

DONNE E MINISTERO: UNA QUESTIONE SCOMODA

Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne

«Oggi la questione critica per il cristianesimo è diventata quella del pieno inserimento delle donne nel ministero delle chiese cristiane»: così scriveva all'inizio degli anni '90 R. Radford Ruether¹. Anche se le sue parole non possono essere sottoscritte per la parzialità di analisi che denotano, non si può negare la sollecitazione che esse contengono a riflettere su una questione scomoda, ma non sottovalutabile nelle sue implicazioni simboliche, strutturali, ecumeniche: l'ordinazione/non-ordinazione delle donne nella chiesa cattolica-romana. La questione è stata oggetto di innumerevoli studi di carattere biblico e patristico, storico e teologico, da parte di uomini e donne; in questo contributo il binomio "donne e ministero ordinato" verrà esaminato criticamente sulla base dei contributi, in particolare teologico-sistemati, elaborati da teologhe cattoliche, nell'intento di ricostruire prima di tutto il panorama di riflessione, estremamente variegato e plurale, che si è progressivamente sviluppato sull'argomento nel corso degli ultimi quaranta anni². Dietro l'espressione "riflessione teologica delle donne" stanno in realtà differenti impianti, modelli teologici, percorsi teoretici, presupposti epistemologici, difficilmente riconducibili *ad unum*. Accanto a posizioni esplicitamente dichiarate di teologia femminista, come teologia critica di liberazione (posizioni qualificate da accenti teologici diversi nei differenti contesti sociali, culturali e religiosi), si collocano altri apporti teologici elaborati da donne, che prendono in esame le implicazioni legate al pensare una chiesa di uomini e di donne senza che questo comporti però un'adesione alla teorizzazione specifica definita dall'aggettivo "femminista" (sono definite "teologia al femminile" o "con occhi di donna")³.

Il *Concilio Vaticano II* costituisce il *terminus a quo* della riflessione, per ragioni storiche e speculative⁴. Nel 1962, all'apertura del Concilio, la teologa tedesca Gertrud Heinzelmann

¹ R. RADFORD RUETHER, *La differenza e l'eguaglianza dei diritti delle donne nella chiesa*, in *Concilium* 27 (1991) 786-794.

² Per avere una visione bibliografica praticamente esaustiva sull'argomento dell'ordinazione sacerdotale si può ricorrere alla tesi di dottorato di ALBERTO PIOLA, *Donna e sacerdozio*, Effatà, Torino 2006; per il diaconato risultano particolarmente significativi le indicazioni bibliografiche date da Moira Scimmi e i testi da lei raccolti e commentati in *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo*, Glossa, Milano 2004.

³ Per un panorama complessivo, cf. C. MILITELLO (ed.), *Donne e teologia: bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 447-480; L. ISHERWOOD - D. MCEWAN, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001²; M. KASSEL (ed.), *Feministische Theologie, Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988; A. ESSER ET AL. (edd.), *Feministische Theologie im europäischen Kontext. Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen*, Mainz 1993.

⁴ Tra gli studi pubblicati da donne precedenti al Concilio vanno ricordate le posizioni sull'argomento di Edith Stein e di Gertrud von Le Fort, entrambe contrarie al sacerdozio sulla base di motivazioni antropologiche (priorità d'ordine del sesso maschile) e simboliche (il posto proprio della donna è quello di simboleggiare la chiesa; la collaborazione della donna è vissuta nella logica della subordinazione al maschio). Cf. A. PIOLA, *Donna e sacerdozio*, 375-379; E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 1995⁴ [or. 1959]; G. VON LE FORT, *La donna eterna*, Milano 1942 [or. 1934].

indirizzava una lettera aperta ai padri conciliari, poi raccolta nel volume collettivo dal significativo titolo *Non siamo più disposte a tacere*⁵, nella quale chiedeva di dibattere il tema del ministero delle donne nella chiesa; nello stesso anno l'Alleanza internazionale Giovanna d'Arco consegnava una petizione per la richiesta di ordinazione delle donne (appello reiterato nel 1969 e negli anni '80)⁶. Inoltre, l'assise conciliare segna per le donne la possibilità di accedere agli studi di esegesi e di teologia sistematica nelle università pontificie, fino ad allora preclusi⁷. Al di là di queste motivazioni di carattere storico, il riferimento al Vaticano II è necessario soprattutto sul piano teoretico: assistiamo, infatti, a una profonda revisione della teologia del ministero ordinato. Con il terzo capitolo di *Lumen gentium*, con *Christus Dominus* e *Presbyterorum Ordinis* vengono definiti il recupero della sacramentalità dell'episcopato, la strutturazione tripartita del ministero, la re-istituzione del diaconato come grado autonomo, la visione collegiale del ministero, il rimando della *potestas iurisdictionis* alla *potestas ordinis*, una nuova determinazione delle funzioni di predicazione, di presidenza sacramentale, di governo e cura pastorale⁸. La struttura di *Lumen gentium* e le affermazioni del secondo capitolo della Costituzione dogmatica sulla chiesa mostrano la volontà di rideterminare lo specifico ministeriale all'interno di un popolo tutto sacerdotale, in rapporto alla sua missione messianica nella storia, come anche il superamento dell'appiattimento sul sacerdozio del *proprium* ministeriale, così caratterizzante la figura tridentina e post-tridentina di ministro.

La domanda sul ministero ordinato alle donne trova in questa visione innovativa il suo luogo proprio; solo su questa piattaforma interpretativa che contempla il ministero nel suo complesso, come il Concilio lo ha ridisegnato, è possibile affrontarne le coordinate di insieme, senza che la questione venga ad essere immediatamente appiattita sul solo dato sacerdotale, come spesso avviene. Gli studi sviluppati dalle donne sono stati condotti in massima parte nell'orizzonte della nuova autocoscienza ecclesiale delineata nel II capitolo di *Lumen gentium*, che apre spazi inediti per la soggettualità delle donne, secondo quella nuova *forma ecclesiae* nata nella recezione post-conciliare, senza però che sia stata approfondita, se non in rarissimi casi, la teologia conciliare del ministero *tout court*, con la forza innovativa che essa propone. Nella seconda

⁵ G. HEINZELMANN, *Frau und Konzil. Hoffnung und Erwartung*, in G. HEINZELMANN (ed.), *Wir schweigen nicht länger! Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Interfeminas, Zürich 1964, 20-44. [tr. it. *Donne nella chiesa. Problemi del femminismo cattolico*, Xenia, Milano 1990, 247-273]. L'autrice ha dovuto fondare una casa editrice per pubblicare il libro, dal momento che nessun editore cattolico era disposto a farlo.

⁶ G. CODRIGNANI, *L'Alleanza internazionale Giovanna d'Arco. Storia di una associazione cattolica e femminista*, in C. MILITELLO (ed.), *Donne e teologia*, 215-224.

⁷ S. NOCETI, *Un "caso serio" della recezione conciliare: donne e teologia*, in *Ricerche Teologiche* 13 (2002) 211-224.

⁸ Sulla teologia del ministero ordinato nei documenti conciliari: E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, 209-248; M. QUALIZZA (ed.), *Il ministero ordinato. Nodi teologici e prassi ecclesiali*, San Paolo, Cinisello B. 2004; H.M. LEGRAND, *I ministeri nella chiesa locale*, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, III, Queriniana, Brescia 1986, 186-283; 339-352; AA.VV., *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Glossa, Milano 1990; G. ALBERIGO, *L'episcopato al vaticano II*, in *Cristianesimo nella storia* 8 (1987) 147-164; U.BETTI, *La dottrina dell'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Lumen Gentium*, Antonianum, Roma 1984; S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Un'interpretazione ecclesiologicala*, S. Paolo, Cinisello B. 1984.

parte dell'articolo verranno quindi presentati e definiti criticamente i presupposti teoretici della ricerca sviluppata dalle teologhe sul "ministero delle donne", le domande ineludibili evidenziate e le questioni aperte presenti, con l'intento di verificare quali ulteriori sviluppi nella ricerca siano oggi possibili alla luce di una interpretazione del ministero ordinato in ottica primariamente ecclesiologicala, nell'orizzonte ermeneutico prospettato nell'assise conciliare.

I parte - LE PROTAGONISTE, GLI ORIENTAMENTI

La riflessione teologica delle donne su questo tema, dalla delineazione iniziale dei nodi teoretici implicati alle più recenti determinazioni delle motivazioni addotte per sostenere l'ordinazione, è agevolmente articolabile in tre grandi fasi: dal 1965 al 1976; dal 1976 al 1994; dal 1994 a oggi⁹. Fanno da spartiacque per il passaggio da una fase all'altra due documenti magisteriali: la dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della fede *Inter Insigniores* (1976)¹⁰, primo documento magisteriale sull'argomento, e la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio sacerdotalis* (1994)¹¹. La riflessione teologica su questo tema, soprattutto nella seconda e terza fase, si dà spesso nella forma della reazione (critica o giustificativa) alle posizioni magisteriali, anche quando si dispiega in ampie e documentate analisi. La scansione in queste tre fasi sembra, inoltre, riproporre le tappe dell'evoluzione del dibattito interpretativo complessivo sul ministero ordinato nella fase postconciliare¹²: la richiesta si correla con le discussioni sulle categorie di definizione del ministero e con i dibattiti sul rapporto "comunità-ministro" degli anni '70, ma soprattutto la riflessione sul sacerdozio femminile si intreccia con la discussione sulla deduzione cristologica e la qualificazione trinitaria del ministero, in opposizione alla fondazione ecclesiologicala, dibattito che segna la fine degli anni '70 e gli anni '80; a partire dagli anni '90 l'ermeneutica dei testi conciliari proposta dal magistero pontificio, in particolare in *Pastores dabo vobis*¹³, va poi nella linea di privilegiare la fondazione cristologica -in ottica di rappresentanza (anche simbolica)- e l'idea del ministro quale intermediario (visione che

⁹ Accanto alla ricostruzione storica di A. Piola, già citata, cf. la ricostruzione complessiva di K. RAAB, *When Women Become Priests. The Catholic Women's Ordination Debate*, Columbia University Press, New York 2000; I. RAMING, *Priestertum der Frau. Traditionen und Gegentraditionen*, in E. GÖSSMANN (ed.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 2002², 455-458.

¹⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Inter insigniores* (15.10.1976), in EV 5/2110-2147

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Ordinatio Sacerdotalis* (30.5.1994), in EV 14/1340-1348.

¹² Sulla teologia del ministero ordinato nel post-concilio: E. CASTELLUCCI, *A trent'anni dal decreto 'Presbyterorum Ordinis'. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, in *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68; 195-261.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis. Esortazione apostolica postsinodale sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali* (25.03.1992), in EV13/1154-1553; il papa concentra la sua visione intorno all'idea del ministero come «rappresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e pastore» (n. 15).

riproduce il ratzingeriano «il sacerdote come intermediario e servo di Cristo»¹⁴), con un forte rilievo accordato alla funzione sacerdotale e alla determinazione ontologica, con evidenti ripercussioni sulla possibilità di un'ordinazione presbiterale di donne. La maggior parte degli interventi favorevoli all'ordinazione di donne si muovono, invece, in rapporto a una comprensione ecclesiologico-funzionalistica del ministero ordinato, che diffusa ampiamente fino agli anni '80 tende a essere marginalizzata e a divenire ininfluenza nel periodo successivo.

1. passaggi e tappe di una ricerca difficile

1.1. prima fase (1965-1976): la richiesta

La lettera aperta indirizzata da G. Heinzelmann ai padri conciliari può essere considerata il primo tentativo di un'elaborazione teologico-sistematica della questione¹⁵: la teologa tedesca ricostruiva le dinamiche e i motivi di marginalizzazione e subordinazione delle donne nella chiesa cattolica, individuando nel pensiero di Tommaso -sviluppato su false convinzioni scientifiche e una lettura parzialmente erronea dei testi biblici- il punto di forza delle argomentazioni addotte per secoli. È il primo contributo, a cui segue nell'immediato post-concilio, nella vivace e dibattuta cornice della prima fase di recezione conciliare, un movimento di ricerca teologica e di crescente interesse e dibattito ecclesiale sull'argomento¹⁶. Gli studi scientifici non sono numerosi e sono prevalentemente concentrati in area anglofona e tedesca; dal punto di vista storico e teologico la linea portante è quella della critica e della relativizzazione degli argomenti tradizionali che sancivano l'esclusione delle donne dall'ordinazione: vengono criticati come fragili i motivi di natura antropologica -la presunta inferiorità delle donne-, consegnati dalla tradizione e ormai considerati non più sostenibili, come anche le ragioni di natura biblico-storica, laddove ci si riferiva in modo esclusivo alla scelta che Gesù avrebbe fatto di soli uomini quali suoi apostoli. Per questo vengono presi in considerazione le implicazioni e i condizionamenti che verrebbero a Gesù dal contesto culturale e religioso di appartenenza e vengono rifiutate le argomentazioni legate alla rappresentanza di Cristo necessariamente maschile. I contributi elaborati si collocano in rapporto a una più attiva e partecipativa soggettualità delle donne nella chiesa, nel quadro di una elaborazione ecclesiologica più attenta al dato carismatico e alla determinazione funzionale dei ministeri; è esplicita inoltre la correlazione e il confronto con quanto stava avvenendo in altre chiese cristiane con l'ordinazione di donne pastore.

¹⁴ J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1986, 196.

¹⁵ G. HEINZELMANN, *Frau und Konzil. Hoffnung und Erwartung*, cit.; alle pp. 89-139 dell'opera troviamo una ricostruzione storica del periodo. Cf. anche I. RAMING, *Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'église catholique romaine d'Europe*, in *Jahrbuch AFERT* 8 (2000) 227-230.

¹⁶ In questa prospettiva va letta la richiesta di un'apertura alle donne del ministero ordinato da parte della Assemblea olandese del 1969, del Sinodo pastorale svizzero (1972-1975), del Sinodo interdiocesano della Germania federale (1974), del Sinodo austriaco (1974), l'incontro teologico tenutosi a Lovanio nel 1971, l'appello al Sinodo di vescovi del 1971, dedicato al ministero.

Dal punto di vista delle posizioni magisteriali, nel Sinodo del 1971 abbiamo la prima discussione di vescovi sull'argomento¹⁷ e la decisione di costituire una commissione di studio sul tema, successivamente istituita da Paolo VI nel 1973¹⁸. Nello stesso periodo la Congregazione per la Dottrina della Fede commissiona alla Pontificia Commissione Biblica uno studio sulla donna nella Bibbia. Il testo finale, che non sarà reso pubblico, perviene a conclusioni opposte a quanto poi affermato in *Inter Insigniores*¹⁹: non si ritiene, infatti, di poter escludere dal punto di vista biblico l'ordinazione delle donne «con sicurezza e definitivamente»; «il piano di Cristo non sarebbe violato con l'ordinazione delle donne»; «i motivi scritturistici non sono da soli sufficienti a escludere la possibilità dell'ordinazione delle donne»²⁰.

Oltre la prima presa di posizione di G. Heinzelmann, sono da ricordare in questa fase i contributi di I. Raming, J.Th. Münch, O.D'Ursel, V.Hannon, A.Cunningham, M.T. Van Lunen Chenu²¹, E. Carroll²², M. Daly²³, e soprattutto quanto pubblicato su *Concilium* da due grandi protagoniste della ricerca teologica del secolo scorso: Elisabeth Gössmann e Rosemary Radford Ruether²⁴. Per tutte la ricerca sul piano speculativo si intreccia strettamente con il coinvolgimento ecclesiale; molte di loro partecipano attivamente alla fondazione nel 1975 a Detroit della "Women's Ordination Conference" (WOC)²⁵, evento che conclude simbolicamente la fase della richiesta iniziale, per aprire a una seconda fase di ricerca sistematica di più ampio respiro e di maggiore profondità.

1.2. seconda fase (1976-1994): la ricerca

La seconda fase rappresenta sicuramente il periodo più significativo dal punto di vista degli studi scientifici prodotti: sono ormai numerose le donne che hanno studiato teologia, che insegnano e

¹⁷ Cf. in particolare la critica degli argomenti tradizionali di esclusione da parte del card. Flahiff (presidente della Conferenza episcopale del Canada).

¹⁸ La commissione lavora fino al 1976; di essa fanno parte anche donne. Cf. C. APARICIO VALLS, *La donna nel magistero dopo il Vaticano II*, in *Ricerche Teologiche* 13 (2002) 185-198 offre il testo finale e alcune riflessioni.

¹⁹ PONTIFICIA 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.

²⁰ La prima affermazione viene approvata all'unanimità, le altre due con 12 favorevoli e 5 contrari.

²¹ I. RAMING, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt*, Böhlau, Köln Wien 1973: la sua tesi di dottorato, discussa a Münster nel 1970, che presenta una approfondita indagine sul diritto canonico medioevale in ordine all'esclusione delle donne dal ministero, rimane un "classico"; O. D'URSEL, *Vers un ministère presbyteral féminin?*, Lumen Vitae, Bruxelles 1973; A. CUNNINGHAM, *Role of Women in Ecclesial Ministry*, USCC, Washington 1976; M.T. VAN LUNEN CHENU, *Féminisme chrétien : jusque et compris le sacerdoce*, in *Revue Nouvelle* 51 (1970) 366-372.

²² E. CARROLL, *Women and Ministry*, in *Theological Studies* 36 (1975) 660-687; è stata presidente della Conferenza delle Superiori Maggiori degli USA dal 1967 al 1973.

²³ M. DALY, *La chiesa e il secondo sesso*, Rizzoli, Milano 1982 (or. 1968): in questa opera accusa la chiesa di discriminazione sessista non fondata su validi motivi teologici.

²⁴ E. GÖSSMANN, *La donna come sacerdote?*, in *Concilium* 4 (1968) 723-733; R. RADFORD RUETHER, *Le donne e il sacerdozio in una prospettiva storica e sociale*, in *Concilium* 12 (1976) 54-67.

²⁵ WOMEN'S ORDINATION CONFERENCE, *Women in Future, Priesthood now. A Call for Action*, Kansas 1978. Il documento è abbastanza debole dal punto di vista teologico.

fanno ricerca, in università pontificie e statali; si stanno diffondendo la teologia femminista e gli *women's studies*; sono maggiori le possibilità di accesso a fonti patristiche e storiche.

Vengono pubblicati negli anni '70 e '80 alcuni importanti studi biblici che con un'impostazione storico-critica prendono in esame il rapporto tra Gesù e le donne e le prospettive interpretative presenti nei vangeli sinottici e nell'opera giovannea; alcune bibliste iniziano a studiare il ruolo di guida delle donne nelle comunità cristiane, a partire dalle narrazioni degli Atti degli Apostoli e dalle lettere paoline, ed esaminano criticamente i più diffusi testi "misogini" di Paolo. Basilare e molto noto il lavoro di ricerca condotto da E. Schüssler Fiorenza²⁶; da ricordare le ricerche di L. Schottroff²⁷. Per la teologia sistematica, oltre alle già citate E. Gössmann e R. Radford Ruether²⁸, vanno ricordate Anne Carr, Elisabeth Johnson, Cettina Militello²⁹, che in questo periodo pubblicano numerosi e approfonditi saggi sul tema, in rapporto al fondamento cristologico, ai presupposti antropologici e al determinante orientamento ecclesiologico del ministero³⁰.

Questa fase è contraddistinta soprattutto dalla reazione alla pubblicazione di *Inter Insigniores*³¹; molti dei contributi sono tesi a decostruire le motivazioni addotte dal documento vaticano: sia l'argomentazione di base, cioè la scelta da parte di Gesù dei Dodici maschi e la tradizione ininterrotta di ordinazione di soli maschi, sia gli "argomenti di convenienza" (storici e teologici) proposti per giustificare questa posizione³². In particolare si prende in esame la problematica antropologica (la differenza uomo/donna non è inferiorità), si critica la comprensione del sacerdozio nella forma della rappresentanza (che il prete agisca cioè *in persona Christi*) e l'idea che il segno sacramentale debba fare riferimento alla maschilità di Gesù, come anche al

²⁶ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology / Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, London 1993; EAD., *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 [or. 1983]; *the Apostleship of Women in Early Christianity*, in L. SWIDLER - A. SWIDLER (edd.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, 135-140.

²⁷ L. SCHOTTROFF, *Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit*, in *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 96 - 134; EAD., *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, in L. SCHOTTROFF - S. SCHROER - M.T. WACKER, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 175 - 248.

²⁸ Opere pubblicate in questo periodo: E. GÖSSMANN, *Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christliche Tradition*, in E. GÖSSMANN - D. BADER (edd.), *Warum keine Ordination der Frau?*, Freiburg 1987, 9-25; EAD., *Ein Rückschritt in der Diskussion der Frauenfrage*, in *Stimmen der Zeit* 201 (1983) 567-571; R. RADFORD RUETHER (ed.), *Women of Spirit: Female Leadership in Jewish and Christian Traditions*, New York 1979; EAD., *La differenza e l'uguaglianza dei diritti delle donne nella chiesa*, in *Concilium* 27 (1991) 786-791.

²⁹ A. CARR, *Grazia che trasforma*, Queriniana, Brescia 1991, 31-76; E. JOHNSON, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1998. Ricordo in particolare il convegno organizzato dall'Istituto Costanza Scelfo dedicato a "Donne e ministeri" nel 1989; C. MILITELLO (ed.), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, Dehoniane, Roma 1991.

³⁰ I loro apporti dal punto di vista sistematico e i temi presi in esame verranno presentati nella seconda parte sistematica di questo articolo, che è costruita come esposizione e riflessione critica sulla posizione di queste autrici e di quanti che hanno affrontato l'argomento negli anni '90, momento di maturazione massima dal punto di vista speculativo del dibattito.

³¹ Per ricostruire il dibattito è utile fare riferimento, oltre al già citato volume di Raab, alla tesi di Daniel J. TRAPP, *The Discussion of the Ordination of Women to the Priesthood among Roman Catholic in the USA 1977-1987*, Pont. Ath. S. Anselmo, Roma 1989; L. SWIDLER - A. SWIDLER (edd.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist, New York 1977.

³² Tematiche riprese dal testo del domenicano B. LAMBERT, *L'église catholique peut-elle admettre des femme à l'ordination sacerdotale?*, in *Documentation Catholique* 58 (1976) 773-780.

simbolismo nuziale del Cristo sposo della chiesa. Viene poi sottoposta a critica la lettura dei testi patristici citati alle note 7-8 di *Inter Insigniores*³³ e la visione antropologica di Tommaso che è alla base del cap. V della Dichiarazione. Alcune discutono e minimizzano la portata del documento; le donne citano a sostegno della loro posizione le parole di commento di K. Rahner: «è decisione del magistero autentico, ma non è una decisione definitiva, è in linea di principio riformabile e può (il che non significa affatto che *debba*) essere sbagliata»³⁴.

Alcune teologhe dichiarano il loro accordo pieno con *Inter Insigniores*: Rosemary Goldie, Jutta Burggraff e Joyce Little³⁵ con brevi contributi, e Sara Butler³⁶ con più ampi saggi, attaccano l'esegesi e la teologia femminista e si schierano contro l'ipotesi di ordinazione delle donne a partire dall'idea che la differenza sessuale vada letta sulla base del simbolismo nuziale "Cristo-Chiesa". Nel 1986 viene discussa la tesi di Janine Hourcade³⁷ che, su base antropologica, sulla scia di L. Bouyer e H.U. von Balthasar, vuole dimostrare l'impossibilità dell'ordinazione sacerdotale per le donne.

In questa fase si registrano molti interventi del magistero volti a ribadire l'impossibilità della ordinazione sacerdotale di donne: il can. 1024 del Codice di Diritto Canonico del 1983, *Mulieris Dignitatem* 26 (1988), *Christifideles Laici* 51 (1988), *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 1577 (1992). Nel 1987 durante il Sinodo sui laici si discutono, inoltre, le argomentazioni pro- e contro il diaconato delle donne e si prende in considerazione l'ipotesi di ridiscutere la possibilità di ministeri istituiti per le donne³⁸.

1.3. terza fase (dal 1994 a oggi): punti fermi?

La terza fase si apre con la pubblicazione nel maggio del 1994 di *Ordinatio sacerdotalis* (pochi mesi dopo l'ordinazione di donne prete nella Chiesa d'Inghilterra³⁹), cui segue nel 1995 un

³³ Interventi contro sette ereticali che ordinavano donne e contro il giudizio di androcentrismo e patriarcalismo fatte ai padri; le donne criticano in particolare la frase «i pregiudizi contro le donne ebbero ben poca incidenza sulla loro prassi pastorale». Nessuna donna (e due soli uomini) critica gli autori medioevali citati nella nota 9 di *Inter Insigniores*.

³⁴ K. RAHNER, *Sacerdozio della donna?*, in *Sollecitudine per la chiesa*, Paoline, Roma 1982, 249-267: 252-253 [or. 1979].

³⁵ R. GOLDIE, *La Dichiarazione Inter Insigniores: un invito alla riflessione e alla responsabilità*, in *Presenza Pastorale* 49 (1977) 980-989; J. BURGGRAFF, *Vocazione e missione della donna nella chiesa*, in *Osservatore romano* 7 marzo 1993; J. LITTLE, *La promozione della donna nel contesto del dibattito femminista*, in *Osservatore romano* 10 marzo 1993.

³⁶ S. BUTLER, *In persona Christi*, in *The Tablet* 243 (1989) 186; EAD., *The Priest as Sacrament of Christ in Bridegroom*, in *Worship* 66 (1992) 498-517; EAD., *Women's ordination and the Development of Doctrine*, in *Thomist* 61 (1997) 501-524 (era inizialmente a favore dell'ordinazione delle donne)

³⁷ J. HOURCADE, *La femme dans l'église*, Tequis, Paris 1986 ; cf. anche *Des femmes pretres?*, Mame, Paris 1993.

³⁸ Cf. intervento del vescovo canadese J.G. Hamelin (allora presidente della Conferenza episcopale) che chiede di istituire gruppi di studio sull'ordinazione delle donne; passerà solo una esortazione a rivedere *Ministeria Quaedam*, che rimane inattuata a 20 anni di distanza.

³⁹ L'iter che ha portato alla decisione di ordinare donne diacono e presbitero nella chiesa anglicana è raccontato in F. STRAZZARI, *Io donna prete. Cronaca di un evento*, EDB, Bologna 1994. La prima richiesta di ordinazione al diaconato in una chiesa anglicana è del 1870 in Canada; la prima richiesta del presbiterato in un Sinodo nazionale è del 1948; le prime donne diacono anglicane sono state ordinate negli anni '70; la

Responsum della Congregazione Dottrina della Fede, che sancisce l'alto grado di autorevolezza magisteriale del documento pontificio⁴⁰. Con un documento brevissimo e sintetico⁴¹ - "documento insolito", come lo definisce T. Citrini⁴²-, Giovanni Paolo II pone un punto fermo sulla questione dell'ordinazione delle donne:

Pertanto al fine di togliere ogni dubbio su una questione di grande importanza, che attiene alla stessa divina costituzione della chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli, dichiaro che la chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli (n. 4).

Il dibattito divampa immediatamente⁴³, vivace e intenso, con reazioni di plauso estremo e di dissenso feroce, tanto che vescovi del Nord-America e del Nord-Europa lamentano divisioni e problemi pastorali⁴⁴, come anche episodi di dissenso pubblico⁴⁵. È impossibile indicare tutti i testi, divulgativi e scientifici (in alcuni casi si tratta di brevi articoli, in altri di ampi, dettagliati, documentati interventi), pubblicati da donne come reazione critica a *Ordinatio sacerdotalis*. L'alto numero di interventi fa percepire immediatamente quanto la questione venga avvertita come nodale per il presente e il futuro della chiesa.

Due sono le prospettive di discussione: il grado di autorevolezza del documento e le motivazioni addotte. Quanto alla prima questione si rileva che *Ordinatio sacerdotalis* 4 usa "declaramus" (e non "definimus") e "definitive tenendam" (e non "credendam"), ma si osserva anche che i successivi interventi accrescono il grado di autorevolezza: la *Nota di accompagnamento* non firmata pubblicata sull'*Osservatore Romano*⁴⁶ parla di «dottrina insegnata dal magistero ordinario pontificio in modo definitivo» e proposta come «certamente vera», dottrina che «non appartiene a materia liberamente disputabile, che esige il pieno e incondizionato assenso dei

prima donna prete (canadese) nel 1976. Nel 1978 alla Conferenza di Lambeth fu definito di mantenere la comunione anche in presenza di differenti scelte sul ministero alle donne. Le prime donne prete nella Chiesa di Inghilterra sono state ordinate nel marzo del 1994. Cf. anche COMUNIONE ANGLICANA, *Ordinazione delle donne*, in *Il Regno-Documenti* 34 (1989) 185-187.

⁴⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione esplicativa *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. Ordinatio sacerdotalis traditam* (24.11.1995), in EV 14/3271; cf. anche J. RATZINGER, *Commento a Ordinatio Sacerdotalis*, in *Il Regno-documenti* 39 (1994) 387-390; *Ad Tuendam Fidem*, in EV 17/801-807.

⁴¹ *Ordinatio sacerdotalis* è composto da soli quattro paragrafi, per un totale di 1000 parole.

⁴² T. CITRINI, *La recezione ecclesiale di Ordinatio sacerdotalis*, in G. COFFELE (ed.), *Dilexit ecclesiam*, LAS, Roma 1999, 543-563.

⁴³ Sul dibattito seguito al documento, cf. M. KELLY-ZUKOWSKI, *The Role of Tradition in Modern Catholic Ecclesiological Problems. The Ordination of Women and the Interpretations of Catholic Truths*, Catholic Scholars Press, S. Francisco 1999; W. GROSS (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, Wewel, München 1996; *Concilium* 35 (1999) III: *La non-ordinazione delle donne e la politica del potere*.

⁴⁴ Cf. ad esempio il documento critico della Catholic Theological Society of America (1997); va citata la protesta da parte dell'associazione teologica degli USA alla rimozione della teologa Carmen Mc Enroy dall'insegnamento, dopo una lettera aperta a Giovanni Paolo II e alla Conferenza episcopale statunitense nella quale dissentiva da OS.

⁴⁵ Cf. la nascita della "Women's Ordination Worldwide - WOW", il cui primo congresso mondiale si è tenuto a Dublino 200; l'ordinazione presbiterale e successiva scomunica di sette donne nel 2002 da parte di un vescovo scismatico già scomunicato. Tra loro Ida Raming.

⁴⁶ *Nota di presentazione di Ordinatio sacerdotalis*, in *Osservatore romano* 31 maggio 1994, 4.

fedeli; [per cui] insegnare il contrario equivale a indurre nell'errore la loro coscienza»; e il *Responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1995 chiede «assenso definitivo», perché *Ordinatio sacerdotalis* «va ritenuta sempre, ovunque, da tutti i fedeli, in quanto appartenente al deposito della fede», «*infallibiliter proposita*» (scompare il «*definitive tenenda*» di *OS*), «magistero ordinario e universale» (espressione non presente né in *OS* né nella *Nota di accompagnamento*). Le teologhe fanno poi notare la non consultazione dei vescovi, per cui il consenso dichiarato nel testo è in realtà presunto. Accanto al valore autoritativo del documento si valutano criticamente le motivazioni addotte: l'idea di ministero, la scelta di Cristo dei Dodici, il fatto che gli apostoli abbiano scelto solo uomini come loro successori, il modo di leggere la Tradizione, tutti elementi già discussi precedentemente.

In questa terza fase continua e si approfondisce la riflessione teologico-sistemica, che si arricchisce ora di ulteriori apporti dal punto di vista degli studi biblici, patristici e storici; il livello scientifico dei contributi è cresciuto, si nota in generale un maggior equilibrio e *vis* argomentativa nell'esposizione. Appaiono in questa fase la riflessione sul tema del potere e della leadership ed è frequente il ricorso alla categoria di «gender» per l'elaborazione antropologica⁴⁷. È inoltre evidente l'interesse per le questioni di carattere epistemologico, prima poco presenti, e la recezione di studi di sociologia delle istituzioni e delle organizzazioni. Altre teologhe offrono contributi significativi: Hedwig Meyer-Wilmes, Christine Gudorf, Anne Jensen⁴⁸ per l'Europa; M. Teresa Porcile Santiso, M. Clara Bingemer, Ivone Gebara⁴⁹, tra le teologhe latinoamericane. Se nelle prime due fasi il dibattito si era svolto nel contesto nordamericano ed europeo, in questa fase si assiste a un allargamento geografico significativo. Alcune riviste dedicano numeri monografici alla questione: *Concilium*⁵⁰, *Lumiere et Vie*⁵¹, *Jahrbuch AFERT* 2000.

2. osservazioni critiche su un percorso di ricerca aperto

⁴⁷ Sul concetto di *gender*, cf. PICCONE STELLA S. - SARACENO C. (edd.), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996; BUSONI M., *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma 2002; CONNELL R.W., *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna 2006; sul suo uso in teologia: M. PERRONI (ed.), *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato*, Il segno di Gabrielli, Verona 2007; C. RAKEL, *Grundbegriffe*, in I. LEICHT - C. RAKEL - S. RIEGER-GOERTZ (edd.), *Arbeitsbuch Feministische Theologie*, Chr. Kaiser, Gütersloh 2003, 25-41; M. JAKOBS, *Gender in der Theologie*, in M. EGGER - L. MEIER (edd.), *WoMan in Church*, LIT, Berlin 2006, 7-29.

⁴⁸ H. MEYER-WILMES, *Sulla molteplicità dei ministeri in una chiesa post-moderna*, in *Concilium* 35 (1999) 502-528; EAD., *Frauen und Amt*, in *Bibel und Liturgie* 63 (1990) 22-29; C. GUDORF, *Probing the Politics of Difference*, in *Journal of Religious Ethics* 27 (1999) 377-405; A. JENSEN, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Herder, Freiburg 1992; EAD., *Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40 (1993) 282-297.

⁴⁹ M.T. PORCILE SANTISO, *La donna spazio della salvezza*, EDB, Bologna 1994 (or. 1991); I. GEBARA, *Noi Figlie di Eva. Potere e non-potere delle donne*, Cittadella, Assisi 1995 [or. 1991]; EAD., *Cristologia Fundamental*, in *Revista Eclesiastica Brasileira* 48 (1988) 259-272.

⁵⁰ *Concilium* 35 (1999) III: *La non-ordinazione delle donne e la politica del potere*.

⁵¹ *Lumiere et Vie* 44 (1995) IV: *La non-ordination des femmes. Un moratoire contesté.*

2.1. voci di uomini e donne

Anche a un approccio superficiale appare evidente che gli studi di teologia sistematica pubblicati negli ultimi 40 anni a firma di donne ripropongono sostanzialmente argomenti che teologi maschi avevano in precedenza o contemporaneamente prodotto, sia che si tratti di posizioni a favore dell'ordinazione, sia che siano elaborazioni tese a suffragarne l'impossibilità. Le voci più significative dal punto di vista dell'elaborazione teoretica nelle tre fasi prima indicate sono in ogni caso indubitabilmente quelle di uomini: la tesi di Haye van der Meer prima del Concilio (1962), primo studio dichiaratamente a favore del sacerdozio delle donne⁵², il dibattito Vagaggini-Martimort sulle diaconesse⁵³, gli apporti di R. Gryson, K. Rahner, P. Hünermann, W. Gross, H. Legrand⁵⁴ e, sul fronte opposto, Manfred Hauke⁵⁵ offrono gli elementi più interessanti e fondativi della ricerca.

Tre differenze sono però rilevabili. Solo una ridotta minoranza di teologhe interviene per sostenere la posizione del magistero, di solito sulla base di motivazioni di carattere antropologico, fondandosi su un modello della complementarità di ruoli e sfere di vita e su una priorità riconosciuta al dato biologico essenzialista, spesso ricorrendo alla posizione balthasariana di un principio mariano contrapposto al principio petrino⁵⁶. Viene in questi casi esplicitamente citata la fedeltà al magistero. La maggior parte delle teologhe che scrivono direttamente sull'argomento è motivata dal desiderio di argomentare a favore del sacerdozio o del ministero o di discutere criticamente le motivazioni addotte dal magistero. In secondo luogo è evidente l'influsso e ricorrente il confronto con teologhe appartenenti ad altre chiese cristiane; in generale la teologia femminista è segnata da una forte sensibilità ecumenica.

⁵² H. VAN DER MEER, *Sacerdozio della donna? Saggio di storia della teologia*, Morcelliana, Brescia 1987 [or. 1962]: dimostra l'insostenibilità delle motivazioni addotte tradizionalmente per negare la possibilità dell'ordinazione; tesi poi ritrattata dall'autore all'inizio degli anni '90.

⁵³ Cf. C. VAGAGGINI, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145-189; A.G. MARTIMORT, *A propos des ministères féminins dans l'Église*, in *Bullettin Littérature ecclésiastiques* 74 (1973) 104-108; cf. anche A.G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Ed. Liturgiche, Roma 1982.

⁵⁴ R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, Gembloux 1972 [*Il ministero delle donne nella chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Città Nuova, Roma 1974]; Id., *L'ordination des diaconesses d'après les Constitutions Apostoliques*, in *Mélanges de Science Religieuse* 31 (1974) 41-45; K. RAHNER, *Sacerdozio della donna?*, in *Sollecitudine per la chiesa*, Paoline, Roma 1982, 249-267; P. HÜNERMANN, *Lehramtliche Dokument zur Frauenordination*, in *Theologische Quartalschrift* 173 (1993) 205-218; P. HÜNERMANN (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechts Amt*, Ostfildern 1997; W. GROSS (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, Wewel, München 1996; H.M. LEGRAND, *Traditio perpetua servata. La non ordinazione delle donne: tradizione o semplice fatto storico? Alcune osservazioni metodologiche*, in C. MILITELLO (ed.), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, Dehoniane, Roma 1991, 205-244; Id., *Die Frage der Frauenordination aus der Sicht katholischer Theologie*, in E. GÖSSMANN - D. BADER (edd.), *Warum keine Ordination der Frau?*, Freiburg 1987, 89-111.

⁵⁵ M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1991³.

⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Il principio mariano*, in *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, 119-131; Id., *Il complesso antiromano*, Queriniana, Brescia 1974, 182-225; Id., *Il volto mariano della chiesa*, in *Il culto di Maria oggi*, Paoline, Roma 1978; M. PERRONI, *A proposito del principio mariano-petrino*, in P. CIARDELLA - S. MAGGIANI (edd.), *La fede e la sua comunicazione*, EDB, Bologna 2006, 93-116.

Altrettanto palese è il tono maggiormente appassionato e militante che segna i contributi delle donne, che i detrattori ascrivono talora alla categoria della “rivendicazione”; in ogni caso i testi appaiono segnati dalla forza della denuncia «della repressione contro le donne, della loro diffamazione, del loro rifiuto, della loro demonizzazione [...] del dispotismo ottuso nei confronti delle donne [...]; l’apartheid praticato dai detentori del potere ecclesiastico nei confronti delle donne è un’offesa alla giustizia»⁵⁷. Se la questione non è riducibile al diritto al ministero⁵⁸, è vero che la determinazione di soggettualità ecclesiale per le donne è fortemente segnata da questa impossibilità.

2.2. spazi di innovazione

Contributi innovativi e significativi da parte delle donne sono stati, invece, offerti sul piano dell’esegesi, della ricerca storica, in particolare patristica, studi che sono alla base dei saggi di teologia sistematica più significativi. La *ricerca neotestamentaria* è tesa soprattutto alla decostruzione dei molti luoghi comuni sulla soggettualità delle donne e a una più corretta collocazione di alcune affermazioni nel contesto socio-religioso ed ecclesiale dell’epoca: vengono per questo studiati i testi classici adottati per la non ordinazione delle donne da tutta la tradizione (1Cor 14,34-35; 1Tm 2,11-14; Ef 5,22-23); si dimostra, ad esempio, che quando nei testi neotestamentari viene delimitata la presenza pubblica-ufficiale delle donne non lo si fa mai richiamandosi a Gesù, ma ad esegesi dei testi genesiaci sulla base della tradizione giudaica del tempo o della legge ebraica. Viene evidenziata l’importanza di alcune figure di donne presenti e attive nella chiesa primitiva (Febe, le donne di 1Tm 3,11), che attestano una leadership femminile; viene mostrata la messa in crisi della iniziale visione egualitaria con l’adozione dei codici familiari diffusi nel bacino del Mediterraneo, la delimitazione della sfera di azione della donna alla famiglia e la determinazione di ruoli a partire dalla differenza sessuale colta sul solo piano biologico. Così pure viene sottolineata la centralità del dettato di Gal 3,28 per l’autocomprensione di chiesa.

Più ampiamente si cerca di ricostruire il contesto ecclesiale complessivo nella fase apostolica e subapostolica (nel passaggio tra la prima e la seconda/terza generazione cristiana si colloca, infatti, la questione dei ministeri) con la recezione di studi di sociologia del cristianesimo primitivo. Sono le tesi di E. Schüssler Fiorenza, di denuncia della kyriarchia e di definizione del cristianesimo primitivo quale “discepolato/chiesa di eguali”, e di molte altre bibliste⁵⁹. Il numero delle donne impegnate in queste ricerche è elevato e la loro competenza indiscutibile.

⁵⁷ U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchi per il Regno dei cieli*, BUR, Milano 1995, 131.

⁵⁸ M. PINTOS DE CEA-NAHARRO, *Il diritto delle donne alla piena cittadinanza e al potere di decisione nella chiesa*, in *Concilium* 38 (2002) 807-817.

⁵⁹ Per l’Italia rimando agli studi di Marinella Perroni e M.Luisa Rigato, per la Spagna a Mercedes Navarro Puerto. Cf. C. OSIEK - M. McDONALD, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, San Paolo, Cinisello B. 2007 [or. 2006], con ampia bibliografia alle pagine 343-370.

Anche gli apporti nel campo della letteratura **patristica** sono numerosi e di grande spessore: è bene ricordare gli studi analitici sulle donne diacono/diaconesse⁶⁰, che attestano indubitabilmente la loro presenza fino al IX secolo, e le ricerche su altre categorie di donne citate in scritti patristici, documenti magisteriali, epigrafi funerarie, rituali liturgici (profetesse, evangelizzatrici, vedove, vergini)⁶¹; è grazie a questi studi che possiamo conoscere funzioni specifiche, ruolo nella comunità, rituali di ordinazione/istituzione di queste donne, anche se il dibattito sulla interpretazione dei dati raccolti rimane aperto. Vengono poi ricostruiti i presupposti filosofici, culturali e scientifici che sottostanno al pensiero antropologico e soteriologico dei più grandi padri della chiesa e ne vengono tratteggiate le implicazioni sul piano ecclesiale ed ecclesiologico: Agostino, Origene, Tertulliano, Giovanni Crisostomo gli autori più studiati per la loro secolare influenza⁶².

Per quanto riguarda gli **studi storici**⁶³, da un lato essi si concentrano sulla critica al pensiero di Tommaso e di Bonaventura (e in generale della Scolastica) sulla inferiorità della donna e sulla questione *de impedimento sexus* (all'ordine è legata la predicazione pubblica e una condizione di eccellenza impossibili per le donne che sono inferiori e di sesso imperfetto e non possono avere potere sugli uomini), con una forte attenzione al diritto canonico medioevale, dall'altro sono orientati a delineare i poteri di tipo giurisdizionale di cui hanno goduto le donne nel periodo medioevale (il caso delle abbadesse) e le forme di leadership delle donne in movimenti eterodossi (Guglielma e Maifreda) e nella chiesa valdese⁶⁴. Più in generale, gli studi biblici, patristici, storici pongono in evidenza l'influenza degli schemi culturali per i processi di esclusione delle donne da ruoli pubblici e di leadership.

2.3. le motivazioni

⁶⁰ Oltre al testo di Moira Scimmi già citato, cf. C. TADDEI FERRETTI, *In margine agli antichi riti di ordinazione delle diaconesse*, in *Studium* 95 (1999) 225-272; P. HÜNERMANN (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997; M.B. VON STRITZY, *Der Dienst der Frau in der Alten Kirche*, in *Liturgisches Jahrbuch* 28 (1978) 136-152.

⁶¹ E. GIANNARELLI, *Apostole, diaconesse, profetesse: il difficile cammino delle origini*, in D. CORSI (ed.), *Donne cristiane e sacerdozio*, Viella, Roma 2004, 19-32; U. EISEN, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. La ricerca sulle epigrafi funerarie inizia già dagli anni '80 con Dorothy Irving.

⁶² K. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Cittadella, Assisi 1979 [or. 1968]; EAD., *cristianesimo e diritti umani delle donne*, in D. CORSI (ed.), *Donne cristiane e sacerdozio*, 261-271; K. BØRRESEN (ed.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001 [or. 1991]; C. MAZZUCCO, *"E fui fatta maschio". La donna nel cristianesimo primitivo*, Le Lettere, Firenze 1989; C. TREVETT, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; M.G. MARA, *Le funzioni della donna nella chiesa antica*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 19 (1981) 5-16.

⁶³ A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile*, D'Auria, Napoli 1990; l'associazione italiana delle storiche dimostra un grande interesse per queste tematiche: cf. D. CORSI (ed.), *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Viella, Roma 2004.

⁶⁴ L. MURARO, *Guglielma e Maifreda. Storia di una eresia femminista*, La Tartaruga, Milano 1985; M. BENEDETTI, *La predicazione delle donne valdesi*, in D. CORSI (ed.), *Donne cristiane e sacerdozio*, 135-158.

La ricognizione delle tendenze presenti e dell'evoluzione nelle diverse fasi permette di cogliere quali siano state e siano le **motivazioni** che hanno spinto uomini e donne ad aprire questo capitolo di ricerca: prima di tutto la riflessione sulle implicazioni dell'affermazione cristiana sull'uguaglianza uomo-donna, la consapevolezza della presenza di stereotipi di genere particolarmente influenti e non discussi, le considerazioni sulla gestione del potere nella chiesa cattolica. È evidente l'influsso della trasformazione sociale e culturale sul sorgere della domanda, come anche l'importanza del confronto ecumenico, ma non si deve sottovalutare il fatto che normalmente la questione viene posta nel quadro complessivo della vita della donna nella chiesa e più ampiamente della ministerialità dei diversi soggetti; l'interrogativo sul ministero rimanda più profondamente alla domanda sulla soggettualità delle donne, al loro apporto ai processi comunicativo-partecipativi e decisionali-attuativi che fanno la chiesa. La domanda sul ministero è quindi sempre domanda esplicita sulla forma di chiesa: la denuncia del patriarcato e dell'androcentrismo che segnano da secoli la *forma ecclesiae* è strettamente unita sia alla lucida consapevolezza del fatto che le fonti neotestamentarie non giustificano direttamente quella *kyriarchia* sperimentata successivamente, sia al desiderio vivo di nuove forme di vita ecclesiale. L'irruzione delle donne nella vita pubblica, tradizionale appannaggio del dominio maschile, comporta l'infrangersi di quelle che V. Woolf chiamava "linee di demarcazione mistica" e l'urgenza di ridefinire le relazioni uomo-donna nella chiesa e la stessa figura ecclesiale come "chiesa di uomini e donne". La domanda relativa al binomio "donne e ministeri" risulta immediatamente al centro di tale ricerca, denotata da un carattere di importanza simbolico-funzionale e di urgenza normalmente misconosciute nel contesto teologico.

2.4. riserve e limiti

Sono le stesse teologhe che chiedono di non lavorare solo sull'esclusione e sui motivi/impedimenti della non-ordinazione, ma sulla questione di come essere chiesa di uomini e donne; allo stesso tempo in rapporto a questa prospettiva, richiesta e dichiarata, appare il limite maggiore della produzione teologica delle donne sull'argomento: sono purtroppo rare le opere sull'ecclesiologia e i saggi di teologia del ministero ordinato elaborati da donne ⁶⁵. La domanda sul binomio "donne e ministeri" rischia allora di rimanere questione isolata, dibattuta a sé o solo in rapporto ai presupposti antropologici, e di non essere colta nel suo proprio contesto: la recezione dell'ecclesiologia post-conciliare e il dibattito post-conciliare sulla teologia del ministero ordinato, di cui essa costituisce per certi aspetti una vera e propria

⁶⁵ Possiamo ricordare in particolare, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cettina Militello, Rosemary Radford Ruether, Hedwig Meyer-Wilmes, Anne Carr. Cf. N.K. WATSON, *Introducing Feminist Ecclesiology*, Sheffield 2002; S. NOCETI, *Pensare la chiesa in prospettiva di genere*, in M. PERRONI (ed.), *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato?*, Segno di Gabrielli, Verona 2007, 187-194; EAD., *La recezione di Lumen gentium e la ricerca ecclesiologica delle donne*, in C. MILITELLO (ed.), *Il Vaticano II e la sua recezione al femminile*, EDB, Bologna 2007, 101-120.

cartina di tornasole delle questioni aperte. L'articolazione nelle tre fasi prima citate permette di cogliere come la domanda sull'ordinazione delle donne si intrecci strettamente con l'evoluzione della teologia del ministero ordinato e indica con chiarezza quale debba essere il *locus* proprio della ricerca.

Il parte - QUESTIONI DIBATTUTE, QUESTIONI APERTE

La teologia femminista unisce sempre percorsi di decostruzione dei paradigmi androcentrici e patriarcali ereditati dalla tradizione (*pars destruens*) alla ri-costruzione critica, sviluppata sulla base di riferimenti biblici, alla luce di presupposti teoretici provenienti dalle filosofie femministe, in particolare dalla differenza e dai *Gender studies*; anche nel caso di tematiche attinenti al ministero la parte propositiva è spesso preparata da una attenta *pars destruens*, che si concentra sui presupposti antropologici e cristologici, come anche sulle modalità seguite dalla teologia tradizionale nell'approccio ai testi biblici e alle testimonianze della tradizione. La critica alla posizione tradizionale permette di individuare - per esclusione di vie già battute rivelatesi inadeguate o insostenibili, oppure per recupero di elementi presenti nella tradizione biblica e poi obliati - i campi, i settori di interesse, le categorie con le quali costruire un approccio innovativo alla questione dell'ordinazione delle donne.

1. Quali presupposti antropologici e teologici?

Le filosofie e le teologie femministe, pur nella diversità di posizioni elaborate e di paradigmi interpretativi adottati, offrono significativi contributi in ordine ai processi di determinazione dell'identità tra natura e cultura, tra *sex* e *gender*. Quasi tutti i contributi sul ministero ordinato presentano un riferimento alla questione antropologica, con alcune domande ricorrenti: la modalità di lettura della differenza sessuale, il valore riconosciuto al dato simbolico sessuale nella determinazione dello specifico ministeriale, il rapporto con la maschilità di Cristo, le implicazioni per la visione di chiesa che è sempre "*sex-gender system*".

Coloro che si oppongono all'ordinazione delle donne insistono sull'individuazione di caratteristiche femminili specifiche, di accoglienza, disponibilità, passività, recettività, che la maternità evidenzia, e tratteggiano su questa base gli elementi costitutivi di una natura speciale della donna⁶⁶ che la renderebbe non adatta al ministero⁶⁷. A questa visione si contrappongono

⁶⁶ Cf. *La donna ha una natura speciale?*, in *Concilium* 27 (1991) VI.

⁶⁷ Cf. l'ampio saggio di Janine Hourcade, già citato, che riprende la teologia di L. Bouyer.

quelle teologhe che, sulla scorta del pensiero della differenza di matrice francese e italiana⁶⁸, rilevano i limiti del tradizionale pensiero binario dicotomico e gerarchico della differenza dal quale viene derivata una differenza di ruoli stereotipati⁶⁹. Esse auspicano di vivere la differenza “dissolvendo la gerarchia”, nella reciprocità costitutiva di genere, senza partire da una priorità, acriticamente accolta, del maschile assunto a universale (che, come tale, non necessita di giustificazione) e senza fermarsi alla parzialità del modello della complementarità.

L'introduzione della categoria di *gender* negli studi teologici dalla metà degli anni '80 ha contribuito a definire questo quadro teoretico. Il legame tra sessualità-corporeità-simbologia per la determinazione della soggettualità ecclesiale (di uomini e donne) non viene negato; si chiede però ai teologi di dichiarare esplicitamente quale interpretazione del rapporto tra i tre elementi indicati sia sottesa alle diverse teologie del ministero elaborate e come si correli dato di creazione, ordine della redenzione e storia. A Barbara Hallensleben⁷⁰ e Joyce Little⁷¹, che concordano con la lettura di J. Ratzinger, per cui «la trasparenza costitutiva della corporeità dell'essere umano, che è ovvia per il pensiero sacramentale, viene sostituita dall'equivalenza funzionale dei sessi»⁷², le teologhe femministe obiettano che non vogliono né sottovalutare né perdere la forza anche simbolica dell'identità di genere (sempre corporea), ma chiedono di non derivare da essa ruoli ecclesiali predeterminati.

A questo riguardo il pensiero teologico delle donne pone la delicata questione di quanto sia importante il dato simbolico sessuale nella determinazione dell'identità del ministro e nella funzione ministeriale esercitata. La critica femminista -accuratamente giustificata su base storica- si pone ad esempio contro la metafora, diffusasi da Bonaventura in poi, del “Cristo sposo”⁷³: «il simbolismo nuziale trasferito all'ordine della salvezza aggrava la subordinazione patriarcale di Eva [...] quando la femminilità inferiore di Eva serve come similitudine per esprimere la dipendenza umana dall'onnipotenza divina, viene di fatto ad essere rafforzata la condizione creaturale submaschile delle donne»⁷⁴. Così pure la teologia femminista decostruisce il principio della teologia sacramentaria di Tommaso per cui il segno sacramentale necessita di una rassomiglianza naturale (nel caso dell'ordine, l'essere maschio di chi presiede), dal

⁶⁸ Cf. IRIGARAY L., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990⁴; Ead., *Sessi e genealogie*, La tartaruga edizioni, Milano 1989; DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga edizioni, Milano 2003³.

⁶⁹ Cf. F. HERITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Bari 2002; EAD., *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II*, Cortina editore, Milano 2004.

⁷⁰ B. HALLENSLEBEN, *Unerwartete kirchliche Perspektiven für Frauen*, in *Theologie und Glaube* 84 (1994) 355-360.

⁷¹ Cf. i testi indicati alla nota 35.

⁷² J. RATZINGER, *La lettera apostolica Ordinatio sacerdotalis*, in *Osservatore romano* 8 giugno 1994, 1.

⁷³ M.J. BÉRÈRE - R. DUFOURT - D. SINGLES, *et si on ordonnait des femmes ?*, Le Centurion, Paris 1982. Cf. studi su Ildegarda di Bingen che rifiutava l'idea dell'ordinazione delle donne per ragioni di natura antropologica (debolezza del sesso femminile) e simbolica: il prete deve essere maschio, non perché Cristo è maschio, ma perché il corpo della chiesa-donna concepisce e porta frutto attraverso il suo ministero.

⁷⁴ K. BØRRESEN, *L'ordinazione delle donne una questione aperta*, in MILITELLO (ed.), *Donna e ministero*, 250.

momento che tale principio riguarda in ogni caso le cose e non le persone⁷⁵; considera inammissibile il passaggio che si dà dal piano simbolico all'istituzionale senza giustificazioni; mostra l'insostenibilità biblica della posizione di H.U. von Balthasar sull'esistenza di un principio petrino e principio mariano nella chiesa⁷⁶. Soprattutto critica il legame tra maschilità e ministero, che taluni autori correlano all'espressione paolina del "capo della donna è l'uomo" e altri individuano nella rassomiglianza fisica con il Cristo maschio: il ministero apostolico nasce dall'invio del Risorto e la sua funzione è quella di testimoniare il messaggio di Gesù. Se era comprensibile un'attribuzione di una funzione pubblica testimoniale al solo maschio in altri contesti culturali, oggi essa è giudicata non più sostenibile.

Senza negare l'importanza della maschilità di Cristo in ordine alla redenzione⁷⁷, la teologia femminista non accetta il collegamento di questo elemento cristologico con il ministero ordinato; la maschilità è letta come segno dell'assunzione della parzialità che contraddistingue la *kenosis* cristologica o rinviata all'assunzione dell'umanità nel contesto ebraico del tempo, ma si rifiuta l'idea che solo il maschio possa rappresentare il Cristo⁷⁸, come invece fanno *Inter Insigniores* e alcune teologhe⁷⁹.

Si chiede, infine, di prendere coscienza del fatto che la chiesa è come ogni altra istituzione un "sex gender system"⁸⁰: ogni visione del ministero è direttamente correlata e insieme veicola una precisa visione ecclesiologica e un modello ecclesiale, le cui relazioni e processi di istituzionalizzazione sono *gendered* orientati.

2. da dove partire per una teologia del ministero ordinato?

Una proposta teologica che voglia declinare in modo nuovo il binomio "donna e ministero" può risultare adeguata solo se mostra il fondamento delle sue affermazioni portanti e delinea un

⁷⁵ D. BURRELL, *The Vatican Declaration. Another View*, in *America* 136 (1977) 289-292; D. BURRELL - D.L. GELPI, *Another Look at Women's Ordination*, in *America* 137 (1977) 75-78.

⁷⁶ C. AMIOT, *Le non balthasarien à l'accès des chrétiennes au ministère presbytéral*, in *Lumière et Vie* 44 (1995) 224, 51-69.

⁷⁷ R. RADFORD RUETHER, *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield 1998; EAD., *Un salvatore maschio può aiutare le donne?*, in M. HUNT - R. GIBELLINI (edd.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Queriniana, Brescia 1980, 126-140; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Gesù figlio di Miriam, profeta della Sofia. Questioni critiche di cristologia femminista*, Claudiana, Torino 1996 (or. 1994); A. CARR, *Grazia che trasforma*, 187-222.

⁷⁸ DYKESTEEN NILSEN T., *A Critique of Arguments against the Ordination of Women to Priesthood*, in *Milltown Studies* 46 (2000) 33-57.

⁷⁹ A.M. PELLETIER, *Masculine, féminine le sens d'une tradition*, in *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 199-216.

⁸⁰ G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex*, in R. REITER (ed.), *Towards an anthropology of women*, Monthly Review Press, New York 1975, 157-210. Rubin descrive tale sistema come «insieme dei dispositivi e dei processi mediante i quali una società trasforma la sessualità biologica in prodotti dell'attività umana e organizza al divisione del lavoro tra uomini e donne, differenziandoli l'uno dall'altra».

organico modello interpretativo, alla luce della Scrittura e della Tradizione ecclesiale, del ministero nel suo complesso.

2.1 come e dove fondare le proprie posizioni?

La domanda sul binomio “donne e ministero ordinato” trova nella riflessione critico-ermeneutica della Scrittura il suo luogo primigenio, a cui tutti gli studi pubblicati da teologhe cattoliche rimandano. Il primo rilievo, il più comune e diffuso, è che dagli scritti neotestamentari si evince l’orizzonte di fondo della questione ministeriale: la presenza di alcune figure di responsabili-leader-coordinatori di comunità, uomini e donne, all’interno di un popolo tutto sacerdotale. Le citazioni più ricorrenti sono al testo ecclesiologico di 1Pt 2,4-10, che presenta la consapevolezza della funzione sacerdotale esercitata da un soggetto collettivo, il popolo di Dio, sacerdotale e regale, e a Ef 4 e 1Cor 12, quali attestazioni di una vita ecclesiale connotata da una pluralità di figure e funzioni. Anche in questo orizzonte condiviso la domanda-base rimane quella su come rapportare il ministero pubblico di Gesù e la successiva vita della chiesa. *Ordinatio sacerdotalis* 2 pone al cuore delle affermazioni il diretto riferimento alla volontà di Gesù, che però solo da Duns Scoto in poi viene ricordata e citata in riferimento alla non-ordinazione delle donne. In generale le teologhe mettono in evidenza, con una lettura storico-critica dei testi evangelici, con esiti oggi difficilmente rigettabili, l’attenzione di Gesù alle donne e la sua prassi anticonformista e liberante. Il nodo teoretico, in realtà, risulta quello più profondo del rapporto tra volontà di Cristo e ministero ordinato *tout court*: su questo punto le studiose si dividono nelle due (tradizionali) posizioni, tra coloro che per parlare di ministero (o meglio di inizio di chiesa) pensano si debba fare direttamente riferimento al Gesù prepasquale e chi invece ritiene essenziale il riferimento all’origine post-pasquale, a Pentecoste, e segnalala discontinuità dalla fase gesuana (che appare contrassegnata dalla raccolta escatologica del popolo per la venuta del Regno e non dalla fondazione di una istituzione religiosa altra rispetto a Israele). Troviamo poi chi evidenzia il processo di istituzionalizzazione progressivo che la chiesa neotestamentaria vive, segnala come determinante anche per la questione ministeriale il ritardo della parusia attesa e “data” la nascita di ministeri stabili nel passaggio dalla prima alla seconda generazione cristiana.

A tutto questo si aggiunge poi un ulteriore elemento di dibattito: alcuni sostengono, infatti, che proprio l’apertura di Gesù alle donne unita al fatto che non le chiami come apostoli/Dodici mostrerebbe una scelta precisa da lui compiuta in rapporto ai soli uomini maschi, scelta quindi non dipendente da fattori culturali, ma da una opzione specifica, che godrebbe di una normatività permanente, indipendente da ogni contingenza storica. Tutti gli interrogativi individuati rimandano in realtà a un nodo portante, sotteso a tutti gli argomenti ricordati:

l'interpretazione da dare al ruolo dei Dodici. E. Schüssler Fiorenza⁸¹ e I. Raming⁸² richiamano il significato simbolico di rappresentanza del popolo raccolto per la venuta del Regno di Dio; Gesù compirebbe qui un'azione simbolico-prophetica che doveva rinviare necessariamente a dodici uomini ebrei (capostipiti di tribù), ma si tratterebbe di uno specifico compito personale, che non comporta successori diretti. In ogni caso le teologhe rifiutano l'identificazione esclusiva tra Dodici e apostoli. Più volte viene, infine, citato il parere espresso dalla Pontificia Commissione Biblica del 1976, per cui «i motivi scritturistici non sono da soli sufficienti a escludere la possibilità dell'ordinazione delle donne»⁸³, come anche il documento della *Catholic Biblical Association of America* (1979): «il Nuovo Testamento per quanto non decisivo in se stesso fa propendere per l'ammissione delle donne al sacerdozio»⁸⁴.

L'ininterrotta **Tradizione della chiesa**, dagli inizi fino ad oggi, appare quindi dopo *Ordinatio sacerdotalis* come la motivazione decisiva: qualsiasi cambiamento di prassi su questo punto viene additato come rottura della *Traditio*. La reazione delle teologhe si è concentrata su tre fronti. Prima di tutto è stata sollevata una obiezione di fondo sull'approccio complessivo: *Ordinatio sacerdotalis* presenta un sottinteso non dichiarato; legge un dato di fatto con dignità teologica di "Tradizione". Le teologhe chiedono, quindi, di dichiarare quale ermeneutica di fatti e parole della fede sia sviluppata in questo documento e si chiedono come sia possibile attribuire a un dato *de facto* valore di verità dottrinale erigendolo a norma per tutti i tempi e tutte le culture. Quali criteri sono stati applicati per dire che nel caso della non ordinazione delle donne ci troviamo davanti a una "*Traditio perpetuo servata*" (Legrand)? Da un lato si rileva che l'*impedimentum sexus* con cui era motivata l'impossibilità di ordinazione per le donne si fondava premesse antropologiche discutibili o false; dall'altro i ritrovamenti archeologici epigrafici sembrano mostrare una tradizione non così costante, come abitualmente si sostiene⁸⁵. Una seconda obiezione si concentra sul rapporto tra fase apostolica e fasi successive di vita della chiesa: ciò che è esistito al tempo degli apostoli non si ritrova necessariamente nel periodo successivo. Vengono, infine, indicati alcuni snodi imprescindibili che ancora devono essere più profondamente investigati: come vanno lette le origini cristiane? Il processo di sacerdotizzazione e di "sacralizzazione" che dal III secolo segna l'autocoscienza ecclesiale era "teologicamente necessario"? esso costituisce una ripresa di un contenuto marginalizzato o un "tradimento" della novità cristiana? Le patrologhe e le storiche rinviano attraverso i loro studi analitici un quadro sfumato e sfuocato, frammentario quanto alle origini, nel quale non sono

⁸¹ E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *The Twelve*, in L. SWIDLER - A. SWIDLER (edd.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist, New York 1977, 114-122; EAD., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology/Ekklesia-logy of Liberation*, London 1993, 114-116.

⁸² I. RAMING, «Die Zwölf Aposteln waren Männer»: *Stereotype Einwände gegen die Frauenordination und ihre tiefen Ursachen*, in *Orientierung* 56 (1992) 143-146.

⁸³ 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.

⁸⁴ In *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 608-613: 612-613, cit. da A. PIOLA, *Donna e sacerdozio*, 469-470.

⁸⁵ K. MADIGAN - C. OSIEK, *Ordained Women in the Early Church*, J. Hopkins University Press, Baltimore 2005.

sempre evidenti e chiari i motivi di trasformazione delle prassi ecclesiali⁸⁶. Sia per chi si dichiara a favore dell'ordinazione, sia per chi è contro, il rischio evidente è quello di assumere le fonti storiche per avallare tesi precostituite.

A questi interrogativi basilari se ne aggiungono altri, che mostrano la complessità della questione nel suo darsi storico in un oggi moderno o addirittura post-moderno, nell'Occidente avanzato: quale rilievo ha la nuova autocomprensione delle donne nel darsi della *forma ecclesiae*? quale ruolo riconoscere alle trasformazioni culturali e sociali nel determinarsi della figura ecclesiale? Cosa comporta questo nel confronto con la Tradizione? Come va quindi pensato il *sensus fidelium* in rapporto all'evoluzione culturale? E più profondamente, il rapporto del cristianesimo con le culture è di semplice inserimento o anche -insieme- di innovazione critica?

2.2. quale teologia del ministero ordinato?

La disamina degli apporti sull'ordinazione delle donne si intreccia con evoluzione della teologia del ministero nel post-concilio, sia con il processo di recezione della novità conciliare⁸⁷, sia con le dinamiche di ermeneutica (magisteriale e teologica) dei documenti⁸⁸. In questo orizzonte le domande che le donne pongono sembrano essere più interessanti delle risposte offerte, dal momento che proposte complessive che collochino il problema di un "ministero di uomini e donne" nel quadro della questione del ministero nel suo insieme, come abbiamo detto, non sono state elaborate da teologhe se non i rarissimi casi.

La ricerca teologico-sistemica delle donne si confronta quindi spesso implicitamente con quei nodi strutturanti e qualificanti qualsiasi teologia del ministero ordinato e in ordine ad essi pone domande e interrogativi penetranti, come anche suggerisce vie innovative di pensiero. La prima e primaria questione -previa a qualsiasi altra- è quella relativa alla *ratio* teologica del ministero: dobbiamo pensare a una fondazione cristologica o a una determinazione primariamente ecclesiologica? Già I. Raming nella sua tesi dottorale, negli anni '70, delineava una duplice critica alla concezione tradizionale del ministero ordinato, precedente al Vaticano II, che

⁸⁶ L'osservazione è valida anche per temi ampiamente studiati, come quelli dell'oscillazione sul piano del vocabolario tra "la *diakonos*" e "la *diakonissa*": le fonti permettono, infatti, interpretazioni opposte.

⁸⁷ Cioè nel senso di processo collettivo, lento e complesso, mediante il quale le chiese locali o gruppi sociali ed ecclesiali accolgono e assimilano decisioni e prospettive definite da un concilio, riconoscendovi la Tradizione apostolica e una particolare ricchezza in ordine alle necessità storiche del momento; "recezione" quindi come dinamismo trasformativo e di autocostruzione ecclesiale. Cf. CONGAR Y.M., *La réception comme réalité ecclesiologique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403; ID., *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium* 8 (1972) 1305-1336; TILLARD J.M.R., *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 140-164; FISCHER H., *Rezeption. II. Systematisch-theologisch*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXIX, 143-149; ROUTHIER G., *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in LEGRAND H. - MANZANARES J. - GARCIA Y GARCIA A. (edd.), *Recezione e comunione tra le chiese*, EDB, Bologna 1998, 27-63; BEINERT W., *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, in BEINERT W. (ed.), *Glaube als kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Heder, Freiburg - Basel - Wien 1991, 15-47 [pubblicato anche in *Catholica* 44 (1990) 91-118]; KOMONCHAK J.A., *L'epistemologia della recezione*, in LEGRAND H. - MANZANARES J. - GARCIA Y GARCIA A. (edd.), *Recezione e comunione tra le chiese*, 205-228.

⁸⁸ G. ROUTHIER, *La recezione dell'ecclesiologia conciliare*, in M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 3-45.

presentava il ministro davanti alla comunità e non al suo interno e che leggeva il ministero a partire dal concetto di rappresentazione di Cristo, non presente nel Nuovo Testamento. Più recentemente il dibattito si è concentrato sulla pertinenza dell'interpretazione del prete come colui che agisce “*in persona Christi - capitis*”, proposta in *Inter Insigniores*, anche se non più menzionata da *Ordinatio sacerdotalis*: da un lato M. Schaefer⁸⁹, che ritiene insostenibile l'*in persona Christi*, dall'altro S. Butler⁹⁰, che lo difende, perché sostiene che la condizione corporea concorre a formare il segno sacramentale, per cui nella celebrazione eucaristica il prete prende il posto di Cristo attraverso una rappresentazione sacramentale. G. Heinzemann e C.M. LaCugna insistono invece sull' “*in persona ecclesiae*”⁹¹. In una fase teologica, come quella post-conciliare più recente, che si concentra sul dato cristologico (ricorrendo di fatto a un modello di “cristologia dall'alto”) per pensare il ministero ordinato, da parte della teologia femminista c'è una chiara opzione relativa al luogo specifico della domanda: il ministero va pensato nell'istituzione “chiesa” quale componente ecclesiale costitutiva nella continuità della *Traditio* apostolica. La maggior parte delle autrici rifiuta un impianto gerarchico-sacerdotale su base cristologica e propende in favore di un modello ecclesiologico-funzionale: il tema della *diakonia*, pur nella genericità che esso può avere, diventa un *leitmotiv* negli scritti delle donne, femministi e no.

Riguardo a quale sia il principio interpretativo primo del ministero il quadro delle riflessioni teologiche delle donne presenta invece una certa varietà: vi è chi propende per ritenere primario il servizio all'apostolicità dell'annuncio nella costituzione di chiesa, chi opta per il servizio all'unità del Noi ecclesiale (nella logica del “pastore” o del “leader” di popolo, mai in quella di “capo”), chi invece ritiene la presidenza liturgica e sacramentale un elemento qualificante e come tale basilare per la definizione delle funzioni. In generale, però, molte teologhe evidenziano l'importante passaggio avvenuto con il Vaticano II nella distinzione, terminologica e concettuale, di “ministero ordinato” e “sacerdozio”: il non appiattare il ministero sulla funzione sacerdotale e il collocare la figura e l'operato del ministro ordinato in un popolo tutto sacerdotale sono due suggestioni spesso richiamate e ricordate per la loro importanza strategica in vista di una ri-determinazione del ministero.

Meno discusso, ma non meno importante in vista di passi possibili futuri, è il recupero conciliare della strutturazione tripartita del ministero ordinato: il pensare il ministero nelle figure del vescovo, dei presbiteri, dei diaconi porta di per sé a non ridurre il ministero ai soli gradi sacerdotali (episcopato e presbiterato), a distinguere tra funzione/identità ministeriale ordinata e figure della sua attuazione/esercizio, a mantenere come carattere del ministero la pluralità di figure che lo “incarnano”; inoltre il «*iam ab antiquo*»⁹² di *Lumen gentium* 28 esprime la

⁸⁹ M. SCHAEFER, *Ordaining Women*, in *Worship* 63 (1989) 467-473.

⁹⁰ S. BUTLER, *Priestly Identity: Sacrament of Christ the Head*, in *Worship* 70 (1996) 290-306.

⁹¹ M.C. LACUGNA, *Catholic Women as Ministers and Theologians*, in *America* 167 (1992) 238-248.

⁹² *Lumen Gentium* 28.

consapevolezza che la strutturazione tripartita è posteriore all'epoca neotestamentaria e ne costituisce uno sviluppo⁹³. Alcune implicazioni si rivelano importanti in ordine al delineare una nuova teologia del ministero ordinato di uomini e donne. Dal punto di vista del metodo l'impostazione assunta dal Concilio porta con sé la domanda se per pensare tale ministero si debba partire dal "ministero in sé" (essenza o funzione) o se si debbano primariamente prendere in esame le figure ministeriali (e i relativi gradi) e partire quindi dall'episcopato, quale "forma fondamentale" del ministero in quanto portatore «della pienezza del sacramento dell'ordine» (LG 21). Sulla distinzione esistente tra ministero ordinato «*divinitus institutum*» e sua articolazione in gradi diversi «chiamati *dall'antichità* vescovi, presbiteri, diaconi» riposa l'ipotesi di proporre una figura che eserciti il ministero in un "quarto grado", non sacerdotale, legato al coordinamento della comunità, ipotesi formulata da Kloppenburg e da Schillebeeckx⁹⁴, poi ripresa da alcune teologhe quale via praticabile.

A partire dal recupero conciliare del diaconato come grado autonomo non sacerdotale sono stati invece pubblicati numerosi studi, ampi e documentati, soprattutto su base storica, sulle forme di diaconato femminile⁹⁵, a cui è seguito un vivace dibattito sull'origine e sulle caratteristiche e funzioni specifiche: si è arrivati a mostrare con sufficiente grado di certezza la presenza di donne diacono o diaconesse in Oriente e più tardi in Occidente, a motivare la plausibilità teologica dell'ordinazione diaconale di donne oggi, a segnalare i fattori che ne raccomanderebbero l'introduzione (bisogni in rapporto all'evangelizzazione; segno di forte impatto evocativo; posizione delle donne nella società oggi; compiti pastorali assunti ed esplicati dalle donne nelle chiese di più giovane fondazione o in quelle segnate da forte carenza di clero). Queste ultime indicazioni insieme alla consapevolezza della storicità costitutiva delle figure ministeriali rinviano a una problematica fondativa imprescindibile: come interpretare l'evoluzione delle forme ministeriali? Quale ruolo riconoscere ai fattori culturali e storici che hanno prodotto cambiamenti innegabili? Quale rapporto si dà tra essenza e storia? Sono interrogativi per il momento poco studiati dalle donne, anche se una risposta su questo punto costituisce la chiave di volta per un'elaborazione teoreticamente valida sul ministero femminile e su possibili trasformazioni della prassi ecclesiale.

3. Dopo *Ordinatio sacerdotalis*, quali piste di ricerca?

Dopo la pubblicazione di *Ordinatio sacerdotalis* nel 1994, la discussione di carattere sistematico si è sostanzialmente bloccata: alcune teologhe rifiutano di discutere per adesione al magistero,

⁹³ Cf. S. NOCETI, "Iam ab antiquo": la strutturazione tripartita del ministero ordinato nella Lumen Gentium, in *Vivens Homo* 11 (2000) 59-89.

⁹⁴ B. KLOPPENBURG, *Sobre el acceso de la Mujer al ministerio ordinado*, in *Medellina* 1 (1976) 451-476; E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella chiesa*, Queriniana, Brescia 1980.

⁹⁵ Cf. gli studi già indicati alla nota 60.

con un atteggiamento che I. Raming chiama «autodeformazione delle escluse», altre giudicano inutile lottare per inserirsi in un contesto di ministero che rimane patriarcale e androcentrico, in cui di fatto c'è poco posto per l'essere donna. Anche dal punto di vista ecumenico assistiamo a una situazione di stallo: nonostante la volontà dichiarata durante l'assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese tenutasi a Canberra nel 1991 di «continuare a mantenere nell'agenda ecumenica»⁹⁶ il tema della partecipazione delle donne ai ministeri ordinati, l'esame dei documenti prodotti negli ultimi 15 anni mostra il progressivo svanire di interesse e la marginalizzazione di fatto dell'argomento dai dialoghi ufficiali; l'ordinazione delle donne al ministero rimane «una questione controversa e causa di sofferenza tra le chiese»⁹⁷, «un serio ostacolo alla piena comunione»⁹⁸ e le posizioni delle diverse confessioni su questo punto sono ormai sclerotizzate. Nonostante questi evidenti segni di stasi, si può concordare con quanto affermato da W. Beinert nel titolo di un suo articolo del 1994: con *Ordinatio sacerdotalis* si è chiuso il sipario sulla discussione, ma la domanda è rimasta aperta⁹⁹. È necessario non dimenticare l'esistenza dell'interrogativo, che tanti -uomini e donne- continuano a porre, senza sottovalutarne la complessità, e continuare a riflettere sui passi possibili, a partire dal dettato del documento pontificio.

Il ruolo della teologia non è riducibile al solo scavo delle motivazioni, non dichiarate ma sottese alla *Lettera apostolica*, e al commento degli assunti; si tratta di un compito rilevante e necessario, dal momento che non è ancora stata compiutamente affrontata la questione relativa al perché la chiesa dichiari di non avere competenza per una prassi diversa e sul perché scelga solo tra gli uomini maschi i suoi ministri, ma sicuramente non sufficiente. Se la risposta a queste domande è stata cercata per il momento soprattutto nell'antropologia e nel campo dell'azione liturgica (con forte rilievo accordato al simbolismo celebrativo), essa non è stata posta nell'orizzonte del modello ecclesiale connesso e in rapporto alla soggettualità ecclesiale delle donne (soggetti di «natura storico-culturale» redenta quale *praeparatio* al Regno di Dio¹⁰⁰). Così pure la concezione di *Traditio* sottesa a *Ordinatio sacerdotalis* non è stata adeguatamente investigata e definita. Accanto a questo compito di ricognizione ed esame critico delle affermazioni del documento pontificio, la teologia è chiamata oggi a individuare, a partire dalla domanda (ecclesiale, teologica, pastorale) e dai molti dati che la ricerca biblica, patristica e storica ci consegna, modelli e percorsi di ministerialità nella chiesa e per la chiesa, necessariamente nuovi e inediti. Uno dei principi chiave della teologia femminista è quello di

⁹⁶ EOec 5/1625.

⁹⁷ *Rapporto finale* della assemblea di Faith and Order di Santiago di Compostela (1993), in EOec 6/2785.

⁹⁸ DIALOGO CATTOLICI - LUTERANI IN CANADA, *Dichiarazione congiunta* (1992), in EOec 4/279.

⁹⁹ W. BEINERT, *Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?*, in *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 723-738.

¹⁰⁰ Cf. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 320: «*gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad Regnum Dei*». Il tema viene ripreso anche in Id., *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 1993, 184-190.

unire il dato analitico-critico a processi teologici con impatto politico-trasformativo sul piano ecclesiale: è possibile questo sulla questione di ministeri ordinati per le donne dopo il 1994?

terza parte - UNA PROPOSTA PER CONTINUARE LA RICERCA

La ricerca biblica, storica, teologica delle donne ha offerto in questi 40 anni interessanti apporti a una ricostruzione della storia delle origini cristiane e stimolanti riletture critiche dei fattori di evoluzione della figura ecclesiale e dell'interpretazione delle identità e dei ruoli ministeriali. Gli elementi individuati nelle ricerche storiche ed esegetiche, di natura analitica, non possono essere sottovalutati: una presenza attiva delle donne nella fase di stato nascente e di prima istituzionalizzazione della chiesa sono oggi attestate e riconosciute e sollecitano a una ricomprensione della *Traditio* costitutiva; l'influenza sui processi di definizione dell'istituzione ecclesiale e dei soggetti che la compongono, di fattori socio-culturali e di presupposti che venivano da una antropologia più segnata dalle conoscenze scientifiche e dalle filosofie del tempo che non innervata dalla rivelazione cristiana è oggi accettata; i nuovi spazi possibili di soggettualità delle donne aperti dalla nuova visione di chiesa che il Concilio Vaticano II ha delineato non sono più sottovalutabili. D'altra parte le obiezioni sollevate dalle donne a prassi ecclesiali secolari e a pronunciamenti magisteriali non sempre hanno trovato in questi 40 anni puntuale risposta; gli interrogativi formulati in ordine al futuro non sempre sono stati adeguatamente riconosciuti nel loro valore e dibattuti, in una chiesa che pur vive sempre più della presenza attiva, responsabile, consapevole delle donne.

Davanti a questa ricca messe di studi, intuizioni ed elaborazioni sul binomio "donne e ministero", da leggersi e accogliersi sempre criticamente, se ci colloca nella prospettiva di teologia della chiesa e del ministero ordinato prospettata dai documenti conciliari e dalla loro recezione post-conciliare e nell'orizzonte di adesione -secondo *Lumen gentium* 25- alla dottrina definitiva di *Ordinatio sacerdotalis* è possibile cogliere alcuni punti fermi e due passi possibili e necessari per continuare la ricerca.

1. punti "fermi"

Sia le fonti neotestamentarie, sia la ricognizione critica della storia della chiesa e della teologia ci permettono di cogliere che si dà "una ragione teologica" del ministero insieme all'attestazione di una "pluralità di figure" ministeriali; i due elementi sono da cogliersi e

interpretarsi contemporaneamente, dal momento che non sembra esistere una essenza astratta del ministero previa alle figure ministeriali. Il quadro interpretativo che la Tradizione ci consegna, a partire dalla *norma normans* della Scrittura, è quello di una presenza e prassi di soggetti ecclesiali, la cui identità è comprensibile e motivata *nella chiesa*, in rapporto alla sua identità collettiva e alla sua missione specifica di servizio al Regno di Dio nella storia. Il “luogo” nel quale pensare il ministero ordinato e le sue figure è quindi la trama delle relazioni ecclesiali e la missione di chiesa, le esigenze di evangelizzazione e di unità della comunità nell’unica fede apostolica. Nella stessa *differenziazione* delle figure è insito un principio-chiave: il ministero “risponde” a diverse realtà ecclesiali, ad ambiti di vita ecclesiale e di esercizio della funzione ecclesiale che devono essere garantiti perché si dia “chiesa di Gesù”. L’*orizzonte ecclesiologico* sembra quindi avere nella Scrittura e nella *Traditio* una priorità (per lo meno) interpretativa, che rinvia a un dato di natura costitutiva: il ministero, infatti, non crea la comunità, né è creato dalla comunità, ma è creato con la comunità, per la comunità e nella comunità dallo Spirito. La relazione con la chiesa come soggetto collettivo è costitutiva e non *per accidens*; la comunità dei credenti non può essere prospettata solo come destinataria del ministero, a fronte di una figura ministeriale già costituita sulla base di un rapporto precipuo con il Cristo, fondativo del ministero. Quella ecclesiologica, per altro, è la prospettiva interpretativa assunta dal Concilio Vaticano II, che pure, come documentano le fasi del dibattito e il dettato delle dottrine promulgate, ha oscillato per la determinazione dell’essenza del ministero tra l’intuizione di queste prospettive ecclesiologiche e la tradizionale fondazione cristologica.

Ecclesiologia e [teologia del] ministero ordinato costituiscono due *co-variabili*, strettamente correlate; il variare dell’una modifica l’altro e viceversa. Indubabilmente il Concilio Vaticano II è stato occasione preziosa per un ripensamento complessivo del Noi ecclesiale, come attesta ad esempio il discorso di Paolo VI nella ottava sessione del Concilio¹⁰¹; i documenti *-in primis*, *Lumen gentium* e *Gaudium et spes* - ci consegnano quale impegnativa eredità una visione ecclesiologica nuova quanto alle relazioni costitutive (con il mondo, tra chiese locali, con gli altri cristiani), alla soggettualità collettiva e dei suoi membri, al ministero ordinato e alle sue funzioni. Così pure è innegabile che la presenza e parola autorevole delle donne nella chiese siano state nella recezione post-conciliare uno dei fattori più rilevanti e per certi aspetti innovativi, fenomeno forse non immediatamente considerato nell’assise conciliare, che non affronta il tema “donne” se non in rari passaggi, ma reso possibile proprio dalla nuova visione conciliare di popolo di Dio, tutto carismatico e tutto ministeriale, e dal riconoscimento della uguale dignità battesimale di tutti i cristiani. Un fenomeno “esplosivo” anche per motivi sociali e culturali negli anni immediatamente successivi al Concilio che ha reso sicuramente diverso il volto e la prassi delle chiese locali, soprattutto in Occidente e in America Latina, rispetto alla

¹⁰¹ PAOLO VI, *Discorso nella 8ª sessione del Concilio*, in *EV* 1/428*. 437-442*.

fase preconciliare. Pensare criticamente la trasformazione ecclesiale avvenuta e le sue implicazioni sul piano teoretico è un primo compito a cui la teologia non può sottrarsi.

Quale via perseguire per interpretare lo specifico del ministero? Esso sta primariamente nella chiesa sul piano della funzione di rappresentanza cristologica o in quello di una funzione operativa (nella linea di 1Cor 12)? “Perché e come si dà questa soggettualità specifica e differenziata nella chiesa?” risulta alla fine la domanda basilare che le teologhe con la richiesta dell’ordine sacerdotale per le donne rinviano alla chiesa intera. La linea di una rappresentanza cristologica è stata sostanzialmente decostruita negli studi di molte teologhe e mostrata nel suo emergere storico in rapporto a una specifica evoluzione ecclesiologica avvenuta, che ha spostato gli equilibri verso una prospettiva universalistica sostenuta da una ecclesiologia del Cristo fondatore, con ritorno a processi di sacralizzazione e sacerdotizzazione per la figura del ministro, mediatore/intermediario tra Dio e il popolo e rappresentante unico del Cristo “davanti” alla comunità.

La prospettiva ecclesiologica chiede di elaborare una teologia del ministero ordinato non a partire dalla *potestas* del singolo, ma dalle dinamiche e dai bisogni costitutivi della chiesa, in un’ottica sempre collegiale: se l’ecclesiologia societaria stava o cadeva sul principio di autorità (delegata), la visione del Vaticano II è quella di una comunione che nasce dall’annuncio di fede apostolica che vede tutti i cristiani soggetto attivo e co-costituente il Noi ecclesiale; i ministri ordinati, secondo i diversi gradi, sono orientati al servire la chiesa in questo processo permanentemente in divenire di autorealizzazione di chiesa nella continuità della *Traditio*.

Si tratta di formulare una teologia del ministero ordinato e di leggere l’identità dei ministri a partire dalle tre figure ministeriali nel popolo tutto sacerdotale: l’ordinazione -per altro secondo tratti differenti nei tre gradi- qualifica un soggetto appartenente al popolo di Dio, con un carisma che è dato attraverso la mediazione della chiesa e non nasce “direttamente” dallo Spirito e dalla storia di accoglienza di ciascuno, in un’ottica individualistica (oggi per altro estremamente diffusa). Una nuova “identità” -qualificata dall’ecclesialità- viene generata sacramentalmente ed è riconoscibile per le relazioni in cui è data, per le funzioni specifiche che ricopre, per le azioni proprie poste in atto. Il ministero è prima di tutto “in-erenza/esistenza in” ecclesiale, nella *Traditio* apostolica: chi viene inserito nella successione apostolica con la consacrazione episcopale è posto a servizio della chiesa, a cui garantisce ciò che le è assolutamente necessario, l’apostolicità e la cattolicità (essere chiesa *di Gesù* fondata sulla fede degli apostoli e essere chiesa nella *communio ecclesiarum*). Per il vescovo questo legame è dato in forma “immediata” nella pienezza, per presbiteri e diaconi esso è mediato per partecipazione, ma per tutti i ministri la relazione con il corpo ecclesiale *collettivo* ed istituito, a cui garantire l’apostolicità dell’annuncio, è assolutamente portante e definitoria di identità: ogni altra forma di ministerialità e di servizio non vive di questa dinamica, ma è funzione e attività interna alla vita di chiesa e come tale non costitutiva. La funzione di presidenza

dell'assemblea celebrante esercitata dal vescovo e per partecipazione dal presbitero può essere compresa in questa ottica: come servizio assolutamente necessario nel momento massimamente rivelativo e attuativo della comunione ecclesiale. Il ministero ordinato si dà nel darsi del processo di istituzionalizzazione ecclesiale a partire dall'annuncio e garantisce la permanenza di identità complessiva al Noi sociale di chiesa. Il ministro ordinato, secondo i diversi gradi, è in fondo "il servo dell'identità ecclesiale" intorno all'essenziale.

2. passi possibili (e necessari)

Quale posto è possibile per la soggettualità attiva delle donne in vista del corpo ecclesiale collettivo e per la radicazione della fede comune nell'apostolicità fondativa? Che cosa è necessario per una chiesa che si riscopre oggi, con inedita consapevolezza, come "comunione di uomini e donne, uno in Cristo" (Gal 3,28)? Data la conoscenza che oggi abbiamo della lenta e graduale evoluzione delle forme di esercizio e di comprensione ed espressione del ministero che si sono succedute le une alle altre nel corso dei secoli, possiamo pensare anche oggi a una trasformazione nelle figure ministeriali, che includa la componente femminile della chiesa, fermo restando quanto definito da *Ordinatio sacerdotalis*?

Un primo passo possibile per affrontare questi nodi è dato dal riaprire la discussione sulle donne diacono e dal ricominciare a chiedere l'ordinazione diaconale, come hanno per altro fatto in tempi non molto lontani alcune Conferenze episcopali. Gli studi condotti da teologhe e teologi, da patrologi e storici, attestano la presenza di donne *diakonos/diakonissa* nel primo millennio e, pur con differenti interpretazioni date alle funzioni esercitate nei diversi contesti, mostrano una presenza qualificata delle donne nella chiesa, non assimilabile a una più generica *diakonia* laicale, come è confermato anche dall'esistenza di rituali specifici di ordinazione. Il diaconato, richiamato in alcuni dialoghi ecumenici e non escluso da un recente documento della Commissione Teologica Internazionale¹⁰², rappresenta una forma possibile per le donne di esercizio del ministero ordinato nella chiesa, dal momento che la Lettera apostolica del 1994 afferma impossibile conferire alle donne una «*ordinatio sacerdotalis*», che è propriamente dell'episcopato e del presbiterato; l'ordinazione diaconale è conferita, invece, come recita la Costituzione dogmatica sulla chiesa al n. 29, «*non ad sacerdotium sed ad ministerium*»¹⁰³. Nel caso del diaconato ci troviamo davanti a un ministero costituito sacramentalmente per l'imposizione delle mani, che non è di natura sacerdotale e che non si qualifica per una funzione sacerdotale nella presidenza della comunità eucaristica, ma che è costitutivo dell'identità di chiesa.

Ordinatio sacerdotalis porta con sé la distinzione tra ministero e dimensione sacerdotale e include l'idea di una strutturazione tripartita del ministero definitasi a partire dalle Lettere di

¹⁰² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, in CTI, *Documenti 1969-2004*, 651-766.

¹⁰³ *Lumen Gentium* 29, in EV 1/359.

Ignazio e poi diffusasi rapidamente nelle diverse chiese locali che fino a quel momento. Questa osservazione porta con sé un duplice ordine di questioni: che cosa pensare della prima fase della *Traditio* (quella neotestamentaria e quella immediatamente successiva fino al II sec.), nella quale la funzione dell'*episkopè* costitutiva di chiesa è sempre stata garantita (quale che fosse il nome attribuito alla figura che lo esercitava), ma che non sembrava presentare una configurazione ministeriale analoga a quella oggi esercitata nel secondo grado del ministero (che in ogni caso per circa due secoli sembra non aver esercitato in autonomia dal vescovo la funzione di presidenza di sinassi eucaristiche)? È possibile motivare in chiave ecclesologica (e non ricorrendo a motivi di ordine antropologico o rinviati al dato cristologico-simbolico) il fatto che la presidenza dell'assemblea eucaristica sia da riservarsi ai soli uomini? Vanno considerate equivalenti a questo riguardo la soggettualità del vescovo, che gode della pienezza del ministero ed è in relazione costitutiva con la chiesa locale alla quale garantisce la dinamica portante della *Traditio-receptio*, e quella del presbitero, che è data attraverso la mediazione (liturgica) del vescovo, a un soggetto che è parte di un *ordo* e di un presbiterio che, nella sua forma di soggetto collettivo, si rapporta alla persona del vescovo e al suo ministero nella chiesa locale? Sono questioni che a più di dieci anni dalla pubblicazione di *Ordinatio sacerdotalis* rimangono ancora sostanzialmente inesplorate: sono domande aperte che sollecitano a ripensare la teologia del ministero *nel suo complesso*, prendendo come “caso serio” (nel senso in cui H.U. von Balthasar usa questo termine in *Cordula*) proprio la questione del ministero ordinato/sacerdotale delle donne: le ricerche sullo specifico dei gradi sacerdotali, sul rapporto di “partecipazione” che sussiste tra presbiteri e vescovo, sul senso della presidenza della sinassi eucaristica potranno essere arricchite dal caso delicato e arduo, che fa da impietosa verifica di ciò che sta o cade, della determinazione della soggettualità ministeriale delle donne.

Allo stesso tempo lo studio sempre più approfondito dei modelli interpretativi del ministero ordinato che si sono succeduti nei secoli deve aiutare a delineare quali trasformazioni siano oggi necessarie su questo piano, quanto alle figure portatrici di tale ministero. Nel corso della storia si è sempre mantenuta la ragione teologica, ma sono mutate le figure; i cambiamenti nel ministero non sembrano per altro mai delineati da principio, ma esigiti dalle trasformazioni culturali ed ecclesiali che le chiese stavano affrontando. La storia ci pone a confronto con una chiesa che ha avuto e ha la possibilità e il dovere di rimodellare le figure ministeriali ordinate, secondo il divenire ecclesiale e le necessità emergenti, per mantenersi nel divenire della storia umana nella sua apostolicità fondativa. Un mutamento strutturale e di forme di esercizio è quindi possibile sul piano teorico e potrà talora essere necessario perché sollecitato da nuove esigenze pastorali, per le quali si ritenga necessario promuovere nuove configurazioni delle relazioni istituzionalizzate nella chiesa. Il nostro contesto culturale, sociale, ecclesiale presenta oggi certamente nuovi processi di definizione dell'identità di uomini e donne e nuove necessità pastorali ed ecumeniche: quale trasformazione possibile si è fatta oggi necessaria?

Serena Noceti