



Proposta

del Foro sinodale III

“Donne nei ministeri e negli uffici della Chiesa”

in occasione della Seconda lettura

alla Quarta Assemblea Sinodale (8-10 settembre 2022)

per il testo di base

“Donne nei ministeri e negli uffici della Chiesa”

[Risultato della votazione interna al Foro: 25 sì]

1. Introduzione

“Non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù” (Gal 3,28). Queste incoraggianti parole di Paolo sono l’orientamento che guida le riflessioni esposte nel presente testo. Le divisioni basate sull’origine, sul ceto e sul genere si annullano nella comunità che si riconosce in Gesù come Cristo. Una conseguenza del sacerdozio comune di ogni singolo credente in Cristo, che si fonda sul Battesimo, è la partecipazione di tutti alla missione della Chiesa volta all’annuncio del Vangelo nel mondo. Poiché tutti sono “uno in Gesù Cristo” non può esservi una gerarchia basata unicamente sul genere nell’assunzione di ministeri e uffici. Vivere la parità di genere nel senso inteso dagli insegnamenti del Signore tramandati nella Bibbia in contesti culturali e sociali in mutamento potrà divenire in futuro la base dell’agire della Chiesa cattolica romana. Che cosa significa questo in termini concreti? Tutti i battezzati e i cresimati, a prescindere dal loro genere sessuale, vedranno riconosciuti e apprezzati i loro carismi e la loro vocazione spirituale; opereranno in ministeri e uffici votati all’annuncio del Vangelo nel nostro tempo, secondo le loro attitudini, capacità e competenze.

In ogni tempo, la Chiesa come forma istituzionale e ufficiale dovrà essere configurata in modo tale da aprire uno spazio ampio al messaggio di Dio, uno spazio nel quale tutti gli uomini desiderino entrare. Ogni modo di agire che rafforza una fiducia devota, che dà fondamento alla speranza pasquale, che permette di esperire l’amore e che contribuisce alla costruzione della

comunità cristiana merita riconoscimento. Molte donne attualmente ritengono sia scandaloso sentirsi escluse dalla rappresentanza di Cristo; per metterla in modo costruttivo, una tale esclusione è offensiva e le motiva ad agire. All'insegna dell'annuncio del Vangelo pasquale, al quale fin dall'inizio Cristo ha chiamato anche le donne, è opportuno sollecitare un nuovo orientamento: non è la partecipazione femminile a tutti gli uffici e ministeri ecclesiastici a dover essere giustificata, bensì l'esclusione delle donne dall'ufficio sacramentale. Si pone un quesito sostanziale: qual è la volontà di Dio in ordine alla partecipazione delle donne all'annuncio ufficiale del Vangelo? Chi e sulla base di quali criteri può arrogarsi il potere di dare a questa domanda una risposta per tutti i tempi?

La questione dei ministeri e degli uffici femminili nella Chiesa di Gesù Cristo, e in particolare quella attinente alla partecipazione anche delle donne all'ufficio sacramentale, accanto allo sguardo alla Scrittura e alla Tradizione e al potenziale che queste fonti offrono per l'apertura degli uffici alle donne, evidenzia inoltre la necessità di imparare a leggere "i segni dei tempi". Ciò significa necessariamente riflettere sulle diverse posizioni teologiche nell'ottica della parità di genere e avviare un dialogo intenso con le scienze sociali, culturali e umane riprendendone in modo costruttivo le riflessioni attinenti alla teoria di genere. Nel merito, si consideri anche che ci sono persone nella Chiesa cattolica che non ritengono la loro identità di genere adeguatamente collocata nella distinzione tra uomo e donna. Nel contesto delle nostre riflessioni, si consideri altresì che dalla Scrittura e dalla Tradizione si desumono delle riserve contro una partecipazione delle donne all'ufficio sacramentale nella rappresentanza di Cristo. Un confronto critico con tali argomentazioni procede di pari passo con l'apertura ad una possibile partecipazione di tutti gli esseri umani all'ufficio ordinato.

Ci sono molte vie per avvicinarsi all'obiettivo posto dell'equità di genere. Qui si sceglie uno sforzo argomentativo: il ricordo delle esperienze di violenza a sfondo sessuale e dell'abuso spirituale commesso da uomini ai danni di donne spinge ad un'azione decisa incentrata sulla volontà di conversione (Parte II). È necessario fondare l'argomentazione su basi biblico-teologiche (Parte III). Il posizionamento adottato poggia su motivazioni di carattere antropologico, storico, sistematico-teologico e di teologia pratica (Parti IV e V). Le prospettive per l'opera di annunciazione del Vangelo di Gesù Cristo da parte della Chiesa ai giorni nostri devono essere riflettute alla luce dell'argomentazione proposta (Parte VI).

Su tutte le tematiche affrontate in questa sede esistono molte opere di riferimento. Il presente contributo al dialogo del Cammino sinodale della Chiesa cattolica in Germania è stato compilato con l'auspicio che possa trovare ascolto a livello di Chiesa universale. Ci auguriamo che in tutti i luoghi della Terra le persone si mettano in cammino per avviare un dialogo comune sulle questioni e sugli aspetti presentati in questo testo. Ogni argomentazione teologica è collocata in un contesto. La percezione dell'abuso spirituale e della violenza a sfondo sessuale contro le donne e le ragazze ha rafforzato l'opposizione all'ingiustizia nella Chiesa in Germania e rivendicato un'urgente riflessione teologica.

2. Le sfide del nostro tempo

2.1 Agghiaccianti: l'abuso spirituale e sessuale e la violenza sessuale e a sfondo sessuale perpetrati ai danni di donne e ragazze

Gli atti di violenza contro qualsiasi persona sono da condannare. Fino a poco tempo fa le ragazze e le donne erano quasi del tutto invisibili come vittime di abusi sessuali all'interno della Chiesa: solo di recente nell'area di lingua tedesca si è cominciato a rivolgere lo sguardo anche verso coloro che hanno subito abusi spirituali e sessuali nel contesto della Chiesa in età adulta. Per molti di loro è difficile raccontare la loro storia. Alle esperienze spesso traumatiche e legate a sentimenti di vergogna, si aggiunge il fatto che queste persone sovente non vengono credute e si vedono addossare persino una (parte di) colpa. Le donne che hanno subito tali episodi si trovano spesso a fare i conti con il "non è di nostra competenza" delle istituzioni, per esempio da parte dei commissari incaricati per le vittime, che rispondono loro di non avere competenza per gli adulti. Queste persone diventano così doppiamente vittime: questa volta dell'abuso di potere.

2.1.1 Potenziali di rischio nella dottrina e nel sistema della Chiesa cattolica romana

L'abuso nasce in particolari costellazioni di potere e di genere. Prendere atto delle vittime femminili e prenderle sul serio è una questione di credibilità per la Chiesa oltre che di equità. La Chiesa è esposta agli stessi pericoli di tutte le altre comunità: lo sfruttamento dei più deboli e vulnerabili, il perpetuarsi delle disuguaglianze esistenti e l'abuso di potere. Per quanto riguarda la Chiesa, ci sono poi alcuni fattori sistemici da tenere in considerazione. L'abuso spirituale in molti casi è parte integrante del disegno e degli atti preliminari all'esercizio di violenza a sfondo sessuale. Un particolare rischio potenziale si ravvisa in una doppia asimmetria immanente alla Chiesa cattolica: quando i sacerdoti commettono un abuso, rivestono un'autorità spirituale data dal loro essere membri del clero e in quanto uomini sono in una posizione privilegiata in virtù del loro genere sessuale. Lo Studio MHG ("Abuso sessuale su minori da parte di sacerdoti cattolici, diaconi e religiosi di sesso maschile nella giurisdizione della Conferenza Episcopale Tedesca") ha identificato in un determinato *habitus* sacerdotale prevalente un clericalismo che rischia di favorire gli abusi: nei casi di abusi sessuali e spirituali si osserva che i ministri consacrati tendono a sacralizzare la propria persona e a legittimare le proprie azioni affermando di agire in nome di Gesù Cristo. Le vittime raccontano inoltre che, con riferimento a Maria, è stato attribuito loro un ruolo servile, accomodante che imponeva a loro di accettare sommessamente l'abuso. D'altro canto, nel "Magnificat" una donna autonoma, coraggiosa e forte, Maria, preannuncia il sovvertimento dei rapporti di dominio. Finché le donne continueranno a venire identificate con l'immagine di Eva seduttrice, appaiono responsabili delle azioni degli uomini, a quanto pare impotenti di fronte alla seduzione. In diversi casi, le strategie di capovolgimento dei ruoli vittima-carnefice in situazioni di abuso fanno sì che le ragazze e le donne provino vergogna per gli abusi vissuti perché si sentono colpevoli e viene insinuata in loro l'idea di un "concorso di colpa" nell'accaduto, un accaduto che esse invece non hanno né cercato, né provocato, né tanto meno al quale hanno contribuito attivamente.

In diverse situazioni di abuso in ambito ecclesiastico, accanto ai decisori uomini, ci sono state e ci sono tuttora donne colpevoli, conniventi, che partecipano all'insabbiamento. Questo

aspetto non deve essere trascurato ai fini dell'elaborazione dei fatti e della prevenzione. Ci sono anche dei comportamenti da parte di uomini e donne cristiane che supportano la dominanza maschile nel clero, ad esempio attraverso un atteggiamento ossequioso nei confronti dei ministri consacrati, e favoriscono il rischio di abuso spirituale e sessuale.

2.1.2 Potenziali di rischio nella pastorale e nella celebrazione dei sacramenti

Le azioni pastorali e la celebrazione dei sacramenti sono forme di comunicazione umana che racchiudono sempre in sé un significato come ad esempio l'imposizione delle mani, l'unzione, la dispensazione dei doni eucaristici e i segni della benedizione. Tali gesti sono significativi e vanno valorizzati, ma rappresentano al contempo un potenziale di pericolo: l'abuso spirituale e sessuale si concreta spesso nell'ambito di celebrazioni dei sacramenti o in altre situazioni di cura pastorale nelle quali si vengono a instaurare complessi rapporti di potere e di dipendenza dovuti al ruolo professionale del pastore di anime. Nel contesto della cura pastorale sussiste il pericolo di favorire manipolazioni e soprusi fisici, emotivi, spirituali o psichici. Date queste esperienze, il fatto che in determinate situazioni pastorali le ragazze e le donne si interfaccino prevalentemente con pastori di anime uomini rappresenta una criticità da affrontare. Soprattutto si è abusato del ministero ufficiale nella celebrazione del sacramento della Riconciliazione, ad esclusivo appannaggio maschile: per non poche donne e ragazze il confessionale è diventato un vero e proprio luogo dell'orrore. Dai racconti delle donne colpite emerge come l'abuso subito abbia danneggiato la loro fede: ogni ulteriore celebrazione liturgica rischia di traumatizzarle nuovamente. Alle vittime viene così negata un'importante fonte di resilienza. Non c'è alcuno spazio nel quale le donne possono gestire attivamente le celebrazioni liturgiche della Riconciliazione e dell'Unzione degli infermi.

2.1.3 Potenziali di rischio per le donne nei rapporti di servizio ecclesiastici

Le donne in posizioni di responsabilità sono sottorappresentate in molti ambiti dell'operato ecclesiastico, in particolare nella pastorale, e questo è vero anche per le donne che ricoprono funzioni direttive nel volontariato. Una tale struttura fa sì che molte donne vivano un sessismo quotidiano, che non di rado devono sopportare ad opera dei superiori uomini. Non è facile impostare un equilibrio appropriato tra prossimità e distanza. L'abuso di potere da parte di membri del clero umilia le donne, siano esse operatrici di professione o volontarie. Queste discriminazioni rafforzano nelle donne il desiderio di assumere stesse funzioni direttive in contesti sacramentali e di cura pastorale: una richiesta che spesso viene screditata come pretesa di potere illegittima, senza riconoscere che sono proprio le strutture attuali a comportare tali rapporti di potere.

Nel descrivere le motivazioni che spingono le donne a voler assumere e plasmare i ministeri e gli uffici nella Chiesa è opportuno fare delle distinzioni. È naturale che il titolare di una carica guardi a coloro che vogliono essere messi sul suo stesso piano. Questo sguardo cambia quando si è pronti a riconoscere che molte donne non aspirano a una carica che fino a quel momento era stata loro negata, ma che desiderano seguire i loro carismi, sentirsi chiamate da Dio e rendere un servizio alla comunità dei fedeli per la pura gioia di annunciare il Vangelo.

2.2 Una nuova consapevolezza: l'equità di genere nel dialogo con la società

La richiesta di parità riguarda tutti i tipi di rapporti e relazioni sociali, quindi anche i rapporti e le relazioni sociali di genere. Si ha equità di genere quando ogni persona nel rispettivo contesto sociale ha pari diritti e pari opportunità di partecipare ai beni e accedere a posizioni, riuscendo quindi a condurre una vita autodeterminata a prescindere dalla sua appartenenza o identità di genere.

Le tradizioni filosofiche, teologiche e politiche europee nell'era cristiana hanno portato ad identificare l'umano con il maschile e dunque ad un ordinamento di genere androcentrico. La gerarchizzazione che ne è derivata fa sì che ancora oggi tutti gli esseri umani "di sesso non maschile" debbano rivendicare l'uguaglianza sancita come diritto umano universale. Pertanto c'è bisogno di accordi come la Convenzione europea dei diritti dell'uomo (in particolare l'articolo 14, divieto di discriminazione) e di strategie per superare le disparità legate ai sessi e raggiungere l'equità di genere.

La Legge Fondamentale in vigore in Germania postula all'articolo 3 l'uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini indipendentemente dal sesso, dalla nascita, dalla lingua, dall'handicap, dalla nazionalità, dalla fede, dalle opinioni religiose o politiche. Per questo motivo "lo Stato promuove la effettiva attuazione della equiparazione di donne e uomini e agisce per l'eliminazione delle situazioni esistenti di svantaggio" (Legge Fondamentale, art. 3, comma 2). Per tener fede a questo impegno, vengono stabilite costantemente nuove norme dettagliate volte a rimediare alle violazioni del principio dell'equità di genere tuttora persistenti. La situazione attuale continua a essere biasimabile, servono continuamente nuove modifiche e adeguamenti.

Dal dialogo con la società emergono idee divergenti su come potrebbe e dovrebbe essere l'equità di genere. Le evoluzioni sociali frutto di fenomeni come la globalizzazione, le migrazioni, l'integrazione europea, la pluralizzazione delle forme di vita, i cambiamenti demografici o i movimenti sociali consentono di esplorare il tema da svariati punti di vista. Si tenga presente al proposito che non tutte le donne possono essere ricomprese in un "noi", citando a titolo esemplificativo le migranti, le donne di colore, ebrei, lesbiche o le donne disabili. In tutto il mondo, e anche in Germania, esse vivono l'esperienza di essere considerate come "le altre", al di là della questione relativa alla loro identità di genere. Si presenta quindi l'esigenza e l'urgenza di un'analisi differenziata di come nascono le iniquità (non solo) basate sul genere, di come queste vengono vissute e motivate.

Il sesso, inteso come genere (*gender*) deve essere dunque considerato nella sua pluridimensionalità. Il genere sociale e socio-culturale, nel modo in cui esso si manifesta ogni volta o viene dato per scontato in un determinato contesto culturale, è il prodotto di un processo sociale. Tenendo a mente ciò, si prendono sul serio le molteplici differenze all'interno dei sessi e, allo stesso tempo, la questione della binarietà dei sessi deve essere posta con nuova sensibilità alla luce delle esperienze e delle cognizioni scientifiche.

Quando si parla del sesso dell'essere umano si esprimono giudizi su caratteristiche, capacità, interessi e bisogni diversi di uomo e donna, definiti in un'ottica androcentrica, spesso considerati biologicamente determinati. Diventano la base argomentativa per determinare il

rapporto tra i sessi e per giustificare il loro presunto giusto posto nella società. Per raggiungere l'equità di genere bisogna prima di tutto esaminare come viene concepito di volta in volta l'equilibrio tra i sessi. Ci sono posizioni che mettono soprattutto l'accento sulle differenze tra i sessi, altre antepongono l'uguaglianza tra i sessi a ciò che invece li differenzia. Ci sono infine approcci che elaborano un appaiamento concepibile di differenza e uguaglianza.

La posizione incentrata sulla differenza si è formata nella società borghese come modello della complementarità dei sessi che presuppone che il femminile integri il maschile, o che tende addirittura a subordinare il femminile al maschile. In risposta all'assunzione di questo ordine gerarchico-patriarcale dei sessi, si trova nel femminismo una rivalutazione positiva dei valori e dello stile di vita femminili, e dunque di ruoli di genere e caratteri tradizionali. Tuttavia una tale visione, di per sé positiva, secondo la quale alle donne viene assegnata una propria sfera nella società o quest'ultima viene da esse rivendicata, nasconde anche dei pericoli: può placare i malumori e trascurare la critica al permanere di rapporti di potere tuttora dominanti.

Per contro, la posizione che punta sulla parità, espressa in particolare nei concetti sociologici è contraria ai caratteri e ai ruoli di genere tradizionali, all'androcentrismo e alle diverse forme di sessismo. Questo approccio punta alla partecipazione delle donne nei settori dominati dagli uomini nei quali vengono dispensati potere, benessere e prestigio, ma tende anche a ridurre l'equità ad una parità formale e a mettere da parte le differenze di genere esistenti di carattere culturale e sociale. Si ricordi inoltre che una strategia di raggiungimento della parità attraverso misure specifiche di sostegno alle donne può portare a un dilemma poiché queste misure possono sancire la stigmatizzazione delle donne come sesso deficitario.

Negli approcci che tentano di superare i dilemmi generati da queste posizioni, la parità e la differenza vengono poste in rapporto l'una con l'altra. La rivendicazione di uguaglianza ha origine nella diversità dell'elemento di paragone. Alla base di questo approccio c'è la concezione del soggetto come individuo autonomo, identico a sé: non c'è la donna e non c'è nemmeno l'uomo. La pluralità dei contesti e dei progetti di vita ha un significato e un valore proprio nel determinare l'equità di genere, alla pari dell'esperienza individuale. Ci si trova di fronte al difficile compito di conciliare i principi della differenza e dell'uguaglianza: né la differenza può essere costituita intrinsecamente, né l'uguaglianza può essere concepita senza l'eterogeneità. Ne consegue che ogni essere umano deve essere visto come una personalità distinta e che i suoi carismi devono essere rispettati.

Di fronte ai processi di trasformazione della società, come gli attuali mutamenti dell'economia, degli ambienti di vita e di lavoro, si ripropone anche a livello mondiale la questione dei rapporti e dell'equità di genere. Rispondere a questa domanda significa interrogarsi sui rapporti di volta in volta dominanti e influenza le possibilità e opportunità di una percezione di tutte le funzioni, uffici e professioni nella società, come anche nella Chiesa, che prescindano dal genere. Le attribuzioni di ruoli nell'ambito di una polarità orientata alla presunta indole naturale dei sessi sono spesso viste in modo molto critico nella società odierna; nel contesto ecclesiastico non di rado manca il recepimento.

2.3 Diagnosi: la necessità di ampie riforme

Di fronte all'allarme per gli episodi di violenza spirituale e a sfondo sessuale nei confronti delle donne e di fronte al perdurare della marginalizzazione e della discriminazione femminile nella Chiesa cattolica, sono urgenti e opportuni un'ammissione di colpa e un mutamento di coscienza e di atteggiamento.

Il Concilio Vaticano Secondo dice della Chiesa: "è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento" (Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 8). In relazione a tale affermazione fondamentale del Concilio viene descritta la differenza tra Gesù Cristo, "che non aveva conosciuto peccato" (2 Cor, 5,21) e tutti gli altri uomini che, esposti alla tentazione, cedono al peccato - gli uomini tanto quanto le donne. Nella struttura di base sacramentale della Chiesa c'è un rapporto di analogia - somiglianza in una più grande dissomiglianza - tra l'incarnazione del Verbo divino in Gesù Cristo e l'opera dello Spirito Santo nell'organismo sociale della Chiesa, ormai da generazioni non immune da colpa. In ogni tempo la Chiesa ha il compito di rinnovarsi orientandosi al suo originale modello apostolico e di vivere l'annuncio del messaggio pasquale come sua missione.

Nella percezione pubblica l'"organismo sociale della Chiesa" evocato dal Concilio Vaticano Secondo (Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 8) e nel quale opera lo Spirito di Dio, viene determinato anche e soprattutto dal modo in cui nella Chiesa vengono esercitati i ministeri e gli uffici di cui sono titolari esseri umani. Si può dire dal punto di vista teologico che la Chiesa assume la sua forma visibile principalmente nelle celebrazioni liturgiche, nella catechesi e nella diaconia. I responsabili che operano a questi livelli vengono giudicati sulla base di un parametro molto elevato: rappresentare sempre, e sempre per approssimazione, Gesù Cristo come unica ragione dell'agire della Chiesa.

Come riconoscono gli uomini la presenza di Gesù Cristo nel suo Spirito Santo? Gli ammonimenti di Paolo sono chiari nel suo messaggio: non deve esserci vanagloria (cfr. 1 Cor, 1,29-31). I doni e le attitudini spirituali contraddistinguono l'uomo nella sequela di Gesù: l'essere disposti alla riconciliazione, la bontà, l'umiltà, la perseveranza, l'attenzione verso l'altro, il tempo per l'altro e tante altre cose buone. I segni dell'amore indicati da Paolo in 1 Cor 13 sono il programma di riforme costante di tutte le Chiese.

Molti (anche) oggi misurano la Chiesa in base al comportamento delle persone che ricoprono funzioni di guida e per i più è irrilevante che figurino come rappresentante della Chiesa di Cristo un uomo o una donna: piuttosto è importante che le persone a cui sono affidate funzioni ecclesiastiche direttive cerchino sempre di vivere come Gesù Cristo ha vissuto.

3. Fondamento biblico

Nelle scritture bibliche si trovano diverse immagini dell'uomo. L'esegesi ebraica e cristiana degli ultimi decenni ha riconosciuto in che larga misura nella Bibbia sono descritti i molteplici ministeri svolti dalle donne. L'esegesi ha inoltre esaminato come le strutture sociali dell'antichità hanno influenzato non solo i testi biblici e la loro tradizione, ma anche lo sviluppo degli uffici e dei ministeri stessi.

3.1 Tutti gli uomini sono creati a immagine di Dio

Il primo resoconto della Creazione ribadisce l'uguaglianza dei sessi: l'uomo è creato *in primis* come immagine umana di Dio (statua vivente di Dio), a Sua somiglianza. Solo in un secondo momento si dice che c'è una variante maschile e una femminile (cfr. Gen 1,26-27). Il testo è rivolto contro il polimorfismo del mondo degli dei e delle dee dell'antichità. L'unica divinità non ha forma umana (antropomorfismo), mentre gli uomini hanno senz'altro forma divina (teomorfismo), indipendentemente dal loro sesso.

Soprattutto nell'antico Egitto il re, e talvolta anche la regina, era considerato l'immagine umana di una divinità. Nella Genesi questo privilegio reale viene esteso a tutti gli uomini (Gen 1,26-27). Tutti gli uomini sono stati fatti a immagine e somiglianza di Dio per compiere la Sua volontà e ordinare il tutto in una comunità (cfr. Gen 1,28), a prescindere dall'origine sociale o dal genere. In Gen 1,31 Dio stesso considera questo ordinamento egualitario una "cosa molto buona".

3.2 Violenza (sessuale) nei confronti delle donne nella Bibbia

I testi biblici non raccontano solo del buon stato in cui si trovava il mondo alle origini, ma riportano anche numerose rotture nel rapporto con Dio e tra i sessi. In molti casi presuppongono tacitamente la subordinazione della donna, anche nella condizione sessuale; d'altra parte, richiamano a più riprese l'attenzione sulla questione del (dis)ordine tra i sessi.

Il diritto delle successioni affronta solo la questione di ciò che spetta a quali figli maschi (cfr. Dt 21,15-17). Le donne non vengono indicate come testimoni innanzi al tribunale (cfr. Nm 35,30), il matrimonio è considerato per lo più un accordo tra uomini nel quale le donne cambiano padrone come se fossero un bene mobile (cfr. Gen 29,1-30, Tob 7,9-17). Dal punto di vista strutturale le donne sono svantaggiate sotto diversi punti di vista e pertanto particolarmente esposte all'abuso di potere. La Sacra Scrittura riporta anche l'abuso di potere attraverso la violenza sessuale, che però condanna fermamente: denuncia che una siffatta violenza può essere celata sotto le vesti dell'"amore", ad esempio nel caso di Dina (cfr. Gen 34,3) o di Tamar (cfr. 2 Sam 13,1).

Tanti testi profetici descrivono come una donna per punizione viene spogliata e umiliata pubblicamente. Tali scene sono viste come metafore della distruzione del Regno di Giuda (cfr. Ger 13,15-17), del Regno di Israele (cfr. Os 2-3) e delle città di Gerusalemme e Samaria (cfr. Ez 23;16, Lam 1,8-9) e si arriva fino alla violenza carnale che in questa immagine è considerata come punizione per i rapporti sessuali prematrimoniali (cfr. Ez 23,3), l'adulterio (cfr. Ger 13,27; Ez 23,4-8.11-27) e per la superbia (Is 47,7-8). Il mancato rispetto delle convenzioni sessuali simboleggia pratiche di culto che secondo i profeti meritano di essere punite. La punizione, nella metafora la violenza carnale, nella realtà la conquista e la distruzione della città o della nazione, appare come una conseguenza logica e giusta.

Le scene tramandate dalla Bibbia dimostrano una posizione di fondo fatale che attribuisce alle vittime di abusi la colpa del sopruso, una posizione che ancora oggi impedisce a molte vittime di tematizzare e denunciare la violenza subita.

Non si può usare uno di questi testi profetici in relazione agli abusi nella Chiesa: tali testi vanno intesi come testi traumatici di vittime di guerra maschili nei quali le offese e l'impotenza vissute vengono compensate da fantasie di violenza contro le donne. Ciononostante, essi reiterano e consolidano stereotipi violenti e sessisti.

D'altra parte, la Sacra Scrittura mostra diverse volte come le donne mantengano la propria capacità di agire anche di fronte alla più completa impotenza: dopo che Tamar è stata violentata dal fratellastro Amnon, si oppone all'esortazione a tacere e rende pubblici la violazione subita e la sofferenza attraverso gesta rituali di dolore (cfr. 2 Sam 13,1-22). Susanna riesce ad evitare a malapena di essere costretta a un rapporto sessuale. Durante il giudizio dinnanzi al tribunale viene calunniata dai suoi aggressori che la denunciano di adulterio e non può esporre la propria versione dei fatti. Si rivolge quindi al Signore come suo unico alleato che la aiuta nella persona di Daniele, il quale testimonia la sua innocenza rendendole giustizia (cfr. Dan 13).

Un'immagine contrapposta in senso positivo si trova nel Cantico dei Cantici, che descrive un rapporto alla pari, candido, non violento e consensuale.

3.3 Patriarcato, kyriarcato e loro inversione nella Sacra Scrittura

L'ordinamento sociale pronò alla violenza nel quale sono nati i testi biblici viene spesso definito "patriarcato" (dominio dei padri); tuttavia, nell'esegesi e in altre discipline del settore si sta affermando sempre di più l'espressione "kyriarcato" (dominio di un padrone) a indicare che a capo della comunità c'è un unico uomo, signore (*kyrios*), al quale tutti devono assoggettarsi, gli uomini tanto quanto le donne. Ciò è vero in generale per la "casa", ovvero la comunità abitativa ed economica di una grande famiglia, ma è vero anche per la comunità politica con un re al suo vertice o per il personale del tempio con a capo il sommo sacerdote. In questa struttura ci sono alcune donne che hanno sì una certa influenza, in parte anche su uomini dalla posizione sociale inferiore, eppure sempre e solo nell'ambito di un rapporto di subordinazione o affiliazione all'unico uomo al vertice (vds. ad esempio Betsabea in 1 Re 1,11-31).

Se è vero che la Sacra Scrittura in più passaggi postula come ovvio questo ordinamento kyriarcale, è anche vero che contiene impulsi che lo rompono: nell'Antico Testamento le prime madri, le matriarche, e tante altre donne guidano il popolo di Dio come profetesse e giudici (vds. ad esempio Debora in Gdc 4-5). Le figlie di Selofcàd richiedono e ricevono l'eredità del padre (cfr. Nm 27,1-11).

Si ricordino anche le donne non israelite espressamente nominate nell'albero genealogico di Gesù (cfr. Mt 1,1-17), anche se si pone l'accento soprattutto sulla filiazione maschile. Inoltre, dal comportamento di Gesù emerge chiaramente che egli elude e invalida i principi del kyriarcato: infatti rimanda sempre al Padre celeste e Signore, al di sotto del quale tutti gli uomini sono fratelli e sorelle alla pari. Gesù prende le distanze dalla sua famiglia naturale e sociale per dare vita a una nuova famiglia di Dio, in cui tutti sono uguali, secondo i canoni celesti (cfr. Mt 12,49-50).

Nell'Antico Testamento non vengono menzionate sacerdotesse. In altre aree dell'antichità ci sono testimonianze della loro presenza, ma non a Gerusalemme. Quali possibili ragioni si

suppongono tra l'altro precetti di purezza che escludono temporaneamente le donne dalle azioni di culto per "incapacità di culto" durante le mestruazioni (cfr. Lv 15,19-30). Probabilmente sono entrati in gioco anche tabù legati al matrimonio e al parto, ma non si tratta che di congetture poiché l'assenza delle sacerdotesse non è motivata nella Bibbia.

Nel Nuovo Testamento il caratteristico termine greco *hiereus* (sacerdote) non è mai usato per indicare ministeri o uffici nelle comunità cristiane primitive. La Lettera agli Ebrei spiega che i credenti in Cristo hanno (solo) *un* sommo sacerdote, ovvero Gesù Cristo (cfr. Eb 3,1; 4,14; 5,10). Nell'Apocalisse il termine "sacerdote" viene usato come titolo onorifico per tutti i battezzati (cfr. Ap 1,6; 5,10; 20,6). A questo si riaggancia la dottrina del sacerdozio comune di tutti i fedeli: coloro che hanno trovato la fede in Cristo sono "stirpe eletta, sacerdozio regale" (1 Pt 2,9).

3.4 "I dodici" e "gli apostoli": una corrispondenza imperfetta

Rispetto al concetto di sacerdote, negli scritti del Nuovo Testamento ricorrono più spesso termini più potenti come "apostolo", "i dodici", "presbitero", "diacono" ed "episcopo". Innanzitutto, è necessario distinguere tra ciò che può essere ascritto al Gesù storico e ciò che accadde nel tempo post-pasquale: in entrambi i casi possiamo fare affidamento solo sui testi dei Vangeli creati più tardi. Nel mezzo si può collocare Paolo che già prima della nascita dei Vangeli scrive alle comunità al di fuori della Palestina. Nelle sue lettere si rispecchia l'uso più antico del termine "apostolo" risalente al primo Cristianesimo, che si distingue da quello di Luca il quale, dopo la morte di Paolo, con il Vangelo e gli Atti degli Apostoli scrive un'opera doppia che si propone specificamente di sottolineare l'intento di una continuità storica tra il Gesù pre-pasquale e la Chiesa che nasce dopo l'evento pasquale. La concezione di ciò che è un apostolo o un'apostola evolve quindi in questo contesto temporale.

Partiamo da Gesù storico: Marco, l'evangelista più anziano, racconta che Gesù scelse dodici uomini e li chiamò "perché stessero con lui e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demòni" (Mc 3,14). I dodici richiamano le dodici tribù d'Israele e l'aspirazione di Gesù di radunare il nuovo Israele (cfr. Lc 22,28-30; Mt 19,28). Poiché i fondatori delle dodici tribù d'Israele secondo il principio kyriarcale dell'ordinamento sociale di allora erano uomini, anche i rappresentanti del nuovo Israele chiamati simbolicamente non potevano che essere uomini, altrimenti il segno non sarebbe stato compreso. Ora, nel tempo post-pasquale della chiesa primitiva, Paolo nelle sue lettere parla più volte di una cerchia degli apostoli (cfr. Rm 16,7; 1 Cor 9,5; 15,9; Gal 1,17-19) che, tuttavia, secondo la ricerca non coincideva con i dodici chiamati da Gesù prima della Pasqua. Gli "apostoli" in senso paolino erano piuttosto coloro che potevano dire di aver incontrato il Risorto e che si concepivano come da Lui inviati; per questo motivo Paolo definisce se stesso un apostolo (cfr. 1Cor 9,1; Rm 1,1; 1 Cor 1,1). Il Credo del primo cristianesimo in 1 Cor 15,3-7 distingue chiaramente tra "i Dodici" e "tutti gli apostoli" di cui fanno parte anche le donne, alcune delle quali indicate per nome nei Vangeli. Secondo i Vangeli le donne sono testimoni della morte di Gesù, della sua deposizione nel sepolcro e della sua risurrezione (cfr. Mc 15,40-41; Mt 28,1.9-10). Nel Vangelo di Giovanni è Maria di Màgdala la prima ad incontrare il Risorto e la prima a cui è affidato il compito dell'annuncio (cfr. Gv 20,1-18; Mt 28,9-10; Mc 16,9); per questo motivo, già i padri della Chiesa latini le riconobbero una

posizione preminente rispetto alla cerchia dei dodici come “apostola apostolorum” (Apostola degli Apostoli). Papa Francesco lo ha riportato nuovamente alla memoria ecclesiastica elevando la festa di Maria di Màgdala al rango liturgico di festa apostolica. Gli apostoli e le apostole sono dunque testimoni pubblici del Risorto.

Nel Credo del primo cristianesimo a cui rimanda Paolo nella sua Prima lettera ai Corinzi, a differenza della narrazione dei Vangeli, vengono indicati per nome solo testimoni maschili della Pasqua (cfr. 1 Cor 15,5-8). Perché in questo scritto non vengono citate le donne, sebbene ci fossero state anche loro? Nel contesto socio-culturale di allora era normale che, in caso di controversie dinanzi a un tribunale, solo la testimonianza maschile fosse considerata un indizio valido in giudizio. Nominando esclusivamente i testimoni maschili nella formula, si legittima la credibilità della professione di fede. In questo modo, tuttavia, le donne vengono escluse a priori dalla cerchia dei testimoni della Pasqua ai quali spetta il titolo di apostolo. Per contro, Paolo stesso rivendica per sé questo titolo di apostolo in virtù del suo incontro con Cristo risorto sulla via di Damasco (cfr. At 9) e chiamerà più tardi anche altri “apostoli”, tra i quali almeno una donna (Giunia, cfr. Rm 16,7).

Gli evangelisti Matteo e Luca fanno coincidere gli apostoli con i Dodici (cfr. Mt 10,2; Lc 6,13). Negli Atti degli Apostoli la locuzione “gli apostoli” viene così a identificare un gruppo unitario, simbolo della continuità tra Gesù e la costituenda Chiesa. Con la scelta, effettuata in un secondo momento, di Mattia nella cerchia dei Dodici testimoni della risurrezione viene nominato uno “tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto tra noi” (At 1,21). Per Luca, autore di un Vangelo e degli Atti degli Apostoli, Paolo dunque non è un apostolo. L’espressione “i dodici apostoli” ha quindi a che fare con la visione storico-teologica lucana: nel modello ecclesiastico lucano si ricorda “l’insegnamento degli apostoli” (At 2,42) come fattore decisivo della continuità tra Gesù terreno e la Chiesa post-pasquale.

Proprio per questo, però, l’immagine della Chiesa lucana non è semplicemente gerarchica: la pericope che narra della stanza superiore nella quale gli undici “insieme ad alcune donne e a Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui” (At 1,14) si riuniscono in preghiera unanime, mostra l’immagine suggestiva di una Chiesa primitiva improntata alla sorellanza e alla fratellanza, sulla quale lo Spirito si riversa indistintamente nel giorno di Pentecoste. Un’ecclesiologia oggi può riallacciarsi a quest’immagine biblica di Maria e della Chiesa.

Che cosa emerge dalla ricerca neotestamentaria sui “Dodici” e sugli “apostoli”, che non sono da equiparare ai “Dodici”, per il dibattito di oggi sui ministeri e sugli uffici della Chiesa? L’argomento per cui Gesù chiamò “i dodici apostoli” e questi erano esclusivamente uomini segue la prospettiva successiva di Matteo, e soprattutto di Luca, che identifica in questi dodici uomini gli apostoli fondatori della Chiesa. Se si parte invece dal concetto dei “discepoli”, allora Gesù durante la sua vita terrena aveva chiamato e inviato uomini e donne. Il più antico concetto di “apostolo” oggi conosciuto era orientato all’incontro con il Risorto e alla missione a cui Egli chiama: partendo da Maria di Màgdala, passando da Paolo, Andronico e Giunia, questo gruppo abbraccia molti, uomini e donne, tra cui anche i dodici (o gli undici) apostoli con Pietro. In generale, c’è da chiedersi sino a che punto la scelta dei Dodici abbia carattere normativo per la successiva articolazione degli uffici ecclesiastici, dal momento che una tale cerchia dei dodici ben presto non viene più indicata come autorità. Si consideri inoltre che ormai ci sono diverse

migliaia di vescovi come “successori degli Apostoli”. Non si capisce pertanto come mai la sola questione del genere debba essere il parametro che definisce il percorso successivo.

3.5 Donne nelle comunità neotestamentarie

I primi tempi delle comunità cristiane nelle città dell'Asia Minore, della Grecia e a Roma sono stati tramandati nelle lettere di Paolo, scritte una generazione prima dei Vangeli. Le numerose donne ivi nominate con le loro funzioni e i loro compiti nelle comunità tracciano un quadro di grande effetto: le donne partecipavano alle attività relative alla guida e all'organizzazione delle comunità allo stesso modo degli uomini e insieme a loro; erano coinvolte nell'annuncio approfondito del Vangelo e nell'opera missionaria. E questo non solo nelle comunità fondate da Paolo, come ben mostrano i saluti nella sua Lettera ai Romani (cfr. Rm 16).

Poiché Paolo, con una lingua androcentrica, indica nomi di donne riferendoli a funzioni al maschile (“apostoli” con riferimento a Giunia in Rm 16,7, “diacono” con riferimento a Febe in Rm 16,1), non si può escludere che nella triade citata in 1 Cor 12,28 “apostoli, profeti e maestri”, tra i 500 fratelli ai quali apparve Cristo risorto in 1 Cor 15,6 e tra i vescovi e i diaconi in Fil 1,1 egli vi abbia ricompreso anche determinate donne. Sembra altrettanto ragionevole supporre che nell'enunciazione sulla filiazione divina in Gal 4,4-7, di rilevanza teologica, la forma maschile si riferisca a entrambi i sessi e che quindi anche le donne avessero ricevuto lo Spirito, alla pari degli uomini, diventando come loro “figli” titolari di diritti ereditari, e non invece “figlie” svantaggiate.

Paolo non fornisce alcuna indicazione su come e da chi veniva presieduta la Cena del Signore né usa un termine specifico per designare tale compito, né in riferimento agli uomini e né alle donne. Ciò potrebbe dipendere dal fatto che è la Chiesa stessa a concepirsi come soggetto celebrante durante la Cena del Signore. Non si ravvisa una riflessione di questo ruolo alla luce della teologia dei sacramenti nel tempo del Nuovo Testamento; solo in epoca posteriore al Nuovo Testamento è testimoniata una presidenza dell'Eucaristia, riservata però solo agli uomini.

Si riconoscono comunque alcuni ruoli chiave e di guida, che nella prassi venivano svolti in prevalenza dai rispettivi capi e per i quali ci sono stati tramandati i nomi di alcune donne: Maria, madre di Giovanni, detto Marco, a Gerusalemme (cfr. At 12,12), Lidia a Filippi (cfr. At 16,14-40), Prisca con il marito Aquila a Efeso (cfr. 1 Cor 16,19; 2 Tm 4,19) e a Roma (cfr. Rm 16,3); sempre a Roma: Maria, Giunia, Trifena e Trifosa, Pèrside, Giulia, nonché la madre di Rufo e la sorella di Nereo (cfr. Rm 16,6-15), Ninfa a Laodicea (cfr. Col 4,15), Apfia a Colosse (cfr. Fm 1-2), Febe a Cencre (cfr. Rm 16,1), nonché Cloe (cfr. 1 Cor 1,11).

L'immagine della Chiesa successiva, però, non è stata influenzata in via prioritaria dagli elenchi paolini dei saluti e dei carismi: soprattutto l'autore della doppia opera lucana afferma, piuttosto, un “allontanamento” delle donne dal loro significato originario nella Chiesa cristiana, limitando l'apostolato ai Dodici (a differenza di Paolo) ed elevando particolarmente la figura di Pietro. Così, sebbene accanto alla lista dei discepoli uomini (cfr. Lc 6, 13-16) vi sia una lista di donne che seguivano Gesù (cfr. Lc 8,1-3), proprio in questo punto si può constatare come sia cambiato il ruolo femminile tra il tempo di Gesù e quello di Luca: donne come Maria di Màgdala, alle quali da Gesù era stata affidata la missione dell'annuncio, in Luca diventano sostenitrici che servono gli annunciatori uomini.

Alla base c'è la mutata situazione dei cristiani della seconda generazione che, dalla Palestina rurale, arrivavano nelle città siriane, dell'Asia minore e greche e che cominciarono a stabilirsi anche nelle città romane. L'adeguamento necessario alla cultura che li circondava e all'ordinamento sociale di quelle aree aveva un prezzo, pagato soprattutto dalle donne.

L'evoluzione del ruolo femminile è evidente nelle lettere pastorali post-paoline (antecedenti al 150 d.C.): le donne vengono escluse dalla comunità pubblica e relegate al focolare domestico. A capo delle chiese domestiche, concepite secondo il modello associativo romano, ci sono gli "anziani" (*presbyteroi*). Il kyriarcato esige il suo tributo motivando l'esclusione delle donne, ma non riesce (ancora) ad imporsi del tutto poiché alla guida della Chiesa non c'è un uomo solo, bensì una cerchia di uomini.

Alcuni studiosi ritengono che il divieto paolino di insegnare imposto alle donne in 1 Cor 14,34-36 non sia una parte originale della lettera, ma un allineamento successivo al divieto all'insegnamento in 1 Tm 2,11-15. In entrambi i casi però questo divieto non viene motivato teologicamente, ma solo in un'ottica sociologica con riferimento alle usanze sociali. In 1 Tm 2,12-14 si considera un'esegesi della Genesi, che al giorno d'oggi verrebbe considerata discutibile, per motivare la subordinazione della donna all'uomo. Le diaconesse svolgono ormai solo mansioni socio-caritative e tipicamente femminili (cfr. 1 Tm 3,11).

Vista con gli occhi di oggi, la questione delle vedove in 1 Tm 5,3-16 evidenzia chiaramente il forte timore che una concezione alternativa del ruolo della donna potesse danneggiare il prestigio delle comunità cristiane (cfr. 1 Tim 5,14). Ai tempi paolini le donne che si sono sottratte e opposte alla dominanza maschile nella società sembrano essere maggiormente accettate. 1 Cor 7 ricorda che anche le giovani donne potevano vivere il loro ideale religioso di rinuncia al matrimonio ed erano più libere di mettere il loro essere cristiane al servizio dell'annuncio. Le donne tornarono poi ad avere questa possibilità solo nel contesto del movimento monastico ascetico nella tarda antichità. L'istituzione della rinuncia femminile al matrimonio come forma di vita religiosa accettata può essere considerata un importante traguardo di emancipazione del primo cristianesimo.

Anche se nelle prime comunità le strutture ecclesiastiche non si erano ancora consolidate e non avevano ancora un impianto unitario, vi si può scorgere ben presto un processo di "istituzionalizzazione": più questa va avanti e più le donne passano in secondo piano. Paolo considera le persone portatrici di carismi e titolari di funzioni parte della comunità (cfr. 1 Cor 12,28), ed è plausibile includervi le donne. Le lettere pastorali (antecedenti al 150 d.C.), invece, equiparano il carisma di Dio (nella *Einheitsübersetzung*¹ tradotto con il termine "grazia") alla grazia dell'Ordinazione, entrambe conferite con l'imposizione delle mani secondo il modello dell'Antico Testamento (cfr. 1 Tm 4,14). Da un tale ufficio le donne furono escluse al più tardi nel II secolo. Ciò vale anche per il triplice ufficio costituito da *episkopos*, *presbyteros* e *diakonos* nonché per il monoepiscopato (guida di una comunità da parte di un vescovo). Queste forme di guida si sono costituite in epoca posteriore al Nuovo Testamento e vengono giustificate dal punto di vista teologico dai padri della Chiesa in un secondo momento.

¹ N.d.t.: "traduzione unificata", versione della Bibbia in uso nel culto romano cattolico di lingua tedesca.

3.6 Modelli di uffici biblici: interpretare la storia per forgiare il presente

Gli uffici e i ministeri della Chiesa di oggi non sono nati tutti in una volta, né il loro sviluppo è stato unilineare. Gli studi di storia sociale e, più recentemente, gli studi di genere evidenziano inoltre che le possibilità di una donna di determinare la propria vita dipendevano in larga misura dalla sua situazione sociale ed economica, e questo già agli albori della Chiesa cristiana. Non tutte le donne potevano abbandonare tutto e seguire Gesù. Nemmeno nelle comunità cittadine romane le schiave potevano rivestire funzioni direttive. Ciò che poteva Febe, commerciante e diaconessa, a Cencre probabilmente non era consentito a Roma a Giunia, schiava liberata, nonostante il suo essere apostola. Questo significa che ciò che sappiamo di determinate donne e delle loro possibilità ma anche dei limiti della loro partecipazione nelle comunità cristiane primitive, dipende sempre anche da concezioni concrete della società, in primo luogo dai modelli di ruolo maschile e femminile dominanti a cui le minoranze cristiane si sono adattate, come dimostra l'esempio seguente: quando Paolo, o chi ha successivamente redatto i suoi scritti, condanna in modo brusco la donna al silenzio nell'assemblea (cfr. 1 Cor 14,33-36), lo fa in quanto l'orazione pubblica femminile non sarebbe stata cosa consueta nelle assemblee delle comunità. D'altra parte, dà per scontato il ruolo attivo delle donne durante le funzioni religiose (cfr. 1 Cor 11,2-16). Secondo la Prima lettera ai Corinzi, quindi, sarebbe giustificata la predicazione femminile nelle funzioni religiose, mentre invece non sarebbero affatto previste donne ai vertici dei consigli parrocchiali o in cariche ecclesiastiche direttive.

Il fatto che le strutture sociali nell'antichità definissero in larga misura i ruoli di genere ci deve rendere molto cauti oggi nel considerare le affermazioni bibliche sulle donne come determinazioni valide in linea di principio. La Chiesa non si è mai sentita obbligata a mantenere in modo acritico i dettami dell'antico ambiente pagano, anzi, nel corso della sua storia, ispirandosi allo spirito del Vangelo, li ha messi fortemente in discussione e alle volte li ha combattute con grande impegno missionario. Oggi l'annuncio del Vangelo è ostacolato da un sentimento di disparità di trattamento tra i sessi nella Chiesa che fa sì che il messaggio cristiano venga considerato poco credibile.

Potrebbe allora essere più opportuno recuperare la dottrina dei carismi paolina e applicarla agli uomini e alle donne portatori di doni spirituali nella Chiesa di oggi. Per Paolo, la Chiesa (*ecclesia*) - cristologicamente - è il popolo di Dio riunito in Cristo e - pneumatologicamente - il corpo di Cristo unito dallo Spirito e vivificato con i suoi doni (cfr. 1 Cor 12). Sino ad oggi è insuperata la visione di una comunità cristiana di persone in cui non sono più l'etnia, lo status sociale o il sesso ad avere significato, quanto piuttosto la nuova esistenza come essere umano battezzato in Cristo (ebreo o greco, schiavo o libero, maschio o femmina, cfr. Gal 3,28), ovvero il ritorno al Creato, originariamente cosa buona. Qui Paolo cita un patrimonio tradizionale che si era già formato prima di lui, inizialmente senza alcun riferimento alla questione degli uffici, ma afferma il principio lungo il quale la Chiesa nella situazione attuale può orientare la sua autorità per reimpostare gli uffici o anche per crearne di nuovi, a partire dalla sua fede nella missione del Signore risorto.

3.7 Maria, amica di Dio, sorella nella fede e figura (modello) della Chiesa

La donna biblica che ha un'influenza teologicamente e spiritualmente inesauribile per la Chiesa è Maria, la madre di Gesù. Dal punto di vista storico su di lei si conoscono appena il nome e la città di nascita Nazaret. L'immagine della donna e della Chiesa nel corso dei secoli si è sempre orientata a Maria. Come amica di Dio, sorella nella fede, sede della sapienza e figura (modello) della Chiesa (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 53:63), rappresenta oggi soprattutto una Chiesa della fratellanza e sorellanza, un'interazione amichevole tra i sessi in uno spazio liberatorio di grazia. La cantrice del Magnificat loda l'umiltà e lo spirito di servizio; si definisce "serva" o "schiava" di Dio e si dà un titolo onorifico profetico (cfr. Mosè come "servo" o "schiavo" del Signore in Dt 34,5). Si pone nella lunga tradizione di donne bibliche (Miriam, Debora, Giuditta, Ester e tante altre) che trovano la forza nella fiducia in Dio, sfidano di stereotipi di genere e cantano la fine di rapporti di potere ingiusti per opera del Signore.

Questo fondamento biblico, pur tenendo conto del contesto di origine e interpretativo patriarcale, rivela molteplici potenzialità per l'equivalenza di uomo e donna e per la missione comune a tutti i credenti, a prescindere dal loro sesso, di annunciare il Vangelo.

Al centro del messaggio di Gesù c'era l'annuncio del regno di Dio vicino (Mc 1,15). L'annuncio del regno di Dio, che è vicino, era rivolto a tutti. I Vangeli riportano numerosi incontri fra Gesù e le donne e da tutti i racconti emerge un atteggiamento fraterno e affermativo di Gesù nei confronti delle donne: Egli parla con loro, le guarisce, insegna a loro come sue discepolo, le protegge dall'ingiustizia sociale e dalla discriminazione religiosa.

In tutti i racconti pasquali dei Vangeli sul sepolcro vuoto, le donne sono le prime testimoni della risurrezione. Sono loro ad avere il coraggio di recarsi al sepolcro, ricevono la rivelazione della vittoria sulla morte e a loro viene affidato l'annuncio del messaggio pasquale.

La parità dei carismi nelle comunità paoline include le donne, le quali partecipano senz'altro ai doni dello Spirito che dovranno tutti contribuire alla realizzazione della comunità. Quindi l'opera missionaria del primo Cristianesimo non rinunciava ai servizi delle donne, che invece mettevano il loro tempo, la loro energia e tutta la loro vita al servizio della diffusione del Vangelo, impegnandosi nell'annuncio, nella cura pastorale, nell'istruzione e nella guida delle comunità cristiane primitive.

4. Riflessioni sulla storia della Tradizione

Nell'intera storia del Cristianesimo le donne hanno sempre avuto un ruolo portante e di partecipazione attiva nelle comunità cristiane. Innumerevoli donne, spesso rimaste senza nome nella Tradizione autorizzata da uomini, hanno plasmato e arricchito spiritualmente la Chiesa, sebbene a partire dal II secolo siano state escluse dalle funzioni direttive e dagli ordini sacri. Nel processo storico non è possibile concepire la Chiesa senza le donne che pregano, si occupano della pastorale, delle opere di carità, senza le insegnanti di teologia, le missionarie e le donne che la sostengono finanziariamente. In società del tutto patriarcali le donne si sono sempre create e hanno lottato per spazi di libertà nei quali, oltre al ruolo servente e ricettivo loro assegnato, in singoli casi hanno anche assunto funzioni di guida nella Chiesa. In tal senso, sono stati e sono tuttora particolarmente importanti gli ordini religiosi femminili: fin dai primi tempi

del Cristianesimo le madri badesse compiono il loro ufficio nelle comunità da loro guidate con autorità spirituale. Il loro operato è rilevante anche a livello di giurisdizione ecclesiastica, ha autorevolezza nell'ambito del diritto canonico. Gli ordini femminili hanno ancora oggi una forte influenza sulla formazione spirituale della società. La storia del cristianesimo presentata dal punto di vista femminile non è quindi la narrazione di una serie di figure di donne straordinarie, che si distinguono dagli altri, ma il ricordo della storia del contributo continuo apportato dalle donne alla vita della Chiesa, un contributo che deve essere riconosciuto e apprezzato.

4.1 Gli sviluppi al tempo della patristica e della scolastica

L'impostazione data agli uffici si basa sui modelli culturali della società romana nella quale alle donne non era consentito testimoniare né sottoscrivere contratti e veniva affiancato loro un "tutore", il marito o un parente. Gli uffici sacramentali direttivi che si stavano formando (nella triade episcopato, presbiterato e diaconato) erano quindi riservati agli uomini. I presbiteri erano un organo di uomini esperti che consigliavano il vescovo e che, in un secondo momento, man mano che i vescovati si ingrandivano, assunsero la presidenza dell'Eucaristia nelle assemblee durante le funzioni religiose. I diaconi erano assegnati al servizio ai poveri, alle vedove e agli orfani. Il valore dogmatico-teologico degli uffici esercitati dalle donne nella Chiesa primitiva fino al Medioevo è oggi oggetto di dibattito. Nella Chiesa occidentale l'ufficio delle diaconesse è attestato fino all'Alto Medioevo. Le linee argomentative alla base dell'esclusione femminile dall'ufficio sacramentale nella teologia scolastica sono ancorate alla questione se le donne titolari di un ufficio possono rappresentare Gesù Cristo nella celebrazione eucaristica, e si sono legate anche alla convinzione dell'inferiorità del sesso femminile profondamente inscritta nella cultura occidentale.

Nella Chiesa del primo millennio le donne erano attive in diversi ministeri e uffici: le vedove e le vergini al servizio della comunità ricevevano un'ordinazione che conferiva particolare espressione alla loro sequela di Cristo. Le diaconesse venivano ordinate in modo simile ai diaconi. L'ordinamento ecclesiastico siriano "Didascalia apostolorum", presentato nel 220, parla di un diaconato femminile responsabile della cura delle donne nella comunità, del servizio ai malati, della catechesi battesimale e dell'unzione battesimale femminile. Nel IV secolo il Concilio di Nicea (325) menziona per la prima volta il titolo di "diaconessa" e nel V secolo il Concilio di Calcedonia (451) testimonia un'ordinazione diaconale femminile: l'età minima per le diaconesse viene fissata a 40 anni, vengono definiti precetti per il matrimonio delle donne diacono e si parla di un'ordinazione attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera. Fin nel XII secolo inoltrato è accertata l'ordinazione femminile nella tradizione occidentale. Nella tradizione ortodossa e delle chiese di rito orientale troviamo accenni all'ordinazione delle donne anche in epoca ancora più tarda. Oltre a molti diaconi, nelle grandi chiese cattedrali dell'antichità operavano anche alcune diaconesse: tra le più note si ricordano Olimpia di Costantinopoli, Celerina, Romana e Pelagia di Antiochia, ma anche Radegonda, moglie del re franco Clotario, che lasciò la corte, si fece ordinare diaconessa e visse a Poitiers.

Nella teologia scolastica e nella canonistica, da metà del XIII secolo si comincia a riflettere esplicitamente sull'esclusione delle donne dall'ufficio sacramentale. Nel recepimento dell'antropologia aristotelica la donna per sua natura fu subordinata all'uomo e dichiarata non

idonea all'Ordine sacro. L'ordinazione sacramentale, si evidenzia in tale sede, è esclusa per diritto divino e l'argomento centrale in proposito è la "somiglianza naturale" tra il segno sacramentale (compreso il ricevente) e ciò che è segnato dal Sacramento. Ciò significa che Cristo, uomo, può essere rappresentato solo da un sacerdote uomo. Nel suo commento alle Sentenze, Bonaventura da Bagnoregio asserisce che la somiglianza dovuta alla creazione è un presupposto per il perfezionarsi del sacramento, anche se la sua pienezza viene senz'altro sempre raggiunta in virtù dell'istituzione del sacramento da parte di Cristo. L'uomo e la donna rappresentano "Dio e l'anima", "Cristo e la Chiesa", "la parte più elevata e quella inferiore della ragione" (Bonaventura, IV Sent. d. 25, a. 2, q. 1 c.). L'uomo è sempre simbolo della parte più elevata, più forte, divina; la donna è simbolo della parte inferiore, più debole, creaturale, proprio in questo senso è un "mas occasionatus", concepito in "circostanze sfavorevoli" e quindi un uomo imperfetto, come scrive Tommaso d'Aquino (STh I, q. 92, a. 1). Secondo questo ragionamento ciò comporta che la donna non sarebbe in grado di esprimere la rappresentanza di Cristo propria del sacerdote perché le mancano i requisiti a livello di "somiglianza naturale", ovvero il sesso maschile: di conseguenza non potrebbe prendere il posto dello sposo nell'unione coniugale intesa come analogia del rapporto tra Cristo e la Chiesa.

Una storia della colpa finora rimasta in secondo piano riguarda la questione della svalutazione delle donne nel contesto dell'istituzione del celibato obbligatorio per il clero nell'ambito della riforma ecclesiastica del XI secolo: le mogli dei sacerdoti erano considerate prostitute e concubine, fonte di peccato e causa di rovina per i religiosi. Il Secondo Concilio Lateranense (1139 d.C.) condannò i rapporti tra i chierici degli ordini superiori e le donne come fornicazione e impurità; tali rapporti comportavano la perdita dell'ufficio e ai chierici fu intimato di separarsi dalle loro mogli e dai figli. L'astinenza del sacerdote veniva giustificata, tra l'altro, dal fatto che non si poteva toccare il corpo di Cristo durante l'Eucaristia e, poco prima o poco dopo, un "corpo di prostituta", ovvero il corpo della donna. L'esigenza della purezza cultuale del clero portò allo svilimento delle donne riducendole a oggetto di desiderio peccaminoso.

Già nel tardo periodo scolastico, Giovanni Duns Scoto e Durando mutarono gli argomenti a sostegno dell'esclusione delle donne dagli uffici consacrati. Ne venne introdotto uno che richiama un ordine impartito da Cristo: Cristo stesso avrebbe voluto così, e solo rifacendosi a ciò la Chiesa, secondo Giovanni Duns Scoto, poteva escludere le donne da un sacramento che sarebbe diretto alla salvezza delle donne e, attraverso di loro, degli altri nella Chiesa "senza colpa (*sine culpa*)" e senza commettere una "massima ingiustizia (*maximae iniustitiae*)" (Giovanni Duns Scoto, Ord. IV, d. 25, q. 2, n. 76). La limitazione dell'ordinazione ai soli uomini viene fatta derivare dal conferimento da parte del Risorto dell'autorità di consacrazione nell'Eucaristia e dell'autorità di assoluzione insieme alla ricezione dello Spirito (Gv 20, 19-23). A questo impianto argomentativo la tradizione ecclesiastica si è richiamata fino a "Ordinatio Sacerdotalis" (1994). Nelle tradizioni mistiche, ad esempio nei testi di Gertrude di Helfta o di Matilde di Magdeburgo, di Giuliana di Norwich, Teresa d'Avila, Teresa di Lisieux o di Edith Stein, si elude questa argomentazione ecclesiastica, e anche nella prassi della Chiesa (nella catechesi, nell'opera educativa e missionaria, ma anche nelle pratiche liturgiche nei monasteri femminili e in forme di espressione estetica come l'arte della miniatura) si possono scorgere molteplici altre testimonianze che attestano la lotta delle donne per una maggiore partecipazione nella Chiesa, consona alla loro vocazione. Testimonianze che, tuttavia, nel corso dei secoli sono rimaste invisibili.

4.2 Il diaconato femminile nella Chiesa ortodossa

In diverse chiese ortodosse negli ultimi anni sono state ordinate donne diacono: nel febbraio 2017 durante una funzione religiosa a Kolwezi, nella Repubblica Democratica del Congo, il Patriarca Teodoro II ha ordinato una donna “diaconessa delle missioni”; anche il Patriarca di Gerusalemme ha ordinato una donna diacono. Queste ordinazioni si riallacciano all’ordinazione di diaconesse nella Chiesa primitiva e nella tradizione ortodossa, una prassi in uso fino all’epoca tardo-bizantina; peraltro, l’istituto del diaconato femminile non è mai stato abolito da una decisione sinodale.

Dagli anni Ottanta del secolo scorso, nelle Chiese ortodosse è in corso un dibattito sulla ripresa del diaconato femminile: dopo il simposio interortodosso di Boston (1985), in cui si discusse del ripristino dell’istituto della diaconessa, il Patriarcato ecumenico nel 1988 convocò una conferenza panortodossa a Rodi dedicata al tema della posizione delle donne nella Chiesa ortodossa e alla questione dell’ordinazione femminile e durante la quale si evidenziò l’opportunità di ripristinare il diaconato femminile che, pur non essendo mai stato abolito del tutto, rischiava di venire dimenticato. Gli studi del teologo ortodosso Evangelos Theodorou e di molti altri mostrano che nei testi della Chiesa primitiva non si fa distinzione tra uomo e donna per quanto riguarda la qualità dell’ordinazione e che non c’è nemmeno una differenza specifica di genere tra un’ordinazione superiore o inferiore o tra sacramento e sacramentale. Le formule di ordinazione contengono l’epiclesi e nella preghiera di ordinazione c’è il riferimento alla grazia divina, che segnala esplicitamente che siamo di fronte a un’ordinazione sacramentale. Il diaconato, ivi incluso il diaconato femminile, nella Chiesa antica e nell’interpretazione teologica ortodossa di queste forme di ordinazione, è un grado di ordine superiore come l’episcopato e il presbiterato.

Le diaconesse nelle chiese ortodosse operavano negli ambiti della liturgia, della pastorale, della catechesi, dell’educazione, della missione e dell’assistenza soprattutto alle donne malate, in lutto, bisognose, cristiane e non cristiane. Avevano anche la responsabilità delle vergini e delle vedove all’interno della chiesa; durante le funzioni religiose avevano il compito di garantire l’ordine e la morigeratezza. Come si evince dalle “Costituzioni Apostoliche”, soprattutto esse assistevano anche nell’amministrazione del Battesimo, nel servizio di sepoltura delle donne e distribuivano l’Eucaristia alle donne malate che non avevano accesso alla casa del Signore. Il dialogo ecumenico con l’ortodossia sarà utile nell’ottica dell’istituzione del diaconato femminile, sebbene la Chiesa ortodossa rifiuti l’ordinazione delle donne al sacerdozio ministeriale.

4.3 Il ruolo attribuito alla donna nelle tradizioni riformate

La Riforma protestante, nella sua pluralità, ha aperto nuove possibilità di partecipazione delle donne alla vita della Chiesa, soprattutto nella sua fase iniziale. Nel risalto dato al sacerdozio di tutti i fedeli nei movimenti della Riforma le donne riconobbero un’opportunità per sé di esprimersi pubblicamente su temi teologici, di trascendere i loro ruoli tradizionali e di vivere le loro vocazioni in nuovi ministeri nello spazio della Chiesa.

Ciononostante, la Riforma non ha portato in linea retta all'ordinazione femminile né vi ha preparato la strada in senso stretto. L'ammissione delle donne al ministero pastorale e ordinato è piuttosto uno sviluppo dell'età moderna, in particolare del XIX e XX secolo, anche se, diaconato a parte, si ravvisano solo poche linee di continuità con le epoche precedenti. In precedenza erano stati soprattutto i movimenti protestanti di stampo pietista che valorizzavano la fede personale del singolo e la parità dei carismi dei credenti (tra cui il pietismo, il puritanesimo, il revivalismo, le varie libere chiese) ad attribuire alle donne funzioni nuove, e in alcuni casi di primo piano, che includevano e delineavano soprattutto il ministero dell'annuncio.

Il servizio svolto dalle donne nelle parrocchie nelle Chiese protestanti nazionali e/o regionali è riuscito ad affermarsi nella seconda metà del XX secolo come servizio alla pari, passando per diversi livelli - in fasi di diversa durata nelle varie regioni - di rapporti di servizio su un piano di inferiorità, ma solo a metà degli anni Settanta la parità delle donne nelle parrocchie è stata sancita e disciplinata dalla legge ecclesiastica. Spesso questo percorso passava per un "ufficio sui generis" o un ufficio femminile (tra cui coadiutrice parrocchiale, vicaria), in cui la differenza rispetto al titolare maschile della carica era marcatamente sottolineata dalle attribuzioni di genere. Processi analoghi hanno anche portato al riconoscimento del ministero ordinato delle donne in alcune chiese libere a partire dagli anni Settanta. Ricevette particolare attenzione nell'ecumenismo soprattutto la decisione del Sinodo generale della Chiesa d'Inghilterra di ammettere le donne al sacerdozio nel 1992. La Chiesa vetero-cattolica, passando attraverso l'introduzione del diaconato, ammise l'ordinazione delle donne al ministero apostolico nella Chiesa senza restrizioni di sorta nel 1994.

In tutte le chiese che hanno deciso di ammettere le donne all'Ordine sacro e di affidare loro tutti gli uffici e i ministeri ecclesiastici, si può osservare un processo spesso graduale, nel corso del quale sono stati istituiti diversi "uffici femminili" per poter assegnare alle donne compiti ecclesiastici che comprendessero l'intero spettro delle cariche spirituali, ma senza garantire alle donne la piena parità. Vi è stato un riconoscimento delle donne negli uffici ecclesiastici soprattutto in quelle chiese in cui la missione dell'annuncio femminile è stata considerata ed è stata presa sul serio o in cui si è delineata una parità orientata ai doni. In questo senso ha avuto un ruolo decisivo l'accentuazione pneumatologica della teologia ministeriale. Questo è certamente un punto di contatto ecumenico, anche se nelle chiese riformate ancora oggi si sta lottando per l'equità di genere in modo simile a quanto avviene in diverse regioni della Chiesa cattolica. L'introduzione dell'ordinazione femminile è stata un banco di prova per la Comunione Anglicana mondiale; a questo proposito, sarà necessario capire in che misura nell'ambito del diritto canonico saranno possibili ordinamenti regionali per aprire l'ufficio alle donne.

4.4 Gli sviluppi in età moderna

Nel periodo della Riforma protestante del XVI secolo, sulla base delle testimonianze bibliche sono state acquisite conoscenze che sono state incorporate nei testi del Concilio di Trento e riaffermate dal Concilio Vaticano Secondo. Questi sviluppi hanno una grande importanza di fondo quando ci si prepara a ragionare, alla luce di solide competenze teologiche, sull'ipotesi che anche le donne siano chiamate a un ufficio sacramentale.

Il sacerdozio comune fondato sul Battesimo e sulla Confermazione è la base teologica da cui partire per ogni altra riflessione sulla specificità del ministero sacramentale (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 10). Il “sacerdozio ministeriale” si distingue dal “sacerdozio comune” “essenzialmente e non solo di grado” (Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 10). Con ciò l’ultimo concilio ha voluto esprimere che c’è una differenza di fine categoriale, e non meramente di grado, tra il ministero dei battezzati e il ministero ordinato sacramentale: i ministri ordinati svolgono un ministero diverso che si concepisce come un servizio reso ai ministri affidati a tutti i battezzati; scoprono e rafforzano i carismi, coordinano diversi campi di attività, esortano a lavorare all’unisono per l’unica opera buona. Questo servizio ai ministri richiede in modo particolare capacità di comunicazione, di differenziazione e comprensione dei fondamenti dell’esistenza cristiana, doni che hanno le donne tanto quanto gli uomini. L’annuncio del Vangelo della grazia divina è il compito precipuo di ogni agire ecclesiale. A differenza delle epoche precedenti in cui si dava la priorità a compiti di giurisdizione, il Concilio Vaticano Secondo ha indicato come compito primario dei vescovi quello di assicurare che il Vangelo sia proclamato ovunque (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 25; Christus Dominus 12; Ad Gentes 30). Di fronte a tale sfida ci si chiede come mai i vescovi non colgano tutte le opportunità che si presentano per affidare il ministero dell’annuncio, alla pari degli uomini, anche a quelle donne che hanno acquisito competenze specifiche e certificate e che sono disposte ad annunciare il Vangelo in nome della Chiesa.

Il Concilio Vaticano Secondo ha dedicato grande attenzione all’ordinamento dei ministeri e degli uffici, prestando particolare premura all’opera diaconale della Chiesa. L’istituzione del “diaconato permanente” nel periodo successivo al Concilio Vaticano Secondo può essere considerata come il compimento di una promessa del Concilio di valorizzare di più questa dimensione dell’operato della Chiesa. È ciò che sollecitano del resto anche le chiese particolari del Sud, ad esempio quelle latino-americane, come si è visto recentemente in occasione del Sinodo per l’Amazzonia (2019) e dell’Assemblea Ecclesiale dell’America Latina e dei Caraibi (2021). Già prima della decisione conciliare alcuni uomini si sono preparati per le loro attività: oggi si stanno preparando anche le donne nell’auspicio che le cognizioni teologiche sul tema vengano recepite.

5. Aspetti di teologia sistematica

Dai colloqui tra esperti in corso a livello mondiale sulla possibilità di far partecipare (anche) le donne al ministero sacramentale emergono posizioni controverse che hanno a che fare con questioni teologiche fondamentali e che vengono riprese di seguito: quali sono i modi per discernere la volontà rivelata di Dio? Qual è la differenza tra un ministero sacramentale e altre forme di missione e incarico affidate alle persone chiamate da Dio? Nell’insieme di tutte le riflessioni qual è l’immagine della Chiesa che funge da principio guida, e come tener conto nella discussione in corso delle decisioni dottrinali della Chiesa che rivendicano di essere altamente vincolanti?

5.1 Contesti di teologia della rivelazione

Già durante il Concilio Vaticano Secondo (1962-65), ma ancora di più nella riflessione teologico-sistemica che ne è seguita, la questione vertente sulle possibilità di partecipazione anche femminile alle tre forme dell'unico ufficio sacramentale è stata discussa in modo controverso. Questo tema è legato anche agli sviluppi dell'ecumenismo: come esposto in precedenza, nelle chiese evangeliche nazionali o regionali a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso sono state ordinate donne pastore; nelle chiese anglicane a partire dagli anni Sessanta sono state avviate discussioni teologiche sull'ordinazione femminile; nel 1992 il Sinodo generale della Chiesa d'Inghilterra ha deciso di ammettere le donne al sacerdozio. La Chiesa vetero-cattolica ha vissuto sviluppi analoghi. Anche la nuova percezione del ruolo della donna nella società ha senz'altro contribuito a una tale evoluzione. Il confronto teologico è sempre stato incentrato sulla preoccupazione di assicurare un annuncio del Vangelo adatto ai tempi.

In questa cornice temporale sono stati presentati due scritti magisteriali sul cui carattere vincolante ancora oggi non c'è consenso tra teologi ed esperti. Il 22 maggio 1994 Papa Giovanni Paolo II ha pubblicato la lettera apostolica "Ordinatio Sacerdotalis" sull'ordinazione sacerdotale riservata ai soli uomini, nella quale fa riferimento alla Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede "Inter Insigniores" sull'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale del 15 ottobre 1976. Nel 1994 Giovanni Paolo II scrive: "Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su di una questione di grande importanza, che attiene alla stessa divina costituzione della Chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli (cfr. Lc 22,32), 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 della Chiesa." (Ordinatio Sacerdotalis 4). Qui Giovanni Paolo II fa ricorso all'autorità della Chiesa e alla disposizione canonica secondo la quale "riceve la sacra ordinazione esclusivamente il battezzato di sesso maschile" (can. 1024 CIC 1983): "la Chiesa ha sempre riconosciuto come norma perenne il modo di agire del suo Signore nella scelta dei dodici uomini che Egli ha posto a fondamento della sua Chiesa (cfr. Ap 21,14)" (Ordinatio Sacerdotalis 2), ed "essi, in realtà, non hanno ricevuto solamente una funzione, che in seguito avrebbe potuto essere esercitata da qualunque membro della Chiesa, ma sono stati specialmente ed intimamente associati alla missione dello stesso Verbo incarnato" (Ordinatio Sacerdotalis 2). Nelle sue prese di posizione sulla questione Papa Francesco rimanda alla formulazione definitiva di "Ordinatio Sacerdotalis" e sottolinea con particolare riferimento all'ordinazione femminile che "quella porta è chiusa".

Nell'argomentazione magisteriale si chiama in causa la Dichiarazione "Inter Insigniores" della Congregazione per la Dottrina della Fede riaffermando una figura argomentativa che si rifà all'antropologia di genere tradizionale. In tal prospettiva, la rappresentanza di Cristo nell'ufficio sacramentale è possibile solo attraverso l'uomo: agire "in persona Christi" significa quindi che Cristo ha affidato l'amministrazione del sacramento dell'Eucaristia esclusivamente agli Apostoli, uomini. Nell'esortazione post-sinodale "Querida Amazonia" Papa Francesco scrive: "Gesù si presenta come Sposo della comunità che celebra l'Eucaristia, attraverso la figura di un uomo che la presiede come segno dell'unico Sacerdote" (Querida Amazonia 101). La rappresentanza di Cristo nell'ufficio sacramentale in questo senso è concepita come *pendant* alla Chiesa che invece è "femminile", ma si dimentica che "in persona Christi" è riferito al ruolo, non alla persona umana nel modo in cui essa viene concepita nell'età moderna; d'altra

parte si ricordano immagini su cui si riflette fin dai tempi della patristica: nella lettera agli Efesini la Chiesa è la sposa legata allo sposo, Cristo, da un rapporto di amore (cfr. Ef 5, 21-32).

È problematico che non si tenga debitamente conto del carattere metaforico di questi testi e che si facciano attribuzioni unilineari di genere (Cristo è maschio, la Chiesa è femmina), trascurando di considerare le tradizioni mistiche che a più riprese hanno rotto con queste immagini unidirezionali.

La metafora della sposa e dello sposo, utilizzata per giustificare l'esclusione delle donne dal ministero ordinato, appare problematica anche per un altro motivo: il contesto biblico originale è l'evidente inclusione della questione della fede nell'unico Dio che si è promesso nell'amore al popolo d'Israele. L'immagine è legata alla fondazione della confessione monoteista. Dio agisce su Israele come uno sposo geloso, la cui sposa gli è stata infedele, ma Dio rimane comunque misericordioso (cfr. Os 2). Che cosa potrebbe significare questo sul piano della teologia ministeriale? La Chiesa sposa, uomini e donne, è peccatrice e non merita l'amore di Dio sposo per via delle proprie opere. I documenti magisteriali citati e la riaffermazione della loro natura vincolante, anche da parte di Papa Francesco, evidenziano che, da una prospettiva magisteriale, la struttura degli uffici - compresa la rappresentazione che essi comportano, dalla chiara connotazione di genere - è fondata nella rivelazione stessa, nella volontà di Dio. Se sia possibile per l'essere umano riconoscere in modo così chiaro la volontà di Dio riguardo alla Chiesa nella sua forma istituzionale, è una domanda a cui le discussioni teologiche non hanno ancora risposto definitivamente, soprattutto sullo sfondo dei fondamenti di teologia della rivelazione espliciti dal Concilio Vaticano Secondo in "Dei Verbum" e in altri documenti. I testi biblici fanno ripetutamente riferimento all'imperscrutabilità delle volontà divine. Nella pluralità delle loro voci, conducono nella profondità del mistero di Cristo, pongono dinanzi a noi Cristo risorto e congiungono la rivelazione al manifestarsi per l'uomo, ossia rivelazione ed esperienza salvifica. Nel profondo, si tratta dell'uomo che intraprende il cammino della sequela di Cristo, trovandosi sempre di fronte all'esperienza di una redenzione che supera la sua capacità intellettuale. Cristo è "l'immagine del Dio invisibile" (Col 1,15) e Dio ci ha "riconciliati nel corpo della sua carne mediante la morte", affinché possiamo presentarci davanti a Lui "santi, immacolati e irreprensibili" (Col 1,22).

Gli attuali dibattiti teologici sull'accesso delle donne al ministero sacramentale partono da questa prospettiva cristologico-soteriologica ed escatologica dei testi biblici e si riallacciano ai nuovi fondamenti di teologia della rivelazione del Concilio Vaticano Secondo. "Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà" (Concilio Vaticano Secondo, Dei Verbum 2); Dio "nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici" (Concilio Vaticano Secondo, Dei Verbum 2) e a Dio l'uomo "si abbandona tutt'intero e liberamente" (Concilio Vaticano Secondo, Dei Verbum 5), sorretto dalla grazia di Dio e dall'opera dello Spirito Santo. La questione della rappresentanza di Gesù Cristo è inserita in questa struttura comunicativa di fondo della teologia della rivelazione, come mostrano i testi conciliari. Quindi la rivelazione di Dio non avviene *in primis* attraverso un'"istruzione", attraverso un ordine esternamente vincolante a credere che determinate frasi siano vere, bensì attraverso uno scambio tra rassicurazione divina e risposta umana in un'esperienza personale di fede e fiducia.

In questo senso, l'ufficio è al servizio dell'evangelizzazione per rendere la salvezza esperibile nella realtà mondana simbolicamente eppure anche "realmente", nella realtà corporea e spirituale. Nell'ufficio Gesù Cristo viene "presentato", "rappresentato" in questo modo sacramentale, cosicché si possano schiudere spazi dell'esperienza della salvezza a tutto il popolo di Dio e il popolo di Dio stesso possa essere all'altezza della sua aspirazione di annunciare il Vangelo e di far crescere la comunione con Dio e tra gli uomini. Questa "rappresentazione" origina dalla continua comunicazione di Dio con l'uomo e dalla comunicazione di tutto il popolo di Dio con Dio: è una sempre nuova "riconversione" a Dio a partire dalla dinamica di ciò che significa fede - anche e soprattutto intesa come un "con-credere" nella comunione della Chiesa, e quindi anche un continuo processo di rinnovamento verso Dio delle strutture ufficiali della Chiesa.

Il Concilio Vaticano Secondo concepisce l'evento della rivelazione come auto-manifestazione di Dio: "Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)." (Concilio Vaticano Secondo, Dei Verbum 2). La rivelazione di Dio è per la salvezza dell'umanità. La rivelazione di Dio è un dono e una promessa di vita redenta. Fedele agli uomini, Dio promette loro la sua presenza. Gesù Cristo è l'immagine permanente del Dio invisibile nel tempo e nella storia. La natura di Dio non è né femminile né maschile. Dio ha redento il Creato con la sua incarnazione: Dio entra nella bassezza del tempo terreno e si fa uomo. Gesù Cristo rimase "obbediente fino alla morte, e a una morte in croce" (Fil 2,8). La cristologia e soteriologia della Chiesa primitiva hanno posto grande attenzione al pensiero della *kenosis* di Dio (lo "svuotamento" di Dio che si pone in uno stato di umiliazione). Dio accoglie la vita degli uomini per farli partecipi della vita divina. Chiunque ritenga che in questo contesto teologico il sesso biologico di Gesù, inconfutabilmente uomo, abbia un significato corre il rischio di mettere in discussione la redenzione delle donne da parte di Dio, poiché sono redenti solo coloro che Dio ha accettato secondo la loro natura umana.

Con riferimento al modo in cui Dio si rivela attraverso la vita e l'opera di Gesù Cristo, occorre distinguere tra le azioni del Gesù terreno, poste in essere (anche) sotto gli auspici della sua volontà e coscienza umana, e l'interpretazione post-pasquale e post-pentecostale di tutto il suo progetto di vita. Per la ricerca teologica oggi è pacifico che Gesù si concepisse, durante la sua vita, come inviato al suo popolo Israele. La fondazione della Chiesa post-pasquale nella sua struttura istituzionale è un evento che si compie nello Spirito Santo ancorato ai segni dell'azione di Gesù che rimangono significativamente nella memoria; uno di questi segni è la chiamata alla comunione con Gesù ed è rivolto sia alle donne che agli uomini. Nel periodo post-pasquale, è stata conferita un'autorità speciale a coloro che avevano incontrato il Cristo risorto, un evento che istituisce il ministero apostolico come testimonianza del Cristo vivente. A questa forma di apostolato partecipa anche Maria di Màgdala (cfr. Gv 20,11-18). Maria, la madre di Gesù, viene integrata nell'evento della Pentecoste (cfr. At 1,14; 2,1-4) a simboleggiare l'inizio di una Chiesa fraterna. In quanto grande credente e donna dal coraggio profetico (cfr. Il Magnificat, Lc 1,46-55), Maria diventa "figura" della Chiesa, modello di tutti i credenti, a prescindere dal loro sesso.

Nessuna parola tra quelle tramandate dalla Bibbia può essere considerata da sola un ragguaglio sulla volontà di Dio circa la forma istituzionale della Chiesa. In un complesso processo storico si

sono venuti a formare ministeri e uffici secondo lo spirito dei tempi, il cui fine permanente dovrebbe essere quello di essere al servizio dell'annuncio della fede pasquale. Già in seno al canone biblico sono state tramandate diverse concezioni dei ministeri e degli uffici: nelle comunità paoline la responsabilità è assunta da chi apporta un carisma volto alla costruzione della comunità; nei tempi successivi gli uffici si preoccupano di preservare la tradizione apostolica. Tutte le forme di ministeri ed uffici hanno validità permanente. In ogni epoca si ripropone la questione di quale sia l'assetto dei ministeri e degli uffici ecclesiastici più confacente all'annuncio del Vangelo pasquale.

5.2 Contesti di teologia sacramentaria

Il compito centrale della Chiesa è l'evangelizzazione e l'ufficio deve essere compreso a partire dalla missione apostolica. Secondo l'orientamento di "Lumen Gentium" nel capitolo dedicato all'episcopato, il ministero ha il compito di presentare e rappresentare Gesù Cristo in modo tale che il popolo di Dio possa essere all'altezza della sua aspirazione di annunciare il Vangelo e di far crescere la comunione con Dio e tra gli uomini (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 18). In questo modo si supera una concezione del ministero incentrata sul sacerdote e sul culto che, nella tarda antichità e nella scolastica, ha portato a una nuova interpretazione del sacerdozio secondo la quale il compito più importante consiste nell'offerta del sacrificio della Santa Messa.

Anche attingendo alle tradizioni della Chiesa primitiva, il Concilio Vaticano Secondo prevede una molteplicità di *ministeria* affinché la Chiesa possa svolgere il suo compito di evangelizzazione. Gesù Cristo ha stabilito "diversi ministeri" (Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 18), e tutti si fondano sul ministero della salvezza a cui la Chiesa è votata nella sequela di Gesù Cristo. L'istituzione da parte di Cristo legittima l'autorità dei *ministeria* e in essa si fondano l'autorità e la qualità sacramentale conferite con l'ufficio, che è sempre un servizio "per gli altri"; la sacramentalità in questo senso è da intendersi in termini soteriologico-pastorali. L'esercizio di un ministero sacramentale è un *ministerium*, che va inteso da un lato "nella" Chiesa e dall'altro, in virtù dell'essere chiamati da Gesù Cristo, in "relatività" al Popolo di Dio. Il *ministerium* è un ministero che non può essere determinato principalmente dall'"offerta del sacrificio di Gesù Cristo" nella celebrazione dell'Eucaristia: si tratta piuttosto, partendo da una sempre nuova conversione a Gesù Cristo e in un rapporto con la comunità e insieme alla comunità in preghiera, di aprire uno spazio in modo che il mistero della redenzione che Dio ha reso manifesto in Gesù Cristo possa rinnovarsi continuamente. La rappresentanza di Gesù Cristo che spetta al sacerdote è un atto relazionale nella celebrazione eucaristica. L'agire "in persona Christi" è riferito alla comunità dei credenti, affinché essa possa crescere sempre più nel mistero di Dio che Gesù Cristo rappresenta e che si schiude in tutta la sua vita, morte e risurrezione. Quindi la rappresentanza di Gesù Cristo è da intendere in un senso più ampio, che abbraccia i tanti *ministeria* e il loro orientamento verso il Cristo servitore (cfr. Mt 20,26; Gv 13,1-15) di cui parla il Concilio. È proprio la rappresentanza di Cristo nell'ufficio diaconale che contribuirà a rinnovare l'ecclesiologia e la teologia del ministero al servizio di una Chiesa diaconale. Gesù Cristo è rappresentato da chi si fa carico dei più poveri tra i poveri (cfr. Mt 25,31-46), chi va ai margini, chi si lascia consumare dal bisogno degli altri. Si può confidare sul fatto che gli uomini nello Spirito Santo siano in grado di avvertire che è Gesù Cristo

che li incontra quando una persona, di qualsiasi sesso, li ascolta, li conforta, li risolve, li guarisce e li guida nella vita.

Il Concilio Vaticano Secondo ha posto le basi per il rinnovamento della teologia del ministero e dei sacramenti. Queste basi possono essere il fondamento per smontare figure argomentative dottrinali relative all'ordinazione femminile venute in auge negli ultimi anni e che collegano questioni di teologia dei sacramenti e dei ministeri all'antropologia di genere. In particolare si deve dare rilievo all'attualizzazione del Cristo risorto nella celebrazione eucaristica, ad opera dello Spirito Santo.

Partendo da questo si pone la questione del significato teologico della metafora della sposa e dello sposo nell'Antico Testamento. In sostanza, questa metafora è al servizio delle ragioni del monoteismo e del rapporto speciale tra YHWH e Israele: Israele ha un solo Dio, proprio come la sposa e lo sposo sono esclusivi l'uno per l'altro. Analogamente, la metafora sposa/sposo adattata al cristianesimo non è mai stata assegnata univocamente ai rispettivi generi, ma conosce anche l'associazione opposta, ad esempio quando si parla di "anima ecclesiastica" (Origene, Bernardo di Chiaravalle); da qui il simbolismo ha una tradizione nella mistica. Appare tuttavia discutibile estendere il discorso tipologico dello sposo e della sposa intesi come ruoli ai ministri ordinati e ai laici negli atti sacramentali. Le testimonianze di non poche vittime di violenze sessuali e abusi spirituali nel contesto della Chiesa (soprattutto ragazze e donne) documentano anche che proprio questa tipologia di genere ha aperto la porta all'abuso. Ciò pone peraltro interrogativi in ordine a quanto dichiarato da Papa Francesco in "Querida Amazonia 101".

Anche al di là della metafora sposo/sposa, per chi ha subito violenza a sfondo sessuale ad opera di sacerdoti sarà difficilmente tollerabile un'interpretazione della rappresentanza di Cristo legata al genere naturale di un ministro della Chiesa. Urge la domanda: sono davvero l'essere uomo del ministro e la sua natura corporea a qualificarlo per rappresentare adeguatamente Gesù Cristo nella celebrazione dell'Eucaristia? Fondamentalmente qualsiasi esaltazione spirituale della differenza di genere ai fini dell'assegnazione di ruoli nella Chiesa deve essere sottoposta a un esame critico, soprattutto nel contesto della teologia del ministero. Non si dimentichi nemmeno la "presenza di donne forti e generose" che "hanno battezzato, catechizzato, insegnato a pregare, sono state missionarie, certamente chiamate e spinte dallo Spirito Santo" (Querida Amazonia 99). Secondo la testimonianza unanime della dottrina tradizionale della Chiesa, l'amministrazione del Battesimo fa parte dei compiti e delle autorità apostoliche alla stregua della consacrazione nell'Eucaristia. Le donne che battezzano spinte dallo Spirito Santo agiscono "in persona Christi" che, come capo della Chiesa, è il vero ministro del battesimo (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Sacrosanctum Concilium 7). Il loro agire così è anche un agire sacerdotale in nome della Chiesa. Se la possibilità della rappresentanza di Cristo nell'amministrazione del Battesimo non è vincolata al sesso maschile, perché mai dovrebbe esserlo nella presidenza dell'Eucaristia?

5.3 Contesti di ecclesiologia: la vincolatività delle decisioni dottrinali della Chiesa

Ogni nozione e deduzione teologica degli esseri umani può essere fallibile: solo lo spirito di Dio mantiene la Chiesa nella verità. Per questo motivo è soprattutto importante avviare un processo

spirituale di ricerca comune in uno scambio improntato alla comunicazione. La ricerca teologica esprime un giudizio controverso sul grado di vincolatività delle dichiarazioni magisteriali pertinenti all'ordinazione delle donne ai ministeri e uffici sacramentali della Chiesa: le ragioni devono essere esaminate e valutate nuovamente in base a criteri ben intelleggibili dal punto di vista argomentativo e tenendo conto dell'aspetto fondamentale dello sviluppo dei dogmi. Inoltre la teologia scientifica solleva la questione della forma di atto linguistico di specifici testi magisteriali. Occorre uno sforzo intenso per distinguere i criteri nel determinare i livelli di vincolatività delle espressioni dottrinali ecclesiastiche.

La tradizione dottrinale cattolico-romana prevede quattro forme di enunciazioni a cui va riconosciuto l'attributo dell'infalibilità: un parere dottrinale esplicito del Vescovo di Roma con espresso riferimento alla sua autorità (decisione "ex cathedra"), le decisioni dottrinali di un Concilio ecumenico di tutti i vescovi, il parere dottrinale concorde di tutti i vescovi del mondo (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 25) e l'opinione dottrinale della totalità dei fedeli (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Lumen Gentium 12). Per quanto attiene al carattere vincolante dei testi dottrinali disponibili, si pone la questione se l'annuncio di "Ordinatio Sacerdotalis" (1994), non contraddetto dai vescovi, soddisfi i criteri della terza forma e ci si chiede, al contempo, cosa significa il fatto che singoli vescovi oggi considerano la questione aperta e sollecitino un'argomentazione più approfondita in sintonia con la ricerca teologica. Nelle sue considerazioni Giovanni Paolo II fa riferimento inoltre alle riflessioni secondo cui sarebbe "definitive tenendam" (da considerare in modo definitivo) ciò che pur non emergendo univocamente dalla rivelazione nelle Scritture, è comunque assolutamente necessario per preservare la rivelazione biblica. È questa una posizione discussa e controversa nella letteratura teologica. Davvero il cuore del messaggio cristiano, l'annuncio della fede pasquale, può essere preservato solo se le donne rimangono escluse da questo ufficio? O non è piuttosto vero che nei racconti pasquali le donne svolgono proprio questo ministero e testimoniano la presenza viva di Gesù Cristo?

È necessario uno sforzo teologico universale comune per correggere, per quanto possibile, la discrepanza che sembra evidente a molti teologi tra la convinzione accettata che i pareri dottrinali formulati abbiano carattere vincolante definitivo, e la debolezza dell'argomentazione teologica, percepita da molti teologi e già da decenni oggetto di diversi scritti degli studiosi. A lungo andare, nessuna dottrina ecclesiastica potrà dimostrarsi sostenibile e rilevante per la prassi se è in contraddizione con le cognizioni scientifiche e soprattutto con quelle biblico-teologiche.

5.4 Cognizioni ermeneutiche nell'ecumenismo cristiano mondiale

Alla ricerca della credibilità va tenuto in considerazione anche il contesto ecumenico della questione. La Chiesa cattolico-romana nel dialogo a livello nazionale, europeo e universale riafferma costantemente la sua volontà di mantenersi alla ricerca dell'unità visibile della Chiesa. È però una volontà senza fondamento se nelle discussioni teologiche manca un confronto tecnico sugli argomenti che hanno portato a un diverso posizionamento in ordine alla partecipazione (anche) delle donne all'apostolato in base a una responsabilità ufficiale conferita dall'ordinazione.

Secondo “Unitatis Redintegratio”, il decreto sull’ecumenismo del Concilio Vaticano Secondo, il fondamento della cooperazione ecumenica è la disponibilità alla conversione, che implica la consapevolezza del continuo bisogno di riforma delle chiese e la loro dipendenza intrinseca dai doni e dai valori complementari delle altre chiese (cfr. Concilio Vaticano Secondo, Unitatis Redintegratio 7). I dettami del decreto sull’ecumenismo si realizzano nella reciprocità spirituale delle diverse tradizioni cristiane. In tutte le questioni di dottrina e prassi ecclesiastica sarà dunque opportuno considerare la prospettiva ecumenica ed essere pronti per un processo di apprendimento e riforma.

Che significato ha il Movimento ecumenico per la partecipazione delle donne a tutti gli uffici ecclesiastici della Chiesa cattolico-romana se numerosi partner ecumenici, che devono essere presi sul serio in virtù della loro storia, dei loro valori e della loro tradizione, hanno deciso a favore dell’ordinazione femminile negli ultimi decenni? Il dialogo ecumenico considerato imprescindibile per l’essenza della Chiesa può ignorare questo fatto e questi sviluppi?

Proprio nel contesto ecumenico sono state formulate e affrontate a più riprese istanze di una comunione giusta e fraterna tra donne e uomini nelle chiese. Le donne devono avere l’autorità per mettere in discussione le strutture oppressive della società e delle chiese. Il riconoscimento del contributo essenziale delle donne nelle chiese deve essere messo in risalto al fine di addivenire ad una responsabilità e partecipazione condivise su un piano di parità.

L’ecumenismo è stato assiduo nel porre all’ordine del giorno la questione della partecipazione femminile, sfidando le chiese a riformare le strutture patriarcali e a riconoscere il ruolo significativo delle donne nella loro storia, e questo anche alla luce delle nuove nozioni della teologia e dell’esegesi femminista. L’introduzione dell’ordinazione femminile in molte chiese ha dato il via a processi ecumenici.

5.5 L’equità di genere nel contesto della Chiesa universale

Quello che viene considerato l’ordine divino dei sessi nella Chiesa cattolico-romana - nella Chiesa ancor più che nella società nel suo complesso - dal punto di vista storico-culturale è stato ed è tuttora determinato in larga misura dalla cultura circostante dominante e soprattutto dai suoi rapporti di potere politico.

Quanto sopra emerge anche nella prospettiva della “Chiesa universale” che è da concepire come una “Chiesa particolare” nella comunione delle tante “Chiese particolari”. In quanto tale, essa è segnata, oggi come nel corso della storia, da forti asincronicità negli sviluppi nei vari contesti mondiali. Di fronte a una globalizzazione dal ritmo sempre più incalzante, le dinamiche interculturali, quesiti postcoloniali, la questione della giustizia e la forbice della povertà pongono le Chiese particolari di fronte a sfide difficili. Conseguentemente, troviamo nei contesti ecclesiastici risposte eterogenee alla questione dell’equità di genere. Ad esempio, prendiamo atto del fatto che le donne in tutto il mondo hanno dato e continuano a dare un contributo significativo alla trasmissione del Vangelo, ma d’altro canto sono state rese invisibili nella storia e nel presente e hanno dovuto e devono tuttora subire esperienze di violenza. Proprio alla luce di questa constatazione, la Chiesa particolare tedesca ha la responsabilità di mantenere vivo il dialogo sulla questione dell’apertura degli uffici ecclesiastici alle donne, anche dal punto di vista dell’equità di genere.

La dottrina della Chiesa descrive il rapporto tra i sessi nell'ottica tradizionale della complementarità giustificando in questo modo anche l'esclusione delle donne dall'ufficio sacramentale. Il Concilio Vaticano Secondo, invece, chiede che venga sempre più riconosciuta "la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini" e di eliminare "ogni forma di discriminazione" (Concilio Vaticano Secondo, *Gaudium et Spes* 29). Nel confronto sui rapporti tra i generi c'è dunque motivo e necessità di mettere in risalto la differenza e l'uguaglianza anche nel dialogo teologico e di valorizzare e riconoscere tutti i carismi e le vocazioni donati da Dio a prescindere dal genere.

5.6 L'esperienza della vocazione femminile a uffici e ministeri

Non sono poche le donne che si sentono chiamate da Dio a partecipare a ministeri e uffici sacramentali. Importanti figure femminili nella storia della Chiesa hanno riflettuto su un'eventuale vocazione anche delle donne all'ufficio sacerdotale: si citino Teresa d'Avila, Teresa di Lisieux o Edith Stein. Da diverse generazioni molte donne avvertono la vocazione divina agli uffici diaconali e sacerdotali: a questa consapevolezza interiore si contrappone per tali donne l'esperienza esterna del non vedersi prese sufficientemente sul serio nella loro vocazione dalla Chiesa e dai suoi ministri, o di non venire considerate affatto. La limitazione delle possibilità di vita e di vocazione imposta dalla Chiesa viene da esse sentita come un'ingiustizia, discriminazione ed esclusione.

Nessuno può esprimere giudizi sull'esperienza di un incontro esistenziale con il Signore. La vocazione è un evento dialogico: un ascoltare e un venire ascoltati, sia nel rapporto tra Dio e l'uomo sia nel rapporto all'interno della Chiesa che prende atto di coloro che si sentono chiamati. L'esortazione apostolica "Christifideles Laici" (1988) di Giovanni Paolo II mette in risalto il valore dei diversi carismi come doni dello Spirito Santo e afferma che vanno accolti con gratitudine nella Chiesa, ma che è necessario anche il loro discernimento. "Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro esercizio ordinato appartiene a quelli che presiedono nella Chiesa, ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono" (Christifideles Laici 24). Dal punto di vista dell'equità di genere vengono a porsi interrogativi fondamentali che si applicano parimenti alla vocazione di tutti gli uomini: secondo quali criteri deve essere esaminata un'esperienza di vocazione di uomini e donne? Viene preso sul serio il fatto che anche le donne si sentono interpellate e chiamate da Dio? La loro propensione, la loro volontà e disponibilità interiore a seguire Dio vengono ascoltate e apprezzate?

Riconoscere e prendere seriamente le esperienze di vocazione non solo degli uomini è un passo importante verso un'equità di genere a 360 gradi nella Chiesa. In futuro non dovrà più essere il genere a decidere dell'assegnazione degli uffici, bensì la vocazione, le capacità e le competenze al servizio dell'annuncio del Vangelo del nostro tempo: solo in questo modo si potrà mettere pienamente a frutto l'intero potenziale di vocazione e carismi per il popolo di Dio e per la Chiesa.

5.7 Rappresentanza di Cristo e rinnovamento della teologia del ministero sulle vie del Gesù povero

Il dibattito controverso intorno alla questione delle donne nei ministeri e negli uffici della Chiesa non è una mera questione strutturale, non si tratta di una “impostazione funzionale” dell’ufficio, secondo il timore espresso da Papa Francesco (cfr. *Querida Amazonia* 100-101). La questione delle donne e dell’ufficio sacramentale va oltre: si tratta di una concezione rinnovata di cosa è Chiesa e di un approccio approfondito alla sacramentalità, anche in un’ottica ecumenica. Si tratta della realizzazione di un processo di conversione che comporta un orientarsi sempre nuovo a ciò che si è compiuto nella croce e nella Risurrezione di Gesù Cristo. È l’assetto istituzionale della Chiesa il primo a doversi orientare a questo processo di conversione. Sarà decisivo per il futuro anche un rinnovamento sostanziale della teologia del ministero che dovrà essere al servizio di una Chiesa diaconale. Si tratterà di comprendere il mistero della fede a partire dalla profondità del mistero della redenzione, che si è compiuto in Gesù Cristo nei suoi numerosi incontri sulle strade della Galilea e di Gerusalemme e che significa per gli uomini raggiungere la salvezza, l’interezza, la vita. La rappresentazione di Cristo “si compie” attraverso l’esperienza della salvezza e in profondità attraverso l’Eucaristia, alla quale sono riferite tutte le modalità della sequela di Gesù Cristo e nella quale, in analogia alla via della *kenosis* del Verbo divino, si realizza nel sacramento la presenza del Gesù povero (cfr. Concilio Vaticano Secondo, *Lumen Gentium* 8): “Non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù” (Gal 3,28). La rappresentazione di Cristo si dischiude in corrispondenza di una concezione comunicativa di rivelazione come evento sacramentale di orientamento soteriologico. Si infrangono la tradizionale rappresentazione di Gesù Cristo improntata all’ontologia della sostanza e una concezione del ministero incentrata sul sacerdote e sul culto; in questa prospettiva soteriologica il fatto che Gesù Cristo sia un uomo non ha alcuna rilevanza. In questo modo la Chiesa può diventare una Chiesa di sorellanza e fratellanza, una Chiesa della partecipazione che chiama uomini e donne in egual misura alla sequela di Gesù Cristo. Ecco che le riflessioni sulle donne nel ministero (sacramentale) sono fondamentalmente al servizio di una riforma dei ministeri e degli uffici ecclesiastici, proprio intesa come critica al “clericalismo” che anche Papa Francesco continua a indicare come minaccia alla credibilità della Chiesa.

6. Riepilogo delle argomentazioni e dei punti di vista

6.1 Panoramica delle argomentazioni

Nel contesto universale della Chiesa cattolico-romana lo sforzo di argomentazione teologica è un presupposto necessario per un dialogo con le autorità del momento che hanno la possibilità di produrre un cambiamento del quadro entro il quale si svolge l’azione ecclesiastica. Nell’ambito del confronto ecumenico con chiese che, dopo un percorso lungo e impegnativo sul tema oggetto di questo documento, sono giunte nel frattempo a conclusioni divergenti da quelle della Chiesa cattolica, è necessario instaurare un dialogo basato su posizioni motivate. Ciò detto, ci sono altri luoghi di conoscenza oltre a quelli delle scienze teologiche. Le esperienze sono un impulso al cambiamento e al rinnovamento. I “segni dei tempi” sono un luogo di conoscenza. È più che opportuno mantenere un’attenzione vigile alle convinzioni di base della

sfera pubblica: tali riflessioni ermeneutiche, esposte nel testo di orientamento, sono state tenute in considerazione in questo testo. Allo stesso tempo è necessario considerare gli aspetti concreti del tema in questione.

Le principali linee argomentative proposte in questa sede possono essere sintetizzate come segue.

L'equità di genere nella Chiesa è una pietra di paragone essenziale per un annuncio credibile ed efficace del Vangelo a tutta l'umanità. Non sono stati il Concilio Vaticano Secondo e sulla sua scia il Sinodo di Würzburg i primi e gli unici a ricordare, inserendosi nella tradizione biblica, che è la Chiesa nel suo insieme ad essere chiamata a continuare la missione di Gesù Cristo. Tutti, ciascuno a proprio modo, vi dovrebbero contribuire (cfr. Concilio Vaticano Secondo, *Lumen Gentium* 31): per tale motivo, come ricorda il documento sulla partecipazione dei laici all'annuncio, "tutti sono chiamati ad adoperarsi in parole e fatti per il messaggio di Gesù Cristo" (Sinodo di Würzburg, delibera *Laienverkündigung* 2.1). Tutti i battezzati sono accomunati dal compito e dalla responsabilità di rispondere a noi e alle persone che ci circondano che domandano "ragione della speranza" che è in noi (1 Pt 3,15), ci ricorda il Sinodo di Würzburg (Sinodo di Würzburg, delibera *Unsere Hoffnung, Einleitung*).²

In ogni epoca storica ci sono state figure femminili eccezionali che si sono impegnate in favore dei diritti umani con coraggio profetico, e anche oggi in tutto il mondo ci sono innumerevoli donne che vivono il Vangelo con le parole e con i fatti, come madri, religiose, teologhe, guide spirituali e in tante altre forme. Dal punto di vista storico non ci sono elementi a comprova di una distinzione tra diaconato e altre forme di ministero sacramentale. Dando uno sguardo alla Chiesa universale, ci si rende conto che sono in grande maggioranza le donne a spendersi nella pastorale e ad essere disposte ad assumere responsabilità e funzioni di guida.

Non esiste una tradizione univoca e ininterrotta in favore dell'esclusione delle donne dall'ufficio di annuncio del Vangelo. Accanto alle affermazioni, considerate inequivocabili, della tradizione teologica più convenzionale che depongono a sfavore delle donne, ci sono sempre stati sviluppi nella direzione opposta che hanno apportato nuovi punti di vista e risposte alle esigenze dei tempi e della cultura di ogni singola epoca. Le donne vi hanno contribuito enormemente.

Una nuova analisi degli uffici e ministeri nei testi biblici e l'approccio all'uguaglianza fondamentale di tutti i credenti pongono la questione dell'accesso delle donne al ministero sacramentale nel contesto del rinnovamento sostanziale della teologia ministeriale. La questione della rappresentanza di Cristo deve essere distinta da quella della somiglianza naturale di Cristo all'essere umano di genere maschile. Cristo è presente quando gli uomini agiscono nel suo spirito.

I contorni di una Chiesa ispirata all'equità di genere emergono laddove tutti si concepiscono come comunità di pari nella sequela di Gesù: in essa non vi sono discriminazione e divario di potere determinati dallo status, ma tutti sono su un piano di parità alla ricerca della verità. Si presta ascolto anche alle visionarie e alle profetesse. Che le parole di Gesù "tra voi però non è

² N.d.t.: traduzione libera del testo originale tedesco.

così” (Mc 10,43) siano uno stimolo a investire tempo, energia e perseveranza in questa promessa.

6.2 Prospettive

Alla domanda circa la rilevanza della fede cristiana ci saranno sempre “così tante risposte quante sono le forme di Cristianesimo vivo tra di noi” (Sinodo di Würzburg, delibera *Unsere Hoffnung, Einleitung*). Ieri come oggi si tratta di trasmettere “la forza provocante della nostra speranza [...] anche per tutti quelli che fanno fatica a sentirsi vicini alla Chiesa, per gli afflitti e i delusi, per i feriti e gli amareggiati” (Sinodo di Würzburg, delibera *Unsere Hoffnung, Einleitung*).

Il rinnovamento della Chiesa “non si esaurisce in singole azioni di riforma sinodale” (Sinodo di Würzburg, delibera *Unsere Hoffnung*, parte II, 4). La domanda di fondo che si impone è se la sola integrazione delle donne nei ministeri e uffici ecclesiastici già esistenti sia sufficiente per rispondere adeguatamente a ciò che il Vangelo cristiano ci chiede. La nostra “vita ecclesiale non è forse troppo oscurata e ristretta dalla paura e dalla pusillanimità, troppo presa a guardare se stessa, troppo assillata dalla preoccupazione per l’autoconservazione e l’autoriproduzione [...]?” (Sinodo di Würzburg, delibera *Unsere Hoffnung*, parte I, 8).³

Il contributo di donne intellettuali al di fuori delle correnti di pensiero più convenzionali è parte essenziale della tradizione cristiana e deve essere reso visibile per poter rispondere alla sempre maggiore complessità del mondo in cui viviamo. Il dibattito evolve se le tradizioni femminili e la loro percezione della realtà come rapporto Dio-uomo-mondo diventano parte naturale anche dell’immagine della Chiesa cattolico-romana. Le controversie vanno affrontate. È imperativo porre fine alle prassi che feriscono le persone.

Una Chiesa orientata al Vangelo e rivolta alle persone avrà il coraggio di rinnovarsi confidando sulla presenza dello Spirito di Dio. I processi trasformativi che la pastorale ecclesiastica e il significato pubblico di Chiesa stanno vivendo in tutto il mondo consentono di esplorare nuove idee creative per permettere al Vangelo di raggiungere e trasformare tutti gli uomini: Dio promette all’uomo la Sua misericordia eterna nonostante tutte le sue colpe e ancora prima di ogni sua azione.

³ N.d.t: traduzione libera del testo originale tedesco.