

La vocazione ministeriale della donna nella Chiesa

Nel saggio introduttivo Maria Antonietta Macciocchi nella «polifonia» di voci raggruppa nella seconda parte del libro (sono 5 i raggruppamenti) 5 interventi di donne sotto il titolo *La forza delle teologhe*: dalla Behr Sigel, teologa ortodossa sposata con tre figli alla teologa Elizabeth Lacelle; dalla suora teologa svedese Caterina Broomè alla suora Jane Morissey del Massachusetts, infine la teologa norvegese Elisabeth Borresen.

L'autrice del libro, come si può notare, si spinge nel Nord Europa affascinata, come afferma lei stessa, dalla forza di queste donne che, anche se hanno messo in rilievo i limiti del testo papale sulla questione del sacerdozio femminile lo hanno fatto, dice la Macciocchi, «non soltanto con tenero rispetto per il ruolo inaudito che questo papa ha assunto nei destini del mondo, ma anche con una sottile cultura».

Si comprende bene che siamo di fronte ad un argomento molto delicato e che queste donne pongono in maniera problematica con forti argomentazioni. Esse prolungano, dice l'autrice, la strada della ricerca non solo attraverso la Lettera del Papa, ma andando anche oltre.

La Sigel, aprendo la serie degli interventi, si pone questo interrogativo: «Ci si può fermare qui?».

Il quesito della teologa ortodossa ci offre l'opportunità di avviare e di sviluppare il discorso sulla vocazione ministeriale della donna nella Chiesa. «Cristo - dice il Papa - si è fatto davanti ai suoi contemporanei promotore della vera dignità della donna e della vocazione corrispondente a questa dignità» (MD n. 12).

Certamente il posto «soggettuale» della donna nella Chiesa è un dato ormai scontato e largamente pacifico. Scontato non lo è per la Sigel che fa invece queste considerazioni:

1. quando si parla di vocazione specifica della donna lo si fa spesso

* Segretario dell'Ufficio Liturgico Diocesano.

come complementare a quella dell'uomo e dei suoi carismi;

2. si assegnano spesso alla donna nell'ambito pubblico e culturale dei compiti subalterni di esecutrice o tutt'al più, come stile romantico, le si affida un ruolo di ispiratrice. Essa invece viene sostituita nel genio creativo e nell'attitudine alle funzioni direttive;

3. infine la teologa afferma che nella *Mulieris Dignitatem* (= MD) c'è la riaffermazione della dottrina tradizionale secondo cui la vocazione della donna si realizza nella maternità e nella verginità consacrata (nn. 17 - 22).

Emerge la definizione della vocazione femminile; ossia, ella è madre e la donna accede così al suo ruolo sociale, è vergine consacrata a Dio e gode così di un riconoscimento religioso. Dunque la donna ha bisogno di una giustificazione per attestare la sua diversità come positiva: essa non si regge da sola.

La Sigel pone la questione se non c'è una contraddizione tra tutto questo e quanto il Papa dice nell'introduzione della Lettera salutando l'avvento della donna come un segno dei tempi che la Chiesa è chiamata a decifrare.

L'interrogativo è come spiegare una posizione teorica così aperta ed una prudenza pratica così tradizionale.

Nel leggere la MD, un testo da tenere presente è la *Christifideles laici* (= ChL). Elisabeth Lacelle vede contenute in questo documento le implicazioni pastorali della Lettera del Papa. Anzi la teologa afferma che le due lettere occorre leggerle insieme.

Al n. 51, infatti la ChL si esprime in maniera estremamente chiara circa la partecipazione della donna alla missione apostolica della Chiesa. «Non c'è dubbio - dice il Papa - che in forza del Battesimo e della Cresima, la donna, come l'uomo, è resa partecipe del triplice Ufficio di Gesù Cristo sacerdote, profeta e re».

In questa prospettiva viene letta positivamente dalla Lacelle l'affermazione che il Papa fa nella Lettera sull'*unità dei due*. In questa unità l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere «uno accanto all'altra» oppure «insieme», ma sono anche chiamati ad esistere reciprocamente «l'uno per l'altro» (n. 7). L'interrogativo che viene posto dalla Lacelle è «in che modo l'unità dei due» illumina in modo assolutamente nuovo l'identità e le vocazioni umane della donna e dell'uomo nella società e quelle dell'uomo e della donna battezzati in quanti laici nella Chiesa.

La difficoltà maggiore di oggi è di accogliere uomini e donne nella loro «soggettualità ontica» (cf. C. MILITELLO, *Donna in questione*, CE, Assisi 1992) e nella loro «soggettualità funzionale». Certamente nella

lettura di insieme delle due lettere (MD e ChL) si aprono altri interrogativi. Il problema che emerge e che è sotteso alle varie argomentazioni è relativo al percorso della «soggettualità funzionale».

Cioè ha la donna un suo ruolo attivo, costruttivo in seno a quella comunità di cui pure è membro in forza della partecipazione al battesimo e all'eucaristia? In altri termini, è inclusa nella «sintassi ministeriale»? Può esercitare un servizio, un ministero? E, in caso affermativo, questo ministero ha valenze proprie cioè specificatamente «femminili»?

Le risoluzioni dell'esortazione ChL, n. 23 (Ministeri, Uffici e funzioni dei laici), mostrano una risposta aperta a tutte queste domande cui risponde il n. 51, citato pocanzi. Tra l'altro si afferma che «nel compimento dell'apostolato la donna è chiamata a mettere in opera i suoi doni propri: innanzitutto, il dono della sua stessa dignità personale mediante la parola e la testimonianza; i doni poi connessi con la sua vocazione femminile».

Un pericolo, a mio modesto avviso, può nascere se si legge al «femminile» la ministerialità. Sembra infatti mettere in forse il dato della pari dignità uomo donna, tanto sul piano dell'essere che dell'agire. La questione è molto complessa. L'identificazione di uno specifico ministeriale maschile è un cammino che è stato intrapreso da certa riflessione teologica contemporanea, ad esempio, da H.U. von Balthasar.

Come giustamente afferma la Lacelle, le due Lettere si situano in un processo di ricerca che accompagna la nuova coscienza ecclesiale delle donne e che si dimostra soprattutto fedele all'appello ed al compito conseguente all'umanità comune dell'uomo e della donna in quanto rivelata, restaurata e rinnovata in Gesù Cristo.

La questione è dunque dello «spazio» che la donna può e deve avere nella Chiesa e nella società. Tanto più che non si può fare nessuna discriminazione sul piano del rapporto con Cristo, e sul piano della partecipazione alla vita e alla santità della Chiesa. Ciò posto, la donna deve tradurre, a partire dalla partecipazione al triplice ufficio di Cristo re sacerdote profeta, i propri doni: la dignità personale, la parola e la testimonianza della vita, i doni connessi alla sua vocazione femminile. È il suadente richiamo a passare dal riconoscimento teologico alla realizzazione pratica della presenza attiva e della responsabilità della donna nella Chiesa. Sulla pista dell'affidamento dell'uomo alla donna il n. 52 della ChL ribadisce il dato di compresenza e collaborazione degli uomini e delle donne, di nuovo riproponendone la trama trinitaria e la modalità comunionale.

La lettura, inoltre, d'insieme delle due Lettere di Giovanni Paolo II apre una pista all'interno del dialogo ecumenico. Tale aspetto è ribadito sempre dalla teologa Lacelle, la quale fa un esplicito riferimento al documento di Lima dell'82 su Battesimo Eucaristia e Ministero. Come si sa, il problema cruciale del dibattito ecumenico è il *ministero* ed in particolare la possibilità di un eventuale ministero delle donne (cf. C. DUQUOC, *La femme, le clerc et le laïc. Oecumenisme et ministere*, LE, Geneve 1989). La posizione che viene espressa nel documento BEM a tale riguardo è che «certe chiese ordinano degli uomini e delle donne, altre non ordinano che degli uomini. Queste differenze creano ostacoli in ciò che riguarda il reciproco riconoscimento dei ministeri. Questi ostacoli non devono però essere considerati come degli impedimenti decisivi nei confronti di altri sforzi intesi al riconoscimento reciproco. L'apertura reciproca delle chiese comporta la possibilità che lo Spirito parli a una Chiesa attraverso le spiegazioni di un'altra. Le considerazioni ecumeniche dovrebbero quindi incoraggiare e non frenare lo sforzo di guardare in faccia questo problema».

Commentando la MD, viene posta l'attenzione dalla Borresen, teologa norvegese sull'evoluzione dottrinale dell'*imago Dei* proposta dal Papa nella Lettera (Immagine aggiornata, tipologia arretrata).

Uscita dalle mani del Creatore la donna condivide con il suo partner il progetto che Dio affida all'uomo creandolo a sua immagine (MD n. 6). Creatività, gratuità sono i tratti costitutivi dell'immagine che uomo e donna portano impressi, così che la storia della salvezza mostra impegnati nella tradizione del progetto di Dio uomini e donne.

La proiezione solo nell'uomo maschio della pienezza dell'immagine e la riduzione della donna a immagine o gloria dell'uomo ha fortemente ipotecato la posizione della donna ad essere soggetto. La Sigel sottolinea positivamente come il Papa nella MD vuole invece «mettere in luce non l'esclusione ma l'inclusione del principio femminile nell'immagine divina e sottolineare la partecipazione della donna, in quanto rappresentante di questo principio, all'opera salvifica di Dio, alla storia della salvezza». La teologa ortodossa ricorda che proprio «in questa prospettiva occorre leggere la meditazione del Papa su Maria».

La questione che pone la teologa norvegese, la Borresen, è che malgrado la linea prescelta di ricognizione ministeriale, la storia della salvezza ci presenta Maria connettendone strettamente la funzione salvifica alla maternità. Certamente Maria incarna tutte le modalità con le quali Israele sperimenta la ministerialità femminile. «Il Papa - dice la Sigel - ritorna con insistenza sul rapporto profondo che esi-

ste secondo lui, tra il ruolo personale di Maria e la sua partecipazione personale, secondo la grazia, all'avvento di tutte le donne, che poi è la vocazione di tutta l'umanità».

La questione del «ministero femminile» ed in particolare del «ministero sacerdotale» viene trattata ampiamente nel libro dalle teologhe. Alla questione sul diaconato alle donne la Macciocchi dedica due pagine nella presentazione del libro. L'argomento non viene affrontato negli scritti delle cinque teologhe in quanto il Papa nella lettera non tratta esplicitamente del diaconato femminile. L'autrice del libro, invece, presenta quali sono oggi le tesi dominanti di questo particolare aspetto. Essa si chiede se il diaconato alle donne non sia la via di mezzo, la porta di sicurezza, laddove viene negato il sacerdozio alle donne.

Nessun dubbio che la chiesa antica abbia conosciuto un diaconato femminile (cf. A.G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, CLV, Roma 1982; M.J. AUBERT, *Il diaconato alle donne?*, EP, 1989). Non essendo possibile negare le testimonianze (da quella di Olimpia a quella di Febe, Prisca e Aquila con le sue collaboratrici: Maria e Trifena e Persiche e poi Evodia e Sintiche; il Papa le cita nella Lettera quando parla della parte attiva che la donna ebbe nella vita della chiesa primitiva), l'attenzione oggi viene posta soprattutto sulla sacramentalità o meno del diaconato. Ci si è avvalsi dell'opinione diffusa in oriente circa l'indole analogica del diaconato femminile che implicherebbe non un servizio ministeriale ma un compito nominale ed onorifico. Delle ordinazioni delle diaconesse i libri liturgici hanno continuato a trasmettere il rito anche quando il loro servizio era scomparso da secoli. Inoltre sulle date del venir meno del ministero delle diaconesse le voci sono estremamente discordi. Ci sono disposizioni papali fino al sec. XVIII (Benedetto XIV) e testimonianze alla fine del sec. XIX in Bulgaria.

Tre sono le tesi che la Macciocchi ci presenta: una è la rivendicazione di un diaconato che consenta alla chiesa di fare acquisire valore e dignità nuove verso le donne. È l'ipotesi anche che sostengono le donne teologhe. Interessante è quanto dice la suora del Massachusetts. Il papa nella MD fa riferimento più di trenta volte al Vangelo di Giovanni e scrive le acute osservazioni sui resoconti dell'evangelista in merito agli incontri di Gesù con le donne. Le donne che vengono liberate da Gesù, fa notare il Papa, sono le stesse che prestano servizio come *diakonoï* nella comunità di Giovanni. È suggestiva la sottolineatura della presenza della donna nel ministero di Cristo: la donna ottiene il primo miracolo; racconta Gesù ai Samaritani; lava

i piedi a Gesù; sta in piedi sotto la croce; trova la tomba vuota; incontra il Risorto; annuncia la risurrezione agli Apostoli. Appellando alla tradizione, la MD proprio per queste ragioni nega che Gesù sia stato condizionato dalla cultura del tempo nel suo annoverare le donne tra gli apostoli.

L'altra tesi nasce invece dal timore di una clericalizzazione delle donne che, col diaconato, all'interno della gerarchia sarebbero ridotte a basso clero. La terza tesi, infine, che va più in profondità (tesi sostenuta da alcune teologhe italiane la Militello la Goldie ed anche da P. Vanzan) è quella di creare un ministero di tipo diaconale, un ministero sacramentale. Sono i due ambiti disputati nella questione del ripristino del diaconato femminile: quello dell'ordinazione sacramentale e quello dello spessore ministeriale del loro compito nella Chiesa. Come si vede il problema è aperto e non di facile soluzione.

Circa il sacerdozio alle donne Giovanni Paolo II dà una spiegazione nella MD che conferma l'insegnamento della dichiarazione *Inter Insigniores* del '76: dichiarazione della Congregazione per la fede promulgata da Paolo VI. La dichiarazione ufficialmente nega l'ammissione delle donne al ministero ordinato. La Broomè osserva che il Papa non parla esplicitamente nella Lettera, anche se la cita, della dichiarazione. «I silenzi di un Papa - dice - sono talora più rilevanti delle parole. Lui non può contrastare un documento così duro, ma tacendo, il Papa lo ha sminuito nel suo minaccioso significato». Il testo della MD riguardo il sacerdozio ministeriale lascia maggiormente insoddisfatta la teologa ortodossa e la norvegese Borresen. L'esaltazione della donna nella MD viene vista di uso troppo tattico, più che manifestare essa maschera. La lettera del Papa, dicono le teologhe, porta a pensare che malgrado lo sforzo di fare dell'immagine di Dio l'origine ed il supporto della relazione uomo-donna, contraddice con l'affermazione che la donna in quanto essere umano di sesso femminile è incapace di agire come presbitero in «persona Christi». Certamente il Papa vuol definire la donna a partire dall'ordine ideale dell'amore. La donna è l'icona dell'amore: lei è *ipostatizzata* in Maria che riunisce in sé la vocazione di donna, di madre e di vergine.

Si domanda la Sigel il perché di quest'esaltazione della donna e di questa specificità femminile dell'amore, inteso come *agàpe*, se esso è invece la vocazione di ogni cristiano, uomo o donna. Lo specifico, secondo la teologa, della femminilità della donna rimane soltanto l'esclusione dal ministero sacerdotale sacramentale. Il processo di idealizzazione della donna l'allontana dalla funzionalità istituzionale; lei è l'amore.

Questa riflessione si intreccia con altre modalità e con altra figura, quella della «differenza sessuale», le cui suggestioni ci porterebbero lontano.

Al di là di tutto la risposta, a mio avviso, è da cercarsi nella linea della teologia simbolica e nell'orizzonte della uguaglianza differenziata che sono le note qualificanti della MD. Al n. 26 infatti Giovanni Paolo II ribadisce la maschilità del sacerdozio, conforme alla bimillenaria tradizione della Chiesa di oriente e dell'occidente. L'affermazione, e questo è un dato importante, non viene fatta in chiave di teologia dogmatica, ma simbolica. Scrive il Papa: «Se Cristo, istituendo l'Eucaristia l'ha collegata in modo così esplicito al servizio sacerdotale degli apostoli, è *lecito* pensare che in tal modo egli voleva esprimere la relazione tra uomo e donna, tra ciò che è femminile e ciò che è maschile, voluta da Dio nel mistero della creazione, sia in quello della redenzione... In questo - continua il Papa - si trova anche una spiegazione per la chiamata dei dodici. Esso sono con Cristo durante l'ultima cena: essi soli ricevono il mandato sacramentale: 'Fate questo in memoria di me'. Essi la sera della risurrezione ricevono lo Spirito Santo per perdonare i peccati» (n. 26). Questa scelta precisa e libera, per fedeltà a Cristo, esclude la donna dal ministero sacerdotale. L'argomentazione desunta dal simbolismo sponsale non convince la teologa Sigel la quale vede un'interpretazione non equilibrata da ciò che i teologi chiamano *apofatismo* e cioè l'idea che il Dio verso cui si slancia la fede si trova al di là di tutti i nostri concetti umani. Quindi un uso non corretto e smoderato dell'analogia che privilegia la sola metafora maschile dello Sposo. L'importanza però della MD è il riaprire i sentieri interrotti della reciprocità, apprezzati come dice la Macciocchi nell'introduzione, dal miglior femminismo. Due figure dunque: la reciprocità e la mutua complementarietà. La MD propone come Kerygma originario la reciprocità della donna e dell'uomo fondata nel mistero stesso di Dio trino (nn. 6 - 7). La funzione regale, sacerdotale e profetica che percorre la storia di Israele e di cui si appropria la comunità delle origini, non inerisce specificatamente al maschio o alla femmina, ma se mai, li lega insieme nella loro reciprocità a Dio creatore. La MD propone questa reciprocità: leggiamo al n. 27 che nella chiesa sono coesenziali il principio mariano/femminile e quello petrino/maschile senza ritenere che la funzione dell'uomo sia di più o di meno rispetto alla funzione dell'altro: sono semplicemente diverse, ma reciproche.

Diversità di tipo profetico. La donna (come la sposa) è colei che manifesta la verità dell'amore. In ciò dice il Papa consiste «la carat-

teristica profetica della donna nella sua femminilità». Dalla donna, dal suo genio, dall'essere «l'uomo a lei affidato in modo speciale», «Cristo si attende il compiersi di quel sacerdozio regale che è la ricchezza da lui data agli uomini».

Ciò significa che la donna è chiamata ad esercitare la diaconia regale in forme sempre più impegnative e nuove, facendosi carico della comunità umana in cui la Chiesa si incarna o facendosi carico dei bisogni della stessa comunità ecclesiale.

Forse per questa via, la via della risposta ai bisogni, del profetizzare i bisogni, prepareremo una cristianità che nel terzo millennio ripenserà la presenza della donna nella Chiesa, la presenza dei laici e capirà meglio la fundamentalità insopprimibile del servizio reso dal ministero ordinato.