto *gerarchizzato*, diviso in strati sociali chiusi gli uni agli altri (che nell'epoca feudale vennero uniti da rapporti di vassallaggio e da doveri reciproci). Anche il suo immobilismo (che nel periodo della cristianità venne pensato come riflesso dell'ordine divino voluto da Dio) era quello di una economia di sussistenza, che ignorava la ricerca del guadagno per se stesso (salvo dal XVII secolo nell'ambiente dei ricchi mercanti) e in cui una produzione stazionaria, o quasi, bastava a far vivere una popolazione in debole aumento. Il tutto si muoveva su un certo fondo di *fatalismo* e di rassegnazione di fronte al carattere ritenuto ineluttabile delle disparità e delle ingiustizie sociali e all'apparizione periodica di calamità inevitabili (cattivi raccolti, epidemie, guerre...). « In breve, quel mondo era caratterizzato da una concezione statica dell'esistenza, dove ciascuno era inserito fin dalla nascita in uno stato di vita immutabile e in un ordine sociale molto gerarchico e rigido (dove la schiavitù e il servaggio, per esempio, sembravano naturali); non si trattava di cambiarlo, ma di *viverlo nella situazione in cui ci si trovava* »¹⁵⁰.

Indubbiamente nel nostro studio si tratta soltanto delle società tradizionali che hanno svolto un ruolo nella formazione della società cristiana occidentale (dunque essenzialmente della società ebraica e di quella greco-romana, e in parte della cultura germanica nel medioevo, vita romanizzata). Questo *non riguarda evidentemente altri tipi di cultura, come la cultura celtica*, per esempio, nella quale la situazione della donna era molto diversa¹⁵¹, ma che sono caduti di fronte alla romanizzazione dell'occidente.

È in questo quadro generale che occorrerà situare le seguenti caratteristiche, riguardanti più direttamente la

¹⁵⁰ *Morale Sociale*, op. cit.

¹⁵¹ Vedi, per esempio, il bel libro molto documentato di J. MARKALE, *La femme celte*, Paris 1973.

condizione della donna in tale società tradizionale, per comprendere l'assolutizzazione di cui la donna è stata oggetto: il posto della donna era previsto (certo in modo diverso secondo gli strati sociali) *sempre subordinato al maschio*, e l'esistenza di alcune donne famose in campo politico e letterario non deve ingannare, come pure l'esistenza dell'amore cortese medievale col suo culto per la donna. Questo avveniva in un'aristocrazia numericamente molto limitata (d'altronde la Chiesa non si mostrò mai accogliente verso l'amore cortese).

Certamente sarebbe facile obiettare che *la rivoluzione industriale ha sostituito a queste disuguaglianze altre disuguaglianze ancora più stridenti*, in modo speciale quella del proletariato industriale e del sottosviluppo attuale, e che ha perfino peggiorato (col *Codice civile napoleonico*) la situazione di dipendenza della donna sposata. Questo è innegabile; ma la grande diversità con la situazione precedente, la grande novità emersa col cambiamento culturale e industriale inaugurato alla fine del XVIII secolo, è che *le disuguaglianze dovevano apparire a poco a poco intollerabili*, vere ingiustizie, anacronismi nella nuova civiltà che aveva proclamato l'uguaglianza dei diritti di tutti gli esseri umani. L'emergenza e la percezione di nuovi valori, come la libertà e la democrazia, nonostante le grandi ambiguità che le incrinavano, dovevano provocare movimenti di contestazione ai residui peggiorati dell'ordine antico; le diverse forme di socialismo e i diversi femminismi sono stati possibili soltanto col cambiamento che è rimasto per tanto tempo (e lo è anche oggi) in uno *stadio di transizione*. Se non è facile accusare di malafede gli antichi, detentori dell'ordine tradizionale in cui essi vedevano la rifrazione dell'ordine eterno delle cose (vedi sopra pag. 55), ormai questo non è più possibile. Le vecchie strutture socioculturali che spiegavano (pur senza giustificarla) la soggezione secolare della donna, sono crollate sotto i colpi del progresso culturale, scientifico e industriale. Per cui l'antifemminismo non può ormai apparire se non un *postumo in ritardo e senza fondamento di un passato finito* (anche la Chiesa dovrà prenderne coscienza un giorno per quanto riguarda le sue istituzioni tutte di tipo maschile). Vediamo

ora le principali strutture antiche sulle quali ha inciso il cambiamento di civiltà e che riguardano il problema della donna.

Gli antichi interdetti di impurità femminile

Oltre alle spiegazioni ideologico-religiose di tipo cristiano (ne abbiamo ricordato le forme principali nel precedente capitolo), il sociologo e lo storico di religioni fanno la diagnosi dell'influenza nascosta di molte e antiche *prevenzioni collettive*, fonti di reazioni viscerali; esse risalgono nel tempo molto al di là dell'ambiente ebraico e pagano in cui si è sviluppato il cristianesimo. Tra queste prevenzioni collettive che hanno fortemente contribuito a emarginare la donna, fermiamoci a quella della sua impurità, causa di molti interdetti. Già vi abbiamo alluso nel primo capitolo a proposito della donna ebraica (pp. 14-19). Ma è necessario misurarne l'ampiezza per comprendere che, anche dopo la loro abolizione, fatta dal cristianesimo, le norme di purità rituale sono sopravvissute in un misoginismo spontaneo. Nel mondo ebraico l'atto sessuale era ritenuto impuro, il contatto con la donna era evitato. Ma soprattutto il sangue mestruale comportava una impurità che si comunicava a quanti toccavano una donna durante le sue regole. Così il parto rendeva la madre impura per più di un mese se partoriva un figlio, il doppio nel caso di una figlia. È evidente che questi interdetti non potevano non portare a un misoginismo profondo: la donna appariva un essere inferiore, regolarmente in situazione di impurità¹⁵².

Tali interdetti si trovano in molti popoli e sono sopravvissuti alla loro cristianizzazione; così se ne trovano, ampliati, anche tra gli Tsigani cristiani¹⁵³. Gli etnologi spiegano generalmente questa impurità con la prevenzione mitica del doppio sangue nei popoli primitivi; il sangue, essendo il simbolo della forza vitale, si presenta sotto due forme: *la forma virile*, il sangue sparso dall'uomo in

¹⁵² Vedi i testi giuridici in Lv 12, 1-18; 15, 19-30.

¹⁵³ Cfr. F. COZANNET, *Mythes et coutumes religieuses des Tsiganes*, Paris 1973, pp. 95-98 (con bibliografia).

guerra o nelle ferite volontarie, *sangue generoso* che svolge una funzione propiziatoria nei sacrifici religiosi, e *la forma femminile*, il sangue mestruale che scorre spontaneamente, sangue nauseabondo, *carico di malefici*, perché spesso connesso con spiriti cattivi¹⁵⁴. Allora si comprende che tale impurità colpisca la donna nel momento del parto e si trasmetta al bambino, dato che questi esce dalla stessa vagina da cui cola periodicamente sangue impuro. Molti autori vedono un rapporto tra queste prevenzioni e la convinzione (non primitiva nel cristianesimo) che il bambino aveva bisogno di essere esorcizzato nel battesimo e che la madre doveva sottoporsi al rito della purificazione¹⁵⁵. Del resto si ritrova in certi autori *lo stesso orrore del sangue mestruale* attinto dalle idee pagane sull'argomento; secondo loro questo sangue impedisce la germogliazione delle piante, fa morire la vegetazione, arrugginisce il ferro, dà la rabbia ai cani, ecc. Poiché i canonisti medievali avevano dato credito a questa opinione¹⁵⁶, è certo che essa ha avuto *un ruolo non indifferente nella emarginazione sociale e religiosa della donna* (la proibizione alla donna di servire la messa, di toccare i vasi sacri, senza parlare evidentemente della loro esclusione assoluta da ogni funzione sacra). Qui vi è *un regresso verso pratiche anticostamentarie*, data la permanenza nella società cristiana dei miti ancestrali di impurità che si sono infiltrati nelle norme liturgiche e canoniche (di cui molte sono ancora in vigore). Ne riparleremo più avanti a proposito della esclusione delle donne dal sacerdozio. Ma è certo che i postumi di questi miti devono essere eliminati perché le loro basi sono superstizioni che già san Tommaso ha avuto il merito di ripudiare¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Vedi F. VOSSELMANN, *La menstruation. Légendes, coutumes et superstitions*, Paris. 1936.

¹⁵⁵ Si è ricordata sopra la connessione tra la sessualità e la concezione cristiana del peccato originale (nota 105); certamente l'impurità legata alla sessualità vi ha giocato un ruolo determinante.

¹⁵⁶ Si troveranno in I. RAMING, *Der Ausschluss ...*, op. cit., pp. 80 ss, le citazioni dei diversi autori ecclesiastici (Isidoro di Siviglia, Rufino di Bologna, i glossatori del Decreto di Graziano, tutti dipendenti più o meno dalla *Storia Naturale* di Plinio). Certi penitenzieri proibivano perfino alla donna prima delle sue regole di entrare in chiesa, di ricevere la comunione, ecc.

¹⁵⁷ Egli aveva cercato di desacralizzare il problema dando al san-

L'imperativo demografico

La « riduzione » secolare della donna alla funzione materna è un elemento tradizionale strettamente legato alle condizioni demografiche dell'epoca preindustriale. Infatti in quella società il tasso elevato di mortalità infantile comportava *la necessità di maternità numerose per mantenere l'equilibrio demografico* e la sopravvivenza del gruppo sociale. Per sperare di vedere qualche figlio raggiungere l'età adulta, la madre doveva sacrificare la sua vita attiva alla funzione materna; di qui il prestigio quasi religioso delle famiglie numerose¹⁵⁸.

Ora avviene il contrario: la notevole diminuzione di mortalità infantile permette che nella nostra società in aumento demografico i due o tre figli, per esempio, che una coppia può desiderare, non devono più essere pagati a prezzo di numerose altre inutili maternità. La donna è liberata da questa servitù: la sua vita attiva non è più assorbita da una successione di gravidanze seguite dall'allattamento. *La funzione materna*, senza perdere nulla del suo prestigio, *non è più quella che definisce l'esistenza e la finalità della donna sposata*, ormai disponibile anche per altri compiti, e questo tanto più in quanto le facilitazioni tecniche acquisite nel settore degli elettrodomestici semplificano notevolmente gli altri compiti inerenti alla vita della casa.

Su questo punto vi è un *grande cambiamento* di cui non si comprende sempre l'ampiezza. Se già la maternità non definisce da sola l'esistenza della donna sposata, a maggior ragione questo vale per la donna non sposata, la nubile che in qualche modo recupera la sua dignità di persona

gue mestruale una spiegazione di tipo scientifico: vedeva in esso un residuo del sangue prodotto alla fine della digestione (*Summa theol*, III, q. 31, art. 3); nel quadro della dottrina aristotelica che la donna non produce seme (vedi sopra p. 116) pensava che tale sangue servisse a formare la materia corporea del bambino, perciò dello stesso corpo di Cristo.

¹⁵⁸ Infatti, mentre nel 1900 in Francia 164 bambini su mille morivano prima di raggiungere l'anno, nel 1964 erano soltanto 22. E per le epoche più antiche la percentuale era ancora maggiore; infatti un bambino su due moriva prima dei 14 anni.

umana. Essa, prima rispettata se entrava in un convento, consacrando a Dio, era invece un po' oggetto di derisione se non lo faceva, derisione espressa con il termine di « zittella ». E. Sullerot ha tratteggiato molto bene le ripercussioni del cambiamento avvenuto in rapporto al sentimento materno che era diverso da quello di oggi: « La madre metteva al mondo dei bambini come rassegnata ausiliaria dei disegni nascosti del destino che spesso chiamava Provvidenza. Non cercava di comprenderne il perché; sarebbe stato inutile. I figli le erano « dati » e le erano « ripresi ». Linguaggio di rassegnazione passiva. La madre avrebbe dovuto essere scoraggiata, disperata. Ma vi sono molte testimonianze a dimostrare che spesso era quasi indifferente ... Il padre spesso rimaneva estraneo all'avvenimento o, se si lamentava, era per la discendenza difficile da assicurare, non per la morte di una persona. Le donne parlavano tra di loro di questa eventualità con una specie di distacco dal fatto, distacco che oggi sembrerebbe empio e cinico ... ».

« Amare un bambino non aveva lo stesso significato di oggi. Bisogna aver letto molti testi del passato per comprenderlo. *L'amore materno, come noi lo concepiamo oggi, è la creazione moderna di una vita controllata.* La donna moderna può trasformare ogni gravidanza in un progetto di vita che nel 98 % essa porterà a termine per molto tempo e che certamente le sopravviverà »¹⁵⁹. Dunque si può dire che la scomparsa della mortalità infantile ha fatto scomparire anche il fatalismo della maternità e il sentimento di accettazione rassegnata (e ammirevole) del destino. Vi è stato qui un *fattore essenziale di liberazione della donna*; sposata o no, essa può liberamente assumere delle responsabilità, scegliere la sua vita e non più vedersi confinata nella funzione, sia pure nobile, della maternità. D'altronde anche la stessa maternità ne beneficia molto: assunta meglio, essa realizza meglio la sua finalità che non è soltanto di procreare ma soprattutto di educare¹⁶⁰.

¹⁵⁹ E. SULLEROT, *La femme dans le monde moderne*, Paris 1970, pp. 64-65.

¹⁶⁰ Vedi ciò che è avvenuto più avanti circa il carattere di no-

Questo fattore demografico è inoltre molto *rafforzato dal prolungamento della durata media della vita*; nel secolo scorso la speranza di vita di una donna era di circa 38-40 anni, praticamente fino a poco dopo la menopausa. *Allora la sua vita adulta era coestensiva alla sua capacità procreatrice*, che assumeva in tal modo per lei un'importanza maggiore, un po' come la sua ragion d'essere. Ora questa speranza di vita è *praticamente raddoppiata*; la donna di 40 anni, che non è più la vecchia di una volta, vede aprirsi davanti a sé una *seconda esistenza* che non è più dominata dalla funzione procreatrice ma che le appare sia come vuoto da colmare, sia come disponibilità a nuovi compiti, evidentemente purché la società accolga il cambiamento, e questo raramente avviene. La nostra società è ancora troppo dominata dagli uomini, strutturata per loro, perché la donna liberata trovi in essa il suo posto.

L'esplosione della cellula familiare

Nella società tradizionale, in gran parte rurale, il marito e la moglie vivevano insieme; la famiglia era il luogo del lavoro di cui viveva la società globale, lavoro al quale la donna partecipava attivamente in tutto il tempo libero dai suoi doveri materni. Allora *la famiglia era, nel senso letterale del termine, la cellula sociale*, ossia il luogo in cui si costruiva la società. La vita comune della coppia era centrata su un compito sociale svolto attraverso l'azienda familiare. Dire che il posto della donna era il suo focolare era ovvio, perché generalmente in casa si trovavano anche il marito e i figli, essendo la casa la sede dell'attività economica. Da questo punto di vista la emarginazione sociale della donna era meno grave di quella più recente che continuò a legare la donna alla casa, mentre la casa era svuotata della sua funzione sociale non partecipando più alla economia collettiva.

Nella società attuale, dominata dalla industrializzazione, *la famiglia non è più il luogo dove si costruisce la socie-*

età della funzione educatrice della madre, aspetto dell'immagine pseudotradizionale che ci si fa della famiglia, p. 151.

tà, restando invece il luogo principale del suo aumento demografico. Infatti, data la minoranza rappresentata attualmente dal mondo rurale (dall'8 al 10 %), la maggior parte delle famiglie sono in una situazione « estroversa »: il marito non lavora più nella casa, per la famiglia; vi è per lui un secondo centro di interesse, la sua professione, il suo luogo di lavoro. In metà delle famiglie questa è anche la situazione della donna (almeno a tempo parziale). Perciò a molti sembra che il tema della donna al focolare abbia perduto buona parte del suo significato o sia un lusso che si può pagare soltanto la borghesia dove la donna deve occupare un tempo diventato libero dedicandosi alle distrazioni (se non altro alle inevitabili partite di bridge in certi ambienti borghesi). In questa trasformazione vi è sicuramente una delle più profonde motivazioni *del lavoro femminile come fattore di liberazione umana*, come vedremo un po' più avanti. Non possiamo più restare allo schema culturale un po' mitico puntando sulla venerabilità della parola « focolare »; questo deve diventare più il luogo della intimità della coppia che desidera ritrovarsi che il luogo di una esistenza femminile staccata dalla vita reale (ciò che non era una volta).

Forza, dominio maschile e rifiuto dell'altro

Probabilmente questo è il campo in cui l'aspetto culturale della pseudoinferiorità e della segregazione femminile è più evidente, perché è stato ed è sempre più demitizzato dal progresso tecnico e dalla industrializzazione, soprattutto nel suo stadio avanzato (ciò che si chiama epoca postindustriale).

La società tradizionale era retta da una *dicotomia sessuale* che comandava la divisione dei compiti tra l'uomo e la donna. *All'uomo i compiti nobili*, quelli della direzione, della iniziativa, della partecipazione sociale e politica (evidentemente nei confini lasciati all'interno di ogni ceto sociale dal ceto dominante); in particolare ciò che simboleggiava la nobiltà riservata all'uomo era ritenuta la guerra. *Alla donna la funzione materna*, col contorno costituito dai compiti domestici, come una buona parte dell'attività economica che si svolgeva in casa, ma *la parte*

meno nobile, più ingrata, più umile e non meno faticosa (come una volta la fornitura di acqua); soltanto le donne dei ceti sociali dirigenti erano dispensate da queste laboriose funzioni (come pure i loro mariti). Questo si traduceva praticamente in una situazione elevata dagli autori cristiani quasi al rango di donna, quella di subordinazione totale della donna all'uomo, di cui abbiamo ampiamente analizzato i contenuti e i tentativi di giustificazione ideologica. In ultima analisi la causa profonda del dominio maschile *sta nell'uomo stesso* che utilizza le strutture sociali di cui abbiamo parlato. Causa insieme fisica e psichica. Fisica, perché è innanzitutto la forza muscolare, ma in quanto è messa a servizio del bisogno narcisistico di *dominare per affermarsi meglio*; in tal modo il senso di superiorità è connesso con qualcosa che l'uomo possiede in proprio, il fallo, simbolo di forza perché significativo di desiderio¹⁶¹. Infatti è ben nota la identificazione, espressa nel linguaggio, della nozione di forza, e di potenza con la virilità sessuale. D'altronde è un fatto, confermato dagli studi sulla *aggressività*, che in molte società umane, alla stregua degli animali, la gerarchizzazione sociale viene facilmente stabilita su criteri di forza¹⁶². E anche nelle società evolute la corsa alla potenza militare (dalla balestra alla forza di pressione dell'atomica) è ostentata come garanzia di sovranità e di prestigio, segno che disgraziatamente la forza rimane ancora il criterio principale delle relazioni internazionali (lo stesso concetto di dissuasione implica la minaccia dell'uso della forza).

In ogni caso nel rapporto uomo-donna l'elemento fisico è essenziale: l'uomo in media può sviluppare una *forza muscolare circa doppia* di quella della donna. In una ci-

¹⁶¹ Queste brevi pagine non sono il luogo per riassumere l'apporto freudiano (e quello della scuola di Lacan soprattutto) alla comprensione della funzione simbolica del fallo; su questo tema si potrà leggere la voce « phallus », di C. CONTE a M. SAFOUAN, nella *Encyclopedia Universalis*, vol. 12, pp. 914-915.

¹⁶² Lo si ritrova anche nei settori economici; nel processo concorrenziale della economia di mercato, sono le situazioni di forza che diventano determinanti, anche se non si esprimono che simbolicamente con la forza della pubblicità, il « punch » di un « giovane lupo », ecc.

viltà nella quale la forza può essere messa a servizio del potere, è evidente che il sesso chiamato « forte » domina quello « debole ». Abbiamo veduto che gli autori ecclesiastici, probabilmente imbarazzati dalla possibilità di tale dialettica ben poco evangelica, hanno cercato di *spostare il problema* attribuendo al dominio maschile motivi più nobili, perché religiosi (ma, come abbiamo visto, più ideologici che reali). Occorre dunque scoprire i veri motivi di questa dialettica di subordinazione sessuale; bisogna andare oltre le loro giustificazioni giuridiche, le quali possono dare l'impressione che la ragione ha di fatto la priorità sulla forza e che la subordinazione femminile è legittima perché legalizzata.

Infatti è una consuetudine classica dire che la civiltà comincia quando gli uomini sono capaci di darsi delle leggi, cioè di rinunciare all'uso individuale della forza fisica per attenersi all'obbedienza alla legge (d'altronde garantita dalla pressione rappresentata dalla forza pubblica). Ed è noto quali siano le attuali difficoltà per elevare questo processo di « razionalizzazione » dei rapporti umani a livello internazionale. Ma è divenuto evidente che molte leggi, soprattutto quelle non scritte, quelle introdotte dalla consuetudine, si traducono praticamente nel *rendere ufficiale una situazione di forza*, di dominio di una classe sull'altra, di una nazione su una minoranza etnica e, come abbiamo visto sopra, di un sesso sull'altro. Certo, è importante proclamare i diritti dell'uomo, ma la storia ha dimostrato che certi movimenti rivoluzionari che proclamano tali diritti (come la Rivoluzione francese) possono benissimo giungere a *legalizzare le peggiori ingiustizie*¹⁶³, ed è ciò che si chiama violenza istituzionalizzata¹⁶⁴.

Ora una delle caratteristiche più tipiche del cambiamento

¹⁶³ Un esempio tipico ci è dato dalla famosa legge francese Le Chapelier (1791) che, sopprimendo le corporazioni operaie dell'Ancien Régime, proibiva anche qualsiasi associazione di persone dello stesso mestiere togliendo loro la possibilità di difendersi dal liberalismo economico. È stato necessario attendere il 1884 per avere una legge che autorizzava i sindacati; su tutto questo cfr. il nostro studio *Per una teologia dell'epoca industriale*, op. cit.

¹⁶⁴ E il caso di diversi regimi dell'America latina i quali, sotto l'apparenza giuridica della democrazia, sono praticamente regimi autoritari.

storico inaugurato dalla rivoluzione scientifica e industriale è certamente quella di avere *demitizzato il primato della forza fisica*, muscolare. La scoperta di nuove forme di energia (il vapore, l'elettricità, il petrolio, l'energia nucleare, ecc.) ha in gran parte reso inutile la forza maschile che è sostituita da altre forze molto più efficaci. Inoltre l'orientamento dello stesso progresso industriale attribuisce sempre più *il primato a qualità diverse da quelle fisiche*: la competenza professionale, la pazienza e lo spirito di corpo sono molto più richiesti della forte muscolatura di un tempo; la macchina automatica, l'elettronica e l'informatica hanno preso il posto della manovalanza; i « colletti bianchi » sostituiscono sempre più i « colletti blu » secondo l'espressione di J. K. Galbraith (*Le nouvel État industriel*). Certo, il fenomeno è ancora in piena evoluzione; noi non siamo ancora definitivamente entrati nell'età postindustriale in cui le *attività terziarie* (servizi, commercio, amministrazione, ecc.) saranno maggioritarie¹⁶⁵. Ma l'indirizzo evolutivo della società tende a togliere all'uomo il prestigio della forza e a *riconoscere alla donna le stesse possibilità*. Infatti, fatta eccezione delle minori capacità fisiche che hanno perduto molta parte della loro utilità, le donne non cedono in nulla agli uomini nelle capacità intellettuali, immaginative, nella tenacia e nella pazienza, le sole capacità che sono soprattutto interessate alla civiltà di domani. Evidentemente non si tratta di negare le differenze di attitudini specifiche di ciascun sesso; ne parleremo più avanti; ma esse sono in gran parte il risultato del condizionamento sociale secolare, ossia un fenomeno culturale¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Sul settore terziario che tende a rappresentare il 70 % degli impieghi (contro il 20 % del secondario, l'industria), nel quale alcuni vedono *l'aspetto femminile della società industriale*, cfr. il nostro libro citato nella nota 163.

¹⁶⁶ Era facile agli autori antichi dire che le donne non avevano le stesse capacità di intelligenza e di volontà degli uomini in una società in cui l'istruzione era rifiutata alla donna e non le era offerta nessuna responsabilità importante; « ecco perché vostra figlia è muta » avrebbe detto Molière. D'altronde il rendimento della donna nel lavoro dei campi non era affatto inferiore a quello dell'uomo; la sola differenza stava nella natura dei compiti, i più gravosi riservati alle donne che, in più, dovevano occuparsi delle faccende domestiche. Alcuni specialisti ritengono perfino che le

Ma allora *perché il dominio maschile non cede* davanti alla vanità della forza su cui si basava? Perché non avviene dell'antifemminismo quanto è avvenuto della schiavitù che praticamente è scomparsa il giorno in cui si è resa inutile, sostituita da altre fonti di energia? Questo sarebbe sottovalutare la profondità dei condizionamenti umani nei due sessi. Non si sopprimono così, da un giorno all'altro, millenni di riflessi accumulati, di miti e di prevenzioni collettive, e soprattutto di istituzioni che hanno situato la donna a servizio dell'uomo. *La discriminazione femminile*, abolita in teoria, è ancora molto radicata nella pratica. Il dominio maschile ereditato dall'antico patriarcato e che sente la vanità della sua forza d'urto che è la forza fisica (la quale non può più essere l'*ultima ratio* dei rapporti umani), si irrigidisce e cerca nuovi modi di espressione, più sottili¹⁶⁷. In tal modo esso prende oggi il suo vero volto, quello di una *specie di razzismo*. Come il razzismo è a lungo sopravvissuto all'abolizione della schiavitù (anzi si è rafforzato nel nostro tempo), così l'antico antifemminismo istituzionale ha ceduto il posto a forme più inconfessate e insidiose.

La resistenza del razzismo sessuale si spiega col fondo di tutti i razzismi che è *l'espressione del bisogno di dominare*; i rapporti umani primari tendono all'acquisizione di beni vitali (soprattutto economici) o al prestigio sociale; ma sono facilmente e sin dal punto di partenza falsati dalla *tendenza narcisistica* che, facendoci prendere coscienza di noi stessi, ci fa anche *scoprire che gli altri sono diversi da noi*, sono dunque ostacoli al nostro amor proprio, al nostro egoismo. Così l'uomo, di fronte alla donna, simile e diversa da lui, misteriosa perché ritenuta dotata di poteri segreti o di impurità, ha sempre provato nei suoi riguardi attrazione e insieme timore; attrazione del desiderio, timore di vedersi alla fine dominato, sedotto e oggetto di concorrenza, soprattutto da quando la pressione mediante la forza fisica ha perduto parte del

donne avrebbero una capacità maggiore per fare lunghi viaggi astronautici.

¹⁶⁷ Il libro di Kate MILLET, *La politique du mâle*, Paris 1971, è molto istruttivo su questa evoluzione in USA, ed it. *La politica del sesso*, Rizzoli.

suo potere. « Forse nulla è più difficile a una persona del sopportare l'esistenza e il fatto della differenza. L'essere un altro e diverso, per il semplice fatto della sua esistenza e della sua comprensione dell'esistenza o del mondo, è già una minaccia per colui che può comprendersi e comprendere la propria esistenza soltanto nella forma di dominio sugli altri. La differenza, essendo una minaccia per il suo potere, deve essere negata, distrutta, abolita. Occorre colonizzare l'altro e costringerlo a vivere secondo il modello tracciato dal più forte, rispettando i valori imposti dal più forte. In una parola occorre strappargli la sua identità (quella che egli rivendica) per imporgli l'unica identità che il padrone gli vuole riconoscere »¹⁶⁸. Ma viceversa, un po' come gli schiavi antichi rassegnati al loro destino e i servi della borghesia del secolo scorso che si ritenevano contenti della loro sorte, *molte donne non comprendono ancora la natura del dominio maschile*; condizionate dalla educazione e dall'ambiente in cui vivono, ingenuamente si identificano con l'immagine sociale della donna che è stata finora dipinta.

Alla base del razzismo, come dell'antifemminismo, vi è dunque la *paura dell'insolito, inteso come minaccia*, contestazione. Tutto ciò che è diverso dal passato in fatto di tipo fisico, di reazioni affettive, ecc. provoca senso di insicurezza. Per superarlo, si cerca la soluzione nel dominio rassicurante sull'altro, nella sua riduzione a oggetto appellandosi a un insieme di pseudogiustificazioni, come abbiamo veduto sopra a proposito delle ideologie antifemministe cristiane. È una delle sensazioni più primarie, che logicamente dovrebbe essere superata dallo sviluppo culturale, dunque non ci dobbiamo stupire se l'atteggiamento misogino della nostra società è duro da sradicare come il razzismo. Infatti, nonostante l'evolu-

¹⁶⁸ Cfr. F. CHIRPAZ, articolo *La rencontre de l'autre*, in *Lumières et Vie*, 21 (1972), n. 106, p. 53. Questo studio dimostra quanto il dominio dell'uomo sulla donna si aggiunge al dominio economico; perché « come l'uomo, essa è una macchina di produzione ... ma nello stesso tempo è spodestata del suo stesso corpo, della sua sessualità ». D'altronde l'uomo dominato dalla oppressione economica « si vendica della sua umiliazione instaurando un suo dominio proprio, quello domestico ... Un certo culto della virilità ha qui la sua fonte e la sua origine » (pp. 49-50).

zione sociale, queste reazioni primarie sussistono, più o meno inconfessate, trasmesse dalla educazione e dalla cultura.

Il senso di rifiuto dell'altro e del suo dominio ha però bisogno di essere stabilito e *sostenuto dalle strutture economiche e politiche*; quanto all'antifemminismo in vigore in seno allo stesso gruppo umano in cui uomini e donne convivono (le donne non possono essere equiparate a una razza o a una classe), l'impatto delle strutture economiche, di ordine vitale, esercita una grande funzione come *possibile supporto della segregazione*. Questo spiega perché l'antifemminismo non si trova dappertutto, in tutte le civiltà.

Per esempio la civiltà celtica dava alla donna un posto e una libertà sconosciuti nella nostra. Non essendo tale civiltà di tipo paternalistico, « la donna godeva in essa di prerogative che avrebbero fatto morire di invidia le donne romane della stessa epoca...; tra il ruolo dell'uomo e quello della donna esisteva un equilibrio che non era dovuto alla superiorità dell'uno sull'altra ma alla parità nella quale ognuno poteva sentirsi a suo agio »¹⁶⁹. Così pure tra i Germani, pur senza affermare che la situazione era paragonabile a quella dei Celti, il regime collettivo della proprietà integrava le donne nella produzione economica, e in tal modo riconosceva ad esse uno statuto molto più liberale che presso i popoli mediterranei. Al contrario si può citare il nomadismo delle popolazioni semite, la cui influenza culturale è stata determinante sul mondo ebraico e pertanto sull'antifemminismo cristiano. In tale struttura sociale e in tale modo di vita la donna non è produttiva¹⁷⁰ ma è piuttosto un peso; la sua unica giustificazione è di assicurare la discendenza: « all'infuori della procreazione, il suo ruolo nella società nomade è nullo « perché », a causa degli spostamenti continui, l'apporto economico della donna è molto debole: essa è piut-

¹⁶⁹ J. MARKALE, *La femme celte*, Paris 1973, p. 19.

¹⁷⁰ Si vedrà più avanti come la donna sia stata messa fuori circuito dalla comunione dei beni economici dal *Codice civile* francese (p. 153); si ritrova la stessa idea nella ripugnanza (recente) della Chiesa cattolica ad accettare il lavoro della donna (p. 176).

tosto un ingombro e, in periodi di carestia, una bocca inutile¹⁷¹.

Queste divergenze, per non chiamarle contraddizioni, tra civiltà diverse, su un problema tanto essenziale come lo statuto della donna, dimostrano di *essere unicamente di ordine culturale*, dunque storico e contingente: « verità al di qua dei Pirenei (delle Alpi), errore al di là ». Tutto lo scopo di questo libro è stato di mostrare che le motivazioni dell'antifemminismo cristiano non erano che *pseudogiustificazioni ideologiche*, che nascondevano le vere cause di ordine culturale, di tipo patriarcale, molto comuni nel bacino mediterraneo; la disgrazia è stata che questa posizione si sia diffusa nel mondo occidentale durante la sua romanizzazione. Oggi parlare di una natura della donna che la destini a essere subordinata all'uomo, al suo servizio a motivo delle qualità (e debolezze) specifiche del suo sesso, sarebbe ridicolo, e per il cristiano non può essere il riflesso di un ordine e di un diritto divino, ma un risvolto culturale opposto all'annuncio evangelico dell'assoluta uguaglianza delle persone umane indipendentemente dal sesso.

II. La difficile transizione a un mondo più umano

L'epoca in cui viviamo è stata generalmente tratteggiata come epoca di transizione fra l'età preindustriale e l'età postindustriale già incominciata¹⁷². E sono proprie di un periodo di transizione la giustapposizione e la coesistenza di aspetti dei due tipi di società che si succedono: quelli della vecchia società sono ancora vivaci come residui e comportamenti pratici che sopravvivono alla scomparsa effettiva delle loro cause storiche; quelli della società in gestazione sono già presenti in forma di movimenti di rivendicazione, di atteggiamenti profetici e di urto, animati da uno spirito nuovo che certamente si affermerà. *L'antifemminismo e il misoginismo attuali non osano più dire il*

¹⁷¹ Cheikh Auta DIOP, *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Paris 1959, p. 27.

¹⁷² Su questo problema cfr. il libro molto interessante di A. TOURAINE, *La société postindustrielle*, Paris 1969, ed. it. Il Mulino.

loro nome (come spesso il razzismo); non si affermano più col candore e l'ingenuità degli antichi autori alla ricerca di giustificazioni ideologiche; *tuttavia esistono* ma nascosti nei comportamenti sociali e nelle innovazioni apportate dalla industrializzazione. Per il fatto che si inseriscono nei processi che dovrebbero contribuire alla liberazione della donna (la libertà sessuale, il lavoro femminile), essi non sono, per questo, meno reali; di qui la necessità di denunciarli, perché, se saranno evidenziati apertamente, non potranno più giustificarsi di fronte all'opinione pubblica la quale, se è attaccata alle abitudini a livello della pratica sociale, è però generalmente aperta all'idea dell'uguaglianza delle persone umane.

Occorre anche essere coscienti del fatto che, in questo periodo di transizione, molti *aspetti dell'antifemminismo sono un peggioramento* in confronto con la società antica: quella del medioevo, per esempio, nonostante i suoi gravi difetti, era *molto più liberale per la donna* (evidentemente nell'ambito delle condizioni di vita proprie di ogni ceto sociale). Alcuni di tali aspetti peggiori sono sorti col XIX secolo, altri sono più recenti.

Il mito della famiglia antica

In queste pagine abbiamo visto l'importanza assunta dalla maternità nella società tradizionale e le cause sociologiche che la spiegavano (soprattutto pag. 139). Di qui la tentazione permanente di definire la donna con questa nobile funzione. Ma, mentre *una volta questa funzione era ben lontana dall'essere esclusiva*, il giorno in cui l'industria nascente ha tolto alla casa la sua funzione economica abbiamo assistito a una specie di *inflazione della funzione materna nelle sue attribuzioni*, inflazione che non ha dunque nulla di tradizionale, ma è piuttosto la proiezione di tutto il passato su una situazione abbastanza recente, quella della famiglia borghese del XIX secolo nella quale molti autori ecclesiastici hanno veduto imprudentemente e ingenuamente l'ideale della famiglia cristiana ancestrale; in tal modo si è potuto parlare di un vero « mito della famiglia antica ». Infatti il primo periodo della industrializzazione (dalla fine del XVIII secolo alla metà del

XX) ha provocato nelle famiglie una violenta *dicotomia, una divisione di ruoli sconosciuta nelle società agrarie* (in cui la donna partecipava al lavoro dei campi). Mentre una volta non era necessariamente la madre che educava i figli (mai i ragazzi, soltanto le ragazze) ma la famiglia intesa nel senso lato del termine¹⁷³, la situazione è cambiata con l'industrializzazione: gli uomini, assorbiti dalla costruzione della nuova civiltà (i « borghesi conquistatori ») hanno lasciato alle donne l'educazione dei figli. « Questa nuova divisione dei ruoli è avvenuta in modo così totale per cui oggi molte donne sono convinte che è sempre stato così e che è naturale che soltanto la donna si occupi dei compiti scolastici o degli spiccioli dei bambini, come è naturale che lei li metta al mondo. Noi viviamo un matriarcato della educazione che, dal punto di vista storico, è una novità »¹⁷⁴. Questa novità, che però incomincia a essere fortemente contestata, appare ciò che è, non la espressione dell'ordine naturale delle cose (come pensano certi cristiani) ma un *elemento culturale transitorio* tra l'epoca della società agraria e la società postindustriale che incomincia nel nostro tempo.

Erigere in assoluto questa concezione mitica della funzione femminile nasconde un duplice pericolo: innanzi tutto quello di accentuare la diserzione maschile dai compiti educativi, come se il padre non avesse la funzione di educatore che è tanto importante. *La procreazione e l'educazione dei figli sono il dovere globale della coppia*. Poi di accentuare l'isolamento della donna nei riguardi del mondo esterno e dei compiti sociali, dunque di alienarla. Relegata in una funzione domestica, « la donna unicamente casalinga fece la sua apparizione soltanto partendo dalla seconda metà del XVIII secolo e nel XIX; inoltre occorre aggiungere che questa donna casalinga apparteneva soltanto agli ambienti ricchi della borghesia, perché la donna degli ambienti popolari aveva già preso la strada della fabbrica col crollo dell'artigianato familiare dovuto alla grande industria¹⁷⁵.

¹⁷³ Su tutto il problema cfr. P. ARIES, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960, ed. it. Laterza 1968.

¹⁷⁴ Cfr. E. SULLEROT, *op. cit.*, pp. 239-240.

¹⁷⁵ A. MICHEL e G. TEXIER, *La condition de la française d'aujourd'hui*, Genève 1964, vol. 2, pp. 39-40.

La moderna emarginazione della donna

Mentre una volta, soprattutto nella società rurale, la donna partecipava a un minimo di vita sociale, le cose sono andate diversamente nella nuova società simboleggiata dal *Codice civile napoleonico*. Il risultato è stato la emarginazione sociale della donna, specialmente della donna sposata (perché la nubile, la zitella, se non era giuridicamente emarginata, lo era più o meno nell'opinione pubblica, a meno che dimostrasse una forte personalità). È la segregazione moderna che è stata battuta in breccia da tutti i movimenti femministi, ed è stata analizzata nei particolari da numerosi studi ai quali ci riferiremo¹⁷⁶. Ricordiamone gli aspetti principali. In gran parte sono un ampliamento di quelli dei secoli precedenti, in un contesto di ritorno alle concezioni patriarcali del diritto romano. Anche se molti di tali aspetti sono sfumati, alcuni si sono trasformati ma sempre nel senso del sessismo maschile.

Innanzitutto la *giustificazione principale della donna restava la sua fecondità*, quella di « dare » figli al marito. Di qui la maggiore gravità dell'adulterio femminile (anche in certe regioni cristiane l'omicidio a causa dell'adulterio della donna era ritenuto un delitto di onore). Vi è inoltre la *chiusura della donna in casa* e la restrizione dei suoi spostamenti. Questa opposizione dialettica di tipo spaziale tra il « dentro », luogo della donna, e il « fuori », campo dell'attività maschile, si è trasformata nei nostri tempi nella distinzione del lavoro tra « inferiore » e « superiore », e questo non è un miglioramento, come si vedrà più avanti.

Infine, fino a poco tempo fa, la donna sposata era esclusa dalla *comunione dei beni*; essa non poteva possedere e doveva sottostare alla tutela del marito¹⁷⁷. E anche la

legge francese del 13 luglio 1965 sul diritto matrimoniale, anziché essere una riforma liberatrice, ha peggiorato su molti punti la situazione della donna, perché « il marito può dilapidare tutti i suoi beni o sottrarli alla comunità, o contrarre grossi debiti che possono inghiottire tutti i beni della moglie, senza che questa possa in nessun modo difendersi »¹⁷⁸. In tale condizione di tutela la donna sposata *perde la sua identità*; in Francia la società borghese la definisce essenzialmente « la moglie del signor Tal dei tali »; il semplice fatto che essa perda il suo cognome per prendere quello del marito, e anche il nome di battesimo del marito preceduto da Madame: per es. Madame Louis Monneret, è significativo di questa subordinazione. In Italia la donna conserva il suo cognome soltanto dopo la recente riforma del Diritto di Famiglia.

Infine *l'esclusione quasi totale dalla vita pubblica* è una delle caratteristiche più tradizionali di questa immagine della donna. Senza parlare di certi settori dai quali le donne erano assolutamente escluse fino a una data recente, il suo accesso alle funzioni pubbliche è ancora molto limitato. È noto che la Chiesa cattolica è un campo nel quale qualunque autorità pubblica (potere di giurisdizione e potere di ordine) è negata alle donne (riparleremo di questo problema alla fine del libro). E, cosa strana, anche quando avviene la promozione politica, questa rappresenta raramente un progresso ma piuttosto un *alibi* per dare l'impressione della possibilità totale di promozione della donna. La storia ha registrato casi di donne eccezionali che hanno svolto una funzione importante, culturale o politica. Ma queste *donne simboli* totalmente

La sua incapacità totale si esprime con la proibizione di fare testamento, di ereditare, di comprare, di vendere, di viaggiare, di assumere un mestiere o un commercio senza l'autorizzazione del marito... Insomma quel Codice consacra la segregazione dei sessi che regnerà nella società industriale per tutto il XIX secolo e fino a oggi » (A. MICHEL e G. TEXIER, *op. cit.*, II, pp. 76-77). La segregazione funzionale della donna è spesso simboleggiata in tedesco (e questo risalirebbe, sembra, a Guglielmo II) dalle famose tre « K »: *die Kinder* (i bambini), *die Küche* (la cucina), *die Kirche* (la Chiesa).

¹⁷⁸ P. SARTIN, *La Femme libérée?*, Paris 1968, p. 78; ci si riporterà a questa opera per molti particolari.

¹⁷⁶ Vedere l'elenco nella Bibliografia finale.

¹⁷⁷ « Il *Codice civile* (francese) non è il risultato dei capricci di Bonaparte, ma il frutto dei pazienti sforzi del borghese francese per appropriarsi le persone dopo essersi appropriati i beni. Nel *Codice civile* è stata ratificata l'opera borghese di avvillimento della donna: su di essa e sui suoi beni si esercita il potere maritale.

integrate nel sistema maschile hanno raramente difeso o fatto progredire la causa delle donne¹⁷⁹. A questo proposito occorre notare un ultimo aspetto dell'immagine della donna: la subordinazione e la emarginazione è accettata da molte donne come una cosa ovvia. La situazione culturale provocata dal maschismo ha talmente permeato la mentalità che molte donne non concepiscono se stesse se non all'interno del sistema maschile, al suo servizio, e sono le maggiori avversarie della liberazione femminile¹⁸⁰.

Sullo sfondo di questi aspetti si ritrova l'antica idea, che la teologia cristiana ha ripreso dal paganesimo, che la donna è colpita da molte incapacità, deficienze, infermità che la rendono inabile a esercitare una responsabilità sociale, per cui deve stare sotto permanente tutela, come abbiamo veduto nei capitoli precedenti. Questa idea di base si ritrova in tutte le spiegazioni ideologiche sorte per legittimare l'antifemminismo occidentale, cristiano e non cristiano. Insomma, se l'immagine della donna sottesa al sessismo attuale non si alimenta più direttamente alla dottrina della Chiesa (che su questo punto ha molto evoluto, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II), essa si è sostituita alla concezione cristiana tradizionale della donna, ma fuori del suo contesto agrario, e soprattutto secolarizzata, e perciò tagliata fuori dalla esigenza evangelica ugua-

¹⁷⁹ A questo riassunto si devono aggiungere due fatti significativi: moltissime funzioni pubbliche non hanno il termine femminile (capo di stato, uomo di stato, ministro, deputato...), un po' come nella lingua ebraica in cui non esisteva il femminile degli aggettivi qualificativi religiosi (cfr. sopra, nota 10). Infine la bassa percentuale di partecipazione femminile alla vita politica si trova a destra come a sinistra; su questo punto, in Francia, vi è perfino un regresso in confronto al 1946. Di qui l'interesse per la novità introdotta in Francia con la creazione di un posto ministeriale di responsabile alla condizione femminile; la felice iniziativa non sembra essere una concezione simbolica alla moda, ma forse la messa in opera effettiva di una politica generale che tende a strappare la donna dalla sua condizione subordinata.

¹⁸⁰ Qui occorrerebbe dire una parola sulla tolleranza della prostituzione fatta dalla civiltà occidentale nel corso dei secoli. Non si deve dimenticare che, salvo qualche eccezione, la prostituzione è stata tollerata dagli uomini di Chiesa (cfr. san TOMMASO, *Summa theol.*, II, II, q. 10, art. 11) per proteggere la monogamia e la stabilità delle famiglie, il che suppone un ideale della donna limitato a una classe di privilegiati.

litaria. Disgraziatamente molti uomini di Chiesa, pensando di difendere su questo punto la tradizione cristiana, hanno difeso soltanto uno « pseudo ordine morale » che non aveva più nulla di cristiano, ma era soltanto una forma accentuata e irrigidita di segregazione sociale; allora essi hanno ripreso a loro vantaggio il famoso mito della famiglia antica, in armonia con le numerose correnti di opinione anticlericali e antifemministe. Praticamente era una morale di classe, perché, se condannava il lavoro delle donne « della buona società », accettava il lavoro delle donne del popolo in fabbrica, e anche quello delle donne di servizio, proletariato indispensabile alla vita borghese.

Il miraggio del lavoro della donna

E qui che si pone il problema del lavoro femminile, connesso con la scomparsa della funzione economica della famiglia. Non potendo più lavorare per l'economia familiare come una volta e disponendo di maggior tempo libero (meno gravidanze, aumento della durata della vita, prolungamento del periodo scolastico dei figli che in tal modo disertano la casa, progresso tecnico che semplifica notevolmente le faccende domestiche, ecc.), la donna moderna si trova dinanzi al problema del lavoro. Deve forse rimanere in casa, nella casa deserta per la maggior parte del tempo, perché il marito lavora fuori e i figli vanno a scuola, allo scopo di conservare il suo titolo di angelo del focolare o di regina della casa, rischiando di chiudersi in una specie di clausura, di gineceo, che la esclude dalla vita nella quale si costruisce la società?

Non è possibile dare una risposta semplice a questo problema, che è un problema insidioso, come è stato detto da E. Sullerot¹⁸¹. Ricordiamone qualche elemento certo. Innanzi tutto per moltissime famiglie il problema non si pone: la loro vita non può fare a meno del salario della moglie, essendo quello del marito insufficiente ad assicurare la sussistenza a cui ogni famiglia ha diritto; da questo punto di vista il problema del lavoro della donna è un

¹⁸¹ *Op. cit.*, pp. 87-88.

problema di classe. Ma vi sono altre motivazioni; secondo le circostanze¹⁸², i temperamenti e i gusti, molte madri di famiglia desiderano uscire dalla clausura della casa e partecipare alla vita attiva. Non dobbiamo dimenticare che il lavoro umano, con la competenza professionale che esige e il riconoscimento sociale che ne segue, è o dovrebbe essere uno dei *mezzi principali per realizzarsi* inserendosi nel corpo sociale, e questa è una esigenza fondamentale della persona umana; indubbiamente il lavoro industriale oggi è *disumanizzante*, non dà le soddisfazioni del lavoro di una volta (agricolo o artigianale); ma questo fatto è condizionato essenzialmente dalle condizioni di speculazione umana specifiche del periodo di transizione che stiamo attraversando¹⁸³. Allora perché si dovrebbe rifiutare per principio e a priori alla donna, anche alla madre di famiglia, il diritto di lavorare fuori casa? Perché il lavoro, a seconda della sua struttura, può essere per la donna *un grande mezzo per liberarsi*, per realizzarsi, come lo è per l'uomo.

Allora il vero problema è quello della struttura del lavoro della donna. Innanzi tutto il problema delle assenze dovute alla maternità; osserviamo che la diminuzione della esigenza demografica e la riduzione del tempo di lavoro riguarda soltanto le donne che hanno bambini piccoli, che rappresentano dall'8 al 10 % di quelle che lavorano (e non dimentichiamo che metà delle donne sposate lavorano). È qui che appare la gravità del problema: le donne che desiderano lavorare possono farlo soltanto nelle *strutture di lavoro concepite dagli uomini e fatte per gli uomini*; di qui l'opinione che il salario della donna non può essere che un salario supplementare o quello di un salario a mezzo tempo.

Indubbiamente questo è uno dei maggiori ostacoli alla

¹⁸² Il problema si pone in modo acuto oggi nei grandi insiemi immobiliari, le « città-dormitorio » che non possono esserlo se non per coloro che nella giornata stanno fuori; l'assenza di centri di attività o di distrazioni in tali insiemi aumenta notevolmente il senso di clausura e di noia della donna che vi dimora.

¹⁸³ Su tutto questo problema del lavoro, sul suo significato e sulla sua umanizzazione cfr. *Morale sociale, op. cit.*

liberazione della donna. Lavorando in strutture concepite da uomini e fatte per uomini, la madre di famiglia che lavora prova quasi un *senso di colpa* (soprattutto quando, per di più, è stata sensibilizzata alla sfiducia clericale per il lavoro femminile). La persistenza della mentalità patriarcale (la donna proprietà dell'uomo) spiega anche certe resistenze dei mariti a questo lavoro che allontana la donna dalla casa, anche se è rimasta vuota. Ma soprattutto nel lavoro la donna si trova nella stessa situazione di disuguaglianza che è sempre stata la sua nel passato. Innanzi tutto essa deve svolgere un duplice lavoro, quello di fuori e quello di dentro, o domestico (la cucina, i bambini, ecc.) secondo la dicotomia ancestrale dei compiti. Inoltre esiste una specie di trasferimento dell'antica concezione della donna soggetta all'uomo nelle strutture del lavoro industriale. Prima la clausura femminile era di ordine spaziale: « l'interno », cioè la casa era il luogo della donna (dove essa lavorava sodo), mentre « l'esterno » era il campo di attività dell'uomo (l'azione sociale, politica, ecc.); oggi la società ha trasformato quella dicotomia in « *lavoro inferiore* » e « *lavoro superiore* », riesumando la vecchia tradizione dei lavori nobili monopolizzati dall'uomo, espressione di dominio.

In tal modo nella nostra civiltà sono destinati alle donne i lavori che evocano l'idea di abnegazione, di rassegnazione senza limiti, sia lavori ritenuti adeguati a una pseudonatura femminile, come se tali virtù non fossero praticabili dagli uomini (infermiera, assistente sociale, ecc.), sia lavori di *accoglienza* (hostess), sia soprattutto lavori *subalterni*, dalla donna di servizio di una volta alla commessa di negozio, sia in lavori industriali di esecuzione ripetitiva e monotona (la grande pazienza femminile!) o di *servizio all'uomo*, come la stenodattilografa e la segretaria¹⁸⁴.

In ogni modo una severa segregazione sessuale presiede

¹⁸⁴ Insomma, impercettibilmente la segretaria è diventata la metà femminile di una coppia al lavoro; le si dice che, essendo la metà femminile, deve adattarsi, obbedire, anzi prestare discretamente le sue qualità all'uomo che essa serve per aiutarlo a distinguersi, a fare del suo nascondimento e della sua dedizione una legge costante » (E. SULLEROT, *op. cit.*, p. 148).

ancora generalmente all'assunzione di numerosi impieghi e soprattutto alla *promozione professionale*¹⁸⁵; nonostante il principio ammesso: « a uguale lavoro uguale salario », il divario tra i salari maschili e quelli femminili è sempre più elevato man mano che si sale nella scala salariale¹⁸⁶.

Di fronte all'ambiguità della situazione si comprende la *legittimità di prese di posizione opposte*; certi movimenti femministi identificano facilmente e senza riserve lavoro femminile e liberazione della donna; altre donne invece preferiscono restare in casa per una reticenza nei riguardi dello sfruttamento spesso rappresentato da tale lavoro che perpetua (col miraggio di una giustificazione apparente) l'antica immagine della donna destinata a essere sottomessa all'uomo.

Erotismo e donna oggetto

In un altro settore la società attuale offre lo spettacolo di un *passo indietro verso la stessa antica immagine* della donna, ma in un settore completamente diverso e in un clima apparentemente liberale. Vogliamo parlare dello *sfruttamento erotico della donna fatto dalla società dei consumi*, che giunge a fare della donna l'oggetto di un piacere che si paga o lo strumento di un guadagno più

¹⁸⁵ Esempio di tale mentalità (nella educazione nazionale dove la percentuale delle donne è però maggiore): « Quando io ho chiesto di essere assistente in una Facoltà di Diritto, mi è stato innanzi tutto proclamato il fascino della segreteria di direzione che si riteneva perfettamente conveniente alla mia personalità; poi le classifiche nella laurea che avevo appena raggiunta giustificavano probabilmente che io facessi la mia scala, allora mi venne proposta la magistratura per ragazzi. Dinanzi alla mia ostinazione mi si fece sapere che la mia candidatura al posto di assistente sarebbe stata presentata al ministero, ma che prima si desiderava molto conoscere mio marito, e questo, nel linguaggio dell'istituzione, significava che si desiderava assicurarsi del suo accordo per tale scelta. Che cosa possiamo aggiungere? Che eravamo nel 1967 » (Monique LEONHARDT, art. *Féminismes ou féministes*, in *Lumière et Vie*, 21 (1972), n. 106, pp. 27-28).

¹⁸⁶ La disparità del salario della donna, in confronto col salario maschile, non ha fatto che aumentare fin dal medioevo, quando il primo era l'80 per cento del secondo.

sicuro. È noto che la parola erotismo può avere significati diversi, dalla frangia di pornografia a una forma nobile di estetica. Ed è appunto a motivo della imprecisione del termine che si attuano numerose forme di speculazione della donna. Qui non è il caso di studiarle in se stesse, nel loro significato etico che può essere diverso, ma in quanto *procedimento regressivo* che perpetua (come il lavoro femminile, ad esempio) una *forma di dominio maschista della donna*.

Avendo già fatto allusione alla *prostituzione* (nota 180), non vi insisteremo. Notiamo soltanto che, con la sua diffusione attuale, il suo carattere internazionale (tratta delle bianche) e soprattutto con *le sue forme più raffinate* (call-girls, Eros centers, ecc.), essa rivela la connivenza tra una società polarizzata al guadagno e il carattere venale dei rapporti sessuali con le prostitute. Evidentemente questo è il caso estremo di « cosificazione » della donna, divenuta schiava del suo cliente (e anche del suo protettore). Ma forse più significativo è il fenomeno tipicamente moderno, e connesso con la liberalizzazione dei costumi, della *diffusione della stampa erotica* (noi non parliamo qui della stampa pornografica che è tutta un'altra cosa e ha una diffusione contenuta per il fatto delle restrizioni imposte alla vendita al pubblico). Si tratta, per esempio, degli illustrati erotici o semplicemente della erotizzazione della stampa più tradizionale, e infine della *pubblicità* che utilizza motivazioni erotiche (si potrebbe dire altrettanto di tutta la produzione cinematografica). *La motivazione di questo processo è soprattutto commerciale*: l'erotismo fa cassetta, si vende bene. Dopo secoli di austerità e di puritanesimo, l'attuale liberalizzazione sessuale nei mass media è evidentemente una novità, di qui il carattere stimolante dell'erotismo come *fonte di guadagno*, si tratti di rivista specializzata o di semplice réclame che utilizza un tema erotico che spesso non ha nulla a che fare col prodotto da vendere. In ogni caso la donna è presentata in riferimento all'uomo nel *contesto di una società dei consumi* che la utilizza a doppio titolo, quello di consumatrice e quello di stimolante della consumazione maschile.

In tutti questi sfruttamenti della sessualità e del corpo femminile il pubblico pensa spesso con ingenuità che si tratta di una forma di liberazione della donna, intendendo il termine liberazione nel senso di licenza dei costumi; di fatto è praticamente il contrario perché in questo processo la donna è sempre presentata *in riferimento all'uomo*, come sua ragion d'essere, per offrirgli un corpo abbellito da un certo prodotto¹⁸⁷. Non si deve dimenticare che dal momento in cui il rapporto uomo-donna è presentato soltanto nel suo aspetto erotico e sessuale, la donna è in netto svantaggio; se non vi è che questo, è *l'antico dominio del maschio che viene a galla* sotto l'apparenza ingannatrice del liberalismo dei costumi. Ed è il regresso all'antica riduzione della donna alla sua sessualità; nei riguardi delle « persone del sesso », sia per goderne, per riprovarle e per diffidarle, la dialettica è la stessa: è il maschio che comanda e domina la donna rimasta « suo » oggetto. Notiamo che il fenomeno non è sempre di tipo erotico; spesso la pubblicità presenta *la donna come elemento del prestigio* e della situazione del marito (o perfino del suo conto in banca: cfr. lo slogan pubblicitario: « mia moglie, il mio cavallo, la mia pipa »). Anche se non è erotico, il risultato è lo stesso: la riduzione della donna al servizio dell'uomo. Sempre nel settore della pubblicità si trova anche il procedimento contrario ma che sfocia nello stesso risultato: in una specie di copia profana dell'« eterno femminino » di cui abbiamo parlato sopra (pag. 127), si *idealizza la donna come creatura di sogno*, per la quale nulla è troppo bello in fatto di regali

¹⁸⁷ L'esistenza di una pubblicità che utilizza il nudo maschile va nello stesso senso, perché l'uomo vi è presentato in aspetto virile, tranquillamente dominatore. Tra le opere abbondanti che esistono sul tema dello sfruttamento erotico e pubblicitario della donna, dobbiamo raccomandare il libro di Pascal LAINE, *La femme et ses images*, Paris, Stock 1974 (premio Goncourt 1974 con *La Dentellière*) uscito mentre noi terminavamo il nostro. Siamo felici di trovare in esso la conferma delle nostre analisi sulle origini essenzialmente culturali della nostra immagine pseudo-eterna della femminilità. Si vedrà in esso anche quanto la situazione di dipendenza sia interiorizzata dalle donne, tanto da essere da loro accettata come una necessità naturale, tanto è forte il condizionamento culturale (« Noi siamo fatte per essere tenute » diceva F. SAGAN) e per il vantaggio maggiore dei produttori della società dei consumi.

e di gadgets da offrirle (« essa merita ben di più »); abbassata al ruolo di stimolatrice dei consumi, le si chiede soltanto di essere bella (« sii bella e sta' zitta ») alla maggior gloria di colui che la possiede e la domina.

Terminando queste riflessioni sulla stampa, non si può sottovalutare l'importanza, di altro ordine, della *stampa sentimentale*, stampa del cuore. Questa volta non è tramite l'erotismo che si esercita il regresso, ma tramite i miti che questa stampa coltiva, specialmente il *mito di evasione* dalla vita reale che assottiglia la volontà di una vera liberazione e mantiene la donna in un certo stato di *infantilismo*. « La donna, identificandosi con una celebrità reale o fittizia, evade, attraverso un'immagine, dalla sua condizione mediocre e crede in tal modo di superare gli ostacoli che intralciano il suo sviluppo, in modo speciale la sua realizzazione sentimentale. Ma così facendo rimane ancora al livello dell'umanità arcaica che crea gli eroi »¹⁸⁸.

Uomini e donne insieme per un mondo più umano

L'unica soluzione per abolire la dialettica di subordinazione della donna, vera colonizzazione indegna della persona umana, è di *sollecitare l'uscita da questa fase di transizione* tra un mondo nel quale la subordinazione era connessa con strutture di dominio e un mondo che vuole essere più umano. Ormai, sotto l'influenza del cambiamento culturale moderno, i catenacci istituzionali sono saltati e i supporti sociologici del patriarcato sono crollati; non c'è più nulla che possa giustificare le persistenze e i peggioramenti larvati dell'antico antifemminismo, e i cristiani devono essere in prima fila in questa lotta che ha senso soltanto se situata nel contesto globale di una società più umana da costruire. Cerchiamo di precisarne i principali obiettivi.

a) Innanzi tutto la liberazione della donna non è pensabile se non *liberando anche l'uomo* dalla sua pretesa di do-

¹⁸⁸ A. MICHEL e G. TEXTIER, *La condition de la française aujourd'hui*, Genève-Paris 1964, vol. 2, p. 30.

minio, perché la prima non può nulla senza la seconda. È dunque un'azione comune, ma i cui elementi dinamici devono essere le donne, perché sono loro che hanno fatto l'esperienza della sottomissione. Così tocca a loro denunciare senza tregua tutte le espressioni di questo maschismo e della pseudosuperiorità virile; poi far prendere coscienza ai loro partner maschili del ridicolo e del carattere antiquato delle loro pretese, e infine scuotere il torpore della folla di donne ancora condizionate da secoli di androcentrismo e che prendono per liberazione il loro sfruttamento erotico-sentimentale.

Ma qui si pone il problema di fondo, quello che riguarda la causa essenziale del dominio sulla donna. Si tratta di « *affrontare una rottura instauratrice* », rottura della dialettica di assoggettamento della donna all'uomo e insieme instaurazione del riconoscimento effettivo delle *differenze* di un sesso in rapporto all'altro: occorre che l'uomo superi il suo narcisismo e le sue espressioni socioculturali antiquate e accetti la donna diversa da lui ma degna quanto lui; che la donna da parte sua non veda più nell'uomo un padrone da temere ma lo accetti diverso in piena libertà e prenda coscienza della dignità femminile che le è propria. Dunque, e questo è essenziale, *quando parliamo di liberazione della donna non si tratta di volerla maschilizzare*; questo sarebbe ricadere nel miraggio del modello maschile identificato con la pienezza umana.

La vera liberazione deve invece *demitizzare il carattere unidimensionale della società strutturata in funzione dell'uomo*. L'essenziale sarà di non continuare a mantenere la dicotomia dei compiti, basata sul sesso, nel valutare l'assunzione delle donne, ma di aprire tutti i compiti e le responsabilità ai due sessi, permettendo a ciascuno di attuarli col genio che gli è proprio. La società di domani non dovrà essere né maschile né femminile e neppure indifferenziata (una specie di ritorno all'androginità), ma *essere semplicemente umana* con infinite possibilità di variazioni. Se è stato detto che l'essere umano è un essere incompiuto, è perché ha in sé virtualità di realizzazione, e la storia e l'etnologia già ce ne danno uno splendido

repertorio¹⁸⁹. L'umanità ha ancora *ricchezze di avvenire* da sviluppare instaurando il faccia a faccia e il dialogo tra le sue due metà. La grande fortuna dell'età postindustriale sarà forse di *sostituire al monologo maschile il dialogo dei due sessi*.

b) Questo rende inutili le speculazioni sulla enumerazione delle *caratteristiche differenziali di ogni sesso*, quello maschile che ha come proprio lo spirito positivo, il senso dell'azione e della conquista, delle idee astratte, il gusto della sintesi e delle scienze esatte; quello femminile segnato dalla preponderanza della passività, della sensibilità e della intuizione, dotato di uno spirito più analitico e dalla predilezione per gli studi letterari (nel secolo scorso erano le arti belle). Oltre al fatto che questi elementi di psicologia differenziale sono spesso motivati dal desiderio di definire la complementarità dei sessi, di cui la donna è generalmente la vittima (complementarità a senso unico¹⁹⁰), normalmente essi non resistono alla investigazione scientifica e all'inchiesta etnologica. Perché tutto porta a pensare che tali distinzioni sono *il risultato di un lento condizionamento storico* (un po' come i dolori del parto in molti casi), formato da secoli di dominio maschile, che hanno confinato le donne in funzioni nelle quali le sue caratteristiche psicologiche potevano svilupparsi più facilmente. Non si tratta dunque di negare l'esistenza e soprattutto la necessità di differenziazione dei sessi; il problema è altrove: innanzi tutto occorre stabilire *l'origine e la natura culturale* di molte di tali differenze, soprattutto ciò che importa è di *non farne il pretesto del dominio di un sesso sull'altro*. Tipico su questo punto è l'esempio della maternità; se vi è una qualità femminile molto specifica, è indubbiamente questa; ma essa non ha impedito alla società patriarcale di chiudere

¹⁸⁹ San Tommaso diceva che « l'uomo può in un certo senso divenire tutte le cose » (*De Veritate*, I, 1). Su questa dottrina cfr. il nostro *Morale sociale*, op. cit.

¹⁹⁰ Autori come F. J. J. BUYTENDIJK (*La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Paris 1954, ed. it. Martinelli 1957), nonostante l'interesse delle loro analisi, cadono nel ridicolo di recuperare la superiorità maschile attraverso la descrizione di una « natura » femminile che praticamente è un prodotto della cultura.

la donna sposata in questa nobile funzione per poter meglio escluderla dalle altre funzioni che l'uomo riservava a se stesso e per poterla meglio mettere al suo servizio ¹⁹¹.

A questo proposito le necessarie e preziose differenze, anche se possono variare nelle loro espressioni, avranno sempre più o meno *riferimento al corpo* in quanto corpo sessuato. In particolare la realtà corporale femminile, sia nella sua finalità tendente alla maternità sia nella sua struttura estetica specifica (come anche quella dell'uomo ha la sua specificità), deve svolgere un ruolo fondamentale in questa differenziazione e originalità, simbolo del fascino e del mistero di un essere che non è più considerato un oggetto ¹⁹².

L'essenziale è di comprendere che ognuno dei due sessi è *un modo di essere persona umana*. L'essere umano non si realizza se non sessuato e deve poterlo fare in ciascun sesso in pienezza e nel possesso dei suoi diritti. Sono due modi di realizzare il tipo umano, e ogni sesso salva e realizza la persona umana salvando e realizzando la sua originalità in *soluzioni sempre nuove da reinventare* (soprattutto le donne quando saranno veramente libere, non solo in teoria ma nella realtà sociale). Per fare questo ogni sesso non può comprendere se stesso separatamente dall'altro; il loro contenuto deve rivelarsi attraverso *il loro riferimento reciproco e il loro incontro* ¹⁹³; ma occorre anche aggiungere che il dualismo dei sessi ordinati l'uno all'altro senza subordinazione, quando esprime un modo fondamentale di realizzazione della persona, non esaurisce tutte le possibilità della propria realizzazione.

Infatti bisogna evitare con cura di *assolutizzare l'elemento sessuale*, riconoscendo però il dualismo dei sessi e la

¹⁹¹ Vedi sopra, p. 75.

¹⁹² Su questo problema generale, tra l'abbondante produzione suggeriamo, per esempio, Y. PELLE DOUEL, *Etre femme*, Paris 1967; F. DUMAS, *L'autre semblable*, Paris 1967; (ediz. italiana, Ave 1969) vedi anche la Bibliografia finale.

¹⁹³ E ciò che si deduce dalla dottrina della Bibbia (Gn 1,27 e 2,18).

loro integrazione. Allora si deve *distinguere la sessualità dall'azione sessuale*. Perché, se la sessualità permea e differenzia la persona umana a tutti i livelli del suo essere (fisico e psichico), l'azione sessuale, che attua il rapporto effettivo dei sessi (attraverso l'amore e l'unione fisica) non è indispensabile alla realizzazione della persona umana nella sua specifica sessualità; come abbiamo visto sopra (pag. 81) uno dei pregi della verginità cristiana è di essere stata una prima forma di liberazione della donna. Così pure molti celibi felici, dei due sessi, dimostrano che l'azione sessuale non è indispensabile alla realizzazione personale, ma a una condizione essenziale: la persona che rinuncia all'unione sessuale deve restare fedele alla sua struttura sessuale differenziata e *realizzare in altro modo, diverso dalla coppia e dalla famiglia, il significato profondo di ogni sessualità che è comunicazione, dialogo, dono di sé*. In breve, la sessualità, come attuazione concreta della sua struttura nell'unione sessuale, non ha il privilegio di essere l'unico modo di amare qualcuno ¹⁹⁴.

In altri termini, se la fine del dominio sessista dei maschi è possibile soltanto con l'instaurazione del riconoscimento e del dialogo tra l'uomo e la donna, *non lo si deve pensare unicamente in seno alla coppia e all'intimità familiare*. Certamente la coppia rimane il luogo privilegiato (perché è qui che il dominio maschile si è essenzialmente esercitato, e soprattutto perché nella coppia coniugale la sessualità può trovare la sua piena realizzazione a servizio di un amore che si esprime nell'incontro delle anime e dei corpi); ma la differenziazione sessuale, che trascende la vita della coppia, ha il diritto di essere riconosciuta e rispettata *in tutte le attività sociali*, dovunque si è affermata e si afferma ancora il dominio ma-

¹⁹⁴ *Sexualité, Amour et Mariage*, Paris 1971, p. 69. Nemmeno si deve dimenticare che la sessualità è la forma più fondamentale e la radice della socialità; in particolare è il senso di proibizione dell'incesto che si trova in quasi tutte le culture: uscire dalla solitudine della famiglia « nucleare » (genitori, fratelli e sorelle) per trovare altrove il (o la) partner coniugale e in tal modo iniziare un processo di associazione di più famiglie (clans e tribù).

schista, particolarmente in ambiente cristiano¹⁹⁵. Questo significa che il superamento del monosessismo occidentale e della subordinazione della donna che esso ha comportato non potrà veramente realizzarsi se non quando gli uomini e le donne, insieme, si impegneranno in un'opera comune effondendo in essa le ricchezze proprie di ciascun sesso. Quest'opera sarà quella che già si iscrive negli auspici di ogni sessualità, quella di generare una società non soltanto dal punto di vista quantitativo della procreazione ma soprattutto dal punto di vista della qualità dei rapporti sociali, attraverso la lotta contro tutte le ingiustizie, lotta che esige amore, generosità e superamento del narcisismo originale.

c) *La costruzione di un mondo più umano* è allora l'unico progetto degno della vera liberazione della donna. Perché, trovandoci noi attualmente in una fase di transizione, le contraddizioni e le ambiguità che caratterizzano tali epoche storiche non riguardano soltanto il problema femminile. Indubbiamente le donne, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, fanno l'esperienza di queste contraddizioni, fra quanto è promesso e quanto non è mantenuto. Ma è la situazione generale; *la civiltà industriale* nella quale ci troviamo, nonostante i suoi incontestabili progressi, nonostante il livello di vita più elevato, è ancora lontana dal mantenere le sue promesse. Prescindendo dal problema di sottosviluppo del Terzo mondo, gravissimo problema mondiale che esige una vera ristrutturazione dei rapporti internazionali, il nostro mondo occidentale contiene ancora enormi disparità e ingiustizie. Certo, possiamo sperare che queste, a poco a poco, scompariranno, ma forse *il male è più profondo*; due fenomeni caratteristici ne sono il segno e insieme sembrano un appello all'azione della donna.

Innanzitutto vi è l'apparizione di *alienazioni impreviste nell'uomo*. La nostra civiltà, che vuole essere liberatrice

¹⁹⁵ E il dramma di molte coppie che vivono ripiegate su se stesse, non trovando per la loro comune realizzazione un compito obiettivo da svolgere. D'altronde non vi è nulla di più stancante di certe riunioni di gruppi o équipes di famiglie le quali non fanno che rimesticare insieme i loro stessi eterni problemi di coppia.

dalle costrizioni del passato, ne crea e ne accumula di nuove. Basta pensare al rovescio dell'organizzazione tecnologica. In sé questa libera l'uomo nella sua natura fisica e gli permette di evitare degli sforzi — riservandolo a compiti più nobili — e di prendere decisioni più efficaci, ecc. Ma in senso inverso gli fa sentire il suo peso, quello della burocrazia e dei suoi limiti... « Si potrebbe dire la stessa cosa della razionalizzazione tecnologica, chiave della efficienza economica (e perciò sorgente di nuovi beni e di un livello di vita più elevato, ecc.); ma, a forza di introdursi dappertutto, essa *comprime i valori affettivi e l'indispensabile spontaneità*; impoverisce e rende anonimi e banali i rapporti tra l'individuo e il corpo sociale. Un mondo stretto in tale razionalizzazione sembra un mondo senz'anima, in esso tutto è programmato (per una giustizia maggiore!) e determinato in anticipo »¹⁹⁶.

La civiltà che si proponeva il progresso dell'uomo fa l'impressione di nascondere in sé *il pericolo della disumanizzazione*: questo è dovuto alla abdicazione della persona nella folla anonima in cui l'essere umano è dispensato dall'affermare la sua personalità, condizionato dai mass media, dalla pubblicità, dallo stile di vita collettiva. Contemporaneamente vi è il fascino offerto dalla corsa sfrenata al guadagno, dalle sollecitazioni di una società centrata sul consumo e dominata dal denaro; e questo fascino è praticamente una specie di *ubriacatura inerente a ogni materialismo*, che è mutilazione dell'uomo. La felicità tanto promessa non appare al termine della sua strada.

Vi è poi tutto l'insieme delle gravi minacce sorte dalla industrializzazione che pesano sulla natura e sulla stessa

¹⁹⁶ Su questo problema vedi *Per una teologia dell'epoca industriale*, op. cit. Cfr. anche il bel libro di F. PERROUX, *Aliénation et société industrielle*, Paris 1970, e le opere classiche (nell'ottica marxista non conformista) di H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris 1964 (ediz. italiana, Einaudi 1967), e di H. LEFEBVRE, *Position contre les technocrates. En finir avec l'humanité fiction*, Paris 1965, e, di altro genere, quello di D. RIESMAN, *La foule solitaire*, Paris 1964 (ediz. italiana, Il Mulino 1970).

sopravvivenza della specie umana. È l'immenso problema ecologico che noi non possiamo affrontare qui; anarchico spreco delle risorse naturali, inquinamento accelerato dell'aria e dell'acqua giunto a un grado tale che i cicli naturali di rigenerazione sono vanificati, ecc. Lo sviluppo economico, che sembrava la leva indispensabile del vero sviluppo umano (integrale e solidale, secondo l'espressione di Paolo VI), ora appare una minaccia per l'uomo. L'uomo della strada, turbato soprattutto dalle conseguenze dell'inflazione e del caro-vita, avverte che il mondo è sconvolto, ma praticamente il male è ancora più profondo. È la grande crisi della nostra civiltà; è in gioco anche l'avvenire dell'umanità; la nascita della società postindustriale, se avrà luogo, sarà difficile.

Ed è qui che dobbiamo precisare ciò che potrebbe essere l'immenso apporto della donna per cambiare la qualità della nostra vita e trovare le vie di una civiltà più umana. Perché, come disse H. Marcuse, l'uomo moderno è divenuto unidimensionale, perché ha perduto la sua vera dimensione, quella dello spirito. « Il suo pensiero e il suo comportamento, caratterizzati dalla banalità del conformismo, hanno una sola dimensione, quella del mondo razionale nel quale sono immersi »¹⁹⁷.

Ma come siamo arrivati a questo punto? I gravi pericoli che ci minacciano non sono forse il risvolto di caratteristiche e di qualità spinte all'estremo e che il sesso maschile, manipolandole, ha identificate con l'espressione ideale dell'umano: razionalizzazione, efficienza, pianificazione, ma anche combattività (la vecchia attribuzione virile della guerra) e dominio, per non dire oppressione dei più deboli, di coloro che non rendono? Dalla legge di mercato alla legge della pressione nucleare è la stessa dia-

¹⁹⁷ Per una teologia..., (op. cit.). L'apporto delle donne alla costruzione di un mondo più umano non è ben compreso da certi movimenti di liberazione femminile. Cf. ALZON (in *La Femme potiche et la Femme bonniche*, Paris 1973) mostra il pericolo di quel femminismo radicale che sogna una specie di nuovo matriarcato e rifiuta qualsiasi apporto maschile. La liberazione della donna deve essere liberazione e degli uomini e delle donne, perché non ha senso se non con la riforma della società globale.

lettica che emerge, quella della ricerca di dominio mediante la forza (non soltanto la forza brutale, che sembra passata di moda, ma la forza più sofisticata dei mezzi di pressione innumerevoli offerti dalla società industriale e urbanizzata). E tale dialettica, come abbiamo visto, è la stessa che per tanti secoli ha comandato i rapporti uomo-donna; essa continua nelle altre forme riassunte sopra.

L'umanità soffre di questo suo orientamento unidimensionale, del suo monossessismo, della sua strutturazione maschista. Il problema non è di renderla femminista e di instaurare un moderno matriarcato, ma semplicemente di renderla più umana. Le qualità che le donne, sotto la costrizione virile, hanno per secoli rimosse o riservate al settore privato familiare, devono essere messe a disposizione dello sblocco della società. A titolo di esempio citiamo due di queste qualità; esse non costituiscono lo specifico femminile, ma di fatto, nel mondo dominato dall'uomo, si sono come rifugiate nel mondo femminile colonizzato. Da una parte la donna può collaborare a personalizzare maggiormente i rapporti umani, che la tecnica e l'urbanizzazione minacciano di rendere sempre più anonimi e standardizzati. Dall'altra la donna può collaborare a superare molti particolarismi: per il fatto che per tanto tempo (e in gran parte anche oggi) tutte le donne hanno condiviso la stessa sorte e le stesse servitù (un po' come, in altro ordine, il proletariato), esse sono capaci di dimostrare meglio i valori universali della natura umana e di aiutare il mondo a superare le sue contraddizioni; in esse esiste come una riserva di ricchezza umana, di cui il mondo attuale ha tanto bisogno; è ciò che aveva intuito nel 1936 E. Mounier che vedeva nella donna « forse la più ricca riserva di umanità, una riserva di amore capace di far esplodere la città degli uomini, la città arida, egoista, avara e menzognera degli uomini » (*Oeuvres*, I, p. 560). Come già abbiamo detto, la natura umana è illimitata in possibilità di avvenire; l'impatto dell'apporto femminile non sarà necessariamente nello stile di quanto si è abituati a pensare quando si parla di qualità femminili; spetta alle donne trovare le vie della loro nuova azione, in forme da inventare, per realizzare una maggiore pienezza.

za umana. Si tratta dunque di una vera rivoluzione culturale, non rivoluzione di donne ma rivoluzione globale e pacifica tesa a cambiare radicalmente i rapporti secolari tra le due metà dell'umanità per farne emergere l'umano nella sua totalità.

**la donna
interpella
la chiesa**

Nel grande sforzo di rinnovamento iniziato dal Concilio Vaticano II il problema della donna, della sua liberazione e del posto che essa deve occupare nella Chiesa si pone in modo sempre più acuto. Infatti l'evoluzione che avviene nel mondo profano circa la condizione della donna non può non ripercuotersi nella Chiesa. Perché la Chiesa è oggi molto più consapevole che la sua missione la impegna a riprendere il contatto e il dialogo col mondo per annunciare ad esso il Vangelo con autenticità, e contemporaneamente a contribuire alla costruzione di una società più giusta mettendo in luce i valori nuovi (anche se ambigui) che l'attuale civiltà fa emergere a poco a poco. Nelle pagine precedenti noi ci siamo convinti che, tra tutti i movimenti che rappresentano una rottura più o meno grande col passato, la promozione della donna assume un significato un po' simile a quelli della promozione del lavoro e della emancipazione dei paesi una volta colonizzati (non si parla forse di decolonizzare la donna?).

È anche nella logica della sua missione che la Chiesa non resti sorda a questo movimento e non dica più a priori (come fanno ancora certi uomini di Chiesa) che questo problema riguarda soltanto la vita sociale profana, estranea alle istituzioni della Chiesa, dunque che essa non può accettare di rivedere l'idea che si fa della donna nella struttura del corpo ecclesiale. È molto significativo che Giovanni XXIII, nell'enciclica *Pacem in terris*, abbia riconosciuto nella promozione della donna uno dei più im-

portanti segni dei tempi, insegnamento da cui il Vaticano II ha dedotto le conseguenze in numerosi testi riguardanti la donna in genere e il suo posto nella società profana. Ora noi ci proponiamo di riassumerli e soprattutto di vedere in quali dimensioni la Chiesa dovrebbe farne l'applicazione in se stessa.

I. Attuare il messaggio liberatore del vangelo

In questo libro noi abbiamo constatato, come elemento di fondo che attraversa tutta la storia del nostro problema, la tensione permanente tra due fatti: da una parte l'annuncio evangelico della assoluta uguaglianza delle persone umane, indipendentemente dalla razza e dal sesso, dall'altra il peso delle strutture socioculturali ereditate dal giudaismo e dal paganesimo che hanno ratificato la radicale subordinazione della donna all'uomo, unico portatore della natura umana in pienezza. Abbiamo visto gli sforzi di innumerevoli uomini di Chiesa per giustificare ideologicamente la compatibilità tra l'uguaglianza evangelica e la segregazione antifemminista. Ma ora che quelle strutture alienanti per la donna non esistono più, anche se ne esistono ancora tenaci residui nella fase intermedia che attraversiamo, il compito urgente dei cristiani è di liberare la forza del Vangelo dagli ostacoli umani che ancora gli sbarrano la strada, anche se la liberazione può prendere l'aspetto di contestazione. Il compito non è però semplice, come potrebbe sembrare a prima vista, nella Chiesa. Pertanto è opportuno situarlo nel suo vero contesto, quello che ha permesso e offerto il Vaticano II.

Il peso di un gravoso passato e un ritardo da recuperare

Come abbiamo notato nel capitolo precedente, la fase di transizione iniziata con la rivoluzione politica e industriale (dalla fine del XVIII secolo) è caratterizzata da una tragica ambiguità dei valori che tale rivoluzione ha fatto emergere: per esempio l'esaltazione della libertà individuale, se è stata al centro del progresso, ha però creato la peggiore delle ingiustizie, quella di cui è stato vittima

il proletariato sotto l'influsso del liberalismo economico, e si potrebbe allungare la lista dei danni prodotti dalla ambiguità di tale progresso eretto in assoluto.

Questo spiega in gran parte le reticenze degli uomini di Chiesa di fronte al movimento storico di progresso sociale e di liberazione dell'uomo. Essi furono sempre più propensi a *vederne soltanto le conseguenze negative*, perché rimasero praticamente estranei (salvo una infima minoranza di cristiani chiaroveggenti) alla sua formazione e conservarono la nostalgia di un passato in cui la Chiesa aveva un ruolo direttivo. Questo spiega l'infelice ritardo con cui la Chiesa ha riconosciuto i diritti dell'uomo, ha condannato la schiavitù e ha denunciato ufficialmente la ingiustizia di cui era vittima il mondo del lavoro¹⁹⁸. Il risultato è stato questo, che di fronte a un mondo nuovo che voleva scuotere la tutela clericale con un processo di secolarizzazione e di laicizzazione, troppi uomini di Chiesa *non hanno colto l'importanza dei nuovi valori*, come la libertà, la democrazia, il progresso scientifico; invece di dare un contributo alla loro promozione e al chiarimento delle loro ambiguità, si sono chiusi nel rifiuto, nel conservatorismo e nel ripiegamento sulle vecchie istituzioni, dimenticando che la vita evolveva e che sarebbe stato necessario affrontare nuovi problemi¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Si deve constatare, benché possa apparire strano, che la diffusione effettiva dei diritti dell'uomo si è quasi sempre attuata in opposizione al cattolicesimo, troppo spesso identificato col conservatorismo sociale e politico. Dovrebbe sembrarci strabiliante pensare che, di fatto, la difesa dei diritti dell'uomo, in un passato ancora recente, era sinonimo di anticlericalismo. Raramente noi siamo stati presenti in massa per difendere qualche diritto dell'uomo, e generalmente ci siamo arrivati sotto la pressione degli avvenimenti. Per esempio la condanna universale della schiavitù fatta dalla Chiesa data soltanto dall'ultimo secolo; prima era condannata soltanto la schiavitù dei cristiani. È stato necessario che il marxismo ci preoccupasse e lottasse contro la ingiustizia sociale perché la Chiesa prendesse ufficialmente la difesa dei lavoratori (La *Rerum Novarum* è uscita quasi un mezzo secolo dopo il *Manifesto* di Marx ed è stata accolta dalla Chiesa con una specie di cospirazione del silenzio, un po' simile a quella che accolse la raccomandazione di Leone XIII ai cattolici francesi di accettare la Repubblica. Vedi *Per una teologia dell'epoca industriale*, op. cit.

¹⁹⁹ È noto che Pio XI, a proposito della questione sociale, aveva

Così, nonostante la notevole evoluzione della Chiesa circa l'immagine che essa si fa della donna, *si fa ancora sentire il peso del passato*, soprattutto in molti cristiani che sono stati poco sensibili all'attuale rinnovamento della Chiesa. Non si deve però dimenticare che per molti secoli il cristianesimo ha accettato l'antifemminismo connesso con le strutture sociali tradizionali; se lo ha spesso ammorbido elevando la condizione della donna su certi punti, lo ha pure rafforzato ideologicamente attraverso «superdeterminazioni» pseudoteologiche (vedi il cap. quarto) per giustificare il maschismo della società cristiana (vedi cap. terzo). Perciò è comprensibile ritrovare oggi la stessa posizione di diffidenza per l'emancipazione della donna come per gli altri movimenti contestatori a favore delle diverse forme di libertà. Questa diffidenza ha perfino suscitato nel secolo XIX il sorgere di un'opinione cristiana miope su posizioni conservatrici di regresso nei confronti dell'ancien Régime e del medioevo.

Si può dire che nel secolo scorso è sorta una certa concezione cristiana della funzione della donna (perciò della struttura familiare) che è stata ingenuamente ritenuta tradizionale, mentre era soltanto il risultato di una specie di esasperazione clericale su alcune idee attinte praticamente dal moralismo borghese dell'epoca. La conseguenza dell'inflazione della funzione procreatrice (vedi sopra pag. 150) è che si riscontra a livello di una certa pastorale un *natalismo* che i teologi più classici non hanno mai accettato²⁰⁰. In tale contesto è apparsa anche l'idea segna-

formulato una dolorosa constatazione confessando che il più grave scandalo della Chiesa nel XIX secolo era di aver perduto la classe operaia a causa della mancanza di interesse per la gigantesca ingiustizia nella quale il macchinismo e l'industrializzazione l'avevano chiusa.

²⁰⁰ Tale concezione natalista e rigorista è stata conservata per molto tempo da certi confessori che rifiutavano l'assoluzione a coniugi che tardavano ad avere figli. Vermersch, nell'ultima edizione del suo manuale, si stupiva del fatto che certi innovatori propendevano per un obbligo positivo. Cfr. su questo punto l'articolo di SNOECK, *Morale catholique et devoir de fécondité*, in *Nouv. Revue Théol.*, nov. 1953: «Se non è il valore della coppia umana che ha la priorità, sarebbe forse la concezione natalista? Non lo vogliamo pensare... Si sbaglierebbe a pensare che il "moltiplicamini" della Genesi domini totalmente il problema e lui solo dia tutto il si-

gnificato della vita coniugale. Tutto considerato, noi constatiamo che la Chiesa, pur ammettendo il dovere della procreazione per gli sposi, si è mostrata molto riservata a questo riguardo... Durante il secolo scorso i moralisti, perplessi per la diffusione delle pratiche anticoncezionali, non si sono appellati al *dovere della procreazione*. Quando si trattava di tale dovere, lo si riteneva molto limitato e praticamente trascurabile» (p. 898). Vedi anche sopra, p. 76 e nota 69.

lata sopra della funzione educativa riservata alla madre. E nello stesso tempo si è diffusa una opinione cristiana conservatrice e incapace di cogliere l'ampiezza della rivoluzione economica, culturale e politica, incapace di vedere in essa l'occasione insperata di mettere in pratica la dottrina evangelica sulla uguaglianza dei sessi sostenendo la vera liberazione della donna, insistendo su un punto che sembrava una verità eterna, l'idea della donna regina del focolare (vedi sopra, pag. 141).

Indubbiamente, prima dell'avvento del mondo industriale, la condizione della donna era teoricamente subordinata, e gli uomini di Chiesa avevano fatto grandi sforzi per dimostrare che questa naturale subordinazione non era in contrasto con l'idea evangelica della uguaglianza dei sessi. Ma almeno tale subordinazione si spiegava per certi fattori socioculturali ed economici che, data la mancanza di spirito critico e di visione storica retrospettiva, si consideravano vincolanti, immutabili, risolto dell'ordine naturale delle cose voluto da Dio. L'errore di questa concezione tradizionale della donna (precedente al XIX secolo) è stato di assolutizzare le strutture socioculturali di tipo patriarcale; di qui il bisogno di legittimare ciò che quel sessismo inconfessato aveva di contrario al Vangelo. Ora, con l'apparizione del mondo nuovo, tecnico, industriale e urbano, tali strutture vennero sostituite da altre; ma la dottrina cristiana, rifiutando di considerare questo movimento, conservò la sua posizione antifemminista e questa, mancando di basi culturali, divenne sempre più convenzionale e fu portata a irrigidirsi su alcuni enunciati di fatto erroneamente assolutizzati.

Il recente irrigidimento della concezione cristiana della donna è giunto praticamente ad accettare il passaggio

dalla subordinazione ancestrale della donna alla sua emarginazione sociale, alla sua privatizzazione e clausura nella casa, nel suo ruolo obbligatorio di educatrice e di casalinga. Di qui la *tenace diffidenza clericale per il lavoro femminile* che, nonostante le sue condizioni ancora molto ingiuste, è il grande mezzo della promozione femminile, diffidenza anche (ora dissipata) per l'istruzione della donna delineata come minaccia dell'ordine sociale²⁰¹.

Non ci si deve dunque stupire di constatare l'assenza di un pensiero cristiano originale nel momento in cui si è posto il problema della donna in termini nuovi. Si può perfino dire che la concezione cristiana tradizionale della donna (di cui il cap. terzo ha riassunto le caratteristiche generali) ha preparato e ceduto il posto a un'altra concezione, secolarizzata e ancora più antifemminista, quella che ha la sua formulazione nel *Codice civile napoleonico*.

Certo in seguito è stato realizzato un grande progresso e il ritardo è stato recuperato in gran parte. Ma bisogna confessare che *il progresso è soprattutto dell'ordine dei principi*, delle generalizzazioni sulla necessaria promozione della donna nella società profana, e nella Chiesa unicamente nell'ambito del laicato. Perché quando si passa alle applicazioni pratiche, emerge una specie di resistenza: sia la difficoltà di ammettere una evoluzione nella concezione cosiddetta cristiana della famiglia, che data specialmente dal secolo scorso (copia del famoso « mito della famiglia tradizionale »), sia soprattutto il rifiuto di affrontare il problema di una possibile ammissione delle donne ai ministeri. Perciò è opportuno parlare ora del *notevole apporto del Concilio Vaticano II* in materia per trarne le conseguenze logiche e liberarsi da residui anti-

²⁰¹ Nel XIX secolo numerosi prelati si sono opposti alla estensione dell'insegnamento secondario alle ragazze. Così Mons. Dupanloup, vescovo di Orléans, che scrisse: « Non forziamole (le ragazze) a esami pubblici fatti da uomini, ad apparire di volta in volta esaltate fino all'ardimento, intimidite fino al turbamento e — come è stato constatato — fino allo svenimento... Le ragazze sono allevate per la vita privata; io chiedo che non siano condotte alle scuole, agli esami, ai diplomi, alle distinzioni che preparano gli uomini alla vita pubblica... Chiedo che non si formino in avvenire donne libere-pensatrici ». Citato in A. MICHEL e G. TEXIER, *op. cit.*, II, p. 27.

femministi incompatibili con l'annuncio di Gesù Cristo al mondo d'oggi.

Liberazione della donna, segno dei tempi

La ripresa del dialogo tra la Chiesa e il mondo moderno esige, come condizione essenziale, uno sforzo per comprendere la situazione nella quale esso si trova, mondo che è cresciuto al di fuori dell'influenza clericale (e spesso da lei contrastato), poi divenuto maggiorenne, specialmente con la conquista delle libertà di ogni ordine (culturale, religiosa, politica, ecc.). Paolo VI ha detto chiudendo il Vaticano II: « La Chiesa del Concilio, è vero, si è molto occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo, quale oggi in realtà si presenta »²⁰². Di qui un atteggiamento nuovo: i cristiani sono invitati a interrogarsi sulla crescita del mondo con la massima serietà e soprattutto con la certezza che essi hanno molto da imparare da questa interrogazione, e insieme per aiutare meglio gli uomini a scoprire il senso divino della loro storia.

Questo per sottolineare l'importanza del concetto di « *segni dei tempi* ». Con questa espressione si intendono gli avvenimenti che simboleggiano e caratterizzano ciò che vi è di meglio nei cambiamenti che si attuano nel mondo e che la Chiesa deve discernere per meglio comprendere le aspirazioni, le speranze e le difficoltà degli uomini d'oggi²⁰³. Inoltre la lettura cristiana fatta dalla Chiesa del senso di tali avvenimenti e del processo storico può permetterle di incarnare meglio il suo messaggio e la sua storia,

²⁰² Discorso di Paolo VI alla chiusura del Concilio, il 7 dicembre 1965. In tale discorso Paolo VI spiega il significato di questa conversione antropologica: « Mai, forse, come in questa occasione, la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento. Questo atteggiamento, determinato dalle distanze e dalle fratture verificatesi negli ultimi secoli, nel secolo scorso e in questo specialmente, fra la Chiesa e la società profana, e sempre suggerito dalla missione salvatrice essenziale della Chiesa, è stato fortemente e continuamente operante nel Concilio ».

²⁰³ Costituzione *Gaudium et Spes*, n. 44.

e in tal modo di *rendersi presente agli uomini*. E viceversa, con questa lettura dei segni dei tempi, essa può chiarire il senso unicamente umano degli avvenimenti e togliere l'ambiguità che essi possono nascondere mediante la luce della fede di cui dispone.

Giovanni XXIII, con la sua enciclica *Pacem in terris*, seguendo la dottrina di Pio XII, aveva presentato la *promozione della donna* (il termine liberazione sembrava ancora troppo contestatorio)²⁰⁴, come uno dei segni dei tempi, insieme con la promozione operaia e la decolonizzazione, tutte forme della moderna presa di coscienza della stessa dignità di tutte le creature umane; la promozione esiste tanto nella casa come nella vita pubblica, e questo significa la condanna ufficiale fatta dalla Chiesa della tradizionale concezione patriarcale della famiglia, della emarginazione sociale della donna e delle forme moderne della sua riduzione a oggetto e strumento dell'uomo.

Il Concilio Vaticano II doveva trarne le conseguenze e proclamare solennemente la *fine di una lunga tradizione di antifemminismo dottrinale* (diciamo dottrinale perché siamo ancora ben lontani dal passare alle applicazioni pratiche...). Questa dottrina è essenzialmente espressa nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*; si può riassumere così: uguaglianza sostanziale dell'uomo e della

²⁰⁴ Pio XII disse nel 1957 alle delegate dell'Unione Mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche: « Voi potete, voi dovete fare vostro, senza restrizioni, il programma di promozione della donna » (Testo in *Enseignements pontificaux. Le problème féminin*, Paris 1959, n. 579, dove si troveranno anche altri testi incoraggianti la azione sociale e politica delle donne, affermando il principio del lavoro della donna a pari salario e denunciando il formalismo borghese di cui le donne devono diffidare, ecc.).

Il testo di Giovanni XXIII è in *Pacem in terris*, n. 41: « In secondo luogo viene un fatto a tutti noto, cioè l'ingresso della donna nella vita pubblica: più accentuatamente, forse, nei popoli di civiltà cristiana: più lentamente ma sempre su più larga scala, in seno alle altre tradizioni e civiltà. Nella donna infatti diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica ».

donna (n. 49) per cui « qualsiasi forma di discriminazione ... in ragione del sesso deve essere superata ed eliminata come contraria al disegno di Dio » (n. 29); la stessa condanna della segregazione sessuale è richiamata nel n. 60. Il Concilio stabilisce la perfetta parità dell'uomo e della donna, invitando tutti e due a vedere « nel loro lavoro un prolungamento dell'opera del Creatore, un apporto personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia » (n. 34); riconoscendo che « le donne ora lavorano in quasi tutti i settori della vita », si precisa che « sarà dovere di tutti fare che la partecipazione propria e necessaria delle donne alla vita culturale sia riconosciuta e promossa » (n. 60). La legittimità della promozione femminile è riconosciuta (n. 52) e il messaggio del Concilio, dell'8 dicembre 1965, per quanto riguarda le donne, riassumeva tutta questa dottrina in modo ancora più solenne, dopo aver ricordato l'uguaglianza sostanziale dell'uomo e della donna: « Ma viene l'ora, l'ora è venuta, in cui la vocazione della donna si svolge con pienezza, l'ora nella quale la donna acquista nella società un'influenza, un irradamento, un potere finora mai raggiunto. È per questo che in un momento in cui l'umanità conosce una così profonda trasformazione, le donne, illuminate dallo spirito evangelico, possono tanto operare per aiutare l'umanità a non decadere »²⁰⁵. È, in modo conciso, il programma che noi abbiamo ricordato alla fine del capitolo precedente, dell'apporto delle donne, alla pari degli uomini, alla costruzione di un mondo più umano.

Contraccezione e paternità responsabile

La Chiesa si è dimostrata non meno in rottura col passato in un campo essenziale, sul quale noi abbiamo già rilevato una specie di regresso recente, specifico della fase di mutazione storica che attraversiamo; si tratta di ciò che abbiamo chiamato inflazione materna e natalista, molto caratteristica di quel « matriarcato a uso domestico » destinato a eliminare ancor di più la donna dalla vita pubblica. Certo, la Chiesa ha sempre riconosciuto la grandezza della

²⁰⁵ Messaggio del Concilio, alle donne: vedi il testo a pag. 138 dei Documenti IL CONCILIO VATICANO II (Ediz. Dehoniane 1967).

maternità, vedendo nella nascita di un bambino la più bella delle opere che un essere umano possa produrre (e noi abbiamo insistito su questo punto, pur denunciando la speculazione antifemminista di tale missione, speculazione destinata a relegare ancor di più la donna nella casa e a emarginarla socialmente). Ma dinanzi ai problemi posti dall'aumento demografico la Chiesa, sottolineando il valore e l'importanza dell'amore nella vita e nei rapporti coniugali, attraverso il progresso biblico e teologico²⁰⁶, ha compreso che occorre sfumare la tradizione troppo incentrata sulla procreazione (abbiamo veduto a pag. 139 le cause sociologiche che spiegano questa tradizione, cause ora scomparse). Ricordiamo che già Pio XII aveva introdotto il concetto di *regolazione delle nascite* e la legittimità della loro limitazione (vedi sopra pag. 77), concetto che implica l'idea generale di *contraccezione* (come rifiuto positivo di concepire un figlio). L'unica differenza tra l'insegnamento ufficiale della Chiesa e quello generalmente sottinteso quando si parla di contraccezione (nel senso rigoroso del termine) *non sta al livello dell'intenzione*, nel momento dell'atto coniugale, di non avere bambini, ma unicamente *al livello dei mezzi* da usare per attuare tale intenzione; la Chiesa si attiene alla legittimità dei soli mezzi cosiddetti naturali (non avere rapporti se non durante i periodi femminili agenesici, prima e soprattutto dopo la ovulazione). Ma notiamo che in gran parte i teologi esperti, membri della commissione riunita a questo scopo, erano favorevoli all'estensione della legittimità ai mezzi cosiddetti artificiali (specialmente alla pillola). Non potendo ricordare qui le discussioni suscitate dalla enciclica *Humanae vitae*, atteniamoci all'essenziale indiscusso²⁰⁷ che è il notevole progresso dottrinale dimostrato

²⁰⁶ Vedi qui sotto. Paolo VI nella *Humanae vitae* (nn. 8-9), ha sintetizzato le caratteristiche dell'amore coniugale contenute in dettaglio nella Costituzione *Gaudium et Spes* (nn. 48-52).

²⁰⁷ Cfr. il nostro studio *Sexualité, Amour et Mariage*, Paris 1970, pp. 93-99, 119 ss. e il nostro articolo *L'Eglise catholique et la contraception* nel numero speciale della Gazette Médicale de France, dedicato alla pillola, n. 26 del 25 ottobre 1968. Il concetto di regolazione delle nascite è preferibile a quello di continenza periodica che, per il suo carattere negativo, non mette abbastanza in rilievo il contenuto della dottrina; il diritto di avere rapporti coniugali negli intervalli di tempo in cui la donna è sterile, quindi l'inten-

dall'abbandono della tradizione secolare che condizionava in modo vincolante ogni rapporto coniugale all'intenzione di avere un figlio e riteneva perfino tale rapporto peccaminoso²⁰⁸. E quando si riflette che questo diritto essenziale è uno dei grandi mezzi di liberazione della donna, il diritto per una donna di poter regolare le sue maternità, perciò di essere responsabile del suo corpo, bisogna riconoscere che la Chiesa gerarchica coi suoi teologi ha fatto una vera conversione, discreto riflesso del moderno cambiamento storico.

Ma vi è dell'altro. Non è soltanto l'aspetto regolatore delle nascite che è stato messo in valore, è anche l'aspetto « uomo e donna insieme »: la procreazione non è una faccenda di cui soltanto la madre abbia sostanzialmente la responsabilità (l'inflazione matriarcale emarginava la madre nei confronti delle attività sociali). Nella prospettiva di uguaglianza delle responsabilità, ormai è il concetto di « paternità responsabile » che viene messo in valore (mancando altri termini, quello di paternità, inteso in senso generico, vuole escludere la limitazione delle responsabilità alla madre). È l'insegnamento del Vaticano II: « Questo giudizio (sul modo di compiere il dovere di trasmettere la vita) lo devono formulare davanti a Dio i coniugi stessi »...; « in virtù del diritto inalienabile dell'uomo al matrimonio e alla generazione della prole, la decisione circa il numero dei figli da mettere al mondo dipende dal giudizio dei genitori »²⁰⁹. E Paolo VI nella *Humanae vitae* doveva essere ancora più preciso: « L'amo-

zione contraccettiva può essere inerente a tali rapporti, e la legittimità di tale intenzione contraccettiva era già contenuta nella dottrina di Pio XII (cfr. p. 77). I testi conciliari sulla questione si trovano in *Gaudium et Spes*, nn. 47, 51, 52 (che parla esplicitamente della regolazione delle nascite); vedi anche l'enciclica *Humanae vitae*, nn. 14-17.

²⁰⁸ Vedi sopra, nota 63. « Quando si confrontano le posizioni attuali dei moralisti e confermate da Pio XII sulla continenza periodica, che è moralmente legittima quando vi è un motivo sufficiente, si costata l'evoluzione avvenuta in morale coniugale. Infatti sembra che da sant'Agostino, se non prima, fino al secolo scorso, la dottrina comune era che vi è sempre almeno peccato veniale a compiere l'atto coniugale per un motivo diverso dall'intenzione di procreare » (P. ADNES, *Le Mariage*, op. cit., p. 123).

²⁰⁹ *Gaudium et Spes*, nn. 50 e 87.

re coniugale richiede negli sposi la coscienza della loro missione di "paternità responsabile" ... » (n. 10).

L'impegno dei cristiani per la liberazione della donna

Infine il nuovo orientamento dell'insegnamento della Chiesa *attua per il nostro tempo una esigenza evangelica* per tanto tempo contrastata dalla tradizione e dalle strutture sociali patriarcali: *l'uguaglianza sostanziale tra l'uomo e la donna*, nonostante le loro differenze, nell'attuare il disegno di Dio che riguarda l'intera umanità, senza privilegiarne una parte. È un invito a tutti i cristiani perché si impegnino ad annunciare e a realizzare questo messaggio evangelico in ogni luogo dove dominano ingiustizie, alienazioni, disuguaglianze e segregazioni, siano esse basate sulla classe, sul denaro, sulla razza o sul sesso.

Questo significa pure che si tratta di uno sforzo di lunga durata, perché molti sono gli ostacoli che sussistono e anzi si rafforzano. Ma, soprattutto per i cristiani, si aggiunge la difficoltà supplementare di far dimenticare il pesante passato antifemminista (di cui noi abbiamo tracciato in queste pagine il condizionamento storico). Come per la difesa dei diritti dell'uomo che, fatto caratteristico, è stato fino a poco tempo fa sinonimo di anticlericalismo, come per la difesa della giustizia nel mondo del lavoro, nella quale noi siamo stati per molto tempo preceduti dal socialismo (anche se una minoranza di cristiani ha lottato per tale giustizia), abbiamo un lungo ritardo da recuperare; giunti in ritardo nel cantiere della liberazione da tutte le servitù, dobbiamo *ricuperare una credibilità che si è molto affievolita*.

*Qui si pone il problema generale della natura dell'impegno cristiano in materia sociale, quello di sapere dove risiede l'originalità dell'apporto cristiano, specialmente per la liberazione della donna. Noi non possiamo affrontarlo qui nei particolari*²¹⁰; diciamo soltanto che *l'azione cristiana è soprattutto un'azione umana in pienezza; la sua*

²¹⁰ Vedi su questo il mio studio *Per una teologia dell'epoca industriale*, op. cit. (la specificità della morale cristiana).

lotta per la giustizia e la promozione umana non si distingue, nell'obiettivo, da quello del non credente; ma *la fede cristiana*, che dà il senso ultimo di tale azione, deve permettere al cristiano di mettere nel suo impegno una dimensione specifica. Come non vi è una politica cristiana ma un modo cristiano di fare la politica, così avviene per la liberazione della donna. Dovunque questa liberazione si può realizzare, il cristiano deve essere presente insieme con i non cristiani (nelle pagine che hanno terminato il capitolo precedente il progetto suggerito per tale azione non aveva nulla di specificamente cristiano²¹¹). Ma il cristiano, vivendo in unione col Cristo e animato dalle virtù teologali, nel realizzare tale progetto comune deve distinguersi per un maggiore entusiasmo e una maggiore *lucidità* (la fede gli insegna la vera portata della sua azione); per un più grande *dinamismo* (perché egli è abitato dalla carità come fuoco divorante) e per una fiducia e *speranza* incrollabili nell'avvenire e nel compimento delle promesse di Dio mediante il suo stesso impegno.

II. Sacerdoti donne?²¹²

La partecipazione cristiana alla vera liberazione della donna deve limitarsi alla società profana? Sarebbe dimenticare che il problema viene posto sempre più anche in seno alla Chiesa per quanto riguarda il rifiuto assoluto di ammettere le donne al sacramento dell'ordine, ossia a esercitare i ministeri rigorosamente riservati al sesso maschile. La domanda che molti pongono²¹³ è di sapere se

²¹¹ Si può osservare a questo proposito che tutte le encicliche sociali, soprattutto le più recenti (dalla *Mater et Magistra* alla *Populorum progressio*), salvo qualche paragrafo che precisa l'intenzione di fede che deve animare i cristiani, indicano un programma che va bene tanto ai cristiani quanto agli atei. Tra i loro destinatari infatti figurano «tutti gli uomini di buona volontà».

²¹² Diciamo sacerdoti-donne e non donne-sacerdoti, per sottolineare che non si tratta di una rivendicazione femminista e per indicare meglio il senso della questione: un prete non può essere se non di sesso maschile?

²¹³ Dato l'interesse di questo problema-simbolo e rivelatore dell'idea della donna quasi comune nella tradizione cristiana (ma i cui fondamenti sembrano ormai soprattutto il riflesso di una cultura

questo rifiuto è legato alla struttura essenziale della Chiesa, cioè alla volontà del Cristo, oppure se non è altro che *l'ultimo ma più significativo residuo dell'antifemminismo* della società tradizionale. È ovvio che la domanda e la risposta rimangono qui *al livello teorico della ricerca*, dato che soltanto la Chiesa è giudice in materia al livello della realtà ecclesiale.

superata), possono essere utili alcune indicazioni bibliografiche:
a) Dal punto di vista storico, oltre le opere di LEIPOLDT e di MAERTENS citate nel primo capitolo (nota 16), cfr. DANIELOU J., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, articolo nella *Maison-Dieu*, n. 61 (1960), pp. 70-96, ed. it. cit.

BRUYERE E., *Le Nouveau Testament et un ministère d'autorité pour la femme*, in un libro collettivo, *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Cerf 1970.

GRELLOT J., *Mission et ministère de la femme*, Paris 1974 (discutibile).

GRISON R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972 (il migliore studio attuale) ed. it. Città Nuova 1974.

Studio collettivo: *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Seuil 1974 (non si può dedurre dal N.T. l'esclusione delle donne da qualsiasi ministero consacrato). Come studi storici di insieme cfr. quelli di VAN DER MEER e di IDA RAMING, citati nella nota seguente: sono molto documentati e demitizzano la maggior parte dei motivi sempre avanzati per escludere le donne dal sacerdozio.

b) Dal punto di vista attuale:

GALLEY P., *Des femmes prêtres?*, Paris, Bordas, 1973 (ottimo sullo stato della questione).

GIBSON E., *Femmes et ministères dans l'Eglise*, Prefazione di Y. Congar, Paris, Casterman 1971 (tradotto dall'americano).

PETERS J., *La femme dans le service ecclésial*, in *Concilium*, n. 34, 1968.

RINSER L., *Une femme aujourd'hui et l'Eglise*, Seuil 1970 (traduzione dal tedesco).

WAHL J. A., *The Exclusion of Women from Holy Orders*, Washington 1959: conclude negativamente; vedi la critica di questa tesi conservatrice di Van der Meer (nota 214), pp. 10-329.

Si aggiungano numeri speciali di periodici: *Concilium*, n. 43 (1969); *Echanges*, n. 86 (1970); *Effort diaconal*, nn. 24-25 (1972) e 30 (1973); *Spiritus*, n. 29 (1966) che dà una ricca bibliografia. Il mondo protestante si è molto occupato del problema; anche se si tratta soprattutto del pastorato femminile, la conoscenza di queste opere è molto arricchente:

Concilio Ecumenico delle Chiese: *De l'ordination des femmes*, Genève 1964.

BERTHOLET A., *Weibliches Priestertum*, Berlin 1950.

HANNON V. E., *The Question of Women and the Priesthood*, London 1957.

a) La parte visibile dell'iceberg

Il problema è grave, è il tipo di *problema-simbolo* sotteso all'idea che la Chiesa si è fatta della donna. Perché in pratica, storicamente, è su di esso che si è espressa e si rivela la mentalità comune della società a proposito della disuguaglianza dei sessi. Disuguaglianza che sembrava tanto ovvia per cui non si sarebbe mai pensato di giustificarla con tanti argomenti (vedi il cap. quinto nel quale sono stati analizzati i principali), se non si fosse concretata con l'esclusione delle donne dalle funzioni sacre. Come la parte visibile di un iceberg è molto meno importante della parte immersa, così l'esclusione delle donne dal sacerdozio nascondeva un *misoginismo che si estendeva a tutti i settori della vita sociale* (come abbiamo veduto nel cap. terzo). Questo spiega il fatto che negli studi storici sulla esclusione delle donne dal sacerdozio si trova la più ricca documentazione sull'insieme del problema della donna come si è posto nell'occidente cristiano. Queste opere danno pertanto maggiori informazioni di quanto lasci

HOPKINSON A., *Women's Ministry*, London 1967.

HOWARD R. W., *Should Women be Priests?*, Oxford 1949.

JESSIE LACE O., *The Ordination of Women to the Historic Ministry of the Church*, London 1958.

KIRSCHBAUM Ch. von, *Der Dienst der Frau in der Wortverkündigung*, Zürich 1951.

THRALL M. E., *The Ordination of Women to the Priesthood, A Study of the Biblical Evidence*, London 1958.

TIEMEYER R., *The Ordination of Women*, Luterian Council in the USA, 1970.

ZERBST F., *Der Amt der Frau in der Kirche*, Wien 1950.

Sul problema delle donne pastori in Svezia, cfr. gli studi:

HAVEL J. E., *La question du pastorat féminin en Suède* in *Archives de sociologie des religions*, 4 (1959), pp. 207-249, e REFOULÉ F., *Le problème des « femmes-prêtres » en Suède*, in *Lumière et Vie*, n. 43 (1959), pp. 65-99.

Sulla dottrina e la ricerca teologica come tipo di ministero aperto alle donne, cfr. gli studi di:

SENGHAAS KNOBLOCH E., *Die Theologin in Beruf*, München 1969.

Diversi autori (direz. di PAULSEN A.), *Amt und Auftrag der Theologin*, Berlin 1963.

Alla bibliografia di cui sopra occorre aggiungere le recenti pubblicazioni di O. D'URSEL: *Les femmes dans le ministère*, *Pro mundi vita*, 50 (1974), pp. 20-24 (cfr. *Paroisse et Liturgie*, 5 (1974), pp. 424-439); *L'accession des femmes au ministère dans les Eglises de la Réforme*, in *Lumen Vitae*, 29 (3), 1974, pp. 427-453.

supporre il loro titolo²¹⁴. Ed è anche per questo che noi abbiamo optato per la *problematica del nostro libro: non fare del problema del sacerdozio femminile il problema essenziale posto per la liberazione della donna* dal punto di vista cristiano ma un problema-simbolo. Come abbiamo cercato di dimostrare in queste pagine, la maschilizzazione della società cristiana ha portato con sé molte ramificazioni e conseguenze; è un problema di civiltà e anche di fedeltà al Vangelo. Per questo noi non abbiamo voluto parlare sin qui del sacerdozio delle donne, parte visibile dell'iceberg e conseguenza (per lo meno la principale nel passato e l'ultima o quasi ultima attualmente nella Chiesa) della parte nascosta.

Questo spiega perché nelle pagine che seguono noi non avremo da parlare a lungo del problema della esclusione delle donne dai ministeri, perché *esso è totalmente omogeneo alla immagine tradizionale della donna* di cui abbiamo parlato sin qui: nei due casi si ritrovano le stesse cause e le stesse giustificazioni ideologiche.

b) *Problema superato?*

Occorre innanzi tutto precisare che le candidate attuali al sacerdozio (o semplicemente al diaconato) femminile non si situano affatto in una prospettiva di *rivendicazione femminista*, stile suffragette, come viene loro obiettato da alcuni. Esse lo concepiscono soprattutto come chiamata e *vocazione* che le riguardano in quanto persone umane e membri del Popolo di Dio. Il progresso delle idee ha inciso abbastanza sulla Chiesa, per cui ormai una discriminazione basata sulla differenza di sesso appare priva di senso e perfino un'ingiustizia (vedi il testo *Gaudium et Spes* n. 29 citato sopra, pag. 178). Per conseguenza l'abolizione di tale discriminazione delle donne

²¹⁴ Questo vale specialmente per le due opere di insieme sulla questione che offrono la più ricca documentazione critica, quella di Haye VAN DER MEER, *Priestertum der Frau? Eine theologisch-geschichtliche Untersuchung* (coll. « Quaestiones disputatae » sotto la direzione di K. RAHNER e H. SCHLIER), Freiburg Bs, 1959, e quella di Ida RAMING, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt, Gotteswille oder Diskriminierung?*, Köln 1973 (più canonica); le due si completano.

dai ministeri appare una *esigenza evangelica*, una decisione profetica che, rispondendo a questo segno dei tempi, la promozione della donna, attuerebbe il Vangelo. È evidente che le donne che aspirano a tali funzioni *non sono mosse da motivi di congiuntura*, come talvolta viene loro rimproverato, ossia che in un momento nel quale i seminari si vuotano e il reclutamento sacerdotale si impoverisce, l'apporto femminile potrebbe rappresentare una supplenza. Indubbiamente questo è vero, l'argomento è interessante, ma non sta qui l'essenziale; *anche se il numero delle vocazioni maschili non diminuisse, il problema del sacerdozio femminile resterebbe tale e quale*; non è di ordine congiunturale ma di ordine fondamentale: *la discriminazione sessuale dovrà perpetuarsi nei ministeri, sì o no?*

Infine vi è un'altra obiezione, soprattutto da parte di certi ecclesiastici che si dicono aperti ai problemi attuali: il problema del sacerdozio alle donne, dicono, è un *problema superato*; non è in un'epoca nella quale si rimette in questione la concezione tradizionale del prete e del clero e si parla di « declericalizzare » il prete che si può mettere sul tappeto l'ordinazione delle donne. Prescindendo da motivazioni maschiste inconse (la paura di perdere una certa forma di potere)²¹⁵, questa obiezione non è assolutamente fondata; infatti qualora si ordinassero delle donne, non si tratterebbe di farlo nel quadro della con-

²¹⁵ E ciò che mi è sembrato emergere nella seguente circostanza: in occasione del Congresso internazionale di Teologia organizzato a Bruxelles nel settembre 1970 dalla rivista Concilium (sono membro del Comitato di redazione, sezione Morale), facendomi portavoce di diversi movimenti per i ministeri alla donna, feci votare nella sessione di chiusura la dodicesima mozione: « Occorre denunciare la discriminazione che si attua nei riguardi delle donne nella Chiesa, come ancora spesso nella società. È venuto il momento di esaminare seriamente il posto delle donne nei ministeri » (il voto dei partecipanti ufficiali al Congresso ha dato i seguenti risultati: 143 sì, 21 no, 13 astenuti, 1 scheda nulla). Ma il fatto più significativo è stato la difficoltà a raccogliere le 30 firme richieste per proporre la mozione di voto; io fui stupito della natura di certe reazioni negative che, con molta evidenza, sembravano più permeate di sentimentalismo o di imbarazzo che di obiettività. Fortunatamente l'appoggio di Y. Congar, M. D. Chenu, K. Rahner ed E. Schillebeeckx decise molte esitazioni.

cezione classica del clero. La evoluzione delle istituzioni della Chiesa dopo il Vaticano II ci ha rivelato la possibilità di una specie di polivalenza o di *pluralismo del ministero sacerdotale* che ne mostra la ricchezza: dal prete classico responsabile di una parrocchia al prete operaio, al prete dedito alla ricerca scientifica, al prete inserito in una comunità di base più o meno informale, ecc. In questo periodo di intensa ricerca e di crisi del clero è importante cercare una immagine del prete che conservi l'essenziale, ma insieme che sia più agile e *più adatta alle esigenze dell'apostolato moderno* nell'odierno contesto di rinnovamento e di ricerca. Nel corso dei secoli la Chiesa ha dato prova di una sorprendente inventività in fatto di ministeri per non poter recuperare l'idea di un ministero aperto alle donne in nome di una concezione stereotipa del prete e del clero.

c) *La dottrina tradizionale sulla incapacità delle donne a ricevere il sacramento dell'ordine*

La dottrina tradizionale è condensata nel canone 968, paragrafo 1 del *Codice di Diritto canonico* (1917): « Soltanto l'uomo (nel senso di maschio) battezzato può ricevere validamente l'ordinazione sacra » (ordinazione sacra da intendere nel senso degli ordini minori nei confronti dell'episcopato).

Questa breve formula riassume tutta una tradizione che risale all'età apostolica. Ma si deve notare subito che fino al medioevo questa tradizione ha raramente motivato, da parte dei Padri della Chiesa, tentativi sistematici di giustificazione teologica. Nel mondo antico, romano e cristianizzato, l'esclusione delle donne da qualsiasi vita pubblica, uno dei tratti caratteristici di quella società (vedi sopra, a pag. 62), venne estesa automaticamente alle strutture della Chiesa (salvo l'eccezione delle diaconesse delle quali parleremo più avanti). In quel mondo nel quale la donna era « privatizzata », anche se nei costumi era più libera di un tempo, l'esistenza, d'altronde limitata, del sacerdozio femminile, senza parlare della prostituzione sacra, non poteva certamente offrire dei modelli. Infatti l'esistenza delle antiche sacerdotesse, anziché influenzare il cristianesimo nel senso della imitazione, po-

teva soltanto rafforzare il suo rifiuto; perché, se il paganesimo ha influenzato il cristianesimo, è essenzialmente a livello culturale, del diritto, delle istituzioni, delle idee generali e non del culto pagano condannato come idolatrico. Dal punto di vista religioso e culturale è stato invece il giudaismo (nella sua interpretazione rabbinica) che svolse naturalmente una funzione (la Chiesa si riteneva il nuovo Israele, continuatrice del suo culto del vero Dio nella nuova alleanza nel Cristo). E noi abbiamo visto nel cap. secondo che, se l'espansione cristiana nel mondo pagano è avvenuta ai tempi di san Paolo grazie alla importante collaborazione del ministero femminile, la situazione è divenuta meno favorevole alle donne con la fine del primo secolo ²¹⁶.

Ma quando il diritto canonico e la teologia vennero sistematizzati, cioè nel medioevo, si ebbe la prima formulazione, che si riteneva scientifica, della tradizione che è durata fino a oggi. La formulazione aveva d'altronde le sue fonti soltanto nei Padri della Chiesa e nella interpretazione dei testi biblici che essi avevano lasciata. Vi è dunque una profonda continuità tra le due epoche: è la stessa tradizione, la tradizione di costume e spontanea nell'antichità cristiana, che è divenuta esplicita e ragionata dal medioevo a oggi. Ora, qual è la formulazione che condensa e riassume tutta la tradizione? La cosa più semplice è di riprenderla dal principe dei canonisti, Graziano, e dal maestro incontrastato della teologia, san Tommaso d'Aquino; essa nei due autori è uguale: *la donna non può ricevere l'ordine sacro perché, per natura, è situata in condizione di servitù* ²¹⁷, dice Graziano; *perché si trova in stato di sottomissione* ²¹⁸, dice san Tommaso. Ora, poiché queste fonti e queste motivazioni sono le sole che stanno alla base dell'attuale esclusione canonica delle donne dall'ordine sacro, bisogna dire che qui sta l'argomento essenziale: la donna non può essere ordinata sacerdote per-

²¹⁶ Cfr. p. 47.

²¹⁷ La « *conditio servitutis* » della donna ritorna frequentemente in Graziano (cfr. le numerose citazioni date da I. RAMING, *op. cit.*, pp. 44 ss, per esempio Causa 33, quest. 5, cap. 11).

²¹⁸ « *Mulier nullius ordinis est capax, quia habet statum subjectionis* » (*Comment. Sententiarum*, IV, dist. 25, q. 2, art. 1, q. 1, o anche la stessa questione art. 2, q. 1).

ché è una persona priva di autonomia; è fatta per vivere sotto tutela, per obbedire all'uomo. E perché? *I motivi sono quelli che abbiamo studiato nel capitolo quarto* (espressi attraverso una esegesi maschista della Bibbia o da ideologie antifemministe e che riflettono tutto il condizionamento culturale di una società profondamente patriarcale): la donna è stata tratta dall'uomo, essa dipende dunque da lui, e non è immagine di Dio se non attraverso la sua mediazione; la prima donna ha rovinato il genere umano essendosi fatta mediatrice tra il demonio e l'uomo: facile da sedurre, è una tentazione per l'uomo (senza parlare delle impurità che la contaminano). Essa è il corpo dell'uomo, mentre l'uomo è il capo della donna; la donna deve dunque essergli sottomessa in tutto. Infine essa è un maschio mancato, priva delle qualità di intelligenza e di volontà necessarie per vivere come persona autonoma (cfr. la « imbecillità » della donna dei testi canonici: vedi sopra pp. 119-120) e compiere funzioni pubbliche, nella società profana come nella Chiesa.

Ecco gli unici motivi, ripresi dai Padri della Chiesa e amalgamati dai canonisti e dai teologi che si sono succeduti nei secoli per escludere le donne da ogni sacro ministero. *La loro natura femminile, fiacca e debole, impone a loro di obbedire e di sottomettersi all'uomo. La loro condizione è perfino inferiore a quella dello schiavo e del servo; infatti a questi era proibito ricevere l'ordinazione; ma se la ricevevano nonostante l'interdetto, essa era valida, anche se macchiata di peccato, non era il sesso che costituiva un ostacolo*²¹⁹. Dunque si può dire che l'unico

²¹⁹ Il grande canonista medievale Uguccione da Pisa aveva enunciato la formula lapidaria: « Che cosa impedisce alla donna di ricevere l'Ordine? La costituzione della Chiesa e il sesso, ossia che la costituzione della Chiesa è determinata dal sesso » (testo di R. METZ, *Le Statut de la femme dans le droit canonique médiéval*, op. cit., p. 98).

Occorre segnalare qui che l'unanimità non era completa tra i canonisti medievali sulla invalidità della ordinazione della donna; infatti la glossa comune (Giovanni il Teutonico) del *Decreto di Graziano* segnala che certi canonisti ritenevano valida l'ordinazione sacerdotale di una religiosa (monaca), essendo l'unica condizione per la validità il carattere di battezzato (Causa 27, q. 1, cap. 33 a « ordinari »).

argomento sul quale si basa l'interdizione canonica attuale è la sottomissione della donna all'uomo. Notiamo di passaggio che il primo che ne ha parlato è stato san Paolo, ma unicamente nei confronti della donna sposata (Ef 5, 22: « Le mogli siano sottomesse ai mariti in tutto »). La tradizione ha fatto in fretta ad ampliare tale sottomissione e a vedere in ogni donna una deficienza congenita che la rendeva inabile ai ministeri.

Che dobbiamo dire di tale argomento? Nell'attuale momento della evoluzione delle idee e della promozione della donna, che ha dimostrato la sua equivalenza con l'uomo, questo argomento non ha più nessun valore, è privo di consistenza. D'altronde i difensori dell'esclusività dell'uomo nei ministeri si guardano bene dal portare simile argomento e tutti gli sviluppi ideologici dei quali noi abbiamo veduto la inanità nel cap. quarto; oggi sarebbe ridicolo. E vedremo che i pochi argomenti nuovi che si portano per colmare il vuoto dei precedenti non valgono di più. In breve, si deve costatare che tutti i motivi invocati per rifiutare alle donne l'accesso agli ordini partivano e partono ancora (ma inconsciamente) da una immagine culturale, umana della donna, ereditata dal giudaismo e dal paganesimo. Nessuno pensava di appellarsi al diritto divino (nemmeno il *Codice di Diritto canonico*). Sembra dunque che la natura di tale esclusione sia piuttosto antropologica e culturale che teologica.

Abbiamo visto sopra che è questa immagine, emanata da una società patriarcale, che ha fatto interpretare in modo parziale e unilaterale i testi della Scrittura sulla questione e ha fatto immaginare ogni sorta di spiegazioni ideologiche pseudoscientifiche per emarginare la donna in qualsiasi campo. L'esclusione della donna dall'ordinazione è soltanto la forma più tenace della emarginazione e segregazione secolare.

Ora comprendiamo la gravità del problema posto: se crollano tutte le spiegazioni date nel corso dei secoli per legittimare il principio di rifiutare alle donne l'accesso agli ordini, questo rifiuto non ha più fondamento. Perché bisogna essere logici: una decisione così grave, sul tipo

di quella che una volta proibiva alle donne l'accesso alle funzioni pubbliche civili, come può giustificarsi da parte della Chiesa? La stessa causa doveva produrre gli stessi effetti; il recente riconoscimento della Chiesa circa la legittimità della promozione completa della donna nella società civile a parità con l'uomo (è perfino uno dei segni del tempo) pone la domanda: *come non dovrebbe questo riconoscimento essere realizzato nella Chiesa?* Altrimenti vi sarebbero due pesi e due misure, a meno di appellarsi a qualche nuova spiegazione alla quale non hanno pensato gli antichi. Ed è ciò che avviene effettivamente e che ora vogliamo esaminare.

d) *Gli argomenti nuovi*

Tra gli argomenti nuovi, occorre innanzi tutto segnalare quelli che sono soltanto riprese di spiegazioni inventate da certi uomini di Chiesa per emarginare socialmente la donna (da noi esposti in dettaglio nel cap. quarto, pag. 122 ss.): riduzione della natura umana alla natura biologica, abuso della tipologia ecclesiologica della coppia, sfruttamento unilaterale del modello mariano, tentativi di teologia della donna, ecc. Noi rimandiamo a quanto abbiamo detto allora. Notiamo che la maggior parte di tali argomenti sono riproposti oggi all'unico scopo di legittimare l'esclusione delle donne dai ministeri (dato che la Chiesa ha ormai accettato il loro accesso alle funzioni pubbliche civili). Ma vediamo qualche precisazione.

Abbiamo sentito recentemente riportare da un uomo di Chiesa, pure aperto a questi problemi, l'antico argomento « naturalista »: l'uomo e la donna sono certamente uguali sul piano della grazia, ma non lo sono sul piano della natura, ed è questo che legittima la esclusione delle donne dal sacerdozio concepito come prerogativa maschile. È noto ciò che si deve dire di questa strana riduzione dell'idea di « natura » tipica di certi ambienti ecclesiastici che pensano di essere in tal modo fedeli alla tradizione (vedi pag. 122): allo scopo inconfessato di ridurre la donna al suo essere corporale sessuato, si attribuisce ingiustamente (come nel pregiudizio razzista) alle differenze, qui sessuali, di carattere corporale, psichico e culturale,

un'importanza tale per cui queste dovrebbero prevalere sulle esigenze della natura umana universale presente nei due sessi. L'argomentazione, che *tende a investire un sesso, quello maschile, della pienezza dell'umano* (cfr. pag. 117), giunge a negare le affermazioni del Vaticano II che rifiuta qualsiasi discriminazione basata sul sesso (testo a pag. 178). Inoltre si rivela un pericoloso « estrinsecismo » teologico che vede nella grazia una realtà che rimane *estranea all'umano* e non tende a incarnare in esso le sue esigenze, in particolare quella della uguale dignità dei figli di Dio, indipendentemente dal sesso, in tutti i campi dell'esistenza. Allora come pretendere che la funzione ministeriale nella Chiesa debba rimanere oggetto di una discriminazione, restando l'appannaggio di un sesso? Questa posizione non è forse contraria alla uguaglianza fondamentale della natura umana (corpo e anima) creata da Dio a sua immagine, e contraria alla dignità della grazia che esalta tale uguaglianza? Gli autori antichi erano più logici quando giustificavano decisamente l'esclusione a causa di una deficienza che incide sul corpo e sull'anima (la sua imbecillità) e della condizione sociale della sua servitù (vedi pag. 189). Ma ad essi e ai loro moderni successori le donne hanno dimostrato di essere capaci quanto gli uomini di responsabilità pubbliche e che le loro pseudo-deficienze erano soprattutto il risultato di un condizionamento culturale. In loro la natura umana può brillare con tanto splendore come negli uomini.

Altrettanto si può dire degli altri argomenti, in modo particolare di quello dedotto dalla tipologia coniugale (vedi pag. 108). Dire che *la persona di sesso maschile è l'unica capace di rappresentare Gesù Cristo nel sacerdozio*, per il fatto che il Cristo è stato pensato da san Paolo nella funzione maschile di sposo della Chiesa, è dare alla tipologia « discendente » un'importanza contraria ai limiti del processo allegorico (pag. 113). Così si può dire di tutte le speculazioni mistiche che trasferiscono più o meno nel mondo divino le categorie della sessualità umana (per esempio la femminilità dello Spirito Santo), col rischio di assolutizzare la discriminazione e la specificità sessuale rafforzate dalla loro pseudoincidenza nel divino (pag. 128 e nota 144). Veniamo ora agli ultimi argomenti,

alle ultime difese del monopolio maschista nella ricerca della sua giustificazione. Li chiamiamo « argomenti nuovi », perché gli antichi autori non li hanno mai sviluppati: comprendendo la loro debolezza e ambiguità, essi hanno preferito basarsi sul terreno più solido di una razionalità della quale ignoravano il carattere contingente e culturalmente condizionato.

Nel loro insieme i nuovi argomenti si rapportano a una idea semplice, una specie di ultimo appello, dopo che i vecchi argomenti hanno rivelato la loro inanità e il loro contrasto col Vangelo (perché basati sulla radicale discriminazione dei sessi). Le donne non devono essere ammesse agli ordini *perché il Cristo non l'ha fatto: la sua volontà di riservare al sesso maschile i ministeri è espressione del diritto divino*, il famoso « ius divinum » dal quale gli uomini non si possono dispensare. Inoltre è contro *la più antica tradizione della Chiesa* che ha il suo fondamento nella volontà iniziale del Cristo.

Riprendiamo queste due forme dell'argomento cosiddetto di tradizione; vedremo che il loro *peso è molto debole*. D'altronde il fatto che gli antichi hanno creduto opportuno appellarsi ad altri argomenti dedotti dall'immagine che il loro tempo aveva della donna, è significativo: se, pur conoscendo l'argomento della tradizione, essi hanno cercato altra cosa, è perché lo ritenevano insufficiente.

Incominciamo dall'*argomento della posizione di Cristo*: se ne può dedurre una conclusione seria nei riguardi del nostro problema? Non sembra. Rimandiamo al primo capitolo del libro e alle sue conclusioni: abbiamo veduto in quelle pagine *il posto pietoso e totalmente emarginato che la donna occupava nel mondo ebraico contemporaneo di Cristo*, totalmente subordinata alla volontà dell'uomo, priva di qualsiasi diritto sociale, esclusa perfino da molta parte della vita religiosa. D'altronde noi conosciamo la volontà espressa da Cristo di limitare il suo annuncio del Regno di Dio al popolo ebraico. Perciò, se in quell'ambiente misogino egli avesse chiamato le donne a essere apostole, *avrebbe superato ciò che noi abbiamo chiamato soglia di intollerabilità*; non sarebbe stato ascol-

tato. Mentre abbiamo segnalato tutti i suoi gesti spettacolari nei confronti delle donne per parlare a loro e comprenderle, con grande stupore degli apostoli e scandalo dei farisei. Alcune donne lo seguivano come discepole, col coraggio che conosciamo²²⁰ dal Vangelo. Come non aveva ammesso nel collegio apostolico nessun pagano, soprattutto nessun samaritano (popolo molto vicino ai giudei e fedele alla legge di Mosè), così Gesù non poteva ammettervi delle donne perché *la sua azione presso i giudei sarebbe stata bloccata in partenza*²²¹.

La limitazione del collegio apostolico ai giudei era dunque *dettata da circostanze storiche e culturali*; occorreva passare per queste per farsi ascoltare (il Vangelo è soprattutto annuncio per mezzo della parola: « fide ex auditu »); cadute quelle circostanze con la diffusione del cristianesimo fuori della Palestina, san Paolo e i suoi successori hanno aperto i ministeri ai pagani. Indubbiamente, con tale gesto, si sono messi in contrasto con il comportamento storico del Cristo ma non col suo insegnamento fondamentale che era di annunciare il Vangelo a tutti i popoli; e come avrebbe potuto realizzarsi questo annuncio se non per mezzo di pagani convertiti? *Ora non è la stessa cosa per le donne?* Fino all'avvento della società moderna, industriale e urbanizzata, la donna è stata socialmente emarginata da una cultura strutturata dal patriarcato e dal dominio dei maschi. Ammettere le donne ai sacri ministeri, come una volta i pagani e i samaritani, non era concepibile; i canonisti e i teologi avevano il coraggio di riconoscerlo: *propter servitatem*, perché la donna non è libera ... Ma ora che essa è libera, *perché non avviene di lei come è avvenuto dei pagani* che sono stati ordinati quando gli ostacoli culturali sono caduti?

Forse si dirà che la differenza sessuale è un'altra cosa. Oltre al fatto che tale affermazione è contraria al Vangelo che proclama la uguale dignità dell'uomo e della don-

²²⁰ Vedi sopra, p. 23.

²²¹ Anche qui, fatto significativo, il Cristo, che ha dimostrato una predilezione per le donne, sapendole emarginate, ha fatto la stessa cosa per i samaritani (la sua conversazione con la samaritana, la scelta del buon samaritano come esempio di carità).

na, essa non tiene conto di tutto ciò che ci dice la psicologia e l'antropologia moderna più seria, cioè che il sesso umano, che contrassegna la persona (diverso dal semplice sesso biologico) è un fenomeno strettamente culturale di cui l'immagine e gli attributi variano secondo le civiltà e i popoli. Ma soprattutto sarebbe veramente strano se la grande esigenza evangelica della uguaglianza dei sessi davanti a Dio, sempre affermata dalla tradizione, rimanesse null'altro che un principio astratto, senza applicazione pratica, soprattutto senza applicazione nella Chiesa incaricata di annunciare l'universalità della salvezza in Gesù Cristo, universalità che si può esprimere soltanto se i due sessi possono partecipare pienamente all'annuncio del Vangelo nella sua forma più religiosa, quella dei ministeri. Altrimenti quale testimonianza dare di tale universalità se si continua, in un campo che è tanto connesso col Vangelo, una segregazione sessuale opposta allo stesso Vangelo e condannata dal Concilio Vaticano II? In breve *cadrebbe un po' della credibilità della Chiesa* di fronte a un mondo che ha riconosciuto, almeno in linea teorica, l'uguale possibilità dei due sessi di esercitare le più alte responsabilità.

e) *Il sesso maschile è di diritto divino?*

Lo stesso argomento è presentato in modo più tecnico dalla teoria del diritto divino. Che cosa vuol dire? Nella concezione teologica classica uno degli aspetti essenziali del rapporto tra Dio e gli uomini è definito *dagli schemi della legge o del diritto* (e questo non è forse il modo più felice di definirlo, data la difficoltà che molti nostri contemporanei avvertono a conciliare il diritto con l'amore e la libertà del cristiano²²²). Dio manifesta la sua

²²² Su questo importante problema mi permetto di rimandare al mio trattato *Loi de Dieu, loi des hommes*, Paris 1964, pp. 3-29, ed. it. Desclée e C. 1969, riassunto nello studio ecumenico scritto con C. YANNARAS e R. MEHL, *La loi de la liberté. Evangile et Morale*, Paris 1972: *La morale catholique est-elle évangélique?*, (pp. 119-158) e più condensato nella voce «Loi» dell'enciclopedia *Catholicisme*, fascicolo 31, Paris 1974, col. 995-1015, o alla mia comunicazione al Congresso internazionale per il settimo centenario di san Tommaso (Roma-Napoli, aprile 1974) pubblicata nel primo volume degli Atti del Congresso (pp. 199-226) col titolo *La liberté du*

volontà agli uomini con la legge cosiddetta divina, e questo attraverso un doppio canale, quello della creazione della natura umana (legge naturale) e quello della Rivelazione (Decalogo e legge di Cristo).

Ora nella mentalità giuridica che ha invaso la nostra cultura da più secoli, vi è una grande tentazione di assolutizzare una legge o un diritto, ossia in altri termini di *collocare sotto il prestigio della legge divina semplici costumi umani* o modi di vedere propri di una cultura; ne abbiamo veduto sopra un esempio in san Paolo che attribuiva un valore normativo, legato alla natura delle cose, alla lunghezza dei capelli (pag. 42). E la storia delle idee morali contiene molti esempi di queste assolutizzazioni che attribuivano a Dio ciò che si deve soltanto all'uomo per dare loro una maggiore forza di convinzione e di venerabilità; ne abbiamo un esempio tipico, alla fine del medioevo, nella famosa invenzione del « diritto divino dei re » creata dai legislatori per meglio assicurare l'assolutismo regale²²³.

Qui il problema che si pone è chiaro; si può vedere una forma di diritto divino, dunque intoccabile, nel fatto che il Cristo ha scelto soltanto uomini come apostoli? La risposta deve appellarsi al buon senso. Innanzi tutto l'essenziale di ogni legge, di ogni diritto (per lo meno questa è la concezione cristiana classica) è di essere razionale, comprensibile, perché destinato a illuminare e a dirigere gli uomini nella loro condotta. Non si deve confondere il diritto con la rivelazione di un mistero divino, situati a diversi livelli. Un diritto anche divino non ha lo scopo di rivelare una verità indimostrabile, che superi i

chrétien face aux normes éthiques. Sui dibattiti attuali relativi al diritto divino, cfr. K. RAHNER, *Sur le concept de « ius divinum » dans la conception catholique*. *Écrits théologiques*, VI, pp. 1-39, Paris 1966.

²²³ R. W. e A. J. CARLYLE, in *A History of Medieval Political Theory in the West*, London 1903-1906, vol. VI, pp. 508 ss (ed. it. Laterza 1969), hanno dimostrato il carattere pretenzioso di questo diritto divino, che essi accusano di concezione barbara, funesta e contraria a tutto lo spirito del medioevo (p. 517). Nel nostro studio *Il diritto romano nell'opera di san Tommaso (Bibliothèque thomiste)*, Paris 1955, noi abbiamo dimostrato il rischio inerente a questa dialettica di assolutizzare una prescrizione giuridica appellandosi alla venerabilità di un'espressione che la fa risalire a Dio.

limiti della nostra ragione (come il domma della Trinità); sarebbe *dommatizzare il diritto*. Mentre esso ha lo scopo di dirigere l'azione degli uomini (*leges propter homines*). E per poter dire che si tratta veramente di diritto divino, dunque invariabile e universale, si deve trattare di qualcosa di comprensibile da tutti gli uomini, cioè *che esprima un elemento fondamentale della natura umana*. Ora noi sappiamo ormai che la discriminazione sessuale non può essere fondata sulla natura umana, identica nell'uomo e nella donna nonostante le differenze biologiche e culturali (come quelle che esistono tra razze diverse). La segregazione basata sul sesso, anche in materia religiosa, può risultare soltanto da una decisione condizionata da una cultura o spiegabile da circostanze contingenti, dunque che non hanno nulla a che fare col diritto divino. Allora parlare di diritto divino a proposito del nostro problema significa avere di questo diritto *una concezione molto « volontaristica »* (cioè che è tale unicamente perché è la volontà del legislatore); un diritto si definisce essenzialmente per il suo contenuto razionale e comprensibile, destinato a proteggere la vita e ad aiutare gli uomini. Se, al tempo di Cristo, la maschilizzazione del sacerdozio era dettata dalle esigenze dell'annuncio del Vangelo, in un ambiente culturale che non l'avrebbe accettato se fosse stato dato alle donne, questo era una circostanza contingente, perché oggi la evoluzione culturale non vi farebbe più ostacolo. *La tradizione non ha mai accettato l'idea di un tale diritto logicamente inspiegabile*; ed è per questo che essa ha moltiplicato spiegazioni che si appellavano tutte alla inferiorità della donna.

D'altronde, se qui si trattasse di diritto divino, su che cosa si baserebbe? Essenzialmente su un problema di validità sacramentale. Ora, se c'è una verità dimostrata dalla storia, è che la struttura e la comprensione di molti sacramenti hanno molto evoluto nel corso dei secoli²²⁴; d'altronde la Chiesa non si è mai fatta scrupolo di rico-

²²⁴ Il sacramento della penitenza ne è un esempio tipico: esso ha assunto la sua struttura attuale soltanto nel medioevo; lo stesso si deve dire del matrimonio: per circa quindici secoli la Chiesa non ne ha condizionato la validità con una forma canonica (rito alla presenza di un prete).

noscere a se stessa il diritto di modificarne o di determinarne le condizioni di validità²²⁵. Al tempo di Cristo i sette sacramenti non erano come oggi, anzi! Allora perché attribuire al diritto divino un comportamento (quello di escludere le donne del Collegio apostolico) che è stato imposto al Cristo soltanto dalle coercizioni culturali del suo tempo?

Infine si potrà obiettare, come ultima istanza: siamo sicuri che il rapporto esistente tra il ministero consacrato e il sesso maschile non era un elemento fondamentale nello spirito di Gesù Cristo? *Il suo silenzio a questo proposito permette di andare oltre?* Si potrebbero attribuire a lui anche altre esclusioni (per esempio nei confronti dei non ebrei) che non sono state seguite dalla tradizione, come abbiamo ricordato sopra. Per rispondere a questa obiezione basta ricordare un principio, criterio di giudizio in materia: quando una legge non è chiara, quando si ha un dubbio sull'intenzione del legislatore e sul carattere universale della legge, occorre appellarsi a elementi di tale legge più chiari, più comprensibili per poterla interpretare. Perché si suppone che non vi siano contraddizioni nel pensiero del legislatore, soprattutto quando si tratta di Dio. Ora, in questo campo, noi abbiamo un dato luminoso: qual è *la legge fondamentale di Cristo*, veramente di diritto divino incontestato? È chiaro, è essenzialmente *la legge della carità*: l'amore di Dio per gli uomini e degli uomini per Dio e la carità fraterna. Ora la grande novità di questa legge di amore è che tutte le persone umane sono chiamate allo stesso destino; esse devono amarsi come fratelli, cioè senza eccezione di persona: sono finite le segregazioni, le irrevocabili esclusioni che sono insulti alla *dignità uguale di ogni persona umana*, immagine di Dio e chiamata a partecipare alla vita divina. In tutto il libro noi abbiamo veduto che il richiamo incessante al principio ugualitario, in contraddizione con la subordinazione della donna nella società occidentale, ha provocato una tensione e un'ambiguità molto evidenti nelle so-

²²⁵ Recentemente la Chiesa ne ha dato un esempio precisando che il sacramento dell'ordine si conferiva soltanto con l'imposizione delle mani, mentre per molto tempo si dava alla unzione delle mani e al tocco dei vasi sacri una funzione quasi magica.

luzioni storiche del problema della donna e nella moltiplicazione delle pseudogiustificazioni dello stato di fatto.

Ora questa verità universalistica sarebbe stata contraddetta dal Cristo se avesse voluto dare un valore assoluto e universale alla esclusione delle donne dai ministeri; le due cose non vanno d'accordo: la prima è espressione diretta della « lex Christi », veramente di diritto divino; la seconda non può essere che una necessaria concessione a uno stato di fatto che non poteva avere un valore universale, e, come abbiamo veduto, Gesù ha fatto tutto quello che poteva per temperare questa inevitabile concessione col suo comportamento nei riguardi delle donne. Si continuerebbe a mantenere il Vangelo sotto il moggio, se si continuasse questa discriminazione nel settore dei ministeri, mentre la Chiesa l'ha condannata in campo sociale il giorno in cui scomparve lo stato di fatto che ne era all'origine. Sono qui perfettamente valide le riflessioni fatte nella prima parte di questo capitolo sulla attuazione del Vangelo: non si vede perché la Chiesa dovrebbe farvi eccezione.

f) Tradizione e tradizioni

Questo ci porta a comprendere meglio il senso della tradizione nella Chiesa, tradizione intesa qui sul piano delle istituzioni, e non delle verità di fede che è tutto un altro problema. Con lo stesso fatto è anche rispondere all'argomento spesso invocato contro i ministeri alla donna, argomento di tradizione: non è mai stato fatto, dunque non si può andare contro una tradizione millenaria.

Notiamo subito che in due casi istituzionali vi sono stati veri ministeri della donna, due casi molto lontani uno dall'altro nel tempo e nello spazio: uno nella Chiesa orientale: le diaconesse; l'altro nella Chiesa latina nel medioevo: le badesse²²⁶. Diciamo innanzi tutto che questi due

²²⁶ Qui si dovrebbero aggiungere le *profetesse* la cui funzione non è stata trascurabile nelle prime generazioni cristiane (cfr. p. 39); esse, dotate del dono di profezia (non nel senso di predire l'avvenire), parlavano in pubblico sotto l'ispirazione di Dio. Quanto alle « vergini » e alle « vedove » antiche, queste rappresentavano soprattutto stati di vita e non ministeri.

casi non riguardano gli stessi ministeri. Infatti, oltre alle funzioni ministeriali dell'annuncio della Parola di Dio, si distinguono due ministeri: il primo, che implica il ricevimento di una ordinazione, è destinato alla santificazione del Popolo di Dio; è il *potere di ordine* (diaconi, preti, vescovi); il secondo, non sempre storicamente connesso col primo, riguarda la direzione del Popolo di Dio: è il *potere di giurisdizione*. In pratica oggi i due poteri sono uniti nella stessa persona²²⁷.

Nell'antichità cristiana la Chiesa orientale conosceva la istituzione delle *diaconesse*, molto importante a seconda dei luoghi (in un certo periodo se ne contavano quaranta a Santa Sofia di Bisanzio). Reclutate specialmente tra le vergini e le vedove, esse erano in modo particolare specializzate nell'aiuto ai vescovi per il battesimo delle donne (che allora si faceva per immersione, da nude, nella piscina battesimale), nella cura dei malati, ecc. Situate praticamente fra l'alto e il basso clero, le diaconesse entravano in questa funzione mediante una ordinazione fatta dal Vescovo. Gli storici hanno discusso sulla questione se tale istituzione era un vero ordine sacro o meno, e bisogna riconoscere che coloro che lo negano (ed è la maggior parte) lo fanno in funzione dell'idea preconcepita che una donna non poteva ricevere il sacramento dell'ordine. Ora, se le loro funzioni erano diverse da quelle dei diaconi uomini, esse venivano però ordinate con lo stesso rituale (l'imposizione delle mani)²²⁸.

²²⁷ Benché vi possano essere eccezioni: così un prete semplice nominato vescovo non può esercitare le funzioni di santificazione connesse con l'ordine episcopale se non quando è *consacrato* vescovo; però fin dalla sua nomina può esercitare il potere di giurisdizione nella sua diocesi: fare nomine, prendere decisioni riservate al vescovo. Prima della Rivoluzione francese, molte cariche ecclesiastiche venivano affidate a persone che non erano preti, ma che ne godevano i redditi, lasciando al prete l'impegno di attuare in loco le funzioni sacerdotali (per es. il caso di Rabalais, parroco di Meudon).

²²⁸ Vedi a questo proposito nell'abbondante produzione, R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972, (ed. it. cit.), che dà precisazioni sulla posizione delle diaconesse nelle comunità: « Un primo fatto è fuori questione: esse tengono il primo posto tra le donne ... Un altro è indiscutibile: le diaconesse fanno parte del clero ... Ma soprattutto esse ricevono,

Diversamente dalle antiche diaconesse, le *badesse* medievali non appartenevano all'ordine sacerdotale, ma se non avevano il potere di ordine, avevano poteri molto ampi di giurisdizione e di governo, *poteri quasi episcopali*: nominavano ecclesiastici alle cariche di parroco, di cappellano e di canonico: «destituivano i beneficiari, assistevano ai concili, convocavano sinodi. Alcune ricevevano la professione dei religiosi, dirigevano perfino monasteri maschili collegati con la loro casa; in certi monasteri, uno maschile e l'altro femminile, la direzione era tenuta da una donna. Insomma queste donne, in genere badesse, esercitavano poteri veramente episcopali»²²⁹. L'esistenza di queste due istituzioni femminili dimostra che non si può sostenere il principio assoluto che le donne non possono validamente esercitare un potere di ordine o di giurisdizione.

come gli altri ecclesiastici, una ordinazione conferita dall'imposizione delle mani e dalla preghiera del vescovo» (p. 107).

Il movimento attuale che milita per il diaconato femminile non lo concepisce evidentemente come una riesumazione delle antiche diaconesse, limitate a funzioni molto particolari, ma nella universalità del ministero diaconale. Se ne parliamo qui in modo speciale è per il semplice motivo che lo riteniamo incluso nel concetto di sacri ministeri. Ma soprattutto i motivi che permettono oggi di porre il problema del sacerdozio alle donne sono gli stessi per il diaconato femminile. Anche se questo è concepito come ministero permanente (e non una tappa verso il sacerdozio), è il medesimo problema di fondo del sacerdozio alle donne.

Certi teologi che si basano sulla tipologia paolina (Cristo-Chiesa, marito-moglie) rifiutano l'idea del sacerdozio alle donne, pur ammettendo la possibilità del diaconato femminile. Quanto abbiamo detto sopra circa i limiti di questa tipologia non permettono di legittimare tale esclusiva. La funzione maschile di «capo» o di sposo, che san Paolo attribuisce al Cristo in rapporto alla Chiesa, è di ordine tanto analogico per cui può essere difficilmente il fondamento del monopolio maschile del sacerdozio, né può prevalere sull'altra dottrina, e questa non analogica ma reale, dell'assenza di ogni discriminazione basata sul sesso nel Regno di Dio (vedi sopra, pp. 22 e 177 e nota 44).

Sul diaconato femminile cfr. Effort diaconal (1974) nn. 34-35.

²²⁹ R. METZ, *Le statut de la femme dans le droit canonique médiéval*, op. cit., pp. 99-100. L'opera più importante sulla questione è quella di Joan MORRIS, *Against Nature and God. The History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops*, London 1973.

Detto questo, veniamo all'argomento della tradizione, spesso invocato per conservare la discriminazione sessuale nella Chiesa. L'appello alla tradizione contro qualunque innovazione è un argomento difficilmente accettabile. D'altra parte in tutti gli altri settori religiosi esso è sempre stato ritenuto negativo. È infatti l'argomento di numerosi eretici *per negare alla Chiesa il diritto di innovare in materia di istituzioni*. Da quando san Paolo, opponendosi a san Pietro, respinse l'obbligo delle prescrizioni rituali giudaiche (che però il Cristo aveva fedelmente osservate), la Chiesa, come il chicco che diventa albero, nel corso della sua storia ha dovuto far germogliare nuovi rami, inventare soluzioni, creare funzioni inizialmente inesistenti. Del resto è noto che il numero e la natura dei ministeri non sono stati stabiliti subito; sotto lo stesso nome vi furono funzioni diverse secondo le comunità. In seguito la Chiesa nel suo sviluppo ha dimostrato la sua vitalità con *continue innovazioni istituzionali* partendo da un piccolo nocciolo primitivo. Certamente è stata grande la tentazione di plagiare le istituzioni civili, quelle dell'Impero romano e quelle delle monarchie assolute dell'epoca moderna (se non altro nella concezione dell'autorità), e si può comprendere la reazione di certi cristiani secondo i quali lo spirito del Vangelo rischiava di non essere più l'anima di tale processo. Ma condannarlo sarebbe fare un regresso archeologico che ignora la vera natura della Chiesa. Come l'identità di un essere vivente durante le fasi della sua crescita, la vera Tradizione della Chiesa postula tali innovazioni; diversamente essa tradirebbe la sua missione specifica che è di trasmettere la realtà viva della Parola di Dio destinata a uomini appartenenti a contesti storici diversi. Invocare la tradizione per tagliar corto in tutti i problemi posti dall'accesso delle donne ai ministeri, è un argomento meschino, contrario alla vera Tradizione; praticamente è la ripresa dell'argomento brandito per secoli da tutti i settari esaltati per contestare le innovazioni istituzionali della Chiesa in nome del Vangelo primitivo; è puntare sull'archeologismo col pretesto di un falso ritorno al Vangelo, mentre il Vangelo ha sempre tratteggiato il Regno di Dio con figure biologiche (il granello di senape che diventa albero, la vigna e i tralci, ecc.)

che implicano una dialettica di crescita, dunque di innovazione ²³⁰.

Infine il problema del sacerdozio femminile rivela la sua connessione con l'insieme dello statuto della donna nella società: il rifiuto di ordinare le donne sembra essere l'ultimo e simbolico vestigio della concezione pessimistica della donna legata a raffigurazioni culturali superate. Perciò si può dire che « lo statuto di disuguaglianza di cui le donne sono state vittime a vantaggio degli uomini non si fonda su basi teologiche serie. In ogni caso i motivi di ordine teologico non sono molto convincenti e non resistono a una sana critica che si basi su elementi fondamentali della dottrina cristiana. La disuguaglianza e la discriminazione di cui le donne sono state oggetto non trovano giustificazione in una seria analisi del dato evangelico, anzi si dimostrano in contraddizione con esso ».

« Al contrario la congiuntura storica offre una spiegazione plausibile dello stato di disuguaglianza nel quale le donne sono state collocate nel settore del culto pubblico. Le circostanze dell'epoca e dell'ambiente erano tali alle ori-

²³⁰ Questa evoluzione non incide soltanto sulle istituzioni che per definizione dovrebbero seguire la vita e non opprimerla; la si ritrova nei sacramenti: vi abbiamo alluso sopra, nella nota 224. Ma, fatto ancor più significativo, di fronte ai gravi e nuovi problemi etici posti dalla evoluzione sociale moderna, la tradizione alla quale alcuni tanto si appellano per condannare ogni innovazione, spesso ha saputo prendere posizioni opposte a quelle di una volta e in materie molto gravi, come il rispetto dovuto alla vita e alla libertà umana. Per es., nonostante la gravità del comandamento « non uccidere », la teologia tradizionale, qualche secolo fa, ha sviluppato tutta una teoria della guerra giusta (estendendo la legittimità dell'omicidio in caso di legittima difesa), e questo non ha impedito recentemente alla Chiesa di essere molto più severa in materia (con l'apparizione delle armi atomiche). La libertà di coscienza, la tolleranza e l'idea di progresso sono state condannate come errori dal *Sillabo* di Pio IX; ma questo non ha impedito al Vaticano II di riconoscere la legittimità della libertà religiosa e a Paolo VI di scrivere un'enciclica partendo dal concetto di progresso (la *Populorum progressio*). Per diciotto secoli la Chiesa ha continuamente condannato il prestito di denaro a interesse, ma ha cominciato a permetterlo nel secolo scorso quando ha capito che il denaro assumeva una nuova funzione, quello dell'investimento per l'industrializzazione.

gini del cristianesimo che non si può concepire, logicamente, una situazione diversa da quella adottata ... Ma non sembra logico sacrificare i principi fondamentali del cristianesimo, affermati con tanta forza, secondo i quali tutte le creature umane sono uguali davanti a Dio, alle congiunture storiche variabili che, in certe epoche, instaurano una disuguaglianza profonda tra le creature umane ... La conclusione non sembra affetta da ambiguità. Dal punto di vista dottrinale la donna è uguale all'uomo. In tali condizioni non si vede in nome di quale principio teologico le donne siano sottoposte a incapacità giuridiche e, in modo speciale, escluse dal sacerdozio ²³¹.

Karl Rahner scriveva recentemente nello stesso senso, col peso della sua competenza teologica: « La pratica della Chiesa cattolica di non ordinare donne al sacerdozio non ha nessun carattere teologico vincolante »; pur dichiarando che egli non si attendeva nessun cambiamento nella pratica attuale, aggiungeva: « questa pratica non è un domma; è basata unicamente e semplicemente su una riflessione umana e storica che era valida in passato in condizioni culturali e sociali che stanno cambiando rapidamente » ²³².

²³¹ R. METZ, *L'accession des femmes aux ministères ordonnés*, art. in *Effort diaconal* (1974) nn. 34-35, pp. 29-30. L'autore vi aggiunge il seguente confronto molto suggestivo a proposito di ciò che noi abbiamo chiamato soglia di intollerabilità che il Cristo non poteva valicare di fronte ai suoi contemporanei ebrei: « Non mancano esempi contemporanei per spiegare tale incompatibilità in un dato ambiente. Noi ci limitiamo a citare un solo esempio francese: da tre anni il Politecnico di Parigi, che era stato per tanto tempo il vivaio degli ufficiali di artiglieria e del genio, ammette come allieve delle ragazze. Se si pensa soltanto a trent'anni fa, questa eventualità era non soltanto inconcepibile, ma la stessa idea di tale possibilità non sarebbe mai venuta in mente a un uomo ragionevole. La cosa era semplicemente esclusa. Non è in modo diverso che si presentava, fatte le debite proporzioni, l'ammissione delle donne nel collegio degli Apostoli, poi dei presbiteri, nell'ambiente giudaico del tempo di Cristo » (art. cit., p. 29). Alla stessa conclusione giunge anche R. J. BUNNIK (*Prêtres de demain*, Casterman 1969, pp. 150-157, 218 ss, ed. it. Queriniana 1969): egli dimostra che l'esclusione delle donne dal sacerdozio è storicamente connesso con una esegesi tendenziosa dei testi biblici e col condizionamento socio-storico.

²³² Lettera del pastore Bogdam, del Sinodo luterano bavarese (*La Croix*, 20 aprile 1974).

g) La crisi del potere nella Chiesa

Ma allora perché tante resistenze alla evoluzione delle idee in questo senso? Nella società civile tale resistenza si rivela a livello delle applicazioni concrete (dato che si ammette il principio della totale uguaglianza dei due sessi); nella Chiesa, se l'uguaglianza dei sessi è proclamata in modo generico, viene rifiutata nell'interno della stessa Chiesa, mentre non si basa su nessun fondamento antropologico e teologico. Le piccole concessioni apportate da qualche anno all'esclusione delle donne dalle funzioni una volta riservate ai preti non devono illuderci. Se una donna fa delle letture alla messa, se una religiosa si prende cura di una parrocchia senza prete, lo fanno unicamente nell'ambito di ciò che può fare un laico; la concessione ai laici di certe funzioni non sacramentali prima riservate al clero certamente è a favore delle donne e può dare l'impressione di un grande progresso (tanto eravamo abituati alla emarginazione religiosa della donna!). Ma il fondo del problema rimane intatto, e la resistenza è ferma sui principi²³³. I motivi della resistenza non devono essere cercati altrove ma nei motivi generali da noi esposti in dettaglio nel capitolo precedente (pag. 137), che spiegano la resistenza maschile all'accettazione e al riconoscimento della donna come persona umana a

²³³ Dimostrazione di questa tenace resistenza è il rifiuto di ammettere le donne ai ministeri laici di « lettore » e di « accolito » recentemente istituiti (Motu proprio *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972). Così pure, fatto significativo, il richiamo della proibizione alle donne di servire la messa, fatto dal Presidente del Consiglio per l'applicazione della Costituzione sulla liturgia del Vaticano II: « Vi sono stati alcuni che hanno creduto lecito ammettere bambine, ragazze o donne a servire all'altare nelle funzioni sacre... Nell'attuale organizzazione della liturgia, che le donne non debbano svolgere un "ministerium" attorno all'altare, è certo... Per conseguenza qualsiasi innovazione arbitraria in questo campo sarà ritenuta una infrazione grave alla disciplina ecclesiastica e dovrà essere eliminata con fermezza ». Si vede ancora apparire, di tanto in tanto, l'antico argomento della dicotomia funzionale dei sessi: non sarebbe andare contro l'uguaglianza evangelica dei sessi confinare il femminile nelle funzioni non sacre; a ogni sesso il suo ruolo e le sue attribuzioni; il male è che le funzioni lasciate alle donne sono quelle inferiori, le meno degne, le più umili...

pieni diritti, pari all'uomo benché diversa. In mancanza di cause sociologiche che una volta potevano spiegare l'antifemminismo nel nostro tipo di cultura, non rimane altro che la paura dell'altro, della donna e, probabilmente, in quei celibi che sono i sacerdoti, il timore della seduzione femminile o della sua impurità ancestrale...

Vi è pure, probabilmente, la paura di perdere il potere e l'autorità nella Chiesa, partendo da una concezione dell'autorità (quindi del ministero) molto diffusa prima del Vaticano II e ancora fortemente ancorata in molti subconsci ecclesiastici. Infatti è noto che il Concilio è ritornato a una idea più evangelica e più comunitaria dell'autorità nella Chiesa, perciò dei ministri che devono esercitarla. L'autorità esige spirito di servizio, sull'esempio del « buon pastore » (*Lumen Gentium* n. 27, 32, cc.). Il rinnovamento era necessario. Da secoli, sotto l'influenza probabile dello schema autoritario delle monarchie assolute, la Chiesa « monarchica » ha avuto troppa tendenza a esercitare l'autorità in modo discendente, piramidale, dando il primato al giuridico sul pastorale, come dominio da esercitare sui sudditi, per il loro maggior bene e senza chiedere il loro parere²³⁴. Occorre sottolineare la grande evoluzione rappresentata da questo cambiamento di prospettiva, tanto che nella Chiesa non si osa più parlare di autorità ma piuttosto di ministeri, dato che i termini di potere e di autorità richiamano la idea di dominio.

Qui sorge subito un parallelo. Abbiamo notato nelle pagine precedenti che il rapporto uomo-donna nella società domestica era, secondo la concezione cristiana, del tipo dominante-dominato; da san Paolo a Graziano e a san Tomaso (e fino ai Codici civili dell'occidente) è la stessa idea di base: la donna deve essere in tutto sottomessa al marito, è in uno stato di « servitù », secondo l'espres-

²³⁴ Ricordiamo la famosa protesta di uno dei Padri più in vista del Concilio contro i procedimenti del Sant'Uffizio, che sarebbero condannati dalla maggior parte degli Stati civili come attentatori alla dignità e alla libertà umana (procedura per via di denuncia, istruzione ignorata dall'accusato messo praticamente nella impossibilità di difendersi, ecc.).

sione preferita²³⁵. E poiché la subordinazione della donna era ritenuta connessa con la inferiorità della sua natura femminile, doveva essere comune a ogni donna. Dato che nella Chiesa i ministeri erano concepiti come esercizio di potere, di dominio, era inconcepibile che una donna li potesse assumere, perché per definizione essa doveva essere dominata. Come abbiamo detto sopra, l'esclusione delle donne dai ministeri è l'espressione di un contesto culturale più generale, ma attualmente scaduto: concezione della donna come essere inferiore (definita innanzi tutto per il suo sesso; cfr. il « propter sexum »), soggetta all'uomo, e concezione un po' degradata dell'autorità nella Chiesa che si doveva esercitare soltanto in modo dominativo (come quella del marito sulla moglie). In tale contesto sarebbe stato assolutamente inconcepibile conferire l'ordinazione a una donna, e questo non per motivi di diritto divino o di ordine teologico, ma a causa dell'idea pessimistica della donna, opposta al Vangelo, e di un giuridismo che vedeva nel ministero soltanto l'appannaggio di una superiorità di natura. Lo si voglia o no, l'unico vero motivo sta qui: se l'uomo è concepito per principio come l'essere umano completo, perciò come membro perfetto della Chiesa, lui solo può aggiudicarsi privilegi e funzioni pubbliche, dato che queste sono concepite in un contesto di superiorità²³⁶.

Allora la resistenza attuale di molti uomini di Chiesa ad affrontare il problema del sacerdozio alle donne si spiega con la scomparsa troppo rapida del contesto tradizionale nel quale si concepiva e si spiegava il monopolio maschile in materia di sacri ministeri. Ma, da una parte l'abbandono

²³⁵ Vedi in particolare sopra, p. 188. Aggiungiamo questa bella sentenza canonica (Glossa del Decreto di Graziano, causa 33, q. 5, cap. 4). « L'uomo ha un duplice dominio (servitutum) sulla moglie: che essa gli renda il dovere coniugale e sia al suo servizio ».

²³⁶ Un passo del famoso *Rosarium super Decretum* (inizio del xiv secolo) è espressivo a questo proposito: « Il motivo per il quale una donna non può essere ordinata è che il sacramento dell'ordine non può essere dato se non ai membri più perfetti della Chiesa, perché egli deve essere sorgente di grazia per gli altri. Ora la donna non è un membro perfetto della Chiesa ma soltanto l'uomo » (citato da I. RAMING, op. cit., p. 117).

dell'immagine della donna sottomessa all'uomo a causa della sua inferiorità naturale, dall'altra i riflessi del rinnovamento conciliare sull'autorità che non deve più essere dominatrice ma di servizio, tutto questo vanifica i motivi, gli unici in ultima analisi, che stavano alla base del monopolio maschile nella Chiesa. Ora, che avviene in questo caso? Nonostante le proclamazioni di principio, quando la realtà diventa minacciosa per la situazione stabilita, vi è come una contrazione del potere su se stesso, il rifiuto di prendere in considerazione l'evoluzione dei costumi e le esigenze evangeliche liberate dalle coercizioni sociologiche. Forse vi è anche la paura dell'ignoto da parte dei preti abituati alla prudenza, alla ovattata e nota lentezza nell'attuare riforme ufficialmente decise. Inoltre, sapendo che le donne sono spesso il primo ostacolo alla loro stessa promozione, bisogna contare anche sulla resistenza e l'inerzia di certi ambienti femminili e della mentalità pubblica cristiana ancora profondamente sensibile al prestigio della maschilità.

Ma, nonostante queste resistenze, l'attuazione del Vangelo seguirà ineluttabilmente il suo corso, sotto la spinta dello Spirito di Dio che anima la Chiesa. Già la donna ha veduto restituirle la pienezza della sua vocazione umana e cristiana; le donne, sempre più numerose, soprattutto fra le giovani, non comprendono più perché si tardi a riconoscere la loro vocazione a essere membri della Chiesa a pieni diritti. Perché molte hanno fatto l'esperienza personale e hanno dimostrato la loro capacità di equipararsi all'uomo nella Chiesa, e hanno dimostrato quanto è superato e vano l'unico motivo che in fondo tutta la tradizione ha invocato per escluderle dai ministeri.

In particolare il fatto di offrire loro un vasto campo di apostolato ha rivelato che le donne potevano assumere le responsabilità più elevate nella direzione di movimenti ecclesiali o di animazione spirituale. D'altronde oggi molte donne, soprattutto religiose, assumono anche funzioni di direzione e di animazione di comunità, e perfino di parrocchie, specialmente in paesi di missione, e le svolgono bene quanto gli uomini e sono bene accettate anche dalle popolazioni più tradizionali. Infine sono sempre più numerose le studente di teologia, che accedono a

un « sapere » che finora era stato riservato ai preti come base del loro potere (il prete è colui che sa, che può risolvere un caso di coscienza...). Il numero in aumento delle teologhe è indubbiamente uno dei fattori più dinamici per la liberazione della donna nella Chiesa. La maggior parte delle donne che hanno fatto tali esperienze o avvertito l'esigenza evangelica della loro integrazione ecclesiale a pieni diritti, si trovano in molti movimenti specializzati presenti in tutti i paesi.

Insomma *tutte queste donne e ragazze non vogliono più la segregazione femminile che le mette in disparte nel mondo dei laici*, perché i laici uomini possono aspirare a vedersi affidati tutti i ministeri. Perché non ritenerne degne anche le donne, mentre si sa, da una scienza sicura, che la loro antica esclusione è priva di fondamento? Se la Chiesa ha dovuto deplorare di aver perduto la classe operaia nel secolo scorso, si deve evitare che possa avvenire altrettanto a proposito di un'*apostasia delle donne* stanche di vedersi sempre emarginate. Se invece la Chiesa si decide ad andare fino in fondo al rinnovamento inaugurato dal Vaticano II, questo sarebbe uno dei modi più evangelici perché il rinnovamento raggiunga la sua pienezza. « *La Chiesa, come l'umanità, deve essere maschile e femminile*. Noi non sappiamo come potrebbe essere una Chiesa nella quale le donne apportino il loro stile proprio, non abbiamo che modelli maschili; anche le preghiere per le donne e le norme di condotta delle religiose hanno uomini come autori... Potrebbe esservi per la Chiesa un vero arricchimento »²³⁷.

²³⁷ Y. CONGAR, articolo in *Effort diaconal* (1974) nn. 34-35, p. 35. È interessante segnalare la presa di posizione dei vescovi canadesi nella loro assemblea annuale a Québec (16-20 settembre 1974) auspicando cambiamenti di struttura « che permetteranno alla Chiesa e alla società di riflettere più fedelmente l'immagine delle donne e degli uomini associati alla missione del Cristo... ». Infatti la dichiarazione episcopale precisa: « A causa del contesto sociologico certi membri della società civile e della Chiesa non hanno abbastanza riconosciuto la dignità e la responsabilità delle donne come membri della famiglia umana chiamate a condividere a livello di uguaglianza la missione di Cristo. Il fatto di riconoscere questa missione e il desiderio di portarvi rimedio secondo lo spirito del Vangelo rappresenta un felice segno dei tempi » (*La Croix*, 2 ottobre 1974).

Terminando, citiamo alcuni movimenti che hanno per oggetto la promozione della donna nella Chiesa e che pubblicano bollettini specializzati in lingua francese:

Innanzitutto il più antico: *Alliance Internationale Jeanne d'Arc* che pubblica *The Catholic citizen* (sezione francese: 19 av. de la Porte Brunet, 75007, Paris).

Union mondiale des organisations féminines catholiques (98 rue de l'Université, 75007, Paris).

Femmes et hommes dans l'Eglise (Gruppo internazionale) che pubblica un bollettino trimestrale molto dinamico (58 rue de la Prévoyance, B-1000 Bruxelles).

Segnaliamo anche *Amicale des femmes aspirant au ministère presbytéral*, bollettino trimestrale (Sr. Valentine BUISSET, 33 rue Auguste Gevaert, 1070 Bruxelles).

liberazione della donna liberazione dell'umano

In queste pagine noi abbiamo cercato di delineare l'originalità di ciò che possiamo definire la forma cristiana dell'antifemminismo, una specie di compromesso pieno di ambiguità tra le esigenze evangeliche che spingono a riconoscere alla donna gli stessi diritti dell'uomo e il peso ancestrale di strutture patriarcali che hanno messo la donna sotto il dominio dell'uomo. Indubbiamente il cristianesimo ha esaltato la donna e ha fatto conoscere la sua dignità nelle due vie che le erano offerte, la funzione materna e la verginità consacrata. Ma lo ha fatto pagando un pesante tributo alle strutture androcentriche che le erano state trasmesse dall'antica cultura: *situando la dignità della donna negli angusti limiti della sua emarginazione sociale*, sotto il primato assoluto dell'uomo ritenuto il perfetto rappresentante della specie umana; ma soprattutto conferendo a questo primato una specie di carattere dommatico, l'esclusione della donna dai ministeri non era che l'espressione dell'antifemminismo all'interno della Chiesa.

Il crollo delle strutture patriarcali, a causa del progresso scientifico, culturale e industriale, doveva condurre a poco a poco, come è avvenuto per la schiavitù, ad ammettere l'uguaglianza dei diritti tra i due sessi. Ma la sessualità, in quanto fenomeno umano e culturale, è forse il campo in cui le antiche immagini collettive e le vecchie reazioni affettive rimangono più vivaci, spesso usate a servizio del desiderio di dominare per meglio affermarsi.

Per cui, nonostante la proclamazione teorica della equiparazione sessuale, *la discriminazione della donna rimane profonda nel periodo di transizione in cui siamo*. E si manifesta nella Chiesa con la tenace conservazione del rifiuto di ammettere le donne ai ministeri e nella società civile col rifiuto di estendere alle donne i diritti che teoricamente sono stati loro riconosciuti a parità con gli uomini. Nei due casi si giustifica questa posizione con una dicotomia funzionale dei sessi relegando la donna nei compiti che si ritengono più adatti alla sua « natura », praticamente gli uffici subalterni, quando servono all'uomo e quando non attentano al suo potere.

Ed è qui che si fa ancora sentire la forza delle giustificazioni ideologiche che molti uomini di Chiesa hanno accumulato nel corso dei secoli *per spiegare, con la incapacità e la debolezza propria della donna, la sua inevitabile subordinazione all'uomo*. L'importanza dell'analisi critica di tali giustificazioni interessate non è soltanto storica ma sempre di attualità. Perché, anche se la fede religiosa che è loro sottesa non è più condivisa da molte nostre contemporanee antifemministe, tali giustificazioni sopravvivono in molte di esse, credenti o no, in forma di immagini e comportamenti collettivi misogini. Questi hanno ereditato dalla loro origine teologica un certo carattere assoluto, quello di una pseudoverità metafisica sulla donna, per cui appaiono tanto naturali che nemmeno si pensa di metterli in questione, mentre si sa che i loro fondamenti culturali sono superati, e perfino moltissime donne che si ritengono emancipate li adottano spontaneamente facendosi complici della loro servitù, sia essa di genere erotico, commerciale o semplicemente professionale.

È questo antifemminismo latente, questo monossessismo narcisista e maschista, che non osa più dire il suo nome e permea la nostra società, che si deve demitizzare, *prendendo coscienza della inanità delle sue motivazioni*. A questo prezzo la civiltà potrà divenire più umana, meno unidimensionale, perché veramente bisessuata. E in questa lotta per la vera liberazione della donna sarà liberato anche l'uomo, liberato dai suoi fantasmi narcisisti e dalla sua pretesa di dominare. Ma tutt'e due liberati in che

senso? *Liberati da una dialettica che blocca il progresso umano in una strada unilaterale* che oggi rivela i suoi limiti, essi potranno insieme e a parità affrontare i gravi problemi del nostro tempo con tutte le risorse dell'umano. Questa comune liberazione, anziché sfociare nella giustapposizione di due maniere di concepire e di avvicinare il mondo, dovrà strutturarsi in una vera collaborazione e in un autentico dialogo tra le due parti dell'umanità, unico modo di *far emergere le virtualità dell'essere umano*, sempre incompiuto, ai fini di nuove soluzioni. Come l'incontro di due culture, se avviene nel rispetto reciproco e al di fuori del contesto colonialista, può far uscire l'una e l'altra dal loro isolamento e perseguire lo scambio reciproco e l'arricchimento, così lo sforzo di sradicare l'antifemminismo nel nostro mondo culturale può essere un fattore decisivo per l'avvento di un progresso veramente umano.

I cristiani, più degli altri, devono essere in prima fila nella lotta; essi conoscono la responsabilità passata del cristianesimo nell'antifemminismo. Per essi non si può trattare unicamente dell'apertura del sacerdozio alle donne; certamente questo problema interno alla Chiesa ha un carattere di simbolo o di test della serietà con la quale la Chiesa sarà decisa a realizzare in sé l'insegnamento del Vaticano II sulla necessità di abolire ogni discriminazione basata sul sesso. Ma *la posta è ben più vasta*, perché là dove la donna è avvilita, ridotta a oggetto o a strumento a servizio dell'uomo (sia pure in una ipocrita esaltazione), dove essa è vittima di discriminazione, nel mondo del lavoro o delle responsabilità politiche, il cristiano deve dire a se stesso che là non è annunciato il Vangelo, come non è annunciato in tutte le altre ingiustizie e oppressioni umane.

Per i cristiani questo è un modo privilegiato per contare sul serio nella costruzione di un mondo più umano, *attuando il Vangelo* nei confronti di un grande problema del nostro tempo. E forse è la grande occasione offerta ai cristiani, in questo periodo storico, di dare testimonianza del valore permanente del Vangelo che supera il relativismo culturale. Infatti la trasformazione storica moderna

ha fatto tabula rasa delle strutture ancestrali che comportavano la subordinazione della donna e la sua emarginazione; non resta più che eliminare i tenaci residui del passato antifemminista che attendono soltanto di essere scrollati come un edificio tarlato e disabitato.

Allora il Vangelo sarà liberato su un punto essenziale, e questo sarà il preludio di altre liberazioni ai fini della vera unificazione dell'umanità, della quale la Chiesa si è definita segno e sacramento²³⁸, per la realizzazione del disegno divino sull'uomo. Insomma si tratta di *collaborare alla maturazione del germe evangelico in seno alle trasformazioni del nostro tempo* che ormai la rendono possibile, e in particolare in questo campo: il riconoscimento concreto alla donna dei suoi pieni diritti di persona umana, chiamata come l'uomo a partecipare al progetto di Dio nella storia. E ciò a cui invitava san Paolo secoli fa, quando, nonostante le sue esitazioni, annunciava la « lieta notizia » della fine del razzismo, della schiavitù e della discriminazione sessuale scrivendo ai cristiani della Galazia: « Non c'è più né giudeo né greco, non c'è più né schiavo né libero, non c'è più né uomo né donna, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù » (Ga 3, 28).

²³⁸ Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 1.

bibliografia sulla donna

La bibliografia sul problema della donna è molto ricca; quella che noi presentiamo qui non ha la pretesa di essere esaustiva; vuole soltanto segnalare gli studi recenti più significativi. Salvo per la parte teologica, si indicano unicamente pubblicazioni francesi, già abbondanti, fatta esclusione degli articoli di riviste (salvo poche importanti eccezioni).

1. Storia del problema della donna in genere

GRIMAL P., (sotto la direzione di), *Histoire mondiale de la femme*, Paris, Nouvelle Libr. de France, 1965-67, 4 vol. (molto completa).

AA.VV., *Histoire illustrée de la femme*, Paris, Lidis 1966, 3 vol.

MONESTIER M., *Femmes d'hier et de demain, d'ici et d'ailleurs*, Paris, Plon 1967.

SELTMAN C., *La femme dans l'Antiquité*, Paris, Plon 1963.

FAUCHERY P., *La destinée féminine dans le roman européen du XVIII^e siècle*, Paris, 1972.

DUCHE J., *Le premier sexe*, Paris, Laffont 1972 (un po' giornalistico ma bene informato).

Molte altre opere citate qui di seguito affrontano anche il problema storico, specialmente quelle elencate nella parte « La donna e il Cristianesimo » (Leipoldt, Gryson, ecc.).

Le descrizioni delle diverse legislazioni relative alla donna, come la loro storia comparata, sono state il tema della grande opera *La Femme* (Raccolta a cura della Société Jean Bodin, vol. XII, Bruxelles, 1962, 2 vol. (fondamentale dal punto di vista culturale).

2. Opere generali sulla donna (Filosofia e psicologia)

DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard 1949: rimane il grande classico sul problema, nonostante certe deficienze; ed. it. Rizzoli.

LILAR S., *Le malentendu du deuxième sexe*, Paris, 1969.

Le tre opere seguenti sono particolarmente notevoli:

PELLE DOUEL Y., *Etre femme*, Paris, Seuil 1967.

DUMAS S., *L'autre semblable*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1967; ed. it. AVE 1969.

BUYTENDIJK F.J.J., *La femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, Paris, Desclée de Br. 1967; ed. it. Martinelli 1967 (è caratterizzata da qualche prevenzione maschista).

Dal punto di vista psicologico:

DEUTSCH H., *La psychologie des femmes*. Étude psychanalytique, 2 vol., Paris, PUF 1949; ed. it. Boringhieri 1968 (È un classico nella linea della rigorosa dottrina di Freud, interpreta la sessualità femminile in senso falloocratico).

HORNEY H., *La psychologie des femmes*. Étude psychanalytique, Paris, 1969; ed. it. Arnaudo.

SIMON S., *Le caractère des femmes*, Paris, Éditions Universitaires 1967; ed. it. Dehoniane 1973.

Nella parte « La femme et la religion » sono citati numerosi studi filosofico-religiosi (LE FORT, STEIN, ecc) che vi si richiamano.

3. Condizione e immagini della donna nella società moderna (salvo gli studi riguardanti il lavoro della donna segnalati a parte)

Segnaliamo subito due opere che riassumono molto bene il problema in modo scientifico:

MICHEL A. e TEXIER G., *La condition de la Française d'aujourd'hui*, vol. I, *Mythes et réalités*; vol. II *Les groupes de pression*, Genève-Paris, Gonthier 1964 (2 vol. tascabili).

SULLEROT E., *La femme dans le monde moderne*, Paris, Hachette 1970 (l'autrice è una delle più famose specialiste in materia).

Per maggiori particolari si potranno consultare le seguenti opere collettive:

ONU, Tutti i rapporti della Commissione sulla condizione della donna, dal 1957 (9 volumi).

La femme dans la société, C.N.R.S. 1963.

Images de la femme dans la société, Paris, Editions Ouvrières 1965 (diretta da P.H. CHAMBERT DE LAUWE).

La Femme et la société contemporaine, Bruxelles 1968 (Settimana sociale vallone).

GUELAND LERIDON F., *Recherches sur la condition féminine dans la France d'aujourd'hui*, Paris, PUF 1967.

NETER Y., *La Femme face à ses problèmes*, Libr. Gén. de Droit et Jurisprudence, 1962 (ottimo per i problemi giuridici).

LAINÉ P., *La femme et ses images*, Paris, Stock 1974 (Importante; dimostra che la nostra idea della femminilità non è un dato eterno della natura, ma il risultato di una concezione culturale).

4. *La promozione della donna* (opere generali; la promozione della donna nella Chiesa è oggetto di un elenco speciale più avanti)

Oltre allo studio di base di S. de Beauvoir citato sopra, ricordiamo qualche titolo delle militanti femministe più note:

WOLFF Virginia, *Une chambre à soi*, Genève-Paris, Gonthier 1929.

FRIEDAM Betty, *La femme mystifiée*, Genève-Paris, Gonthier, 2 vol., 1963. Questi due studi sono tradotti dall'americano, come il seguente che rappresenta il nuovo tipo di femminismo, molto più critico (denuncia il « sessismo » della cultura occidentale ancora permeata di « patriarcato, anche in Freud »); ed. it. Comunità 1964.

MILLET Kate, *La politique du mâle*, Paris, Stock 1971; ed. it. col titolo *La politica del sesso*, Rizzoli.

E meno virulento:

GREER Germaine, *La femme eunuque* (tradotto dall'americano), Paris, Laffont 1970; ed. it. Bompiani.

JANEWAY E., *La place de la femme dans un monde d'hommes* (tradotto dall'americano), Paris, 1971; ed. it. Feltrinelli.

In Francia altre autrici emergono per la serietà delle analisi:

SULLEROT Évelyne, *Demain les femmes*, Paris-Genève, Gonthier 1966; ed. it. Bompiani.

Id., *La vie des femmes*, Paris-Genève, Gonthier 1965; ed. it. Etas Kompass 1969.

SARTIN Pierrette, *La femme libérée?*, Paris, Stock 1968 (buona presentazione del problema).

Id., *La promotion des femmes*, Hachette 1964.

Gli studi seguenti sono molto più violenti:

AA. VV., *Libération de la femme-année zéro*, Paris, Maspero 1972.

ALZON Cl., *La femme potiche et la femme boniche. Pouvoir bourgeois et pouvoir mâle*, Paris, Maspero 1973.

PARTURIER F., *Lettre ouverte aux femmes*, Paris, A. Michel 1974. Questi tre libri (Alzon vi denuncia il poco interesse del partito comunista per il problema della donna) insistono sull'aspetto politico del problema.

Sul rapporto tra marxismo e femminismo cfr. il libro di STORA SANDOR e KOLLONTAI A., *Marxisme et féminisme*, Paris, 1973, che è essenzialmente una raccolta di testi.

Sul femminismo come movimento libero:

MITCHELL J., *L'âge de la femme*, Ed. des femmes 1974 (storico e studio comparato dei movimenti di liberazione della donna); ed. it. Savallo.

VAN LUNEN CHENU M. T., « Femme et féminismes » nella *Encyclopaedia Universalis*, vol. XVII, pp. 336-343.

D'EAUBONNE F., *Le féminisme*, A. Moreau 1972 (animatrice del famoso gruppo: Ecologie et Féminisme).

BENOIT M., MORIN E., PAILLARD B., *La femme majeure* (Club de l'Obs), Paris, Seuil 1971 (descrive molto bene le due correnti attuali del femminismo, uno riformista, l'altro rivoluzionario).

BALLORAIN R., *Le nouveau féminisme américain*, Paris, Denoël-Gonthier 1972. Fa la stessa constatazione del libro precedente per quanto riguarda gli USA. Sotto lo stesso titolo cfr. anche l'articolo di SERLING S. in *Etudes* di novembre 1971.

Sugli « stati generali della donna », organizzati dalla rivista *Elle*, cfr.:

MAUDUIT J., *La révolte des femmes*, Paris, 1971.

Terminiamo segnalando il libro serio e stimolante:

LECLERC Annie, *Parole de femme*, Paris, Grasset 1974.

5. *La donna e la sessualità, il matrimonio, la famiglia*. Anche qui l'aspetto del problema è stato spesso affrontato da studi precedenti, perché sta al centro della emancipazione della donna. Tra gli studi che vi sono particolarmente dedicati, notiamo che in gran parte sono del periodo 1960-1967. Da allora il problema sembra aver assunto un aspetto soprattutto politico.

GUERDAN R., *La Femme et l'amour à travers les âges*, Paris, Plon 1965 (storico).

KRONHAUSEN E. et P., *Majorité sexuelle de la femme*, Paris, Buchet-Chastel 1966.

LAMARE V., *Problèmes sexuelles de la femme*, Paris, Buchet-Chastel 1965; ed. it. Méditerranée 1967.

AA.VV., *La Femme et l'amour*, Neuchâtel 1967.

RAMBERT M., *La femme seule et ses problèmes affectifs*, Neuchâtel 1961.

Sul problema più specifico del matrimonio e della maternità, cfr.: CHERTOCK L., *Féminité et maternité*, Paris, Desclée de Br. 1966.

DARCEY E., *La femme et le foyer*, Paris, Didier 1964.

LEVINE L. et LOTH D., *Femmes modernes et sexualité conjugale*, Table Ronde 1965.

MARBEAU CLEIRENS B., *Psychologie des mères*, Paris 1966.

TREKKER A. M., *Les mères célibataires et la société*, Bruxelles 1966.

ROLIN C., *La femme devant le divorce*, Tournai 1968.

Sul rapporto tra evoluzione familiare e nuova immagine della donna:

LEIJON A.G. et KARRE M., *La condition familiale en mutation*, Paris 1972.

Couples et familles dans la société d'aujourd'hui, Semaine Sociale de Metz, Chronique sociale, Lyon 1972.

6. *La donna e il lavoro*. Produzione molto ricca, ma soprattutto in articoli di riviste specializzate.

L'opera fondamentale è quella di

SULLEROT E., *Histoire et sociologie du travail féminin*, Paris, Denoël 1968.

Per una documentazione particolareggiata cfr. gli atti della Commissione sulla condizione della donna (ONU) citato sopra n. 3.

Inoltre:

Le travail de la femme dans un monde en évolution, edito dal Bureau international du Travail, Genève 1963.

Non recenti ma sempre utili:

La Femme au travail, numero speciale della rivista *Esprit*, maggio 1961.

AUMONT M., *Femmes en usine*, Spes 1953.

GUELAUD LERINON F., *Le travail des femmes en France*, Paris, PUF 1964.

GUILBERT M., *Les fonctions des femmes dans l'industrie*, Paris-La Haye, Mouton 1966.

GUBBELS P., *La citoyenneté économique de la femme*, Bruxelles 1967.

Id., *Le travail au féminin*, Bruxelles 1967.

7. *La donna e la vita politica*. Pochi titoli, salvo i recenti studi delle nuove militanti del femminismo, citati sopra.

DOGAN M. et NARBONNE J., *Les Françaises face à la politique*, Paris 1955.

DUVERGER M., *La participation des femmes à la vie politique*, UNESCO 1955.

RENARD M.T., *La participation des femmes à la vie civique*, Paris, Ed. Ouvrières 1965.

8. *La donna e il Cristianesimo*. Citiamo qui gli studi principali; altri più specializzati sono citati nelle note di questo libro, in modo particolare libri e articoli riguardanti i ministeri e la donna, soprattutto il sacerdozio (vedi nota 213).

a) *Storia del problema*:

LEIPOLDT G., *Die Frau in der antiken Welt und in Urchristentum*, Leipzig 1954 (importante).

MAERTENS T., *La promotion de la femme dans la Bible*, Paris, Casterman 1967.

RUSCHE A., *Femmes dans la Bible, témoins de la Foi*, Paris, Orante 1965.

KÄLER E., *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zürich 1960.

KETTER P., *Christus und die Frauen*, 2 vol., Stuttgart, 1950; ed. it. Marietti 1953.

QUERE JAULMES F., *La Femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris, Centurion 1968.

Le problème féminin (Collez. « Les enseignements pontificaux », Paris, Desclée 1958.

BOERRESEN Kari R., *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo, 1968.

BORSINGER H.V., *Die Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche*, Leipzig 1930.

METZ R., *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, nell'opera collettiva *La Femme*, citata agli inizi di questa Bibliografia, vol. II, pp. 59-113.

RAMING Ida, *Der Ausschluss der Frau vom Priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Discriminierung?*, Wien, Böhlau 1973 (il vero contenuto di questo libro fondamentale supera ampiamente il problema del sacerdozio femminile; documentazione molto ricca).

b) *La situazione attuale del problema*. Si possono distinguere due correnti nella produzione libraria attuale sul problema: una, ricchissima, di qualità disuguale (spesso libri edificanti) che cadono nel mito dell'*idealizzazione* della donna, nuova forma della discriminazione tradizionale antifemminista. L'altra tende a ritrovare una immagine della donna più conforme all'ideale evangelico e alla moderna presa di coscienza del fatto che la donna è un essere umano a pieni diritti.

Tra gli studi della prima corrente citiamo, anche se di generi diversi:

DANNIEL F., et OLIVIER B., *La gloire de l'homme c'est la femme*, Paris 1965.

GRELOT J., *L'Eglise et la femme*, Paris, Lethielleux 1966.

GIHOUL J.H., *La femme, vocation de l'homme*, Bruxelles 1965.

STEIN Edith, *La femme et sa destinée*, Paris, 1956 (contiene ottime pagine).

VON LE FORT G., *La femme éternelle. La femme dans le temps. La femme hors du temps* (tradiz. dal tedesco), Paris, 1968; ed. it. Ist. Prop. Libr. Il tema si ritrova in Teilhard de Chardin (cfr. DE LUBAC H., *L'éternel féminin. Etude sur un texte de Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier 1968).

Tra gli studi della seconda corrente citiamo:

AUBERT J. M., PELLE DOUEL Y., DELAPORTE J., *L'Eglise et la promotion de la femme*, Paris, Fleurus 1969.

BECCARIA M., BESOMBES A. M., DUTERTRE M. F., *Les femmes ont-elles leur place dans l'Eglise?*, Paris, Centurion 1967 (riflessioni su un'inchiesta).

CITA MALARD S., *La femme dans l'Eglise à la lumière de Vatican II*, Mame 1968; ed. it. Paoline 1969.

Nello stesso contesto conciliare, ma più superficiale:

LEFLAIVE A., *La femme et l'Eglise*, France Empire 1968.

DALY M., *The Church and the Second Sex*, London and New York, 1968.

DUMAS F., *L'autre semblable*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1967; ed. it. AVE 1969.

GOSSMANN E., *Die Frauenfrage der Kirche*, Donauwörth 1968.

HARMSSEN H., *La femme aujourd'hui. Questions à l'Eglise*, Paris, 1971.

HEINZEMANN G. (sotto la direzione di), *Wir schweigen nicht länger. Frauen äussern sich zum II Vaticanischen Konzil*, Zürich, 1964.

Id., *Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil*, Zürich, 1967.

LECARMÉ P., *L'Eglise (et l'Etat) contre la femme*, Paris, Epi 1968 (molto stimolante).

PELLE DOUEL Y., *Etre femme*, Paris, Seuil 1967 (è un classico).

STRUVE T., FLORENTIN SMITH F. et CUNNINGHAM A., *La femme. Eglises en dialogue*, Mame 1967 (opera ecumenica).

VINATIER J., *La femme, parole di Dieu et avenir de l'homme*, Paris, 1972.

JORDAN P., *Töchter Gottes, Zum Thema Frau und Kirche*, Frankfurt, 1973.

Anche nel Protestantismo la produzione è molto vasta. Citiamo, per esempio:

BLISS K., *The Service and Status of Women in the Church*, London, 1951.

HOCH F., *Vom Dienst der Frau in der Kirche der Gegenwart*, Zürich, 1949.

RYRIE Ch., *The Place of Women in the Church*, New York, 1958.

AA.VV., *Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart, 1972.

HARKNESS G., *Women in Church and Society*, Nashville (USA), 1971.

Dal punto di vista ortodosso:

EVDOKIMOV P., *La femme et la salut du monde. Etude d'anthropo-*

logie chrétienne sur les charismes de la femme, Paris, Casterman 1958.

Per una bibliografia più dettagliata cfr. i *Bollettini bibliografici* molto completi pubblicati dal Gruppo «Coopération de l'homme et de la femme dans l'Eglise» del Centre St. Willibrord, Driebergen (Olanda).

ALTRE OPERE IN LINGUA ITALIANA

1. Sulla condizione della donna in generale

SARACENO Chiara, *Dalla parte della donna*, De Donato 1971.

DALLA COSTA Maria Rosa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio 1973.

ASPESI Natalia, *La donna immobile*, Fabbri 1973.

RAVAIOLI Carla, *La donna contro se stessa*, Laterza 1969.

Id., *Maschio per obbligo*, Bompiani 1973.

Id., *La mutazione femminile. Conversazioni con Alberto Moravia*, Bompiani 1975.

SPAGNOLETTI Rosalba, *I movimenti femministi in Italia*, Savelli 1972.

FRABOTTA Bianca Maria, *Femminismo e lotta di classe in Italia*, 1973.

GIANINI BELOTTI Elena, *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli 1973.

CUTRUFELLI Maria Rosa, *L'invenzione della donna*, Mazzotta 1974.

Id., *Disoccupata con onore*, Mazzotta 1974.

NOZZOLI Serena, *Donne si diventa*, Vangelista, Milano 1974.

AA.VV., *La coscienza di sfruttata*, Mazzotta 1972.

GRASSO Laura, *Compagno padrone*, Guarraldi 1974.

FRANCESCATO Grazia e Donata, *Famiglie aperte: la comune*, Feltrinelli 1974.

PARCA Gabriella, *I sultani*, Rizzoli 1965.

Id., *Le italiane si confessano*, Firenze, Parenti 1972.

Id., *Voci dal carcere femminile*, Editori Riuniti 1973.

Id., *L'albero della solitudine*, Sugar 1975.

GUIDUCCI Armanda, *La mela e il serpente*, Rizzoli 1974.

AA.VV., *Donna, salute, lavoro*, Mazzotta 1975.

MARAINI Dacia, *Donne mie*, Einaudi 1974.

GIRARDI G., *Educare per quale società?*, Cittadella Ed. 1975.

2. Antropologia e storia del costume

- MAGLI Ida, *La donna, problema aperto*, Vallecchi 1974.
 CICHI Silvana, *La donna esclusa*, Domus 1975 (storia del matrimonio e della famiglia).
 CERRONI Umberto, *Il rapporto uomo-donna nella civiltà borghese*, Ed. Riuniti 1975.
 AA.VV., *Le donne hanno un posto nella Chiesa?*, Cittadella Ed 1968.
 GÖSSMANN E., *Donne nei ministeri della Chiesa*, cfr. tale voce nel *Dizionario Teologico* edito da Cittadella Ed. 1974.

3. Storia - Politica

- PIERONI BORTOLOTTI Franca, *Alle origini del movimento femminile in Italia*, Einaudi 1973-1975.
 Id., *Socialismo e questione femminile in Italia*, Mazzotta 1974.
 Sono in corso di ristampa i seguenti studi:
 ALERAMO Sibilla, *Una donna*, Feltrinelli 1973.
 MOZZONI Anna Maria, *La donna e i suoi rapporti sociali*, Milano 1864.
 Id., *La servitù della donna*, 1870.

4. Psicanalisi

- FORNARI Franco, *Genitalità e cultura*, Feltrinelli 1975.

5. Mass media

- BUONANNO Milly, *Naturale come sei*, Guaraldi 1974.
 PEZZUOLI Giovanna, *La stampa femminile come ideologia*, Il Formichiere 1974.

6. Maternità e aborto

- BANOTTI Elvira, *La sfida femminile*, De Donato 1971.
 BELTRAMI G., VENEZIANI S., *Da Erode a Pilato*, Marsilio 1973.
 FACCIO Adele, *Le mie ragioni*, Feltrinelli 1975.
 AA.VV., *Studi sull'aborto*, Cittadella Ed. 1974.
 AA.VV., *Liberalizzare l'aborto?*, Cittadella Ed. 1973.
 VELLAY P., *Il vissuto dell'aborto*, Cittadella Ed. 1973.
 ZIEGLER J. G., Cfr. la voce « Aborto » nel *Dizionario Teologico*, di Cittadella Ed. 1974.

Prefazione

Pag. 5

Capitolo primo

La liberazione evangelica della donna

» 13

- La donna ebrea al tempo di Cristo » 14
 Il Cristo e le donne » 20
 I limiti della rivoluzione evangelica » 24

Capitolo secondo

San Paolo misogino?

» 31

- La donna nel mondo pagano » 32
 Le donne cristiane missionarie » 34
 Le ambiguità di san Paolo » 37
 Uguaglianza e subordinazione della donna » 39
 Le donne tacciano nelle assemblee » 45

Capitolo terzo

La società cristiana e maschile

» 52

- I. Dal paganesimo al cristianesimo » 54
Il disprezzo della carne e della sessualità — La donna e i Padri della Chiesa

- II. La condizione cristiana della donna » 62
Licenza dei costumi e disprezzo della donna — La donna nel matrimonio cristiano

- III. La emarginazione canonica della donna » 77
La verginità consacrata

Capitolo quarto

Miti e ideologie antifemministe

» 90

- I. La esegesi maschista » 93
La creazione della donna: dalla immagine virile di Dio

alla schiavitù femminile — Il peccato originale: dalla donna seduttrice alla donna sottomessa — La tipologia coniugale, o la donna « corpo » dell'uomo

II. L'appello alla ideologia profana: la donna maschio mancato » 116

Natura umana totale o natura biologica — Il primato del fallo

III. L'idealizzazione della donna » 124
La speculazione mariologica — La « donna eterna » — Teologia della donna

Capitolo quinto

La realtà umana: uomini e donne insieme » 132

I. L'uscita dal neolitico » 133

Gli antichi interdetti di impurità femminile — L'imperativo demografico — L'esplosione della cellula familiare — Forza, dominio maschile e rifiuto dell'altro

II. La difficile transizione a un mondo più umano » 149
Il mito della famiglia antica — La moderna emarginazione della donna — Il miraggio del lavoro femminile — Erotismo e donna oggetto — Uomini e donne insieme per un mondo più umano

Capitolo sesto

La donna interpella la Chiesa » 171

I. Attuare il messaggio liberatore del vangelo » 172

Il peso di un gravoso passato e un ritardo da recuperare — Liberazione della donna segno dei tempi — Contraccezione e paternità responsabile — L'impegno dei cristiani per la liberazione della donna

II. Sacerdoti donne? » 183

La parte visibile dell'iceberg — Problema superato? — La dottrina tradizionale sulla incapacità delle donne a ricevere il sacramento dell'ordine — Gli argomenti nuovi — Il sesso maschile è di diritto divino? — Tradizione e tradizioni — La crisi del potere nella Chiesa

Conclusione

Liberazione della donna liberazione dell'umano » 211

Bibliografia sulla donna » 215

DIZIONARIO DI SESSUOLOGIA

diretto da Robert Volcher

presentazione all'ed. it. di Mario V. Rossi

pagg. 720 - L. 15.000 (rilegato)

« Quest'opera intende presentare al lettore un panorama degli attuali dati scientifici e delle tendenze contemporanee nel campo della sessualità: il suo intento è quindi quello di informare presentando dei dati oggettivi, ma è anche quello di indurre a una riflessione critica sui diversi punti di vista presentati. È un'opera interdisciplinare: infatti è stata redatta da 46 specialisti (che hanno redatto 62 voci) appartenenti alle diverse discipline delle scienze umane interessate dalla sessualità. Dalla sintesi di queste numerose conoscenze nasce una nuova disciplina: la sessuologia. Non si è voluto orientare questo Dizionario né da un punto di vista etico né da un punto di vista religioso, poiché vuol essere un tentativo di sintesi e di ricerca critica. La sessualità, alla fin fine, non appartiene a una sola religione, a una sola filosofia, a una sola psicologia, a una sola politica: tocca a ogni uomo scoprirla, attribuirle un significato personale, assumerla e svilupparla in quanto fattore di creatività, in quanto mezzo di dialogo e d'inserimento nel mondo » (dalla prefazione di R. VOLCHER, prof. all'Istituto di Sessuologia dell'Università di Lovanio).

« Questo lavoro è il frutto di una scelta qualitativa fatta da esperti che hanno preso un impegno serio col pubblico, e direi anche un impegno coraggioso. La struttura dell'opera è semplice ... Vedere la sessualità nel contesto delle scienze umane e in particolare cogliendo alcune complessità psichiche dell'esperienza o della ricerca dell'amore, mi pare l'aspetto più meritevole oltre che più scientificamente aggiornato della struttura dei testi. Tutto ciò dà infatti ampiezza e senso di realtà alle argomentazioni e agli orientamenti esposti ... » (MARIO V. ROSSI, medico psicoanalista, membro della Società italiana e internazionale di psicoanalisi).

« Quest'opera non ha precedenti, e supera di gran lunga tutto ciò che esiste sull'argomento. Deve trovare un posto nella biblioteca di ogni persona che ha un compito educativo. Anche se il livello scientifico è alto, gli educatori se ne gioveranno perché vi troveranno tutte le informazioni che loro occorrono » (« Témoignage Chrétien »).

JEAN-MARIE AUBERT

PER UNA TEOLOGIA DELL'EPOCA INDUSTRIALE

pagg. 424 - L. 4.000

Teologia dell'età industriale? L'espressione potrebbe sembrare abusiva. Eppure l'epoca industriale ha posto e continua a porre gravi problemi ai cristiani che vogliono impegnarsi con lucidità alla costruzione di un mondo più giusto.

Jean-Marie Aubert, affrontando in maniera nuova l'argomento, stimola la ricerca per colmare quella che è stata una lacuna della teologia morale. Dopo aver esaminato con rigore storico il cammino del pensiero della chiesa riguardo ai problemi economici, esamina ampiamente il fenomeno dell'era industriale per spingere infine la sua riflessione teologica sul rapporto chiesa-società. Le ampie note con indicazioni bibliografiche ne fanno un'opera di grande valore per lo studio e la consultazione.

JEAN-MARIE AUBERT

MORALE SOCIALE

2ª ed. - pagg. 204 - L. 2.500

« Il nostro studio vuole essere un tentativo di compendiare l'insegnamento sociale della chiesa situandolo nel suo vero contesto teologico. A qualcuno la nostra intenzione potrà sembrare presuntuosa; ma queste pagine si propongono soltanto di indicare gli elementi base per una teologia sociale, informando con rigore sui termini dei problemi, sul significato degli interventi della Chiesa ...

Se è vero che i problemi qui affrontati sono essenzialmente di ordine economico, li tratteremo tuttavia in funzione della loro dimensione umana globale; inoltre avremo costantemente presente la prospettiva dinamica di un'economia industriale ormai definitivamente entrata nella via della crescita e dello sviluppo » (dalla prefazione dell'Autore).

PIERRE DACO

LE DONNE

pagg. 352 - L. 5.000

Pierre Daco, psicologo e medico analista, prescindendo di proposito dall'attualità passeggera, ci guida alla ricerca della « donna », affermando che il rinnovo del mondo dipende dal rinnovo della donna. In uno stile incisivo e immaginoso, egli ci spiega perché si ingannano le donne, perché si abbandonano e, soprattutto, perché si temono. Frutto di anni di pratica psicologica, quest'opera è veramente un'impresa di analisi e di oggettivazione della donna che ci appare meravigliosamente trasformata e ingrandita.

Un libro indispensabile per le donne che vogliono conoscere se stesse; per gli uomini che cozzano contro il « mistero » femminile; per le coppie la cui armonia è una prioritaria inquietudine.

JEAN-G. LEMAIRE

LE TERAPIE DI COPPIA

pagg. 280 - L. 4.000

Anche in Italia si affaccia timidamente la richiesta in campo tecnico di trattamento di coppia, mentre la terapia di coppia è già praticata e in continuo aumento in altri paesi europei ed extraeuropei. Per questo motivo ci sembra importante e utile la pubblicazione di questo libro del dott. Jean G. Lemaire che nasce da una approfondita ricerca in questo campo, unita a una lunga esperienza clinica.

Dopo aver preso in esame le diverse modalità terapeutiche di coppia fino a oggi praticate in vari paesi, il dott. Lemaire propone un approccio nuovo e specifico: la terapia analitica di coppia, il cosiddetto « intervento congiunto » mettendone in luce indicazioni e modalità di applicazione e offrendo in tal modo un apporto autorevole a quanti operano nell'ambito della patologia familiare.

JACQUES DURANDEAUX

I CRISTIANI AL VAGLIO DELLA PSICOANALISI

pagg. 184 - L. 3.000

J. Durandeaux è un filosofo e psicoanalista cristiano. Condensa in questo volume alcuni pensieri su quattro temi fondamentali della teologia e della pratica cristiana.

a) Il «rito» della penitenza: a una lettura psicoanalitica presenta indubbie componenti di perversione. Sono esse essenziali al «sacramento»? b) Un prete o un religioso che manifesta cospicue valenze omosessuali come viene «vissuto» dalla istituzione ecclesiastica? Può essere, anche lui, a modo suo, un testimone del vangelo? c) Il discorso dei cristiani sull'«amore» è serio, credibile, umano? d) La predicazione su Dio cui siamo abituati non è fragile, relativa, estremamente lacunosa? Attraverso questi temi esposti con veemenza il lettore intelligente, sensibile e senza «paure» coglierà lo spirito liberatore che anima Durandeaux.

ELIANE AMADO LEVY-VALENSI

L'ENIGMA DELL'OMOSESSUALITÀ

«I conformisti mi accuseranno di accondiscendenza verso una "perversione sessuale" e i rivoluzionari di aver trovato un nuovo sistema di repressione. Io ritengo invece che lo spirito della mia ricerca sia originale, rivoluzionario più della rivoluzione. Si fonda su un severo sforzo di rigore scientifico e di comprensione nell'analisi dei miti, delle culture e delle sindromi relative all'omosessualità. Penso che si tratti di restituire umanità a una discussione e di ridare significato e vita alla condizione di molti nostri simili» (dalla introduzione dell'A.).

«Sono pagine che talvolta raggiungono la bellezza dei dialoghi di Platone nelle quali si conciliano la pratica psicoanalitica con la più alta filosofia» (M. TURBIAUX in «Psychologie», feb. '74).

GIULIO GIRARDI

EDUCARE PER QUALE SOCIETÀ

pagg. 192 - L. 2.500

«Il primo punto della conversazione informale che vorrei avere con i probabili lettori di questo libro riguarda la persona stessa di Girardi. Lo conoscevo da qualche tempo, attraverso la lettura di alcuni suoi lavori, ma solo recentemente ho avuto l'occasione d'incontrarlo e di intrattenermi lungamente con lui... L'incontro personale con G. accrebbe in me l'ammirazione che già provavo per il pensatore impegnato e lucido che egli è. E con questo pensatore che il lettore si incontrerà, attraverso il suo testo. Testo nel quale G. fa ciò che anch'io cerco di fare: afferrare le "evidenze", spezzarle, penetrarle, analizzarle e mostrare così che esse sono in realtà assai spesso soltanto delle apparenze. Pensando criticamente, G. non rimane mai alla superficie dei fatti analizzati. Sua costante preoccupazione è di rendere le apparenze trasparenti e di ricercare, al di là dei fatti che analizza, la loro ragion d'essere. Il libro di G. mi tocca personalmente in modo speciale. La sua tematica sta al centro delle mie preoccupazioni e non è certo estranea alla mia pratica... Desidero invitare con insistenza voi ad aprire un dibattito personale con questo testo eccellente. Lo faccio con la convinzione che questo sarà uno dei migliori inviti che io abbia mai rivolto a qualcuno» (dalla prefazione di PAULO FREIRE).

JEAN GUICHARD

INTRODUZIONE AL MARXISMO

pagg. 504 - L. 6.000

«La personalità e l'opera di Guichard trovano la loro ispirazione più profonda nella esperienza viva di un militante e di un credente... Questo volume si può considerare oggi per chiarezza, rigore e aderenza ai problemi di fondo, come la migliore introduzione alla conoscenza del marxismo» (GIULIO GIRARDI). «Il grande merito di questo libro è di seguire passo passo tutto lo sviluppo del pensiero di Marx, di analizzare ciò che ogni opera apporta di nuovo. E dunque la lettura scientifica, diretta e successiva degli scritti di Marx, ciò che rende pregevole questo libro. Dopo tante discussioni, il ritorno alle fonti si imponeva» (JEAN LACROIX).

PROPRIETÀ RISERVATA

COPERTINA
CLAUDIO RONCHETTI
ROMA

STAMPA
TAPPINI
CITTÀ DI CASTELLO - 1976

L. 3.200 (3.018)