PUBBLICAZIONI DI P.GIOVANNI CAVALCOLI
SULLA PROMOZIONE DELLA DONNA NELLA CHIESA

1. PUO' LA DONNA RICEVERE IL SACRAMENTO DELL'ORDINE? in Sacra Doctrina,79 (1975),pp.493-408.
Precede di un anno l'importante documento vaticano "Inter insigniores", ma espone una dottrina simile.
2. LA DONNA IN S.TOMMASO D'AQUINO, in Problemi di storia e vita sociale, a cura della Pont.Univ.S.Tommaso d'Aquino di Roma, Ed.Massimo, Milano 1982, pp.131-139.
Presenta la posizione dell'Aquiniano nei suoi aspetti positivi e nei suoi limiti storici.
3. LA RESURREZIONE DELLA SESSUALITA' SECONDO S.TOMMASO, in Atti dell'VIII Congresso tomiatico internazionale, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 207-219 (Il congresso si tenne a Roma nel 1980)
Sostiene la permanenza del sesso femminile nella risurrezione, tesi che sarà poi ripresa dall'insegnamento papale negli anni 1981-82.
4. LA CONDIZIONE DELLA SESSUALITA' UMANA NELLA RESURREZIONE SECONDO S.TOMMASO, in Sacra Doctrina,92(1980),pp.121-146
E' lo stesso argomento dello scritto precedente, ma meno elaborato, perchè anteriore.
5. IL CORPO UMANO "IN PRINCIPIO", in Sacra Doctrina,3-4(1984),pp.302-324
Si parla della creazione della donna sulla scorta degli insegnamenti di Giovanni Paolo II
6. LA RESURREZIONE DEL CORPO, in Sacra Doctrina,1(1985),pp.81-103.
La resurrezione della femminilità secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II
7. MARIA MODELLO DELLA CHIESA E DELLA DONNA, in Sacra Doctrina,6(1993),pp. 866-925
La donna come immagine della Chiesa attraverso Maria. Maria e la Chiesa modello della donna.
8. LA CASTITA' NEL NUOVO CATECHISMO, in Sacra Doctrina,7(1995),pp.24-72
Il significato relazionale della castità suppone il valore autonomo della personalità femminile rispetto a quella maschile.
9. SULLA DIFFERENZA TRA L'ANIMA DELL'UOMO E QUELLA DELLA DONNA, in Atti del Congresso della Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Ed.Massimo, Milano 1987,pp.227-234.

STUDIA UNIVERSITATIS S. THOMAE IN URBE

— 16 —

PROBLEMI DI STORIA
E DI VITA SOCIALE

a cura della
Pontificia Università S. Tommaso - Roma

MASSIMO - MILANO

1982

ola " Problemi di storia e di vita sociale"
a cura della Pont. Univ. S. Tommaso di

LA DONNA SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

Roma

Ed. Marietti
1982

I dibattiti attuali sulla liberazione della donna e il significato della femminilità hanno più volte tirato in causa la concezione tomista sull'argomento, facendone oggetto, generalmente, di giudizi assai severi¹. Nel considerare il valore di questi giudizi, però, ci si potrebbe domandare se e quanto essi riflettano sempre, nella sua integralità, il vero pensiero di San Tommaso, o se invece a volte ne trascurino qualche aspetto importante, o se lo giudichino in base a criteri errati, probabilmente sotto la spinta interessata di certe polemiche del momento, per le quali si rischia di perdere una visuale oggettiva e completa delle cose.

In queste pagine ci sforzeremo, modestamente, di studiare e presentare ai lettori la posizione tomista in tutti i suoi aspetti, che sono molti, su di un argomento di per sé complesso e delicato. Sebbene da parecchi anni, ormai, io sia un fervente cultore del tomismo, cercherò, per quanto mi è possibile, di offrire ai lettori una presentazione imparziale del pensiero di San Tommaso, senza nascondere i lati manchevoli ed erronei, dal punto di vista scientificamente più progredito che ci è consentito oggi, a sette secoli di distanza dai tempi di San Tommaso².

¹ Critiche esplicite: KATI ELISABETH BOERRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Cittadella Editrice, Assisi 1979. Generalmente, però, le critiche sono implicite, inquantoché esse vanno direttamente a S. Paolo e ai Padri, il cui pensiero è ripreso da S. Tommaso. Da questo punto di vista, la bibliografia è molto più abbondante. Vedi per es.: HAYE VAN DER MEER, *Sacerdozio della donna?*, Morcelliana, Brescia 1971; JEAN-MARIE AUBERT, *La donna: antifemminismo e Cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 1976; AA.VV., *Chiesa femminista e anti*, Marietti, Torino 1977; ROBERTA FOSSATI, *E Dio credè la donna*, Ed. Mazzotta, Milano 1977; *Eglise et théologie*, IX, 1 (1978), Facoltà di Teologia della Università S. Paolo, Ottawa, Canada.

² Per chiarire questo sviluppo positivo-critico del pensiero tomista, vedi: a) Documenti del Magistero: Pio XII, *Il problema femminile*, Collana « Insegnamenti pontifici », n. 2, Ed. Paoline, Roma 1961; *La donna nel Magistero di Paolo VI*, a cura dell'Istituto Universitario « Maria SS. Assunta », Tipografia

L'argomento infatti offre una duplice dimensione: una, di carattere filosofico e teologico, più attinente a dati di fondo, universali e permanenti della realtà umana, e quindi meno soggetta all'usura del tempo; l'altra, di carattere scientifico e sperimentale, più attinente al mondo mutevole dei fenomeni, alla relatività delle ipotesi e delle apparenze empiriche, e quindi più soggetta all'errore e all'evolversi dei tempi. Devo subito affermare che, per quanto riguarda il primo aspetto della questione, San Tommaso ci ha lasciato dei principi e delle tesi di fondo che noi possiamo giudicare non solo attualmente validi, ma in piena linea con le ricerche e le teorie più recenti, e ricchi di ulteriori possibilità di sviluppo; mentre, per quanto riguarda il secondo aspetto, San Tommaso non poteva non risentire in qualche modo dei limiti e quindi degli errori propri del suo tempo.

La mia trattazione comprende così tre parti: una prima parte presenta l'aspetto più filosofico e teologico dell'argomento, dove Tommaso pone i fondamenti del valore che forse è più sottolineato dagli attuali movimenti femministi: quello dell'uguaglianza o parità tra uomo e donna. Vedremo in che cosa, per Tommaso, consista questa uguaglianza o parità.

Poliglotta Vaticana, Roma 1980; GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1980; S. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, « Dichiarazione sull'ammissione della donna al sacerdozio » (« Inter insigniores »), « L'Osservatore Romano », 28-1-1977; « La Chiesa e l'Anno Internazionale della Donna 1975 », a cura del Pontificio Consiglio dei Laici, Città del Vaticano 1975; b) studi teologici: JEAN GALOT, *La Chiesa e la donna*, Ed. Sales, Roma 1966; JACQUES MARITAIN, *Faisons-lui une aide semblable à lui*, in « Nova et Vetera », IV (1967), pp. 249-254; AA.VV., *La donna nella Chiesa*, a cura di Ermanno Ancilli, Pontificio Istituto di Spiritualità del « Teresianum », Roma 1969; JEAN GALOT, *Mission et ministère de la femme*, Lethielleux, Paris 1973; ALESSIO MARTINELLI, *Maria, la Chiesa, la donna e la gioia messianica*, Edizioni Francescane, Bologna 1975; GIOVANNI CAVALCOLI, *Può la donna ricevere il sacramento dell'Ordine?*, in « Sacra Doctrina », 79 (1975), pp. 493-508; LUIGI FACCENDA, *La donna consacrata alla luce della « Marialis cultus »*, Edizioni dell'Immacolata (Milizia Mariana), Borgonuovo di Pontecchìo Marconi (Bologna) 1977; TINA LEONZI, *La donna ieri e oggi* (parte XI), Ed. Paleari, Milano 1977; PAVEL EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Ed. Jaca Book, Milano 1980; AA.VV. (C.I.F.), *Verso una società con la donna*, U.E.C., Milano 1980; GIOVANNI CAVALCOLI, *Le condizioni della sessualità umana nella resurrezione secondo S. Tommaso*, in « Sacra Doctrina », 92 (1980), pp. 121-146; ANTONIO CORRÀ, *La donna speranza della storia*, ed. Marietti, Torino 1981.

In una seconda parte, esamineremo criticamente, alla luce della scienza moderna e della stessa filosofia cristiana contemporanea, la tesi della superiorità dell'uomo sulla donna, dove Tommaso maggiormente si mostra figlio del suo tempo, senza che peraltro anche su questo punto ci sia proibito trovare una parte di verità dotata di una sua importanza anche per il nostro tempo.

In una terza parte, infine, torneremo a considerare l'aspetto filosofico-teologico della questione nel pensiero tomista, e cercheremo di mettere in luce taluni aspetti che a mio parere si rivelano particolarmente profondi e nello stesso tempo attuali e fecondi di ulteriori risultati per le ricerche future.

Se dovessi riassumere in poche parole tutto il discorso che intendo esporre dettagliatamente e sulla base continua di citazioni testuali, potrei dire che per San Tommaso l'uomo e la donna sono perfettamente uguali in quanto partecipi della medesima natura umana: l'uno e l'altra sono parimenti un « animale razionale »; e — ciò che ancor più conta da un punto di vista cristiano — entrambi sono chiamati al medesimo destino soprannaturale: la partecipazione alla vita stessa del Dio-Trinità mediante la grazia nella vita presente, e mediante la gloria della visione beatifica in paradiso.

Supposta questa fondamentale identità nella natura e nella grazia, tuttavia, per Tommaso, il maschio umano è visto come superiore alla femmina umana, non in forza di una vera e propria superiorità di natura, ma in modo simile a quello per cui l'adulto è più maturo del giovane o il sano è più perfetto del malato. A San Tommaso sfugge l'identità propria della femminilità nei confronti della mascolinità; per lui la femminilità non è che una mascolinità imperfetta o — come si esprimevano i medioevali — « occasionata » (*mas occasionatus*), cioè non causata dalla causa propria della mascolinità, ma da una causa occasionale, cioè accidentale e imperfetta, tale quindi da provocare un effetto imperfetto.

La visuale tomista della superiorità del maschio, più che errata, è incompleta e nata da una conoscenza ancora primitiva e non scientifica della sessualità e della differenza sessuale, soprattutto nei suoi riflessi psicologici ed umani; in particolare,

essa riconosce le qualità proprie del maschio, ma trascura, almeno in parte, quelle della donna.

Ma la concezione tomista trova la sua sorprendente e forse inaspettata riabilitazione dal punto di vista teologico, per il quale viene affermata la persistenza della differenza sessuale uomo-donna anche nella resurrezione: dottrina confermata da Giovanni Paolo II in alcuni suoi « Discorsi del mercoledì ». Simile concezione è a nostro parere importantissima, come cercheremo di dimostrare, al fine di comprendere fino in fondo la concezione che Tommaso si faceva della sessualità e della donna, e per comprendere la straordinaria modernità dei suoi pensieri e principi di fondo su questo argomento così complesso, delicato e di scottante attualità.

L'UGUAGLIANZA TRA UOMO E DONNA

San Tommaso, come tutti i grandi filosofi e teologi medioevali, nutriva grande interesse per uno studio preciso e rigoroso sulla natura umana, però tale studio ignorava ancora l'uso di un metodo rigorosamente sperimentale, dal momento che quelle che oggi si chiamano le « scienze dell'uomo » non erano ancora nate. Per questo, Tommaso, considerando l'uomo, generalmente, da un punto di vista strettamente teologico, è portato a considerare in lui soltanto la parte formale e specifica, cioè la spiritualità e la razionalità, dove evidentemente risplende con chiarezza l'immagine divina, di Dio che è Puro Spirito.

Ciò che nell'uomo appare oggetto di un vero sapere, necessario, universale e dimostrativo, è soprattutto, per Tommaso come per i medioevali in genere, ancor più se teologi, soltanto la differenza specifica che distingue l'uomo dagli animali, cioè la razionalità, la *ratio*. Tutto il resto, estraneo a ciò che caratterizza specificamente l'uomo tra tutti gli altri esseri inferiori e superiori, è ricondotto all'ordine del contingente, dell'accidentale e dell'individuale, o tutt'al più, anche se appartenente all'essenza dell'uomo, come l'animalità, era ricondotto all'ordine del generico, in quanto l'animalità non è proprietà esclusiva e caratterizzante dell'uomo, ma appartiene anche alle bestie.

Consideriamo inoltre il fatto che i grandi pensatori medioevali avevano un concetto molto esigente (forse troppo) del sapere, per il quale, perché si desse un vero sapere, una vera *scientia*, l'oggetto doveva essere non soltanto un'essenza, ma un'essenza specifica, necessaria, universale e sostanziale. Da qui si comprende come quelle realtà che esulano dall'elemento specifico (la razionalità), come l'animalità, la sessualità e diversità maschio-femmina, restassero al di fuori dell'interesse scientifico e speculativo, e fossero lasciate alla provvisorietà e alla superficialità dell'esperienza e delle apparenze comuni.

Ciò che quindi San Tommaso e i medioevali ci hanno lasciato in fatto di antropologia è costituito per un verso da nozioni estremamente affinate per quanto riguarda l'aspetto spirituale e razionale dell'essere umano, ma per un altro verso, da nozioni alquanto rozze e superficiali per quanto riguarda l'aspetto psicologico, animale, e quindi sessuale dell'essere umano. Questo atteggiamento, per quanto riguarda il problema dell'uguaglianza tra uomo e donna, provoca un effetto ambivalente: positivo e negativo ad un tempo: positivo, in quanto, sottolineando l'interesse per la natura umana come tale, appare in piena evidenza ciò che caratterizza l'elemento d'uguaglianza tra l'uomo e la donna; negativo, in quanto, mancando una coscienza scientifica delle differenze sessuali umane e psicologiche, ed accontentandosi quindi della semplice comune apparenza che pone il maschio come superiore alla donna (il maschio come « sesso forte »), si viene, senza rendersene probabilmente conto, a delineare una nozione e un modello di « umanità » nel quale si trovano più o meno clandestinamente presenti delle qualità e dei difetti propri della mascolinità, mentre il contributo femminile alla nozione e al modello di umanità tende a non esser preso in considerazione, a causa della supposta idea dell'inferiorità femminile, e del fatto che la donna tende ad esser vista niente più che un maschio mancato (*mas occasionatus*), come vedremo meglio nel prossimo articolo.

È successo così che l'antropologia tomista e medioevale è riuscita a donarci una nozione tuttora valida (e perennemente valida) di ciò che accomuna uomo e donna nella misura in cui ha indagato la natura umana indipendentemente dai caratteri della

mascolinità; mentre, nella misura in cui si sono infiltrati nella nozione di umanità elementi provenienti dalla mascolinità, è chiaro che ciò ha finito col porre la donna in una ingiusta situazione di svantaggio, costringendola a seguire un modello di umanità che non corrispondeva ai caratteri e alle esigenze della propria femminilità, e quindi lasciandola in uno stato di irrimediabile frustrazione, il cui accumularsi nei secoli sembra esplodere oggi negli aspetti più violenti ed isterici del femminismo.

Per San Tommaso è chiaro che in ciò che l'essere umano possiede di più importante e più nobile, di più specifico e sostanziale, di più essenziale e inamissibile: l'anima razionale, la mente (*mens*), tra uomo e donna vi è perfetta uguaglianza. Dice infatti San Tommaso che « nel campo della vita spirituale » (*in his quae sunt animae*) « la donna non differisce dall'uomo, dato che a volte si può trovare una donna migliore, dal punto di vista spirituale, di parecchi uomini » (S. T., Suppl., 39, 1, 1m; cfr. S.T., II-II, 177, 2, 2m; IV Sent., D. 25, q. 2, a. 1, 1m). Tanto l'uomo che la donna sono stati creati ad immagine di Dio, considerando ciò in cui principalmente consiste questa immagine, cioè nella « natura intellettuale » (S.T., I, 93, 4, 1m). Per questo, l'immagine di Dio è comune a entrambi i sessi; la distinzione dei sessi non incide su di essa, dal momento che essa riguarda la mente, dove non c'è distinzione sessuale (S.T., 93, 6, 2m). Evidentemente il mondo dello spirito, come tale, non richiede differenziazioni legate al sesso, dato che la realtà sessuale trova la sua sostanziale esistenza e funzione nel mondo dell'animalità. Per questo, in quanto uomo e donna partecipano di questo mondo e delle sue essenziali funzioni ed attività, in loro non v'è alcuna differenza.

Queste affermazioni nette, tuttavia, non impediranno a San Tommaso di affermare che, sia pure da un punto di vista secondario, il maschio umano è più ad immagine di Dio che non la femmina umana (S.T., 93, 4, 1m). Egli dunque non ignora che, nella natura umana, anche lo spirito non è senza relazione con la differenza sessuale, ma che in relazione ad essa presenta una modalità differente nell'uomo e nella donna. Il limite di Tommaso, come di tutto il suo tempo, sarà, come vedremo più avanti, di concepire tale differenziazione non come un rapporto di

complementarietà reciproca, ma come un rapporto di subordinazione della donna all'uomo.

Per quanto riguarda la vita cristiana, anche su questo piano la differenza sessuale non ha alcuna sostanziale incidenza discriminante: « Il sesso — afferma Tommaso nel commento a *Gal.* 3, 28 — non determina alcuna differenza in rapporto alla partecipazione agli effetti del Battesimo », che sono, come spiega San Paolo nel medesimo contesto, l'« esser figli di Dio mediante la fede », il « rivestirsi di Cristo », l'« esser seme di Abramo, eredi secondo la promessa » del Regno di Dio: in sostanza, la vita di grazia, seme della gloria celeste della vita eterna. Per questo, « per quanto riguarda lo stato glorioso — afferma Tommaso in un altro luogo (*S.T.*, III, 55, 2, 3m) — il sesso femminile non si troverà affatto in una posizione di svantaggio; perché, se avrà maggior fervore di carità, nulla impedisce alla donna di conseguire una maggior gloria nella visione divina ». Nell'ordine della carità e della santità, dunque, per Tommaso, l'ordine che per lui cristiano è evidentemente assai più importante di quello della natura, la donna non si trova affatto in una posizione d'inferiorità rispetto all'uomo, ma parte in perfetto piede di parità con piena possibilità di superarlo.

La vita soprannaturale, e in particolare la vita religiosa, elimina l'inferiorità della donna, almeno sul piano soprannaturale, cioè nell'ordine della vita della grazia e della carità: per questo Tommaso giunge ad affermare che le Religiose, mediante il loro mistico spotalizio con Cristo, « sono promosse alla dignità virile, in quanto liberate dalla soggezione a uno sposo umano, e immediatamente congiunte a Cristo » (in *I Cor.*, 11, 6).

La teoria della disparità tra uomo e donna riemerge invece, in San Tommaso, per giustificare l'esclusione della donna dal Sacramento dell'Ordine, cioè dal Sacerdozio ministeriale (*Suppl.*, 39, 1). Questa esclusione è stata ribadita con nettezza dal Magistero più recente; tuttavia essa non è necessariamente legata a quella teoria, ma, come risulta dal medesimo Magistero contemporaneo, può e deve benissimo giustificarsi mediante il valore della complementarietà reciproca, applicato all'ambito dei ministeri ecclesiali, in relazione alle differenti qualità spirituali proprie dell'uomo e della donna.

San Tommaso riprende e commenta più volte la tesi biblica dell'uomo « capo » (*caput*) della donna ed in generale le tesi, soprattutto paoline, della superiorità maschile. Non è qui il caso di confrontare, passo per passo, l'esegesi biblica tomista con le posizioni differenti, su questo punto, dell'esegesi odierna. Sarebbe un lavoro interessante, ma ci porterebbe fuori dell'ambito di questa breve trattazione. Fermiamoci invece un momento alla qualifica di « capo » attribuita dalla Scrittura al maschio. Tommaso le dà un valore antropologico assoluto (come vedremo più avanti dai passi citati nel prossimo paragrafo), valore che invece viene relativizzato ad ambiti più ristretti dalla moderna psicologia dei sessi, così da riconoscere alla femminilità, in altri ambiti, una superiorità sulla mascolinità.

Indubbiamente il redattore del testo biblico aveva della donna il medesimo concetto di Tommaso; però in questo caso il pensiero dell'agiografo non è considerato, dall'esegesi odierna, come espressione di un dato rivelato, ma semplicemente come opinione propria del tempo e della particolare cultura dell'agiografo, una cultura svalutatrice della donna. Vi è poi chi invece tenderebbe ad interpretare questo « essere capo » non in un senso antropologico, dove altri passi della Scrittura insegnano la parità dei sessi, ma in un senso teologico, come riferimento al carisma sacerdotale proprio del maschio.

In ogni caso è chiaro che per Tommaso questo « essere capo » non esclude affatto che la donna posseda sostanzialmente la medesima specificità umana del maschio, e quindi non significa affatto che il maschio sia autorizzato a trattare la donna in modo dispotico come se fosse una schiava, ma al contrario, la deve guidare in modo umano, come essere che condivide la medesima natura umana. Tra loro dev'esserci una vera « amicitia » (cfr. C.G. III, 124). Ciò è chiaramente sostenuto da Tommaso in riferimento al rapporto coniugale, a proposito del quale il Santo Dottore riprende il paragone paolino dello sposo con Cristo e della sposa con la Chiesa: il marito dev'essere capo della moglie come Cristo è capo della Chiesa.

Tommaso crede poi di trovare un'indicazione biblica per questa dignità della donna nel matrimonio nel fatto che Eva non è stata tratta dai piedi di Adamo, ma dal suo fianco: « La donna

non deve essere disprezzata dall'uomo, quasi gli fosse soggetta come una schiava (*serviliter subiecta*): per questo non è stata formata dai piedi » (S.T., I, 92, 3). Al contrario, il marito deve ritenere la donna legata a sé su un piede di parità, come « socia » (*socialis coniunctio*), senza peraltro che la donna possa dominare sull'uomo, perché « non è stata formata dal capo » (di Adamo) (*ibid.*).

In conclusione, possiamo dire che Tommaso si mostra condizionato dalla mentalità del suo tempo per quanto riguarda un concetto meramente antropologico ed empiriologico della donna; ma che nella misura in cui invece egli accoglie la concezione cristiana, con le prospettive specifiche che essa apre alla personalità femminile, la donna non appare più inferiore all'uomo, ma anzi capace, purché lo voglia, di una perfezione superiore.

Indubbiamente, il principio resta sempre quello, per la donna, dell'imitazione dell'uomo maschio, che secondo Tommaso è il perfetto modello di umanità; manca ancora la consapevolezza di un ideale specifico, autonomo, di femminilità. E tuttavia questa concezione tomista conserva sempre un grande vantaggio su certe concezioni femministe contemporanee di stampo materialista: e cioè che queste, nonostante il loro sbandierato progressismo, restano in realtà attaccate al vecchio e superato principio dell'imitazione del maschio, ignorando o disprezzando la specificità femminile, con l'aggravante che mentre almeno la tradizione tomista e cristiana proponeva alla donna un autentico ideale di umanità (anche se ingiustamente ma accidentalmente caricato di connotazioni maschili), gli attuali movimenti femministi materialisti presentano alla donna un modello dove gli elementi maschili non solo permangono ma vengono a volte brutalmente esasperati sullo sfondo di un'umanità senza anima e senza Dio.

LA DIVERSITÀ TRA UOMO E DONNA

Dopo aver visto nel precedente paragrafo la concezione tomista dell'uguaglianza tra uomo e donna, vediamo adesso in che cosa, per Tommaso, uomo e donna differiscono.

L'uguaglianza, infatti, tra uomo e donna dal punto di vista

della natura e della personalità umane e del destino soprannaturale, non toglie ma comporta, di fatto, secondo la volontà del Creatore, una certa diversità naturale dal punto di vista della sessualità: il sesso maschile è differente dal sesso femminile. Da un punto di vista materiale ed empirico questa è una realtà evidente. Ma per Tommaso esistono anche delle differenze, forse meno evidenti, ma non meno reali, che toccano il piano psicologico, morale e spirituale. Dice infatti che « per quanto riguarda le funzioni necessarie alla vita umana (*eorum quibus indiget ad humanam vitam*), alcune sono di competenza degli uomini, altre delle donne » S.T., Suppl., 41, 1).

L'esistenza di differenze non solo fisiche, ma anche psicologiche e spirituali, aventi un carattere naturale, tali da distinguere tra loro il sesso maschile umano da quello femminile umano, e da poter essere ricondotte come a loro Causa prima, a Dio stesso, Creatore e Ordinatore della Natura, è riconosciuta oggi dalla scienza, dalla antropologia filosofica dei sessi, e dalla teologia. Ammettere tali differenze (purché si tratti di differenze veramente naturali) non compromette affatto ma implica e suppone l'imprescindibile ricerca e attuazione dell'uguaglianza giuridica tra uomo e donna, laddove questa uguaglianza è legittima, e cioè rispetta le diversità dettate dalla natura o dall'ordine soprannaturale.

San Tommaso, come abbiamo visto, riconosce pienamente e chiaramente l'uguaglianza naturale e soprannaturale di fondo esistente tra uomo e donna, offrendocene anche i caratteri distintivi, e da questo punto di vista egli non pone alcun ostacolo al perseguimento dell'uguaglianza giuridica. Il limite del suo pensiero non sta nell'ammettere l'esistenza di tali differenze, ma nel concepirle nel senso di conferire all'uomo una superiorità sulla donna. Manca nel pensiero tomista l'idea, propria della scienza e della teologia contemporanee, di concepire la differenza naturale tra uomo e donna come caratterizzata da una mutua o reciproca complementarietà, la quale quindi non misconosce i primati maschili in un certo ordine, ma ammette anche in un altro ordine non inferiore al primo degli specifici primati femminili. In ciò sta il progresso compiuto dalla sessuologia antropologica dai tempi di San Tommaso ai nostri.

La concezione tomista della donna, tipica del suo tempo, come di quelli successivi fin quasi al nostro, è una concezione, più che falsa, superficiale e incompleta, che sottolinea i difetti più immediatamente appariscenti, e non mette abbastanza in luce le più profonde e alte qualità, di per sé non immediatamente apparenti. Bisogna tener conto inoltre del fatto che lo stesso manifestarsi, nei secoli, della personalità femminile, è andato soggetto ad uno sviluppo progressivo delle proprie più profonde ed alte qualità, per cui, in tal senso, la natura della personalità femminile, sulla quale si rifletteva un tempo, era meno matura di quella di oggi.

Bisogna aggiungere inoltre il fatto che la stessa riflessione sulla natura biologica, psicologica e spirituale della sessualità umana era ai tempi di San Tommaso ad uno stadio alquanto primitivo. La sessualità era vista, anche nell'uomo, come una realtà soltanto animale, e si può dire che manchi quasi del tutto il concetto di « sessualità umana », specificamente distinta da quella delle bestie, e quindi dotata di caratteri differenziali maschili e femminili anche al livello propriamente umano e spirituale. Nel pensiero tomista troviamo tuttavia già adombrato questo concetto laddove egli sostiene che l'anima sensitiva dell'uomo è più nobile che nelle bestie per il fatto di essere contenuta in quella forma superiore che è l'anima razionale (cfr. S. T., III, 2, 2, 2m, e 2, 5, 1m). Inoltre, la stessa idea appare prefigurata dalla concezione tomista per la quale l'appetito sensitivo, nell'uomo, può essere soggetto di virtù come la temperanza che ha appunto l'obbligo di governare l'istinto sessuale. Ora non dimentichiamo che la funzione sensitiva, sia apprensiva come appetitiva, nell'uomo come negli animali, contempla tra le sue forme proprie di esplicazione anche la sensibilità e l'attività sessuale. In San Tommaso è già presente l'idea che la sessualità umana sia per sua natura elevabile, mediante un'opportuna educazione da parte della volontà (compito della virtù di temperanza e di castità) all'ordine stesso della vita propriamente umana e spirituale.

L'idea stessa di un permanere della differenza sessuale nel mondo della resurrezione — come vedremo meglio nel prossimo paragrafo — testimonia chiaramente, secondo me, di questa alta

considerazione che Tommaso aveva della sessualità umana, e come vi sia già in lui l'idea di una «umanizzazione» della sessualità, così cara al pensiero contemporaneo. Ciò che sembra mancare in Tommaso è l'aspetto corrispettivo di questa umanizzazione del sesso, aspetto facente anch'esso parte del concetto contemporaneo di «sessualità umana», e cioè il fatto che la spiritualità umana non è una spiritualità pura come quella angelica (gli Angeli infatti non hanno sesso!), ma è una spiritualità sessuata, dove cioè la differenza sessuale stabilisce una differenza tra uomo e donna al livello spirituale.

Anche tuttavia per quanto riguarda questo aspetto della sessualità umana, occorre dire, per essere esatti, che per il pensiero tomista troviamo almeno dei presupposti impliciti nella sua psicologia, laddove afferma che lo spirito umano, benché in se stesso superiore al corpo, tuttavia non è completo, nel suo agire, se è separato dal corpo, ma soltanto in congiunzione con esso (cfr. S.T., I, 89, 2, 1; Suppl., 93, 1; De pot., q. 3, a. 10, c.; C.G., II, 83). Ricordiamoci soltanto che Tommaso parla di un corpo animale, e della dipendenza della sessualità dall'animalità, e non sarà difficile ricavare da ciò l'idea contemporanea di una funzione perfetta esercitata dalla sessualità, nell'uomo, nei confronti delle stesse attività morali e spirituali.

Nel pensiero di Tommaso, inoltre, non appare ancora ben chiaro su quale principio debba fondarsi, nell'uomo soprattutto, la distinzione dei sessi, se tra essi vi sia una distinzione meramente materiale come tra l'imperfetto (femmina) e il perfetto (maschio), e quindi una semplice diversità individuale, oppure una distinzione veramente formale, come tra due realtà specificamente differenti, dotate ciascuna di una propria perfezione, indipendentemente l'una dall'altra, e su un piede di parità. Il pensiero di Tommaso appare semplicistico, confuso e contraddittorio non tanto in relazione alle differenze sessuali da un punto di vista meramente animale e procreativo (sebbene anche lì sia pesante il tributo che paga alla scienza del suo tempo), quanto piuttosto in relazione a ciò che distingue uomo e donna da un punto di vista umano, morale e spirituale. Si vede chiaramente che egli non ha approfondito questa questione, ma si limita a riportare le opinioni del suo tempo, con le loro caratteristiche

Don't abundant in scripturae...
2. 4. 22. 2. 12

superficialità e incongruenze, particolarmente sfavorevoli alla donna. Molti degli stessi testi biblici, soprattutto dell'Antico Testamento, ma anche alcuni del Nuovo (per es. San Paolo) vengono citati come autorità da San Tommaso, senza che egli evidentemente potesse far uso dell'accorgimento, proprio dell'esegesi biblica moderna, per il quale si cerca di distinguere, nel testo biblico, il contenuto perenne della Parola di Dio, dai modi espressivi umani propri dell'agiografo, e come tali legati alle contingenze e ai limiti del tempo. Si direbbe che le opinioni caduche e relative dell'agiografo sulla donna tendano quasi ad aver più peso che non i dati veramente rivelati, i quali, a partire dal Genesi fino all'Apocalisse, soprattutto attraverso i Vangeli e lo stesso San Paolo, nonché San Giovanni, ci danno la più alta esaltazione della Femminilità, simbolo della Sapienza divina e del Popolo dell'Alleanza, modellata sul Mistero di Maria Madre di Dio: un'esaltazione che non potrebbe essere più alta in quanto frutto della stessa Rivelazione divina. Poco o nulla invece, di questi grandi temi biblici — oggi oggetti di appassionati e appassionanti studi — troviamo nel pensiero di Tommaso, come generalmente del suo tempo, fin quasi — si potrebbe dire — alle soglie del nostro secolo e allo stesso Concilio Vaticano II. Il rinnovamento della Mariologia, per esempio, promosso dal Concilio, ha aperto degli orizzonti vastissimi, mai prima sospettati, alla teologia della Femminilità, come hanno mostrato ulteriori importanti insegnamenti pontifici, soprattutto di Paolo VI.

Dalla generalità dei testi tomistici sembra risultare che il sesso femminile, nella natura umana, non abbia una sua forma precisa, specificamente distinta da quella maschile, ma non sia altro che una specie di sesso maschile non perfettamente riuscito: è la famosa tesi, già di Aristotele, del « mas occasionatus », ossia del « maschio causato accidentalmente », e quindi un maschio, per così dire, « accidentale », imperfetto, incompleto, immaturo, difettoso (cfr. S.T., I, 99, 2, 1).

San Tommaso riconosce, sì, almeno a livello biologico e in ordine alla procreazione e alla costituzione della comunità familiare, la necessità, da parte del sesso maschile, di essere completato da quello femminile; ma anche in questo campo, secondo le concezioni scientifiche proprie del tempo, il contributo femminile è

minimizzato al massimo, e presentato coi connotati della passività e della debolezza, mentre il sesso maschile gode dei privilegi dell'attività e del vigore (cfr. S.T., I, 98, 2; 118, 1, 4m; II-II, 26, 10; III, 32, 4; C.G., IV, 45; III Sent., d. 3, q. 2, a. 1, sol.).

Si riconosce sì il contributo della donna (cfr. II Sent., D. 18, q. 1, a. 1, 1m; S.T., Suppl., 41, 1; II-II, 47, 11, 2m); ma nello stesso tempo è continuamente presente o insinuata l'idea che, al di fuori dei compiti procreativi e familiari, non vi è nella donna nessuna attitudine o qualità che non si ritrovi nel maschio e ad un livello superiore (cfr. per es. S.T., I, 92, 1): così il sesso maschile appare superiore a quello femminile in tutti i campi: da quello fisico, a quello morale, a quello psicologico, a quello spirituale: possiede una ragione più vigorosa (C.G., III, 122; S.T., III, 72, 10; Suppl., 62, 4, 5m; In I Tim. 2, 11, lect. III; In I Cor. 14, 34, lect. VII); è più spirituale e più portato alla sapienza (S.T., 177, 2; III, 72, 10, 3; In Eth. Nic., I, 7, lect. V); è più portato alla virtù (C.G., III, 122, 123; Suppl., 81, 3, 2, 2m; In Eth. Nic., I, 7, lect. V); è più degno di fede (In I Cor., 15, 8, lect. I); ha l'animo più forte (S.T., II-II, 138, 1, 1m; Suppl., 81, 3, 2; In I Tim. 5, 12, lect. II); è più signore dei propri istinti (In Eth. Nic., I, 7, lect. V; S.T., II-II, 149, 4; Suppl., 62, 4, 5m; In I Tim. 5, 6, lect. I); è più adatto all'opera educativa (C.G., III, 122). In poche parole, il sesso maschile, nei confronti di quello femminile, è « più perfetto » (De Ver., 5, 9 9m), « più nobile » (S.T., III, 31, 4, 1m), « più onorabile » (S.T., III, 31, 4, c.). La natura umana è perfetta solo nel sesso maschile (In I Tim. 2, 14, lect. III). E sebbene anche la donna sia stata creata ad immagine di Dio, tuttavia questa immagine risplende di più nell'uomo (S.T., I, 93, 4, 1m).

Al maschio vengono riconosciute soltanto qualità; mentre alle donne vengono assegnati parecchi difetti: esse generalmente sono imperfette nella sapienza (S.T., II-II, 177, 2), imprudenti (In Tit. 2, 5), volubili (In I Tim. 5, 12), incostanti (S.T., II-II, 138, 1, 1m), facilmente suggestionabili e influenzabili dalle attrattive sensibili (S.T., II-II, 149, 4; Suppl., 62, 4, 5m), incapaci di dominare gli istinti (In Eth. Nic., VII, lect. V), loquaci (In I Tim., V, 13), irascibili (In Tit. 2, 5), gelose (In Tit. 2, 3), curiose, pigre, portate a parlare di cose mondane (In Ioan. IV, 19, lect. II,

Devotio abundat in simplicibus mulieribus
11, 22, 3, 3^m

n. 597), a intramettersi in cose che non le riguardano (In I Tim. 5, 13), a contrastare il marito appena ne hanno la possibilità (In Tit. 2, 5). Ciò tuttavia non impedisce a Tommaso di riconoscere alla donna, soprattutto quando non la paragona all'uomo, delle vere ed alte qualità morali, connesse in modo speciale con la sua funzione di madre: la misericordia (In I Tim. 5, 10), il senso del dovere e la dedizione verso i figli, dove Tommaso ammette che la donna possa superare l'uomo (S.T., II-II, 26, 10, 3; Suppl., 44, 2, 1m). La madre sa amare in una maniera eccelsa (S.T., II-II, 27, 1). Ed anzi, Tommaso riconosce nella donna un primato in quella che in fondo è la virtù cristiana per eccellenza: l'amore. Nonostante infatti la sua severità verso la donna, troviamo in un certo passo della sua opera (S.T., III, 55, 1, 3m) un giudizio sulle donne straordinariamente e sorprendentemente positivo, che merita di essere citato per esteso: « Le donne hanno avuto un amore più eroico per il Signore, tanto che, per non essersi allontanate dal suo sepolcro, mentre persino gli apostoli si erano allontanati, per prime videro il Signore risorgente nella gloria ». A questo giudizio ne fa eco un altro, breve e laconico, ma non meno impegnativo e significativo: « Mentre le folle si allontanarono (*populis recedentibus*), le donne aderirono al Signore » (In Mt., XXVII, 55, ed. Marietti n. 2399).

In questo « aderire » (*adhaerere*) al Signore in modo così intenso, fedele ed eroico, sono implicitamente contenute tutte le più alte qualità dell'anima femminile, particolarmente esaltate dalla successiva riflessione teologica, e senza che probabilmente Tommaso stesso se ne rendesse conto. Vi sono implicitamente tutte le virtù più specificamente femminili della religiosità, della devozione, della pietà, dell'orazione mistica, dell'abnegazione, strettamente connesse con quelle della fede, dell'amore, della pazienza, dell'umiltà, della mitezza, della dolcezza, dell'obbedienza, della semplicità: tutte virtù esaltate in modo speciale dal Cristianesimo e che hanno trovato nel cuore femminile un terreno particolarmente fecondo.

Per questo, se dal punto di vista di una conoscenza empirica o antropologica il pensiero tomista si trova condizionato dai limiti del proprio tempo, nella misura in cui egli esalta le virtù cristiane e considera la donna nel piano della salvezza cristiana,

viene necessariamente a riflettere l'altissima stima di cui è oggetto la Femminilità nel pensiero cristiano, in particolare nella Rivelazione biblica, ovviamente liberata dalla caducità di certi modi umani d'espressione e di certi generi letterari che pur si trovano presenti, per necessità di cose, nel testo sacro.

Nel prossimo e ultimo paragrafo evidenzieremo come nel pensiero di San Tommaso si trovi già in germe tutta quella che oggi si chiama « teologia della donna », così da fornirci, sia pure allo stato embrionale, i mezzi per correggere quanto nel suo stesso pensiero vi è di storicamente condizionato.

LA DONNA NELLA RESURREZIONE

In precedenza abbiamo visto come per San Tommaso l'uomo e la donna siano uguali in quanto appartenenti entrambi alla medesima natura umana e chiamati entrambi alla visione beatifica di Dio in paradiso; mentre la femminilità appare non come un arricchimento specifico e originale di umanità, ma al contrario, come un suo impoverimento, corrispondente a un suo stadio di immaturità quanto al processo razionale (cfr. S.T., II-II, 70, 3, c.).

Con tutto ciò, San Tommaso respinge decisamente, con un'apposita questione nella *Somma Teologica* (la 92 della I parte), l'idea, presente al suo tempo, secondo la quale la femminilità non sarebbe stata una realtà originariamente voluta da Dio nella creazione primitiva (e quindi buona), ma un difetto e una pena conseguente al peccato originale. Onde mantenere, comunque, il suo giudizio sulla donna come maschio non riuscito (*mas occasionatus*), San Tommaso distingue nella *Somma Teologica* la « natura particolare » (*natura particularis*), cioè l'individuo, dalla « natura universale » (*natura universalis*), cioè la specie umana, e sostiene che la femminilità ha un significato positivo solo in ordine agli interessi della specie, ossia ai fini della procreazione, e non dal punto di vista dell'individuo, secondo cui l'individuo femminile resta imperfetto rispetto all'individuo maschile (S.T., 92, 1, 1m).

Questa imperfezione e subordinazione della donna nei con-

fronti dell'uomo, tuttavia, per Tommaso, è naturale e anzi riflette l'ordine della Sapienza divina (C.G., IV, 88). Per questo, nell'opera « *Contra Gentes* », nel passo citato, egli sostiene che il sesso femminile sarà presente anche nell'ultima perfezione della natura umana, quella escatologica della resurrezione. Viceversa, nel Supplemento alla *Somma Teologica*, mi sembra di rintracciare una posizione più progredita e più vicina alle vedute moderne: lì la femminilità appare legata non solo alla perfezione della specie ma anche a quella dell'individuo, o come dire, per la natura umana, della persona: cfr. 81, 4, 2m. Inoltre, sempre nel medesimo contesto, pare prospettata, nella resurrezione, addirittura l'abolizione dell'inferiorità e della subordinazione della donna. Dopo aver sostenuto la superiorità del maschio sia quanto al « vigore dell'animo » che alla « forza del corpo », precisa però che « dopo la resurrezione non vi sarà differenza in queste cose secondo la diversità dei sessi » (S.T., Suppl., 91, 3, 2m). Si tratta purtroppo di un'affermazione isolata, ma estremamente interessante e, a mio giudizio, importante, soprattutto se pensiamo in quale trattato si trova: quello della *Resurrezione*, dove cioè San Tommaso delinea quello che, secondo la Rivelazione, è il modello finale dell'umanità, maschile e femminile, quel modello che fin da questa vita il cristiano deve sforzarsi di realizzare, pur nella imperfezione propria della vita presente.

Ritengo allora che questa affermazione tomista possa e debba gettare una luce assai diversa su tutti gli altri giudizi apparentemente pessimistici sulla femminilità, anche se i difetti di questa vengono presentati come « naturali »: alla luce di quella affermazione possiamo ritenere che tali difetti debbano ritenersi « naturali » non in relazione alla perfezione finale della natura umana, ma in relazione alle condizioni presenti. Interpretato in tal senso, il pensiero tomista acquisterebbe una grandiosa luce di verità e una straordinaria e fecondissima attualità: verrebbe praticamente ad essere, seppure embrionalmente, nient'altro che l'affermazione del significato personalistico della sessualità e quindi della femminilità, indipendentemente e accanto alle finalità procreative: un valore di cui si sente oggi dappertutto, anche se in un modo non sempre criteriato, l'esigenza.

Come e in che termini da queste affermazioni tomiste si

può ricavare quello che ritengo essere il significato più autenticamente personalistico della sessualità umana e della femminilità? Occorre innanzitutto accostarle con altre, che ci illuminano pienamente sul suo pensiero: quelle laddove egli afferma chiaramente e categoricamente la resurrezione della femminilità (accanto alla mascolinità) non in nome di necessità procreative, che evidentemente nella resurrezione non avranno più ragion d'essere, ma precisamente in nome della « perfezione della natura e della gloria di Dio » (Comm. In Efes. 4, 13; cfr. anche In Mt. XXII, 30). Questo significato « personalistico » della sessualità (e quindi della femminilità) non va quindi inteso, come erroneamente pensano certi Autori contemporanei, nel senso di giustificare moralmente l'esercizio della genitalità frustrata nella sua apertura procreativa in nome di una pretestuosa finalità « personalistica » (l'« amore », il « rapporto interpersonale » e via discorrendo). Niente di tutto questo. La finalità veramente personalistica ha la sua piena giustificazione nel presupposto che la rinuncia al fine procreativo comporti anche la rinuncia all'attività genitale naturalmente ordinata a tale fine, e l'esclusione che possa esistere un'attività genitale della quale non si debba comunque rispettare la sua naturale apertura alla vita, senza che pertanto possa esser lecito l'ostacolare volontariamente e artificialmente tale naturale apertura.

Indubbiamente, San Tommaso non avverte ancora pienamente il significato extraprocreativo e personalistico dell'atto coniugale, secondo le indicazioni del più recente Magistero della Chiesa (vedi *Gaudium et Spes*, n. 49 e l'Enciclica di Paolo VI « *Humanae vitae* »). Ma non è qui il luogo di fermarci su queste considerazioni di etica matrimoniale, che ci porterebbero troppo lontano. Chiediamoci, invece, come dal pensiero tomista possiamo ottenere un concetto personalistico della femminilità. Ne abbiamo le basi, come ho detto, nel suo trattato sulla Resurrezione; ma l'edificio, evidentemente, dobbiamo costruirlo noi, collegando questi principi con gli altri attinenti alle qualità che Tommaso assegna in proprio alla donna, e che abbiamo esaminato in precedenza.

Da questi principi si deduce facilmente la teoria della reciproca complementarità psicospirituale tra uomo e donna, soste-

nuta dalla recente e più solida psicologia contemporanea dei sessi, e avallata con forza e insistenza dal moderno Magistero della Chiesa a partire da Pio XII. Questa reciproca complementarietà trova la sua pienezza nella resurrezione, ma poiché è un voto profondo, insito dal Creatore nella natura stessa particolare dell'uomo e della donna, si deve cominciare a costruirla e a sperimentarla fin dalla vita presente.

Da questo punto di vista escatologico, dunque, per San Tommaso, la femminilità, ben lungi dal costituire un difetto di umanità, ne appare, accanto e alla pari della forma maschile, un'ulteriore e più formale determinazione, una specie o sottospecie infima o specialissima, rispetto alla quale la specie umana appare come un genere o una specie superiore.

Affermare dunque la distinzione specifica tra qualità umane maschili e qualità umane femminili, e quindi tra anima umana maschile e anima umana femminile, non significa affatto come alcuni credono, spezzare l'unità del genere umano e compromettere l'uguaglianza naturale e soprannaturale tra uomo e donna, poiché, come si sa dalla buona logica, le differenze (in questo caso mascolinità umana e femminilità umana) non mutano l'identità e l'unità del genere, ma si aggiungono al genere, presupponendolo e lasciandolo intatto, anche se evidentemente ne restringono l'ampiezza nell'ambito della specie sottostante. Ora, in tal caso è la specie umana a fare le funzioni di genere.

Ricordiamoci infatti che mascolinità umana e femminilità umana, in quanto proprietà della natura umana, non si pongono al semplice livello del genere sessualità animale, che è soltanto parte potenziale, materiale e generica della specie umana; ma si pongono, mediante la loro differenza, come specie inferiori ed ultime, perfettive e ulteriormente determinanti la specie umana, che si rapporta quindi a loro come loro genere. Questa intuizione, che fu di Edith Stein, profonda studiosa di queste questioni, certo non esiste ancora in San Tommaso, nel quale non esiste uno studio scientifico delle differenze umane tra uomo e donna; e tuttavia sono convinto che le concezioni tomiste illustrate in questo studio possano costituirne delle valide ed indispensabili premesse.

P. GIOVANNI CAVALCOLI O.P.