

*Riccardo Saccenti**

DONNE E ORDINE

Note sull'uso di Tommaso d'Aquino nei documenti del magistero:
un contributo alla storicizzazione

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. *INTER INSIGNIORES* – II. UNA PREMESSA: STORIA E METODO NELLA TEOLOGIA DI TOMMASO – III. IL SACRAMENTO DELL'ORDINE E LA DONNA: *NATURA, RATIO* E *SOCIETAS* – IV. ARISTOTELE «CONDOTTO PER MANO» DALLA FEDE – V. LA *SOCIETAS* FRA UOMO E DONNA: UNA TRADIZIONE EBRAICA – VI. LA CONSAPEVOLEZZA DI UN PENSIERO CHE PUÒ EVOLVERE

INTRODUZIONE

Fra le molteplici questioni teologiche che negli anni del pontificato di Francesco sono tornate oggetto di studio e di discussione pubblica all'interno della Chiesa cattolica vi è quella relativa al rapporto fra le donne e il sacramento dell'ordine. Le ripetute iniziative a favore dell'istituzione del diaconato femminile, gli studi storici e teologici che hanno cercato di fare luce sulle tradizioni antiche nella plurale esperienza della Chiesa, i lavori della Commissione pontificia – da poco rinnovata per proseguire un lavoro di approfondimento – rappresentano alcuni degli elementi di uno sforzo che vede coinvolta la comprensione teologica tanto del sacramento dell'ordine quanto della dignità riconosciuta alla donna e accanto a questa il modo in cui il magistero recepisce e utilizza gli sviluppi dell'intelligenza della fede. Attorno alla specifica questione della possibilità di ordinare delle donne, si registra un diffuso utilizzo di categorie “tomiste”, quali quelle di *necessitas sacramenti* o di *defectus eminentiae gradus*, alle quali si ricorre anche nei documenti del magistero papale. Con questi concetti si tende a ribadire l'impossibilità per la Chiesa cattolica di aprire l'ordinazione presbiterale alle donne, le quali, proprio per la loro appartenenza di genere, non sarebbero in grado di soddisfare le caratteristiche essenziali per il sacramento: in particolare, quella di esprimere il ruolo di Cristo nell'Eucaristia attraverso il principio della “naturale rassomiglianza”.

* Docente di Storia della filosofia medievale presso l'Università degli Studi di Bergamo.

Questa visione teologica, sviluppata mediante l'esplicito uso autoritativo di alcuni luoghi dell'opera teologica di Tommaso d'Aquino, trova un'esplicita formulazione già in *Inter insigniores*, dichiarazione con la quale nel 1976 la Congregazione per la dottrina della fede prendeva posizione contro la possibilità dell'ordinazione femminile¹.

La questione dell'uso di categorie teologiche tratte dagli scritti dell'Aquinate nell'attuale dibattito teologico e nella produzione magisteriale contemporanea, riemerge dunque in questa circostanza e oltre a porre la questione dell'assolutizzazione di una fra le molteplici tradizioni teologiche espresse dalla Chiesa, solleva anche quella relativa alle modalità con le quali si fa appello alle parole di uno dei maggiori teologi del medioevo, la cui *forma mentis* risponde alle categorie storico-culturali e religiose dell'Europa latina nei decenni centrali del XIII secolo. L'intento della rassegna che segue è quello di tornare sul luogo di *Inter insigniores* nel quale si ricorre a Tommaso per argomentare l'impossibilità del genere femminile di significare adeguatamente Cristo e il suo ruolo nella Chiesa e di vagliare poi il testo dell'Aquinate per coglierne l'argomentazione teologica e precisarne i contorni concettuali. Un orientamento, questo, che richiede una storicizzazione delle parole del teologo domenicano, la quale non è da confondere con un atteggiamento teoreticamente relativista: al contrario, la comprensione di un testo nel perimetro culturale da cui emerge e nel quale viene elaborato, contribuisce alla sua intelligenza e dunque anche a

¹ Cf CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Inter insigniores. Dichiarazione circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale* [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_it.html]. Per un quadro della discussione si veda la discussione sviluppata sul blog *Come se non* di Andrea Grillo: <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/come-se-non/>. La lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, del 1994, sebbene non richiami esplicitamente quei passi dell'Aquinate centrali nel documento della Congregazione, ribadisce però tanto l'impianto, quanto i contenuti e le argomentazioni teologiche di *Inter insigniores* che sono incardinate su quei testi. GIOVANNI PAOLO II, *Ordinatio sacerdotalis. Lettera apostolica sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini*, 2 [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html]: «La Dichiarazione riprende e spiega le ragioni fondamentali di tale dottrina, esposte da Paolo VI, concludendo che la Chiesa “non si riconosce l'autorità di ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale”. A queste ragioni fondamentali il medesimo documento aggiunge altre ragioni teologiche che illustrano la convenienza di tale disposizione divina, e mostra chiaramente come il modo di agire di Cristo non fosse guidato da motivi sociologici o culturali propri del suo tempo».

quella del dispositivo argomentativo che esso dispiega². Emerge così quello che è il ragionamento dell'autore, in questo caso Tommaso, con il quale il teologo può misurarsi con maggiore rigore.

I. *INTER INSIGNIORES*

È opportuno rileggere il passo della dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede del 1976 per poi esaminare come i testi tommasiani vengano rifiutati in essa per sostenere l'impossibilità dell'ordinazione delle donne. L'Aquinate viene chiamato in causa nel quinto capitolo, là dove la Congregazione affronta la questione non da un punto di vista di rassegna della prassi o della *traditio*, ma guardando al nodo teologico della natura del ministero dell'ordine «nel suo riferimento specifico al ministero di Cristo». Il principio su cui viene fondata l'argomentazione è quello dell'analogia fra lo status connesso all'ordinazione e quello di Cristo stesso rispetto alla Chiesa. È in ragione di tale orientamento analogico che la Congregazione nega la possibilità dell'ordinazione delle donne, perché il sesso femminile rappresenterebbe un obiettivo impedimento al pieno realizzarsi della analogia fra la posizione di Cristo e quella di chi riceve il sacramento. È a sostegno di questa tesi che viene richiamato un luogo del quarto libro del *Commento alle Sentenze* di Tommaso.

Si legge dunque in *Inter insigniores*:

Il sacerdozio cristiano è, dunque, di natura sacramentale: il sacerdote è segno, la cui efficacia soprannaturale proviene dall'Ordinazione ricevuta, ma un segno che deve essere percettibile e che i fedeli devono poter riconoscere facilmente. L'economia sacramentale è fondata, in effetti, su segni naturali, su simboli che sono iscritti nella psicologia umana: "I segni sacramentali – dice S. Tommaso – rappresentano ciò che significano per una naturale rassomiglianza". Ora, questo criterio di rassomiglianza vale, come per le cose,

² Si tratta di un atteggiamento di cura per la verità dei testi che del resto appartiene alla secolare tradizione della Chiesa e del suo magistero. Significativa al riguardo resta, ad esempio, la sottolineatura di Prospero Lambertini, papa Benedetto XIV, riguardo alla necessità di un approccio filologicamente accurato allo studio, ad esempio, degli scritti dei candidati alla beatificazione e alla canonizzazione così come dei testi sottoposti al vaglio della Congregazione dell'indice. Su questo si vedano i saggi raccolti nei volumi M.T. FATTORI (ed.), *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011; M.T. FATTORI (ed.), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini, Benedetto XIV*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

così per le persone: allorché occorre esprimere sacramentalmente il ruolo del Cristo nell'Eucaristia, non si avrebbe questa "naturale rassomiglianza", che deve esistere tra il Cristo e il suo ministro, se il ruolo di Cristo non fosse tenuto da un uomo: in caso contrario, si vedrebbe difficilmente in chi è ministro l'immagine di Cristo. In effetti, il Cristo stesso fu e resta uomo³.

Il testo ricorre a due citazioni dell'Aquinate. La prima viene utilizzata per richiamare la natura del sacramento dell'ordine quale *signum* con le conseguenze che ciò implica. La capacità del segno di "significare" una determinata realtà richiede che la qualifica di *signum* vada attribuita non ad una *res* qualsiasi, ma a qualcosa che sia adeguato al compito di significare. Nel caso del sacramento allora – questo il senso dell'uso che qui si fa della frase di Tommaso –, occorre che la *res sacramenti* sia capace, per le proprie caratteristiche naturali, di significare adeguatamente ciò di cui è segno. È in ragione di questo che, spiega la dichiarazione, la donna non può ricevere l'ordine: perché come *res sacramenti* non avrebbe le caratteristiche "naturali" per poter adeguatamente significare ciò di cui è segno, ossia lo status di Cristo nella Chiesa. Tommaso viene qui citato per richiamare il criterio della *naturalis similitudo*, che il documento della Congregazione traduce chiaramente nei termini "biologici" di differenza di genere. Dal momento che Cristo «fu e resta uomo», solo un uomo è nella condizione di esserne segno, perché solo un uomo ha la piena somiglianza fisica e corporale con l'uomo Cristo.

Tommaso viene dunque utilizzato a sostegno di una impostazione simbolica, nella quale l'analogia fra Cristo e il ministero ordinato si declina secondo il criterio della somiglianza naturale, cioè, in questo caso, biologica, fra realtà significante – il segno, che in questo caso è chi riceve l'ordine – e realtà significata – ossia Cristo stesso.

II. UNA PREMESA: STORIA E METODO NELLA TEOLOGIA DI TOMMASO

Le due brevi citazioni del *Commento alle Sentenze* utilizzate in *Inter insigniores* appartengono alla più generale discussione riguardo all'ordine che si sviluppa nel commento della distinzione venticinquesima del quarto libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Una circostanza, questa, che suggerisce di richiamare brevemente le caratteristiche storico-letterarie

³ CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Inter insigniores*, 5.

del testo, le quali consentono di chiarirne la natura e al tempo stesso di introdurre un elemento ulteriore di analisi: il modo in cui Tommaso intende la teologia e la ricerca teologica già in questa che è la sua prima grande opera.

Gli studi sulla biografia e sulla produzione letteraria del maestro domenicano collocano la stesura del *Commento alle Sentenze* in un arco cronologico di circa 5/6 anni, fra il 1251/2 e il 1256, durante i quali non solo il giovane baccelliere tenne lezione sul testo del Lombardo ma ebbe modo di ritornare più volte sui contenuti del proprio insegnamento, rivedendoli e facendo evolvere il proprio punto di vista⁴. Una circostanza del tutto consistente con le prassi scolari di un ambiente, quello dell'università medievale, nel quale la concomitanza dell'insegnamento di molteplici maestri di teologia animava un costante confronto dottrinale. La cornice culturale, ma anche istituzionale e sociologica, all'interno della quale Tommaso si misura con i contenuti del testo del Lombardo, è quella della facoltà parigina di teologia, nella quale le *Sentenze* godevano di una tradizione di studio e commento che affondava le proprie radici negli ultimi decenni del XII secolo, ossia nel contesto delle scuole teologiche attive a Parigi e nelle quali inizia a prendere corpo la fortuna dell'opera teologica di Pietro Lombardo. Una fortuna che si "ipostatizza" quando, nei primi decenni del XIII secolo, la prassi di *legere* (ossia insegnare) le *Sentenze* diviene uno dei pilastri del lavoro teologico, al punto da essere poi assunta come uno degli assi portanti nella formazione teologica interna ad un ordine quello del Predicatori, nato con un legame programmatico proprio con il contesto dell'alta formazione universitaria⁵.

⁴ Sulla biografia di Tommaso e su una sua ricollocazione dentro il quadro della forma e delle prassi culturali dell'Europa latina del XIII secolo la letteratura è vastissima. Restano essenziali i lavori di R.J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*, Doubleday & Co., New York 1983²; J.P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002; ID., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012. Si veda anche M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1955². Sul *Commento alle Sentenze*, la sua datazione e la sua natura rispetto al quadro storico-culturale del sesto decennio del XIII secolo si veda A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006.

⁵ Un quadro aggiornato della lettura sulla fortuna delle *Sentenze* nel contesto culturale dell'Europa latina a partire dalla metà del XII secolo si trova in G.R. EVANS (ed.), *Me-*

Questo ruolo preminente delle *Sentenze*, che si affiancano alla Scrittura a costituire il “canone” della teologia – ossia il corpus testuale di base su cui poggia tanto l’insegnamento e lo studio quanto la produzione della disciplina teologica –, si inquadra nel processo di progressiva fissazione di canoni testuali paralleli nelle altre facoltà universitarie, a partire da quello aristotelico della facoltà delle arti⁶. Un simile sviluppo culturale, che non ha una semplice valenza pedagogica ma riflette piuttosto una maturazione epistemologica dei diversi ambiti disciplinari, inclusa la teologia, ha certamente risvolti dottrinali ma investe anche il piano istituzionale, politico e religioso, dal momento che, nel quadro della civilizzazione dell’Europa latina del basso Medioevo, lo *studium* (da intendere sia come cultura che come istituzione scolare) diviene uno dei grandi poteri che modellano e governano la realtà, assieme al *sacerdotium* e al *regnum*⁷. Proprio questo status dello *studium* spiega l’importanza della sua evoluzione storica e il rilievo “sociale” che assumono le grandi discussioni e i grandi scontri dottrinali che nei decenni centrali del XIII secolo si consumano, ad esem-

diaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research. Volume 1, E.J. Brill, Leiden - Boston 2001; P.W. ROSEMANN (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*, E.J. Brill, Leiden - Boston 2010; P.W. ROSEMANN (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 3*, E.J. Brill, Leiden - Boston 2015. I volumi contengono la citazione della vastissima letteratura sull’uso delle *Sentenze* nelle prassi scolari dell’università a partire dal XIII secolo.

⁶ Su questo si vedano gli studi di Claude Lafleur di introduzione alla filosofia e quelli relativi al canone testuale universitario, in particolare C. LAFLEUR, *Quatre Introductions à la philosophie au XIII^e siècle: Textes critiques et étude historique*, Institut d’Études Médiévales - Vrin, Montréal - Paris 1988; O. WEIJERS (éd.), *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*, Brepols, Turnhout 1997; C. LAFLEUR (éd.), *L’enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 1999; P. RICHÉ - J. VERGER, *Des nains sur des épaules de géantes. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Tallandier, Paris 2006; J. VERGER (éd.), *Les débuts de l’enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Brepols, Turnhout 2013.

⁷ Su questo resta essenziale il lavoro di H. GRUNDMANN, «Sacerdotium - Regnum - Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert», *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1952) 5-21. Si vedano poi J. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, Princeton University Press, Princeton 1970; PH. BUC, *L’ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris 1994.

pio, fra mendicanti e secolari o che investono la questione del rapporto fra teologia e filosofia⁸.

Il quadro generale invita a porre attenzione anche alle prospettive epistemologiche che maturano nel quadro universitario riguardo alla teologia, nella misura in cui queste riflettono le modalità molteplici con le quali la disciplina guarda la realtà e permettono dunque di valutare le specificità dei diversi autori. Tali raccomandazioni metodologiche si rivelano particolarmente fruttuose nel caso di Tommaso d'Aquino, che gode certamente di una vastissima ricezione e di posterità spesso attenta a considerarlo un interlocutore sempre attuale del dibattito filosofico-teologico, perché giudicato come il portatore della più compiuta sintesi dell'approccio teologico scolastico, e tuttavia poco incline a riconoscerne le specificità rispetto al contesto storico che dell'Aquinate è proprio.

Un'assunzione storico-critica della figura di Tommaso consente allora, nel caso specifico dei due passi del *Commento alle Sentenze* che qui si prendono in esame, di ricollocare questa opera alla fase iniziale di un itinerario di riflessione sulla natura del sapere teologico che è biografico e intellettuale ad un tempo e che impegna il domenicano dall'inizio della propria produzione teologica, nel 1251/2, sin quasi al 1265 e si traduce, oltre che nel *Commento* ai quattro libri del Lombardo anche nel *Commento al De Trinitate di Boezio*, nella stesura della *Summa contra Gentiles* e della *Prima pars della Summa theologiae*⁹. È nel prologo del *Commento alle Sentenze*, un testo che l'Aquinate rivede nei suoi contenuti dopo la stesura iniziale al fine di svilupparne la dottrina, che vengono fissati i tratti essenziali di un'idea di teologia che si confronta direttamente con l'epistemologia aristotelica e si impernia sulla nozione di *scientia subalternata*, la

⁸ Si vedano al riguardo Y.-M. CONGAR, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 28 (1961) 35-151; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain 1977; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne du 1277*, Vrin, Paris 1999.

⁹ Per un quadro complessivo sulla riflessione di Tommaso sull'epistemologia teologica in questa fase della sua vita si veda J.P. TORRELL, «Philosophie et théologie d'après le prologue de Thomas d'Aquin au *Super Boethium De Trinitate* essai d'une lecture théologique», in *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 10 (1999) 299-353, riedito in J.P. TORRELL, *Nouvelles recherches thomasiennes*, Vrin, Paris 2008, 11-61.

quale determina anche un peculiare modo di vedere il rapporto di questa disciplina con gli altri saperi.

Per Tommaso la teologia non è in grado di dimostrare i principi da cui muove, ma procede piuttosto dai principi di una scienza superiore che è la “scienza di Dio” (*scientia Dei*), così che la fede diviene la disposizione che consente di conoscere quegli articoli di fede che sono i principi da cui procede la teologia. L’Aquinata non solo applica il criterio della subalternazione delle scienze che trae esplicitamente dall’epistemologia filosofica di Aristotele, ma traccia un parallelo fra il modo di rapportarsi della teologia ai propri principi e quanto accade in altri ambiti disciplinari. Questo perché il sapere teologico, in quanto sapere umano, risponde alle caratteristiche proprie del modo di argomentare e comprendere della natura umana, quasi a dire che anche la teologia è parte dei “saperi” mondani. Questo spiega anche il modo in cui il dottore domenicano concepisce il primato epistemologico della teologia: un primato che è determinato, da un lato, dal fatto di essere ordinata alla contemplazione di Dio che si avrà in modo compiuto nella condizione beatifica (*in patria*). Dall’altro lato, vi è l’uso che questa disciplina fa delle altre scienze e degli altri saperi in obbedienza al proprio fine e che avviene secondo un altro paradigma aristotelico: quello delle “scienze architettoniche” (*scientiae architectonicae*). Questo, tuttavia, non significa per Tommaso una teologizzazione del sapere o una finalizzazione alla teologia di tutte le altre discipline, secondo uno schema che fa della prima e delle sue esigenze il criterio regolativo e il limite al valore di verità e utilità di ogni altro sapere. Questa *reductio artium ad theologiam*, che invece svilupperà Bonaventura da Bagnoregio, non appartiene all’Aquinata, il quale, nello stesso *Commento alle Sentenze*, parla della contemplazione di Dio (*contemplatio Dei*) quale fine proprio anche della filosofia, che lo persegue a partire dalla definizione delle realtà create (*ex ratione creaturarum*). Più ancora, per l’allora baccelliere, la filosofia ha chiaramente una propria autonomia epistemologica rispetto alla teologia e quest’ultima si rende necessaria in ragione di un fine che è quello della felicità perfetta, raggiungibile solo con la contemplazione di Dio dei beati.

Perciò, la filosofia non solo si distingue perché, mentre la teologia arriva a delle conclusioni sulla realtà esistente a partire da principi noti per ispirazione divina – ossia gli articoli di fede –, la filosofia sviluppa argomentazioni e arriva a conclusioni a partire da principi desunti dalle realtà create. Più ancora, l’Aquinata sostiene la piena compiutezza del sapere

filosofico, poiché mentre la teologia rende l'intelletto perfetto rispetto alla conoscenza infusa e rende perfetta la disposizione d'animo mediante l'amore gratuito, «la filosofia è sufficiente alla perfezione dell'intelletto per quanto riguarda la conoscenza naturale e a quella della disposizione d'animo per quel che concerne la virtù acquisita»¹⁰.

L'atteggiamento epistemologico di Tommaso riflette una considerazione della teologia fondata sulla Scrittura (cf Rm 1,20), ossia che la dimensione creaturale della natura abbia valore in sé stessa e dunque non solo sul terreno simbolico. Questo rende necessario misurarsi intellettualmente con la natura, rispettandone questo tratto essenziale che, del resto, le viene da Dio stesso e riconduce la teologia alla sfera delle discipline scientifiche, che esplicitano le capacità intellettuali della natura umana. Così, la teologia, se muove da principi divinamente ispirati e dunque certi per fede, resta tuttavia un sapere argomentativo, soggetto a "crescita" e che è obbligato a utilizzare quanto può apprendere dalle altre discipline riguardo alla realtà creata, sia essa fisica o sociale.

Tale impostazione, nella quale il *lumen* della fede rende possibile questa scienza subalternata che è la teologia, traduce sul piano epistemologico l'idea che la grazia suppone la natura, poiché quest'ultima, con particolare riguardo alla natura razionale dell'uomo, è il soggetto che pratica la teologia, ma anche perché il sapere teologico si occupa della "natura" a partire dai principi fissati negli articoli di fede. Tommaso stesso lo spiega, notando come la *theologia* sia, ad un tempo, sapienza e scienza:

Rispetto a quel che in seguito si domanda, se [la teologia] sia sapienza, si deve dire che questa è sapienza in senso assai proprio, come si è detto in precedenza. E per il fatto che si obietta che [il sapiente] non è massimamente certo, diciamo che è falso: il fedele, infatti, di più e con maggiore fermezza approva questi che sono i principi della fede piuttosto che anche i principi della ragione. E per il fatto che è detto che la fede ricade nella categoria di scienza, non si parla della fede infusa ma della fede che è una convinzione fortificata dalle argomentazioni. La disposizione acquisita di questi principi, cioè degli articoli, è perciò detta fede e non intelligenza, perché questi principi sono al di sopra della ragione e dunque la ragione umana non è capace di cogliere perfettamente quegli stessi principi. E in tal modo si verifica una cer-

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Super I Sententiarum. Prologus*, a. 1, ad 2, p. 313, ll. 54-56, in OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*: «Philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem et affectus secundum uirtutem acquisitam».

ta conoscenza imperfetta, non per un difetto di certezza delle cose conosciute, ma per un difetto di colui che conosce. Tuttavia, la ragione condotta per mano dalla fede si sviluppa in questo processo affinché comprenda le stesse cose credibili in modo più pieno, e dunque in un certo modo capisce quelle stesse cose. Per questo si dice in Isaia 7, secondo un'altra versione [del testo sacro]: "Se non crederete, non comprenderete"¹¹.

Il richiamo del quadro epistemologico nel quale si muove Tommaso, per altro già messo in luce nei suoi tratti più peculiari dagli studi di Chenu, Torrell, Oliva e Porro, consente in primo luogo di far emergere la singolarità della prospettiva teologica dell'Aquinate rispetto al panorama teologico del suo tempo e soprattutto a quello parigino. Se infatti il domenicano condivide con altri teologi, si pensi a Bonaventura, l'esigenza tanto di distinguere la teologia dalle altre discipline quanto di fissarne un adeguato spessore epistemologico, dall'altro lato egli matura, già nel *Commento alle Sentenze*, un'attitudine che è ben altra cosa rispetto al concordismo fra filosofia e teologia o rispetto all'affermazione di un primato della seconda che diviene limite e criterio veritativo della prima. Per Tommaso la teologia è parte del sistema dei saperi esperibili dalla ragione umana mediante l'uso di argomenti: questo la rende capace di entrare in relazione con le altre discipline, in ragione di un criterio utilitaristico che tuttavia è reso necessario dal fatto che la comprensione di quel che riguarda la natura considerata in sé stessa è il *proprium* della filosofia, delle sue parti e delle altre discipline e dunque a quello deve attingere il teologo.

Così, l'Aquinate disegna una mappa epistemologica nella quale la teologia è distinta ma contigua al sapere filosofico e, anzi, di quest'ultimo ha necessità, poiché esso rappresenta il veicolo per accedere alla conoscenza di quelle verità sulla natura che poi la fede permette di meglio compren-

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Super I Sententiarum-prologus*, a. 3, ad 3, p. 325, ll. 97-108: «Ad id quod ulterius queritur, an sit sapientia, dicendum quod propriissime sapientia est, sicut dictum est. Et quod obicitur quod non est certissimus, dicimus quod falsum est: magis enim fidelis et firmiter assentit hiis que sunt scientiam, non loquitur de fide infusa, set de fide que est opinio fortificata rationibus. Habitus istorum principiorum, scilicet articulorum, ideo dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non ualet. Et sic fit quedam defectiua cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, set ex defectu cognoscentis. Set tamen ratio, manuducata per fidem, excrecit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat et tunc ipsa quodam modo intelligit. Vnde dicitur Ysa. vii, secundum aliam litteram 'Nisi crederitis, non intelligetis'».

dere in prospettiva sapienziale perché fa riconoscere in essa elementi che anticipano la *contemplatio Dei*.

III. IL SACRAMENTO DELL'ORDINE E LA DONNA: *NATURA, RATIO E SOCIETAS*

Il dispositivo metodologico messo a punto nella stesura e ristesura del prologo del *Commento alle Sentenze* è quello che Tommaso mette in opera anche allorché, nel *legere* il quarto libro, prende in considerazione i sacramenti e quello dell'ordine nello specifico¹². Qui, il tema della possibilità o meno dell'ordinazione delle donne emerge nei due articoli della *secunda quaestio* a commento della venticinquesima distinzione, nei quali Tommaso discute, rispettivamente, se un difetto della natura rappresenti un impedimento a questo sacramento e se lo sia una circostanza esterna determinata dalla sorte (*fortuna*).

Nella prima delle due questioni l'Aquinate elenca una serie di argomenti a favore e contro l'ordinazione delle donne che si ritrovano anche in altri commenti alle *Sentenze* coevi, a partire da quello bonaventuriano che certamente Tommaso conosce direttamente. Ad esempio, a sostegno dell'ordinazione femminile si cita il caso biblico di Debora e dell'autorità ad essa riconosciuta o quello del ruolo riconosciuto alle donne in alcuni passi del Nuovo Testamento che sono fondativi dell'autorità delle badesse, o il fatto che le donne siano ammesse alla massima condizione di perfezione che è quella propria dello stato religioso o all'esercizio della più alta fortezza che si determina nella sopportazione del martirio. Tommaso attinge verosimilmente al testo del maestro francescano, semplificando e condensando la serie di argomentazioni che invece Bonaventura articola con maggiore analiticità.

Del tutto originale è tuttavia la soluzione della questione a cui perviene il domenicano, la quale è imperniata sulla distinzione fra due ordini di necessità che sono in gioco in ogni sacramento e che afferiscono a colui che tale sacramento riceve, ossia: la necessità del sacramento (*necessi-*

¹² Per il primo e il secondo libro del *Commento alle Sentenze* di TOMMASO D'AQUINO si cita dalle seguenti edizioni: TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, R.P. MANDONNET (ed.), t. I-II, P. Lethielleux, Paris 1929; per il quarto libro si cita invece da TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, M.F. MOOS (ed.), t. III-IV, P. Lethielleux, Paris 1933-1947. Il testo di Tommaso, come quello dell'intera *Opera omnia* dell'Aquinate, è accessibile in rete sul sito www.corpusthomicum.org.

tas sacramenti), cioè la necessità che è legata alla natura del sacramento come tale, e la necessità del precetto (*necessitas praecepti*) che riguarda la dimensione normativa stabilita dalla Chiesa sulla base del criterio della congruità (*congruitas*) con la natura del sacramento stesso. Riguardo al primo genere di necessità, Tommaso osserva che, in quanto sacramento, anche nel caso dell'ordine è richiesta non solo la *res*, la cosa che viene significata, ma anche la *significatio rei*, cioè il contenuto significante che viene compreso.

Su questa base l'Aquinate argomenta:

Poiché, dunque, nel sesso femminile non è possibile che sia significata alcuna eminenza di grado, perché la donna ha una condizione di soggezione, allora non è possibile in questo caso farsi carico del sacramento¹³.

Riguardo invece alla necessità connessa alla legislazione canonica, Tommaso si affianca a Bonaventura nel citare i canoni che parlano di “diacone” e “presbitero” per dare di essi una lettura che esclude l'uso di questi termini con riferimento all'ordinazione delle donne e spiega che, se la diacona è semplicemente una donna che partecipa a qualche atto di un diacono – l'esempio offerto è quello della lettura dell'omelia in chiesa –, presbitera è un grecismo che significa la condizione di vedovanza delle donne.

Nel luogo parallelo del commento bonaventuriano appare evidente la diversità di approccio, a partire dal fatto che il francescano si sofferma lungamente su dati autoritativi connessi con la *communis opinio*. È quest'ultima, da intendersi come l'elemento dottrinale condiviso dai teologi, a giustificare in prima istanza il rigetto dell'ordinazione femminile che né deve né può avvenire. Dall'argomentazione bonaventuriana si evince come sia la convinzione tenuta per ferma dai “maestri di teologia” che interpreta in questo senso i canoni, inclusi quelli in cui si menzionano diacone e presbitero. Significativamente, il maestro francescano conclude che:

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Super IV Sententiarum* d. 25, q. 2, a. 1, quaestiuncula 1, resp.: «Cum ergo in sexu feminino non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subiectionis habet; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere».

Secondo la convinzione più assennata e prudente dei dottori, non solo <le donne> non devono o non possono <essere promosse ai sacri ordini> di diritto, ma non possono nemmeno di fatto¹⁴.

È a questo punto che Bonaventura introduce un'argomentazione teologica fondata sul principio dell'analogia fra Cristo e colui che riceve l'Ordine nella Chiesa: il presbitero è "segno" perché significa il Cristo come mediatore e dal momento che Cristo mediatore è uomo allora solo un uomo può adeguatamente significarlo, circostanza che esclude le donne dall'ordinazione. Si tratta di una giustificazione che lega la dimensione simbolica del sacramento con il carattere naturale di colui che lo riceve, in questo caso il presbitero. Per Bonaventura, infatti, è il carattere corporeo che qualifica il genere maschile a fare dell'uomo colui che è capace di "rappresentare secondo natura" il Cristo. Un orientamento, per così dire, fisico-corporeo che è confermato nel modo in cui il francescano replica alla tesi secondo la quale, dato che l'ordine riguarda l'anima, la differenza di genere non impedisce l'ordinazione delle donne. Bonaventura replica che il sacramento riguarda non l'anima soltanto ma l'interezza dell'essere umano, ossia l'anima unita al corpo e questo sempre a motivo della *significatio* connessa al sacramento, la quale richiede un segno "visibile" e dunque investe il corpo e non solo l'anima.

Le due argomentazioni, quella di Tommaso e quella di Bonaventura, differiscono su due elementi di fondo. Il francescano si muove lungo due direttrici: quella della *communis opinio* dei teologi, la cui autorevolezza riposa sul principio giuridico e magisteriale della *sanior pars*; quella della *naturalis repraesentatio* che assume la differenza di genere, cioè il dato corporeo, quale criterio dirimente, a favore dei soli uomini, per poter adeguatamente significare il Cristo mediatore. Pur riconoscendo che questa posizione non gode di certezza assoluta ma si tratta di quella più probabile e che gode del supporto delle maggiori *auctoritates* dei Padri, il francescano riorienta la questione dell'ordine in chiave cristologica, ossia rispetto ad uno sfondo nel quale la differenza fra maschio e femmina, delineata per spiegare perché Cristo si sia incarnato in un uomo e non in una

¹⁴ BONAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Super IV Sententiarum* d. 25, a. 2, q. 2, resp., in Id., *Opera omnia. Tomus IV*, PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA (ed.), Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1889, 650: «Et secundum sanioerem opinionem et prudentioerem doctorum non solum non debent vel non possunt *de iure*, verum etiam non possunt *de facto*».

donna, assume un valore strutturale, fondato sui caratteri fisici e corporei che esplicitano la proprietà dell'uomo di essere soggetto attivo (*agere*) e la condizione di passività (*pati*) della donna¹⁵.

Rispetto a questo modo di procedere Tommaso segue una linea diversa, a partire dall'assenza di un appello alla comune convinzione dei teologi. Del resto, dentro il quadro epistemologico di una teologia che si configura come ragione che meglio penetra la comprensione delle realtà create «condotta per mano dalla fede», il criterio della *communis opinio* cede il passo all'argomentazione razionale. Il cuore del discorso è poi l'uso del concetto di *eminentia gradus*, che è requisito necessario perché chi riceve l'ordine sia in condizione di significare la realtà a cui il sacramento come segno rinvia, ossia Cristo. Diversamente da Bonaventura, Tommaso si riferisce qui allo *status* giuridico e sociale della donna e non alla sua condizione fisica o ai suoi caratteri corporei. Lo conferma la successiva espressione latina, *status subiectionis*, che indica appunto la relazione giuridica di subordinazione della donna all'uomo, la quale tuttavia, per l'Aquinate, non ha un fondamento fisico, nella diversità di genere. Sul piano della natura umana, per come la filosofia aristotelica reinterpretata dall'Aquinate ne restituisce la comprensione, non vi è diversità di essenza fra maschio e femmina.

Ad esplicitare questo punto di vista è Tommaso stesso nelle repliche alle argomentazioni che seguono la sua risposta, là dove spiega la differenza fra dono e sacramento per sottolineare come la profezia, che è dono, sia accessibile a tutti e invece l'ordine, in quanto sacramento, sia precluso alle donne. Mentre, infatti, spiega il domenicano, il sacramento richiede il significato della cosa, il dono richiede solo la cosa donata. Nota Tommaso:

E poiché, dal punto di vista della realtà, nelle cose che sono nell'anima la donna non differisce dall'uomo, anzi talvolta la donna si scopre migliore di molti uomini quanto all'anima, allora può ricevere il dono della profezia e altre cose di tal genere, ma non il sacramento dell'ordine¹⁶.

¹⁵ Cf. BONAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Super III Sententiarum* d. 12, a. 3, q. 1, resp. in Id., *Opera omnia. Tomus III*, PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA (ed.), Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1887, 270-271

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Super IV Sententiarum* d. 25, a. 1, quaestiuncula 1, ad 1: «Et quia secundum rem, in his quae sunt animae, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad anima multis viris; ideo prophetiae et alia huiusmodi potest accipere, sed non ordinis sacramentum».

Una conferma ulteriore di questo orientamento viene dalle righe subito successive, nelle quali Tommaso recupera ancora Bonaventura per spiegare come il caso biblico di Debora richieda di distinguere un primato dell'ordine sacerdotale, inaccessibile alle donne, da quello di ordine temporale che invece può essere pienamente esercitato anche dal genere femminile.

IV. ARISTOTELE «CONDOTTO PER MANO» DALLA FEDE

A segnare la differenza fra le posizioni di Bonaventura e Tommaso sembra essere in gioco una diversa accezione di natura, con riferimento alla natura umana per come è coinvolta nel sacramento dell'ordine. Se il francescano, in una logica simbolica, fa della natura fisica dell'uomo il criterio dirimente, perché il genere maschile è immagine perfetta del Cristo e dunque segno significante ben più adeguato della donna, il domenicano invece suppone che la maggiore capacità dell'uomo di significare Cristo dipenda dalle conseguenze della natura "sociale" dell'essere umano e dalle forme e prassi che questa determina, ossia dipenda dall'ordine delle relazioni che consegue dalla natura politica dell'essere umano che è fissata dalla filosofia morale aristotelica.

In questa direzione va un luogo della *Prima pars* della *Summa theologiae* in cui l'Aquinate, pochi anni dopo la stesura del *Commento alle Sentenze*, torna sulla questione della diversità di genere e del fondamento della subordinazione (*subiectio*) della donna all'uomo. Qui Tommaso distingue fra la subordinazione propria del servo, che viene introdotta a seguito del peccato originale ed è caratterizzata dal fatto che il padrone utilizza colui che gli è soggetto per il proprio utile, e quella che invece ha a che fare con l'ordine della casa (*ordo oeconomicus*) e del consorzio civile (*ordo civilis*) e che si caratterizza per il fatto che colui che governa utilizza coloro che gli sono soggetti per l'utilità e il bene di loro stessi. Questa seconda tipologia di subordinazione esisteva anche prima della caduta perché è un tratto naturale del carattere politico e sociale dell'essere umano. Senza questa subordinazione, nota Tommaso, che pone i subordinati sotto il governo dei più sapienti, l'insieme degli esseri umani (*humana multitudo*) sarebbe privo del bene dell'ordine sociale e politico. È per questo motivo, legato al carattere naturalmente sociale dell'essere umano, che la donna è "per natura" soggetta all'uomo: non per cause fisiche ma per il modo in cui il consorzio sociale, espressione di un tratto qualificante della natura

umana, si struttura in ordine (*ordo*), cioè in una gerarchia che attribuisce preminenza ad una parte sull'altra in ragione del conseguimento del bene di tutti, soprattutto di coloro che sono soggetti.

Nota l'Aquinate:

Vi è una duplice subordinazione. Una è quella di chi è servo, in ragione della quale colui che governa si serve di chi gli è soggetto per la propria utilità: e tale subordinazione è stata introdotta dopo il peccato. Vi è poi un'altra subordinazione legata alla amministrazione della casa e della comunità politica, in ragione della quale colui che governa si serve di coloro che sono soggetti in vista della loro utilità e del loro bene. E questa subordinazione esisteva anche prima del peccato: sarebbe infatti mancato alla moltitudine umana il bene dell'ordine, se alcuni non fossero stati governati da altri più sapienti. E così, è in conseguenza di tale subordinazione che la femmina è naturalmente subordinata al maschio: perché per natura nel maschio abbonda il discernimento della ragione¹⁷.

Il passo della *Summa* declina chiaramente il carattere della subordinazione "naturale" della donna all'uomo nei termini di un'espressione della socialità dell'essere umano e lo fa con un lessico che rimanda all'impianto filosofico aristotelico, nello specifico all'*Etica Nicomachea*. Coerentemente col metodo che impone al teologo di utilizzare la filosofia per conoscere le realtà create nella loro stessa natura e quindi poi poterle fare oggetto di una «ragione condotta per mano dalla fede» che nella creazione comprende più compiutamente (*plenius*) le cose che devono essere credute, Tommaso fa appello ad Aristotele già nel momento in cui spiega che la subordinazione legata al buon ordine e alla comunità politica esprime la natura sociale dell'essere umano.

Più in dettaglio, dalla frequentazione del testo dello Stagirita l'Aquinate matura l'idea che, per la moltitudine di esseri umani, l'esistenza del retto ordine che consente il bene soprattutto di coloro che sono governati, passi da una subordinazione che struttura sia le relazioni domestiche sia quelle

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I^a, q. 92, a. 1, ad 2, in ID., *Summa theologiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 445: «Dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem: et tali subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum: defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis».

che pertengono al consorzio politico. Tommaso dirà questo espressamente nel suo *Commento all'Etica Nicomachea*, che tuttavia data al secondo periodo parigino dell'Aquinate, fra il 1270 e il 1273, in una fase in cui la riflessione filosofica e teologica del domenicano si è ampiamente evoluta. Qui, egli osserverà:

Il bene proprio di ciascuna singola persona non può darsi senza “economia”, cioè senza la corretta amministrazione della casa, né senza la vita civile, cioè senza la corretta amministrazione dello stato, come neppure il bene della parte può darsi senza il bene del tutto¹⁸.

Gli aggettivi *oeconomicus* e *civilis*, usati nella *Summa*, nel caso del secondo anche nel *Commento alle Sentenze*, rimandano al debito dottrinale che il teologo domenicano programmaticamente contrae con i saperi filosofici, i quali lo mettono in condizione di capire che cosa sia “natura” nel caso dell'essere umano, includendo in questa nozione la dimensione sociale.

Un riscontro ulteriore, cronologicamente vicino tanto al *Commento alle Sentenze* quanto alla *Prima pars* della *Summa theologiae*, viene dal *Commento all'Etica Nicomachea* di Alberto Magno, frutto di un corso (*lectura*) alla quale il giovane Tommaso, allievo proprio di Alberto presso lo *studium* domenicano di Colonia, aveva assistito negli anni appena precedenti il suo arrivo a Parigi nel 1251/2. È Alberto a spiegare come, nel testo aristotelico, la capacità di conoscere e perseguire il bene comune, che è una forma di prudenza, si articola in due parti: «alcuni <beni> sono propri dell'economia, che consiste nell'amministrare con saggezza questi beni che riguardano la casa, e altri <beni> sono legati allo “stabilire delle leggi”, che è proprio di coloro che governano le comunità¹⁹.

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum* VI, lectio 7, n. 1206, in ID., *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, R.M. SPIAZZI (ed.), Marietti, Genova 1964, 330: «Et dicit quod proprium bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine oeconomia, idest sine recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, idest sine recta dispensatione civitatis; sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius».

¹⁹ ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*, IV, lectio 11, in ID., *Opera omnia. Tomus XIV pars II. Super Ethica Commentum et quaestiones libri VI-X*, P. KÜBEL (ed.), Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1987, p. 471, ll. 55-67: «Quaedam sunt *oeconomia*, quae est dispensare prudenter de his quae ad domum pertinent, et quedam *legispositiva*, quae est regentium communitatem».

Dalla filosofia naturale e morale aristotelica viene anche l'osservazione secondo cui, per lo più, gli uomini risultano più inclini delle donne al discernimento operato dalla ragione. Sempre nel commento di Alberto all'*Etica Nicomachea* si legge che l'eccesso di materia "umida" nelle donne le espone più degli uomini ad essere condizionate dalle passioni, così che la complessione fisica costituisce non una causa necessitante ma uno stato di cose che favorisce una maggiore debolezza di carattere delle donne e dunque spiega perché, allorché la socialità umana si esplicita in un *ordo*, questo implica la subordinazione delle donne agli uomini. Osserva Alberto:

Nelle donne si loda in massimo grado la verecondia, perché in loro abbonda la componente umida, ragion per cui sono facilmente condizionabili dalle passioni ed è allora necessario per loro un freno alle passioni più turpi e bestiali²⁰.

Nell'interpretazione che ne fornisce il maestro di Tommaso, Aristotele qualifica le donne come fortemente inclini all'incontinenza, non in senso assoluto, come se questo vizio fosse parte della loro natura, ma a motivo della debolezza della loro natura e della loro ragione. Osserva infatti:

Le donne non si dicono incontinenti in senso assoluto, perché sono piegate dalla debolezza della natura e da quella della ragione e sono condotte con le persuasioni di altri alle passioni piuttosto che condurre altri o loro stesse²¹.

Una ventina di anni dopo queste parole, Tommaso tornerà su quel luogo aristotelico per ribadire come la filosofia, ossia il sapere scientifico, restituisca una comprensione della donna che, se sul piano della realtà delle cose non evidenzia alcuna differenza con l'uomo perché la natura umana è una e unica, coglie invece una diversità legata al fatto che, per l'accidentalità delle complessioni fisiche, le donne sono in genere più deboli rispetto all'uomo, circostanza che richiede una loro subordinazione a garanzia del loro stesso bene. Spiega Tommaso nel suo *Commento all'Etica Nicomachea*:

²⁰ ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*, IV, lectio 16, p. 302, ll. 22-26: «Et inde etiam est, quod in milieribus laudatur verecundia maxime, quia est in eis umidum adundans; unde sunt facile mobiles a passionibus, et ideo necessarium est eis retinaculum a passionibus turpibus et bestialibus».

²¹ ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*, VI, lectio 8, p. 545, ll. 47-51: «mulieres non dicuntur simpliciter incontinentes, quia inclinantur mollitie naturae et defectu rationis et magis ducuntur persuasionibus aliorum ad passiones, quam inducant alios vel seipsas».

E pone l'esempio delle donne nelle quali, come nella maggior parte degli esseri umani, di poco eccelle la ragione, a motivo dell'imperfezione della natura corporale. E dunque, come nella maggior parte degli esseri umani, esse non guidano le loro passioni secondo ragione ma piuttosto sono guidate dalle loro passioni. Motivo per cui raramente si trovano donne sapienti e forti. E dunque <le donne> non possono dirsi continenti o incontinenti in senso assoluto²².

Questo retroterra filosofico è il presupposto (*suppositum*) del passo del *Commento alle Sentenze* relativo all'ordinazione delle donne e misura la peculiarità teologica di Tommaso rispetto, ad esempio, a Bonaventura, che invece si muove nei limiti di un assunto che fa della teologia e delle sue finalità il criterio selettivo di un ricorso ad altri saperi dai quali si intende trarre solo quanto necessario a meglio determinare il valore simbolico delle realtà create. Diversamente, Tommaso assume gli esiti del sapere filosofico, che spiegano le cose in ragione della loro stessa natura, e fa sì che questo sapere sia il terreno a cui si applica un'argomentazione teologica che intende penetrare la contemplazione delle cose divine. Portato sul caso specifico dell'ordinazione delle donne, questo metodo fa sì che Tommaso assuma dalla filosofia, che a metà del XIII secolo significa i contenuti del corpus aristotelico su cui si faceva lezione alla facoltà delle arti, sia ciò che riguarda la natura dell'essere umano come essenzialmente sociale sia la comprensione della diversificazione fra uomo e donna non in ragione di una diversa *essentia* ma a motivo della contingenza di attitudine determinata delle complessioni fisiche che, nella maggior parte dei casi (*ut in pluribus*), rendono le donne bisognose di tutela per il loro stesso bene. La gerarchia sociale, tanto nel governo della casa quanto in quello dello stato, è parte della naturale socievolezza dell'essere umano e dunque Tommaso la assume come un dato di fatto rispetto al quale il *lumen fidei* deve aiutare a spiegare come e perché i sacramenti, nel caso specifico quello dell'ordine, si determinino con le caratteristiche che hanno.

²² THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum* VII, lectio 6, n. 1376, p. 370: «Et ponit *exemplum* de mulieribus in quibus, ut in pluribus, modicum viget ratio propter imperfectionem corporalis naturae. Et ideo, ut in pluribus, non ducunt affectus suos secundum rationem, sed magis ab affectionibus suis ducuntur. Propter quod raro inveniuntur mulieres sapientes et fortes. Et ideo non simpliciter possunt dici continentes vel incontinentes».

V. LA *SOCIETAS* FRA UOMO E DONNA: UNA TRADIZIONE EBRAICA

Tommaso richiama questa nozione “sociale” di subordinazione della donna nel secondo articolo della *quaestio* del *Commento alle Sentenze* che è al centro di queste note di studio. Qui l’Aquinata si chiede se la condizione di servo sia di impedimento all’assunzione del sacramento dell’ordine e nel corso della discussione si preoccupa di fissare la distinzione fra la subordinazione del servo e quella della donna che, come si è visto, esplicherà pochissimi anni dopo nella *Summa theologiae*, per spiegare come la prima non dipenda dalla natura ma dal peccato, mentre invece la subordinazione della donna consegua dalla natura sociale dell’essere umano. La brevissima menzione della distinzione fra servo e donna nel *Commento alle Sentenze* è inserita per sviluppare un’argomentazione elencata nelle ragioni contrarie alla concessione dell’ordine a chi sia in una condizione servile, a motivo del fatto che questo sacramento non è concesso alla donna, che pure è superiore al servo perché è data al marito come sua pari. Il testo recita:

Sembra che <la condizione di servo> rappresenti un impedimento quanto alla necessità del sacramento. Poiché la donna non può sostenere il sacramento a motivo della subordinazione, ma vi è una subordinazione maggiore nel servo, perché la donna è data all’uomo non come ancella, motivo per cui non è tratta dai piedi, allora anche il servo non si fa carico del sacramento²³.

Il passo si riferisce al racconto biblico della creazione di Eva dalla costola di Adamo di Genesi 2,21-23 e richiama il fatto che la stessa Scrittura sembra confermare la natura “sociale” della subordinazione della donna, escludendo che essa sia fondata sulla fisicità e sulle caratteristiche corporee. Un punto ribadito dal fatto che la donna viene presentata non come serva (*ancilla*).

A chiarire meglio l’uso di questo rimando biblico è ancora la *quaestio* 92 della *Prima pars* della *Summa theologiae*, dove l’Aquinata propone in maniera più estesa questa esegesi di Genesi 2,21-23, nel quadro dello studio delle caratteristiche della creazione della donna. Vagliando il perché

²³ TOMMASO D’AQUINO, *Super IV Sententiarum* d. 25, q. 2, a. 2, qc. 1, arg. 4: «Videtur quod impediatur quantum ad necessitatem sacramenti. Quia mulier non potest suscipere sacramentum ratione subiectionis. Sed maior subiectio est in servo; quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus sacramentum non suscipit».

la Scrittura dica che Eva è stata creata dalla costola di Adamo, il dottore domenicano spiega che questo risponde alla necessità di significare due realtà diverse: da un lato, la natura della relazione fra uomo e donna e, dall'altro, il nesso fra Cristo e l'istituzione della Chiesa. Spiega Tommaso:

Fu appropriato che la donna fosse formata dalla costola dell'uomo. In primo luogo, per significare che fra uomo e donna deve esservi un legame sociale. Infatti, né la donna deve "dominare sull'uomo" (I Tim 2, 12), e dunque non è formata dalla testa, né deve essere disprezzata dall'uomo, come se fosse soggetta al modo di una serva, e perciò non è formata dai piedi. In secondo luogo, a motivo del sacramento, perché dal costato del Cristo dormiente sulla croce sgorgarono i sacramenti, cioè il sangue e l'acqua, coi quali la chiesa è stata istituita²⁴.

L'Aquinate usa qui in modo esteso l'interpretazione di Genesi 2,21-23 secondo cui la creazione della donna dalla costola significa la condizione di eguaglianza, quanto alla natura, con l'uomo, ma anche la natura di un rapporto fra i due sessi che non si declina né nei termini della servitù né in quelli del dominio, ma piuttosto della condivisione della responsabilità coniugale. Tommaso utilizza questa interpretazione in altri due passi del *Commento alle Sentenze*, nei quali essa è posta direttamente in relazione al consorzio matrimoniale: viene usata per spiegare la pari dignità di uomo e donna nella relazione che determina il matrimonio e che rende necessario il consenso reciproco che fa del matrimonio una *societas*²⁵.

Una possibile fonte da cui l'Aquinate trae questa esegesi del racconto biblico della creazione della donna è lo stesso testo del Lombardo che sta commentando, che la richiama nella diciottesima distinzione del secondo libro, dedicata alla creazione della donna. Qui si legge:

Dato che per queste cause la donna fu creata dall'uomo, non da una parte qualsiasi dell'uomo, ma dal fianco di lui venne formata, affinché fosse mostrato perché veniva creata nell'unione d'amore: affinché non sembrasse,

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I^a, q. 92, a. 3, sol., p. 446: «Conueniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet *dominari in virum* [I Tim. 2, 12]: et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta: et ideo non est formata da pedibus. Secundo, propter sacramentum: quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta».

²⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super IV Sententiarum* d. 15, q. 2, a. 5, quaestiuncula 1, arg. 1; d. 28, q. 1, a. 4, expos.

come nel caso in cui fosse stata creata dalla testa, che dovesse essere preferita all'uomo rispetto all'esercizio del dominio, o che, se fosse stata creata dai piedi, dovesse essere ridotta alla condizione servile. Poiché dunque era stata preparata per l'uomo non come signora né come ancella ma come compagna, non era stata creata né dalla testa né dai piedi ma dal fianco, perché l'uomo sapesse che era da porre al proprio fianco dal momento che egli avrebbe saputo che era stata tratta dal proprio fianco²⁶.

Nonostante la presenza nelle *Sentenze*, tuttavia, questa specifica interpretazione della creazione della donna conosce una ricezione solo in alcuni degli autori più rilevanti del panorama teologico di lingua latina nei decenni precedenti l'Aquinate: non se ne serve, ad esempio, Bonaventura nel suo *Commento alle Sentenze* e ugualmente non se ne trova traccia nel commento al testo del Lombardo del maestro del futuro generale dell'ordine francescano, Odo Rigaldi. Una rapida e sommaria rassegna di testi fa risalire l'introduzione di questa esegesi nel medioevo latino a Ugo di San Vittore, che ne dà conto in un capitolo del *De sacramentis christianae fidei*, dove si legge:

Successivamente la donna venne creata come aiuto dello stesso uomo per la generazione. Poiché, se fosse stata fatta da altro, certamente non sarebbe stato uno solo il principio di tutti gli uomini. Tuttavia, fu creata dal fianco dell'uomo affinché fosse mostrato che era stata creata nella comunione d'amore e non sembrasse, come nel caso in cui fosse stata creata dalla testa, che dovesse essere preferita all'uomo rispetto all'esercizio del dominio, o che, se fosse stata creata dai piedi, dovesse essere ridotta alla condizione servile. Poiché dunque era stata preparata per l'uomo non come signora né come ancella ma come compagna, non era stata creata né dalla testa né dai piedi ma dal fianco, perché l'uomo sapesse che era da porre al proprio fianco dal momento che egli avrebbe saputo che era stata tratta dal proprio fianco²⁷.

²⁶ PIETRO LOMBARDO, *Sententiae* II, d. 18, c. 2, in Id., *Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll., I. BRADY (ed.), Editione Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971-1981, vol. II, 416-417: «Cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere eius formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis: ne forte si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur praeferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subicienda. Quia igitur viro nec domina nec ancilla parabatur, sed socia, nec de capite nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut iuxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset».

²⁷ UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei* I, 3, 35 (PL 176, 284BC): «Postea vero in adiutorium generationis de ipso viro mulier facta est. Quoniam si aliunde fieret, unum profecto principium omnium hominum non esset. facta est autem de latere viri

Il passo di Pietro Lombardo è modellato su quello del *De sacramentis* del Vittorino, che del resto è ben noto all'autore delle *Sentenze* che aveva frequentato proprio San Vittore per completare la sua formazione teologica e lì aveva iniziato la sua carriera di *magister*. Ampliando l'orizzonte ad autori coevi al Lombardo, la stessa interpretazione della creazione della donna dalla costola di Adamo si ritrova nelle *Sententiae* di Roberto di Melun, dove si legge:

<I sapienti> dicono che <la donna> sia stata creata dal fianco dell'uomo piuttosto che da un'altra sua parte, affinché fosse mostrato che ella si trova in un'unione d'amore, non per dominare, cosa che sarebbe apparsa tale se fosse stata formata dalla sua testa, o per essere subordinata al suo servizio, cosa che si sarebbe potuto credere se ella fosse stata fatta dai piedi dell'uomo²⁸.

Parole simili si ritrovano nelle *Sententiae* di *magister Udo*, dove si legge:

Quando dunque la donna fu fatta dall'uomo non fu fatta da una parte qualsiasi dell'uomo. Infatti, non fu fatta dalla testa o da una parte superiore del corpo di lui, affinché non sembrasse che ella gli era stata data come superiore; nemmeno era venne fatta dai piedi o da una parte inferiore del corpo, affinché venisse mostrato che ella doveva essergli pari anche quando veniva data in matrimonio²⁹.

A partire da questo passaggio parigino, fra l'ambiente vittorino, la scuola di Pietro Lombardo e gli altri maestri attivi nelle scuole della città nei decenni centrali del XII secolo, questa interpretazione passa sia nella tradizione di lettura e commento delle *Sentenze* sia nell'esegesi biblica, secondo una modalità coerente col fatto che i quattro libri del *magister* sono il frutto di una produzione teologica e di un insegnamento imper-

ut ostenderetur quod in consortium creabatur dilectionis, ne forte si fuisset nec ancilla parabatur sed socia; nec de capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda ut iuxta se ponendam cognosceret; quam de iuxta se sumpta didicisset».

²⁸ ROBERTO DI MELUN, *Sententiae*, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14885, f. 147va: «De enim uiri latere potius quam de alia eius parte eam factam dicunt ut ostenderetur in consortium dilectionis esse, non ad dominationem, quod uideretur si de eius capite formata fuisset, uel ad eius seruitium subiectionem, quod credi posset si eam de pedibus uiri fuisset».

²⁹ MAGISTER UDO, *Sententiae*, ms. Roma, Biblioteca Vallicelliana, F.62, f. 48v: «Cum igitur facta fuit mulier de uiro non de qualibet uiri parte facta est, non enim de capite aut superiori membro facta est ne sibi in prelatione data uideretur; non etiam de pedibus aut alio inferiori membro facta est ut ostenderetur ei equiparanda esse et in consortium data».

niati sull'esegesi della Scrittura. Così, l'idea che la creazione dalla costola di Adamo significhi la condizione giuridica di *socia* della donna rispetto all'uomo, si ritrova nelle *Sententiae* del *magister* Bandino, dove si legge:

Perché la donna è stata fatta dal fianco dell'uomo? La donna è dunque stata fatta dal fianco dell'uomo e non dalla testa, o dai piedi, affinché si mostrasse che non è né signora né ancella. Se infatti fosse stata fatta dalla testa, sarebbe sembrato che ella fosse da preferire all'uomo nell'esercizio del comando, ma è stata fatta dal fianco, affinché grazie a questo fatto venisse mostrato perché era stata creata per l'unione d'amore con l'uomo e come veicolo della generazione³⁰.

Lo stesso approccio è sposato da Gandolfo da Bologna, che mostra come questo elemento fosse proprio anche di ambienti teologici del *Regnum Italiae*:

Perciò Eva è stata formata dal suo [dell'uomo] fianco affinché venisse mostrato perché era stata creata nell'unione d'amore, così che, se fosse stata fatta dalla testa, non sembrasse che [la donna] era da preferire all'uomo nell'esercizio del comando, oppure, se fosse stata fatta dai piedi, che doveva essere subordinata al servizio [dell'uomo]³¹.

Infine, nelle *Glosse alle Sentenze* dello Pseudo Pietro di Poitiers, che sedimentano il precipitato della ricezione del testo del Lombardo nei decenni finali del XII secolo, si legge:

<La donna> deve essere subordinata per il servizio, ma deve essere subordinata in ragione dell'obbedienza e non della servitù. Tuttavia, ella è socia, creata in aiuto <dell'uomo>, ossia affinché da lei nasca la prole. È stata formata in modo naturale per la generazione, cioè la perpetuazione, non in funzione del corso o dell'utilità della natura ma in ragione del dovere della natura.

³⁰ BANDINUS MAGISTER, *Sententiae* II, d. 18 (PL 192, 1046): «Quare facta sit de latere viri milier? Facta est igitur mulier de latere viri non de capite, aut de pedibus, quia nec domina, nec ancilla ei parabatur. Si enim de capite facta esset, videretur viro ad dominationem praeferenda, sed de latere facta est, ut per hoc ostenderetur, quia in consortium creabatur dilectionis viri, et adminiculum generationis».

³¹ GANDOLFO DA BOLOGNA, *Sententiae* II, § 164, in ID., *Sententiarum libri quatuor*, J. VON WALTER (ed.), Haim, Vindobonae 1924, 242: «De latere vero eius ideo formata est Eva, ut ostenderetur, quia in consortium creabatur dilectionis, ne forte si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur praeferenda, aut si de pedibus, ad servitium subicienda».

Ogni creatura infatti deve obbedire al proprio creatore affinché egli faccia di lei ciò che a lui piace³².

L'equiparazione della donna all'uomo a partire da una lettura di antropologia biblica si ritrova anche nella grande scolastica del XIII secolo. Se è appena accennata nel *Commento alle Sentenze* di Ugo di Saint Cher, che data al 1233/5, risulta però più ampiamente spiegata nelle annotazioni a margine delle *Sentenze* contenute nel manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 691, riconducibili al francescano Giovanni de La Rochelle e databili fra il 1236 e il 1245. Lo stesso Giovanni, che è fra i responsabili della stesura della *Summa fratris Alexandri*, riformula il principio nelle sue *Quaestiones disputatae de legibus*, dove la questione dell'origine della donna ritorna allorché si discute del matrimonio come istituto di diritto naturale che rende i coniugi *comites generationis*, formulazione che poi entra nella stessa *Summa fratris Alexandri*³³.

Per quanto riguarda l'esegesi biblica, l'interpretazione della creazione della donna che rimonta a Ugo di San Vittore si ritrova nel *Commento al Genesi* di Stephen Langton, dove si legge:

La donna non è stata creata dalla testa o dai piedi ma dal fianco. In questo modo si vuol far capire che non deve essere signora né ancella ma compagna³⁴.

In termini del tutto simili se ne trova menzione nelle *Postille al Genesi* di Ugo di Saint Cher, dove è detto:

La donna è stata però formata dalla costola dell'uomo, non dalla terra, affinché l'uomo l'amasse di più. Dalla metà poi, non dalla testa, non dal piede,

³² PS.-PIETRO DI POITIERS, *Glossa Super II Sententiarum* d. 18, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14423, f. 70ra: «Ad seruitutem subicienda, tamen subicienda secundum obedienciam non secundum seruitutem. Sed socia, in adiutorium, ut scilicet de ea susciperet prolem. Generationis, idest propagacionis, formata naturaliter non secundum nature cursum uel usum, sed secundum nature debitum. Omnis enim creatura debet suo creatori ut de ea faciat quidquid ei placebit».

³³ Cf GIOVANNI DE LA ROCHELLE, *Quaestiones disputatae de legibus*, q. 2, a. 3, resp., in *Iohannis de Rupella. Quaestiones disputatae de legibus*, R. SACCENTI (ed.), Quaracchi, Roma 2021, 99-100; *Summa fratris Alexandri*, III, pars. 2, inq. 2, q. 4, c. 1, a. 2, sol., in *Summa fratris Alexandri*, 3 voll., PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE (eds.), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1948, vol. IV-B, 360.

³⁴ STEFANO LANGTON, *Super Genesim* 2, 22, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14414, f. 5vb: «Mulier non est facta de capite uel de pedibus, sed de latere. Per hoc datur intelligi quod non domina, non ancilla debet esse sed socia».

affinché non fosse ritenuta né signora né in qualche modo soggetta, ma compagna³⁵.

Questa interpretazione della creazione di Eva e della valenza simbolica della costola e del fianco dell'uomo quali segni di uno status di *socia*, viene ai *magistri* latini dal Talmud e in particolare dal midrash tratto dal *Bereshit Rabba*, dove si spiega in modo esteso e si discute questa lettura. Vi si legge:

R. Jehoshua di Siknin in nome di R. Levi disse: *E formò* è scritto *meditò* perché pensava di doverla creare. Disse: Non la creò dalla testa perché non si insuperbisce; non dall'occhio perché non fosse ansiosa di vedere; non dall'orecchio perché non fosse curiosa di sentire; non dalla bocca perché non fosse chiacchierona; non dal cuore perché non fosse gelosa; non dalla mano perché non toccasse quanto fosse a portata della sua mano; né dal piede perché non fosse girellona: ma dal posto che nell'uomo è nascosto, e quando l'uomo è nudo quel luogo è ancora coperto. Per ogni membro che le foggia, le diceva: Sii una donna modesta, una donna modesta, tuttavia: *Avete trascurato tutti i miei consigli e la mia riprensione non avete gradita* (Prov. 1, 25). Non l'ho creata dalla testa, ma essa si è insuperbita, come è detto: *E camminano con il collo teso* (Is. 3, 16). Né dall'occhio, ma essa è ansiosa di vedere, come è detto: *Sono ansiose di vedere* (Is. 3, 16). Né dall'orecchio, ma essa è ansiosa di sentire, come è detto: *E Sara ascoltava all'ingresso della tenda* (Gen. 18, 10). Né dalla bocca, ma essa è chiacchierona, come è detto: *E parlò Mirjam ... contro Mosè*, ecc. (Num. 12, 1). Né dal cuore, ma essa è invidiosa, come è detto: *E Rachele ebbe invidia di sua sorella* (Gen. 30, 1). Né dalla mano, ma essa tocca tutto: *E rubò Rachele gli idoli di suo padre* (Gen. 31, 19). Né dal piede, ma essa è girellona: *E uscì Dinah*, ecc. (Gen. 34, 1)³⁶.

Gli studi di Beryl Smalley avevano già fatto luce sullo stretto rapporto esistente, soprattutto nel XII secolo, fra esegesi latina e cristiana da un lato, ed esegesi ebraica e rabbinica dall'altro³⁷. L'attenzione dei teologi cristiani per questa fonte è diffusa ma ha certamente il suo centro di maggior

³⁵ UGO DI SAINT CHER, *Postillae in Genesim* 2, 22, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14417, f. 14va: «De costa uero uiri, non de terra, formata est mulier et ema uir plus diligeret. De medio autem non de capite, non de pede, ne domina uel omnino subiecta putetur, sed socia».

³⁶ Cf *Commento alla Genesi (Bereshit Rabba)*, A. RAVENNA (cur.), UTET, Torino 1978, 141.

³⁷ Cf B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1978³, 149-156.

rilievo proprio a San Vittore. Sia Ugo sia, nei decenni successivi, Andrea e Riccardo, mostrano una vasta conoscenza dell'esegesi ebraica e di quella che viene dalla tradizione talmudica in particolare, la quale diviene una delle principali fonti con cui confrontarsi nell'attività di studio e commento della Scrittura portata avanti nell'abbazia parigina³⁸. È attraverso questo canale, per il tramite specifico di Ugo di San Vittore, che l'esegesi rabbinica di Genesi 2, 21-23 entra nella letteratura teologica latina e contribuisce a sostenere l'idea di una sostanziale parità di dignità fra uomo e donna nel vincolo reciproco, la quale esclude tanto ogni forma di dominio e possesso quanto ogni forma di servitù. Essa introduce, piuttosto, la categoria giuridica della *societas*, fondata sul comune consenso che determina vincoli da entrambe le parti. È combinando questo dato esegetico di matrice rabbinica con l'elemento aristotelico della natura sociale dell'uomo, che si traduce nell'esigenza di stabilire un *ordo* gerarchico per il governo e della casa e del consorzio civile, che Tommaso d'Aquino introduce l'esigenza della subordinazione della donna come fatto proprio della "natura" umana che giustifica, a suo avviso, l'impossibilità per la donna di essere *significatio rei* nel sacramento dell'ordine.

VI. LA CONSAPEVOLEZZA DI UN PENSIERO CHE PUÒ EVOLVERE

Questo pur sommario percorso attraverso l'analisi storico-critica e filologica dei passi tommasiani del *Commento alle Sentenze* citati in *Inter insigniores*, permette di cogliere una evidente distanza fra il contenuto del testo dell'Aquinate e l'uso che se ne fa nella dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede. Se in quest'ultima si ricorre al maestro domenicano per sostenere l'impossibilità fisica per la donna di essere capace

³⁸ Cruciali al riguardo i lavori di G. DAHAN, in particolare *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris 1999, 359-387 e i saggi «Les interpretations juives dans les commentaires bibliques des maîtres parisiens du dernier tiers du XII^e siècle», in *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora*, Tel Aviv University, Tel Aviv 1991, 85-110; «La place de Rachi dans l'histoire de l'exégèse biblique et son utilisation dans l'exégèse chrétienne du Moyen Âge», in R.-S. SIRAT (ed.), *Héritage de Rachi*, Editions de l'Éclat, Paris 2008, 95-115. Si veda anche L.H. FELDMAN, «The Jewish Sources of Peter Comestor's Commentary on Genesis in His *Historia Scholastica*», in D.-A. KOCH - H. LICHTENBERGER (edd.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter: Festschrift für Heinz Schreckenberg*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 93-121, riedito in Id., *Studies in Hellenistic Judaism*, E.J. Brill, Leiden - New York - Boston 1996, 317-347.

di soddisfare la naturale rassomiglianza con il Cristo che è uomo, il *Commento alle Sentenze* non sembra affatto seguire una declinazione simbolica che si impernia sulle caratteristiche corporee della donna. A sostenere questa posizione sembra essere piuttosto Bonaventura da Bagnoregio, che la utilizza nel proprio *Commento* precisando però come tale tesi non abbia una certezza necessitante o assoluta ma sia «la più probabile», quella su cui si determina la «comune credenza» (*communis opinio*) dei dottori.

Tommaso segue invece un'argomentazione che ricalca il suo metodo: assume quanto viene dalla conoscenza della realtà naturale per come è per poi permettere alla ragione di essere guidata dalla fede ad un'intelligenza sapienziale delle cose. In tal modo, l'Aquinate può osservare come la *subordinatio* della donna, che la rende inadeguata a significare Cristo, atto che invece richiede il carattere dell'*eminentia*, abbia un fondamento non corporeo o fisico ma sociale. È in questo aspetto della natura umana, infatti, che si produce una diversità di eccellenza di grado fra uomo e donna, motivata però non su una base ontologica o fisica ma a partire dalla necessità che il genere umano ha di fissare un *ordo* che, tanto nella casa quanto nel consorzio civile, tuteli il bene facendo sì che i pochi sapienti governino per l'utilità dei loro sudditi. È dunque da una motivazione che viene dal sapere filosofico, in particolare da quello etico e politico ispirato dallo studio di Aristotele, che Tommaso deduce l'inadeguatezza della donna a ricevere il sacramento dell'ordine. Sul piano della realtà delle cose Tommaso, ricorrendo all'esegesi talmudica di Genesi 2, 21-23 mediata da Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo, sostiene una uguaglianza fra i generi, che infatti sono posti in regime di *societas* e non di dominio o servitù.

Se questo è il modo con cui Tommaso argomenta e si pronuncia contro l'ordinazione delle donne, è possibile osservare i limiti di una sua riproposizione acritica e destoricizzata nel dibattito teologico attuale. Questo non solo a motivo della profonda distanza storico-culturale fra l'Europa del XIII secolo e il contesto di questi primi decenni del secondo millennio. Sembra sorgere un problema ulteriore, di carattere teoretico e metodologico, connesso alla fedeltà al metodo dell'Aquinate. Perché se per il domenicano la filosofia e la scienza sono saperi necessari al teologo, nella misura in cui introducono quest'ultimo a quella conoscenza della natura per come è in sé che consente poi alla ragione di essere guidata dalla fede ad approfondire la comprensione sapienziale delle cose create, allora occorre che egli si misuri non con un sistema storicamente definito di saperi ma con le evoluzioni e gli sviluppi che modificano e approfondiscono il

sapere di come la natura è in sé stessa. E questo riguarda tanto la natura fisica quanto quella sociale e psicologica proprie dell'uomo.

A ricordare questo criterio di necessario aggiornamento culturale della teologia è lo stesso Tommaso che, sempre nel *Commento alle Sentenze*, discutendo delle diverse concezioni dei Padri della Chiesa rispetto alla natura dei cieli, spiega che se i più antichi assunsero quale base di partenza la filosofia di Platone, col tempo essi attinsero le proprie conoscenze da quella di Aristotele che, mostrando una più compiuta e solida comprensione della natura dei corpi celesti, permise una più profonda comprensione sapienziale della natura in direzione della *contemplatio Dei*. Dice Tommaso in quel passo:

Tutti <i filosofi> prima di Aristotele ritennero che il cielo fosse per natura composto dai quattro elementi. Aristotele per primo rigettò questa via e ritenne il cielo essere una quinta essenza, priva di peso e leggerezza e contraria agli altri elementi, come si evince dal primo libro del *De caelo et mundo*... E a motivo della forza delle sue argomentazioni, i filosofi successivi convennero con lui, così che oggi tutti seguono la sua opinione. In modo simile, anche gli esegeti della Scrittura si divisero su questo punto, per il fatto che seguirono filosofi diversi, dai quali vennero istruiti nelle questioni filosofiche. Infatti, Basilio e Agostino e molti fra i santi, nelle questioni filosofiche che non riguardano la fede, seguirono le opinioni di Platone, e perciò ritennero che il cielo fosse della natura dei quattro elementi. Dionigi, invece, segue quasi sempre Aristotele, come è chiaro a colui che con attenzione esamina i suoi libri: perciò lui stesso separa i cori celesti dagli altri corpi. E dunque, seguendo questa posizione, dico che il cielo non è della natura dei quattro elementi ma è un quinto corpo³⁹.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Super II Sententiarum* d. 14, q. 1, a. 2, sol., p. 350: «Circa hanc quaestionem fuit philosophorum diversa positio. Omnes enim ante Aristotelem posuerunt, caelum esse de natura quatuor elementorum. Aristoteles autem primus hanc viam improbavit, et posuit caelum esse quintam essentiam sine gravitate et levitate, et aliis contrariis, ut patet in I *Caeli et mundi* ...; et propter efficaciam rationum eius, posteriores philosophi consenserunt sibi; unde nunc omnes opinionem eius sequuntur. Similiter etiam expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones Platonis: et ideo ponunt caelum de natura quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros eius: unde ipse separat corpora caelestia ab aliis corporibus. Et ideo, hanc positionem sequens, dico quod caelum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus».

Volendo dunque affrontare la questione dell'ordinazione della donna attraverso una ricerca teologica condotta *ad mentem Thomae*, il teologo dovrebbe forse misurarsi più che con la dottrina morale e antropologica dello Stagirita, con gli sviluppi molteplici del pensiero filosofico e delle scienze umane e sociali, anche cristianamente ispirato, con riguardo alla dignità dell'essere umano e della donna in particolare. È lì che occorrerebbe permettere alla fede di condurre per mano la ragione ad una maggiore e più chiara intelligenza sapienziale delle cose che si credono riguardo a Dio e alla sua Chiesa.

14 ottobre 2021