«LE DONNE NELLE ASSEMBLEE TACCIANO»

Paolo Inguanotto

A proposito di donne nella chiesa delle origini

Il vangelo canonico di Marco chiude con il v. 16,20, quando viene detto che, dopo l'elevazione in cielo di Gesù.

> Allora essi partirono e predicarono dappertutto mentre il Signore agiva assieme con loro e confermava la Parola con i segni che la accompagnavano (Mc 16,20).

Da più di un secolo si dubita che i vv. 16,9-20 siano marciani e si ritiene che il vangelo originale si chiudesse con il v. 16,8:

> Esse uscirono e fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di spavento e di stupore. E non dissero niente a nessuno, perché erano impaurite.

La traduzione qui offerta (Conferenza episcopale italiana 2008) appiana le difficoltà[1]. Tutte cose sapute e risapute. Ma il problema rimane e rimarrà. Era questa una cesura dovuta alla perdita delle ultime righe del rotolo pergamenaceo, che in seguito è stata integrata con apporti dagli altri vangeli?

Oppure era una logica conclusione del vangelo di Marco, come molti esegeti hanno pensato e continuano a pensare cercando di armonizzare le due diverse narrazioni?

Nel 1990 fu pubblicato in Rivista Biblica un lungo articolo, di ben sessanta pagine, di Roberto Vignolo dal titolo: *Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8*[2].

Era un tentativo di spiegare con criteri narratologici[3], cioè con la forma della reticenza[4], come Mc 16,8 poteva essere propriamente considerato l'opportuna conclusione di tutto il vangelo.

Nella fine agosto del 1993, secondo tradizione, il gruppo docenti e amici della Scuola biblica si riunì a Mareson di Zoldo e, assieme ad altri temi legati al vangelo di Marco, fu discusso l'articolo di Vignolo. Le reazioni furono contrastanti: le mie del tutto positive. Quando non molto tempo dopo Gianfranco Ravasi venne a Venezia per tenere una conferenza, Maria Leonardi, accompagnandolo, gli chiese cosa ne pensasse dell'articolo di Vignolo: rispose che l'articolo era molto interessante, ma che, per lui, la soluzione proposta non era accettabile sul piano storico-filologico, poiché nessun codice greco si concludeva con una congiunzione: *enim* nella *Vulgata* e: infatti nella versione CEI.

Oggi ho cambiato idea e penso che Ravasi avesse ragione: ma anche per altri motivi, oltre a quello che lui esprimeva. Mi sembra impossibile che il redattore del vangelo di Marco non abbia dato indicazioni riguardo a ciò che è avvenuto dopo e che è stato l'inizio della nuova comunità. Come verrà fatto per gli altri tre vangeli e come sentirà necessario poi l'autore dell'estensione di 16,9-20. Quindi bisogna rassegnarsi a riconoscere la perdita del testo e accettare il silenzio, con cui in 16,8 chiude il vangelo. Che è per i lettori una grande privazione, perché cancella la possibilità di conoscere la narrazione più antica dell'avvenimento della risurrezione. La più antica naturalmente, se confrontata con quella degli altri due sinottici e poi con quella della tradizione giovannea. Ma non vicinissima a quanto raccontato, perché circa quarant'anni separano il testo marciano dai fatti. Distanza che aumenta di almeno un decennio per gli altri due sinottici e ancora di più per la redazione finale giovannea. Siamo oggi consapevoli che ogni redazione è stata il punto di arrivo di una tradizione che si è sviluppata in un lungo arco temporale, ma che ha poi ricevuto la forma conclusiva dal suo redattore finale. In conclusione nel testo si riflettono sia i ricordi dei primissimi anni come le sistemazioni teologiche e pastorali di comunità ben più mature.

Rivoluzione e restaurazione

sua ipotesi di fondo extra-biblico. Semmai storico e sociologico. E si può esprimere in breve con l'affermazione che, nei momenti *rivoluzionari* (come si sarebbe detto una volta) o meglio quelli in cui si rompono o superano i *paradigmi* sociali (come si direbbe oggi secondo Kuhn[5]), le differenze dei ruoli e dei generi vengono superate. La causa quindi è una qualche *rivoluzione,* che può essere di tipo sociale, politico, religioso o ereticale, mentre il superamento dei ruoli ne è come un effetto obbligato. Un legame quindi di causa ed effetto. Se l'ipotesi tiene si potrebbe anche concludere che, se si trovano tracce di questo cambiamento sociale, deve esserci stato precedentemente un momento, usando categorie ed espressioni proprie di fenomeni geofisici, come vulcanico, magmatico. Una sorte di *big bang* iniziale. Così che l'ampiezza del suo effetto potrebbe essere una prova della sua intensità.

Si può ipotizzare che questo momento primigenio sia stato quello dell'*esperienza della risurrezione* di Gesù, proprio per essere stato vissuto da donne, che nella scala sociale erano allora talmente prive di diritti da non essere accettate come testimoni in una causa giuridica. Momento, preceduto da tutta la predicazione e la prassi di Gesù nell'intervallo di tempo, che abitualmente si indica come *vita pubblica.* Gesù girava per la Galilea senza una fissa dimora, senza lavorare, senza avere una propria famiglia: viveva di doni, di ospitalità gratuita. Era seguito da un gruppetto di uomini e donne, disposti a condurre la sua stessa vita. Già questa promiscuità non doveva essere vista bene dai benpensanti. Poi andò a Gerusalemme (per la prima volta secondo i sinottici), si scontrò con il potere sacerdotale e politico. Sappiamo come è andata a finire.

Purtroppo la narrazione evangelica più antica, come abbiamo già visto, si ferma alla scoperta del sepolcro vuoto. Cosa è successo dopo? Quali sono stati gli effetti? Certamente si formò una comunità fondata sulla fede nel Risorto. Anzi nacquero progressivamente più comunità, come fa fede la pluralità dei vangeli e il racconto degli Atti. Caratteristica comune però sembra essere stata quella che non vivevano come Gesù e il ruolo delle donne era stato marginalizzato, se non cancellato. Nulla di strano per i soliti storici e sociologi, i quali ci ricordano che a ogni rivoluzione sul piano sociale segue sempre una controrivoluzione o una restaurazione.

Ma quanto è durato il momento *magmatico* iniziale, quello dal carattere libertario-egalitario? Molto poco, forse qualche anno. Ha lasciato dietro di sé solo frammenti di narrazioni, qualche ricordo, come nei vangeli la memoria della presenza delle donne durante la crocefissione, la loro scoperta del sepolcro vuoto, il loro incontro con un angelo (Mt) o due angeli (Lc e Gv) con lo stesso Risorto (Mt e Gv) e infine il ritorno al cenacolo (At). Ma per le donne non c'è nessuna trasformazione o novità nella struttura e nelle relazioni della nuova comunità.

Che in conclusione riprodusse il modello della Sinagoga. Questo finché si rimase nell'ambito palestinese e siriaco.

Echi della rivoluzione e restaurazione nella tradizione paolina

L'esame dei riferimenti al tema dei ruoli femminili nei testi riferiti a Paolo è complesso, perché le testimonianze sono contraddittorie. A nostro avviso il testo da cui partire per cercare di dipanare la difficile matassa è quello di 1 Cor 15,3-8:

> A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici.
> In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto.

Gli elementi da sottolineare sono almeno due. Il primo è che Paolo sta ribadendo qualcosa, che non ha sperimentato personalmente, se si esclude la conclusione dell'elenco, quando al v. 8 inserisce se stesso; per il resto non fa che trasmettere quanto precedentemente ha ricevuto, probabilmente ad Antiochia, se non addirittura a Gerusalemme. Poiché alla prima lettera ai Corinti (o all'insieme di più lettere più brevi da cui è stata successivamente composta) si assegna una data verso il

55 d.C. o a qualche anno di poco successivo, bisogna ritenere che l'elenco citato da Paolo circolasse almeno dieci anni prima, cioè all'inizio degli anni quaranta.

Il secondo elemento riguarda il suo contenuto: non si fa alcuna menzione delle donne, con ciò contraddicendo anche quel poco, che ci offrono i vangeli di Matteo, Luca e Giovanni.

Se si accetta lo schema interpretativo di *rivoluzione-restaurazione,* si potrebbe concludere che Paolo ci offre una testimonianza di come già dieci anni circa dopo la morte di Gesù la restaurazione si era già compiuta. Tutto concluso?

Paolo di Tarso: la rivoluzione riparte

Si conosce molto (ma non quanto si vorrebbe) della vita di Paolo. Dalle sue lettere, quelle da lui dettate o proto-paoline, e in seconda battuta dalla narrazione degli Atti. Da fariseo e persecutore dei cristiani a convertito al cristianesimo. Sempre con il medesimo entusiasmo e dedizione. Ma mai conformista e ossequiente, continuando a pensare con la propria testa. Soprattutto consapevole che l'eredità di Gesù non poteva essere contenuta in una nuova Sinagoga. Il passo della lettera ai Galati 3,26-29 è il manifesto della ripresa della spinta innovatrice:

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

Così parecchi secoli fa si anticipò l'annuncio di un'altra rivoluzione, il cui motto voleva essere: *Liberté, fraternité, egalité.*

Naturalmente all'interno del corpo paolino esistono delle contraddizioni, che devono essere prese singolarmente in considerazione: significative perché possono darci ulteriori indicazioni sulla difficoltà del tentativo operato da Paolo.

Il caso del velo sul capo delle donne (1 Cor 11,2-16)

Il passo è ben noto, ma la stranezza e difficoltà dell'argomentazione offerta dall'apostolo ci autorizza alla lunga citazione:

> Vi lodo perché in ogni cosa vi ricordate di me e conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse. Voglio però che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio. Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al proprio capo. Ma ogni donna che prega o profetizza a capo scoperto, manca di riguardo al proprio capo, perché è come se fosse rasata. Se dunque una donna non vuole coprirsi, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra. L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. E infatti non è l'uomo che deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo.
> Per questo la donna deve avere sul capo un segno di autorità a motivo degli angeli. Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna. Come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita dalla donna; tutto poi proviene da Dio. Giudicate voi stessi: è conveniente che una donna preghi Dio col capo scoperto? Non è forse la natura stessa a insegnarci che è indecoroso per l'uomo lasciarsi crescere i capelli, mentre è una gloria per la donna lasciarseli crescere? La lunga capigliatura le è stata data a modo di velo. Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le Chiese di Dio.

Non si ha intenzione di procedere qui a una esegesi molto ortodossa e filologica del passo, perché la linea del nostro percorso procede trasversalmente. Naturalmente facendo alcune ipotesi aggiuntive, per poter rispondere a una prima domanda: come andavano vestite le donne a Corinto?

Non lo sappiamo[6], ma possiamo supporre che alcune fuori del perimetro familiare si muovessero a capo coperto, altre invece non fossero in grado di farlo. Perché nel mondo ellenistico questa differenza era dovuta alla moda del tempo e alla condizione sociale. Una dama di alto rango, per esempio, avrà certamente approfittato dell'occasione

per indossare uno scialle di bisso, mentre una povera schiava non avrà portato sul capo nulla, se non le proprie palme in caso di pioggia.

Eppure tutte le donne della comunità di Corinto, e dobbiamo supporre che fossero tutte perché l'apostolo non accenna a eccezioni, erano durante le assemblee liturgiche a capo scoperto. Quindi tutte in questo uguali tra loro e uguali agli uomini.

Il secondo punto del passo, che va sottolineato, è quello che Paolo non condanna questo uso sulla base di un insegnamento impartito nei mesi in cui ha fondato e poi guidato la comunità. Di questo non ha mai parlato perché sarebbe stato contrario alle sue idee guida come sono state poi espresse in Gal 5,18. È una prescrizione nuova, a favore della quale l'apostolo cerca di convincere i suoi lettori di allora, con un argomentare contorto, contraddittorio di cui – si capisce – lui stesso si rende conto e si vergogna. Così che alla fine sbotta:

> Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le Chiese di Dio.

Il *noi* della conclusione si riferisce certamente a Paolo, ma *le Chiese di Dio* quali sono? Quelle già fondate da Paolo? È improbabile che l'apostolo abbia usato regole diverse nelle chiese da lui formate. È più verosimile che qui Paolo si riferisca ad altri gruppi di comunità come quelli attorno alla chiesa di Gerusalemme o a quella di Antiochia.

E qui si rivela una debolezza e una forza della strategia pastorale dell'apostolo: è pienamente consapevole della validità del suo vangelo rivolto ai gentili, ma non vuole rompere con le comunità d'origine di impronta giudaica. Questo si mostra nel suo sforzo per convincere i suoi a raccogliere una cospicua quantità di denaro, da noi tradotto con *colletta*, con cui sostenere la chiesa di Gerusalemme. Sempre però che questa chiesa fosse disposta ad accettarlo da altre chiese, come quelle paoline, che erano considerate, da tutti o da molti dei loro membri, quasi eretiche.

All'interno di questo contesto si potrebbe trovare la spiegazione al contraddittorio comportamento di Paolo. Niente di più che la ricerca di un compromesso, che concedendo qualcosa su un tema non centrale del vangelo paolino, il velo sul capo delle donne, cercava di at-

tenuare il rigetto spontaneo delle comunità più vicine al giudaismo. E per una storia di veli sul capo sappiamo oggi come si possa essere intransigenti.

Il riaffermarsi della restaurazione: «... le donne nelle assemblee tacciano*» (1 Cor 14,34)*

La contraddizione maggiore presente però in 1 Cor è quella tra il v. 14,34 e il corpo di tutta la lettera:

> Come in tutte le comunità dei santi, le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la Legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea.

Passo notissimo e che non ha creato problemi per almeno diciannove secoli. Poi però la sua gravità è diventata evidente e non ha più potuto essere nascosto sotto al tappeto. Se Paolo in 1 Cor 11,6 cerca di imporre il velo alle donne, che però pregano e profetizzano liberamente nelle assemblee, qui invece arriva al punto di obbligarle a tacere. Numerosi sono stati negli ultimi due secoli i tentativi degli esegeti di conciliare almeno i due passi tra di loro. Il risultato non è mai stato ritenuto soddisfacente. Si è allora fatto ricorso da alcuni alla via di fuga della *glossa*: il v. 14,34 sarebbe un'inserzione posteriore fatta da uno sconosciuto, che voleva aggiungere o correggere qualcosa. Il testo rimarrebbe canonico, ma non si sarebbe così obbligati a dargli molto valore, perché non autenticamente paolino.

Il recupero di Paolo

Però l'ipotesi della glossa potrebbe divenire interessante, qualora si potesse individuare il probabile autore. Si è osservato infatti come il passo in questione sia in sintonia con quanto affermano sul ruolo delle donne nella comunità cristiana le lettere del corpo paolino dette *Pa-*

storali, cioè la *Prima* e *Seconda Lettera a Timoteo* e la *Lettera a Tito.* Oggi è accettato da quasi tutti gli esegeti, che queste non siano farina del sacco di Paolo, ma appartengano alla tradizione paolina, cioè siano state elaborate all'interno di chiese fondate e poi guidate all'inizio dallo stesso apostolo. Però qui ci si deve porre la domanda: come mai l'autore (o gli autori) delle *Pastorali* non mostrano di conoscere la teologia di Paolo, addirittura la contraddicano ignorando evidentemente le sue lettere, che non citano mai. Nella storia della prima chiesa non sarebbe un fenomeno nuovo: l'autore del terzo vangelo, che noi chiamiamo Luca, e che continua la sua narrazione negli *Atti* erigendo un monumento alla figura di Paolo, non solo non aveva conosciuto l'apostolo, ma non ne aveva mai letto le lettere. Questi sono i fatti. Ora bisognerebbe però trovare un'ipotesi in grado di ridurre le contraddizioni.

Basandosi sulle considerazioni offerteci dalla storia e dalla storia delle religioni, si potrebbe senza molto fatica dire come il ricordo di Paolo abbia subito quel processo di *patronizzazione*, per cui, sfumando progressivamente i contorni del personaggio storico, questi è divenuto figura di riferimento, di protezione e di distinzione, attorno alla quale si sono sviluppate successivamente le narrazioni. Non era necessario che i fedeli ne conoscessero il pensiero, non sempre facile da capire. Per certi versi si possono trovare analogie con tante altre figure di tante città, come di tanti paesi come, per esempio, quella di Marco, patrono dei veneziani: quanti di loro ne hanno conosciuto il vangelo e compresa la teologia? Ma Marco costituiva l'elemento identitario della città e della Serenissima repubblica.

Così, si suppone, l'autore delle *Pastorali* si servì del ricordo di Paolo per dare ulteriore autorevolezza all'insieme di regole che cercava di imporre alle sue comunità. Regole semplici e chiare: una sorta di primitivo manuale di diritto canonico, dove però il ruolo delle donne veniva declassato e marginalizzato. Ma erano norme in sintonia con quelle dell'ambiente urbano, in cui le piccole comunità erano ormai ben inserite e in cui volevano mostrarsi come esemplari sostenitori dell'ordine. Alcuni esegeti ipotizzano che l'operazione ebbe successo, tanto da far aumentare la venerazione nei confronti dell'apostolo fondatore. Probabilmente fu allora che, in qualche polveroso ripostiglio di sacri-

stia, furono riscoperti i rotoli delle altre lettere paoline andate dimenticate: di quelle sette che oggi si ritengono autentiche, perché dettate proprio da Paolo. Naturalmente ci si accorse che queste, in alcuni passi, non erano perfettamente in accordo con le regole delle *Pastorali*. Ma sarebbe bastato qualche semplice ritocco (e anche fatto male!) per renderle accettabili. Così alcuni ipotizzano l'origine della glossa di 1 Cor 14,34 e sono convinti che, solo sotto l'ala protettrice delle *Pastorali*, si poté salvare l'eredità paolina più preziosa. In questo modo si concluse la parabola rivoluzionaria della prima chiesa e per le donne fu tutto come prima.

Alle origini della Scuola biblica di Venezia. Una lettura di genere

La Scuola biblica non fu un fatto rivoluzionario, anche se fu una novità. Fu preceduta, per tutto il decennio degli anni settanta dello scorso secolo, da un moltiplicarsi di piccoli gruppi biblici autonomi, che si riunivano nelle case private o in qualche patronato. Si leggeva la Bibbia, si discuteva, si recitavano lodi o vespro e compieta in un latino che tutt'oggi ci sgorga ancora inaspettatamente alla mente e nella preghiera nei momenti importanti o più intimi del nostro vivere. C'era di solito la presenza di un sacerdote, ma non era necessaria. L'autonomia dei gruppi e dei loro partecipanti si fondava sulla convinzione che la Sacra Scrittura poteva e doveva essere letta da chiunque. A conclusione degli anni settanta si cominciò a cercare delle forme di coordinamento. Ma gli avvenimenti precedettero il tentativo. Nell'anno 1979 arrivò il nuovo patriarca, persona illuminata e di formazione biblica. Don Bruno Bertoli concepì l'idea di fondare una Scuola biblica per laici, che fosse analoga, ma anche diversa da quella già esistente a Mestre nel settore teologico. Ricevette l'autorizzazione e il sostegno dal patriarca. Si poté perciò procedere alla sua organizzazione, che non fu all'inizio molto partecipata, condivisa ed egalitaria. Ricordo ancora quella riunione pomeridiana all'inizio di settembre tenuta nel patronato di San Simeon: eravamo in tre. Don Bruno, don Romeo Cavedo e io. Don Romeo propose, per motivi di opportunità didattica, di sce-

gliere come tema del primo anno di corso il vangelo di Marco. Mi opposi e, sempre per motivi didattici, suggerii la scelta del libro della Genesi. Don Bruno si schierò molto delicatamente dalla mia parte e così il cammino della Scuola biblica cominciò da Adamo ed Eva.

Tutti i docenti erano allora sacerdoti. Alle rare riunioni di coordinamento, che si cominciarono a fare con i docenti e i rappresentanti dei vari gruppi, i partecipanti erano quasi tutti uomini. La presenza femminile non si faceva notare. Dopo due anni al gruppo dei docenti furono ammessi due laici. Naturalmente maschi e con tutte le necessarie approvazioni superiori. La prima docente donna fu successivamente Maria Leonardi. Ed è proprio lei che alcuni anni dopo, sempre con tutte le autorizzazioni dall'alto e il consenso del *sinedrio* (così scherzosamente viene chiamato il comitato direttivo formato da tutti i docenti) sostituì don Bruno alla direzione della Scuola. In seguito la presenza femminile tra i docenti progressivamente crebbe, mentre si ridusse quella maschile. Oggi nella Scuola biblica comandano le donne, in una sorta di simpatico matriarcato.

Esaminando questo processo con lo schema rivoluzione-uguaglianza-restaurazione con cui si sono prese in considerazione alcune vicende della prima chiesa, bisognerebbe concludere che il passaggio dalla rivoluzione alla restaurazione nella Scuola biblica è stato fatto all'incontrario.

Mi piace.

[1] R. Vignolo, *Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8*, «Rivista Biblica», XXXVIII (1990), pp. 129-189.

[2] Per lo stato della questione si rimanda alla nota della *Bibbia di Gerusalemme* 2009 relativa al versetto; per chi desiderasse approfondire, oltre che al saggio di Roberto Vignolo citato in nota 1, non si può che rimandare alla trattazione che ne fa Rudolf Pesch nel suo ormai classico commentario, in un'apposita appendice: *Il vangelo di Marco*, testo greco e traduzione, introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26 di R. Pesch, traduzione italiana di M. Soffritti, II, Brescia, Paideia, 1982, pp. 793-814.

[3] L'analisi narratologica, pur nei suoi numerosi metodi, è sempre «particolarmente attenta agli elementi del testo che riguardano l'intreccio, i personaggi e il

punto di vista del narratore, ... studia il modo in cui la storia viene raccontata così da coinvolgere il lettore nel "mondo del racconto" e nel suo sistema di valori». Così la Pontificia commissione biblica presenta questo modo di lettura, elencandone di seguito le diverse modalità (Pontificia commissione biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993, p. 40).

[4] La reticenza non è soltanto l'atteggiamento abituale dei colpevoli nelle indagini giudiziarie, a cui siamo abituati, ma anche una figura retorica consistente nella sospensione del discorso/narrazione prima di esprimere una parola o un'espressione particolarmente forte. Si può anche fermare il racconto in modo tale da coinvolgere il lettore a costruirsi il seguito della narrazione. Esempio classico è il modo in cui il nostro Manzoni conclude al capitolo x la prima parte del racconto della monaca di Monza, quando lo scellerato Egidio «osò rivolgerle il discorso. La sventurata rispose».

[5] T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978; L. Galleni, *Scienza e Teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Brescia, Queriniana, 1992, pp. 25-27. Il lettore però potrà approfondire prima e meglio se farà una veloce ricerca in Wikipedia.

[6] Sulle consuetudini relative all'abbigliamento femminile nel mondo giudaico e greco-romano potrebbe bastare quanto riportato nella manualistica corrente in lingua italiana; si veda ad esempio quanto ha scritto Marco Adinolfi alla voce *Donna* in *Nuovo dizionario di Teologia biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1988, pp. 416-429.