

MELITA THEOLOGICA

The Review of the
Faculty of Theology
and the
Theology Students' Association
Malta

CONTENTS

The Daily Life of Second Century Christians - <i>Prospero Grech</i>	87
Hebrews 11 - An Interpretation - <i>James Swetnam</i>	97
The Evolution of the Conciliar Texts Regarding the Muslims - <i>Joseph Farrugia</i>	115
Fermenti e Problemi delle Donne nella Chiesa Oggi - <i>Giulia P. Di Nicola</i>	140
Book Reviews	179

MELITA THEOLOGICA

Published biannually since March 1947, treating Dogmatic and Moral Theology, Fundamental Theology, Holy Scripture, Canon Law, Spiritual Theology, Liturgy, Patrology, Ecclesiastical History, Christian Archaeology, Philosophy, Psychology and Sociology.

Books and Articles are accepted for reviewing

EDITORIAL BOARD

Rev. Dr Anthony Abela

Mgr. Prof. Vincent Borg

Rev. Prof. Emer. Maurice Eminyan S.J.

Br. Raymond Gatt O.P.

Mr Hector Scerri

Mr. Etienne Sciberras

Articles for publication should be sent to:

Rev. Dr A. Abela

The Editor

Melita Theologica

Faculty of Theology

University of Malta

Msida

Malta

Subscriptions and all other communications are to be addressed to:

The Administrator

Melita Theologica

Theology Students' Association

c/o Foundation for Theological Studies

Tal-Virtù - Rabat

Malta

The price of a single issue is LM 1.00

The annual subscription is LM 2.00

Typesetting: Foundation for Theological Studies, Rabat

Printing: Veritas Press, Zabbar

© Copyright: The Faculty of Theology and the Theology Students' Association, Malta 1990

THE DAILY LIFE OF SECOND CENTURY CHRISTIANS*

Prospero Grech

The Church in the second century is a church in search of identity. It is born from Judaism but it is not Jewish. It lives among pagans and shares some of their customs and beliefs, as we shall see, but it is not pagan. It has philosophers but it is not a philosophy. It is a faith in a risen person; it is faith in the risen Christ. This faith is preached first to the Jews, then to the pagan world. What is this pagan world? It is not an atheistic world, by any means. Greeks and Romans believed in a divinity and in divinities. They had in common with the Christians a religious feeling; in fact, St. Paul, in his speech on the Aeropagus begins with praising the religious sensibility of the pagans of Athens. Some schools of philosophy, especially Stoicism, had very much in common with Christian doctrine. Stoic philosophers believed in one god, an immanent god, the soul of the world. They demythologized the many pagan gods, and professed a strict morality which can be compared with Pauline or Jewish ethics. The mystery religions took a more mystical turn and inspired their followers to escape from this world and entrust themselves to some divinity in a very personal manner.

Of course the spread of the Christian religion had many stumbling-blocks as well. First and foremost, the doctrine of the resurrection. That was about the

**A public lecture by Rev. Prof. Prospero Grech O.S.A. on the occasion of the annual academic celebrations by the Faculty of Theology and the Theology Students' Association, Malta, in honour of St. Thomas Aquinas. The lecture was held at the Archbishop's Seminary, Tal-Virtù, Rabat, on May 2nd, 1988. It has been thought wiser not to burden this article with notes which is more in keeping with a public lecture. A list of books for further reading has been added.*

PROSPERO GRECH O.S.A. is Professor of New Testament Exegesis at the Augustinianum in Rome; Professor of Biblical Theology at the Lateran University; and Professor of New Testament Introduction and Patristics at the Pontifical Biblical Institute. Born at Vittoriosa, Malta in 1925, he studied at St. Monica's International College and the Gregorian University in Rome; at the University of Fribourg, Switzerland; Oxford University and Cambridge University. Research assistant at Cambridge, 1958-59; Secretary of the Vatican Vicariate, 1962-65. He is consultant to the Congregation for Catholic Education and to the Congregation of the Doctrine of the Faith. He is founder-President of the Patristic Institute in Rome and a member of the "Societas Novi Testamenti". Publications: *Dun Karm, Poet of Malta* (with Prof. Arberry); *Educating Christians*; *Idee Fondamentali del Nuovo Testamento*; *Ermeneuica e Teologia Biblica*.

most difficult doctrine for pagans, as can be seen in Paul's failure on the Areopagus in Acts 17.

The distinction between matter and spirit was another matter of contention. The Greek world depreciated matter and glorified spirit. The Jewish and Christian religions taught that matter and man's body were created by God. They possess therefore a positive value. Good and evil are moral not physical categories.

Other stumbling blocks were the doctrine of a crucified God, the strict morality, which was not confined to a sect or to a philosophical school as in the Roman Empire, but applied to all Christians, and last but not least the social standing of Christians who came from the lowest strata of society. Yet around the year 180, we find Christianity in Europe, Africa and Asia, from the Rhine to Mesopotamia. We find Christians in Antioch, in all Asia Minor, in North Africa, especially in Carthage, in Alexandria, Edessa, Greece, Italy and Gaul. Here, is how Tertullian at the end of the century describes the spread of Christianity:

"We are but of yesterday and we have filled everything you have: cities, tenements, forts, towns, exchanges. Yes, and camps, tribes, palace, senate, forum. All we have left to you is the temples. For what war could we not have been fit and ready even if unequal in forces, we who are so glad to be butchered were it not of course, that in our doctrine we are given ampler liberty to be killed rather than to kill? Why, without taking up arms, without rebellion, simply by standing aside, by mere ill-natured separation we could have fought you." (*Apology* 37,4-6)

In other words Tertullian stresses the fact that the Christians were so numerous that had they gone on strike the Roman Empire would have been paralysed.

We find Christians mainly in the cities, in harbours and in the towns along the main imperial roads. In Italy, people living in the country remained pagan till the fifth or sixth century. In fact, *pagan* or *paganus* means a *country man*. In Pontus, however, we already find many country Christians already in the year 120. Italy may have been an exception. Now, how did this rapid spread of Christianity come about? The infrastructures of the Roman Empire did help the spread of the Gospel of course. We know that travel and communications were rather easy. In the period of peace and prosperity from Augustus to Marcus Aurelius, excellent roads were constructed with stations all along to

change horses. There was unitary money and a good postal service. Greek was the *lingua franca* in the whole of the Empire, even in Rome itself. Consumer goods increased commerce. Many students travelled around. But who were the preachers of Christianity?

We often imagine the twelve Apostles preaching in fora and public places. Our apostles were actually simple lay people, who shared their experience of faith with fellow travellers in a boat or while travelling by land. They just told others what they felt, the experience of joy which comes from having found one's purpose of life. They spoke to fellow workers, to other slaves in a family, or to the master of a household. Wives convinced husbands and husbands wives and children. It was mostly these humble people that spread Christianity.

Though humble they were versed in Scripture. They were not Scripture scholars by any means. But they did know large portions of the Bible, and they could quote them against Jews, or to illustrate their faith to the pagans. People were impressed by their poverty, their sense of fellowship and fraternity which we call Christian charity, their honesty, and especially the new virtue, chastity. Christians gave hope to a lost world, especially through their preaching of the doctrine of resurrection. Their greatest witness -in fact the word means witness- was *martyrdom*. But mainly it was the existential message they passed on which differed from the empty words of the rhetors and the philosophers and gave meaning to each and every single life with which they came into contact.

Many of them were charismatics. They had the gift of healing. We know this even from extra-Biblical sources. We have some testimonies in the Talmud which prohibit Jews, especially rabbis, to go and be healed by Christians. One famous rabbi who went to them to be healed was brought to court.

Here is an extract from the famous Epistle to Diognetus, written in the middle of the second century:

They (the Christians) live in countries of their own but simply as sojourners. They share the life of citizens, they endure the lot of foreigners, every foreign land is to them a fatherland, and every fatherland a foreign land. They marry like the rest of the world. They breed children

but they do not cast their offspring adrift. They have a common table, but yet not common. They exist in the flesh, but they live not after the flesh. They spend their existence upon earth but their citizenship is in heaven. They obey the established laws and in their own lives they surpass the

laws. They love all men and are persecuted by all. They are unknown, and yet are condemned and put to death, and they gain new life.

In a word, what the soul is in the body, Christians are to the world. The soul is spread to all the members of the body and Christians to all the cities of the world. The soul dwells in the body but it is not of the body. Christians dwell in the world but they are not of this world. The soul, itself invisible, is detained in a body which is itself visible. So, Christians are recognized as being in the world but their religious life remains invisible." (*Ep to Diognetus* V,5-10; VII,1-4)

Of course, the author of this epistle describes the life of Christians in very idealistic terms. The Christians also had their defects. They were men.

Once a community was formed through preaching the presbyter-bishops looked after it. In the first century, we do not yet distinguish between *presbyter* and *overseer* or *bishop*, but by the year 110 we find monarchical episcopacy all over Asia, and in about 150, each and every city has its own monarchical bishop surrounded by presbyters.

What about the social standing of Christians once the community was formed? There have been many studies lately on this social problem, for example, Meeks' excellent book *The First Urban Christians*, and a book by Peter Lampe on the Sociology of Christians in Rome in the second century. We can deduce enough about the social standing of Christians to state that the great majority came from the lower classes. It is only in the second half of the second century that we have people of senatorial status joining the Church.

In Rome, for example, their living quarters are known to us. Christians were numerous in Trastevere, on the Via Appia, between the Aventine and Porta Capena, less numerous in Campo Marzio and on the Aventine, but we do not find any Christians inside the Servian walls, a quarter reserved for the nobility. Only in the year 200, can we count about 42 Christians of senatorial rank among thousands of people of this status. The aristocracy remained usually pagan. It is only in the late 5th century that the aristocracy started becoming Christian.

We find all ages, all trades - we know this from funerary inscriptions - slaves and free. Each community had a common fund to succour widows and orphans, the shipwrecked, travellers, prisoners and slaves. Of course, it is the relatively richer people who sustained this common fund. Tertullian writes:

"Even if there is a chest of a sort, it is not made up of money paid in entrance fees, as if religion were a matter of contract. Every man, once a month, brings some modest coin or whenever he wishes, and only if he does wish and if he can, for nobody is compelled. It is a voluntary offering.

You might call them the "trust funds of piety" for they are not spent upon banquets nor drinking parties nor thankless eating houses but to feed the poor and to bury them, for boys and girls who lack property and parents, and then for slaves grown old and ship-wrecked mariners and any who may be in mines, islands or prisons..." (*Apology* 39,5-6)

These funds were invested, and it seems that the clergy or bishops did not always have the *charisma* for investment. Sometimes money was mismanaged and lost even by such a well-known man like Calixtus, who then later became Pope.

These things naturally caused scandal, but this did not prevent the richer classes from providing a house-church. There were no formal churches yet in the second century. Christians met in private houses and those who had a larger house opened it every Sunday for the celebration of the Eucharist. They also donated money, but sometimes, as Clement of Alexandria informs us, the rich caused scandal by their luxurious and scandalous living. All that glitters is not gold.

The Church was very strict in its discipline especially with the rich. Penance could only be received once in a lifetime. It is only later that all sins were forgiven because in the very first decades of the century adultery, homicide and idolatry were not forgiven at all.

Little by little integration took place between the higher and the lower classes. In a pagan society this was almost unthinkable, but in the new Christian society the higher classes began to mix freely with all kinds of other people, even with slaves. Some went so far as to marry slaves. In this process of integration the poor benefitted culturally and raised both their standard of living and their education. Their *lingua franca*, even in Rome, was Greek, which was the first liturgical language. The first father to write in Latin was Tertullian around the year 200.

There was no official acknowledgment by the State of Christianity as such. It is only later that the Christians formed a funerary society, which was the only way in which they could be recognized as some sort of society. We usually think

of the Christians as living in the catacombs. Burial in catacombs only starts in the third century. The Christians in the second century were buried above ground and we do not have many inscriptions from the first two centuries because burial above ground was rather temporary and the graves were just removed for new burials. Many known graves could be Christian, but Christians were not always buried as such and it is difficult to know from grave inscriptions in the second century, who is Christian and who is not. It is only in the third century then that catacombs are used but the faithful did not celebrate Mass in these catacombs. Sometimes they took refuge there, so it is not exact to speak of Christians living in the catacombs. They just mixed with society. They lived above ground.

In this society, there were some prohibited trades: magic, astrology, prostitution of course, the circus, the amphitheatres, pagan cults, not the army. Christians could go into the army. They could not rise to the higher ranks because usually these demanded an oath to the Emperor, a stand which the Christians could not take. It is only later, in the third century, that we find Christians opposing conscientious objection.

In the higher strata of society, women were more numerous than men. The influence of women especially on slaves, husbands, etc., was quite strong, and many conversions are due to female witness and testimony. Widows seemed to have formed a community and there were also prayer communities. Widows formed charitable institutions and acted as social workers helping the deacons. It was the deacon who was the main social worker. Of course, in the female world, values were revolutionised by the new ideas about monogamous marriage, the prohibition of abortion and divorce, the ideal of virginity and the equality of women and men, slaves and free in Christ.

How did the Christian families educate their children? Children went to pagan schools. They followed the elementary, grammar and rhetoric schools, but naturally their parents taught them to discriminate between what was just literature and such myths that were not reconcilable with their faith. They could know everything about the pagan gods, but they believed in and adored only one God and Christ. Some names have remained, as in the case of a widow called Grapte who used to teach orphans.

The catechumenate in preparation for baptism was very long and Christians were educated as such by the presbyters. Sometimes we have famous people giving free lectures. We know of Origen, for example, and Justin. Even Marcion the heretic gave free lectures to small groups. In fact, little by little, Christianity

will be called a philosophy even by pagan philosophers themselves, but mostly Christians were not very well educated except in their own faith.

Friction very often arose between the State and Christianity. The accusation was that Christians were atheists; this may cause surprise but it is precisely what Justin tells us:

"Hence, we are called atheists. And we confess that we are atheists, so far as gods of this sort are concerned. But not with respect to the most true God, the Father of righteousness and temperance and other virtues, who is free from all impurity. But, both him and the Son who came forth from him and taught us these things, and the host of the other good angels who follow are made like to him, and the prophetic Spirit, we worship and adore, knowing them in reason and truth, and declaring without grudging to everyone who wishes to learn as we have been taught."
(*Apology* 1,6)

They were also accused of lack of patriotism because they refused to take part in the cult of the Emperor. Ever since the first century, Emperors were deified, and men like Domitian were called *Dominus et Deus noster* to which Christians opposed their confession of faith, *My Lord and my God*, which means, it is only Christ who is our Lord and God.

Christians were accused of hatred of the human race, just as the Jews had been accused before them, because in a way they were separatists. There were even financial reasons. Artists, for example, started losing money because less idols and less statues were requested.

Celsus objects against Christians that they were ignorant, low class, superstitious, absentees, cannibals and immoral. As often happens, if people have secret meetings it is very easy for those outside to play with the imagination on what happens in these meetings; it was thought that they ate the flesh of children. These however were popular accusations, not legal ones.

From the very beginning we have a series of persecutions. In the first century under Nero and Domitian; in the second century, under Trajan, with persecutions in Rome, Palestine and Asia Minor, under Antoninus Pius, Marcus Aurelius and Commodus in Africa, Rome and Asia Minor; under Septimius Severus in Rome, Africa, Egypt, etc. until the great persecution of Diocletian. Here is a vivid description.

From the Acts of the Martyrdom of Justin and his companions:

"When they were brought before the judgement seat, Rusticus, the Prefect, said to Justin: "First of all, obey the gods and make submission to the princes." Justin said: "To obey the commands of our Saviour Jesus Christ is not worthy of blame or condemnation." The Prefect Rusticus said: "What doctrines do you hold?" Justin: "I have endeavoured to make myself acquainted with all doctrines, but I have given my assent to the true doctrines of the Christians whether they please the holders of false beliefs or not." The Prefect Rusticus said: "Do these doctrines please you, you wretch?" Justin said: "Yes, for the belief in accordance with which I follow them is right." "What belief do you mean?" "That which we religiously profess, concerning the God of the Christians in whom we believe, one God existing from the beginning, maker and artificer of the whole creation, seen and unseen and concerning our Lord Jesus Christ, Son of God who has also been proclaimed aforetime by the prophets, as about to come to the race of men, as herald of salvation, and master of true disciples." The conversation continues. Rusticus also enquires from the companions of Justin whether they believe in this doctrine. The Prefect Rusticus said: "If you do not obey, you shall be punished without mercy." Justin said: "If we are punished for the sake of our Lord Jesus Christ, we hope to be saved. For this shall be our salvation of confidence before the most terrible judgement seat of our Lord and Saviour who shall judge the world." So also said the other martyrs: "Do what you will, for we are Christians and offer no sacrifice to idols." Rusticus the Prefect gave sentence: "Let those who will not sacrifice to the gods and yield to the commands of the Emperor be scourged and led away to be beheaded in accordance with the law." (*Acta S. Justini et sociorum*, Ed O.von Gebhardt p.18)

This is quite typical of the trial of Christians. As to organisation, we said that Christians gathered around house-churches. They had at first collegiate presbyter-bishops to guide them, later, bishops and priests. Deacons were what we would call social workers. In fact, we know of Rome that it had seven regions and seven deacons. It had twenty *tituli* (which means house-churches) and six cemeteries. Sometimes conflicts arose between presbyters and charismatics, Montanists, for example, around the year 200; consequently the *regula fidei*, the rule of faith, from which our creed developed, had to be laid down. This creed represented the true tradition handed down by the Apostles. Practical rules of discernment between true and false prophecy arose quite early. In a very old document belonging to the first century, the *Didachè* we read:

"But not everyone that speaketh in the Spirit is a prophet. But if we have the ways of the Lord, by their ways then shall the false prophets and the prophet be known. And any prophet that orders a table in the Spirit shall not eat of it, else he is a false prophet. And every prophet that teaches the truth if he does not what he teaches is a false prophet. But every approved true prophet who enacts a wordly mystery of the Church but teaches not others to do what he himself doeth shall not be judged among you for he has his judgement with God. Even so did the ancient prophets: For whosoever shall say in the Spirit, " Give me money, or any such thing", ye shall not listen to him. But if he bid you, "Give others that of which they are in need," let no man judge him." (*Didachè* XI, 8-12)

One great problem was the case of lapsed Christians. Many faithful defected during persecution and sacrificed to idols. Later, during the Decian persecution in the third century, they obtained the *libellus*, a certificate that they had sacrificed to the gods. This caused a problem: should such people be received back into the Church? What sort of penance would be required? The controversy went on with Cyprian as one of the main theologians.

Christians prayed standing with uplifted hands, facing the east. By the year 200, they prayed in the third hour, the sixth hour and the ninth hour, that is in the morning, at midday and in the afternoon. Then they extended their prayers to the early morning and to the evening: hence, lauds, terce, sext, none and vespers.

In the first century they fasted on Wednesdays and Fridays. They did not fast on Mondays and Thursdays to distinguish themselves from the Pharisees. Their fasting-food consisted of just bread, water and salt.

To conclude, the purpose of this talk was not simply to impart information. I began my lecture by saying that in the second century the Church was in search of an identity of its own. It conquered a pagan world which, however, believed in a divinity and had strong religious sentiments. Many Christians today seem to have lost their identity or are in search of a new identity. Our present task is to give witness to what we might call a "post-Christian" world, a world that is often agnostic or atheistic, which the pagan world was not. We study the situation of the early Church, to be able to translate it into 20th century - or

rather 21st century - terms, as it is only by living our Christian identity that we can renew our evangelical witness to contemporary society.

Augustinianum
Via del S. Uffizio, 25
00193 Rome,
Italy

SOURCES AND BOOKS FOR FURTHER READING

C. BURINI - E. CAVALCANTI, *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri* (Dehoniane; Bologna 1988)

A. HAMMAN, *I Cristiani del secondo secolo* (Saggiatore; Milano 1973)

H.C. KEE, *Christian Origins in Sociological Perspective* (SCM; London 1980)

P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderte* (Mohr; Tübingen ²1989)

W.A. MEEKS, *The First Urban Christians* (Yale; New Haven 1983)

J. STEVENSON, *A New Eusebius: Documents illustrating the History of the Church to AD 337* (SPCK; London 1987) (Quotations taken from this book)

G. THEISSEN, *The First Followers of Jesus* (SCM; London 1978)

HEBREWS 11 - AN INTERPRETATION

James Swetnam

The overriding tendency for an exegete of the Epistle to the Hebrews on entering into Chapter 11 is to play it straight.¹ True, there are problems with this approach. But then almost everywhere one looks in Hebrews there are problems. True, the first three verses have complicated terminology - *pistis*, *hypostasis*, *elenchos* - and complicated imagery - "things not seen", "things invisible", "completing the aeons". But the overall meaning seems clear enough. True, some Old Testament people are mentioned but not others - why is Jephthah singled out, for example?² But the author should be indulged an occasional idiosyncrasy. True, there is the occasional odd textual reading - where on earth, for example, did the best-attested text for v. 11 come from, which has Sarah portrayed sexually in terms of a male? But this is clearly a scribal aberration; a slight correction will put things in order.³

The present article takes a different approach. The apparent anomalies mentioned above will all yield to a bit of careful - and imaginative - interpretation if one is willing to credit the author of Hebrews with a bit of careful - and imaginative - writing. Hebrews is not the kind of work which yields its meaning easily: this is the supposition operative in the present article. And this supposition is matched by a twin: but yield it Hebrews will.

JAMES SWETNAM, a Jesuit priest ordained in 1958, has served as Vice Rector of the Pontifical Biblical Institute, Rome, and was Dean of its Biblical Faculty. He studied Greek and Philosophy at St. Louis University, U.S.A., Theology at St. Mary's College, Kansas, U.S.A., and Scripture at the Pontifical Biblical Institute in Rome and Jerusalem and at Oxford University. Rev. J. Swetnam's doctoral dissertation, *Jesus and Isaac: A Study in Aqedah in the Epistle to the Hebrews*, appeared in the series *Analecta Biblica* (Rome 1981). He is a regular contributor to *Biblica* and *The Catholic Biblical Quarterly*.

-
- 1 The present article complements the review article "The Structure of Hebrews - A Fresh Look" by the present author in *Melita Theologica* XLI/I (1990) 25-46. The book under review was Harold W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Philadelphia (1989). Attridge is an example of a commentator who "plays it straight" in Chapter 11. This fact, plus the extraordinary richness of the information and insight which he offers, makes his work an ideal foil for the interpretation given in this article.
 - 2 Cf. Attridge, *Hebrews*, 348: "Jephthah, remembered for his tragic vow, seems to be particularly inappropriate".
 - 3 Cf. ATTRIDGE *Hebrews*, 325: "The most likely resolution then is to make a slight emendation...."

The Context of Hebrews 11

The key to Hebrews 11 is the structure of the epistle as a whole. The present writer has elsewhere outlined his views of what that structure is.⁴ In that structure the content of the epistle is closely related to the epistle's form. Basically the message of Hebrews, the form-content, is seen as centering on the promises of land and seed to Abraham as fulfilled in Christ who as Word passes on that fulfillment to others, both those who lived before his sojourn on earth and those who lived after. The epistle takes the Aqedah - the sacrifice of Isaac by Abraham in Gen 22 - and the relation between offering and posterity found there and plays upon it in the light of perspectives generated by the promise of land made to Abraham, the resurrection of Jesus, belief in Christ as the Word of God existing from all eternity, and various Old Testament texts involving Melchizedek, the Day of Atonement ceremony, and the prophecy of Jeremiah about a new covenant. In Chapters 11-13 the author of Hebrews discusses the posterity of Abraham and of Christ. Chapter 11 concerns the posterity who lived before Christ's coming, and Chapters 12-13 the posterity who lived after it.

To Chapter 11 the author of Hebrews assigns a special function: the imaging forth of Christian realities objectively evidenced (*elenchos*) by Old Testament personages as they unwittingly act out their role in salvation history under the creative influence of Christ as Word, the initiator and perfecter of faith.⁵ The challenge for the exegete, then, is not to play it straight, but to search out the meanings hidden in the chapter. Eisegesis is, of course, a prime occupational hazard of such an approach. But the possibility should not be ignored that one who plays Chapter 11 straight can be more a victim of eisegesis than one who does not.

Abel, Enoch, Noah as Christian Realities

An interpretation of these three Old Testament figures in terms of Christian realities has been given elsewhere.⁶ Abel in Heb 11,4 is meant to suggest Christ,

4 In the review article mentioned above in note 1.

5 For a fuller explanation of the crucial passage Heb 11,1-3 cf. SWETNAM, "The Structure of Hebrews".

6 Ibid., 24-25.

whose sacrifice and vindication by God is the main point at issue in these opening verses. Enoch in vv. 5-6 is meant to suggest Mary, the mother of Jesus, and her assumption. Noah in v. 7 is meant to suggest Christ and his founding of the Church symbolized by the ark. These latter two Christian realities are viewed as marvelous vindications by God of Jesus and his sacrifice (cf. Heb 2,4).

The Structures of Hebrew 11

The above interpretation of Heb 11,4-7 suggests a structure for the entire chapter. There are two parts to the chapter, following on the introductory verses 1-3. Vv. 4-16 constitutes the first part, and vv. 17-40 the second. Each part begins with mention of the sacrifice of Christ in terms of an Old Testament reality (v. 4: Abel; vv. 17-19: Abraham-Isaac). Each part is about the promises made to Abraham (vv. 4-16, the promises of progeny and land - cf. the plural *epangelias* at 11,13; vv. 17-40, the promise of progeny - cf. the singular *epangelian* at 11,39). Each part closes with a sentence containing the phrase *huotoi pantes* (cf. vv. 13 and 39). Thus the chapter is a miniature reprise of the entire epistle, which is based on the sacrifice of Jesus in the context of the two promises, progeny and land, made to Abraham.

Abraham's Ignorance and Christian Realities

V. 8 tells of Abraham's obedience coupled with ignorance about his final goal. In Hebrews this ignorance is implicitly extended to the ultimate "land" to which he was headed, God's heavenly rest (cf. Heb 4,1-11 and 11,16). Christ in Hebrews assumes the role of Abraham as he takes on himself the function of educating "children" who look to him for an example (cf. Heb 2,13; 12,1-3; 12,4-13).⁷ At 11,8 Abraham is meant to suggest Christ and his ignorance at the experiential level. Just as Abraham was unaware of just where God was leading him, so Christ was "unaware" of just where God was leading him. This lack of awareness was on the level of experience (cf. the use of the standard play on words at Heb 5,8, *emathen af hon epathen*).⁸ Christ at the hour of a death granted because of his Father's will "learned" by what he suffered where

7 Ibid.,8-9a.

8 Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 152-153. Attridge, however, gives an interpretation of Heb 5,7-8 different from the one being followed in this paper. Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 147-154. The present writer follows the interpretation he gave in *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Rome 1981) 182.

obedience to the Father's will leads - resurrection and eternal life.⁹

Abraham, Isaac, and Jacob as Coheirs and Christian Realities

In vv. 9-10 the author of Hebrews tells about Abraham's sojourning with Isaac and Jacob who were "coheirs of the same promise". And this is linked with their heavenly destiny under the image of a "city".¹⁰ The use of the word "same" is plausibly viewed as emphasizing the future orientation of Abraham's faith.¹¹ But this interpretation fails to do full justice by the "parable" referred to at 11,19: the Aqedah is being used by the author of Hebrews as a connected story with multiple implications. Nor does it convey any particular Christian meaning except the rather banal one that Christians, like Abraham, Isaac and Jacob, were concerned with the future. To give the imagery bite it seems more appropriate to view Isaac as alluding to all persons who are not descendants of Jacob, i.e., all those who are not physically members of the twelve tribes of Israel.¹² Such persons are viewed by Paul in Ephesians in terms of rising from the dead (Eph 5,14; cf. Eph 2,1.5). Further, in the parable of the "prodigal son" in Luke the prodigal is said to have been dead and then brought back to life (Luke 15,24). The contrast between the elder son and the prodigal is quite plausibly intended to be a contrast between Judaism (cf. Luke 15,31, uttered by Jesus doubtless with more than a touch of irony) and paganism. "Resurrection" means return to life with God in the full sense of the word. In Hebrews use of the word *autos* is meant to suggest not only that the same future is involved for Isaac and Jacob, i.e., pagans and Jews, but that this future is one of parity for both parties.¹³

9 The level of experience is the only level on which the Word - Jesus as divine - can learn in the context of human life. This possibility of "learning" is why Jesus can have faith (cf. Heb 2,13) and why he can be "tested" (cf. 2,18).

10 The image of "city" is of major importance in the chapter and will be discussed at greater length below.

11 Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 323.

12 The appropriateness of this interpretation will become clearer in the light of subsequent exegesis of the chapter.

13 Cf. the implication of the repeated use of prefix *sun* in Eph 2,5-6.

Sarah and Christian Reality

With v. 11 Sarah appears. This is one of the classic cruces in the epistle.¹⁴ The text used here will be that which retains Sarah as the subject of the sentence: "It was faith that enabled Sarah, barren till then, to receive power for depositing seed, although she was past the age of child-bearing, because she deemed faithful the one making the promise." The problem, of course, consists in trying to understand the phrase "power for depositing seed", which is unmistakably masculine, in the context of the woman's role in reproduction. One solution is to modify the text in some way to make Abraham the subject.¹⁵ But if Christian realities are being alluded to through the description of Old Testament figures, a plausible interpretation suggests itself: the author is conveying in vivid language Christian belief in the virgin birth of Christ. Sarah suggests Mary, and when the text says that she received power for depositing seed through her faith it means that Mary conceived with no aid from a male. But the text also makes sense in terms of Sarah, provided it be kept in mind that the author of Hebrews is thinking of Abraham's offspring primarily in terms of faith: Sarah did not have the advantage of Abraham's successful example of faith, but succeeded in sharing in it all the same by her own. Because Abraham's faith is normative, the language used to describe Sarah's faith is expressed in terms appropriate for a male - faith is presented with language drawn from physical generation. In the sense intended by the author of Hebrews, Abraham's descendants are spiritual, i.e., they imitate Abraham's faith (cf. the meaning of "son" in Heb 2,5-18 and the example of the patriarchs in Heb 11,17-22). The result of Sarah's act of faith is expressed in studiously ambiguous terms (*afhenos....kai tauta nenekromenos*) because two persons are being referred to, Abraham (explicitly) and Christ (by allusion).¹⁶

14 Cf. the ample discussion in ATTRIDGE, *Hebrews*, 324-326.

15 This is the solution adopted by ATTRIDGE (*Hebrews* 325-326).

16 Manifestations of scepticism by Sarah in the text of Genesis cause no more difficulty for the author of Hebrews than do the manifestations of skepticism by Abraham. He was looking at Old Testament persons from the standpoint of New Testament persons, and not vice versa. This said, one should recognize that Sarah's faith was not a *topos* the way Abraham's was. Attridge's evocation of Sarah as an "amused sceptic" (325) makes the origin of the *lectio difficilior* into a challenge which his suggested solution on grammatical grounds (326) doesn't really meet.

The Summary at Hebrews 11,13-16

At 11,13-16 the author makes a summary, obviously referring to all whom he had mentioned. Emphasis on the “city” being prepared by God is clear from the placement at the end of v. 16. Just what is meant by the word is presumed by the author to be understood by his readers.

The Akedah and Christian Reality

With 11,17-22 the second half of the chapter begins. In the first half the author of Hebrews was concerned with the presentation of the Christian realization of the promises made to Abraham as regards progeny and land. The second half of the chapter is concerned with the Christian realization of one of these promises (cf. the singular, *epangelia*, at 11,39). Presumably the point of view will be somewhat different from the point of view in the first half of the chapter.

In 11,17-22 the discussion is about Abraham, Isaac, Jacob and Esau, Joseph and the sons of Joseph. The verses are meant to be taken as a unit: the use of the phrase “also about future realities” (*kai peri mellonton*) at v. 20 links v. 20 explicitly with what precedes; and because of the similarity of structure, v. 20 is linked with what follows in vv. 21-22.¹⁷ The scene in Gen 22 is evoked and because of the extended treatment (vv. 17-19) and the key role of Isaac (v. 20) it seems to be intended as having a key role. In presenting the Akedah the author portrays Abraham as “offering” (*prosphero*, used twice) Isaac. The use of this technical term indicates that Abraham is being viewed as a priest.¹⁸ Allusion

17 Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 336 and 336, n.39.

18 The use of the perfect tense (*krosenochen*) and then the imperfect (*krosepheren*) is perhaps best explained by understanding the sacrifice as being completed in Abraham's intention, but incomplete in fact (conative imperfect). This interpretation would explain why the word *prosphero* is used twice in such a relatively short compass. Use of the imperfect creates an opening for fulfillment in the sacrifice of Christ. ATTRIDGE (*Hebrews*, 334) opts tentatively for the conative but takes the perfect as an “exegetical perfect” used elsewhere in Hebrews. He thinks the play on tenses may be “significant” but offers no suggestions. Like many other apparently minor detail, this use of tense is worth reflecting on in the light of the epistle as a whole.

in v. 17 to the promises and to the “test” prepares the way for v. 18 where mention of the promise of progeny is made. The text chosen to refer to this promise is not taken from Gen 22, which would seem the text to use inasmuch as the Aqedah is being discussed, but from Gen 21. The reason for this deviation from the expected seems to be that the text in Gen 21 uses the term “call” (*kaleo*) which elsewhere in Hebrews seems associated with Abraham (cf. 11,8), priesthood (cf. 5,4), and Christians (cf. 3,1). In v. 19 the author describes Abraham’s attitude in attempting to sacrifice Isaac: “...thinking that God was able to raise even from the dead; and so he received him back in parable”. This is a crucial verse, for it describes the faith of Abraham which is the source of his spiritual children: one becomes a son of Abraham in Hebrews by believing as Abraham believed, and here that belief is articulated. It is belief focussed on resurrection from the dead.¹⁹ As a result of that belief (*hothen*)²⁰ Abraham’s faith is rewarded by receiving Isaac back as an indication that the promise of progeny was being renewed (cf. Heb 6,13-15). The phrase “in parable” seems to indicate that the account of the sacrifice of Isaac in Gen 22, like the account of the temple service evoked at Heb 9,9, is being used as an extended story with multiple applications.²¹

The author of Hebrews, then, regards vv. 17-22 as a unit. In the context of Hebrews this unit uses language which indicates that the author is thinking of Abraham’s offering as being a sacrifice in the technical sense, possibly as being intended to be completed but actually unfulfilled.²² But the primary focus of the author is clearly on the Aqedah as it relates to resurrection. The use of the term “parable” suggests multiple applications. The progeny of Abraham is somehow involved. How do these rather obvious aspects of the passage fit in with the allusions to the patriarchs?

In terms of Christian realities the parable suggests Jesus as sacrificial victim who is risen from the dead. He seems to be passing on this blessing in some way

19 The point is noted by ATTRIDGE (*Hebrews*, 335) but not developed adequately because of his failure to see the importance of the Aqedah for Hebrews as a whole.

20 Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 335, n. 27.

21 There is the connotation of an eschatological reality in the use of *parabole* but this seems to be *per accidens*. Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 335 and 335, n. 32, who stresses the eschatological aspect and notes that the word occurs elsewhere in the New Testament only in the gospels.

22 Cf. above, n. 18.

to the patriarchs. Some sort of restriction is involved so that the author does not want to be understood as speaking of Christ's descendants as a whole: the recipients of the blessing are in pairs, with the younger in each of the two cases being mentioned before the older.²³ This order mirrors the scriptural account, where the firstborn gives way to the one who is not first-born. In the context of the resurrection of Christ being passed on a blessing this would seem to indicate that the author of Hebrews is thinking of the risen Christ as being in some way not the firstborn. Now in Hebrews the risen Christ is explicitly viewed as being "firstborn" (*prototokos* - 1,6). That is to say, at the resurrection he is viewed as being born anew (cf. 1,5) in that his exaltation involves the "perfecting" of his humanity to a state appropriate for his pre-existent sonship.²⁴ He is "firstborn" in the sense that he is to precede others in this exalted state. (cf. 11,18; 2,10). When the author of Hebrews presents the risen Christ as passing on the blessing of his status in terms of a reversal of the Old Testament custom of the priority of the physically firstborn, the implication would seem to be that a priesthood was instituted by the risen Christ to pass on his sacrificial victimhood (with his role as offerer possibly being implied - the conative imperfect in v. 17). This priesthood - his descendants viewed under the formality of a selective restriction symbolized by the reversal of Old Testament right of inheritance - is passed on by a special blessing and thus does not depend on physical birth as does the Old Testament priesthood. The addressees presumably are acquainted with the priesthood of Christ; perhaps they are priests themselves. Now they are shown how this priesthood was foreshadowed in the lives of the heroes of old.

In 11,21 Jacob is said to have bowed down to the tip of his "staff" (*rhabdos*). Here is another allusion to the priesthood of the age to come, i.e., Christ's, for in 1,8 the risen Christ is presented as having a "staff" (*rhabdos*) as a sign of his kingdom, and at 9,4 the "staff" (*rhabdos*) of Aaron is mentioned as a symbol of the Old Testament priesthood.²⁵ In bowing down to his own staff Jacob is

23 ATTRIDGE, *Hebrews*, 336, notes that the blessings concern "things to come" (*ton mellonton*).

24 Cf. SWETNAM, *Jesus and Isaac*, 75-79.

25 At Heb 9,4 the staff of Aaron is placed in the "ark" (*kibotos*) along with the jar of manna. This innovation by the author of Hebrews is probably to be construed as an indication that he sees these items as prefiguring the priesthood and eucharist which, with the tablets of the covenant foreshadowing the eucharist from a different perspective, constitute the "ark" (*kibotos*) which is the Church (cf. 11,7).

viewed as unwittingly bowing down to the future staff of the risen Christ, symbol of his heavenly priesthood of the firstborn which Jacob has unwittingly prefigured in giving his blessing to the younger of Joseph's sons.

11,17-22 ends with Joseph's thinking of the exodus of the sons of Israel and with his prescribing about his bones (v. 22). The prescribing about his bones emphasizes his trust in the resurrection²⁶, and his thinking of the exodus ties in vv. 17-22 with the passage which follows, vv. 23-31, where the exodus is explicitly referred to (v. 29).

Moses and Christian Reality

The crucial verse for understanding the role of Moses in the discussion of the Christian realities which he prefigures is 11,28. There the Passover sacrifice and the pouring out of blood are performed by Moses lest the one who destroys the firstborn (*ta prototoka*) touch them.²⁷ Here the Passover sacrifice is presented as taking place *after* Moses left Egypt (cf. 11,27), i.e., it is being assimilated to the sacrifice made on the occasion of the Sinai covenant.²⁸ In terms of Hebrew's view of Christian reality, Christ's covenant sacrifice involves among other things protection for the firstborn, i.e., the Old Testament foreshadows a future divine economy in which protection for the firstborn would be allied with a new covenant. The "firstborn", of course, are to be understood in terms of Christ's heavenly priesthood as explained in 11,17-22.

Moses' role as one who prefigures Christ is alluded to explicitly at 11,24-27. Even though he became a great personage he did not want to be called the "son" of the daughter of pharaoh (v. 24) but preferred to throw in his lot with God's people rather than enjoy the pleasures of sin (v. 25), thinking that the reproach

26 Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 337: "In faith Jacob's son looked to the future, but God was planning something better (vs 40) than the outcome for which the patriarch had hoped."

27 ATTRIDGE, *Hebrews*, 342, thinks that the Passover sacrifice is presented at 11,28 as taking place before the exodus and thus interprets 11,27 as referring to Moses' youthful departure for Midian. But it seems preferable in view of Moses' lack of fear and of his seeing the invisible (see below) that 11,27 refers to Moses' exodus and that 11,29 refers to the exodus of the people of Israel in general.

28 The author of Hebrews makes a special point of Moses' prefiguring of the sacrifice of Jesus (cf. Heb 3,5 and 9,19-20). Again, he is viewing the Old Testament in the perspective of Christian realities, and not vice versa.

Christ suffered was preferable to the riches of Egypt, for he looked to the reward (v. 26). In Hebrews Christ suffers reproach by going outside the "camp" (i.e., Jerusalem) to die (13,11-13); Moses prefigures this by leaving Egypt at the time of the exodus. Moses foresaw the "reward" of such action: eternal life (cf. the use of "rewarder" at 11,6). In Hebrews the true exodus issues eventually in the promised land of heaven.

With this discussion the author's message as contained in Chapter 11 finally begins to take on a *Sitz im Leben*: what he is conveying in indirect but immensely powerful language is the confrontation between two priesthoods: the Jerusalem priesthood, in charge of the temple sacrifices, and the Christian priesthood, in charge of Christ's unique sacrifice. The Jerusalem priesthood is viewed as being responsible for Christ's death (cf. the Cain-Abel imagery of 11,4) which is viewed as a sacrifice (11,4: *thusia, prosphero, doron*).

This Jerusalem priesthood is the firstborn of the two in terms of flesh, but the scriptural text, in which the sacrifice of Abel, the younger son, is preferred, prefigures by indirection the realities of the Christian dispensation in which the earthly firstborn does not inherit the definitive priesthood. It is the risen Christ as "heavenly" firstborn who has inherited God's blessing implied in Isaac's "resurrection" from the dead and realized in Christ's real resurrection. It is this blessing priesthood which Christ passes on to his priests (11,17-22). Just as Christ bore reproach in going outside the camp, so Moses bore reproach in refusing to accept the privileges of the Egyptian establishment. By an extraordinarily audacious use of imagery, the author of Hebrews is using the example of Moses, the very personification of Jewish identity, to witness against the Jerusalem priesthood in favour of the Christ whom they killed and who, by that very death, is the one who really sanctifies, i.e., who is the legitimating factor (Son and heir - cf. Heb 12,8) in the disputed question as to where the true people of God is to be found (cf. also 11,25 and 13,12). God's action in the assumption of Mary (11,5-6) and in the founding of the Church (11,7) are viewed as witnessing in favour of Christ's sacrifice and, by implication, as witnessing against the sacrifices of the Jerusalem priesthood (cf. 13, 10). The "pagans" are part of this true people of God (11,9 - again a play on older and younger²⁹ in the context of the resurrection).

29 Cf. above, n. 12.

This evocation of Moses' prefiguring of Christ and Christian life implies the rejection of the Jerusalem priesthood, its sacrifices, and its covenant (cf. 8,13 and 1,13). At 9,28 the future return of Christ is envisaged with reference to his sacrifice in terms of definitive salvation. At the time of this return Christ will be "seen" (*ophthesetai*).³⁰ This text seems to belong thematically with 11,27, where Moses is said to have left Egypt as one "seeing the unseen" (*ton...aoraton hos horon*): he did not fear to leave Egypt because, as though seeing the invisible, he saw the judgement to be meted out to the Egyptians by God (11,29). In Hebrews this "seeing" by Moses is presented in terms of what it prefigured, the destruction of Jerusalem when Christ will be seen as being definitively vindicated (cf. 2,4; 1,13).³¹

The Exodus and the Chosen People

After Moses, the subject of discussion shifts to the chosen people. In vv. 29-31 they cross the Red Sea as the Egyptians drown, and then assist at the fall of Jericho. The harlot Rahab does not perish but lives because of her faith expressed in her receiving the spies. This is an enigmatic choice of Old Testament detail when viewed from the standpoint of the Old Testament. But when viewed in the context of the Christian priesthood and the epistle as a whole some educated guesses are possible.³² The context of new covenant priesthood seems implied by the remark at 11,22 which has Joseph bearing in mind the exodus of the "sons of Israel" as he dies and thinks of his bones, i.e., resurrection.³³ Thus the passages are related in the mind of the author of Hebrews: 11,23-31 are part of the discussion of the promise made to Abraham of progeny, but here a progeny restricted to the definitive priesthood.

30 Attridge discusses this text at *Hebrews*, 342-343. He is uncertain as to how it should be understood but concludes: "However Moses' vision of the unseen is to be understood, its consequence was that Moses 'endured' (*ekarteresen*)" 343.

31 The appropriateness of this interpretation will become clearer in the light of subsequent exegesis of the chapter.

32 Needless to say, the Christians who had "beheld" (*blepo*) the realities being discussed in Chapter 11 in terms of Old Testament personages were under no constraint to make an educated guess about what was being referred to.

33 Cf. again ATTRIDGE, *Hebrews*, 337.

The most obvious thing to be noted about 11,29-30 is that the passage involves the imagery of entrance into the land - Jericho is beyond the Jordan. Hence there is no question here of the land being used to image forth heaven, as in Chapters 3 and 4, although the eschatological connotation of the land as being linked in some way with heaven is impossible to ignore. Second, this is not the first time a city is referred to in the context: a city prepared by God figures prominently in the first part of Chapter 11 (cf. vv. 10 and 16). Third, Moses was portrayed as sharing in the "reproach" of Christ when Christ went "outside the camp" (i.e., outside Jerusalem - cf. 13,12-13), which the Christians are supposed to do as well (13,13). Fourth, the fate of the Egyptians is explicitly mentioned (11,29). Fifth, God is going to vindicate his people (10,30). Sixth, God is giving witness to the sacrifice of Christ (11,5-7; cf. 2,4). In the light of all these factors the guess can perhaps be hazarded that the author of Hebrews is suggesting that a new city is being readied for the Christian priesthood to replace Jerusalem, the city of the old dispensation. This city is usually understood to be a metaphor for heaven, and the relevance of heaven, given the use of the "promised land" imagery in Hebrews as explained in Chapters 3 and 4, cannot be ignored. But neither can the example of Rahab be ignored. She is referred to explicitly as "the prostitute" (*he porne*). She accordingly symbolizes the city of the great prostitute toward which the people of God is heading (for the imagery of the prostitute cf. Apoc 17,1.5.15). The city in question is Rome. Rahab is the symbol of those in Rome who will be saved by their faith.³⁴ When Jerusalem is visited by God and the sacrifice of God's Son is witnessed to as being just and God's people is accordingly vindicated, the centre of God's dispensation will shift fully to Rome. The author of Hebrews was probably writing before the destruction of Jerusalem and thus did not know exactly how the vindication would take place other than that it would involve the destruction of the Egyptians as a

34 On the external evidence linking Hebrews with Rome cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 10: "External evidence tends to tip the scales in favour of a Roman destination [sc., for Hebrews]. Such evidence is the attestation of Hebrews in Rome by the late first or early second century in *1 Clement*, and the close affinities between Hebrews and *1 Peter*, which was written from 'Babylon' (5.13), clearly a symbolic designation for Rome". The author of *1 Peter* felt constrained to use a *roman à clef* approach to his link with Rome and so the massive indirection which the author of Hebrews resorts to with regard to the city should not seem odd. The first Christians could hardly afford to broadcast their belief that Rome was destined to become the new Jerusalem. On the possible relevance of Heb 13,17 and Rome cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 401-402.

foreshadowing (cf. 11,29).³⁵

In the light of the guess that Rome is the city being referred to under the image of "Jericho" at 11,30, the first half of Chapter 11 needs reexamination. In v. 4 the sacrifice of Abel is presented as being the vehicle of Abel's being seen as just in relation to the sacrifice of Cain. What is at stake here is Christ being seen as just in relation to his "older brother", the Jerusalem priesthood, which was instrumental in bringing about his death (imagery of Cain). Next comes the example of Enoch (vv. 5-6) which, as interpreted in this paper, is to be seen as a prefiguring of the assumption of Mary, the mother of Jesus. This "assumption" is not to be viewed as simply a marvel performed in favour of a much-beloved person, but rather as a symbol involving what this person represented: God's people. In 11,11-12 the mother of Jesus is prefigured by Sarah as the mother of all those who live by faith, i.e., all Christ's "children". As such she is known, in a different context, as Daughter of Sion, i.e., Jerusalem.³⁶ The author of Hebrews does not mention this aspect, but it is implicit in his discussion of Mary in the context of the prefiguring of Sarah and the search for a city. The change of covenants involved in Christ's death involves a change of cities as the focal point of priesthood (the supposition at the basis of the guess being hazarded here). This change does not involve the death of God's people but a change to a new life, a life involving assured access to glory and salvation. This change from symbol of the people of the old dispensation (Daughter of Sion) to symbol of the people of the new (Mother of the Church) is effected symbolically in Mary without death. Her "assumption", in other words, is part of her role as symbol of God's people and this underlies the allusions in 11,4-16.

At 11,7 Noah's building of the ark symbolizes the Church, to be centred in Rome just as the old dispensation was centred in Jerusalem.

At 11,8 Abraham is pictured as heading for a place he was ignorant of. Again, in terms of Christ experiential knowledge was not achieved of the "place"

35 The fact that the foreshadowing of the Egyptians' deaths does not match neatly the destruction of Jerusalem may be a testimony to the date of the composition of Hebrews. On the other hand, predictions of the destruction of Jerusalem are fairly straightforward in the synoptic gospels, and these predictions must represent an ancient tradition, no matter what the dates of the redaction of the gospels are.

36 Cf. I. DE LA POTTERIE, "La Figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio Vaticano II", *Marianum* 49 (1987) 356-376.

(*topos*) assigned as an inheritance. The word *topos* seems to be designedly ambiguous, referring both to heaven and to the city (cf. 11,14).

At 11,9-10 Abraham, Isaac and Jacob await the city. Isaac and Jacob are the symbolic components of the Church which is composed of both Gentiles and Jews. The city which they await is as specific and concrete as Jerusalem, and at the time in which the first Christians lived was easily understandable as the city to be the centre for the priesthood which served such a Church.

Sarah's motherhood of the descendants of Abraham-Christ at 11,11-12 (cf. again the designedly ambiguous *afhenos* implies the virgin birth (supposing, of course, that one looks at the Old Testament from the perspective of Christian belief). Again, this reality in the personal life of Mary is also symbolic of a reality in the life of God's people. It is through a conception that was virginal that God's son took on the blood and flesh³⁷ which enabled him to die an expiatory death (cf. Heb 9,22) and which acted as an ontological means for transmitting God's fatherhood immediately, so to speak, to his brothers and sisters. Thus God's people has God for Father uninterruptedly, but in the aeon of the new covenant in a way which is ontological and hence definitive. The virginal birth and the assumption, in other words, are intrinsically necessary for the combination of continuity and radical change willed freely by God for his people.³⁸

At 11,13-16 "all these", i.e., Abraham, Isaac, Jacob and Sarah, die as sojourners on the earth. The passage ends with the word "city" (*polis*) which underlines the importance it has for the author. Vv. 4-16 are concerned with the "promises" made to Abraham (cf. 11,13), i.e., there is question of both land and progeny. In vv. 4-16 the "land" is viewed as a city, and the progeny are viewed as the people as a whole. In vv. 17-40 there is question of only one promise (cf. 11,39). This promise seems to be progeny restricted to the priesthood of the

37 Cf. the unusual order of words at Heb 2.14, and the brief discussion in ATTRIDGE, *Hebrews*, 91-92. At 11.32 the author of Hebrews uses reversal of customary order to indicate that he has something special in mind. Perhaps at 2.14 he reverses the normal order to imply that Christ's participation has something unusual about it, i.e., the virgin birth.

38 The continuity and radical change involved in the transition from old dispensation to new for God's people needs much more study than has been dedicated to it thus far. For this, greater understanding of the role of the mother of Jesus is needed.

new dispensation, although the people as a whole (vv. 35-38) and the land (v. 30) figure incidentally.

Heroes of Faith

11,32 carries on the discourse after the discussion of Moses and entrance into the land (11,23-31). Six figures from the period of the judges and from the time of David are mentioned, along with a general evocation of "the prophets". The curious aspect of the six persons who are explicitly named is that they are mentioned in pairs, with the names of each pair chronologically reversed.³⁹ In the light of the emphasis which the author gave to the priority of the non-firstborn at vv. 20-21, this chronological reversal is certainly deliberate. It does not depend directly on any such reversal in the Old Testament as does the priority of the non-firstborn, and yet it must point to some Old Testament reality, for otherwise the author could not expect the addressees to recognize an objective indication (*elenchos*) of things which they had seen (*blepo*). Further, the verse is presumably intended as an explanation of some aspect of the Christian priesthood, for it is included in the second half of Chapter 11, which seems to deal primarily with the promise to Abraham of progeny construed as priesthood. The verse follows naturally from the discussion of the entrance into the land at 11,30-31 and is introduced by words which imply continuity with what preceded: *kai ti eti lego*. The nature and function of all six heroes seem to indicate what the author has in mind. For all six heroes were 1) individuals who 2) fought for Israel.⁴⁰ All six heroes were by nature independent of a genealogical chain. They were called by God from nowhere, so to speak, and had no military successors. Only David is an apparent exception, but his successor was Solomon, a man of peace. The chronological reversal seems to be intended to indicate that they belong in a class by themselves in the genealogically oriented world of the Old Testament. But of course in themselves they do form a class - the use of the word "faith" only once for all of them underscores this. The military function of the six heroes is another factor which gives them unity as a group. When understood in terms of Christian reality they are the priests of the

39 Cf. ATTRIDGE, *Hebrews*, 347-348. He says that chronology in the pericope is unimportant. This is true, but the fact that it is unimportant is important.

40 Cf. 1 Sam 12,11 (cited by ATTRIDGE, *Hebrews*, 348, n. 22).

new covenant understood as forming a group independent of genealogical determination (where they stand chronologically is unimportant) who are engaged in spiritual warfare.⁴¹ The phrase given military prowess in the phrase "became powerful in war" (11,34) is intended to be understood with reference to the reality of the Christian soldier.⁴² The prophets seem to be mentioned along with the six heroes because they, too, are not genealogically conditioned in their militant representation of God's interests.⁴³

Resurrection from the Dead

The chapter ends with reference to the people of God as a whole, invoked incidentally, just as the section on Moses ends with a reference to the people as a whole (vv. 29-31). The mention of women receiving their dead in resurrection at 11,35 is an allusion to 11,19 and the parable of Isaac.⁴⁴ Here again a Christian reading of old dispensation realities could well be in question: Christian men who take on themselves a life of celibacy (cf. Matt 19,12; Luke 18,29). The description of the priesthood given at 11,32 is not incompatible with marriage, but would be compatible with celibacy, especially in view of the relation between priesthood and resurrection of Hebrews (cf. Matt 22,30 and parallels).

Importance of the Firstborn

The theme of the firstborn is something which the author of Hebrews has close to heart. At 12,14-17 the addressees are warned not to follow the example of Esau, who could not regain the blessing (cf. 11,20) of his rights as firstborn

41 Cf. Phil 2,25; Philemon 2; 2 Tim 2,3-4.

42 ATTRIDGE, *Hebrews*, 348, notes the unique nature of this phrase and its context in the New Testament. The implicit praise is intended, of course, to refer to spiritual combat.

43 The prophets were often consulted in military matters.

44 On the connection between 11,35 and 11,19 cf. ATTRIDGE *Hebrews*, 349. Attridge, of course, does not make the suggestion about 11,35 which is made in the present paper.

(*ta prototokia*), even though he sought it with tears.⁴⁵ At 12,22-24 there seem to be two classes of human citizens of the assembly (*ekklesia*) in the "heavenly Jerusalem" to which the addressees are heading: the firstborn and the just. According to the interpretation of Heb 11 being advanced in this paper, the two classes are priests and faithful.

Retrospect

The above reflections are offered as an hypothesis about the structure of Heb 11. Formal indications have been sought in the text itself as a guide to seeing what the structure is, but above all it is the content of the chapter which has been relied upon to fit together what the author seems to have had in mind. To verify this hypothesis one would have to search out further correspondences within the text of Hebrews itself and with the rest of the New Testament and with non-biblical literature.⁴⁶

One thing is abundantly clear, if the interpretation offered is substantially correct: that without tradition ("the things gazed upon") Chapter 11 is unintelligible. Only if one has been informed about certain truths could one see those truths "objectively" foreshadowed in the text of Old Testament.⁴⁷

The exegesis of Chapter 11 sketched here is at times so radically different from what one ordinarily finds in commentaries on Hebrews that no verification satisfactory to a majority of scholars is probably even imaginable. But if no

45 At 5,7 Jesus seeks something "with tears" (*meta...dakruon*) and is granted it.

46 For example, in the New Testament Gal 4,21 - 5,21, with its discussion of the "present" (*nun*) Jerusalem and the Jerusalem "above" (*ano*) in the context of Abraham and Isaac, of promises, and of covenant, would be worth examining in the light of the suggestions made here about Jerusalem and Rome. In view of the interpretation given to the act of blessing with relation to the constitution of the Christian priesthood such texts as Luke 24,51-52 and Rom 15,29 might well repay investigation. In non-biblical literature the designation in *1 Clement*, 29, of Christ and/or Christians as the "holy of holies" needs to be studied. To judge from the textual tradition of this passage, ancient authors found the attribution just as fanciful as do some modern ones. Finally, in Hebrews itself, Chapters 12 and 13 need careful scrutiny.

47 Imparting of tradition seems indicated, for example, at Heb 6,11-12.

convincing rebuttal is forthcoming at least a new vision of the possibilities of this intriguing chapter of a most intriguing New Testament writing will have been made available.

Pontifical Biblical Institute,
Via della Pilotta, 27
00187 Rome, Italy

THE EVOLUTION OF THE CONCILIAR TEXTS REGARDING THE MUSLIMS

Joseph Farrugia

When the Council Fathers met for the Third Session, September 1964, they had before them two draft statements dealing with Islam and the Muslims.¹ One was very brief and was contained in a single sentence inserted in the chapter on "The People of God" and prepared by the commission entrusted with the schema *de Ecclesia*.² The other constituted the second paragraph of the "Second Declaration" annexed to the schema *de Oecumenismo*.³ The first draft was presented and modified during the first part of the Third Session to be approved during the same session. The second draft also underwent various amendments during the tense debates and events which took place in connection with the highly controversial issues related to the question of the Jews, during the Third Session and the following Intercession to be, in turn, approved in the Fourth and final Session of the Council.

1. *Modification and Approval of the First Text*

The short statement on the Muslims connected with the schema on the Church was inserted relatively late in the evolution of the dogmatic constitution *de Ecclesia*. The first steps towards the realization of this constitution had been made in the second half of 1960⁴ and the schema *de Ecclesia* was submitted for the examination of the Council Fathers during the Second Session, in September

JOSEPH FARRUGIA, born at Victoria, Gozo, on February 19, 1954, is a lecturer in Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology at the Faculty of Theology of the University of Malta. He is also a member of the academic staff at the Bishop's Seminary, Gozo. Author of *The Church and the Muslims*, 1988.

1 Cf. J. FARRUGIA, "The Genesis of the Conciliar Statements regarding the Moslems", *Melita Theologica* 40 (1989) 1-26

2 Cf. *Acta Synodalia*, vol.III, pars I, 327-329

3 Cf. *Acta Synodalia*, vol.III, pars II, 327-329.

4 i.e. when the Pope, on 5th June 1960, instituted a Preparatory Theological Commission. Cf. *Acta et Documenta*, series I (antepreparatoria), vol.I, 95.

of 1963.⁵ In this schema there was a section in the first chapter, *de Ecclesiae Mystério*, entitled: *de non-christianis ad Ecclesiam adducendis* (n.10).⁶ But following the indications given during the ensuing conciliar discussions, the Theological Commission and the various Sub-commissions entrusted with the various chapters restructured the schema, taking into particular consideration, also, the *modi* sent by the Fathers.⁷ As a result of this revision the references of the non-Christians were now moved to the new second chapter of the Constitution, *de Populo Dei*, under the simple heading: *De non-christianis* (16).⁸ The new chapter consisted primarily of texts drawn from chapters I and III of the previous schema.⁹

The newly structured schema, already extensively discussed during the Second Session and accordingly modified, appeared during the Third Session for the vote.¹⁰ Now the second chapter on the People of God, and more precisely its paragraph dealing with non-Christians, contained specific reference to the "sons of Ishmael".¹¹ Archbishop Garrone briefly illustrated the relevant chapter on September 17th, 1964. Referring to n.16: *de non-christianis* he said: First there is the general principle. Thereafter there is a careful delineation of the position of the Jewish people and then a reference to Islam....¹² The vote, held on the same day, was predominantly favourable. The result on numbers 14, 15 and 16 (on non-Christians) was: 2,048 *placet*, 48 *non*

5 The Sub-commission entrusted with the preparation of the schema *de Ecclesia* submitted its first draft which was presented during the first working congregation of the Second Session (30th September 1963). Cf. *Acta Synodalia*, vol.II, pars I, 215-281.

6 Ibid., 221.

7 Cf. U. BETTI, "Cronistoria della Costituzione" in G. BARAUNA (dir.), *La Chiesa del Vaticano II*, (Firenze 1965). 141-147.

8 Cf. *Acta Synodalia*, vol. III, pars I, 181-189.

9 Cf. BETTI, in *La Chiesa del Vaticano II* 146.

10 This restructured schema was sent to the Council fathers in the summer of 1964 to be submitted in the coming session of the Council for further discussion after a vote on it. Cf. *Acta Synodalia*, vol.III, pars I, 395-396.

11 Cf. note 95.

12 "In initio statuitur principium generale. Deinde accuratius describitur conditio populi iudaici et allusio fit ad islamitas. Evolvitur autem, post mentionem hominum qui in Deum credunt, descriptio conditionis illorum qui Deum ignorant, et in fine inducitur necessitas fovendi missiones." *Acta Synodalia*, vol.III, pars I, 500-504 (here 503).

placet, 3 vota nulla; the number of voters was 2,099.¹³

Following this vote, the Theological Commission considered the suggestions which a relatively high number of Council Fathers offered for modification¹⁴ even though it was not empowered to make any essential changes in the text in as much as the approval of the single chapters was, in every case, voted by over the necessary two-thirds of the votes cast.¹⁵

Regarding the brief statement on the Muslims, however, some 230 Council Fathers, mostly from the East, expressed reservations and forwarded suggestions not least in connection with the title conceded to the Muslims whereby there were endorsed as "sons of Ishmael".¹⁶ This attribution, they pointed out, was theologically controversial.

Related to the above objection were also their misgivings regarding the line on Revelation which suggested that the Muslims "are not strangers to the Revelation made to the Patriarchs". To this they replied that "the Muslims do not have objectively the pure Revelation made to the Patriarchs".¹⁷ The Council Fathers held that the expressions employed could prejudice the solution of difficult and very controversial questions such as the two problems referred to: the historic filiation of the Arabs from Ishmael and, above all, the relation of

13 *Acta Synodalia*, vol.III, pars VI, 92.

14 Cf. BETTI, in *La Chiesa del Vaticano II*, 153.

15 Cf. B. KLOPPENBURG, "Votazioni e ultimi emendamenti della Costituzione" in *La Chiesa del Vaticano II*, 210.

16 "Circa 230 Patres, praesertim in Oriente degentes, difficultatem movent contra illa quae de 'filiis Ismael' dicuntur. Sequentes invocant rationes: a) Sententia inde a lin. 31 occurrens: 'Si quidam Patrem Iesu Christi ignorantes...', pro Musulmanis esset offensiva, quia Christum ut prophetam agnoscunt. - Observamus tamen quod haec sententia non amplius de Musulmanis agit, sed de illis in genere qui Deum creatorem agnoscunt. b) Titulus 'filii Ismael' controvertitur. c) Musulmani non habent obiective puram revelationem Patribus factam. d) Addatur quod Musulmani credunt in iudicium finale seu Deum remuneratorem, qui per prophetas locutus est. - Observamus tamen quod per hanc ultimam incisam facile intelligeretur Deum etiam per Mahomet locutum esse." *Acta Synodalia*, vol.III, pars VI, 100-101.

17 *Ibid.*, 101: *ratio* c) "Musulmani non...."

Islam to Biblical Revelation.¹⁸

Two other points that provoked the Council Fathers' reservations regarded, first, the introductory line which gave the impressions, offensive to the Muslims, that they were ignorant of Jesus Christ when, actually, they did recognize him as a prophet.¹⁹ Secondly, they insisted that the belief which the Muslims possessed in the final judgement and in God as Remunerator, who had also spoken to the prophets, should be inserted into the text.²⁰

Following the illustration of the reasons for their reservations regarding the already approved text, the same Fathers proposed their own draft on the Muslims which the Theological Commission, then, substantially adopted into the schema for the final approval in the Council hall.²¹ The modified text on the Muslims was in fact, definitively approved on October 30th, 1964 by 1903 votes *placet* against 17 *non placet*, 3 *placet iuxta modum* and 1 vote invalid, out of the 1924 votes cast.²² The text approved read as follows:

"The plan of salvation also includes those who acknowledge the Creator, in the first place among whom are the Moslems: these profess to hold the faith of Abraham, and together with us they adore the one, merciful God, mankind's judge on the last day".²³

This text was officially promulgated, together with the entire Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, on November 21st, 1964.

18 Cf. CASPAR, "Le Concile et l'Islam", in *Etudes* 1 (1966) 118.

19 Cf. note 16: *ratio a*) "Sententia inde...."

20 *Ibid.*: *ratio d*) "Addatur...."

21 "Patre praedicti sequentem proponunt modificationem: "Sed propositum salutis et eos amplectitur qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmani qui, fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines (per prophetas allocutum) die(que) novissimo iudicatorum. Neque ab aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt. Deus ipse longe abest, cum det omnibus...". *Resp.*: Modificatio admittitur, dempta incisa de prophetis." *Ibid.*, 101.

22 *Ibid.*, 105.

23 "Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicatorum." *Acta Synodalia*, vol. III, pars VIII, 796. English translation: A. FLANNERY, *Vatican Council II. The Conciliar and Post Conciliar Documents* (Dublin 1975).

2. *The Council Fathers' Evaluation of the Second Text*

The evolution of the second text on Islam, annexed to the schema on Ecumenism, was in the meantime well engaging the attention of the Council Fathers and the world. When the newly redacted "Declaration on the Jews and non-Christians" came up for debate it was criticized on more than one point.²⁴

The declaration was divided into three parts: the first was dedicated to the "common patrimony of Christians and Jews", the second considered the universal paternity of God and the third condemned all types of discrimination.²⁵ The section relevant to the Muslims appeared in the second part of the declaration:

"In obedience to the urging of love for our brethren we should consider with great attention the opinions and teachings (of non-Christians) which, though differing from our own in many ways, nevertheless contain a ray of that truth which enlightens every man upon the earth. Thus we seek to comprehend above all the Muslims, who worship the one God and stand close to us not only in religion but also in many cultural achievements".²⁶

Introducing the declaration in the Council aula, on September 25th 1964, Cardinal Bea underlined the fact that it was the first time in the history of the Church that a Council was making a pronouncement on non-Christians.²⁷

24 Cf. *Pro Vita Mundi Bulletin*, 74 (1978) 12.

25 "Declaratio altera: De Iudaeis et de non-Christianis. 32. De communi patrimonio Christianorum cum Iudaeis; 33. Omnes homines Deum ut Patrem habent; 34. Omnis discriminationis damnatur." *Acta Synodalia*, vol. III, pars II, 327-329.

26 "Hac caritate erga fratres nostros compulsi, magna cum observantia consideremus opiniones et doctrinas quae quamvis a nostris in multis discrepent, tamen in multis referunt radium illius Veritatis quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. "Sic amplectamur imprimis etiam Musulmanos qui unicum Deum personalem atque remuneratorem adorant et sensu religioso atque permultis humanae culturae communicationibus propius ad nos accesserunt." *Ibid.*, 327-329.

27 "Concludendo liceat naturam et momentum quaestionum in hoc brevi schemate tractatum efferre. Agitur enim de rebus maximi momenti pro Ecclesia et pro mundo hodierno. Quantum ad habitudinem erga non christianos, momentum rei iam ex eo apparet, quod thema hoc prima vice in historia Ecclesiae ab aliquo Concilio tractatur;.... *Ibid.*, 562.

He acknowledged that the widening of the scope of the declaration was provoked by the numerous appeals in this respect and after particular insistence on the explicit mention of the Muslims.²⁸

Three days after the introductory *relatio* delivered by Cardinal Bea there began the evaluation of the proposed draft on the Jews and non-Christians, an evaluation which emerged in terms of a "great debate"²⁹ Indeed the predominant theme under discussion was the question on the Jews. Nevertheless several speeches dealt with other non-Christian religions, in particular with Islam, and the import of these speeches was more than negligible, as the consequent amendations and amplifications of the relevant text would demonstrate.

A minority among the Council Fathers, namely those Middle-Eastern bishops who since the very first opportunity had declared their opposition to the declaration, continued with their unremitting insistence on the inopportune-ness of the intended pronouncement. Both Cardinal Tappouni, the Patriarch of the Syriac Rite in Antioch, speaking for other Patriarchs of the Middle East,³⁰ and Archbishop Tawil of the Melchite Rite in Syria,³¹ appealed once and again for the rejection of the declaration in consideration of the political misunderstandings it could create and the consequent difficulties that it could provoke for the pastoral activity of the Church in their respective countries.

28 "Aliquid dicendum restat de *secunda Declarationis* parte, quae habitudinem nostram ad religiones non-christianas (*in oratione*: dico ad religiones non Christianas: in titulo est 'de Iudaeis et de non-christianis', sed non-christiani sunt etiam athei, ergo clarius res exprimenda videtur). Uti iam dixi, in disceptatione generali schematis 'De Oecumenismo' anno clapso habita, a plurimus desiderabatur, ut fusius (etiam) de habitudine erga asecclas religionum non christianarum ageretur, et ab aliquibus Patribus postulatam est etiam, ut Musulmanorum explicita mentio fieret. Momentum huius rei in hodierno rerum statu neminem fugit, quippe cum et repraesentantes variarum religionum non christianarum passim contactus aliquos cum Ecclesia Catholica quaerent et omnes omnino religiones hodie sive ab irreligiositate practica sive etiam ab atheismo theoretico militante late grassantibus circumdatae sint...." *Ibid.*, 561.

"In schematis autem elaboratione secundum desiderium a pluribus Patribus expressum etiam explicita mentio Musulmanorum facta est. De hac autem liceat dicere textum eos respicientem a viris hac in re apprimis peritis laudatum esse, scilicet ab Instituto Studiorum Orientelium a Patribus Dominicanis in Civitate Cairensi exstante et a Patribus Missionariis Africae (Pères Blancs) Pontificii Instituti Studiorum Orientelium in Tunisia...." *Ibid.*, 562..

29 J.M. OESTERREICHER, "Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions. *Introduction and Commentary*", in H. VORGRIMMER (ed.), *Commentary on the Documents of the Second Vatican Council*, III, 67-68.

30 "Loquor tum nomine meo, tum nomine beat.morum patr. Stephani Sidarouss, patr. Alexandrini Coptorum, Maximi Saigh, patr. Babylonensis Chaldaeorum, atque Ignatii Petri Batanian, patr. Ciliciae Armenorum.

The majority of the Council Fathers was, however, for various reasons, favourable to the declaration.³² The observations on the section dealing with non-Biblical religions were basically positive and tended to encourage the widening of the scope and the deepening of the theme under consideration.

Thus many Council Fathers, while approving the explicit mention of Islam, in various forms urged the explicit reference to other non-Christian religions. Cardinal König (Austria) said that one should also mention in the text those "ancient and venerable religions" of Asia and Africa which are near to monotheism.³³ Cardinal J.M. Bueno y Monreal (Spain) said that after the Muslims one should remember those numerous religious groups in India, China, Japan and other countries who either follow Confucius or Buddha or

"Declarationes quas, durante sessione II Concilii fecimus, de argumento nunc discusso, iterum nunc confirmamus. Ista confirmatio nullatenus est oppositio contra iudaicam religionem, quaecum tot coniugimur vinculis, neque est discriminatio erga gentem determinatam, scilicet semiticam, ad quam nos fere omnes quoque pertinemus.

"Propositum nostrum est, si iterum has declarationes facimus, ut vitentur nostrae activitati pastoralis graves difficultates, neque accusetur Concilium Oecumenicum, immerito quidem, favorem suum tendentis politicis determinatis conferre, sicut iam aliqua instrumenta preli asseruerunt.

"Quapropter, cum vera et plena causae cognitione, officii nostri pastoralis censemus esse, venerabiles Patres, reverenter et instanter in memoriam revocare illud quod iam diximus, inopportunam esse hanc declarationem Concilii de Iudaeis, vosque rogare ut iuxta petitionem nostram, declaratio illa simpliciter ab actibus Concilii delentur. Sic!" *Acta Synodalia*, vol. III, pars II, 582.

31 "...Instanter petimus a Patribus conciliaribus ut inopportunam iudicent declarationem quae grave damnum Ecclesiae inferre potest, et ab ipsa alienos facere integros populos Musulmanos. Petimus denique quod votum *non placet* et quod pro declaratione hac, alia ponatur, quae antisemitismum et quancumque aliam discriminationem damnet. Dixi." *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, 53.

32 Cf. for example: Cardinal Bueno y Monreal (see note 34), Archbishop Seper (*Acta Synodalia*, vol. III, pars III, 11-15), Bishop Podestà (*Ibid.*, 50-52), Bishop Lamont (*Ibid.*, 48-50). These were amongst those who explicitly referred, in their speeches, to the Middle Eastern bishops' appeals against the declaration, declaring themselves in favour of its retention.

33 "Laetus sum quod mentio specialis fit de Mohamedanis, qui unicum Deum personalem, Allah scilicet, misericordem adorant. Si autem rationes brevitas et spatii non obstarent, mentio fieri posset eorum, qui in religionibus venerandae vetustatis in Asia scilicet et Africa proxime ad monotheismum accedunt. *Acta Synodalia*, vol. III, pars II, 594-595.

else seek to attain to God, who is not distant from them, through other ways.³⁴ Cardinal Ruffini (Sicily) also called for the textual consideration of the other major religions pointing out that the Muslims are neither more numerous nor more near to the Christian religion than, say, the Buddhist or the Hindus.³⁵ Speaking also for other Indian Council Fathers Archbishop J. Attipetty (India) warned that mentioning only the Muslims could be offensive to the adherents of the other religions such as Hinduism, Buddhism and Confucianism. After all, he said, the fact that the Muslims adore the one and remunerating God is not exclusive to them "because many of those who adhere to Hinduism also worship a personal and remunerating God and are endowed with a deep sense of religion". In the end the archbishop concluded by proposing a change in the text regarding the non-Biblical religions, confessing esteem to "above all those who adore God and are endowed with a religious sense as is the case amongst the Muslims, Hindus and others of various cultures and religions in Africa, Asia

34 "Ast aliunde, verba heri prolata ab em.mo Tappouni, nomine proprio et aliquorum patriarcharum orientalium, gravi ut puto consideratione dignae sunt. Certe, textus declarationis, ut relator aiebat, quaestiones politicas ullo modo tangit et solam considerationem religiosam prae oculis habet. Attamen efficere non possumus ut, etiam praeter intentionem nostram, aliqui ansam ex hac declaratione arripiant improbandi Concilium. Hac consideratione ductus, sequentes emendationes propono:

1. Schemati de *Oecumenismo* addatur tamquam primus appendix declaratio, qua verbum caritatis et invitatio ad dialogum ab Ecclesia catholica ad omnes non christianos amanter offeratur. Titulus huius declarationis opportune esset: De non christianis, sub quo titulo omnes omnino homines includuntur quos Oecumenismus proprie dictus non attingit.....

5. Addatur alia paragraphus sub distincto numero, qua significetur Ecclesiam amplecti etiam velle copiosam familiam illam Musulmanorum, quibuscum patrimonium comune etiam quodam modo habemus,....

6. Memorentur etiam numerosae familiae quae, sicut arena in littore maris, Indiam, Sinas, Japonem et alias regiones implent, qui Confucium vel Buddham sequuntur, aut sub aliis formis Deum quasi attrahere conantur quum non longe ab iis sit.

7. Nec etiam malum esset si sub alio numero, verbulum saltem mitteretur ad eos qui Deum ignorant, aut etiam eum ex cordibus eradicare volunt; si tamen bona fide hominem, qui ad imaginem Dei creatus est, et mundum quo invisibilia Dei etiam revelantur, iuxta sensus naturalis rationis considerant. Ipsi enim a voluntate Dei salvifica, et a Christi redemptione nullatenus excluduntur, atque de eis etiam Ecclesia curam caritate formatam habet." *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, 11-12.

35 "Denique: Benevolentia quae - agendo de religionibus non christianis - in pag. 48, linn. 21ss. confertur erga Musulmanos - quos etiam sincere diligimus - quamquam opportuna haberi possit quia alicubi illi proximi sunt Iudaeis, timeo tamen ne exinde obtractatio excitetur in asseclis reliquarum religionum, praesertim in Buddhistis et in Induistis, qui numero et momento minores non sunt Mohammedanis neque a religione christiana remotiores vel disiunctiores mihi videntur quam Mohammedis discipuli.

"Proinde rogo eos ad quos ultima declarationis confectio pertinet, ut perpendat utrum melius sit omnes religiones non christianas, in primis illas quae in mundum maxime vulgatae sunt, recensere, an easdem simul, verbis universis, commemorare sufficiat. Dixi." *Acta Synodalia*, vol. III, pars II, 586-587.

and other nations".³⁶

The Vietnamese Bishop S. Hoa Nguyen van Hien echoed the same theme. Reminding that more than half the population of the world was neither Christian nor Jewish, he observed that many were the nations amongst the former which professed faith in the one supreme God, Lord of heaven and earth, and followed natural morality so as to be almost predisposed to gladly embrace the Catholic faith. The bishop insisted that either were these to be mentioned together with the Muslims or otherwise it would be better to be silent on them all.³⁷

The Coadiutor Bishop of Strasbourg A. Elchinger (France) called for the separation of the declaration on the Jews from those texts that dealt with other non-Christian religions. He preferred to have three distinct declarations: the one on the Jews, another one specifically dealing with the Muslims, and a third one dedicated to the numerous non-Biblical religions and the possibility of entering into dialogue with them.³⁸

36 "In lin.20, pag.8, dicitur: 'Sic amplectamur imprimis etiam Musulmanos...'. Huiusmodi locutio videtur alio modo ponenda. Nam nos debemus amplecti eadem caritate Musulmanos ac alios, sive Hinduismo addictos, sive Buddhistas, sive Confusionistas, etc. Huiusmodi praeferebat erga Musulmanos videtur odiosa et abnoxia aequivocis interpretationibus. Nec hoc suadet factum in schemate indicatum 'qui unicum Deum personalem atque remuneratorem adorant sensu religioso atque permultis humanae culturae communicationibus propius ad nos accesserunt'.

1. Quia plures illi homines Hinduismo addicti Deum personalem atque remuneratorem adorant et sensu religioso intimo dotati sunt.

2. Factum quo propius ad nos accesserunt Musulmani quam alii homines est mere historicum; nunc vero intendimus propius ad homines harum religionum Indiae, et Africae accedere, et etiam ipsi ad nos accedere vellent.

Proponerem ergo ut sententia mutetur hoc modo: 'Sic amplectamur imprimis omnes qui Deum adorant et dotati sunt sensu religioso ut evenit inter Musulmanos, Hinduistas, aliosque per plures cultores religionum Asiae, Africae aliarumque nationum'. Dixi." *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, 47-48.

37 "Omnino placet huius declarationis adiuncto quae non tantum opportuna sed et urgens mihi videtur:...

"2. *De non christianis*. Plus quam dimidia pars populationis totalis mundi non sunt nec christiani nec Iudaei. Concilium bene agit verbum de eis dirigendo. Inter eos plures sunt nationes quae, licet sub duro iugo communistarum oppressae, in quorum manus mea Patria iamiam incidit, fidem in unum Deum supremum coeli et terrae Dominum profitentur doctrinamque moralem naturalem observant ac quasi praedispositi sunt ad libenter amplectendam fidem catholicam, Dei gratia adiuvante, si Evangelii lumen tandem aliquando eos attingat.

"De eis ergo aut mentio fiat sicut de Musulmanis aut nihil dicatur nec de unis nec de aliis, sicut bene notaverunt em.mi oratores heri...." *Ibid.*, 23.24.

38 "Declaration 'de Iudaeis' separari deberet ab his quae dicuntur de aliis religionibus non christianis et constituere aliquam declarationem propriam....

With regard to the declaration which he proposed for the exclusive consideration of Islam the bishop suggested the general lines to be followed in its redaction. He referred to the fact that the Muslims worshipped just as we do the one and true God, who is in the highest, who created all and who revealed himself in the fullness of time in human history. He mentioned also the Muslims' faith in the high God as testimony for the atheism of our times and a possible basis for dialogue between Muslims and Christians.³⁹

In harmony with the general call for the widening of the scope of the declaration, several Council Fathers proposed a change in the title of the declaration. Bishop E. Nowicki (Poland) considered that, given that the Jews were not Christians, the title should be changed into *de Iudaeis et aliis non christianis*.⁴⁰ The Japanese Bishop L. Satoshi Nagae, speaking also in the name of other bishops from his country, again suggested the same change for the same

"In hoc casu, valde optandum est ut aliqua brevis et distincta declaratio Musulmanis reservetur, in qua specifica indoles religiosa eorum clarius a Sacra Synodo aestimetur et praesens Ecclesiae habitudo erga eos declaretur.

"Quod autem attinet ad religiones non biblicas, hodie tam numerosas, tanti ponderis existentes in re culturali et etiam per multiformentem et sinceram inquisitionem mysterii Dei saepe cor credentium moventes, Sacra Synodus, in tertia declaratione separata, eas fusius considerare et etiam ad dialogum invitare posset." *Ibid.*, 28-29.

- 39 "Esquisse des lignes principales d'une 'Declaratio' pro Islamitis: Sacra Synodus, dialogum fraternum intendens cum omnibus hominibus, non potest Islamitis populis talem dialogum, et certo proprie religiosum, hodie praesertim non proponere.

"Colunt enim et adorant sicut et nos illum verum unum Deum qui est in excelsis, qui omnia creavit, et qui decursu temporum in hominum historia seipsum revelavit. Fides eorum in illum magnum Deum temporibus nostris atheismi testimonium est magni momenti pro ista generatione. Circa hanc fidem huncque testimonium ut Islamitiae et christiani inter se debitis modis colloquantur valde optandum est.

Praeterea, temporibus praeteritis iam ab initiis islamitiae religionis inter christianos et islamitas relationes multae fuerunt, non tantum, pro dolor, bellicae, sed etiam et profundius civilisationis et culturae, sive philosophicae sive artium. In praesenti unificatione mundi valde optandum est ut denuo tales mutuae relationes multiplicentur et mutua reverentia, ad bonum commune culturale totius humanae familiae fovendum." *Ibid.*, 30-31.

- 40 "Nomine episcoporum Poloniae, in hoc Sacro Concilio coadunatorum, Licear mihi aperire, declarationem alteram *de Iudaeis et de non christianis* magis placere declaratione priori.

"Nonnulla tantum animadvertere videntur, ac quidem:

De titulo. Titulus declarationis aptius inscribatur: *de Iudaeis deque aliis non christianis*. Ratio est, cum etiam Iudaei, de quibus in declaratione, non christiani sint." *Ibid.*, 22.

reason and proposed the new title as : *de Iudaeis et de ceteris non christianis*.⁴¹ With regards to the text itself this bishop observed that the declaration dealt too hastily with the Muslims and that it should mention also the other major non-Christian religions.⁴²

Generally, the evaluation which the Council Fathers made to the references which the declaration made in connection with the Muslims tended to be extremely positive. Cardinal Frings (Germany) expressed pleasure on the particular attention which the declaration gave to the Muslims.⁴³ Several Council Fathers justified this particular attention by affirming, against the bland affirmation of Cardinal Ruffini, that the Islamic religion was the most akin to the Christian religion amongst all the non-Biblical religions. Archbishop P. Sfair recalled to his fellow bishops that St. John Damascene had even called Islam a "Christian heresy".⁴⁴ Bishop I. Plumey and Archbishop J. Descuffi both spoke on various beliefs and devotions which are common to both the Christians and the Muslims.⁴⁵

Archbishop P. Sfair of the Maronite Rite (Rome) considered the reference which the declaration made to the Muslims' adoration of the one and remunerating God as insufficient. Mention should also be made of Mohammed's affirmation of the virginal conception and birth of Christ through

41 "Loquor nomine omnium episcoporum Iaponiae. Gaudendum est certo quod in hac declaratione altera, additi sunt nn. 33 et 34 qui agunt de modo quo nos gerendi erga non-christianos. Liccat tamen de his ultimis, praesertim de n. 33 sequentes proponere emendationes.

"1. *De titulo declarationis*. Titulus nostrae declarationis sonat: *de Iudaeis et de non christianis*. Attamen cum Iudaei etiam non sint christiani, in titulo melius diceretur: *de Iudaeis et de ceteris non christianis*. *Ibid.*, 20.

42 "Cum mentio specialis Musulmanorum prout exstat in schemate, veniat nimis ex abrupto, ad evitandam interpretationem erroneam apud non christianos. Si iam servare placet, saltem modo generali similis mentio facienda erit de aliis religionibus magni nominis." *Ibid.*, 21.

43 "Placet etiam ut secunda declaratio, de qua nunc loquimur, fusius et profundius agat de re ibi proposita, praesertim de Musulmanis, sicut etiam Beat. mus Papa Paulus in suis Litteris Encyclicis dialogum cum non christianis valde laudat et commendat." *Acta Synodalia*, vol. III, pars II, 582.

44 "Nunc vero addo quosdam Sanctos Patres, ut S. Ioannem Damascenum et S. Maximum alioque, putasse Islamismum esse haeresim christianam. *Non considerabant Musulmanos tamquam infideles...*

"*Quidquid sit de abusibus posterioribus et etiam anterioribus. Ergo religiones Extremi Orientis et aliarum regionum non sunt viciniore ad christianismum quam religio islamica. Quia haec religio islamica inter veritates credendas includit dognata christiana.*" *Acta Synodalia*, vol. III, pars III, 42.

45 Cf. *Ibid.*, 15-16 (note 47) and 51-53 (note 48).

Mary, the most exalted among women. The Archbishop recalled the respect with which the earliest Muslims treated the Christians and the Christian beliefs. He insisted that the declaration should give greater consideration to that which the Muslims believed, to the truths which they proposed for belief, than to their less essential cultural factors.⁴⁶ Bishop I. Plumey (Cameroon) declared that after the Jews it was to the Muslims that the second place went among the non-Christians since the Muslims traced themselves back to Abraham as to their true father in the faith and also because the Muslims, more than others, understood the mystery of Christ and Mary, the mystery of the virginal birth of Christ of the virgin Mary. Bishop Plumey consequently called for a separate

46 "In schemate de Oecumenismo et speciatim ubi est 'declaratio altera de Iudaeis et non christianis'..., ita de Musulmanis legitur: 'qui unicum Deum personalem et remuneratorem adorant'. Et hoc optimum et quamvis insufficiens. Ad de iisdem additur: 'et sensu religioso atque premultis humanae culturae communicationibus propius ad nos accesserunt'....

"In meo praecedenti scripto secretariae Concilii praesentato, sed non lecto coram Patribus, dixi a Mahometo Christum vocatum fuisse Verbum Dei et Verbum Veritatis et Mariam super mulieres totius universi exaltatam esse. Ibi quoque innui quod Mahometus affirmavit Christum ex Spiritu Dei in sinu Mariae conceptum esse. *Non agitur ergo de sola nativitate Christi virginaliter, sed de conceptione virginali ex Spiritu Supremo.*

"Nunc vero addo quosdam Sanctos Patres, ut S. Ioannem Damascenum et S. Maximum alioque, putasse Islamismum esse haeresim christianam. *Non considerabant Musulmanos tamquam infideles.* Notetur praeterea quod Mu'awiah, stricta agnitione coniunctus cum Mahometo, et qui primus Califatum in Monarchiam constituit, *et cum quo Califa factus est Sovranus etiam temporalis, Mu'awiah dico*, antequam in possessionem Imperii veniret, ad montem Calvarii se contulit orandi causa, precesque etiam etiam effudit iuxta sepulcrum B. Mariae Virginis. Sub regno suo, Administrator aerarii Imperii atque impendiorum exercitum etiam tempore belli, erat Ibn Sargun, qui in historia vocatur 'vir christianissimus', quique S. Ioannis Damasceni avus erat. Et cum eo plures christiani in illa administratione premanenter occupati erant. Ulterius, quia nuper disceptatio hic habita est de libertate religiosa, iuvat nunc recordare Mahometum dixisse: ne admittantur umquam vis et coactus in materia religiosa.

"Quidquid sit de abusibus posterioribus et etiam anterioribus. Ergo religiones Extremi Orientis et aliarum regionum non sunt viciniores ad christiani sinum quam religio islamica. Quia haec religio islamica inter veritates credendas includit dogmata christiana.

"Multa alia possem addere, sed haec sufficiant ad sibi persuasum habendum hic non agi de humanae culturae communicationumque, in hoc contextu immerito stant..., sed de rebus quae Islam ad credendum proponit et ubi credantur exigit. Agitur de rebus credendis, non de communicationibus culturalibus, de dogmatibus expressis agitur, non de sensu religioso. Pharasis ergo haec omnino est mutanda, *secundum meam humilem opinionem*, mutanda et amplianda secundum aequae quae supra exposui. *Non dico quod omnia sunt inserenda, sed saltem quaedam*, ne Musulmani iuste offendantur ob ampliam expositionem de Iudaeis habitam in memorata declaratione, et ne ex offensione eorum detrimentum vel ulteriora detrimenta capiant Missiones catholicae, quae inter Mahometanos plurimae sunt." Dico 'ne Musulmani offendantur' quia notum est aversionem inter Musulmanos et Iudaeos ab antiquo existere *et semper existisse et nunc existere*, et quod peius est originem suam a Corano ipso ripetere(...)" *Ibid.*, 41-42

declaration on the Muslims who 'like us and the Jews adore God, tenaciously proclaim his unity and forcefully reject any pagan errors....',⁴⁷

In this same line spoke also Archbishop J. Descuffi (Turkey) who expressed joy on the explicit mention which the declaration contained of those who "not through Israel but through Ishmael, the son of Hagar and our common father Abraham" are related to us. The archbishop then went on to recall the many and various elements common to the Islamic and Christian faiths, most particularly insisting on those related to the Virgin Mary, her immaculate conception, her virginity and her maternity of men and the devotion with which both Christians and Muslims approach her.⁴⁸ The last to speak during the debate with regards to the non-Christian religions was the African Bishop J. Gahamanyi (Ruanda) who observed that the declaration was too laudatory considering that both Judaism and Islam were superseded by Christianity.

47 "Optima videtur declaratio de Iudaeis et de non christianis. Attamen, proponere vellem ut in paragrafo ubi agitur de Musulmanis addatur, post verba 'qui unicum Deum personalem atque remuneratorem adorant', *eundem ac nostrum* adorant.

"Adhuc, secundum strictam logicam, Concilio placeat post illa quae de duodecim millionibus Iudaeis dicuntur, quaedam addere circa quadrigentos milliones Musulmanorum, qui sicut nos Iudaeique Deum adorant, eiusque unitatem tenaciter proclamant, cunctos errores paganorum energice reiicientes, et fidem suam usque ad Abraham referentes....)

"Certo certius viciniore nobis exstant Iudaei, ut clarissime demonstrat textus praedictus. Attamen, non desunt spei fundamenta.

"1. Musulmani, magis quam omnes alii non-christiani, mysterium Christi comprehendunt. Abrahami heredes, Iesum plene recognoscunt tamquam primum in sanctitate inter prophetas, virginaliter de B. Virgine Maria natum, et ipsam Mariam tamquam maximam Abrahae filiam. Tum virginitatem Mariae, tum virginalem Iesus nativitatem ferventer tuentur. Huc autem notandum venit quod in tota creatione solus Iesus, nomine matris suae, designatur: videlicet 'Iesus filius Mariae'.

"2. Sanctuaria Mariae pie visitant, processiones in eius honore sequuntur, imagines eius devote colunt, nomen eius filiabus saepe tradunt ac ubique protectionem eius implorant....

"3. Optimum videtur verba Gregorii Papae VII in litteris suis Sultano Africae septemtrionalis evocare: 'Hanc itaque caritatem nos et vos specialis nobis quam ceteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui cum creatorem saeculorum et gubernatorem huius mundi quotidie laudamus et veneremur' (MIGNE, PL t. 148, p.450)." *Ibid.*, 15-16.

48 "Sed cum haec declaratio non a sensu humano, sed a Spiritu fidei et a pura caritate divina erga omnes non christianos inspirata est, in cordibus eorum bonos fructus fraternitatis et conviventiae et non amarus diffidentiae dissentionis aut etiam perturbationum politicarum, Deo adiuvante, producet non in vanum speramus, vidi cum gaudio, in fine par. 33, nomen Musulmanorum *nuncupatum*, *Musulmanorum*, qui non per Israellem, sed per filium Agar Ismaelem tamen patri nostro communi Abrahamo connectuntur.

Moreover he added that these two religions were in fact less open to the Christian religion than animism. He insisted that the declaration would offend those who were neither Jewish nor Muslims if it would not give similar treatment to them.⁴⁹

"Quod in hoc loco de eorum fide in unicum Deum personalem et remuneratorem, de eorum sensu religioso, de eorum ad perfectiorem gradum humanae culturae accessu in certis regionibus dictum est, non est negandum. Immo, liceat mihi, in eorum laude, adiungere, multa elementa communia cum nostra, ex qua mutuata sunt, in eorum religione inveniri. Licet ignorent Trinitatem, Incarnationem et Redemptionem, attamen agnoscunt Iesum Christum tamquam verum prophetam (...) et docent cum venturum iudicare vivos et mortuos etiam Musulmanos. Multa miracula..., eius miraculosam nativitatem affirmant. Conceptionem immaculatam B.M. Virginis, eius puritatem et virginitatem, eius singularem perfectionem, agnoscunt et eam ut Matrem eorum cum corde devoto et sincero deprecantes, ab ea confidenter petunt et obtinet favores mirabiles, sanationes et immo dicam miracula.

"Quod nunc refero non est fructus imaginationis aut exaggerationis cum spe alicuius emolumenti, sed fructus experientiae decem annorum quod vidi oculis meis in civitate Ephesina, in loco dicto Panaga Kapulu sc. Domus Mariae, Dominae Nostrae Mariae. Iam abhinc decem annos, vidimus quasi centum millia Musulmanorum, per annum, iungi sese eodem numero christianorum et cum eis, quod est unicus locus in mundo ubi hoc evenit, venerare Mariam Virginem, matrem Iesu!

"Si his singularibus factis, adiungere possumus, Musulmanos, legem naturalem in Decalogo inscriptam, eleemosynam, ieiunia et orationem observare, hospitalitatem exercere, nobis Iudaeis viciniore eos invenire dicere licet.

"Ergo si iam feliciter, cum B. Virgine Maria et Musulmanis dialogus divinus incepit, quare nos cum eis dialogum terrestre, humanum statuendum in sinceritate et caritate, cum desiderio pacifice conviventiae cum reali libertate religiosa, in ordine sociali et politico, optare non declarabimus ut omnibus apertum sit, nos omnes fratres nostros homines, filios Dei, in eadem caritate amplecti ut omnibus proficiat veritas et felicitas vera a Deo promissa hominibus bonae voluntatis." *Ibid.*, 53-55. "Nobis videtur nimias laudes de Iudaeis et de musulmanis ortas esse ex aliqua reparationis ratione necnon ex conscientia stirpis communis. Attamen maxime considerata sunt potius ipsae doctrinae Iudaeorum et Musulmanorum quae de facto clausae sunt christianismo.

"Quamquam elementa communia adsunt inter christianismum, iudaismum et islamismum, dantur etiam in aliis religionibus necnon et in animismo aliqua elementa communia. Insuper addere audemus animismum magis apertum esse christianismo quam iudaismum et islamismum.

"Schema de Iudaeis nimis parvi pendet alias religiones necnon animismum et aliquomodo non-iudaeos et non-musulmanos offendit.

"Propter has rationes et propter rationes opportunitatis ab aliis allatas petimus ut schema de Iudaeis, sed de non christianis quod aliquam mentionem speciali modo de Iudaeis et de Musulmanis faciet. Dixi." *Ibid.*, 141-142.

49 "Nobis videtur nimias laudes de Iudaeis et de musulmanis ortas esse ex aliqua reparationis ratione necnon ex conscientia stirpis communis. Attamen maxime considerata sunt potius ipsae doctrinae Iudaeorum et Musulmanorum quae de facto clausae sunt christianismo.

"Quamquam elementa communia adsunt inter christianismum, iudaismum et islamismum, dantur etiam in aliis religionibus necnon et in animismo aliqua elementa communia. Insuper

Relevant, even if not primarily directed to the declaration's consideration of the Muslims, was the comment of Archbishop J.C. Heenan (England) on the Jewish reaction to what they presumed an inference presupposing a future Jewish conversion to Christianity. Archbishop Heenan specified that in the context of ecumenism there could be no question of individual or group conversion but of dialogue aimed at growth in mutual comprehension and esteem. Hence he insisted that the declaration did not carry a word on conversion, not even in connection with other non-Christians especially the Muslims.⁵⁰

Indeed the text referred to rays of truth present amongst them....⁵¹ This speech by Archbishop Heenan demonstrated that the underlying perspective of the declaration - and in our case of the text on the Muslims - was not only not aimed at proselytizing but rather was highly appreciative of non-Christians in general and the Muslims in particular.

addere audemus animismum magis apertum esse christianismo quam iudaismum et islamismum.

"Schema de Iudaeis nimis parvi pendet alias religiones necnon animismum et aliquomodo non-iudaeos et non-musulmanos offendit.

"Propter has rationes et propter rationes opportunitatis ab aliis allatas petimus ut schema de Iudaeis, sed de non christianis quod aliquam mentionem speciali modo de Iudaeis et de Musulmanis faciet. Dixi." *Ibid.*, 141-142.

50 "....; e si noti, in proposito, che parlando degli altri non cristiani, *specialmente dei musulmani*, non c'è una parola sulla loro conversione, anzi il testo parla dei raggi di verità che si trovano presso di loro...." *La Civiltà Cattolica*, 115/IV (1964) 388. The underlined words referring to the Muslims do not appear in the official text appearing in the *Acta Synodalia*. Cf. next note.

51 "Haud mirum est novum declarationis de Iudaeis redactionem ab illis sine gaudio esse acceptam.... Praesens enim declaratio minus est benevola, minus benigna, minus amica.... "Licet mihi nihilominus declarare quod in contextu motionis oecumenicae quaestio de conversione vel individuarum vel communitatum locum revera non habet.... "(...) Etenim in secunda parte declarationis ubi sermo est de aliis non-christianis nihil prorsus dicitur de illorum conversione. E contra haec sunt verba in textu: 'quamvis a nostris in multis discrepent tamen in multis referunt radium illius Veritatis quae illuminat omnem hominem venientem in hoc mundum'. Si autem huiusmodi Veritatis radium habent isti, quanto magis religio Iudaica quae est quasi radix fidei nostrae! (...) " *Ibid.*, 37-38.

As throughout the entire evolution of the drafts of the intended Declaration on the Jews, the debate of the Third Session was primarily inspired and overwhelmingly governed by the Jewish question and connected issues such as that of the thorny accusation of deicide.⁵² The problem of Islam and of the other non-Christian religions emerged and developed, adopting deeper and wider dimensions, within and step by step with the unfolding of the Jewish solution and its theological, pastoral, psychological, social and political reverberations. Thus the destiny of the texts regarding non-Christian religions and especially Islam was essentially tied to the destiny of the Declaration on Jews and non-Christians.

The destiny of the declaration indeed took on a very black hue in October when everybody was evidently under the impression that the draft was safely in the hands of the Secretariat for Unity undergoing modifications in accordance with the indications that emerged during the previous "great debate".⁵³ In fact the sub-commission entrusted with the text on the Muslims was then examining the speeches of the Council Fathers and proceeding to a recasting of the text according to their indications.⁵⁴ However the whole process apparently went into crisis and the very existence of the declaration itself as it stood appeared to come into question when a letter of the General Secretary of the Council informed the Secretariat for Unity that the Declaration on the Jews was to be submitted to a renewed examination by an appropriate commission with the object of abbreviating it for subsequent incorporation into the schema *de Ecclesia*.⁵⁵ This proposal caused general consternation because of fear regarding the very survival of the declaration and it was the tempestuous intervention of Cardinal Bea and other Council leaders who saved it by appealing directly to Pope Paul VI who decided in favour of the actual structure of the declaration.⁵⁶

52 Cf. OESTERREICHER, *Commentary*, 67-80

53 Cf. COTTIER, "L'histoire de la Déclaration," in A.M. HENRY (dir.), *Vatican II. Les Relations de l'Eglise avec les Religions Non Chrétiennes* (Unam Sanctam 61), Paris 1966, 62.

54 Cf. CASPAR, "La Religion musulmane", in *ibid.*, 206

55 Cf. OESTERREICHER, in *Commentary*, 83.

56 *Ibid.*, 84-85

It turned out that this crisis not only did not fail to suppress the declaration on the Jews but rather, on the contrary, gave birth to a separate declaration on the relation of the Church to the non-Christian religions.⁵⁷

3. *Definition and Approval of the Main Text*

Three weeks had gone by before the revision of the text that had been criticized in the great debate and which had been decided on October 30th was finalized and the resulting text handed to the Council Fathers on November 18th 1964.⁵⁸

The new enlarged declaration was entitled: *De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*. It consisted of five sections. The first section was an introduction on the unity of mankind. The second one treated the natural and the great religions especially Hinduism and Buddhism and was sub-titled: *De diversis religionibus non-christianis*. The third section dealt with the Muslims: *De Musulmanis*. The fourth section was on the Jews: *De Iudaeis*. The last section proclaimed the universal brotherhood of men and excluded all forms of discrimination: *De fraternitate universali, quamvis discriminatione exclusa*.⁵⁹

The old text on the Muslims had been split into two part. The first part which referred to the opinions and teachings of non-Christians in general as containing "a ray of that truth which enlightens every man upon the earth".⁶⁰ was separated from the new draft on Islam and incorporated into the second section of the newly modified declaration where it concerned the various non-Christian religions.⁶¹ The second part of the old text became the third section, *de Musulmanis*, of the new declaration. It had been considerably enlarged in order to outline the major features of the Islamic faith and life. Moreover, apart from including an appeal calling upon both Muslims and

57 *Ibid.*, 86.

58 *Ibid.*, 98.

59 Cf. *Acta Synodalia*, vol. III, pars VIII. 537-641

60 Hac caritate erga fratres nostros compulsi, magna cum observantia consideremus opiniones et doctrinas quae quamvis a nostris in multis discrepent, tamen in multis referunt radium illius Veritatis quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum." *Acta Synodalia*, vol. III, pars II, p.329.

61 Cf. CASPAR, *Unam Sanctam* 61, 206.

Christians to forget all past dissensions, it also called for dialogue and collaboration in favour of the common good of humanity..⁶²

"The Church has also a high regard for the Muslims. They worship God who is one, living, subsistent and almighty, the Creator of heaven and earth and who has also spoken to men. They strive to submit themselves to the hidden decrees of God, just as Abraham submitted himself to God, to whom the Muslim faith eagerly links itself. Although not acknowledging him as God they worship Jesus as a prophet, his virgin mother Mary they also honour and even at times devoutly invoke. Further they await the day of judgement and the retribution of God following the resurrection of all men. For this reason they worship God especially through prayer, almsdeeds and fasting. They also strive to lead a moral life, in obedience to God, as individuals, in the family and in society.

"Over the centuries many quarrels and dissensions have arisen between Christians and Muslims. The Sacred Council now pleads with all to forget the past, and urges that a sincere effort be made to achieve mutual understanding; for the benefit of all men let them together preserve and promote peace, liberty, social justice and moral values."⁶³

62 *Ibid.*, 206.

63 *De Musulmanis.*

"Cum aestimatione quoque Musulmanos respicit Ecclesia qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, homines allocutum, cuius occultis etiam decretis toto animo se submittere student, sicut Deo se submitit Abraham ad quem fides Musulmana libenter sese refert. Iesum, quem quidem ut Deum non agnoscunt, ut Prophetam tamen venerantur, matreque eius virginalem honorant Mariam et aliquando eam devote etiam invocant. Diem insuper iudicii expectant cum Deus omnes homines resuscitatos remunerabit. Exinde Deum colunt maxime in oratione, eleemosynis et ieiunio; vitam quoque moralem tam individuaalem quam familialem et socialem in obsequium Dei ducere conantur. (A)

"Quodsi in decurso saeculorum inter Christianos et Musulmanos non paucae dissensiones et inimicitiae exortae sint. Sacrosancta Synodus omnes exhortatur ut, praeterita obliviscentes, se ad comprehensionem mutuam sincere exercent et pro omnibus hominibus iustitiam socialem, bona moralia necnon pacem et libertatem communiter tueantur et promoveant. (B)" *Acta Synodalia*, vol. III, pars VIII, 639.

A *relatio de emendationibus* accompanying the text of the enlarged declaration⁶⁴ explained that the elaboration of the paragraph on the Muslims was carried out on the numerous proposals of the Council Fathers. However the Secretariat sought to proceed with cautiousness especially when it came to the theological language and terms to be used since these may not necessarily signify the same things to Christians and Muslims."⁶⁵

Introducing the new draft of non-Christian religions in the Council aula, just before its submission to the vote, Cardinal Bea illustrated the evolution and growth of the declaration by recalling the parable of the mustard seed.⁶⁶ "the seed, that is the brief statement on the right attitude of the Christians to the Jewish people, had become a tree in which many birds built their nests; in a

64 *Ibid.*, 643-648.

65 Ad numerum 3. In genere:

"Patres, quibus textus in genere placuit, quasi unanimes erant, ut ille longiore et profundiore consideratione amplificetur. Aliquae emendationes a Patribus propositae sunt, quarum plures a Secretariatu acceptatae atque in nova redactione textui insertae sunt. Particularia infra notatur.

" Tamen in deiudicandis emendationibus, quae ab aliquibus Patribus inserendae esse putantur, Secretariatus censuit caute procedendum esse. Verum enim est aliquando terminos nostrae linguae theologicae propinquos a Musulmanis adhiberi, ut v. gr. Iesum esse Verbum Dei seu Verbum veritatis, seu cum esse a Spiritua Sancto conceptum, seu Mariam esse matrem Musulmanorum, seu eam esse immaculate conceptam, seu eam esse mulierem super omnes alias exaltatam. Illi termini vero a Musulmanis alio sensu intelliguntur ac in nostra doctrina, et hinc non simpliciter ut elementa similitudinis introduci possunt.

"In particularibus:

(A) Haec descriptio religionis musulmanae composita est ex elementis, quae partim a Patribus conciliaribus partim a peritis a Secretariatu ad hoc speciatim accersitis proposita sunt. Illic tantum rationem reddimus circa vota Patrum. Musulmani dicuntur colere unum et unicum Deum, omnipotentem, Creatorem (secundum votum unius Patris), venerari Iesum ut prophetam atque Mariam matrem eius virginalem (secundum vota 3 Patrum), sequi viam moralitatis et oboedientiae (secundum vota 2 Patrum).

(B) Hoc incisum, ut 3 Patres postulaverunt, habitudinem et officia Christianorum erga Musulmanos in lucem posuit. Ecclesia enim desiderat, ut relationes pacificae et cooperative cum Musulmanis ubique habeantur, quae communi patrimonio religioso correspondent et in conditione nostrae aetatis tam urgender postulatur." *Ibid.*, 646.

66 Huic Declarationi iure applicari potest imago biblica de grano sinapis. Primitus enim agebatur de simplici aliqua brevi declaratione quae respiciebat habitudinem Christianorum ad populum Iudaicum. Decursu autem temporis, et maxime per discussionem in hac aula habitam, hoc granum vestro merito, fere arbor evasit, in qua multae aves iam nidum sibi inveniunt, id est in qua, saltem aliquo modo, omnes religiones non christianae locum proprium obtinent, eodem fere modo Summus Pontifex fel. reg. in Litteris Encyclicis *Ecclesiam Suam* omnes non christianos complectitur: sequaces religionis Veteris Testamenti, Mahometanos, sectatores religionum Africanarum et Asiaticarum' (p.49). Non erat adeo facile haec omnia spatio paucarum paginarum complecti. Unde primo loco enixas ago gratias omnibus, qui sive ore sive scripto ad hanc Declarationem melius elaborandam contulerunt. Secretariatus noster omnes animadversiones aequo et sincero animo considerare studuit....." *Ibid.*, 649.

certain sense all non-Christian religions had found a place in it".⁶⁷ Cardinal Bea also explicitly referred to the "great debate" of the previous September as being the major incentive behind the new enlarged draft. He publicly acknowledged, also, the positive influence exercised by the Holy Father who, as Mgr. Oesterreicher wrote, "from the very beginning of his pontificate...defended this wider outlook of the Church and thus encouraged a larger declaration in part consciously, in part without realizing it".⁶⁸ The Cardinal emphasized the paramount importance of the declaration and said: "No Council in the history of the Church, unless I am mistaken, has ever set out so solemnly the principles concerning (non-Christian religions)...We are dealing with more than a thousand million men who have never heard of, or never recognized Christ"⁶⁹ This declaration was to be a passport of the Church in the eyes of all the nations which were far from Christ, he said.⁷⁰

The voting took place on the same day (November 20th) in three stages: the first vote would be on the first three sections (introduction, the unity of mankind, the natural and the great religions, the Muslims), the second on the other two (the Jews and the exclusion of any discrimination), and the third on the declaration as a whole.⁷¹ The result of this last vote was: 1651 *placet*, 99 *non placet* and 242 *placet iuxta modum*; 4 votes were invalid. The first vote regarding the first three sections of the declaration and thus also the part on the

67 OESTERREICHER, in *Commentary*, 97.

68 *Ibid.*, 87.

69 "Liceat adhuc magis in particulari efferre momentum Declarationis *quatenus respicit religiones non-christianas*. De his ni fallor nunc prima vice in Ecclesiae historia Concilium aliquod tam sollemniter principia exponit. Est ergo maximi momenti. ut huius rei pondus plene assequamur. Agitur enim de illis plus quam mille milionibus hominum, qui Christum eiusque opus Redemptionis aut nondum noverunt aut non agnoscunt. Illi autem nihilominus salvari possunt, si conscientiae dictaminibus oboediant. Ecclesia tamen incumbit gravissimum officium, cum illis hac in re omni, omni quo potest, modo apto dialogum inire. Hoc autem efficere potest, pouti dicitur in nostra Declaratione, valores spirituales et morales qui in singulis religionibus adsunt agnoscendo atque asseclas harum religionum sincere aestimando. Hi enim, qui secundum dictamen propriae rectae conscientiae vivunt, implicita fide - uti dicitur in nota illa Epistula S. Officii ad Archiepiscopum Bostoniensem - cum Christo eisque Corpore Mystico uniuntur (cf. Denz-Schönmetzer, *N.* 3872), usquedum divitias Christi plene agnoscant et participant. Nullum autem dubium est, quin Ecclesia ita agendo efficaciter operam det, ut ad explicitam et plenam participationem divitiarum Christi reapse perveniant." *Acta Synodalia*, vol. III, pars VIII, 650-651.

70 "Ipsa enim quasi tessera esset Ecclesiae coram his omnibus gentibus, a Christo alienis;...." *Ibid.*, 651.

71 Cf. *Ibid.*, 661 for the first two ballots), 672 (for the third vote). Cf. also *Acta Synodalia*, vol. IV,

Muslims, received 1838 votes in the affirmative, 136 in the negative, 4 votes *placet iuxta modum* and 9 votes invalid. The voters were 1987 in all. The result of this last vote was: 1651 *placet*, 99 *non placet* and 242 *placet iuxta modum*; 4 votes were invalid. The first vote regarding the first three sections of the declaration and thus also the part on the Muslims, received 1838 votes in the affirmative, 136 in the negative, 4 votes *placet iuxta modum* and 9 votes invalid. The voters were 1987 in all.⁷²

After the voting the General Secretary of the Council established January 31st of the following year as the date by which the proposals for the amendments could be sent.⁷³ The commission entrusted with the statements on the Muslims met for the last time during the last intersession in February of 1965 to examine the *modi* relevant to section three of the declaration.⁷⁴ These *modi* concerned thirteen points, as the *expensio modorum* which accompanied the last version of the draft indicates.⁷⁵ Of these points four were accepted by the commission while some others were added on the latter's initiative.⁷⁶ The resulting six amendments constituted changes, additions and eliminations.

The first modification which appeared in the text concerned the terminology adopted with reference to the adherents of Islam. The penultimate version had referred to *Musulmanos* and to *fides Musulmana*.⁷⁷ The commission in-

72 With this provisional acceptance of the draft the declaration was still considered to be an appendix to the constitution *de Ecclesia*. Cf. OESTERREICHER, Commentary, 101.

73 Cf. *Acta Synodalia*, vol. III, pars VIII, 672.

74 Cf. CASPAR, in *Unam Sanctam* 61, 207.

75 *Acta Synodalia*, vol. IV, pars IV, 703-705. "The last version of each draft was accompanied by a justification (*expensio modorum*) in which the relevant commission explained how it had dealt with the objections and the proposals of the fathers." OESTERREICHER, in *Commentary*, 94.

76 *Acta Synodalia*, vol. IV, pars IV, 703-705, 719.

77 Cf. the *textus approbatus*, *Ibid.*, 692.

stead opted for the terminology most current amongst the Muslims thus using the term *Muslims* when referring to persons and the adjective *Islamic* when referring to things. Thus the last version of the declaration speaks of *Muslimos* and of *fides Islamica*.⁷⁸

An addition consisted in the insertion of the term "merciful" in the series of divine names. It was inserted between "living and subsistent" and "almighty, the Creator of heaven and earth".⁷⁹ Moreover since this latter formula "Creator of heaven and earth" had been employed by Pope Gregory VII in a letter that he had sent to the Sultan Nasir of Mauritania, a note was added specifically referring to it.⁸⁰ Indeed the part of the text most criticised had been that where the draft referred to the Muslims' morality in the family and in society.⁸¹

"This draft evoked numerous objections from bishops who live in contact with the Moslem population of Africa. Polygamy and the repudiation of wives must not be allowed to appear in any way acceptable to a community that was concerned about the morality of family life. In order to avoid possible objections, it was preferred in the new draft to leave out the reference to family morality."⁸² Thus the text now referred more generically to the Muslims in so far as they "highly esteem an upright life".⁸³

78 "In hac Declaratione illa terminologia adhibenda est quae vere correspondeat ei quae apud Muslimos adhibetur. Secundum peritos in hac materia, loquendo de personis adhibenda est vox 'Muslimus', de ipsa vero religione vox 'Islam' vel 'religio Islamica'. Textus ergo emendatur...." *Ibid.*, 703.

79 Cf. *Modus* 44: "Post 'allocutum' addatur '*misericordem*'. R.- Modus accipitur cum iam in Constitutione Dogmatica *Lumen Gentium* inveniatur,..." *Ibid.*, 703-704. It was in this way inserted: "... qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, *misericordem* et omnipotentem, Creatorem coeli et terrae" (cf. S. Greg. VII, *Epist. XXI ad Anzir (Nacir), regem Mauritaniae*, PL. 148, col. 450 s.)." *Ibid.*, 719.

80 Cf. *Modus* 43. *Ibid.*, 703, and note 183.

81 Cf. *Modus* 51. "Plures Patres rogant ut haec sententia deleatur (27 Patres), vel alio modo dicatur (8 Patres), vel saltem expungatur voces 'familialem' et 'socialem' (12 Patres). Nam Muslimi in ethica familiari a nobis valde discrepare videntur. R. - Modus ex parte accipitur et dicatur: 'Exinde vitam moralem aestimant et Deum...'" *Ibid.*, 704 - 719

82 .G.C. ANAWATI, "Excursus on Islam," in VORGRIMLER, *Commentary*, 153.

83 "Exinde vitam moralem aestimant et Deum maxime in oratione, eleemosynis et ieiunio colunt." *Acta Synodalia*, vol. IV, pars. IV, 719.

Another change concerned the title-heading of the section on the Muslims. The new sub-title read: "On the Islamic Religion". The following section on the Jews was also entitled: "On the Jewish Religion".⁸⁴ It seems that this change was made principally for the sake of the Arabs⁸⁵ whose efforts against the declaration had not only abated but had rather precipitously intensified after the provisional approval of the draft before the end of the third session of the Council.⁸⁶

The amended and final text of the Declaration was distributed to the Council Fathers in August of 1965. With obvious reference to the first three sections, thereby including the section on the Islamic religion, the experts that drew up the *expensio modorum* declared that the aim of the Declaration was not to provide an exhaustive presentation of the religions and their faults and weaknesses; it was rather to present some indications to the connections that existed between peoples and their religions and the Church which may serve as basis for dialogue and co-operation. Thus it took more notice of those elements which united Christians and non-Christians than of those which divided them.⁸⁷ This was pointed out by Cardinal Bea during his introductory speech⁸⁸ which now referred to an obviously *independent* Declaration on the Attitude of the Church to the non-Christian Religions.⁸⁹

The declaration was put to the vote on the 14th and 15th October 1965. The voting was made upon 8 distinct questions on the latest amendments and one

84 Cf. *Modus* 40. *Ibid.*, 703. Also, *modus* 58. "Loco tituli 'De Iudaeis' dicatur 'De Iudaismo'. *Ratio*: ut clarius appareat hic agi de religione non de populo. R. - Modus accipitur ut dicatur 'De religione iudaica'." *Ibid.*, 706.

85 Cf. OESTERREICHER, in *Commentary*, 123.

86 Cf. *Ibid.*, 101-105, 109. COTTIER, in *Unam Sanctam* 61, 71.

87 Cf. *Modus* 2. "Quidam Patres timent ne Declaratio in descriptione religionum nimio optimismo laboret. R. - Finis Declarationis ad id non tendit ut expositio completa religionum cum defectibus earum proponat; sed potius ut vinculum inter homines et religiones ostendat tamquam fundamentum dialogi et cooperationis. Proinde magis attendit ad ea quae coniungunt sicut apparet in nova sententia post lineam 5...." *Acta Synodalia*, vol. IV, pars IV, 698.

88 Cf. *Ibid.*, 722.

89 One notes that by this time there was no more mention of the Declaration as being an appendix to the Constitution on the Church "La Déclaration a acquis sa plénière indépendance", COTTIER, in *Unam Sanctam* 61, 77.

general question on the whole text.⁹⁰ The third question referred to the third section of the declaration which treated the Islamic religion which in its modified form ran thus:

"The Church has also a high regard for the Muslims. They worship God, who is one, living and subsistent¹, merciful and almighty, the Creator of heaven and earth, one who has spoken to men. They strive to submit themselves without reserve to the hidden decrees of God, just as Abraham submitted himself to God's plan, to whose faith Muslims eagerly link their own. Although not acknowledging him as God, they worship Jesus as a prophet, his virgin Mother they also honour, and even at times devoutly invoke. Further, they await the day of judgement and the reward of God following the resurrection of the dead. For this reason they highly esteem an upright life and worship God, especially by way of prayer, alms-deeds and fasting.

"Over the centuries many quarrels and dissensions have arisen between Christians and Muslims. The sacred Council now pleads with all to forget the past, and urges that a sincere effort be made to achieve mutual understanding; for the benefit of all men, let them together preserve and promote peace, liberty, social justice and moral values.

¹ Cf. St. Gregory VII, Letter 21 to Anzir (Nacir), King of Mauritania (PL 148, col.450 ff.).⁹¹

90 Cf. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars IV, 720-722.

91 "(De religione islamica). Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem. Creatorem caeli et terrae, homines allocutum, cuius occultis etiam decretis toto animo se submittere student, sicut Deo se submitit Abraham ad quem fides islamica libenter sese refert. Iesum, quem quidem ut Deum non agnoscunt, ut prophetam tamen venerantur, matremque eius virginalem honorant Mariam et aliquando eam devote etiam invocant. Diem insuper iudicii expectant cum Deus omnes homines resuscitatos remunerabit. Exinde vitam moralem aestimant et Deum maxime in oratione, eleemosynis et isunio colunt.
"Quodsi in decursu saeculorum inter Christianos et Muslimos non paucae dissensiones et inimicitiae exortae sint, Sacrosancta Synodus omnes exhortatur, ut, praeterea obliviscentes, se ad comprehensionem mutuam sincere exercent et pro omnibus hominibus iustitiam socialem, bona moralia necnon pacem et libertatem communiter tueantur et promoveant." *Ibid.*, 692-693.

The vote on this section took place on October 14th, 1965. The result was 1910 *placet*, 189 *non placet* and 6 votes invalid out of 2105 votes cast.⁹² The vote on the integral draft, which took place on October 15th, was: 1763 votes in favour, 250 against, 1 *placet iuxta modum* and 9 *suffragia nulla* out of 2023 votes cast. Thus the text was approved by the Council Fathers and now required only the signature of the Pope and the solemn promulgation.⁹³

The solemn official promulgation of the *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* took place during a public session of the Council on October 28th, 1965. Just before the promulgation a last formal vote was taken and the outcome was 2221 in favour and 88 against; 3 votes were invalid.⁹⁴

The way to this vote had been difficult, indeed very difficult. But this made the end of the way more significant, perhaps triumphant. Mgr. Oesterreicher wrote, "whoever had witnessed all the crises and vicissitudes of the Declaration on the Jews from close by could only regard the triumph of that day as a miracle".⁹⁵ The miracle to be sure, was not only the inception and evolution of the Declaration but also the text itself as it was finally defined. It "denotes a boldness in anticipation and a catholicity in scope that could hardly be expected a few years ago, and that one looks for in vain in many other public statements and manifestations of contemporary Christianity".⁹⁶

Joseph Farrugia
Department of Dogma
Faculty of Theology
University of Malta,
Msida, Malta.

92 Cf. *Ibid.*, 758.

93 Cf. *Ibid.*, 824.

94 Cf. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, 674.

95 OESTERREICHER, in *Commentary*, 129.

96 G.H. TRAVARD, "The Council's Declaration on Non-Christians", in *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1966) 164-165.

FERMENTI E PROBLEMI DELLE DONNE NELLA CHIESA OGGI

Giulia P. Di Nicola

Questa ricerca che fa parte di uno studio collettivo più ampio, promosso dall'Università di Barclay negli Stati Uniti, e che sarà pubblicato quest'anno, procede in quattro tappe: A. Religiosità e Chiesa. La partecipazione delle donne; B. Femminismo e cattolicesimo: influssi e trasformazioni; C. Il problema della mediazione istituzionale; D. Il ruolo centrale della cultura.

PREMESSA

Cercherò di trattare l'argomento seguendo un taglio socio-antropologico¹ premettendo che il presente saggio si comprende meglio a partire dal testo di cui ho sviluppato le riflessioni sulla cultura della differenza, facendo il punto sul femminismo contemporaneo: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna* (Città nuova; Roma 1988).

I dati saranno solo il punto di partenza per evidenziare i nodi attorno a cui si intreccia il problema della donna nella chiesa in Italia, dopo l'avvento dei processi di secolarizzazione e del femminismo. La chiave di letture cui faccio

GIULIA PAOLA DI NICOLA, nata a Chieti nel 1949. Laureata in Pedagogia (Univ. de l'Aquila, 1971) e Filosofia (Univ. di Roma, 1975). Lavora come ricercatrice confermata di sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi 'G.D'Annunzio' di Chieti. Fra le sue pubblicazioni: *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)* (Patron; Bologna 1977); *Interazione lavoro e società. Hegel e la sociologia* (Teramo 1979); *Donne e politica. Quale partecipazione* (Roma 1983); *Gli emarginati della politica. Crisi della rappresentanza* (Chieti 1985); *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna* (Roma 1988).

1 Per quel che riguarda il rapporto donne-chiesa cattolica, la sociologia non gode buona fama. Al Sinodo sui laici del Novembre 1987, si è parlato della necessaria distinzione tra teologia, ecclesiologia e sociologia. Questa distinzione si presenta come una scissione tra ciò che è dato rivelato, verità, e ciò che è frutto della storia e della coscienza collettiva, che sarebbe piuttosto doxa, opinione mutevole. A starle dietro coerentemente sembrerebbe che il cammino dell'uomo e quello di Dio siano parallele divergenti e che chi opta per Dio debba mettersi in qualche modo fuori dalla storia.

riferimento ruota attorno ai concetti di ugualianza e differenza, entrambi incapaci, se presi in sè, di dare ragione della reciprocità uomo donna, così come l'ho presentata nell'ultimo libro, e cioè come unidualità antropologica già schizzata dalla Bibbia ("ad immagine di Dio li credò/maschio e femmina li credò" Gen 1,27).

Sappiamo che la descrizione dei fenomeni sociali è sempre condizionata da una precomprensione che è bene esplicitare: nel mio caso la lettura è fatta all'interno di una esperienza personale di fede ricevuta e scelta, ma anche nella libera revisione critica che nasce dalla necessità di confrontare il dato della tradizione e della religione con le esigenze della coscienza personale e della cultura contemporanea, in spirito di continuità e di gratitudine per l'eredità ricevuta, ma anche senza timore di guardare in faccia ai problemi irrisolti, svelandone la ambiguità.

Ne risulta una prospettiva *problematica*, indispensabile ad evitare giudizi conclusivi che sarebbero affrettati.

A. Religiosità e Chiesa. La partecipazione delle donne.

1. Donne e religiosità in Italia

Da un recente sondaggio² condotto in Italia su un campione di mille intervistati, è emerso che quasi il 90% degli italiani è cattolico, ma solo il 43% praticante. Praticanti sarebbero in maggioranza donne ed anziani, con un livello di istruzione elementare. Tra i non credenti, invece, sarebbero più numerosi gli uomini e le persone comprese tra i 16 e i 45 anni di età, prevalentemente con un diploma di scuola superiore.

De La Potterie considera un errore studiare il rapporto della donna con la chiesa secondo l'ottica socio-antropologica: "Nella massa di libri e di articoli che, da diversi anni fino a questi giorni, sono stati pubblicati sul problema della donna, specialmente sulla questione dei ministeri femminili, quasi tutti gli autori ragionano unicamente dal punto di vista storico e sociale. Ciò che erano i rapporti uomo-donna nel passato, dicono, era dovuto al condizionamento socio-culturale del tempo; non ha quindi più valore per noi, oggi. \ ora c'è una analogia tra il problema filosofico e quello teologico\; per parlare della donna nel cristianesimo, le indagini storiche e sociali sono importanti, ma insufficienti". Egli parla perciò dell'immutabile principio biblico, base di tutta l'antropologia cristiana, per distinguere la maternità di Dio come detta in senso metaforico (vedi femminilità) e la paternità detta invece in senso proprio (vedi maschilità). Ciò serve a ribadire una differenza di natura che sarebbe contraddetta dall'invertire i ruoli" (Cf. I. De La Potterie, "Antropomorfismo e simbolismo del linguaggio biblico sulla relazione uomo donna," in *Osservatore Romano*, 15.X.1988).

2 Sondaggio riportato su *La Repubblica* del 25-26 Sett. 1988 e su *L'Espresso* dello stesso periodo.

Troppo spesso questi dati vengono letti come l'annuncio della morte della religione, la quale invece resta un bisogno significativo, anche tra i giovani. Alla domanda: C'è stato un momento in cui, per un motivo qualsiasi, ha avvertito il desiderio di accostarsi a qualche forma di pratica religiosa?", il 30% dei non credenti ha risposto affermativamente.

Tuttavia, non si può negare l'esistenza di un moto di fuga dalla chiesa per ripiegarsi nel privato e nell'indifferenza religiosa oppure per confluire in movimenti in cui sembrano appagate le istanze liberatorie. Tale fuga è più spesso rifiuto delle forme istituzionali e abbandono delle norme etiche che appaiono troppo rigide, piuttosto che ateismo.

Per avere un'idea indicativa del posto che la religione occupa nella vita delle donne italiane, è opportuno tenere conto dell'indagine Shell del 1973 sulla condizione femminile e sul ruolo della donna nella società.³ L'inchiesta era diretta ad un campione vario e rappresentativo di donne di tutte le regioni, di tutte le categorie sociali e classi di età. Sommando il 35,5% che dichiara che la religione è "abbastanza", con il 29,7% che la qualifica "molto" e il 20,3% che dichiara "moltissimo", si arriva alla percentuale dell'85% di donne per le quali la religione ha un significato vitale. Nell'ambito delle ricerche condotte dalla Doxa sulla religiosità italiana nell'arco di un trentennio, si continua a registrare difformità di comportamenti religiosi tra i sessi (nell'arco di una settimana entra in chiesa almeno una volta circa il 31% dei maschi e il 45% delle femmine).⁴

In effetti, larga è la fascia delle donne che avverte l'importanza dell'esperienza religiosa, in sintonia con un patrimonio storico e culturale che le ha viste più sensibili ai richiami dello spirito, in una sorta di tacita e profonda intesa. I rilevamenti statistici confermano anche tra i giovani la maggiore percentuale di ragazze che credono in Dio.⁵

Tra esse, la maggioranza mantiene forti legami alla tradizione e ad una ritualità abitudinaria. L'indagine di Buralassi, pubblicata nel 1980, conferma

3 "Indagine Shell", in *Bollettino Doxa* (1973) pp.222-223.

4 INDAGINE DOXA. "La frequenza alla chiesa e le opinioni degli adulti italiani nei confronti dell'episcopato italiano." Indagine eseguita per conto della redazione de *Il Sabato*, S 84510, Ott.1984.

5 Cf. lo studio di P.G.GRASSO, *Gioventù e innovazione* (Roma 1974) 293-321.

una religiosità femminile di tipo tradizionale.⁶ La "subcultura atea" risulta prevalentemente maschile (92%; le donne costituiscono l'8% del totale), la "subcultura indifferente" registra il 77% di M e il 23% di F; la "subcultura del modello ufficiale della chiesa cattolica" registra il 36% di M e il 64% di F; la "subcultura sacrale", tipica dell'ambiente rurale, mantiene le stesse posizioni. Nella "subcultura profetica" le F rappresentano il 39% del campione analizzato. Si delineerebbe quindi una religiosità più tradizionale per le donne contro una netta prevalenza di uomini nell'area caratterizzata da non religiosità o da una religiosità di tipo carismatico, con valori nuovi, incertezze, ambivalenze, conflittualità.

Nello stesso tempo però si segnala qualche parziale uniformità nei meno praticanti (vanno a messa 1-2 volte ogni tre mesi il 12,1% dei maschi e il 12,2% delle femmine) e nei giovani impegnati nei gruppi. L'indagine CIF dimostra il distacco delle donne, anche cattoliche, dell'insegnamento del magistero in campo morale.⁷ L'inchiesta di G. Milanese evidenzia che le ragazze inserite nei gruppi religiosi non mostrano differenze rispetto ai ragazzi parimenti impegnati. Sia le une che gli altri considerano più significativi i valori amicali e personalistico-esistenziali rispetto a quelli del lavoro, dello studio e della religione istituita.⁸ Le ragazze non inserite nei gruppi, invece, rispondono maggiormente al cliché tradizionale della religiosità femminile. Attecchisce di più tra queste ultime il rifiuto totale della religione, forse anche per l'adesione al femminismo ateo.⁹

Vi sarebbe dunque una tendenza che assimila la religiosità maschile e quella femminile in presenza di variabili quali la giovane età, la cultura, la partecipazione sociale.¹⁰ Ma si può dire di più: il mutamento dei riferimenti valoriali e comportamentali dei giovani di oggi sembra essere in maggiore sintonia con una cultura e una religione "al femminile", tale cioè da contribuire

6 Cf. S.BURGALASSI, *Dove va la cristianità italiana?* (Ed. Dehoniane; Bologna 1980).

7 Cf. i risultati del XX Congresso nazionale sul tema "Realtà donna tra utopia e progetto". Roma 12-15 Dic. 1985, in *Cronache e opinioni*, M.II (1985).

8 Cf. G. MILANESE, *Oggi credono così* (Torino 1981).

9 Cf. M.T.BELLENZIER, "Religiosità al femminile?" *Note di pastorale giovanile* 3(1983). 27-29.

10 Ciò fa parlare G.Brunetta di tendenza alla "religiosità di coppia" (cf. G. BRUNETTA, "Frequenza alla messa, alla comunione, alla confessione," *Aggiornamenti sociali* 1(1986) 51-65.

ad indebolire gli aspetti istituzionali, definitivi, dogmatici, normativi, legali, che tutte le religioni portano con sè, per valorizzare quelli più vitali dell'interiorità, della gratuità, dei rapporti interpersonali donativi e significativi. Se è così, si può affermare nel campo religioso, come in quello lavorativo, sociale e culturale, la tendenza alla centralità dei valori femminili, una volta ritenuti più deboli ed oggi riscoperti in forma nuova come centrali per l'esperienza umana, maschile e femminile.

2. *Per una tipologia delle donne cattoliche*

In Italia, dal punto di vista socio-culturale, si va affermando la convinzione di camminare in un'epoca di religione post-patriarcale che si annuncia in forma negativa come critica dell'immagine androcentrica di Dio, e in forma positiva come ricerca di riferimenti nuovi, sostitutivi dei vecchi, ma di cui non ancora si hanno chiari i contorni.

Non si può semplicisticamente parlare delle donne cattoliche in Italia senza tenere conto delle numerose differenze all'interno del genere femminile. Tuttavia, se si tentano tipologie, non è facile cogliere la portata dell'influsso femminista a livello quantitativo, nè si possono identificare le messalizzanti con le soddisfatte.

Le misurazioni empiriche sono ancora poche e incapaci di dare ragione di ciò che sembra molto più significativo: il non detto, l'appena accennato, la confidenza, l'indizio indiretto. I dati danno eccessiva importanza alla pratica religiosa, in base alla quale vengono distinte le praticanti, le non praticanti, le impegnate. Ma essi non danno ragione del livello qualitativo, della differenza tra le praticanti soddisfatte e non, tra coloro che osservano in senso stretto la morale ufficiale e le praticanti che vivono la scissione tra frequenza alla Messa e regole della vita privata e pubblica. Tra le insoddisfatte, inoltre, non è facile misurare il peso che ha la questione femminile, perchè è diffusa una certa reticenza a trattare esplicitamente questi temi. È dunque importante andare oltre certe affermazioni di indifferenza e opposizione al femminismo, che stanno piuttosto ad indicare l'insofferenza per un certo femminismo plateale e pansessualista.

Sembra comunque importante non fermarsi agli atteggiamenti di facciata, adesione incondizionata o rifiuto di ogni religiosità, perchè sono meno rilevanti oggi le contrapposizioni rigide, mentre guadagnano le posizioni sfumate, gli interrogativi senza risposta.

Le "soddisfatte" rappresentano quella fascia di popolazione femminile che non avverte la difficoltà del rapporto con la chiesa a livello cosciente. Al contrario, lo sviluppo medio della coscienza femminile soffre troppe ingiustizie sul piano sociale e gode non poche consolazioni su quello spirituale per potersi permettere il lusso di criticare ciò che ha rappresentato e continua a rappresentare ragione di speranza. Del resto, il rapporto tra strutture mentali e categorie religiose è tale che un'eventuale crisi provoca destabilizzazione, sconvolgimenti dell'io molto temuti e perciò differiti, particolarmente da parte di chi manca di flessibilità mentale e culturale.

Le donne che vivono la vita di parrocchia lavorano gratuitamente, a tempo parziale, secondo le possibilità di ciascuna e secondo le specifiche capacità professionali. Esse sono impegnate nelle 298 diocesi, 28.618 parrocchie, 3.541 Centri Pastorali Permanenti. Vi sono donne che svolgono lavori di pulizia, di assistenza, di cucina; donne che si impegnano nel catechismo e nelle attività di evangelizzazione (incontri per adulti, preparazione alla cresima e alla comunione); di collaborazione culturale sporadica (conferenze, partecipazione e trasmissioni radio televisive locali e alla redazione dei giornali locali parrocchiali e diocesani) e regolare (nei consultori cattolici, nei corsi di preparazione al matrimonio); di servizio giornaliero o settimanale in ufficio parrocchiale; di sostegno alle iniziative del parroco (gite, incontri, ritiri spirituali, pellegrinaggi); di partecipazione ai consigli parrocchiali e diocesani, ove siano attivati e sempre dietro chiamata e conferma del diretto responsabile (parroco, incaricato diocesano, vicario). Esse sono donne che offrono le loro prestazioni, per la maggioranza dei casi, come volontariato gratuito, spinte da grande generosità, dalla fede, dal rapporto amicale col parroco o altri membri della comunità parrocchiale. Non manca la gratificazione psicologica per un certo prestigio che deriva dalla collaborazione col parroco e quindi da una posizione non fissata giuridicamente, non compensata economicamente, ma ugualmente soddisfacente a livello personale e di gruppo. Il parroco responsabile cerca di compensare come può il debito contratto, anche semplicemente offrendo momenti di ricreazione comunitaria o la vicinanza amicale nei momenti di bisogno.

Lavori retribuiti possono essere (ma non sempre) i servizi regolari di pulizia, prestazioni part-time presso le parrocchie, l'insegnamento negli Istituti di teologia gestiti dalle diocesi. Vi sono donne che insegnano religione presso le scuole statali; che sono impiegate nelle Curie diocesane o ancora assunte come giornaliste (*Osservatore Romano*, *Avvenire*, giornali diocesani) presso la Radio Vaticana, o come impiegate negli uffici Vaticani, quasi sempre comunque ripetendo, se non accentuando la figura piramidale della presenza femminile nella società e cioè una larga base e una progressiva diminuzione e

scomparsa man mano che si sale ai vertici professionali. Negli Istituti di Scienze religiose le studentesse sono in netta prevalenza (83,2%) sugli studenti (16,8%) benchè le docenti siano rare.¹¹

Non si può dimenticare, nel tratteggiare la religiosità femminile, la persistenza di una fascia di donne caratterizzate da una certa dipendenza psicologica, cioè dal “desiderio fondamentale di restare bambine, attaccate a quelle figure protrettrici di cui la madre è di solito la prima e più importante figura”.¹² La vita di tali donne, che sono in progressiva diminuzione, resta una brutta copia di modelli altrui, alla ricerca di parole rassicuranti e di “guide sicure”, molto spesso maschili. La mancanza di adeguata mediazione culturale tra fede e processi sociali può accentuare in molte il senso di colpa, educate come sono a “concepire la passività come virtù, la sessualità come peccaminosa e gestita da altri, la prudenza come paura di rimanere sola, di infastidire gli altri.”(ib.)

Tali donne, se interrogate, difendono il magistero ufficiale e le strutture della chiesa sempre e comunque. Ma bisogna distinguere tra l'adesione consapevole e quella che esprime l'incapacità di gestire i mutamenti storici, percepiti in maniera confusa, e di esprimerli nel *logos* (linguaggio e pensiero). Una parte delle donne, inoltre, pur avendo dei dubbi, non li estrinseca agli altri e neanche a sè, per timor di abbandonare la fede per delle ideologie che non le appagherebbero sul piano personale. Una forte spiritualità può portare ad anteporre la scelta di comunione ecclesiale ad eventuali giudizi critici su aspetti determinati della morale e della chiesa.

C'è comunque un silenzio timoroso, soffocato, eppure insoddisfatto. In non pochi casi, le donne rimangono all'interno dell'esperienza ecclesiale cattolica, perchè legate all'esperienza religiosa vissuta, ma sono interiormente distaccate dalle posizioni ufficiali. Si può applicare a questa fascia di donne l'espressione che G. PAOLO II usa nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* a proposito di coloro che si sentono frustrati da regimi che negano la soggettività creativa del cittadino: “emigrazione psicologica”.¹³ Cresce lentamente una

11 Cf. P.VANZAN-S.TANZARELLA. *Nuovi orizzonti per la formazione dei laici* (Ave; Roma 1989) 173.

12 C.DEL MIGLIO, “Religiosità e donna”, in AA.VV., *Presenza femminile nella chiesa*, Atti, Gruppo Promozione donna (Milano 1982) 11-12.

13 G.Paolo II, *Sollicitudo rei socialis* (Lib.Ed.Vaticana; Febbraio 1988) 24.

coscienza meno risolta di quanto non appaia dai pronunciamenti ufficiali, le risposte strategiche, i silenzi depistanti e imbarazzati.¹⁴ Più che l'appartenenza cieca oppure il dissenso nei confronti dell'istituzione (contro e fuori) si assiste a un distacco silenzioso ed effettivo che consente di restare al proprio posto (dentro) senza identificarsi, anzi, seguendo una propria strada.

Nel campo della fede, si evidenzia maggiormente lo iato tra sentimenti e linguaggio, silenzi e parole, e lo studioso deve saper leggere da più prospettive, tentando controdomande per verificare se le risposte si contraddicono o semplicemente glissano i problemi, senza fronteggiarli apertamente. Soprattutto si rende problematico individuare la soglia tra soddisfazione e acquiescenza, scelta personale e difesa della propria cultura, amore per la chiesa e timore di essere *out-group* (rinnegamento galileiano), silenzio di consenso e silenzio per mancanza di attrezzatura concettuale. Siamo di fronte ad una compresenza di variabili nelle quali è difficile leggere e forse anche prematuro.

Le donne che vivono tale conflitto interiore, tra appartenenza e distacco, il più delle volte lo mantengono inespresso o limitato alla confidenza amicale, anche per ragioni strategiche di rapporti col mondo cattolico ufficiale. A ciò si lega la difficoltà della stampa di entrare nell'universo femminile cattolico in modo adeguato. Vi è il giornalismo di maniera dei giornali diocesani che restano legati al bisogno di raccogliere sempre e comunque il positivo della vita ecclesiale e, per contro, vi è il giornalismo dello *scoop*, pronto ad amplificare le voci di dissenso. Ne risulta la contrapposizione semplicista tra conservatrici e progressiste, che non coglie le *nuances* e non giova alla crescita di un dialogo aperto e costruttivo.

Opportunamente, osserva la Gaiotti: "Resta abbastanza vero che, a differenza di altre esperienze straniere, il movimento italiano è ancora caratterizzato da una sorta di 'latenza'".¹⁵ Hanno giocato negativamente in questa latenza la vicinanza a Roma, intesa oltre che in senso geografico anche in quello

14 Indicativo può essere, a livello di provincia, l'inchiesta rivolta a 600 donne partecipanti a gruppi ecclesiali, presentata al convegno tenuto a Bergamo il 24 - 25 Maggio 1985. Il 34% delle risposte è stato positivo alla domanda: "Secondo te la donna potrebbe ricevere il sacramento dell'ordine?". Il 55% ha risposto sì alla domanda: "Secondo te la donna potrebbe avere la responsabilità di una parrocchia?"; il 77% ha risposto sì alla domanda: "Ritieni giusto che la donna possa diventare teologa?"

15 Cf. P.GAIOTTI DE BIASE, "Donne e questione cattolica", Appunti di cultura e di politica, 2 (1988) 4 - 10.

psicologico culturale, come profondo radicamento nella tradizione cattolica. Ha contribuito notevolmente l'esplosione delle questioni divorzio e aborto, che in Italia sono state presentate come confronto-scontro tra politica laica e confessionale, progressisti e conservatori, o anche come scontro tra le due culture laico-marxista e cattolica, costringendo la chiesa cattolica a giocare in difesa.

Il movimento critico interno conseguentemente non ha trovato spazi per una organizzazione ufficiale, se non raramente. Certamente sarebbe difficile pensare ad una italiana al posto della femminista americana Babi Burke di Fort Lauderdale (Florida) che tentò di celebrare a S.Pietro il 4.XII.1985. Il movimento femminista cattolico italiano ha preferito tessere contatti con l'estero, in collaborazione con le associazioni internazionali ed ecumeniche (organizzazioni francesi, belghe, svizzere, americane). Questo è stato un modo per evitare lo scontro e, al contrario, forme di lamentazione sterile. Ricordiamo che a Wislihofen, nel Marzo 1981, un gruppo di donne italiane presentava le seguenti richieste all'UMO F.C. di Zurigo:

1. La riammissione ai ministeri sacri, secondo modalità e finalità richieste dalla pastorale attuale;

2. Che si rendano di diritto canonico le numerose prestazioni effettuate oggi come supplenza dalle donna nelle chiese locali;

3. Riconoscimento di maggiori autonomie alle Superiori e ai Capitoli generali. Diritto di voto e di parola pari ai colleghi. Collaborazione sempre con il Vescovo;

4. Maggiori autonomie ai Vescovi nel campo pastorale e possibilità di sperimentazioni;

5. Nei Tribunali ecclesiastici, presenza più numerosa di personale laico specializzato, uomini e donne;

6. Che la maternità sia in concreto resa pienamente responsabile, quanto la paternità;

7. Eliminazione anche giuridica delle discriminazioni più anacronistiche (divieto di servire l'altare, privilegio del maschio nell'amministrazione del battesimo, nella distribuzione dell'Eucarestia);

8. Che le Facoltà di Teologia, con l'apporto delle scienze moderne, riflettano sui condizionamenti secolari discriminanti la donna, nel rapporto natura e cultura;

9. Rivedere, sotto la spinta del progresso scientifico attuale e della riflessione postconciliare, l'immagine della donna nella antropologia e nella teologia agostiniana e tomista.

Nel 1985, il Movimento ecclesiale di impegno culturale ha collaborato per l'Italia con il Movimento internazionale degli Intellettuali cattolici di Pax Romana (MIIC) per il Seminario sulla "Partecipazione delle donne professioniste nello sviluppo e nei cambiamenti della società" in cui, oltre i problemi sociali e politici, si è parlato del ruolo della donna nella chiesa. Nonostante qualche progresso, si è constatato che le donne professioniste "non danno un contributo significativo e specifico alla vita della chiesa cattolica", essendo il compito principale delle donne limitato per lo più alla pulizia e ai servizi, tranne qualche eccezione.¹⁶

Sarebbe questo un panorama manchevole se non contemplassimo gli istituti religiosi femminili, così ricchi di potenzialità e frustrazioni (difficili da registrare all'interno dei chiostri). Non è più possibile in Italia parlare della "chiusura" delle suore, della loro inconsapevolezza dei problemi ecclesiali, del loro essere paghe di spiritualità, obbedienza, servizio. Tra esse si registra una grande varietà di tipi, con una più marcata sensibilità ecclesiale, una più sofferta e generosa donazione alla causa di Cristo. Le religiose italiane al 1984 erano 152.689; le congregazioni religiose 629, le comunità religiose 15.019. In altri termini, esistono in Italia 255 religiose ogni 100,000 abitanti e 782 religiose ogni 100,000 donne. Si sono registrati alti e bassi nel numero delle religiose in questi ultimi venticinque anni: dal 1950 al '55 si ebbe un incremento del 14%; dal 1955 al 1960, una diminuzione del 4%; dal 1960 al 1965 un recupero del 4%; dal 1965

16 R. GOLDIE, *"Laicità femminile nella chiesa"* in AA.VV., *La donna nella chiesa e nel mondo* (Dehoniane, Napoli 1988) 77 - 84.

al 1970 una stasi; infine, dal 1970 al 1974, un'altra diminuzione del 5%. 27 mila religiose svolgono attività educativa e assistenziale; 37 mila nella scuola; 15 mila nei servizi sanitari ed ospedalieri; le restanti religiose si dedicano ad attività interne di governo e di amministrazione oppure sono anziane e inferme.¹⁷

I conventi non sono rimasti impermeabili al Concilio, al bisogno di formazione culturale delle suore, al mutamento di legislazioni, al rapporto degli istituti con le nuove generazioni di donne, al femminismo.¹⁸ La possibilità di contatti internazionali e i sempre maggiori rapporti con l'esterno spingono alla ricerca di nuova teologia e di rifondazione spirituale, come accade nelle scuole dell'Unione Superiori Maggiori d'Italia e nella Facoltà di Scienze dell'educazione femminile gestita dalle salesiane ("Auxilium" Roma).¹⁹

Complessivamente, si può dire che in Italia esiste la "piaga" della irrisolta questione femminile nella Chiesa²⁰, anche se si preferisce non accentuarla e seguire il filo della consuetudine, della clandestinità o dell'ambivalenza del linguaggio. "Fra l'inaccettabile conflitto radicale e l'appello alle buone volontà è rimasto in qualche modo il vuoto... In primo luogo va detto senza perifrasi in piena responsabilità che un rischio di esplosione incontrollata, o di abbandono silenzioso è sempre presente dietro questa apparente saggezza... la questione della donna resta ancora come l'eccezione, il non detto, l'irrisolto nell'accettazione del moderno o, per converso, il pretesto per la sua demonizzazione, l'elemento di scandalo e di rifiuto".²¹

Il problema riaffiora continuamente: ne sono buona testimonianza le Commissioni apposite, i congressi, i gruppi di studio, le conferenze, i corsi, i seminari,

17 Cf. E.COLAGIOVANNI, *Le religiose italiane. Ricerca sociografica* (USMI; Roma 1984)

18 Ricordo per tutti il bel libro di testimonianza sofferta di una suora che ha abbandonato la vita religiosa: M.MASUTTI, *Tornerò tra la gente*, (Claudiana; Torino 1986) Cf. anche: A.CAGIATI, *Intervista alle suore* (Marietti; Torino 1977).

19 Di tale Facoltà ricordiamo il Convegno internazionale svolto a Roma nell'agosto 1988, i cui atti sono apparsi nel volume *Verso l'educazione della donna oggi*. (Roma 1989).

20 Cf. Intervista a C.RIVA, in *La Repubblica* 16 Nov. 1985. L'intervista a G.Lazzati parla invece di un problema aperto (*Il Messaggero di S.Antonio* n.18, 1985, p.32 - 357).

21 P.GAIOTTI, "Donne e questione cattolica", 9.

le tesi presso le Facoltà teologiche²²; momenti gestiti spesso dalle diocesi stesse e quindi entro il vaglio dell'ortodossia, ma che sono comunque indice di un travaglio non placato. Talvolta, sul piano ecclesiale concreto, si mettono in pratica comportamenti di felice disobbedienza, sempre badando a non incapacitare nelle sanzioni, ma comunque facendo il possibile in tanti presbiteri per rendere compartecipi le donne anche della liturgia e non relegarle ai momenti di servizio.

Il problema sembra doversi accentuare nei prossimi anni, parallelamente alla crescita della coscienza sociale, culturale e politica delle donne. In Italia, infatti, si registra l'aumento della richiesta di cultura da parte delle donne e soprattutto la qualificazione nei contenuti: le lettrici di periodici femminili classici mantengono una percentuale stazionaria, mentre quelle dei quotidiani sono aumentate del 4% nell'arco dei tre anni 1985 - 87 (indagini ISEGI). Secondo il bollettino ISTAT dell'86, le donne leggono in Italia più libri degli uomini.²³

Ciò provoca una mentalità meno dogmatica, più attenta ai diritti umani, ai segni di collaborazione e reciprocità comunionale nella chiesa, concretamente portata a scavalcare, tutte le volte che è possibile, la concezione rigida e gerarchica dei rapporti uomo-donna.

3. *Le associazioni femminili e "Progetto Donna".*

Nelle associazioni sociali ed ecclesiali (nella maggior parte ormai miste) si vivono esperienze di impegno cristiano e di confronto con le problematiche del mondo attuale, provocando il superamento dei pregiudizi antifemministi, anche senza fare direttamente opera culturale a favore della questione femminile. Vi sono movimenti ecclesiali che partono da un' intuizione, una spiritualità, un carisma personale e che non affrontano direttamente la questione femminile, ma svolgono un'opera di rinnovamento religioso a livello di evangelizzazione e di vissuto esperienziale. Vi sono anche associazioni/movimenti che rispondono più direttamente al bisogno di prendere coscienza dei bisogni attuali della società e della chiesa.

22 In questo ambito è da ricordare l'Istituto Costanza Scelfo Barbieri della facoltà teologica di Palermo e il lavoro lì svolto da Cettina Militello.

23 Cf. AA.VV., *Parole incrociate*. Atti di due convegni su donne e informazione (Roma 1986).

All'interno di questi ultimi si va facendo, dagli anni ottanta, un lavoro lento, ma costante di approfondimento culturale, con metodi, ritmi e contenuti diversi, nel CIF (Centro italiano Femminile. Rivista: *Cronache e opinioni*), nelle ACLI (Ass. cristiana Lavoratori Ital. Rivista: *Quaderni di azione sociale*), nell'ACI (Azione Cattolica Italiana. Rivista: *Presenza Pastorale*), Gruppi di Promozione Donna, specie di Milano e di Brescia (Rivista: *Progetto donna*), MOICA (Mov. Ital. Casalinghe), Movimento Femminile Democrazia Cristiana (Rivista: *Donna e società*), Gruppi di spiritualità familiare, Consultori diocesani. In questi ultimi anni il lavoro è stato intenso: seminari dell'ACI, gruppi di lavoro e *carrefour* dell'AGESCI (Scouts), il documento della commissione coordinamento femminile delle ACLI in occasione dell'ultimo congresso 1988, la ricerca della FUCI con il coinvolgimento maschile e femminile (Federazione Universitaria Cattolici Ital. Rivista: *Ricerca*).

Questo insieme di movimenti, che dibatte a livello culturale ed ecclesiale la questione donna chiesa, viene solitamente contrapposto ai movimenti più spirituali, che invece raramente affrontano direttamente il problema e lo fanno comunque senza discostarsi dalle indicazioni ufficiali, pur promuovendo al loro interno un vissuto più egualitario nel rapporto uomo-donna. Mi riferisco al Movimento dei Focolari (Rivista: *Nuova Umanità*), a CL (Comunione e liberazione; Rivista: *Litterae Communio*) all'*Opus Dei*, ai Corsi di Cristianità.

Particolarmente attivo il gruppo Promozione Donna di Milano, con Maria Dutto, che svolge da una quindicina di anni un notevole lavoro di sensibilizzazione, cultura critica e costruttiva nei confronti della chiesa istituzionale, cercando di evitare da una parte lo sterile rivendicazionismo e dall'altra la paternalistica benevolenza. L'opera di denuncia consiste nel rilevare che la presenza femminile nella chiesa è spesso di supplenza e si identifica con la realtà laicale in generale. Gli uomini si trovano piuttosto ai vertici, nel clero o tra i laici, in compiti di edilizia, competenza specifica, amministrazione, molto più raramente di evangelizzazione. Si chiede una pastorale *con* la donna (non solo *per*), collaborando con il clero a costruire uno stile, un linguaggio, contenuti più adeguati alla forte presenza femminile nella Chiesa.

L'iniziativa di *Progetto Donna* (rivista diretta da Tina Leonzi, nata nel 1982 con il supporto delle donne più impegnate in campo cattolico e del gruppo milanese "Promozione Donna") si può considerare obiettivamente come la riorganizzazione culturale del mondo femminile cattolico raccogliendo la sfida del femminismo "seconda fase" (Betty Friedan) intorno a quattro temi; il mutamento della cultura del lavoro; l'emergenza della gestione della maternità e del problema demografico; la crisi della democrazia con l'emarginazione delle donne; le provocazioni del femminismo a livello planetario, compresa la

situazione del terzo mondo. E proprio il recupero della famiglia, degli affetti, della maternità che consente alle donne cattoliche di riprendere le provocazioni femministe e rilanciarle alla grande, raccogliendo l'intuizione del Movimento femminile DC che aveva organizzato, nel 1981, un Convegno con la Betty Friedan.

È la rivista bresciana *Progetto donna* a lanciare questi temi nel dibattito culturale ampio, attraverso convegni annuali, con notevole affluenza di donne cattoliche da tutt'Italia e rappresentanze di donne di altre culture. Nel primo di tali convegni "Femminismo italiano: seconda fase", Brescia Ottobre 1983) Wilma Preti sottolineava: "Noi che abbiamo respinto il metodo e le battaglie più popolari ed a loro modo qualificanti del femminismo, ne riconosciamo tuttavia l'impegno di studio, di ricerca e di elaborazione, e la capacità di presenza nella realtà in mutamento; e vorremmo augurare a noi stesse di saper fare altrettanto in futuro. È tuttavia ci pare oggi anche vero che chi nella prima fase ha patito di ritardi prima e di isolamento poi - l'area cattolica intendiamo chiaramente - più sente l'esigenza di un ricominciamento cui contribuire".²⁴ La rivista diventa così punto di riferimento delle intellettuali cattoliche e, come interlocutrice, anche per i gruppi femministi laici.

Non ultimo merito di *Progetto donna* è di avere cercato di rompere lo steccato tra le facoltà teologiche e i *Women's Studies*, facendo da ponte per riallacciare i fili della questione femminile in generale, ivi compresa la sua traducibilità politica. L'iniziativa ha puntato soprattutto all'aspetto culturale formativo, senza scendere nella questione delle rivendicazioni concrete di parità ecclesiale e senza accentuare gli aspetti della denuncia, pur ponendo le premesse per una revisione del rapporto uomo-donna all'interno del cattolicesimo.

Questo solo per l'area ufficiale dei movimenti ecclesiali, senza andare a guardare il panorama del sottobosco della diaspora degli anni settanta. Le iniziative ufficiali o meno, ormai si incrociano un pò dappertutto, prendendo spunto dalle occasioni offerte dal magistero stesso, come per esempio la *Familiaris Consortio*, l'Anno Mariano, la *Mulieris dignitatem*.

24 W. PRETI, "Femminismo italiano: seconda fase?" Dossier in *Progetto Donna*, 5(1983) XVI-XXVIII.

Attorno a tale lavoro capillare di mutamento culturale c'è una convergenza più larga di quanto si possa credere. Sapiente l'uso delle strategie: provocazioni e ritirate strategiche, nella tensione ad evitare rotture pericolose, nocive all'avanzamento della causa, che si ripercuoterebbero all'interno della chiesa istituzione, ed anche all'interno del mondo femminile, così pluralisticamente orientato. Questo lento, fecondo lavoro preparatorio è il merito delle associazioni cattoliche femminili.

B. Femminismo e cattolicesimo ; influssi e trasformazioni

1. Femminismo e cattolicesimo

Una gran parte dei movimenti femministi si è qualificata come anti-cristiana, per reazione pendolare a tradizioni anche cattoliche antifemministe, e ciò non ha certo aiutato la comprensione delle sue posizioni, dal momento che da parte cattolica c'è stato - soprattutto agli inizi - un atteggiamento di difesa e di rifiuto. Gli aspetti negativi delle esasperazioni femministe venivano messi in luce anche a scapito di quelli positivi. Attualmente le cose stanno cambiando e l'espressione "femminismo cattolico" sta entrando nell'uso corrente della cultura italiana, sia pur con accezioni differenti.

Certamente, nel mondo cattolico le donne hanno preso coscienza del problema più lentamente. La ricerca storica dovrebbe evitare che vada perduto il patrimonio della vita di tante donne che hanno operato all'interno delle strutture ecclesiali, fondatrici di ordini religiosi, animatrici di movimenti femminili, tessendo difficili mediazioni tra mondo vitale e mondo istituzionale. L'impegno femminile tuttavia è stato più attento alle situazioni concrete di sfruttamento umano e spirituale delle donne (promozione più che liberazione).²⁵ In Italia si può parlare della nascita di un femminismo cattolico solo all'inizio del secolo, quando si aggregano gruppi con istanze etico-pedagogiche più che giuridico-politiche. Quanto alla rivendicazione dei diritti, ci sono stati atteggiamenti contrastanti: in alcuni casi di titubanza e allarmismo, in altri di coinvolgimento, soprattutto da parte di quelle donne impegnate in campo politico, che hanno sostenuto (spesso in contrasto con il conservatoris-

25 M.T. GARUTTI BELLENZIER, "Per un 'far memoria' della questione femminile," in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società* (Ave: Roma 1986) 9 - 39.

mo dei più) il diritto di voto, il nuovo diritto di famiglia, le leggi sulla maternità, l'accesso a tutti i lavori.

Tra piccole conquiste e passi indietro, si può dire che l'ambiente cattolico si è mosso forse con meno grinta e ha tenuto il passo con difficoltà, non essendo sempre libero di osare la novità ed assumere la grinta necessaria ai cambiamenti, ma è anche vero che ha affrontato il problema in maniera più equilibrata. L'ispirazione cristiana ha impedito d'incorrere negli eccessi del femminismo laicista, contribuendo ad una visione più sapiente. E' possibile condividere quanto scrive P. Vanzan: "Non vorremmo essere arroganti, ma neppure è giusto essere affetti da strani complessi d'inferiorità. Perciò diciamolo subito, a scanso di equivoci; se riconosciamo ai vari femminismi liberali, socialisti ecc. di aver aiutato il cristianesimo a tirar fuori dal cassetto della sua storia, culturale e teologica, anche il problema donna - per troppi secoli rimasto accantonato - è altrettanto vero che le riflessioni e prassi dell'odierno femminismo cristiano stanno restituendo il favore con gli interessi composti, nel senso che offrono agli altri femminismi spunti decisamente originali per una soluzione inedita della questione femminile nel suo insieme. Essa consiste infatti nel superamento delle miopi e sterili contrapposizioni tra natura e cultura o tra essenza e funzioni femminili. Si tratta di ristabilire la reciprocità integrale dei binomi maschile e femminile ed essenza-funzione." ²⁶

Oggi, le frontiere tra credenti e non sono meno nette. La seconda e la terza fase del femminismo seguono una strategia meno frontale e più diffusa. Il femminismo laico lotta meno contro la religione, ²⁷ per indifferenza, per strategia o per la consapevolezza della complessità del problema, che non può certo essere risolto con manifestazioni eclatanti, come negli anni sessanta (si pensi all'occupazione del duomo di Milano).

26 P. VANZAN, "Le radici della questione femminile" in AA.VV., *La donna nella chiesa e nel mondo* (Dehoniane; Napoli 1988) 85 - 100.

27 Non mancano punte polemiche. Gli studi della \magli, per esempio, pur interessanti sul piano antropologico-culturale, nei confronti del cristianesimo lasciano trasparire un atteggiamento 'anti' piuttosto vetero femminista [ivi compreso l'ultimo libro: I. Magli, *La Madonna*, (Rizzoli; Milano 1987)].

Se oggi il femminismo recupera i valori della "pietà", dell'"amore", della "relazionalità", non finisce forse con lo scoprire che questi sono proprio i riferimenti etici e teologici del nucleo essenziale delle grandi religioni? Perciò, molti temi sono comuni: uguaglianza e differenza, "doppia presenza", agio e disagio, "coscienza del limite", partecipazione politica, lotta alla violenza, ecologia. Del resto, un femminismo che vuole guadagnare terreno presso tutte le donne e dialogare col mondo cattolico deve aprirsi ad una pluralità di prospettive e non può rischiare di escludere le credenti (di tutte le religioni) di cui una gran parte non si riconosce in una posizione antireligiosa, mentre condividerebbe ben volentieri altre istanze. La reazione del femminismo laico alla *Mulieris dignitatem*, sia pur nella pluralità di voci, ha confermato tale volontà di accogliere quanto si muove in ambito cattolico.²⁸

28 Un rapido sguardo alla rassegna stampa che ha preceduto e seguito la pubblicazione della lettera, porta a distinguere diverse reazioni.

1. Inizialmente ci si è concentrati sul *no al sacerdozio*, recepito in termini negativi, come un nuovo gesto di contrarietà della chiesa nei confronti della questione femminile. Questa reazione, dapprima corale, si è via via attenuata all'apparizione della lettera, la quale si rivela molto più complessa e ricca, e riservava al problema sacerdozio solo un paragrafo (n.25). Per di più le ragioni addotte sono di ordine simbolico e ciò ridimensiona le ragioni sinora ritenute centrali.

2. È stata sottolineata l'accennata *convergenza dei femminismi* di vario segno sui temi della differenza e in particolare sulla rivalutazione della maternità e della verginità (Cf. M. Mafai, *Repubblica*, M.A. Macciocchi *Corriere della sera* del 30.10.1988). Questa sottolineatura ha avuto talvolta accenti di soddisfatto orgoglio per la presa di coscienza del lavoro del femminismo da parte della chiesa, talaltra ha reagito negativamente (Cf. I. Domijanni, "Macchè femminismo," in *Il manifesto*, 1.10.1988; C. Mancina, "La differenza," *L'Unità* 19.9.1988).

3. Si è denunciato il riemergere di *tentazioni definitorie* (Cf. A. Cambria, "E se Wojtyła fosse una femminista?" in *Il Giorno*, 2.10.1988; L. Muraro, "Alla donna senza le donne", *L'Unità* 8.X.1988; Intervista a M.T. Bellenzier, in *Azione sociale*, n.35/36, Ottobre 1988. "Secondo me - ha scritto la Capiello - non intercetta il motivo di fondo di questo dibattito, che si incentra sul difficile compito delle donne di autodefinire la propria differenza sessuale. Non lo intercetta per il semplice fatto che qui ancora una volta ci viene proposta una definizione della specificità femminile che - si tratta di una considerazione sociologica - viene da una voce, da una cultura, da una mentalità maschile." (A. Capiello, "Donna, uguale, ma diversa?" in *Avanti* del 1.10.1988).

4. *Esaltazioni* del contenuto della lettera e ringraziamenti al papa per averla scritta e donata alla chiesa e alla società contemporanea (Cf. la soprattutto la rassegna stampa di *Osservatore Romano* e *Avvenire*, in particolare L. Turco su *Avvenire* del 1.X.1988 e A. Pagliarunga: "E sul documento c'è già un coro di sì" *La gazzetta del mezzogiorno*, 1.10.1988).

5. *Interpretazioni restrittive* della lettera che ripropongono aspetti ambigui e conservatori della differenza (Cf. I. De La Potterie *O.R.* 15.X.1988; M. Teresa di Calcutta su *Avvenire* e il relativo commento di S. De Martis su *Azione sociale* n.35/36 ottobre 1988).

6. Vi sono state reazioni timorose di nuove possibili *esaltazioni della donna madre*, sposa e vergine, mentre sono ancora poche nella lettera le sottolineature dei nuovi ruoli della donna in campo sociale e politico (Cf. V. Occhipinti Gozzini *L'Unità*, 3. Ott. 1988; F. Gentiloni: "Né vergine né madre, dunque non sono", *Il Manifesto*, 1.10.1988).

Si attenuano dunque le contrapposizioni che nel mondo cattolico hanno fatto da freno all'avanzare delle rivendicazioni ancora acerbe e violente delle femministe e, in area laica, hanno fatto da riferimento a studi che contrapponevano le femministe progressiste atee alle tradizionaliste cattoliche.²⁹ La realtà è molto più variegata e si possono riscontrare da una parte segni di risveglio dell'esigenza religiosa e dall'altra richieste di protagonismo e di uguaglianza in campo ecclesiale come in quello socio-culturale.

Riconiugare femminilità e religione implica che l'uguaglianza sostanziale sia resa visibile, senza che la distinzione diventi ragione sufficiente di subordinazione e l'uguaglianza sia intesa in modo asimmetrico. Ma, nella chiesa il discorso sull'uguaglianza ha incontrato difficoltà notevoli quando ha cercato di sviluppare una revisione critica all'interno della struttura ecclesiale stessa, quando metteva in crisi i riferimenti alla Tradizione, al Magistero e alla teologia. Attualmente si preferisce ripensare l'immagine androcentrica di Dio, come appare in tutte le religioni, per depurarla dall'inevitabile proiezione di categorie umane. Si moltiplicano gli studi tendenti ad approfondire quanto della misoginia delle grandi religioni sia frutto dell'interpretazione che l'uomo ha dato della divinità in concomitanza con un pensiero cosmologico, antropologico, teologico, sociale, nella convinzione di operare una "rivoluzione copernicana".

Da una parte dunque risveglio di religiosità, dall'altra tendenza a superare l'immagine maschile di Dio, in modo da offrire simboli nuovi al radicato bisogno di intimità col divino.

2. Trasformazioni socio-culturali ed effetti sul Magistero

Nel mondo cattolico molte cose sono cambiate da quando Pio XI, facendo riferimento alla scrittura e alla natura, ribadiva il dovere di sottomissione delle

7. *Analisi ponderata* del contenuto del documento papale, senza critiche preconcette e retroiche esaltazioni, ma con grande speranza per il futuro (Cf. G. Gennari: "*Sembrano rose: fioriranno*", *Paese sera* 1.10.1988; Corazon Aquino, "*La grande speranza che accende Wojtyła*," *Il Messaggero*, 1.10.1988). "Esso viene considerato in questa luce un utilissimo strumento per ripensare la questione femminile oggi: punto di arrivo certo, ma non di conclusione, bensì ancora una volta di partenza del lungo percorso che le donne debbono ancora fare, in dialogo costruttivo con tutti gli uomini e le donne di buona volontà." (P. Vanzan, "*Mulieris dignitatem, reazioni, contenuti e prospettive*", *La Civiltà Cattolica*, n.3321).

29 Alcuni studi partono dall'ipotesi che il conservatorismo sia legato alla frequenza alla chiesa [ad es. M. WEBER, *Il voto delle donne*, (Torino 1977) e G. GRECO, "Il voto femminile a Salerno," *Quaderni di sociologia*, n1 (1977) 64-86].

mogli al marito, della donna all'uomo.³⁰

La *Mulieris dignitatem* segna la legittimazione ufficiale da parte della gerarchia dell'esistenza di una questione femminile e dell'importanza di affrontarla adeguatamente, anche in campo cattolico, come lotta alle conseguenze del peccato. La questione femminile è uscita dal sommerso in cui si alimentava, per emergere a problema della chiesa tutta ed essere quindi oggetto specifico di dibattiti organizzati dalle diocesi e dai movimenti cattolici, femminili e non (non più dunque solo come meditazione spirituale su Maria, modello delle donne). Ma la lettera, oltre che un omaggio personale e un ringraziamento a nome della Chiesa alle donne, costituisce anche un passo avanti nell'ermeneutica della Rivelazione e dei testi della Tradizione.

Il mondo cattolico ha preso atto del modo di vivere oggi la reciprocità uomo-donna, modulando il rapporto più sul modello dell'amore-amicizia che su quello della divisione dei compiti o della passione amorosa. Il marito e la moglie vogliono essere anzitutto i migliori amici, perchè il rapporto regga l'usura delle passioni. Tale amicizia esige anche comunanza di ideali, nei quali i due possano riconoscersi come singoli e come coppia. Mirare ad uno stesso impegno significa infatti rafforzare il legame e completare la dimensione della sessualità e dell'affettività con quella della condivisione ideale. Essere compagni nel lavoro, nella lotta, nel pensiero, nella cura dei figli costituisce un vincolo capace di alimentare il rapporto di coppia oltre le inevitabili difficoltà.

Troppo spesso, specie nel mondo cattolico, la constatazione di tale mutamento veniva fatta all'insegna della nostalgia del passato, quasi che il ritorno al patriarcato potesse essere il rimedio alla instabilità della famiglia, il cui ordine sarebbe garantito dalla posizione subalterna della donna. La interpretazione letterale dei testi della tradizione cristiana aveva contribuito non poco ad avallare le interpretazioni conservatrici. Ne scaturiva una prospettiva chiusa tra i modelli tradizionali, oggi improponibili e l'incomunicabilità e fragilità tipiche dei nuovi modelli (con conseguenti fenomeni di patologia del

30 Pio XI nella *Casti Connubii* così parlava dell'ordine nella famiglia seguendo gli insegnamenti di S. Paolo e S. Agostino: "...il quale ordine richiede da una parte la superiorità del marito sopra la moglie e i figli e dall'altra la pronta soggezione e ubbidienza della moglie, non per forza...se l'uomo infatti è il capo, la donna è il cuore" (cap.X). Lo stesso Papa nell'enciclica *Arcanum*, cap.VIII affermava: "Il marito è il principe della famiglia, è il capo della moglie". Pio XII dal canto suo insisterà ancora sul tema sulla base di una più ricercata documentazione (Cf. *Allocuzione agli sposi* del 10.IX.1941 e *Discorso alle delegate* del Cif del 1945).

carattere). Si è diffuso così il dubbio che la famiglia possa costituire ancora luogo privilegiato di una liberazione a due, non lesiva né dell'uno né dell'altro.

La *Mulieris dignitatem* è perciò particolarmente significativa ai fini di una interpretazione della reciprocità uomo-donna che non sia donazione unilaterale che la donna fa di sé all'uomo (la donna che ama soffrendo e servendo), senza uguale ritorno. Già la rilettura della *Genesi* evita l'androcentrismo di quelle interpretazioni sino ad oggi presentate come "volontà di Dio", non solo nelle omelie domenicali. Vi si chiarisce che entrambi, uomo e donna, sono, come singoli e insieme, immagine di Dio, nella loro uguaglianza e nella loro differenza; che ad entrambi è stato chiesto di essere fecondi e di soggiogare la terra (Gen 1,28); che la seconda descrizione della creazione, con il racconto della donna tratta dall'uomo (Gen 3), è "meno preciso", "più descrittivo e metaforico: più vicino al linguaggio dei miti allora conosciuti" (n.6); che il peccato originale è "peccato dell'uomo" indipendentemente dalla "distribuzione delle parti" cui fa riferimento Paolo nella lettera a Timoteo ("Prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna", 1 Tm 2, 13-14); che la violazione dell'uguaglianza, col predominio dell'uomo maschio, non corrisponde al progetto originario, ma è maschilismo frutto del peccato ("Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà," Gen 3,16). Il dominio del maschio "indica il turbamento e la perdita della stabilità di quella fondamentale eguaglianza che nell'unità dei due possiedono l'uomo e la donna: e ciò è soprattutto a sfavore della donna, mentre soltanto l'eguaglianza, risultante dalla dignità di ambedue come persone, può dare ai reciproci rapporti il carattere di un'autentica *communio personarum*" (MD,X,10).

Il Papa ribadisce più volte che il dominio dell'uomo sulla donna è frutto del peccato, riprendendo alcuni termini tipici della lotta femminista ("La donna non può diventare "oggetto" di "dominio" e di "possesso" maschile", MD,X,10).

Consequente a questa impostazione è la definitiva liquidazione dell'interpretazione letterale e maschilista della lettera agli Ef 5,22-23: "le mogli siano sottomesse ai loro mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie", interpretandone il senso solo nella direzione di Ef 5,21: "sottomissione reciproca nel timore di Cristo". Il papa infatti esplicita: "Mentre nella relazione Cristo-Chiesa la sottomissione è solo della Chiesa, nella relazione marito-moglie la "sottomissione" non è unilaterale, bensì reciproca. In rapporto all' "antico" questo è evidentemente "nuovo": è la novità evangelica... La consapevolezza che nel matrimonio c'è la reciproca "sottomissione dei coniugi nel timore di Cristo", e non soltanto quella della moglie al marito, deve farsi strada nei cuori, nelle coscienze, nel comportamento, nei costumi. È questo un appello che non cessa di urgere, da allora, le generazioni che si succedono, un appello

che gli uomini devono accogliere sempre di nuovo" (MD,X,24). Il principio dell'uguaglianza, che sul piano civile e politico è sancito in Italia dalla Costituzione ed è divenuta legge nel nuovo diritto di Famiglia del 1975 (ma deve essere coerentemente applicata nelle leggi, per esempio il problema del cognome o quello della violenza dentro il matrimonio), viene così pienamente accettato ed iscritto nella legge dell'amore che, più profondamente dell'uguaglianza dei diritti, è sottomissione reciproca, con tutte le sfumature di servizio e di tenerezza che il rapporto d'amore tra coniugi evoca. Per di più il Papa non fa riferimento solo alla famiglia, ma ai "diversi campi della convivenza sociale: le situazioni in cui la donna rimane svantaggiata o discriminata per il fatto di essere donna. La verità rivelata sulla creazione dell'uomo come maschio e femmina costituisce il principale argomento contro tutte le situazioni, che, essendo oggettivamente dannose, cioè ingiuste, contengono ed esprimono l'eredità del peccato che tutti gli esseri umani portano in sé". (MD,X,10).

Il principio della sottomissione reciproca, correttamente inteso, sembra a molti come l'innescare di un germe di mutamento che deve estendersi, oltre il matrimonio, a tutte le dimensioni della vita di relazione, a cominciare dalla riformulazione dell'interpretazione simbolica del mondo, perchè non si crei una scissione tra famiglia e gli altri mondi e perchè non sembri che solo nel matrimonio sia possibile vivere concretamente l'uguaglianza uomo-donna in contrasto con le altre istituzioni. Questa è la sfida del futuro; reciprocità in famiglia, nel lavoro, nella cultura, nella chiesa, dovunque sia possibile modellare la vita umana sul principio originario del "maschio e femmina li creò" quindi sulla unidualità antropologica dell'essere umano a immagine di Dio.

C. Il problema della mediazione istituzionale

1. Mondo vitale e istituzione

Il mondo cattolico, come del resto - in modi diversi - anche le altre confessioni cristiane, è di fronte alla difficoltà di conciliare la proclamata uguaglianza di tutti i figli di Dio con una differenza di ruoli, sancita dal momento giuridico, e di dimostrare che l'uguaglianza sostanziale non è contraddetta da una differenza qualitativa di ordine e grado, corrispondente alle diverse funzioni nella chiesa.

Ci si domanda come salvare insieme uguaglianza e differenza, in termini rispettosi della realtà personale, in sintonia con il messaggio rivelato e senza ricadere nella scissione dei due mondi, di cui quello femminile è legittimato a rappresentare solo il polo vitale e quello maschile il polo istituzionale. Attualmente, i carismi vitali, tipici delle donne, vengono esaltati in una superiorità contenutistica ed escatologica ("aspirate ai carismi più grandi", raccomandava

S. Paolo), ben distinti dal problema dei ministeri e dell'organizzazione ecclesiale. Mi riferisco al riconoscimento del primato spirituale della carità nel mondo dei rapporti informali (la letteratura, la filosofia, l'arte riconoscono questa centralità della donna nel mondo degli affetti, della vita, della gratuità, della ferialità), quello nel quale non c'è differenza tra donne e uomini (con una sorta di vantaggio di partenza delle donne).³² Si sottolinea nel contempo che la differenza, nel ruolo di guida spirituale e giuridica, coniugato con il sacerdozio ministeriale maschile è indifferente ai fini dell'uguaglianza.

Si pongono tuttavia i due problemi di fondo, uno di carattere teo-antropologico: come è possibile per uomini e donne rendere visibile nella chiesa il loro essere entrambi immagine di Dio (questo aspetto lo lasciamo ai teologi), e l'altro istituzionale: come è possibile vivere concretamente l'uguaglianza se i rapporti sono regolati dalla disuguaglianza del diritto.

Sul piano vitale, all'interno della realtà ecclesiale, tra uomini e donne si realizzano non raramente rapporti soddisfacenti, di rispetto e attenzione reciproci, al di là delle distinzioni gerarchiche e delle attribuzioni giuridiche, seguendo la vocazione cristiana a realizzare rapporti ispirati al comando divino della carità. La storia, per non cadere negli schemi semplicistici di uomo oppressore / donna oppressa (quante volte la serva è padrona?) dovrà meglio testimoniare questo andirivieni di reciproco sostegno spirituale, psicologico e umano. Per non essere parziali, bisogna anche riconoscere il debito che le donne hanno nei confronti di coloro che ne hanno difeso - e lo fanno spesso ancora oggi, ove necessario - la loro dignità umana (esempio: verginità, libertà di scelta nel matrimonio). È innegabile il sostegno che gli uomini di chiesa hanno dato a tante "povere donne" spesso sfruttate nella società, che a casa o nel lavoro subivano angherie e violenze di vario genere, e che non di rado trovavano accoglienza ed aiuto proprio nel parroco, nel confessore, più in generale nella Chiesa. Vedove, orfane, donne maltrattate dal marito, vendute dal padre, che non ancora trovavano nella società e nel diritto una difesa della loro dignità umana, ricevevano - e in alcuni paesi ricevono ancora - difesa, consolazione e sostegno spirituale.

32 Ciò accade quando si ricerca uno specifico femminile ben distinto da quello maschile e lo si esalta in quanto archetipo femminile nella Trinità. E il caso di A. Gentili, *Se non diventerete come donne. Il femminile nell'esperienza religiosa* (Ancora: Milano 1987). Il lato debole mi pare stia nel coniugare insieme archetipo femminile e donne concrete [cf. il mio "Cultura della differenza e persona", in *Nuova Umanità*, 58/59 (1988) 173 - 191]. Sulla esaltazione del modello divino del femminile come amore servizievole cfr. E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia* (Città Nuova; Roma 1968).

D'altra parte anche le donne hanno dato tanto: c'è stata e c'è in loro una risonanza particolare e spontanea al messaggio e alla persona di Gesù, una intuizione immediata della sua portata rivoluzionaria, così legata al messaggio dell'amore, di cui esse sono state storicamente le principali depositarie. Ciò le ha indotte a sostenere generosamente coloro che portavano avanti in prima persona quel messaggio, ben al di là della questione del chi ovvero delle differenze tra i sessi, specie in epoche difficili per le donne, quando si dava per scontato che l'uomo fosse superiore e capo, in famiglia e fuori. Quante vite di perpetue, sacrestane, suore, missionarie pronte a tutto per consolare, incoraggiare, sostenere, in una donazione quotidiana sommersa che ha consentito e spesso ancora consente a molti uomini di chiesa - a prezzo della propria marginalità - l'esercizio del ministero sacerdotale, la libertà di poter fare apostolato e di arricchirsi culturalmente.

Un tale rapporto di complementarità asimmetrica, che in passato ha fatto parte del corso naturale degli eventi, si fa problema oggi, quando le donne hanno ottenuto nella società il riconoscimento di diritti che nella chiesa non sono ritenuti necessari. Esse scoprono che tutto il lavoro, indispensabile a generare nella società e nella chiesa la carica umana vitale, perde di incisività, diviene "invisibile"³³, si traduce in marginalizzazione di diritto e di fatto, se non acquista, oltre la pari dignità, anche riconoscimento oggettivo. Certo alcune donne trovano particolare accoglienza e acquistano peso contrattuale informale, anche dentro la chiesa, grazie ai loro carismi, ma rimane il fatto che agli uomini è riconosciuto di diritto ciò che alle donne è concesso per gentilezza o per singolari capacità.

Ma appare riduttivo leggere la storia delle donne nella chiesa sulla falsariga della contrapposizione tra personaggi carismatici e cosiddette "donnette", di cui si è parimenti pronti a tessere le lodi e sfruttare i servizi. In altri termini, ci si domanda come sorvolare sull'aspetto istituzionale e giuridico, se è poi quello che decide per tutti, donne e uomini. È in gioco la difficoltà crescente di armonizzare l'impegno spontaneo e generoso di tante donne nella vita della chiesa con l'esigenza di non scomparire nei momenti della istituzione e della decisione ("invisibilità"). Sappiamo infatti che la vita della comunità locale fa capo al Vescovo, il quale coordina e guida il popolo di Dio tramite i parroci, i quali sono invitati a gestire il loro spazio geografico-ecclesiale con l'aiuto di un

33 Sottolinea a tal proposito il lavoro svolto dalla rivista *Concilium*, a cominciare dal primo fascicolo dedicato alla questione delle donne nella chiesa (n. 111, 1976), sino a quello dedicato in particolare a "Teologia femminista. Donne invisibili nella teologia e nella chiesa", n. 202 (1985).

consiglio direttamente scelto o comunque approvato; sono coadiuvati da sacerdoti, diaconi, accoliti, lettori, seminaristi, chierichetti e da donne, il cui servizio è fortemente richiesto, ma poichè non istituzionalizzato, è sempre revocabile e soggetto ai mutamenti delle decisioni altrui (cambiamento del parroco, ragioni culturali, psicologiche, psicanalitiche). Molte donne, soprattutto le fasce privilegiate (per età, cultura, stratificazione sociale), non accettano una condizione di disuguaglianza di fatto e abbandono (si parla della perdita del mondo femminile come parallela a quella del mondo operaio nel secolo scorso); altre non si pongono problemi o accettano passivamente, altre ancora vivono la situazione con sofferenza.³⁴

Non possono passare sotto silenzio episodi non registrati, ma che si sono verificati un pò dappertutto, di tensione tra donne e istituzione ecclesiale, specie di quelle che, abituate a vivere la vita della parrocchia da animatrici informali, si sono sentite deluse e frustrate nel constatare che il riconoscimento ministeriale veniva accordato ai soli collaboratori di sesso maschile, anche se la partecipazione di questa era stata in molti casi sino ad allora meno attiva (di ciò è urgente salvare una documentazione storica).

La scissione diventa critica al crocevia tra mondi vitali e sistema, quando il protagonismo femminile (centralità informale) incontra la barriera istituzionale all'interno della famiglia. Mi riferisco a certi casi di ordinazione diaconale maschile: vi sono episodi che non arrivano alla cronaca (e che solo una attenta ricostruzione storico-sociologica potrà testimoniare) di dissensi anche forti tra moglie e marito, quando lui desidera accedere all'ambita ordinazione e lei spesso acconsente "per amore", ma non manca di sentirsi declassata a "moglie di", certo più intima al marito diacono che la perpetua al prete, ma comunque diversa dal modello attuale di coppia in cui lui e lei sono in un rapporto di rispetto e amore nella pari dignità ed hanno ormai abbandonato l'idea di una diversità sostanziale o comunque gerarchica all'interno della coppia. Non si riesce facilmente a superare l'impressione che il marito diacono finisca col rappresentare la riaffermazione dell'uomo-capo all'interno della famiglia. Non possiamo non domandarci se il consenso delle mogli sia sempre espressione di condivisione o piuttosto accettazione altruistica (per amore di lui) o subita (passiva, inevitabile, problematica, sofferta).

34 A Brescia, al convegno di "Progetto donna" (novembre '87), si è parlato della crescita del dolore - specie per le donne che hanno avuto accesso alla razionalità - e della conseguente necessità di una nuova strategia di governo del dolore.

La questione dei ministeri non è che l'esplosione del rapporto mondo vitale/mondo legale, la cui scissione segna la distanza tra disparità della mediazione oggettiva e uguaglianza sostanziale. Non soddisfa più la contrapposizione tra uguaglianza e differenza, quando ricalca quella tra potenza e impotenza, machiavellismo e angelismo, dove il secondo termine, pago della generosità dei suoi ideali ultramondani, si assoggetterebbe volentieri nell'al di qua alla logica delle differenze stabilite per natura. Giova ricordare che tutto il movimento delle donne si è sviluppato proprio grazie alla presa di coscienza dell'importanza della mediazione istituzionale e giuridica, considerata supporto indispensabile alla vita di relazione; quando cioè si è compreso che poteva non bastare l'amore, o che il marito fosse buono (non si è sempre detto che una buona moglie fa un buon marito addossando a lei la sola responsabilità etica del comportamento di lui?) o che si affermasse genericamente che l'uomo e la donna sono uguali, ma occorre fare di queste proclamazioni l'oggetto di un riconoscimento universale e concreto, che puntellasse la buona volontà - ove necessario - con il rispetto della legge.

Tale riconoscimento dell'importanza di un terzo istituito che sancisca l'uguaglianza del rapporto io-tu, uomo-donna, può essere visto come rivendicazione di potere, scalata ai posti, desiderio di entrare nelle stanze dei bottoni. È anche vero però che un rapporto corretto di reciprocità, se non può ridursi a ordinamento giuridico di ruoli, deve pur coniugare la differenza con l'effettiva uguaglianza. La reciprocità infatti esige non l'annullamento, ma la trasparenza della differenza e ciò può realizzarsi pienamente se l'uno innalza l'altro al suo livello, rispettandone la differenza che lo trascende, ma anche sentendone profondamente l'uguaglianza. Scriveva Hegel: "Unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo tra viventi che sono uguali in potere, e che quindi sono viventi l'un per l'altro nel modo più completo".³⁵ Nell'amore cui allude Hegel, l'uguaglianza non è la formalità astratta e contrattuale del diritto, ma non ne sottovaluta l'importanza, giacchè senza il riconoscimento del diritto l'amore non ha difesa dal rischio di ricadere nelle logiche del capo. È vero che, se l'uguaglianza del diritto sancisce non poche disuguaglianze concrete, l'uguaglianza dell'amore è una differenza goduta nel movimento di donazione.

C'è nel mondo vitale in genere - e nelle donne cattoliche in particolare - una atavica sottovalutazione del momento oggettivo e quindi della politica e del diritto, quasi che sempre e tutti i problemi si possano risolvere a livello di buona

35 G. W. F. HEGEL "Die Liebe", in H. NOHL, *Theologische Jugendschriften* (Tübingen 1907) 379.

volontà e di relazioni solidali. Tale acquiescenza è opposta e quella che nutre eccessiva fiducia nel potere umanizzata e trasformante delle strutture. Risulta difficile trovare l'equilibrio tra la rinuncia alle mediazioni (col rischio di restare nei sogni o nello spiritualismo) e la fiducia incondizionata; molte donne preferiscono evitare di cadere nell'aridità del momento giuridico-politico.

Tra ipoervalutazione e ipervalutazione occorre favorire una ponderata fiducia nel momento istituzionale, come ambito in cui responsabilmente si costruiscono puntelli solidi alla ricerca di una migliore convivenza, puntelli che divengono vincolanti e condizionano tanto più, quanto meno si è partecipato alla loro formulazione. Per le donne oggi è particolarmente importante percepire il senso di una presenza pubblica come continuità e innovazione rispetto alla propria storia; percepire cioè l'equipollenza tra le dedizione eroica al proprio ambiente familiare (di ciò sono state maestre nel passato) e l'agire nei luoghi della vita pubblica per l'"altro generalizzato".³⁶

Sappiamo quanto forte è la presenza femminile nel volontariato di tutte le aree culturali e l'impegno spontaneo delle donne nelle reti sociali di base - e tanto più in quelle ecclesiali - nelle quali esse risultano più attive degli uomini. Esse testimoniano la convinzione che occorre cominciare dal sociale, perché partendo dall'istituzionale si può avanzare prima, ma non si giunge sino al fondo dei problemi. I dati ISTAT confermano che la percentuale di popolazione che presta aiuto è più elevatamente femminile in tutti i tipi di aiuto, tranne che per l'aiuto economico e quello nell'esecuzione di un lavoro.³⁷ Dare sviluppo e visibilità ad una tale presenza, femminile e maschile, significa far sì che i soggetti che decidono siano in rapporto di continuità rappresentativa con la realtà sostanziale di partecipazione, a cominciare dagli ambienti più piccoli della vita quotidiana.

In altri termini, come nell'ambito politico le donne chiedono la corrispondenza tra la forte presenza nel sociale (assistenza, volontariato, reti informali) e i luoghi della decisione, così nella chiesa esse si domandano come far corrispondere alla prevalente presenza femminile nella vita delle parrocchie e dei movimenti una parallela presenza nei luoghi della decisione. Ma, ciò che viene

36 Sui problemi del rapporto delle donne con la politica, faccio riferimento ai miei due saggi: *Donne e politica. Quale partecipazione?* (Città Nuova; Roma 1983) e *Gli emarginati dalla politica. Crisi della rappresentanza*, (Solfanelli, Chieti 1986). Più in generale sul rapporto tra etica e politica cf. A. DANESE, *Riscoprire la politica. Storia e prospettive*, prefazione di Mino Martinazzoli (Città Nuova; Roma 1989).

37 Cf. Istat, *Indagine sulle strutture ed i comportamenti familiari*, (Roma 1988) 91 - 97.

riconosciuto valido per l'ambito sociale e politico, diventa problematico nell'ambito ecclesiale, quando subentra il confronto con la Tradizione, con i testi rivelati, con il significato teologico della simbologia.

2. *Dentro o senza istituzioni?*

2. a. *La questione ministeri.*

E' vero che, una volta riconosciuto il movimento delle donne come "segno dei tempi" (papa Giovanni XXIII), si è ribadita ripetutamente, a cominciare dal Concilio ³⁸, l'importanza della partecipazione delle donne a tutti i livelli della vita sociale e politica. Ciò che è rimasto in ombra è il problema della partecipazione interna alla vita della chiesa. Questo duplice atteggiamento (*ad intra* e *ad extra*) ha suscitato e tuttora non cessa di suscitare problemi.

La questione dell'uguaglianza all'interno della chiesa ha ruotato attorno all'accesso ai ministeri, problema che in Italia si è sviluppato in tempi successivi e modi più morbidi rispetto all'America. È soprattutto dietro la pressione delle donne e dell'opinione pubblica americana che papa Paolo VI, poco dopo il 1970, creava una Commissione mista di ricerca. La Commissione voleva rappresentare la risposta a queste pressioni, una risposta, a detta di molti, scontato in partenza. Il lavoro della commissione non fu facile, accusata come fu di depistare il problema. ³⁹ Essa giudicò che il Nuovo Testamento non forniva argomenti decisivi né pro né contro l'ordinazione delle donne, ma tali conclusioni non furono pubblicate. La conclusione ufficiale fu invece la *Inter Insigniores* (28.1.1977). Tale dichiarazione abbondava nella prima parte di affermazioni sulla promozione della donna in campo sociale e politico e ribadiva poi l'esclusione dal sacerdozio, sostenendo che ciò non era da considerare una misura discriminante.

Ciò che in America sembrava cruciale, in Italia restava più circoscritto o sommerso. Si prendeva coscienza comunque dall'esistenza del problema e si continuava a pensare che esso potesse essere risolto in futuro in

38 Cf. GS nn.9 e 29.

39 Perché la Commissione si attuasse si erano dovuti attendere due anni. La competenza era ridotta e non si doveva trattare l'argomento sacerdozio. Furono chiamati 10 uomini e 15 donne ma 5 di esse inviarono le dimissioni accompagnate da una lettera di spiegazioni al papa [Cfr. "Des femmes en appellent aux pasteurs de l'Eglise", in *Pro mundi vita* 108 (1987)].

maniera diversa, forti dall'esperienza americana, con strategie più flessibili e senza affrontare la questione in maniera frontale. In combinata con una proclamata conformità "ufficiale" all'insegnamento magisteriale, donne, sacerdoti, teologi hanno coltivato - e continuano a farlo - l'idea di un rinnovamento possibile in questo campo, ma a più lungo termine.

L'affetto che avrebbe dovuto essere principale nelle attenzioni, ossia quello di arrestare le discussioni sull'argomento, non venne raggiunto.⁴⁰ Non è esclusa l'ipotesi - certamente non confermata perchè non oggetto di studi empirici in Italia⁴¹ - che si possa parlare di un imprevisto effetto *boomerang*, (è azzardato ipotizzare che i "no" rafforzano più che indebolire la domanda?).

Il Sinodo dell'87, che sul piano spirituale ed ecclesiale è stato - a detta dei partecipanti - una esperienza "forte" e positiva, ha offerto in questo campo una conferma del contrasto di opinioni e dell'imbarazzo che circonda il problema, sottolineata puntigliosamente dalla stampa.⁴² La *Mulieris dignitatem* ha ripreso il tema, come richiesto dai padri, ribadendo, insieme all'uguaglianza, la differenza in ordine ai ministeri e adducendo, come motivazione principale, il riferimento alla simbologia sposo-sposa. Positivo è senza dubbio il richiamo alla necessità di approfondire in maniera adeguata il problema della reciprocità e

40 Se in Italia la dichiarazione è caduta in un silenzio spesso imbarazzato, in America sono state numerose le contestazioni. In particolare ci fu una risposta alla dichiarazione in *Women Priests* [AA.VV., *Women Priests; a catholic commentary of the Vatican declaration*, ed. Swiedler, (New York 1977)]. I vescovi del Canada sono tornati sull'argomento nell'83 e nell'84, così pure i vescovi della Germania federale [Cfr. *Documentation Catholique* 69 (1977) 175; *DC* 64 (1984) 1184; *DC* 63 (1983) 1082 e, per i vescovi della Germania Federale *DC* 63 (1981) 1819].

41 Pare che in America i sondaggi abbiano dimostrato l'aumento di percentuale di donne favorevoli alle rivendicazioni delle femministe (+ 12%) nei mesi immediatamente successivi alla dichiarazione *Inter insigniores* (Cf. *Art.cit.*, p.40).

42 Per quel che riguarda la reazioni dei giornali, mi limito a citare l'articolo "Donna, al massimo sarai chierichetta", apparso sul *Corriere della Sera* del 28.X.1987, p.1. Per una documentazione sullo stato del problema prima ed in preparazione del Sinodo, cfr. P. Vanzan, "Problematiche femministe alla vigilia del Sinodo sui laici", in *La Civiltà Cattolica*, 7 Marzo 1987, pp.457 - 468. *Il Regio Documenti* 584 (1987) riporta la documentazione relativa ai tre rapporti al Sinodo, interventi dei padri sinodali, relazione-sintesi degli interventi, relazione dei circoli minori, "Messaggio al popolo di Dio" e le 54 proposizioni presentate al papa.

A. SCOLA "Fedeli laici, quale futuro?" *Vita e pensiero* 1(1988) 2 - 13) accenna al carattere problematico della questione donna lasciata insoluta dal Sinodo.

del significato della sessualità in antropologia e in teologia, con l'integrazione della teologia delle donne.

Sulla questione dei ministeri ordinati vale dunque il nuovo diritto canonico (promulgato il 25 Genn. 1983 ed entrato in vigore a partire dal 27 Nov. 1983) che esclude la possibilità per le donne di accedere ad una qualunque forma istituita di ministerialità.⁴³ Una commissione apposita, istituita da Giovanni Paolo II, sta studiando la revisione del *Motu Proprio Ministeria quaedam* per ridiscutere l'accesso delle donne al lettorato e all'accollitato. Ci si chiede tuttavia se è davvero una soluzione "concedere" accollitato, lettorato o anche il diaconato, se questi ministeri vengono comunque recepiti come istituiti gerarchicamente attorno al sacerdozio.

La recente *Christifideles laici* ha sollecitato la piena partecipazione della donna alla vita della chiesa. ("È del tutto necessario passare dal riconoscimento teorico della presenza attiva e responsabile della donna nella Chiesa alla realizzazione pratica", CL, 51). Si tenta di favorire la presenza delle donne a tutti i livelli di gestione del potere decisionale, senza toccare la questione dei ministeri. In fondo, si riconosce che la disparità si gioca anche in termini di potere. Il Sinodo '87 nella proposizione n.47 dichiara: "Le donne... debbono essere associate alla preparazione dei documenti pastorali e delle iniziative missionarie e debbono essere riconosciute come cooperatrici della missione della chiesa nella famiglia, nella professione e nella comunità civile."⁴⁴ La recente *Christifideles laici* ribadisce: "Si pensi ad esempio alla partecipazione delle donne ai Consigli pastorali diocesani e parrocchiali, come pure, ai Sinodi diocesani e ai Concilli particolari. In questo senso i Padri sinodali hanno scritto..." "Le donne, le quali hanno già una grande importanza nella trasmissione della fede e nel prestare servizi di ogni genere nella vita della Chiesa, devono essere associate alla preparazione dei documenti pastorali e delle iniziative missionarie." (CL 51).

43 Tuttavia, al confronto con i rappresentanti della stampa che incalzavano, il card. Ratzinger, calibrando le risposte, sembra che abbia precisato: "naturalmente non c'è una definizione infallibile su questo punto.. siamo nei limiti della situazione dottrinale di oggi". *Paese sera* ha commentato: "In sostanza oggi la porta è chiusa certo, ma non murata" (1.X.1988) e T. MELI su *Il Giornale* (1.X.1988): "Ratzinger non vede come, ma non lo esclude in assoluto".

44 Cf. *Il Regno-Documenti*, 58/7 (1987) 708.

Questa soluzione è evidentemente un passo avanti, ma non manca di suscitare interrogativi. Ci si chiede se non si è di fronte ancora una volta ad un tamponamento più che a una soluzione, per la difficoltà di realizzare una effettiva parità: se l'autorità rimane legata al ministero sacerdotale ogni altra partecipazione potrà essere certamente influente, ma pur sempre di supporto, con valore consultivo e subordinato, mentre le decisioni finali sono prese da altri e in luoghi diversi da quelli in cui sono state discusse.

In questi ultimi anni la discussione si è concentrata meno sui ministeri e si è allargata su diversi fronti: un nuovo impegno delle donne negli studi teologici⁴⁵; un femminismo più ecumenico e universale, ossia interconfessionale e aperto a tutte le categorie emarginate; un convergere dell'interesse attorno ai temi universali dell'ecologia e della non violenza; un approfondimento, in tempi recenti, del significato della differenza.

2. b. *Il rifiuto dell'istituzione.*

Non mancano coloro che temono che l'eventuale sacerdozio femminile, con l'eliminazione della differenza visibile e simbolica, possa anche mortificare la fecondità della reciprocità uomo donna. In altri termini, si teme un concetto di uguaglianza piatta tra i sessi, con il rischio di clericalizzazione della chiesa, nel momento in cui le donne non sarebbero più espressione di una realtà di chiesa, escatologicamente libera da gerarchie. Vi è infine l'esperienza ancora acerba e insoddisfacente delle donne-pastori. Infatti il Consiglio ecumenico delle chiese (COE) ha registrato in tutte le confessioni cristiane la denuncia di sessismo e di clericalismo. La differenza tra le chiese con donne-pastori e quelle che non le hanno non sembra risolutiva di una mentalità maschilista, dato che si registrano difficoltà anche nella chiesa metodista degli Stati Uniti (nella quale le donne sono pastori dal 1956) e in quella luterana di Svezia (nella quale sono preti dal 1958).

45 Una formazione su questi studi si trova in P. VANZAN, "La donna contesa. Origini e prima forme del femminismo," in *La Civiltà Cattolica* II (1983) 24-39; ID., "Il femminismo contemporaneo. Crisi, rilancio e prospettive", ibid 257-270; "La donna nella Chiesa: problemi e prospettive", in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società* (Ave; Roma 1986) 111-182; "La donna nella Chiesa: indicazioni bibliche e interpretazioni femministe," in *La Civiltà Cattolica* I (1986) 431-444; "Problematiche femministe alla vigilia del Sinodo sui laici", in *La Civiltà Cattolica* I (1987), pp.457-468; ID., "La reciprocità ideale uomo donna nella Bibbia" in *Consacrazione e servizio* (giugno 1988) 32-37; ID., "Le radici della questione femminile", in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo* (Napoli 1988) 85-100.

Si collega a queste osservazioni la convinzione diffusa dell'importanza, per donne e uomini, di nuovi modelli di ministerialità, evitando le trappole di una casta clericale, le strutture del celibato e la *routine* della gerarchie. Questa realtà si è sviluppata a livello prevalentemente di studio teorico e solo in alcuni casi, come quello famoso di A. Zarri, ha assunto l'aspetto di una esperienza nuova "al femminile" di vita monastica.

Si procede così verso un ripensamento del senso della ministerialità per uomini e donne, senza contraddire le lotte per l'uguaglianza, ma per tentare di ripensarle in una luce globale, facendo della necessità virtù e spostando il problema al fine di avanzare. Si rinuncia a battersi per il problema dell'ordinazione e del diaconato, onde sfuggire alla natura clericale, gerarchica e celibataria del sacerdozio e quindi rifiutare un sistema ecclesiastico ritenuto antievangelico. È percepita anche in Italia la convinzione di M. Hunt: "I nuovi modelli di chiesa, specialmente le comunità di base dell'America Latina, dimostrano chiaramente che ciò che è necessario è la preparazione di un nuovo stile di ministeri per un nuovo modello di Chiesa".⁴⁶

Non esistono tuttavia da noi le piccole comunità di base femminili che rivivono la liturgia mettendo in comune la preghiera, il sostegno mutuo e l'impegno a favore della giustizia. Essi, invece, secondo la stima W.A.T.E.R. (*Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual* - Maryland - Usa) sarebbero numerosi in altri paesi. Le donne si radunano per condividere un pasto e una celebrazione nelle singole case, aiutare i bambini a crescere insieme, con apertura o meno agli uomini, con lo scopo principale di collocarsi al centro della tradizione cristiana. Non quindi una setta, una nuova chiesa, ma un movimento che vuole riproporre a livello femminile la centralità dell'esperienza dei primi cristiani, affrontando i problemi del privato (cambiamenti di stagione, problemi personali, tempi di trasformazione, nascite, prime mestruazioni, pensioni) che diventano di interesse pubblico e cominciano a costituire una tradizione femminile di trapasso dalla vita alla liturgia.

Le sfide che si pongono all'interno di questo stesso movimento sono di tre tipi: a - *la sfida ecumenica*, ossia l'esigenza di essere veramente movimento internazionale (come riequilibrare la predominanza inglese?) ed ecumenico (come evitare la preponderanza cattolica?); b - *la sfida del rapporto con gli uomini*; come evitare il separatismo dell'esclusione soprattutto nel caso delle

46 M. E. HUNT, "Femmes-Eglise dans une perspective globale," dattilo di una conferenza tenuta in occasione del seminario organizzato dal GRAIL a Tiltensberg, Olanda nel Dicembre 1987.

donne coniugate?; c - *la sfida di tipo elitario*: il movimento raggruppa in maggioranza donne bianche, istruite e di classe medio-alta.

Dal punto di vista delle donne cattoliche italiane, il problema principale è quello di evitare un rapporto conflittuale con la chiesa cattolica ufficiale. Non è possibile infatti pensare ad un'altra chiesa, priva dei difetti della prima, senza finire con l'istituire una chiesa femminista parallela, ugualmente strutturata, fuori dalla comunione con la chiesa cattolica. Nè i problemi del rapporto centralità/marginalità si risolverebbero solo mettendo le donne al posto degli uomini. La questione della mediazione istituzionale, che è la chiave di lettura del presente saggio, sarebbe solamente accantonata o rifiutata, non certamente risolta. Per queste ragioni forse A. Zarri, rispondendo alle domande sulla MD a Lugano, al "Sinodo di laici su clero e popolo di Dio", diceva: "Il problema del sacerdozio femminile rinvia al problema di cosa significhi essere sacerdote. Se, come dice la teologia romana, il sacerdote è nella sua essenza diverso dal laico, allora noi rifiutiamo il sacerdozio."⁴⁷

Se la richiesta del sacerdozio appare tipica del femminismo che mira all'uguaglianza, quella dei movimenti quali *Women-Church*, *Femmes-Eglise*, - e comunque anche in Italia del movimento di pensiero che vuole andare oltre l'istituzione - comprende tutti i rischi della cultura della differenza. L'una e l'altra sono di fronte alla difficoltà di intendere il senso della reciprocità.

3. *Problema delle donne e problema della chiesa.*

Certamente siamo di fronte a problemi non facili che si pongono per la prima volta, sia per le donne, sia per la chiesa. I tentativi di dialogo restano ancora troppo spesso monologo di parti distanti: da parte delle donne ci sono forse obiettivi confusi e contrastanti, in alcuni casi uno stile rivendicativo e poco dialogico, un insufficiente scavo teologico, dall'altra si scivola in paternalismo, proclamazione generica dell'uguaglianza, marginalizzazione della protesta, ambiguità, risposte mancate, nebulose o infine negative.

Dal punto di vista della chiesa, restare fermi sulle posizioni assunte comporta non poche conseguenze problematiche sul piano del vissuto ecclesiale e sociale, ma correggere la rotta non è meno difficile. Il problema è piuttosto come conciliare fedeltà e innovazione; come favorire il cammino di liberazione dell'umanità nella storia, valorizzando ciò che è in sintonia con lo spirito

47 S. GIACOMINI, "Il veto di Wojtyla non ci preoccupa perchè l'immagine di Dio non ha sesso," *La Repubblica* 25-26 Sett. 1988.

evangelico; come discernere ciò che è legato a mentalità culturali ormai insostenibili (le tradizioni) e quanto è da ritenere ancora valido (la Tradizione); quale il peso da attribuire alla Tradizione nella decisione finale dal Magistero. Il recente scisma di Lefebvre ha mostrato la differenza tra una pretesta fedeltà alla Tradizione e l'autentico concetto di Tradizione; "realtà vivente che non va conservata come un oggetto inerte (tradizionalismo), ma inserita e vivificata in ogni epoca, curando l'immutabilità dei suoi contenuti divini, ma riformando, ove occorre, i suoi elementi mutevoli, cioè storici e umani".⁴⁸

Sono in gioco questioni che esulano dal taglio di questo saggio; sino a dove spingere la critica alla concezione andromorfica di Dio; quale rapporto tra teologia e antropologia; come risolvere il problema esegetico-biblico senza dover riscrivere la Bibbia; come collocarsi nel solco di una tradizione che non ha alle spalle l'esperienza del sacerdozio femminile (ma ha qualche esperienza in più di potere femminile nella Chiesa); come non ostacolare il cammino ecumenico, per tanti versi ben avviato. Vi è infine un problema di unità interna, dal momento che vescovi e cardinali hanno pareri differenti.

Guardando alla pluralità delle posizioni attuali, si avverte l'esigenza di fare qualcosa per essere più credibili, ma non è facile concordare su cosa fare e dipanare il groviglio della diverse interpretazioni in conflitto (differenti personalità, culture, interessi).

Sono in atto tentativi di variazioni sul tema della differenza tra i sessi, nel solco del riconoscimento di una uguaglianza sostanziale conciliata con una diversità connaturata tra i sessi, che sarebbe ragione delle differenze di ruoli dentro la chiesa. Alla donna soprattutto la maternità - fisica e spirituale - e i rapporti primari informali; all'uomo l'autorità e il sacerdozio. La novità consisterebbe nel ripensare questi due mondi valorizzandoli entrambi come distinti e complementari, anzi considerando primario nell'ordine ontologico ed escatologico il mondo dell'amore. È una pista che vuole conciliare tradizione e innovazione, dando un riconoscimento pieno ad una definita specificità femminile. Esse riesce in effetti a far luce sul "femminile" come archetipo presen-

48 G. MUCCI, "Che cos'è la Tradizione della Chiesa?" in *La Civiltà Cattolica* 3321 (1988) 223 - 236.

tandolo sul piano teologico come "sofia" e collegandolo allo Spirito Santo nel modo trinitario.⁴⁹

Il lato problematico di questa soluzione consiste nel riproporre una antropologia della differenza naturale biopsichica tra i sessi, analogicamente e simbolicamente collegata alla diversità delle persone divine. Se è coinvolgente sul piano emotivo e spirituale studiare gli archetipi del femminile e del maschile, non è facile, sia in antropologia che in teologia, individuare una specificità definita delle persone e poi farla coincidere con le donne e gli uomini concreti. Il metodo, astratto-deduttivo, non è esente dalle precomprensioni implicite in ogni ermeneutica. Infatti non è più attendibile un concetto di neutralità interpretativa e della Rivelazione e della natura, al di là di chi (soggetto singolo e collettivo) legge e interpreta.⁵⁰ Questa via, perseguita da alcuni movimenti di spiritualità moderna, soddisfa anche molte donne, alla ricerca di un carisma da considerare tipicamente femminile (carità), che costituirebbe psicologicamente compenso e sociologicamente oggetto di scambio nei confronti dei ruoli maschili.⁵¹

Non si riesce a dissipare l'impressione di ulteriori tentativi di definizione della donna in rapporto all'uomo. Ci si domanda quale novità porta questa valorizzazione del femminile, se essa può essere vissuta, fermo restando il modello di differenziazione tradizionale dei ruoli. Sinora infatti le tipicità spirituali femminili si sono rivelate perfettamente accessibili agli uomini. Non si capirebbe del resto perchè mai gli uomini dovrebbero essere secondi nella carità, per una sorta di inferiorità di natura e perchè essi vengono mal tratteggiati (più rozzi e increduli, a cominciare dal loro comportamento nel Vangelo), quasi a bilanciare l'autorità loro affidata.

49 Su questa pista cf. i bei lavori di L. BOFF, *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo* (Cittadella; Assisi 1982); P. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza* (EP, Roma 1971), Id., *La donna e la salvezza del mondo* (Jaka Book; Milano 1980). Su questa linea si muove anche la teologia ortodossa. Cf. E. BEHR - SIGEL, *Le mystère de la femme dans l'Eglise* (Paris 1987).

50 E ciò che mette in evidenza l'articolo di Nelly BEAUPERE, "En signe de contradiction", in *Lumière et vie* 151 (151) 103 - 117: "Ciascuno ha la sua lettura del Vangelo e non può essere neutro e obiettivo. E' inevitabile che la lettura dei nevrofici sia nevrotica, dei preti clericale... Là dov'è il tuo tesoro, là è il tuo cuore, là la tua maniera d'interpretare" (p. 105).

51 "Eve: mystère de médiation et de primauté dans l'ordre de l'amour" è il titolo di un paragrafo del testo N. ECHIVARD, *Femme, qui es-tu?*, Preface del Cardinal Decourtray (Lyon 1985) 58. Talvolta il tentativo si rivela patetico e si muta in richiesta filiale e supplice, ma direi anche un pò umiliante, di riconoscimento di un ruolo delle donne nella chiesa..... un ruolo né identico a quello dell'uomo né concorrente, ma "complementare".

Salvo ulteriori e più chiare delineazioni di questi tentativi, l'impressione è che non venga superata una concezione della persona legata alla sessualità biologica e un concetto di complementarità platonica in cui i due sessi (più maschi e femmine che persone) sono le famose "mezze-mele", isolatamente incomplete, indispensabili l'una all'altro per la realizzazione della propria umanità.

D. Il ruolo centrale della cultura

Volendo concludere queste riflessioni senza proporre soluzioni - che del resto non ci competono - ci limitiamo a registrare la problematicità dei tentativi di soluzione dibattuti al confronto con la moderna antropologia (secondo cui ciascuno è insieme uomo e donna in diversa misura) e al confronto con la concezione personalista moderna. La discussione sui ministeri della donna sollecita il ripensamento del senso ministerialità come espressione vicaria di Dio al femminile all'interno dell'universalità maschile, ma di una pista adeguata ad esprimere la realtà uniduale dall'essere umano ad immagine di Dio, nell'uguaglianza e nella differenza.

Unità e pluralità, uguaglianza e differenza sono i nodi concettuali attorno ai quali si dovrà cercare in futuro di salvare la dinamica della reciprocità, senza che le definizioni rigide costituiscano impedimento al libero processo di personalizzazione che ciascuno è impegnato a promuovere in sé e negli altri.⁵²

Per queste ragioni, le piste principali per andare oltre il rivendicazionismo ed evitare conclusioni affrettate, sembrano essere lo sviluppo culturale e la ricerca. Senza movimento di idee e consenso di base, infatti, molte proclamate liberazioni potrebbero rivelarsi nuove gabbie al servizio dell'efficienza, del profitto, del razionalismo; molte decisioni apparirebbero avventate, forse distruttive dell'unità ecclesiale e comunque distrubuite dall'alto del "Palazzo".

La questione femminile per il prossimo futuro sembra poter progredire molto meno in Italia sul campo delle rivendicazioni giuridiche e molto più su quello dell'approfondimento culturale. Essa in questo modo diviene un potente stimolo di ripensamento del mondo umano in generale, essendo le donne al centro della crisi (col suo significato nichilistico e insieme rigenerativo) della

52 Cf. le riflessioni sull'attualità del personalismo comunitario in A. DANESE, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona* (Roma 1984) e ID. (a cura di), *La questione personalista* (Roma 1986) dove è contenuto un mio saggio su: "Uomo e donna nel personalismo di Mounier", pp.150-167.

teologia e della filosofia contemporanee. Non si può non concordare sul fatto che essa resta un nodo fondamentale del rapporto tra fede e mondo contemporaneo, tra concezione personalista e comunitaria dell'essere umano e esaltazione del soggetto individualista, tra il Dio degli eserciti e il Dio crocifisso.

Di fronte alla problematicità delle investigazioni teo-antropologiche, la cultura delle donne si pone come coscienza critica ed inquieta che forse non riesce a parlare del positivo; ma ha la possibilità di smascherare le varie forme di idolatria contemporanea.

Nello stesso tempo essa non può limitarsi alla denuncia, ma tentare di elaborare un pensiero propositivo. A tale scopo è stato organizzato recentemente un convegno di ricercatrici universitarie e insegnanti negli Istituti teologici, onde poter confrontare piste culturali e concordare le tematiche da affrontare nel prossimo futuro. L'iniziativa, presa da *Progetto Donna*, con la partecipazione di tutte le associazioni femminili, ha affrontato i temi del rapporto femminismo cattolicesimo, dello stato dei *Women's Studies* in Italia e delle sue prospettive future (Relazioni di G.P.Di Nicola e P.Gaiotti).

Si è concordato sul fatto che la cultura femminista cattolica oggi deve certamente recuperare un ritardo che è insieme un limite e un vantaggio. Le donne, infatti, risentono del più generale scacco etico-religioso della cultura cattolica, per la mancanza al suo interno di spinte innovative, per la debolezza sul piano economico e dei mass media, nonché per la scissione tra cultura e politica, tra repubblica delle lettere (che svolge un'azione diretta al dominio del costume e delle idee) e agire politico (ristretto ad una gestione priva di idealità, in un concretismo che di fatto assume le culture dominanti). Tuttavia, manifestazioni come quelle che *Progetto Donna* sta portando avanti contribuiscono alla crescita culturale delle donne cattoliche in Italia, testimoniano il maturare di una esigenza di trasformazione del tessuto qualitativo di presenze di donne credenti, vissute troppo a lungo - tranne poche eccezioni - in difesa e a rimorchio di temi altrui. Oggi esse sono alla ricerca di qualità nei loro studi, di adeguato sostegno contenutistico e metodologico, di dialogo senza frontiere con tutte le espressioni del femminismo, senza gregarismi e senza dogmatismi, senza prevaricazioni e senza complessi di inferiorità, senza orgoglio, ma anche nella riscoperta del valore della propria storia.

Certo, non è facile essere fedeli ad una tradizione senza tradizionalismi, fare riferimento alla fede senza dogmatismi, rimettere in causa le categorie portanti della cultura senza facili gregarismi alle mode correnti. Del resto, la ricercatrice credente non può scindere la cultura scientifica o umanistica da quella religiosa e teologica, attribuendo alla prima finalità contrapposte o comunque schizofrenicamente indipendenti dall'ispirazione religiosa. Prima o

poi la fede e la ricerca giungerebbero ad un ballottaggio interiore per cui l'una o l'altra soccombe. In ogni caso, la convivenza di due sistemi interpretativi contrapposti, ciascuno dei quali ha pretese totalizzanti, non può non creare situazioni di scissione. La crisi di identità è crisi teorica, etica e psicologica. È ricorrente, in questi ultimi tempi, l'ipotesi che la donna di cultura finisca con l'ammalarsi di anoressia, col manifestare segni di un conflitto mentale giocato contro la femminilità, vista come causa dell'emarginazione sociale. Il corpo, per la sua finalità riproduttiva, rappresenterebbe il destino da negare, onde poter esistere nel mondo culturale dei simboli (intellettuali e spirituali), oltre i legami della biologia e della cura.⁵³

Per le donne credenti, voler rigenerare cultura significa stabilire un confronto critico costruttivo su almeno quattro fronti.

Sul fronte *laico* si tratta di raccogliere e sviluppare insieme comuni obiettivi senza pregiudiziali chiusure, ma anche tenendo fede - ed anzi rinfocolando - l'ispirazione religiosa, ossia quella reciproca fecondazione tra spiritualità e cultura, che ha prodotto nella storia tanti buoni frutti e che rimane visibilmente espressa dalle cattedrali e dalle università dal medioevo in poi. Non basta più dire la propria su temi scelti da altre; è tempo di essere creative, seguendo piste più consone ai propri riferimenti culturali e storici e offrendo all'attenzione generale temi scelti liberamente senza dogmatismi e non per il gusto di fare i capocordata, ma perchè finalmente capaci di mediare intellettualmente storia e fede senza complessi di interiorità e senza paura di perdere la fede. Tale fecondazione reciproca non è protetta dai rischi di cadute, dal vuoto di interrogativi senza risposta, dalla debolezza della inconciliabilità delle antinomie, dalla mancanza di appoggi, dall'essere stretti tra il rifiuto della cultura laica da una parte e le chiusure del magistero dall'altra.

Sul fronte del *mondo cattolico* il compito non è meno difficile. Si incontrano: l'opposizione dei conservatori, la chiusura degli ambienti ufficiali, la povertà degli studi teologici, la diffidenza delle donne che mal sopportano la messa in questione del loro mondo tradizionale, o tentativi di emarginazione. Tutto ciò ha fatto da freno alla formazione di una *rete di solidarietà* tra donne:

53 Su questi temi cf. G. FAIMBAULT-C. ELIAFHEFF, *Le indomabili* (Leonardo 1989) (che esamina il senso dell'anoressia attraverso alcune figure come Simone Weil, l'imperatrice Sissi d'Asburgo, Caterina da Siena, Antigone); H. BRUCH, *L'anoressia* (Cortina 1989) (scritto da una psicoterapeuta che attribuisce all'anoressia una funzione difensiva ed elusiva delle relazioni sociali per spazi di rapporti più liberi ed ideali); R.M. BELL, *La santa anoressia* (Bari 1989) (che indaga sulle esperienze delle mistiche vissute in Italia dal 1200 ai nostri giorni, dimostrando che su 261 donne, 170 sono state affette da anoressia).

confrontarsi e dialogare, dare eco agli scritti (mass media, citazioni), gestire "premi donna" di saggistica. Non di rado bisogna lavorare per superare gli ostacoli pregiudiziali all'impegno culturale delle donne nell'ambito delle strutture ecclesiali e nelle università pubbliche, dove esse devono far fronte a sistemi accademici ostili e maschilisti.

Non è esagerato applicare all'impresa culturale della donne oggi quanto scriveva D. de Rougemont per l'uomo europeo: "Lo vediamo, nei suoi modelli più puri, crocifisso tra questi due contrari che d'altronde ha egli stesso definito: l'immanenza e la trascendenza, il collettivo e l'individuale, il servizio al gruppo e l'anarchia liberatrice, la sicurezza e il rischio, le regole del gioco che sono per tutti e la vocazione che è per uno solo. Crocifisso io dico, perchè l'uomo europeo in quanto tale non accetta di essere ridotto all'uno o all'altro dei suoi termini. Egli tende ad assumerli e a permanere nella loro tensione, in un equilibrio sempre minacciato, in un'agonia perpetua".⁵⁴

Ma la difficoltà non può essere motivo di rinuncia: restare nel campo della fede "ingenua" o lasciare al catechismo e al magistero il patrimonio della fede. A tal proposito gioca favorevolmente l'appello del papa nella *Christifideles laici*, diretto a sollecitare l'impegno delle donne nell'ambito della cultura, per il sostegno della sua dimensione morale: "Il compito, poi, di assicurare la dimensione morale della cultura, la dimensione cioè di una cultura degna dell'uomo, della sua vita personale e sociale... Quanto grandi sono le possibilità e le responsabilità della donna in questo campo, in un tempo nel quale lo sviluppo della scienza e della tecnica non è sempre ispirato e misurato dalla vera sapienza, con l'inevitabile rischio di "disumanizzare" la vita umana, soprattutto quando essa esigerebbe amore più intenso e più generosa accoglienza" (CL, 51).

La feconda crisi di senso che investe tutto l'arco dello scibile, a partire dalla questione femminile, deve poter affrontare il rischio "alto" di una ricerca femminista e cattolica oggi: combinare tutta la novità della storia con una interpretazione originale della rivelazione, essere propositive di nuovi orizzonti, senza tagliare le radici dell'eredità storica di cui si è portatrici. Proprio il valore della tradizione culturale alle spalle porta a non accontentarsi delle soluzioni facili, delle semplificazioni riduttrici della complessità, delle esasperazioni e degli slogan di piazza, anche a costo di restare sospesi nel vuoto, inappagati da qualunque pseudo soluzione che risulterebbe di comodo.

54 D.DE ROUGEMONT, *L'esprit européen*, Rencontres internationales de Genève 1946 (Neuchâtel 1947) 144.

Se incerti sono i contenuti, viene però in luce in modo particolarmente forte oggi, dopo la *Mulieris Dignitatem*, che la riflessione sulla donna e della donna spinge a superare la concezione individualistica moderna del soggetto inteso in senso *prometeico*, *indipendente* e *sovrano*, e tradotto, in termini di costume, *nelle ricerca del successo, della carriera e del denaro*, di tutto ciò che nega l'importanza dell'essere *per* della persona e perciò il senso della femminilità. Secondo la *M.D.* infatti: "La Bibbia ci convince che non si può avere una ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è umano, senza un adeguato ricorso a ciò che è femminile" (*MD*, 51). Ancor più paradigmaticamente vi si dice: "Da questo punto di vista (l'elevazione spirituale come finalità dell'esistenza di ogni uomo), la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne" (*MD*, 4).

Via Torre Bruciata, 17
64100, Teramo
Italy

Book Reviews

Amihai MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.* (Doubleday; New York 1990) 572pp.

Professor Amihai Mazar's book comes as a very timely contribution to Palestinian archaeology. It presents a solid synthesis of the archaeology of the land of the Bible from c.10,000 B.C. up to the Babylonian invasion of Judah. Mazar's synthesis is very up-to-date. Although he finished the text in October 1987, he succeeded to keep updating it up to the beginning of 1989.

This book is partly a translation from the Hebrew; in fact R. Grafman translated chapters 2, 3, 8, and 9 from Hebrew into English. The entire text was then edited and prepared for publication by Janet Amitai (p.XVI). Unfortunately there are quite a number of mistakes in the use of the English language. Thus for example we find "correlations to" instead of "correlations with" in note 19 on page 90, and "the pottery published appear" instead of "the pottery published appears" in note 21 on page 40i. More than once the word *aside* is used instead of the word *besides*; thus we read "Aside the Bichrome group, ..." (p.261). The reader can look up for himself other language mistakes on pages 175, 190 and 237.

There are also numerous omissions and misprints that have a negative effect on the published text. Thus *Cilicia* twice appears as *Cylicia* (pp.303 and 371). In paragraph one on

p.323 *a* is left out in front of *mourning woman*, whilst "in the century B.C.E." on p.512 simply does not make sense. *ASSOR* is found instead of *AASOR* (note 41, line 3, p.148). At times the misprints and omissions can really mislead the reader. For example *Bena* is found instead of *Beni* in the second line of the heading of the illustration on p.171. Even worse is the mention of Senusert III instead of Senusert II at the top of p.187. Heading number 7 in the list of headings of illustration 10.16 on p.428 mentions a shaft (quarry?) which is, however, not found on the plan itself. Finally, it must be pointed out that headings (C) and (D) of illustration 6.19 do not tally with the objects which are actually depicted with reference to them.

Mazar's book is very neatly printed and well-illustrated with plans, section drawings, distribution maps, and objects that were unearthed during the excavation of Palestinian sites. However, it is a pity that the illustrations on the following pages do not have a scale shown on them: 137, 138, 287, and 476. Besides, the maps on the following pages do not have a sign showing their orientation: 252, 297, and 342.

Mazar planned his work well. The Preface (pp. XV-XVI) and the Acknowledgments and Credits (pp. XVII-XVIII) are followed by a Bibliographic Note (pp. XIX-XX) which contains an explanation of the manner in which published works are referred to, and a list of general books not mentioned in the notes. There follow a List of Abbreviations (pp. XXI-XXIII), a List of Tables (p. XXIV), a

List of Maps and Illustrations (pp. XXIV-XXX) and a *Glossary of Geographic Terms* (p. XXX). The book has twelve chapters (pp. 1-550) followed by a General Index (pp. 551-569) and a Scriptures Index (pp. 571-572). In the Introduction (pp. 1-34) Mazar sets the scene for his work dealing with general things like the geography of Palestine, the history of research of Palestinian archaeology, the problems of stratigraphy, chronology, and ideology and interpretation in archaeology. Chapter two (pp. 35-58) deals with the first agricultural communities of the Neolithic period c. 8500-4300 B.C. The Chalcolithic period (c. 4300-3300 B.C.) is discussed in chapter three (pp. 59-90), whereas chapter four (pp. 91-150) is a study of the period of the emergence of cities in Palestine (c. 3300-2300 B.C.). The temporary dwindling of city life in Palestine (c. 2300-2000 B.C.) is discussed in chapter five (pp. 151-173), whilst the resurgence of the Canaanite city-states and their heyday (c. 2000-1500 B.C.) are presented in chapter six (pp. 174-231). The following period (c. 1550-1200 B.C.) saw the Egyptian domination of Canaan which is presented in chapter seven (pp. 232-294). When Egypt's control over Canaan started to wane, the Israelites had entered this region of the Near East and they were experiencing the period of the Judges (c. 1200-1000 B.C.) which is discussed in chapter eight (pp. 295-367). The following chapter (pp. 367-402) presents the archaeology of the United Monarchy (c. 1000-925 B.C.), whilst that of the Divided Monarchy (c. 925-586 B.C.)

is dealt with in chapter ten (pp. 403-462). Chapter eleven (pp. 463-530) offers the reader a summary of the main characteristics of Israelite culture such as those of the architecture and town planning, of the use of ashlar masonry, metallurgy, literacy and inscriptions, and burial customs. Finally, chapter twelve (pp. 531-550) is a brief presentation of the archaeology of Philistia, Phoenicia and the Transjordan during the period of the Monarchy; there is also a brief treatment of the Assyrian and Babylonian rule over Palestine. Each chapter is followed by a section of notes which offer a rich field of information on both the original and secondary sources used by the author.

On the whole, Mazar approaches his subject in a very professional way. Every Syro-Palestinian archaeologist is aware of how difficult it is to offer a synthesis of the archaeology of Palestine that is both solid and clear at the same time. Mazar is very well-informed and he tries to present an updated and comprehensive picture of the archaeology of Palestine as much as is possible. He is constantly aware of the importance of regional archaeology. In fact he is even ready to abandon the use of a general terminology that covers the first phase of the Early Bronze Age because of what regional variations in the pottery assemblages of this period in Palestine teach him: "Early and late assemblages of this period can be defined in certain regions of the country, but the regional diversity does not allow a general terminology which will be valid for the inner

division of the period in the entire country" (p.94). Another good point is his treatment of the pillared house-type (pp.343-344). He presents a very balanced picture of the Israelites' close connections with this type of house whilst honestly admitting that it was "the building fashion of the period-possibly rooted in the domestic architecture of southern Canaan in the Late Bronze Age, but eventually adopted by all the peoples living in Palestine during Iron Age I" (p.343).

The reader of Mazar's book can picture the pottery, the architecture, the social and political life as well as the general cultural life of the inhabitants of Palestine from c.10,000 up to 586 B.C. Although Mazar focuses his attention on the material culture of Palestine, he also gives the inscriptional remains their due merit. He demonstrates a good deal of intellectual honesty which also allows him to treat the material remains of Palestine in their own right, making use of the Bible only when it yields the information that is appropriate for a reconstruction of the past and not as an ideological tool. In this way his contribution to biblical archaeology is even greater because he teaches the reader not to demand from archaeology that which it cannot offer. Hence the background of the Old Testament is brought alive and the reader can see for himself how the study of Palestinian archaeology and that of the Bible are mutually helpful.

However, there are various things in Mazar's work which need to be specified or even corrected. At times he is too rash when making certain

judgements as when he says that a fourth millennium statuette of a pregnant female having pronounced sexual organs is "undoubtedly a fertility goddess so common since Neolithic times" (p. 78). On p.303 he is too sure of the identification of the name *Sicity* with that of the *Tjekel*, one of the groups of the Sea Peoples. At other times he seems to be too superficial in treating certain problems as when he says (p. 541) that Gilead is the plateau north of the river Jabbok. In fact this explanation is only one of the three possible meanings of Gilead, because the latter could also refer to the region south of the river Jabbok or indeed to the whole territory of Israel in the Transjordan. Mazar treats the methodological problem of the relationship between the bible and Near Eastern archaeology too briefly and without sufficient specification (p. 32). It would have been simpler and more precise to mention explicitly that the Bible has to be interpreted according to the principles of critical exegesis, the archaeological remains have to be interpreted according to the canons of archaeology, and that Biblical archaeology must compare the two interpretations just mentioned to get a correct picture of Palestine in biblical times. Mazar's references are usually thorough. However, it must be pointed out that a recent important work on the Phoenicians (Sabatino Moscati, scientific director, *The Phoenicians*, Milan: Bompiani, 1988) is not mentioned where one certainly expects it to be found namely, in note 6 on p. 549.

There are also matters of a rather methodological nature which need to be discussed and perhaps corrected in Mazar's work. Although stratigraphy is the backbone of archaeological excavation, Mazar is unclear with respect to the stratigraphic terms that he employs. On p. 9 he correctly shows that a stratum is a layer, but unfortunately he identifies it with a ruined city. In this way, the word *layer* is robbed of its precise meaning namely, the smallest stratigraphic unit and it virtually stands for a phase. On pp. 24-25 Mazar incorrectly identifies Kenyon's method of excavation with a "lack of comprehensive horizontal exposure". In fact, however, Kenyon's method is intrinsically bound with a respect for the earth layers as they occur and not as one imagines them to be. Her approach is open to both the "vertical" and the "horizontal" exposure. On p. 25 Mazar does not tell us what criteria are actually used to define a locus.

Mazar's approach to pottery poses another problem. His views on the relationship between pottery and ethnicity are fraught with tension. On p. 27 pottery is view as the best tool for studying ethnic changes. In fact, on pp. 312-313 it seems that the Philistine occupation of certain sites in the northwestern Negeb and in the southern coastal plain is based on the appearance of Philistine pottery on these sites. However, Mazar's remarks on the Israelite quality of the material culture of the Jebusite and Gibeonite enclaves leads the reader to reflect on the nature of the relationship between pottery and ethnicity.

On p. 312 Mazar himself discusses the case of Beth-Shemesh which according to biblical tradition was an Israelite town, but the material culture of which "is indistinguishable from that of its Philistine neighbor, Timnah". He then correctly concludes that "this phenomenon exemplifies the difficulty of defining ethnicity on the basis of material culture" (p. 312). It is in the light of this statement that his remarks on the relationship between a people and its pots should be interpreted.

There is also one case of an outright contradiction. In note 15 on p. 399 we are told by Mazar that it is difficult to conceive of ashlar masonry being buried in foundation courses where it is not visible. Later on, however, the heading of illustration 10.2 on p. 409 describes a particular ashlar wall as "probably a foundation of a gate structure".

In no way does the foregoing critique preclude the fact that Mazar's work offers a very positive contribution to Syro-Palestinian archaeology and that it will prove to be a great help both for the general reader and the scholar interested in the archaeology of Palestine and in the Old Testament. Mazar's book will also help the theologian of the Old Testament to base his statements on a solid foundation and not on preconceived ideas. Archaeology does teach us how to be down to earth.

Anthony J. Frendo
Faculty of Arts
University of Malta
Malta

Noel MUSCAT, *The life of St. Francis in the light of St. Bonaventure's theology of the 'Verbum Crucifixum'* (Atonianum, Roma 1989) 271pp.

This work is the outcome of years of research which the author presented as a dissertation for the doctoral degree in theology at the Franciscan Institute of Spirituality of the Pontificium Athenaeum 'Antonianum'.

As the title indicates, the aim of this study/research is to show St. Francis in the light of the theology of the Cross according to the teaching of St. Bonaventure. It was in fact the merit of this outstanding theologian to write a biography of the Saint of Assisi with the main purpose of constructing a franciscan theology centred on the humanity of Christ Crucified, without discarding the historical events concerning the life of the Saint. This work produced the 'Legenda Maior Sancti Francisci' which Bonaventure finished in the year 1263 when he was Minister General of the Franciscan Order.

The methodology selected by Fr. Muscat has as its departure point the theological system of St. Bonaventure with the explicit intention of demonstrating its influence on his franciscan formation and consequently the special manner in which he looks upon Francis of Assisi.

Dependently on this general observation, the work is composed of two principal parts, each containing three chapters. The first part speaks of the theology of the 'Verbum

Crucifixum' as it appears in the writings of St. Bonaventure. The second part is a study of the life of St. Francis in the light of the 'Verbum Crucifixum'. The author studies the theology of the 'Verbum Crucifixum' in the various works of the Seraphic Doctor, particularly those strictly theological, which Bonaventure conceived and wrote during the years of his studies and teaching at Paris. These works are the Commentaries to the Gospels of Luke and John and also those in which he defends the evangelical poverty of the Mendicants which has as its basis the life and example of Christ in his 'kenosis'. A whole chapter is dedicated to the mystical works of St. Bonaventure, where the figure of the Crucified Christ is the central theme, and particularly to the classical work 'Itinerarium mentis in Deum'. The second section represents a deep study of the 'Legenda Maior' and the figure of St. Francis in the light of the Crucified Christ. Here the author expounds the theology of the 'Verbum Crucifixum', as it is manifested in the prologue of this biography, which is reputed as a truly fine page of medieval hagiography. This is followed by an attentive consideration of the virtues of St. Francis as presented by Bonaventure in the light of their great conformity with the life of Christ. A whole chapter of this second part is dedicated to the mystical experience of the 'Stigmata' received by St. Francis on Mt. La Verna - the seal of the Saint's intimate union with Christ Crucified.

This work should draw the interest of those who want to deepen their

knowledge of the figure of the Poverello of Assisi and his particular message. Notwithstanding the doctrinal aspects of the dissertation, the exposition is remarkably clear. The reader can easily follow the mind of the author. The critical apparatus is adequately presented and has the special advantage of making available the original thesis of Bonaventure to those who do not have the time or possibility of delving into the voluminous Opera Omnia of the Seraphic Doctor. The theme of the work has a special significance to those who are interested in the franciscan charism. The conclusion to which the author arrives can be synthesised in the following text: "The Cross will always remain a mystery

destined to be misunderstood and unloved. Nevertheless, if we are not to fall into the errors of the world's logic, we must face the challenge to repropose Christ, and Christ Crucified, as the only wisdom in whom human life becomes meaningful. This particular aspect of our Franciscan charism is the qualitative blend or trade-mark of our apostolate. We cannot be poor, nor present ourselves as minor brothers, nor be worthy of our name as Franciscan, if we do not love the Cross".

Ivo Tonna
Coll. Int. S. Antonio
Via Merulana 124
00186 Rome
Italy

JOURNAL OF DHARMA

AN INTERNATIONAL QUARTERLY
OF WORLD RELIGIONS

Journal of Dharma is the concerted venture of scholars from various religious, cultural and philosophical traditions, published by the Centre for the Study of World Religions (CSWR), Bangalore, India.

The Journal intends:

- ♣♣ to discuss the problems of man's ultimate concern from the experience of the spirit active in various World Religions
- ♣♣ to serve as a forum for the exchange of ideas and experience regarding the approaches and methods to the problems related to man's religious quest
- ♣♣ to encourage research in inter-religious studies and dialogues
- ♣♣ to help shape the religious outlook of humankind of tomorrow, enabling them to live a more authentic, open and dialogal religion, seeking and realizing Truth under its various manifestations

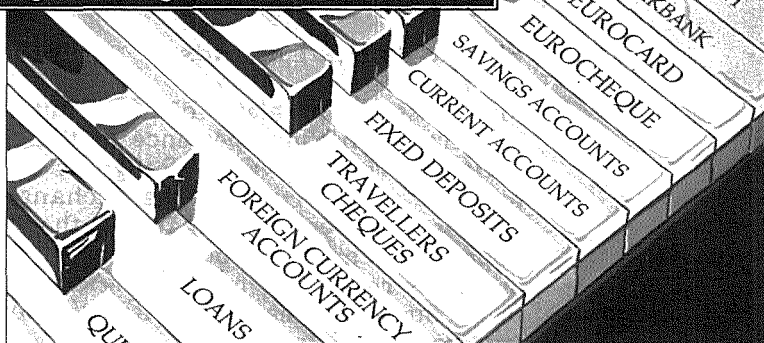
Subscription Rates

India: Rs. 48.00
Bangladesh, Bhutan, Nepal,
Pakistan & Sri Lanka: Rs.125.00
All other Countries: US \$ 28.00(air mail)

Business Correspondence

Secretary
Journal of Dharma
Dharmaram College
Bangalore 560 029
India

At Mid-Med we play to your tune



Mid-Med Bank Malta's Largest Bank is determined to play to your tune. The number of banking services it offers from its network of modern and up-to-date offices are tailor-made for you.

Current Accounts

You get a Cheque Book to pay your bills in comfort and a Quikcash Card to be able to use the Quikbank - 24 hours a day.

Savings and Deposit Accounts

Your money is safe and secure while working for you. 3% p.a. on Savings payable on demand, 5% p.a. if you deposit it for one year, 5¼% p.a. for two years and 5½% p.a. for three years.

Foreign Currency Accounts

If you can hold Foreign Currency you can earn high interest. See the newspapers for current rates.

Loans

Mid-Med provides you with that extra cash required to expand your business, make that extra improvement to your house or to finance any project.

Whatever your banking requirements go to a Bank that plays to your tune - call at one of the Mid-Med Bank Offices.



Mid-Med Bank

**Malta's Largest Bank
Where You Matter Most**

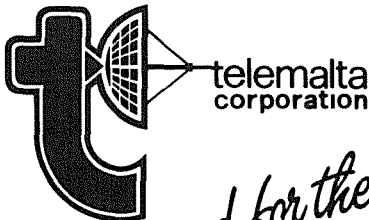
TOWARDS THE YEAR

2000

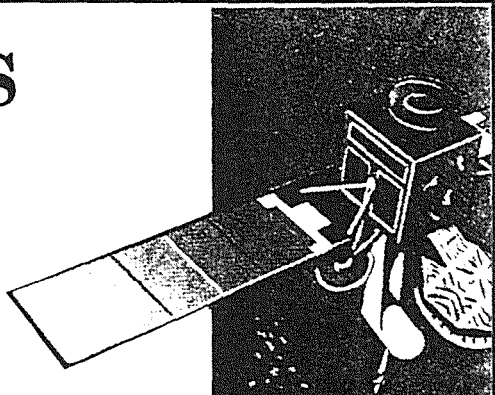
When in Malta, on holiday or on business you're only a telephone call away from your loved ones or your business colleagues. Malta through Telemalta Corporation offers one of the most advanced telecommunications systems in Europe.

- Direct Dialling worldwide (IDD)
- Operator Assisted calls worldwide.
- Fax and Telex services.
- Packet Switching.

through a strategic network of modern branch offices in Malta & Gozo.



well prepared for the year



2000

Contribution by
EDRINGTON HOLIDAYS GROUP OF COMPANIES
58, Old Bakery Street, Valletta, Malta