

Convegno

CHIESA DI CHE GENERE SEI?

Carismi, ministeri, servizi per un popolo di donne e di uomini

Bologna 22 ottobre 2016

UNA COMUNIONE DI GENERE?

Maria Cristina Bartolomei

Abstract - *Vi è un grande scollamento e una forte distanza tra l'autocoscienza delle donne, i ruoli e responsabilità che nelle società evolute esse assumono, e, d'altra parte, il posto che nella Chiesa (cattolica) è riservato alle battezzate; un posto che è – molto semplificando- segnato sostanzialmente non da funzioni specifiche loro destinate, ma da ciò che non possono fare, e dal mancato riconoscimento, mediante il conferimento dei relativi ministeri, di funzioni e servizi (lettorato, accolitato, diaconato) che molte donne di fatto esercitano. Papa Francesco lo ha rilevato più volte come problema da risolvere. Non è però facile superare questa paradossale marginalizzazione di metà del popolo di Dio entro il quadro della riaffermata esclusione delle donne dall'ordinazione sacerdotale; la possibilità stessa del conferimento del diaconato è allo studio e molto controversa. Ma non neppure impossibile, avviando processi di sinodalità (anche, per colmare il lungo mancato ascolto di sinodalità privilegiata delle donne), e aprendo la via a una pluralità di ministeri, non tutti sussunti verticalmente sotto quello sacerdotale.*

**** ** ***

1. Una questione paradossale

Per avviare correttamente la riflessione, è necessario in primo luogo cogliere la paradossalità, anzi l'assurdità implicita nella impostazione corrente che parla del “problema delle donne nella Chiesa”. Il problema non è la posizione delle donne nella Chiesa; il problema è che la posizione delle donne nella Chiesa sia un problema. Non per dire che la questione non sussista, giacché sussiste ed è macroscopica. Ma, al contrario, per cogliere come il solo fatto che una tale questione sussista debba inquietarci, farci rendere conto di qualche stortura di fondo nello sguardo stesso con cui si inquadra la problematica.

Come mai le donne, che sono la metà del genere umano e dei battezzati, sono in posizione “differenziale” nella Chiesa? Differenziale, per svantaggio, rispetto agli uomini che, invece, sono la normalità normante.

La risposta è di ordine storico, culturale, simbolico. E ci rinvia alla consapevolezza della impronta patriarcale e androcentrica che ha strutturato per millenni la società e cultura nostra (e, per irradiazione, universale), e che ancora la segna: sempre più marginalmente nei paesi evoluti, molto pesantemente invece ancora in gran parte del mondo. Nella cultura patriarcale e androcentrica, “le donne” sono una variante subordinata dell'essere umano, pienamente invece rappresentato dagli uomini. Di qui il problema di individuare il loro proprio, il loro posto “nella società degli uomini”¹.

Nella *Prefazione* alla seconda edizione dell'opera di Kant *La religione nei limiti della sola ragione*² è contenuta una metafora divenuta celebre, nella quale si disegna il rapporto tra

¹ Cfr. Eva FIGES, *Il posto della donna nella società degli uomini*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1970.

² Nel 1792 Immanuel Kant pubblicava in una rivista berlinese un saggio *Sul male radicale nella natura umana*; l'anno successivo tale saggio diventava il primo capitolo di un'opera vertente sul rapporto tra conoscenza razionale e conoscenza rivelata di Dio, dal titolo *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Nel 1794 usciva una seconda edizione dell'opera stessa arricchita da molte note (anche in risposta alle reazioni che essa aveva suscitato) e da una nuova *Prefazione*.

rivelazione e religione razionale come quello di due cerchi concentrici³: quello più ampio della Rivelazione contiene in sé il cerchio più stretto della conoscenza di Dio cui si può giungere per via razionale. Il senso della sottolineatura di Kant è di difendere la “razionalità” della fede rivelata (visto che coincide con la religione razionale) e insieme tutelarne la libertà e l’eccedenza rispetto alla ragione⁴.

La metafora kantiana ci è utile per illustrare il rapporto tra diverse componenti che entrano in gioco nel rapporto, asimmetrico, da un lato, tra la Chiesa e le donne e, dall’altro, tra le donne e la Chiesa (s’intende qui: cattolica, del XX-XXI secolo). La questione si compone di vari aspetti e momenti: le donne nella Chiesa oggi; le donne nella Chiesa delle origini e dei primi secoli; le donne nel Nuovo Testamento; le donne nello sguardo della Bibbia; la visione delle donne nei documenti magisteriali (che per lo più parlano de “la donna”); la posizione delle donne nella riflessione teologica, in particolare nella ecclesiologia; la riflessione specifica delle teologhe sulla posizione delle donne nella Chiesa; l’autocoscienza contemporanea delle donne; le donne nella società (attuale). Tutti questi aspetti e dimensioni non si collocano affatto come cerchi concentrici, sovrapponibili con eccedenze; neppure si collocano tutti come cerchi che si sovrappongano almeno in parte. In certi casi costituiscono cerchi - ossia aree di coscienza, realtà, teoria, esperienza - del tutto estranei l’una all’altra. Vi è un forte scollamento tra l’autocoscienza delle donne, i ruoli, funzioni e responsabilità che esse assumono, e, d’altra parte, il posto che nella Chiesa (cattolica) è loro riservato alle battezzate. Di più: vi è uno scollamento tra le funzioni e le diaconie che le donne svolgono di fatto nella Chiesa e il (non) conferimento a loro dei relativi ministeri, neppure di quelli laicali non ordinati, ma istituiti (lettorato, accolitato). Pensiamo a quante suore missionarie reggono di fatto parrocchie, presiedono liturgie della Parola, battezzano, assistono a funerali e matrimoni su mandato del Vescovo, ma senza ordinazione (in questo caso: diaconale). Altrettanto dicasi per le Assistenti Pastorali (le cui competenze stanno peraltro venendo diminuite, a cominciare dalla predicazione). È un macroscopico caso di mancanza di *riconoscimento*⁵. Questo è il problema. Uno scollamento problematico, che papa Francesco ha ben colto.

2. Una profezia straniera

Secondo quanto riportato dal sito vaticano, l’8 marzo 2016, nel corso degli Esercizi spirituali predicati alla Curia, p. Ermes Ronchi O.S.M prese le mosse per la sua riflessione dal racconto evangelico di Gesù che, invitato nella casa di Simone il fariseo, rompe ogni convenzione e lascia che una donna (per tutti “la peccatrice”), pianga ai suoi piedi, e li asciughi con i suoi capelli, baciandoli e cospargendoli di olio profumato. E, di fronte alla sorpresa di

³ In una lettera del 4 maggio del 1793 inviata a Carl Friedrich Staudlin, professore di teologia a Göttingen, Immanuel Kant scriveva tra l’altro che nello scritto allegato aveva inteso: “esporre apertamente il modo in cui credo di intendere la possibilità dell’unione della religione cristiana con la più pura ragione pratica» (I. KANT, *Epistolario filosofico 1761-1800*, ed. it. a cura di O. Meo, Il melangolo, Genova 1990, pp. 319-320).

⁴ «La Rivelazione può senz’altro abbracciare entro sé anche la religione razionale pura; quest’ultima, invece, non può inglobare in sé l’aspetto storico della Rivelazione. Di conseguenza, è possibile considerare la Rivelazione come una sfera più vasta della fede, la quale contiene in sé la religione razionale pura come sfera più ristretta (non come due cerchi esterni l’uno all’altro, bensì come due cerchi concentrici). Il filosofo, in quanto maestro della ragione pura (che procede per semplici principi a priori), deve necessariamente mantenersi entro i limiti della sfera più ristretta, e qui fare dunque astrazione da ogni esperienza»: (I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Prefazione alla seconda edizione, ed. it. a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Bompiani, Milano 2001, p. 65).

⁵ La tematica del riconoscimento, inaugurata nella modernità, è attualmente molto trattata negli studi di filosofia morale e politica, anche in relazione al multiculturalismo contemporaneo. Il riconoscimento di nuove soggettualità e diritti è un fattore di sviluppo e integrazione sociale, ma il suo conseguimento presuppone il superamento di ostacoli e resistenze. Cfr. Axel HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2002; Paul RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it., R. Cortina, Milano 2005; Charles TAYLOR-Jürgen HABERMAS, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2003.

Simone, Gesù lo ammonisce: «guarda questa donna», la quale da “peccatrice” diviene “la perdonata che ha molto amato”. Ha detto P. Ronchi «Se Gesù domandasse anche a me “la vedi questa donna?” dovrei rispondere “no, Signore, qui vedo solo uomini”. Non è molto normale questo, ammettiamolo. Dobbiamo prendere atto di un vuoto che non corrisponde alla realtà dell’umanità e della Chiesa». «Non era così nel Vangelo», dove molte donne seguivano e servivano Gesù, ma «al nostro seguito non le vedo», ha aggiunto il predicatore. «Gesù era sovraneamente indifferente al passato di una persona, al sesso di una persona, non ragiona mai per categorie o stereotipi. E penso che anche lo Spirito Santo distribuisca i suoi doni senza guardare al sesso delle persone. Che cosa ci fa così *paura*, che dobbiamo prendere le distanze da questa donna e dalle altre?» ha quindi chiesto. Una domanda aperta e impegnativa. Che richiede risposte in primo luogo antropologiche e culturali e, in armonia con queste, anche teologiche. Senza che queste ultime, corrano il rischio di trincerarsi dietro a tradizioni⁶ confondendole con “la” Tradizione, che è l’attiva e viva “*traditio*” attraverso il tempo della fede apostolica.

La cosa più grave non è tanto che non siano in asse l’autocoscienza delle donne e il ruolo che ora rivestono nella società (nelle società evolute, civili e democratiche) e il posto che loro è assegnato nella Chiesa, o per dir meglio che *non* è loro assegnato nato nella Chiesa giacché il loro “posto” è piuttosto costituito dalla preclusione a ruoli e funzioni. Il laico è chi non è sacerdote né religioso, era la vecchia, preconiziata definizione del laico; analogamente si potrebbe dire: qual è il posto delle donne nella Chiesa? Il posto delle donne è di essere escluse dalla funzione sacerdotale, dall’ autorità, dalla titolarità e responsabilità della evangelizzazione.

Se poche settimane prima di morire, nell’agosto del 2012, il card. Carlo M. Martini osservava che la Chiesa è in ritardo di 200 anni, per questo aspetto non solo è in ritardo, ma è tornata indietro di 2000. La cosa più grave è che non sono pienamente in asse tra loro la posizione assegnata nella Chiesa alle donne, da un lato, e, dall’altro, le funzioni e i ruoli affidati alle donne da Gesù e nella comunità delle origini, e neppure la visione biblica sulla donna. Pur dall’interno di una cultura androcentrica, la Bibbia apre delle fenditure che spaccano la chiusa crosta del patriarcato (come dimostrano Debora, giudice in Israele e le altre Madri di Israele: Miriam profetessa, Sara, Anna, Elisabetta che decide il nome del figlio, fino a Maria⁷); la prassi di Gesù e delle comunità delle origini verso le donne, attestata nel Nuovo Testamento (le donne integrate nella sequela; cui è affidato l’annuncio pasquale; titolari di apostolato, diaconato, che profetizzano), segnò una fase - purtroppo breve - di novità sovversiva rispetto alla cultura patriarcale dominante; quest’ultima prese poi di nuovo il sopravvento, a misura in cui la Chiesa perdeva la tensione escatologica e si “stabiliva”, inserendosi nelle strutture socio-politiche del tempo. Questo è l’aspetto più grave, giacché significa non che vengono sottratti “diritti” alle donne (che pure è cosa non irrilevante, umanamente e cristianamente, anche se ministeri e carismi sono doni e non diritti che si possano rivendicare), ma che la Chiesa si sottrae a suoi doveri di risposta fedele ai mandati di Dio. Ma proprio perciò questo aspetto è anche quello che più dà slancio, fondamento e speranza a un movimento di cambiamento. La Chiesa infatti è chiamata camminare nella storia cogliendo i segni dei tempi e rispondendovi guidata non da motivazioni esterne, ma dalla più profonda comprensione della Parola di Dio, che significa anche sapiente messa in relazione di quest’ultima con i segni dei tempi, con l’approfondimento della comprensione dell’umano. Come insegna il Concilio: la Chiesa «nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano

⁶ Sulla distinzione tra tradizione e tradizioni, cfr. Yves CONGAR, *La tradition et les traditions*, Fayard, Paris 1960; *La tradizione e le tradizioni*, tr. it. di G. Auletta, Paoline, Roma s.d. [1961].

⁷ Una preziosa illustrazione del nesso tra Sapienza e “gesta” delle donne è offerta da Martin BUBER, *Weisheit und Tat der Frauen* [1929], in ID., *Schriften zur Bibel, Martin Buber Werke II*, Kösel, München 1964; pp. 917-924; ora in traduzione italiana, a cura di Martino DONI, in Martin BUBER, *Sapienza e opere delle donne. Per gli ottant’anni di Maria Leonardì*, Collana “Il Tesoro nel campo” 2, Edizioni Antilia [Treviso] 2016, pp. 19-23.

a compimento le parole di Dio»: *Dei Verbum* II, 8 (un passo su cui amava richiamare l'attenzione dom Benedetto Calati o.s.b.cam). Nella *Pacem in terris*, Giovanni XXIII annovera tra i segni dei tempi «l'ingresso della donna nella vita pubblica» e «la presa di coscienza della propria dignità». La Chiesa non è solo fonte e responsabile di evangelizzazione, ma è anche sempre destinataria di essa; una evangelizzazione che, come in più passi sottolinea il Concilio, può venire anche dagli “altri”, in una parola: dalla “profezia straniera”. E rispetto all'attuale struttura della Chiesa, le donne, benché battezzate, sono portatrici di profezia straniera: straniera non all'Evangelo, né alla Tradizione, ma alle tradizioni umane, che Gesù ammoniva di non sovrapporre alla parola e comandamento di Dio (cfr. Marco 7,8 e Matteo 15,8 citando Isaia 29,13). Il rischio che le comunità dei credenti vengano non liberate a e dall'ascolto e obbedienza alla Parola di Dio, ma sottoposte a regole imposte e inventate dagli uomini è sempre incombente.

3. Una comunione, ma non di genere

Questa è dunque la domanda: nella Chiesa vi è anche una comunione *di genere*? E la mia risposta è: “nella comunione che la Chiesa è, non c'è – ancora – una vera e piena comunione di genere”.

Le autorità ecclesiastiche cattoliche sono molto sensibili a difendere il senso e il significato della differenza tra uomini e donne. Senza entrare nella disputa se si possa parlare di una “teoria *gender*” e come questa vada eventualmente intesa, va senza dubbio riconosciuto il valore antropologico della differenza entro il genere umano. Ma la questione è: la differenza di genere significa che uomini e donne debbono spartirsi gli ambiti di azione, fare cose diverse o che sono chiamati (per mandato creazionale e di Gesù) a fare “insieme” le stesse cose, portando nella creazione del mondo e nella vita della Chiesa la ricchezza dialogica di questa differenza?

E, in particolare nella Chiesa, le cose che possono/debbono fare gli uomini sono: impersonare Cristo Capo, esercitare l'Autorità, Evangelizzare, Guidare le comunità? E le donne? Quali sarebbero i loro compiti specifici? La difficoltà di questa risposta segnala come essere una donna nella Chiesa sia un “problema”, una “varianza” cui bisogna trovare collocazione.

Vediamo donde scaturisca tale situazione paradossale, quali siano i nodi di questo problema, che cosa questo comporti, se e come si possa rimediare.

Parliamo del problema mentre papa Francesco ha aperto una nuova fase e un nuovo orizzonte nominando una Commissione per esaminare la questione della possibilità di conferimento del diaconato alle donne, dopo molti interventi in cui aveva segnalato che il problema della valorizzazione delle donne nella Chiesa esiste e che si debbono trovare soluzioni, ferma restando l'esclusione dal ministero sacerdotale. Il che non è un piccolo particolare.

Il nostro tema è la comunione di genere nella Chiesa, non l'ordinazione sacerdotale delle donne. È però molto difficile trattare della comunione di genere nella Chiesa senza cozzare contro il muro che fa da barriera alla Ordinazione “sacerdotale” (su questo problematico concetto si tornerà più avanti) delle donne, costituito dalla lettera apostolica di Giovanni Paolo II, “*Ordinatio Sacerdotalis*” del 22 maggio 1994⁸. A pena di rinunciare a pensare e interrogarsi a tutto tondo e senza preclusioni, non si può evitare che la riflessione sfiori o intersechi anche temi resi “tabù” da quel “muro”. Anche se secondo autorevolissimi interpreti non è

⁸ Inviata alla stampe antecedentemente alla data di emanazione della suddetta Lettera Apostolica *Dichiarazione*, una sintetica analisi delle ragioni del ‘no’ della tradizione alla ordinazione presbiterale delle donne è rinvenibile in: M.C. BARTOLOMEI, *Donne presbitero: sono proprio ragioni quelle del ‘no?’*, “Protestantesimo”, 50 (1995), 1, pp. 37-52.

formalmente irreformabile⁹, esso agisce però come se lo fosse: a distanza di soli vent'anni è impensabile che possa venire superato. Al contrario, tale pronunciamento investe anche il tema del conferimento del Diaconato alle donne, del quale è invece lecito parlare. Che sia un “muro attivo” era già emerso nel 2009, quando nel Motu Proprio “Omnium in Mente” del 26 ottobre, Benedetto XVI declassò il diaconato, separandolo nettamente dai gradi “sacerdotali” dell'Ordine, ossia Presbiterato ed Episcopato¹⁰. Qualcuno - ottimista- pensò che questo cambiamento preludesse ad una apertura del diaconato¹¹ alle donne, mantenendo la loro

⁹ I teologi si divisero nella valutazione se si trattasse o no di un pronunciamento infallibile, in quanto *ex-cathedra*, ovvero in quanto esprimente il Magistero Ordinario del Collegio universale dei vescovi⁹. Sembra condivisibile l'opinione che un pronunciamento *ex cathedra* deve per definizione essere esplicitamente dichiarato tale dal papa che lo pronuncia, il che non fu il caso di *Ordinatio Sacerdotalis*, anche se certamente il papa intese chiudere “per sempre” la questione, delegittimando ogni ulteriore discussione in proposito. E fu ampiamente argomentato come non si potesse considerare ex-post come espressione del Magistero ordinario dei vescovi. Si può quindi fondatamente sostenere che tale pronunciamento non è formalmente irreformabile. Tra i teologi autorevoli e famosi che si schierarono contro la pretesa di infallibilità di *Ordinatio Sacerdotalis*: La “Catholic Theological Society of America”; Nicholas Lash, professore di teologia, Università di Cambridge, Gran Bretagna; Francis A. Sullivan SJ, professore emerito dell'Università Gregoriana, Roma e professore aggiunto al Boston College; Elisabeth A. Johnson, C.S.J., professore di teologia all'Università Fordham, New York; Gisbert Greshake, professore di teologia all'Università di Freiburg, Germania; Ann O'Hara Graff, professore di teologia all'Università di Seattle, Stato di Washington, U.S.A; Peter Hünermann, professore di teologia all'Università di Tubinga, Germania; Sidney Cornelia Callahan, teologa, Stati Uniti; David Knight, teologo, Memphis, U.S.A. In particolare, cfr. F. A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church* (Paoline, Roma 1983) *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Church Documents* (Paoline, Roma 1996). Nel settembre 1997, Sullivan criticò l'arcivescovo Bertone della Congregazione per la Dottrina della Fede per aver avanzato tre ipotesi a suo avviso infondate: 1. che una semplice dichiarazione del Papa sia sufficiente a far sì che un insegnamento sia fissato come infallibile dal Magistero ordinario ed universale del collegio dei vescovi; 2. che tutte le verità “certamente vere e non soggette a dubbio” siano coperte da infallibilità; 3. che per rilevare l'esistenza del consenso del collegio internazionale dei vescovi sia sufficiente un consenso registrato nel passato. Osservava Sullivan che decidere se una dottrina è coperta da infallibilità non è questione decidibile sul piano dottrinale, ma deve avere fondamento in un fatto “chiaramente fondato”, secondo il canone 749, § 3. Non risultava chiaramente mostrato che non solo il Papa, ma l'assemblea dei vescovi dell'intero mondo considerasse tale dottrina come da ritenersi definitiva per i fedeli: cfr. ID., *Recent theological observations on magisterial documents and public dissent*, “Theological Studies” 58 (1997), pp. 509-515.

¹⁰ Così si legge nel Motu Proprio “Omnium in Mente”:

«Art. 1. Il testo del can. 1008 del Codice di Diritto Canonico sia modificato in modo che d'ora in poi risulti così: “Con il sacramento dell'ordine per divina istituzione alcuni tra i fedeli, mediante il carattere indelebile con il quale vengono segnati, sono costituiti ministri sacri; coloro cioè che sono consacrati e destinati a servire, ciascuno nel suo grado, con nuovo e peculiare titolo, il popolo di Dio”.

Art. 2. Il can. 1009 del Codice di Diritto Canonico d'ora in poi avrà tre paragrafi, nel primo e nel secondo dei quali si manterrà il testo del canone vigente, mentre nel terzo il nuovo testo sia redatto in modo che il can. 1009 § 3 risulti così:

“Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo, i diaconi invece vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità”.

Il vecchio testo dei due canoni del CJC del 1983 diceva:

«Can. 1008: «Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, character indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant. Can. 1009 - § 1. Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus.

§ 2. Conferuntur manuum impositione et precatione consecratoria, quam pro singulis gradibus libri liturgici praescribunt».

¹¹ La possibilità dell'accesso delle donne al diaconato si era già arenata con la relazione della Commissione Teologica Internazionale del 2003, che non riuscì ad accordarsi sul problema storico e teologico dell'antico diaconato delle donne: c'era mai stato un diaconato delle donne equivalente a quello degli uomini? O si era trattato di una forma di servizio non ordinata? Il canone di Nicea precisante che le donne diacono sono da

esclusione dall'ordine sacro. Più plausibilmente si trattò di distinguere bene i diaconi permanenti (sposati) dal clero vero e proprio, ottenendo anche una cautela aggiuntiva nell'improbabile caso di una futura ammissione delle donne. Ma, di nuovo sulla scorta di una importante distinzione kantiana, è lecito interpretare tale pronunciamento come *Grenze*, confine (che vieta di andare oltreconfine, ma non di sporgervisi) e non come invalicabile barriera (*Schranke*)¹². Del resto, secondo il parere espresso nel 1976 dalla Pontificia Commissione Biblica, guardando al Nuovo Testamento «i motivi scritturistici non sono da soli sufficienti a escludere la possibilità dell'ordinazione delle donne»¹³.

4. Gli effetti della esclusione

Perché parlando delle donne nella Chiesa non si può non intersecare la questione della esclusione delle donne dal ministero? Perché tale esclusione ha effetti a cascata inquietanti, che disegnano una separazione non (solo) tra clero e laici, ma entro il popolo di Dio.

Limitarsi al Diaconato non mette al riparo da tale confronto. Perché si apre una duplice questione. Da un lato, il diaconato è stato concepito sempre in continuità con i due gradi superiori dell'ordine (tanto che, almeno formalmente, esistono i Cardinali diaconi); dall'altro, come già menzionato, è aperta la discussione sul valore da attribuire al diaconato femminile dei primi secoli (ordinazione o benedizione per uno specifico servizio femminile?) a partire dal significato stesso del termine “diacono” nel Nuovo Testamento, in particolare quando venga attribuito alle donne. Se in Romani 16,1 leggiamo nell'originale greco di Febe, una sorella *oysan diákonon tês ekklesías tês en Kegkbreaís*, nella nuova traduzione italiana CEI leggiamo di Febe «“a servizio” della Chiesa di Cencre».

L'antica formula “*lex orandi -lex credendi*”¹⁴ (La legge della preghiera è la legge del credere) stabilisce una relazione di reciproco rispecchiamento tra il culto e la fede. Ma, se guardiamo alla liturgia, non troviamo alcun ruolo o atto che sia riservato alle donne (da quando, essendo stato abbandonato il rito del battesimo per immersione, non vi è più stata necessità di assistenti – diaconesse- per il battesimo delle donne), ma solo atti e ruoli dai quali sono escluse. Una liturgia può essere celebrata senza alcuna donna. Se tutte le donne morissero, la liturgia potrebbe essere celebrata, i ministeri conferiti e la vita ecclesiale proseguire in pienezza (almeno fino all'estinzione degli umani). Ma se morissero tutti gli uomini, le battezzate non potrebbero più avere una vita sacramentale piena. Una riflessione paradossale, ma illuminante.

La questione (e tanto meno la soluzione della stessa) non è però trovare ruoli liturgici esclusivi per le donne, che ne rendano indispensabile la presenza per le celebrazioni sacramentali; è piuttosto il prender sul serio Galati 3,28: «non c'è più giudeo e greco, schiavo o libero, uomo e donna, perché tutti siete uno in Cristo Gesù». Non per negare le differenze

considerarsi laici come va interpretato? Allude forse proprio al fatto che in secoli precedenti non era stato così? Se la cosa era pacifica che bisogno c'era di precisarla?

¹² In Kant si trova la distinzione tra la nozione di limite/confine (*Grenze*) - che non impedisce fisicamente un oltrepassamento e può divenire una soglia - e quella barriera/confine (*Schranke*) che ha la funzione di chiudere invalicabilmente un passaggio. Cfr. Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza* [1783] tr. it. a cura di P. Martinetti e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1995, p. 221.

¹³ COMMISSIONE BIBLICA, *Can Women Be Priest?*, in L. SWIDLER – A. SWIDLER (edd.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist, New York 1977, 338-446. Analogamente si esprime un documento della *Catholic Biblical Association of America*: «il Nuovo Testamento per quanto non decisivo in se stesso fa propendere per l'ammissione delle donne al sacerdozio»¹³: *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), pp. 608-613, citato da Alberto PIOLA, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-antropologica degli aspetti teologici della ordinazione delle donne*, Collana “Studia Tauriniensia” 18, Effatà, Torino 2006, pp. 469-470.

¹⁴ Cfr. H. DENZINGER - A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum*, §§ 238-249: «*ut legem credendi lex statuat supplicandi*»; la formula è tratta dall'*Indiculus de gratia Dei*, un documento del V secolo, attribuito tradizionalmente a Prospero d'Aquitania.

umane tra uomini e donne, tra giudei e greci e ancor meno tra schiavi (da liberare!) e liberi (da responsabilizzare per la liberazione degli schiavi), ma per riconoscere il comune battesimo come equiparante nella assemblea ecclesiale. E, insieme, si tratta di prender sul serio che il battesimo conferisce il sacerdozio fondamentale, al servizio del quale ad alcuni è conferito il sacerdozio (appunto) ministeriale.

5. Le motivazioni della esclusione

Per focalizzare le questioni è bene provare sempre a dire de «l'uomo» quanto si dice de «la donna». Chi si pone il problema del posto dell'uomo nella Chiesa? Eppure, solo a una minoranza dei battezzati viene conferito il ministero. Non si può dire che il posto dell'uomo nella Chiesa sia l'esercizio del ministero ordinato. Ma il fatto è che i battezzati *non* vengono "definiti" in primo luogo dalla loro appartenenza al sesso maschile, bensì dalla loro appartenenza al genere umano e dal loro inserimento nel Corpo mistico di Cristo. Mentre le battezzate sono definite dalla loro appartenenza al sesso femminile. Nessuno si chiede quale sia il "genio" specifico degli uomini o quale il loro posto nella Chiesa. Tutto questo rivela che "la donna" è "guardata" da uno sguardo maschile che, se non si chiede "*man hu?*" (che cos'è questo?: Es 16, 15, di fronte alla manna), la vede comunque come "altra". Lo sguardo ecclesiale sulle donne è ancora, anche quando benevolo, dall'interno dell'androcentrismo. Dal quale occorre fare un cammino esodico di liberazione con l'aiuto non de "la donna" ma delle donne concrete, che sono delle persone e sono delle "guardanti".

Le motivazioni della esclusione delle donne dal ministero ordinato sono riconducibili a tre ordini principali: storico (Gesù non ha ordinato donne; vi è una tradizione ecclesiastica ininterrotta che le ha escluse); teologico-simbolico (le donne non possono rappresentare Gesù come Sposo della Chiesa nella celebrazione eucaristica); antropologico (le donne sono per natura inferiori e rappresentano nella società una umanità subordinata; non possono rappresentare degnamente il Cristo-capo ed esercitare autorità). Quest'ultima è in realtà la motivazione più importante e decisiva (richiamata anche da Tommaso d'Aquino); con ogni evidenza, non più plausibile attualmente.

Parliamo del problema mentre (prescindendo dalle regine, in quanto ereditano il titolo), ci sono 14 donne Presidenti o Capi di governo su 196 paesi del mondo (5 prime ministre e 9 capi di Stato). Poche? Però una donna è primo ministro nel Regno Unito; una è cancelliere della Germania; un'altra è candidata a diventare Presidente degli Stati Uniti. Alcune altre ricoprono incarichi di grande importanza politica e simbolica (Aung San Suu Kyi; Christine Lagarde del Fondo Monetario Internazionale e molte altre). Come negare che le donne possano incarnare autorevolezza e autorità?

Infatti, dopo secoli in cui le ragioni per escludere le donne sono state principalmente di tipo negativo (quello che non potevano fare), attualmente la ragione viene trovata in positivo in una alternatività del loro carisma. Si dice – non a torto – che nella Chiesa vi è duplice principio: petrino - consistente nell'esercizio del sacerdozio, dell'apostolato e dell'autorità – e mariano. Quest'ultimo rimanda a Maria che non esercitò uffici, ma è alla base e a cuore della vita della Chiesa, presente (con altre donne) insieme agli apostoli alla Pentecoste (cfr. Atti 1,14 e 2,1). A parte il caso unico e irripetibile della Madre del Signore, è difficile definire in che cosa consista tale principio nel suo esercizio concreto: nel silenzio e nel tenere in cuore, nella vita di orazione e contemplazione? Nell'esercizio della cura, come Maria che visitò Elisabetta? Nella maternità spirituale verso gli apostoli, come Maria cui Gesù diede "in adozione" Giovanni (cfr. Giovanni 19,28)? Ciò che comunque va posto in questione è l'assegnazione del principio petrino all'area degli uomini e di quello Mariano all'area delle donne. Entrambi i principi possono e debbono essere vissuti da tutti i battezzati. Sì, anche quello petrino: giacché tutti i battezzati sono

partecipi del *munus* regale, profetico e sacerdotale. Che poi alcuni ricevano un ministero a servizio del sacerdozio comune è una specificazione particolare di tale principio.

6. I problemi sottesi

L'analisi delle motivazioni della esclusione dalla ordinazione sacerdotale forniscono, oltre la specificità del caso, degli utili indizi per la prospettiva più generale di ripensamento della vita ecclesiale.

Quali sono infatti i nodi profondi sottesi a tale situazione?

Il primo nodo, come si è menzionato, rinvia al senso della applicazione del criterio storico. Per il ministero delle donne si dice: è una tradizione millenaria e non vi è traccia di donne "ordinate" nella Chiesa delle origini. Ma la Chiesa ha cambiato molte strutture e prassi nel corso dei secoli. Dalla invenzione del diaconato (cfr. Atti 6), alla successiva tripartizione in gradi del ministero (diaconato, presbiterato, episcopato); alla introduzione della obbligatorietà del celibato; alla modalità di elezione dei vescovi e del vescovo di Roma. A tacere dalla novità di Paolo che apre ai gentili senza richiedere loro l'adesione alla Legge. Cose non marginali. Perché mai l'unica cosa intangibile sarebbe la maschilità dei ministri?

La seconda motivazione è di ordine teologico/simbolico: il ministro "sacro" agisce nella persona di Cristo "capo". Può rappresentare Cristo come Sposo della Chiesa che offre sé stesso per lei, solo un uomo. Quattro nodi sono qui in gioco.

Il primo nodo è rappresentato dall'intreccio tra sacro, sacrificio e sacerdozio¹⁵. In primo luogo, va menzionata la sacerdotizzazione del ministero, ignota al Nuovo Testamento e alla Chiesa delle origini e assai discutibile; essa si collega alla visione della Eucarestia come "sacrificio" più che come mensa, spezzare il pane, come quel "mangiare insieme" (*synesthíein*) in cui, secondo il grande esegeta cattolico Franz Mussner, consiste l'essenza del cristianesimo¹⁶. Infatti gli "altari" cristiani conservano la tovaglia, propria della mensa e non dell'ara sacrificale.

Parallela e sinergica con la sacerdotizzazione del ministero è la bagattellizzazione del "sacerdozio" comune dei fedeli, senza il quale non vi è sacerdozio ministeriale (spesso nominato meno propriamente "ministero sacerdotale"). Entrambi i nodi rinviano alla questione di fondo del senso da dare entro il cristianesimo al concetto di sacerdozio, legato a quello di "sacro", nonostante con la Pasqua di Gesù si sia squarciato il velo del Tempio (cfr. Matteo 27,51), significando la fine della prassi sacrificale e del tempio come unico luogo, separato, della presenza di Dio.

Il quarto nucleo si riferisce al tema della rappresentanza, in duplice declinazione. Da un lato, la possibilità che solo un uomo - e non una donna - rappresenti Cristo, pone la questione: perché Gesù era di sesso maschile o perché solo gli uomini, in quanto sesso dominante, possono rappresentare il suo essere Capo? A questo è già stato (invano) controargomentato che le donne oggi possono rappresentare l'autorità; che il Risorto non può esser legato alla sessuazione, e che, se le donne non possono identificarsi nel Risorto, non sarebbero neppure salvate in lui. Il secondo aspetto è se il presidente della celebrazione agisca "*in persona Christi*" o non, invece, "*in persona Ecclesiae*". Della Chiesa si dice metaforicamente che è la Sposa (tra altre

¹⁵ Cfr. al riguardo U.G.G. Derungs – M.C. Bartolomei, *Sacerdozio-sacrificio: aporie e conseguenze di un circolo ermeneutico*, in *Anatemi di ieri sfide di oggi. Contrappunti di genere nella rilettura del concilio di Trento*, a cura di M. Perroni – A. Autiero, EDB, Bologna 2011, pp.129-148.

¹⁶ Cfr. Franz MUSSNER, *Das Wesen des Christentum ist synesthiein*, [L'essenza del cristianesimo è *synesthiein*, il condividere la mensa], citato in Giuseppe RUGGIERI, *Dio – straniero nella chiesa?*, "Protestantesimo", 52 (1997), n. 2-3, pp. 99-127; riferimento a p. 107, nota 11.

metafore: popolo di Dio, corpo di Cristo, sacramento)¹⁷. Ma il volto di questa Sposa è fatto di soli uomini. Non va certamente proposta una simbolizzazione sessuale rovesciata: dato che la Chiesa è sposa, solo le donne possono rappresentarla (giacché è il criterio della simbolizzazione sessuale che va superato). Che siano escluse dal poter rappresentare il volto della Sposa appare un evidente controsenso.

Ma, soprattutto: anche restando all'interno di una concezione sacerdotale del ministero, sacrificale dell'Eucarestia e dell'agire *in persona Christi* da parte del Presidente di quest'ultima, vi è una importante distinzione da fare. Severino Dianich riconosceva più di trent'anni fa che la questione dell'ordinazione della donna è un «grave, attuale ed urgente problema ecclesiale»¹⁸. Richiamando sulla questione la Dichiarazione *“Inter Insigniores”* della Congregazione per la dottrina della fede¹⁹, egli osserva che tutta la questione risulta impostata in rapporto al “sacerdozio” e non al ministero ordinato globalmente inteso. Ma il ministero non consiste unicamente nella rappresentazione di Cristo, in particolare nella Eucarestia come memoriale del Cristo che dà la vita per la sua sposa. Per cui «se deve valere la logica della rappresentazione simbolica, essa esclude la donna dalla presidenza eucaristica, non da tutto il ministero ordinato»²⁰.

Colpisce, nella Chiesa cattolica (ma anche in reazioni che si ebbero nel 1984 nella Chiesa anglicana in occasione della ordinazione delle prime presbiterie), la “centralità” della questione. L'esclusione delle donne appare un principio *“stantis aut cadentis Ecclesiae”*. Con una logica sillogistica un po' truffaldina, volutamente provocatoria ma che deve far riflettere, si potrebbe rovesciare la considerazione: se la Chiesa “crolla” con l'ammissione delle donne al ministero, significa che la Chiesa trova un suo fondamento nella loro esclusione.

7. Le molte dimensioni della questione

La questione è teologica ed ecclesiale, perché, pur in un contesto culturale patriarcale e androcentrico, il messaggio biblico sull'essere umano uomo-donna e le figure bibliche di donne non configurano una subordinazione; perché, ancor più, il messaggio di Gesù e la sequela delle discepole, così come le testimonianze relative alle comunità delle origini, attestano una novità radicale quanto al superamento della subordinazione delle donne.

La questione è antropologica e culturale²¹ perché la collocazione delle donne nella Chiesa e nelle religioni sottende una precisa, assai problematica visione dell'essere umano, culturalmente da tempo superata, della quale fa parte l'antico retaggio del reciproco respingimento tra donna e “sacro”. Sul piano culturale va rilevato, infatti, che la stragrande maggioranza delle religioni (che pure non basano questo su ragioni teologiche, storiche e simboliche analoghe a quelle richiamate dalla Chiesa) riservano l'esercizio dell'autorità agli uomini²² (come gli incontri interreligiosi di preghiera evidenziano). Sul piano antropologico si è

¹⁷ Sulla forza, i limiti e i pericoli di insistere su questa metafora, sia lecito rinviare a M.C. BARTOLOMEI, *Lo Spirito e la sposa dicono “Vieni!”* (Apocalisse 22,17). *Potenza e limiti di una metafora in Passione per la teologia*, a cura di C. Aiosa e F. Bosin, Effatà, Torino 2016, pp. 163-177.

¹⁸ S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Paoline, Roma 1984, p. 283.

¹⁹ Sacra Congregazione per la dottrina della fede, *Dichiarazione circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale*, 15 ottobre 1976: AAS 69 (1977), 98-116.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «Allo stesso modo, l'assorbimento dell'umano nell'univocità di una figura maschile, patriarcale e onnipotente, ha condannato, nei secoli, all'oscurità e all'insignificanza la figura femminile, sentita più vicina alla natura, lasciando alla fine impoverito lo stesso maschio»: Nicola NEGRETTI, “matrimonio” XLI (2016), n. 3, p. 24.

²² Certo, pensando di grandi monoteismi, vanno menzionate le Sinagoghe alternative; le “imam” donne - ma per moschee riservate alle donne, dunque senza superamento della discriminazione; nel cristianesimo, le Chiese della Riforma (ma anche la Chiesa scismatica dei Vecchi cattolici) da qualche decennio ammettono le donne come ministri, pastori, vescovi. Non la Chiesa ortodossa, nella quale però (come nella Chiesa cattolica di rito

rinviati al tabù che separa la donna, dotata delle potenze naturali della riproduzione, dal potere: sacro e politico insieme (tra loro arcaicamente strettamente legati)²³.

La questione è politica perché l'esclusione delle donne dall'esercizio di autorità in ambito religioso lancia un messaggio politico di conferma e rilancio dell'assoggettamento cui miliardi di donne nei Paesi non evoluti sono sottoposte. Parliamo mentre - secondo i dati Istat - nel 2015 il 35% delle donne nel mondo ha subito una violenza. Nel 2015, 128 donne uccise in Italia. Dall'inizio del 2016 ci sono stati 59 femminicidi. Non solo uccisioni di donne, ma uccisioni di esseri umani *perché* donne, da parte di un partner uomo o di un aggressore "di genere". Vi sono intere aree del mondo - per lo più, ma non unicamente nei paesi islamici- in cui le donne sono private dei diritti e libertà più elementari. La matrice della violenza contro le donne può essere rintracciata ancor oggi nella disuguaglianza dei rapporti tra uomini e donne. E la stessa Dichiarazione adottata dall'Assemblea Generale Onu parla di violenza contro le donne come di "uno dei meccanismi sociali cruciali per mezzo dei quali le donne sono costrette in una posizione subordinata rispetto agli uomini".

Non si può non vedere che il ruolo/non ruolo delle donne nella Chiesa ha anche un valore di importante messaggio culturale, politico, umano!

8. I nodi da sciogliere

I nodi da sciogliere sono dunque:

- La "visione" de "la donna" sul piano antropologico e culturale;
- La revisione delle incrostazioni culturali che formano le molte tradizioni, che non vanno confuse con la Tradizione; in questo rientra anche la revisione critica della motivazione "storica" dell'esclusione delle donne.
- La riflessione sul rapporto tra "sacro" e "sacerdozio" e vita sacramentale della Chiesa;
- L'approfondimento del messaggio biblico sull'essere umano chiamato alla reciprocità (il "genere" è umano perché è il genere della armonia del maschile e del femminile, dell'aiuto derivante dall'essere reciprocamente un "di fronte" (*l'ezzer ke-negdo* di cui parla Genesi 2,18). Corrispondersi e fronteggiarsi, guardandosi negli occhi, alla stessa altezza, apre al dialogo che libera dalla solitudine e dalla possibile assolutizzazione di se stessi e del proprio modo (maschile o femminile) di essere degli umani.)
- l'approfondimento della tradizione neotestamentaria e della prassi della comunità delle origini, in particolare per quanto riguarda le donne.

Sono nodi che non potranno essere sciolti senza l'apporto delle donne credenti e tra loro delle teologhe. E non senza che venga fatto circolare il moltissimo che negli ultimi decenni hanno già prodotto e che resta per lo più confinato nel matroneo. Ci chiedono di "balconear", come papa Francesco dice che non si deve fare! A questo riguardo va anche menzionata, sobriamente e senza retorica, la sofferenza delle donne per la collocazione loro riservata nella vita ecclesiale. Una sofferenza che per non poche ha portato all'allontanamento²⁴. Tanto che potrebbe esser presa in seria considerazione l'idea che le donne esprimano coralmente il loro disagio in qualche modalità non conflittuale, ma significativa, simbolica e concreta insieme, il cui messaggio non possa essere ignorato.

La richiesta delle donne di essere comprese più pienamente in una comunione ecclesiale che sia anche di genere, non è una "rivendicazione", ma di un aiuto alla Chiesa (le cui autorità sono tutte uomini, per i quali la prospettiva androcentrica è forse una ovvietà culturale,

orientale) il ministero presbiterale uxurato ammorbidisce l'allontanamento tra donne e "sacro". Non così la Chiesa cattolica di rito latino.

²³ Cfr. Maria Caterina JACOBELLI, *Sacerdozio, donna, celibato*, Borla, Roma 1981.

²⁴ Cfr. Armando MATTEO, *La fuga delle quarantenni. Il difficile rapporto delle donne con la Chiesa*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2012.

metabolizzata e neppure consaputa e avvertita) a camminare in fedeltà al mandato di Gesù e ad annunciare l'Evangelo in modo più pieno e trasparente. Il mandato di Gesù alle donne come annunciatrici della Pasqua è sufficientemente rispettato nella prassi ecclesiale attuale? La "promozione" da parte di papa Francesco della "Memoria" liturgica di Santa Maria Maddalena a "Festa" (come per gli "altri" Apostoli), in quanto "apostola degli apostoli" è stata subito insidiata dalla traduzione del nuovo Prefazio proprio. Se il testo latino recita «*Et eam apostolatus officio coram apostolis [Christus] honoravit*», la traduzione suona "la onorò con l'ufficio dell'apostolato verso gli apostoli". Ma in latino "*coram*" non vuol dire "nei confronti", bensì "al cospetto". La traduzione dovrebbe essere "La onorò con l'ufficio dell'apostolato al cospetto degli apostoli". Una differenza non da poco.

È importante che la Chiesa - che nelle sue autorità è ancor "sola" (anche se Dio ha detto "non è bene che l'uomo sia solo: Gen 2,18), non ha integrato "l'aiuto di fronte" - ascolti le donne, promuova luoghi (un Sinodo delle donne?) e occasioni di ascolto delle donne e delle teologhe. E infine, dopo aver ascoltato, trovi il modo di parlare a due voci, di guardare con una visione binoculare (maschile e femminile, di uomini e di donne) che, sola, consente di cogliere la profondità.