

Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia, Lugano

1. LA NUOVA SITUAZIONE DOPO LA CHIARIFICAZIONE PAPALE

Una delle tematiche più caldamente discusse, almeno nei paesi occidentali, è quella riguardante la partecipazione della donna al sacerdozio ministeriale. Senz'altro, la discussione è alimentata dal fatto che la donna svolge un ruolo sempre più ampio nella società moderna. Questo cambiamento, come tale, viene sostenuto anche dalla Chiesa. Papa Giovanni XXIII, nella sua enciclica *Pacem in terris* del 1963, ha definito l'ingresso della donna nella vita pubblica uno dei segni più rilevanti del tempo attuale¹. Nella sua recente *Lettera alle donne*, scritta nel 1995, in occasione dell'Anno Internazionale della Donna², papa Giovanni Paolo II ha ribadito il «genio della donna», indispensabile per la costruzione di una «civiltà dell'amore»³. Vi ha inoltre deplorato gli ostacoli che si oppongono (e che si sono opposte, anche da membri della Chiesa) al contributo femminile nella società⁴.

¹ Cfr. *Pacem in terris*, n. 43 (*Enchiridion delle encicliche* 7, nn. 579-581).

² *Lettera alle donne* (29.6.95), in: *Il Regno* (1995) 15, 457-460.

³ Cfr. nn. 4; 9-12.

⁴ Nn. 3-5.

Malgrado l'apertura per i cambiamenti sociali il magistero rifiuta decisamente l'ordinazione sacerdotale per la donna. Nella sua Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 22 maggio 1994, il papa affermò: «Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su di una questione di grande importanza, che attiene alla divina costituzione della Chiesa stessa, 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»⁵.

La decisione del papa ha riscontrato alcuni segni di riconoscenza per il fatto di portare chiarezza in un punto importante della fede. Ma ha altrettanto provocato delle reazioni, talvolta furiose, nei gruppi che reclamano il sacerdozio femminile come conseguenza logica dello sviluppo sociale e di una teologia critica⁶.

Il lavoro teologico ha già ricevuto un forte stimolo dopo la pubblicazione della Dichiarazione *Inter insigniores* sul tema il 15.10.1976, procurata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede⁷. La Congregazione aveva messo in rilievo gli argomenti principali per la pratica della Chiesa, aggiungendovi una parte di approfondimento teologico. Già in quell'occasione le reazioni nel mondo teologico furono ambigue: da una parte si rafforzava la contestazione⁸, d'altra parte venivano presentate delle ricerche che tentavano di mostrare il contesto teologico del tema: vedendo l'antropologia cristiana nell'economia sacramentale, non si tratta di una "discriminazione" della donna, ma del rispetto davanti al mistero dell'Incarnazione, realizzata in Gesù Cristo e preparata da Maria, da una donna⁹.

Gli ultimi decenni hanno inoltre portato tanti contributi esegetici, storici e sistematici riguardanti il ruolo della donna. È cresciuta, soprattutto negli Stati Uniti, a partire dagli anni '70, la cosiddetta "teologia femminista" che vede la "discriminazione" più pesante della donna nell'immagine "maschile" di Dio, chiedendo un cambiamento profondo nel modo di utilizzare i simboli "sessuali" nel cristianesimo. Chiedo-

⁵ *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4, in: *Il Regno* (1994) 13, 386 (= *L'Osservatore Romano*, 30./31.5.1994, p. 1).

⁶ Per una panoramica critica della discussione, anzitutto nell'ambito tedesco, cfr. M. HAUKE, «*Ordinatio Sacerdotalis*: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion», *Forum Katholische Theologie* 11 (1995) 270-298.

⁷ Cfr. lat.-ital. in *EV* (= *Enchiridion Vaticanum*) 5/2110-2147. Vedere anche il commento "ufficioso" di un esperto sull'*Inter insigniores* in: *L'Osservatore Romano*, 28.1.1977, pp. 3-4 = *Il Regno*, 1.3.1977, 103-109 (citato: COMMENTO).

⁸ Vedi, per esempio, il lavoro statunitense di L.-A. SWIDLER (ed.), *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York 1977.

⁹ Su questa scia per esempio M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴ (dapprima 1982; bibliografia fino al 1995, pro et contra nell'ambito cattolico: pp. 62ss., 502-504; altre confessioni: 45-54, 498-501); trad. inglese: *Women in the Priesthood?* San Francisco 1988; J. HOURCADE, *Des femmes prêtres?*, Paris 1993; A. BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, Madrid 1995.

no, per centrare il punto, di mettere accanto al "Padre nostro" una "Madre nostra", oppure di sostituire l'espressione "Dio" per introdurre una "Dea"¹⁰.

In ogni caso, la tematica è un punto focale su cui si incentrano tanti aspetti: la relazione fra uomo e donna nell'antropologia cristiana, il simbolismo dei sessi, l'importanza della Rivelazione, l'immagine di Dio, di Cristo, di Maria, della Chiesa...

Prima ancora di quest'approccio sistematico bisogna considerare lo sfondo biblico-tradizionale del tema. Quest'articolo vuol accennare qualche appunto sull'ampia discussione ancora in corso.

Il papa ha voluto mettere fine alla discussione *pro et contra* il sacerdozio femminile, e la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ribadito che la dottrina proferita dal papa sul tema appartiene al *depositum fidei* e richiede un assenso definitivo¹¹. Ben accettando questo punto fermo, rimane il compito teologico d'individuare più concretamente i dati storici e sistematici determinanti la relazione fra uomo e donna - una tematica abbastanza ampia che oltrepassa il semplice «no» al sacerdozio femminile, aggiungendo tanti «sì» ai contributi di ambedue i sessi. Il papa stesso ha dato un contributo importante su questa riflessione, anzitutto nella sua Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* del 1988 sulla dignità della donna¹² e nella già citata *Lettera alle donne* del 1995.

2. FONDAMENTI BIBLICI

Prima di entrare nella panoramica sistematica sul tema, bisogna inquadrare lo sfondo biblico e quello tradizionale. Riguardo alla Bibbia, sia l'*Inter insigniores* sia l'*Ordinatio sacerdotalis* ribadiscono l'esempio di Gesù: se da una parte «l'atteggiamento, da lui assunto nei confronti delle donne, contrasta singolarmente con quello del suo ambiente e segna una rottura voluta e coraggiosa», d'altra parte non ha chiamato nessuna donna fra i Dodici¹³. La scelta dei dodici apostoli, rappresentanti del Signore stesso, avvenne in modo libero e indipendente dai costumi dell'ambiente ebraico. In questa scelta, sottolinea il papa, sono già inclusi i futuri successori degli apostoli¹⁴.

¹⁰ Per un'introduzione critica alla teologia femminista, cfr. M. HAUKE, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993; trad. inglese: *God or Goddess? Feminist Theology: What is it? Where does it lead?*, San Francisco 1995.

¹¹ Risposta al dubbio circa la dottrina della *Ordinatio Sacerdotalis*, 28.10.95, in: *L'Osservatore Romano*, 19.11.1995, p. 2 = *Il Regno* (1995) 21, 690.

¹² *EV* 11/1206-1345.

¹³ *Inter insigniores*, n. 2 (*EV* 5/2119).

¹⁴ Cfr. *Ordinatio sacerdotalis*, n. 2.

A quest'argomentazione viene spesso opposto che la scelta dei Dodici non imponga alcuna struttura permanente, ma sia soltanto un accenno alla fondazione della Chiesa come nuovo Israele, ricordando le dodici tribù israelite con i loro capostipiti maschili. Viene distaccato l'essere capostipite del nuovo Israele dagli elementi che continuano nei successori degli apostoli, cioè la missione affidata e la rappresentazione di Cristo. Inoltre si sostiene che il concetto di "apostolo" in Paolo sia più completo di quello di Luca, il quale aveva ridotto il termine "apostolo" ai Dodici; in Paolo invece si trova il rinvio ad una "apostola", la "Giunia" di *Rm* 16,7. Altrettanto, molte volte, si dubita se Gesù veramente abbia voluto costituire delle strutture permanenti, perché il Signore si aspettava che presto sarebbe venuta la fine del mondo. Presupponendo tale immagine di Gesù, spesso si afferma che la successione apostolica sia una costruzione posteriore, non ancora riscontrabile attraverso le lettere autentiche di Paolo.

Incontriamo qui in parte degli argomenti già sostenuti dai modernisti, per ciò che riguarda la conoscenza di Gesù¹⁵, o da esegeti protestanti che negano la successione apostolica. Se si nega la possibilità che Gesù abbia potuto costituire delle strutture ecclesiali essenziali per tutta la storia, bisogna rifiutare anche, per esempio, l'istituzione del battesimo e dell'eucaristia. Riguardo alla successione apostolica, non si prende sul serio né la testimonianza delle lettere pastorali¹⁶ né quella di Luca negli Atti degli Apostoli¹⁷. Quasi mai (eliminando la Tradizione e riducendo l'argomentazione alla Scrittura) si pensa alle indicazioni della Prima lettera di Clemente, che nell'anno 96 parla di una successione che va da Gesù Cristo, inviato del Padre, agli apostoli e da loro ai presbiteri/vescovi e diaconi; in questo contesto la lettera della comunità cristiana romana, guidata dal papa Clemente, parla espressamente di «uomini» (= «maschi»)¹⁸: gli apostoli comandavano che il loro servizio dovesse passare «ad altri uomini (*ándres*) provati»¹⁹.

Certamente all'inizio della Chiesa esisteva ancora una variabilità maggiore nei termini per indicare il servizio ministeriale, e il chiaro profilo triplice del ministero gerarchico (*episcopoi-presbyteroi-diaconoi*) si mostra dapprima solo nelle lettere d'Ignazio d'Antiochia. Ma questo non significa che il mandato personale di quelli che la Prima lettera di Clemente chiama «vescovi» (= «presbiteri», come in *Atti* 20) e «diaconi» si trovasse quasi nell'aria. La comunità di Corinto ha accettato l'argomentazione della lettera, restituendo i presbiteri destituiti, e troviamo diversi punti comuni conosciuti anche con le lettere di Paolo la cui autenticità non viene negata nemmeno dagli esegeti più liberali²⁰.

¹⁵ Cfr. Sant'Ufficio, Decreto *Lamentabili*, n. 52, in: Denzinger-Hünemann 3452.

¹⁶ *1 Tim* 4,14; *2 Tim* 1,6: istituzione nel ministero tramite l'imposizione delle mani e la preghiera.

¹⁷ *At* 14,23; cfr. 6,6.

¹⁸ *1 Clem* 42,1-4; 44,1-2.

¹⁹ *1 Clem* 44,2.

²⁰ Per esempio l'importanza dei primi convertiti, degli «*aparchai*», per i primi ministeri: *1 Cor* 16,15s; *1 Clem* 42,4.

Nella scelta dei Dodici è importante considerare dapprima la loro missione che li faceva rappresentanti particolari di Gesù; a quest'idea risale proprio il termine «*apostolos*», l'«inviato». Ma anche l'essere «capostipite» nei Dodici deve essere legato a Cristo la cui funzione viene preparata secondo il NT fra l'altro da Adamo²¹, Giacobbe (= Israele)²², Mosè²³ e Davide²⁴. Già prima dei Dodici Gesù Cristo è il fondamento che costituisce la Chiesa²⁵. Quindi non bisogna distaccare la rappresentazione di Cristo dall'essere «capostipite», anche se l'apostolato dei Dodici portava con sé degli elementi legati solo ad essi, mentre le loro funzioni di guida, insegnamento e santificazione continuano nei loro successori²⁶.

Per ciò che riguarda il termine «apostolo»: troviamo nel NT un uso più ristretto (ai Dodici) e un uso più ampio (testimoni del Cristo risorto, scelti da lui con l'impegno di predicare; missionari itineranti; deputati delle comunità)²⁷. Ma d'altra parte è chiaro che i Dodici svolgono un ruolo fondamentale ed esemplare per rappresentare la persona e l'opera di Gesù di fronte alla comunità, una rappresentazione che continua nei compiti dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi.

L'ipotesi dell'esistenza dell'«apostola Giunia» non è troppo adatta per svolgere il ruolo di «cavallo di battaglia», come appare in diverse polemiche contro l'*Ordinatio sacerdotalis*. La discussione si riferisce a Rm 16,7: «Salutate Andronico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia; sono molto stimati fra gli apostoli ed erano in Cristo già prima di me». Si tratta di un testo aperto a diverse interpretazioni²⁸. Non è chiaro, per esempio, se le due persone indicate vengono stimate dagli apostoli, oppure se appartengano anche loro alla comunità degli apostoli²⁹. Nell'ultimo caso hanno ricevuto la missione apostolica dal Cristo risorto (come apostoli in un senso più stretto³⁰) oppure si tratta, in un senso più ampio, di annunciatori itineranti

²¹ Rm 5,14.19.

²² Lc 1,32.

²³ Mt 5,21-48.

²⁴ Mc 11,10; *par.*

²⁵ Cfr. Ef 2,20 con 1 Cor 3,11.

²⁶ Per l'argomentazione cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 325-327 (= ingl. 330-332); *Ordinatio sacerdotalis* (nota 6) 286. Cfr. anche A. VANHOYE, in: *L'Osservatore Romano*, 3.3.93 (la testimonianza del NT riguardante la non-ammissione delle donne all'ordinazione sacerdotale: la continuazione della scelta di maschi quale apostoli si mostra, più di ciò che afferma l'*Inter insigniores*, nella scelta fra due discepoli maschi in At 1,21.23, e di sette maschi [*andres*] che ricevono l'imposizione delle mani - At 6,3.6; tale imposizione delle mani non viene riferita ad una donna).

²⁷ Cfr. R. SCHNACKENBURG, «Apostolizität: Stand der Forschung», in: *Katholizität und Apostolizität* (Kerygma und Dogma, Beiheft 2), Göttingen 1971, 51-73.

²⁸ Sull'interpretazione, cfr. V. FABREGA, «War Junia(s), der hervorragende Apostel (Rm 16,7), eine Frau?», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27/28 (1984/85) 47-64; HAUKE, *Ordinatio Sacerdotalis* (nota 6) 287s; idem, *Frauenpriestertum* (nota 9) 352-354.511.

²⁹ Così viene interpretato di solito, anche nella traduzione della CEI: «sono degli apostoli»...

³⁰ Cfr., per esempio, 1 Cor 15,3-8.

del vangelo³¹. L'accusativo *IOUNIAN* (nella tradizione manoscritta originale che indicava soltanto i maiuscoli) può venire dal nome femminile «Iounía», oppure da una forma abbreviata («Iouniás») del nome maschile «Iuniánus/Iounianós». Nell'antichità cristiana, troviamo l'interpretazione femminile e quella maschile del nome. Giovanni Crisostomo pensava ad una donna, anche se le attribuiva il titolo di apostolo in un senso più ampio, perché esclude l'insegnamento pubblico (come *1 Cor* 14,33b-38 e *1 Tim* 2,11s)³². Dello stesso tempo però datano, dall'ambiente siro-palestinese, delle liste con nomi dei discepoli di Gesù; tutte queste enumerazioni, se indicano il nome, portano la forma maschile, «Iounias». Una di queste liste afferma che «Iounias» è stato vescovo di Apamea in Siria³³.

Vedendo le possibili interpretazioni, persino il più recente *Dizionario di teologia femminista* afferma che rimane in sospeso se si tratta di un nome femminile o maschile³⁴. E bisogna aggiungere: anche se si preferisce l'interpretazione femminile, il compito di una «apostola» non deve essere stato mai esteso all'ambito dell'insegnamento nell'assemblea liturgica, proibito dai testi paolini sopra indicati³⁵.

L'*Inter insigniores* indica diversi argomenti in favore del fatto che la scelta di apostoli maschili da parte del Signore fosse una decisione deliberata non condizionata da nessun disprezzo della donna³⁶. Inoltre bisogna aggiungere due punti: 1) anzitutto il ruolo dei Dodici all'ultima cena. Normalmente anche donne e bambini partecipavano alla cena pasquale, con cui l'ultima cena ha almeno un rapporto intrinseco. Ma nonostante la presenza di discepoli a quel tempo in Gerusalemme, i vangeli indicano soltanto i Dodici come partecipanti all'ultima cena e, con questo, come portatori d'una missione particolare³⁷. 2) Poi il «comando del Signore» in *1 Cor* 14,37³⁸. Il contesto consiste dei versetti 33b-38 dove si tratta del «silenzio» delle donne - un passo non sempre ben inteso che ha creato tante perplessità³⁹. L'unità compatta for-

³¹ Così, per esempio, H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Commentario teologico del NT 6), Brescia 1982, 709ss.

³² Cfr. Crisostomo, *In Rm.* 31,2: PG 60,669ss; R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972, 135ss.

³³ Th. SCHERMANN (ed.), *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte* (TU 31/1), Leipzig 1907, 292-321.339.

³⁴ R. ALBRECHT, «Apostelin/Jüngerin», in: AA.VV. (ed.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 24-28, qui 25.

³⁵ Cfr. N. BAUMERT, *Frau und Mann bei Paulus*, Würzburg 1992, 187ss.

³⁶ *Inter insigniores*, n. 2 (EV 5/2119-22).

³⁷ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 328 (ingl. 332s); 509.

³⁸ L'*Inter insigniores* afferma che il divieto di non parlare in assemblea in *1 Cor* 14,34-35 e *1 Tim* 2,12 non toglie il diritto di parlare profeticamente (cfr. *1 Cor* 11,5), ma si riferisce alla funzione ufficiale d'insegnare nell'assemblea cristiana. «Una tale prescrizione, per san Paolo, è legata al piano divino della creazione (cfr. *1 Cor* 11,7; *Gn* 2,18-24); difficilmente vi si potrebbe vedere l'espressione di un dato culturale» (n. 4: EV 5/2127; cfr. il COMMENTO [nota 7]). La discussione fra gli specialisti sull'ampiezza del divieto (che comincia già nel v. 33b e implica secondo i commentari moderni anche almeno il v. 36 oppure anche i vv. 37-38) non sembra ancora essere conosciuta.

³⁹ Per il seguente, cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 358-399 (ingl. 363-403); 511ss.

mata da questi versetti è stata messa in rilievo per mezzo di ricerche recenti. Si tratta anzitutto di esegeti luterani svedesi, particolarmente di Nils Johansson⁴⁰ e, indipendentemente da questi, di un allievo di Rudolf Schnackenburg, Gerhard Dautzenberg⁴¹. Mentre gli svedesi vedono nel passo un argomento forte contro l'ordinazione delle donne-pastore, il Dautzenberg dichiara tutto come interpolazione postpaolina, che lavora «con un impiego abusivo delle qualificazioni teologiche più alte: l'uso di tutte le comunità, la volontà della Legge, un comando del Signore, l'apostolo come il suo inviato»⁴².

Secondo la nuova interpretazione, il passo enumera per il «divieto di parlare» (il cui contenuto verrà trattato più avanti) degli argomenti centrali: 1) la prassi della Chiesa («come in tutte le comunità dei fedeli»; «la parola di Dio è partita da voi?»); 2) l'Antico Testamento (la sottomissione; sembra che non si tratti del «dominio», indicato in *Gn* 3,16 come conseguenza del peccato, ma dell'essere «capo» dell'uomo, presentato in *I Cor* 11 come responsabilità di guida che risale alla creazione); 3) il costume generale («è sconveniente per una donna parlare in assemblea»); 4) come punto saliente dell'argomento, il «comando del Signore». Infine, si ribadisce che una disobbedienza al comando mette in gioco la salvezza eterna: «se qualcuno non lo riconosce, neppure lui è riconosciuto».

È interessante un brano parallelo, segnalato da Johansson, ma non valorizzato dagli aderenti all'ipotesi dell'interpolazione: *I Cor* 9,1-14. Lì troviamo lo stesso modo di argomentare visto in *I Cor* 14,33b-38. Paolo dimostra, in *I Cor* 9, che ha il diritto di ricevere un sostentamento finanziario dalla comunità e che la sua rinuncia a questo diritto è un atto spontaneo. Indica: 1°, la prassi della Chiesa (gli apostoli ricevono da vivere dalle comunità); 2°, il costume generale (nessuno fa il militare a proprie spese); 3°, l'Antico Testamento («non metterai la museruola al bue che trebbia») e, 4°, un precetto del Signore («anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il vangelo vivano del vangelo»).

La prassi della Chiesa può cambiare e altrettanto la sensibilità del costume generale, come mostra la sorte delle indicazioni di Paolo sul velo delle donne in *I Cor* 11. Sul tema della «sottomissione» dobbiamo ancora tornare. Il punto saliente è il «comando del Signore». Conosciamo il precetto in *I Cor* 9,14 anche dalla tradizione sinottica⁴³. Ma questo non è il caso per *I Cor* 14,37. Di che cosa si tratta?

⁴⁰ N. JOHANSSON, *Women and the Church's Ministry. An Exegetical Study of I Corinthians 11-14*, Ottawa 1972.

⁴¹ G. DAUTZENBERG, «Tradition, paulinische Bearbeitung und Redaktion in *I Kor* 14,26-40», in: B. Jendorff/G. Schmalenberg (ed.), *Tradition und Gegenwart*, Bern-Frankfurt 1974, 17-29; idem, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975, 253-273; 291-298. Il problema «esplosivo» dei vv. 37-38 viene nascosto dall'autore in un lavoro per un pubblico più ampio: idem, «Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden», in: AA.VV. (ed.), *Die Frau im Urchristentum* (Quaestiones disputatae 95), Freiburg i. Br. 1983, 182-224.

⁴² DAUTZENBERG, *Tradition* (nota 41) 28.

⁴³ *Mt* 10,10; *par.*

Prima di analizzare l'elemento del «comando» bisogna chiarire ciò che viene comandato oppure vietato. Paolo si oppone al parlare della donna in assemblea. D'altra parte, in *1 Cor* 11, sembra presupporre la preghiera e la profezia della donna. La soluzione migliore per risolvere questa difficoltà sembra trovarsi in un altro modo di parlare in *1 Cor* 11 e in *1 Cor* 14. Bisogna distinguere il servizio del profeta, di cui tratta *1 Cor* 11. In questo testo si considera il parlare sotto la spinta spontanea dello Spirito Santo, dal ministero del «maestro» (*didaskalos*), indicato nella stessa lettera⁴⁴. Prima del «divieto di parlare» vengono indicate le rivelazioni dei profeti le quali dovevano essere giudicate nella comunità⁴⁵ - un compito che richiede in modo particolare la competenza dei «maestri», degli «insegnanti» della dottrina. In questo colloquio d'insegnamento c'è un ruolo importante per domande e risposte. Chi domanda, può essere facilmente coinvolto nel colloquio ed essere spinto a partecipare altrettanto al ministero del maestro. Questo parlare, che mira all'insegnamento in assemblea (liturgica), viene vietato alle donne, anche se fuori dell'assemblea è chiaramente presente anche l'insegnamento missionario delle donne. Così avviene nell'esempio della coppia Prisca e Aquila, che prendono con loro un cristiano colto per approfondire la sua formazione⁴⁶.

Il «divieto di parlare» quindi non significa «non chiacchierare» o semplicemente stare zitte, ma mira ad un «divieto d'insegnamento», ciò che si oppone alla partecipazione della donna ad un ruolo magisteriale durante la liturgia della comunità. Questo risultato corrisponde ad un passo parallelo che vieta alla donna, nel contesto liturgico, di insegnare (*1 Tim* 2,11-12). Nel diritto canonico attuale i passi paolini si esprimono nel precetto che solo il ministro ordinato (sacerdote e diacono) può tenere l'omelia durante la santa messa⁴⁷.

Il divieto indicato non si trova nei vangeli. Per questo alcuni esegeti hanno pensato che il «comando del Signore» indicasse l'autorità propria di Paolo, riferendosi a tutto il capitolo 14 e richiamando l'ordine⁴⁸. Tale argomentazione tuttavia si oppone a ciò che Paolo stesso dice nella medesima lettera, dove distingue chiaramente fra le proprie indicazioni ed i precetti di Gesù: «Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore... Agli altri dico io, non il Signore... Quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore...» (*1 Cor* 7,10ss).

Vedendo questo contesto, bisogna riferire il «comando del Signore» alla volontà, in qualche modo espressa, di Gesù stesso. Tale risultato è senz'altro una novità, a prima vista quasi incredibile, nella discussione. Ma si può indicare a sostegno dell'argomento la Prima lettera di Clemente, già citato sopra, che afferma che Gesù ha dato delle indicazioni precise sulla nomina degli uomini nella successione degli apostoli⁴⁹.

⁴⁴ *1 Cor* 12,28: «Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri...».

⁴⁵ *1 Cor* 14,29-33a.

⁴⁶ *At* 18,24-26; cfr. *Rm* 16.3.6.12; *Tit* 2,3-4; ecc.

⁴⁷ *CIC*, can. 767 § 1.

⁴⁸ Per esempio, BAUMERT (nota 35) 315, nota 589; idem, *Antifeminismus bei Paulus?* (Forschung zur Bibel 68), Würzburg 1992, 134.138ss.

⁴⁹ *1 Clem* 44,1-2.

3. L'IMPORTANZA DELLA TRADIZIONE

La volontà del Signore si esprime non soltanto nella testimonianza della Bibbia, ma anche nella Tradizione della Chiesa che interpreta autenticamente la parola di Dio. Anche se non troviamo nessuna citazione esplicita di un detto del Signore al riguardo⁵⁰, già nella Chiesa antica è riscontrabile un fattore altrettanto centrale: nella scelta di apostoli maschi si vede la volontà di Gesù che è impegnativa anche per la scelta dei membri della gerarchia.

Si discute se o fino a che punto l'atteggiamento della Chiesa antica⁵¹ sia stato condizionato da un'immagine della donna ritenuta incapace di svolgere un ruolo pubblico. Il sacerdozio femminile era già una domanda seria? Senz'altro oggi il grande ruolo della donna nella vita pubblica ha rinvigorito decisamente la discussione attuale. Non bisogna tuttavia identificare il mondo antico con una società tradizionalmente islamica dove i movimenti della donna fossero stati ristretti all'*harem*. Esistevano, attorno al Mediterraneo, delle società più aperte all'attività della donna (per esempio l'Egitto e l'Asia minore)⁵². E nel tempo ellenistico, in cui è cresciuta la Chiesa, era riscontrabile un'ampia attività della donna in tutti i settori della vita: donne medico, dirigenti di grandi manifatture, funzionarie nella politica comunale, autrici di libri filosofici e poetici... Venivano elaborate teorie, soprattutto nell'ambito della *stoa*, secondo cui l'educazione di figli e figlie dovesse verificarsi nello stesso modo (tranne che nello sport). Esistevano donne insegnanti di filosofia - un punto di paragone interessante in un tempo in cui il cristianesimo pretendeva di essere la «vera filosofia». Nei culti pagani, e in particolare nelle nuove religioni misteriche, troviamo di solito delle donne sacerdotesse: presenziavano agli altari e svolgevano l'istruzione nel culto anche per i maschi⁵³.

Vedendo quest'ambiente culturale, non bisogna meravigliarsi se troviamo, già nell'antichità (come oggi nel protestantesimo e nella Comunione anglicana), dei gruppi cristiani che ammettevano le donne ai compiti del predicatore o del sacerdote (gnostici, marcioniti, montanisti). Sono stati gruppi numericamente forti; nel secondo secolo i teologi gnostici producevano più «saggi teologici» dei cattolici. Talvolta gli eretici utilizzavano argomenti molto «moderni», come quello secondo cui la differenza fra uomo e donna sarebbe irrilevante per la vita cristiana oppure dovrebbe essere superata⁵⁴. Un gruppo di montanisti ordinava addirittura già, come ci riferisce

⁵⁰ Qui bisogna tener conto dell'influsso di Marcione sulla trasmissione del testo biblico; sembra essere in suo seguito che i versetti 34-35 venivano messi dopo il versetto 40. Marcione, che rifiutava il Dio Creatore e l'AT, è conosciuto per non aver rispettato nella sua comunità settaria le indicazioni, di Paolo sul ruolo delle donne. Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 385-389 (ingl. 390-394).

⁵¹ Sulla discussione dei dettagli cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 399-440 (ingl. 404-444); 513-515.

⁵² Per l'insieme, cfr. per esempio K. THRAEDE, «Frau», in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 195-269.

⁵³ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 337ss (ingl. 342-344); 510.

⁵⁴ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 399-404 (ingl. 404-408); 513.

Epifanio, delle donne come presbiteri e vescovi⁵⁵. Qualche scienziato pensa persino, vedendo la condanna del servizio delle donne all'altare da parte del papa Gelasio I (sec. V), che nell'Italia meridionale vi siano state delle sacerdotesse ordinate nella Chiesa cattolica⁵⁶.

Anche se quest'affermazione non è sicura - sembra più probabile che si tratti di servizi resi attorno a quello del sacerdote -, bisogna dire chiaramente che il problema del "sacerdozio femminile" come tale non è nuovo. È impossibile sostenere che il problema esista soltanto a partire da questo secolo⁵⁷. Certo la discussione è diventata più forte ed intensa. Ma era un problema "cosciente" già nell'antichità. I Padri della Chiesa opponevano alla prassi eterodossa il comportamento di Gesù, le parole indicate da Paolo e l'esempio di Maria: malgrado il fatto che il Signore avesse nel suo ambiente delle donne, non affidava nemmeno a sua madre il compito sacerdotale. Proprio l'ultima indicazione dimostra che il fattore decisivo per la prassi della Chiesa non era alcun disprezzo per la donna (anche se in qualche scritto patristico troviamo anche detti "maschilisti"), ma l'esempio del Signore ritenuto obbligatorio. Se ci fosse stato solo l'influsso dell'ambiente sociale in riguardo, la Chiesa avrebbe potuto ammettere (almeno nelle società più "aperte") le donne al sacerdozio ministeriale già quasi 2000 anni fa. Che la Chiesa non l'abbia fatto, non è semplicemente un vecchio ricordo storico, ma segno della fede, difesa contro l'opposizione e sostenuta dalla guida dello Spirito Santo.

⁵⁵ *Adversus haereses* 49,1-3; PG 41,880ss.

⁵⁶ Particolarmente G. OTRANTO, «Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I», *Vetera christianorum* 19 (1982) 341-360. Ripreso da U. E. EISEN, *Amsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996, 129-136. Si tratta dell'interpretazione del testo seguente: «...impatienter audivimus, tantum divinarum rerum subiisse despectum, ut feminae sacris altaribus ministrare firmentur, cunctaque non nisi virorum famulatu deputata sexum, cui non competunt, exhibere» (Gelasio I, *Ep.* 14,26: PL 59,55 = ed. A. Thiel, *Epistulae Romanorum pontificum genuinae I*, Hildesheim-New York 1974, rist. ed. 1868, 376ss). L'interpretazione di questo testo nel tempo seguente, anzitutto nella canonistica medievale, vede la lettera di Gelasio I come divieto di un servizio all'altare per aiutare il sacerdote, non come divieto del sacerdozio ministeriale (anche se questo è implicato). Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 419ss (ingl. 423s); 514. EISEN (pp. 119-122) interpreta anche il can. 11 del sinodo di Laodicea (sec. IV; Mansi 2,563-574) (*perì tou mè deìn tàs legoménas presbútidas étoi prokateménas en ekklesia katistastai*) come divieto di presbiteri femmine, malgrado il fatto che nello stesso periodo Epifanio conta i *presbútidas* fra le vedove con responsabilità particolari alle quali non era mai assegnato il grado di presbiteri (*presbuteridas*) o sacerdotesse (*ierissas*) (*Adv. haer.* 79,3,6; 4,1: GCS 37,478). Sul tema, cfr. anche N. AFANASIEV, «Presbytides or Female Presidents. Canon 11, Council of Laodizea», in: Th. Hopko (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood/NY 1983, 61-74; GRYSON (nota 32) 92-95. Per l'interpretazione di termini epigrafici femminili (come «presbytera», «episcopa») bisogna tener conto anche del fatto che le mogli di presbiteri e vescovi potevano ricevere tale designazione. Vedi M. GUERRA-GOMEZ, «En torno a los términos femeninos correspondientes a las designaciones (sacerdos, episcopus, presbyter) de los sacerdotes cristianos», *Annales Theologici* 2 (1988) 261-293.

⁵⁷ Come lo sostiene, per esempio, R. R. GAILLARDETZ, «Infallibility and the Ordination of Women», *Louvain Studies* 21 (1996) 3-24, qui 18ss.

Cose simili potremmo affermare anche per il Medioevo⁵⁸. Pure in questo periodo troviamo delle sette (come i catari e i valdesi) che hanno chiamato le donne al pulpito e all'altare. L'opposizione della Chiesa e dei suoi teologi si basava decisamente sul rinvio alla volontà di Cristo. Duns Scoto disse persino: se non ci fosse un comando del Signore al riguardo, sarebbe ingiusto non ammettere le donne al servizio sacerdotale⁵⁹. Già nel sec. V troviamo il principio per cui una donna, anche se dotta e santa, non può essere ammessa all'ordinazione sacerdotale⁶⁰. «Anche se dotta»: esistevano delle donne, soprattutto religiose, dotate di una cultura teologica impressionante; nell'ambiente monastico poteva succedere che delle suore "professoresse" formassero dei futuri sacerdoti e vescovi⁶¹.

L'argomento sistematico principale per non ammettere le donne al sacerdozio era fornito dalle parole di Paolo sulla sottomissione della donna all'uomo come capo. Ma l'antropologia paolina, da sola, non sarebbe sufficiente per spiegare il comportamento della Chiesa. Perché nell'ambito secolare si accettavano (almeno come eccezione) anche le donne come "capo", per esempio alla guida di un popolo; nell'ambito ecclesiale molte badesse governavano addirittura intere "diocesi", anche se sostenute nell'ambito sacrale da chierici⁶². In altre parole: nell'ambito secolare la «sottomissione» della donna conosceva tante eccezioni; per il sacerdozio invece non si poteva applicare tale eccezione, perché si riteneva decisivo il mondo sacramentale con il simbolismo dei sessi. Anzi tutto Tommaso e (in modo ancora più forte) Bonaventura⁶³ sostenevano l'argomentazione che lega l'antropologia paolina alla teologia dell'ordine: il fatto che il sacerdote è rappresentante di Cristo, capo della Chiesa, è paragonabile alla responsabilità del marito come «capo» della donna. Bonaventura afferma: «È permesso certamente alle donne di governare nell'ambito temporale, ma non il governo spirituale, che è un segno. Perché colui che governa porta l'immagine di Cristo, il capo...»⁶⁴.

Continua anche l'argomentazione mariologica. Dopo che alcune badesse spagnole avevano predicato durante la liturgia e confessato le loro suore, una lettera del

⁵⁸ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 440-464 (ingl. 445-468); 515ss; J. J. MARTIN, «The Injustice of Not Ordaining Women: A Problem for Medieval Theologians», *Theological Studies* 48 (1987) 303-316.

⁵⁹ Duns Scoto, *Ox. IV Sent.*, d. 25, q. 2: *Joannis Duns Scoti Opera* 24, Parigi 1894, 369ss.

⁶⁰ Cfr., formulato in riguardo al compito magisteriale, le *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 37: «Mulier, quamvis docta et sancta, uiros in conuentu docere non presumat» (*CChr.SL* 148,172,99ss). Cfr. GRYSON (nota 32) 167ss. Il testo, citato come «V° Concilio di Carthagine» (anche se risale probabilmente al presbitero Gennadio di Marseille, † verso il 500) fa parte delle fonti canoniche: A. Friedberg (ed.), *Corpus iuris canonici* I 1367; cfr. I. RAMING, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Köln-Wien 1973, 19ss.

⁶¹ HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 460-462 (ingl. 465s); 516.

⁶² M. von FÜRSTENBERG, «*Ordinaria loci*» oder «*Monstrum Westfaliae*»? Zur kirchlichen Rechtsstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich, Paderborn 1995.

⁶³ J. RESETTE, «Le sacerdoce et la femme chez St. Bonaventure», *Antonianum* 51 (1976) 520-527; S. BUTLER, «The Priest as Sacrament of Christ the Bridegroom», *Worship* 66 (1992) 499-517.

⁶⁴ *II Sent.*, d. 16, a. 2: *Opera omnia* II, Quaracchi 1889, p. 403.

papa Innocenzo III loro indirizzata, diceva: «Anche se la beatissima Vergine Maria si trova ad un grado più alto ed è più eccellente di tutti gli apostoli messi insieme, il Signore non ha affidato a lei, ma agli apostoli, le chiavi del cielo»⁶⁵.

4. IL CARATTERE DEFINITIVO DI *ORDINATIO SACERDOTALIS*

Alla prassi costante della Chiesa, che vedeva nella scelta esclusiva di maschi per il sacramento dell'ordine la volontà del Signore, si riferiscono il decreto *Inter insigniores* e la lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*. Ma questi documenti indicano anche una tappa nuova nello sviluppo del dogma. Il decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede presenta un'argomentazione profonda che non ribadisce soltanto il fatto impegnativo della Tradizione e dell'esempio di Cristo, ma cerca anche di rispondere alle obiezioni critiche che riducono la pratica della Chiesa ad un fatto di sociologia sorpassata, e di presentare una riflessione che mette il tema al centro del mistero di Cristo e della Chiesa. La Congregazione aggiunge anche una cosa rara, un commentario al decreto con ulteriori approfondimenti che, pur non facendo parte del documento ufficiale, sono importanti per cogliere la portata dell'argomento⁶⁶.

Il documento papale presuppone la coscienziosa presentazione dell'*Inter insigniores*, riferendosi ad essa⁶⁷. Ma il carattere vincolante di spiegarsi contro il sacerdozio femminile è rafforzato nell'*Ordinatio sacerdotalis*. L'*Inter insigniores* aveva affermato semplicemente che «la Chiesa, per fedeltà all'esempio del suo Signore, non si considera autorizzata ad ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale...»⁶⁸. L'*Ordinatio sacerdotalis* invece afferma chiaramente che si tratta di una dottrina definitiva.

Questa spiegazione ha provocato una discussione controversa in cui è intervenuto anche un *responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede del 28.10.95: «la dottrina, secondo la quale la Chiesa non ha la facoltà di conferire l'ordinazione sacerdotale alle donne» appartiene «al deposito della fede». Richiede «un assenso definitivo, poiché, fondata nella parola di Dio scritta e costantemente conservata e applicata nella Tradizione della Chiesa fin dall'inizio, è stata proposta infallibilmente dal Magistero ordinario e universale»⁶⁹. Qui vengono messi in rilievo la pretesa dell'infallibilità e l'appartenenza al dogma, al contenuto della fede.

⁶⁵ Decretale *Nova quaedam* (1210): ed. Friedberg 2,887; cfr. FÜRSTENBERG (nota 62) 308ss.

⁶⁶ Cfr. nota 7.

⁶⁷ *Ordinatio sacerdotalis*, nn. 1-3.

⁶⁸ *Inter insigniores*, introd. (EV 5/2114).

⁶⁹ Risposta al dubbio... (nota 11). Per il seguente cfr., più ampiamente, HAUKE, *Ordinatio sacerdotalis* (nota 6) 279-284; L. SCHEFFCZYK, «Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik», *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 127-133; N. LÜDECKE, «Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive», *Trierer Theologische Zeitschrift* 105 (1996) 161-209.

Visto il testo citato all'inizio, con il quale il papa afferma la sua decisione, si potrebbe pensare a prima vista (come pure attraverso alcune reazioni successive all'uscita del documento) che si tratti di un insegnamento formalmente *ex cathedra*. È notevole che il papa citi Lc 22,32 e usi la parola «definitiva»; gli stessi punti appaiono anche in un brano centrale della *Lumen gentium* che descrive una decisione *ex cathedra*: dell'infallibilità «fruisce il romano pontefice, capo del collegio dei vescovi, in virtù del suo ufficio, quando proclama con atto definitivo una dottrina riguardante la fede e la morale, in qualità di pastore e di dottore supremo di tutti i fedeli che conferma i suoi fratelli nella fede (cfr. Lc 22,32)»⁷⁰.

Bisogna dire che una decisione «definitiva» che riguarda «la costituzione divina della Chiesa», può essere intesa soltanto come «infallibile»⁷¹. In questo senso si esprime anche il *responsum*, appena citato, della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Visto in sé, si potrebbe spiegare il passo conclusivo dell'*Ordinatio sacerdotalis* senza alcuna difficoltà quale decisione *ex cathedra*: c'è la volontà di professare una dottrina di fede in modo definitivo per tutti i fedeli. Per una tale decisione il papa non è obbligato a scegliere una forma particolare; una Lettera apostolica è uno dei modi possibili⁷².

Il *responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede, preceduto da un commentario ufficioso sull'*Ordinatio sacerdotalis* apparso nell'*«Osservatore Romano»* e dalle spiegazioni del cardinal Ratzinger, indicano tuttavia un'altra possibilità: si tratta di una dottrina del magistero ordinario, non del magistero straordinario. Il papa mette soltanto in rilievo ciò che vale già nella Chiesa⁷³. Il Vaticano II attribuisce l'infallibilità non soltanto ad una decisione del magistero straordinario (in un Concilio oppure come sentenza papale *ex cathedra*), ma anche ad una dottrina sulla fede del magistero ordinario, cioè all'insegnamento della comunità dei vescovi, uniti al successore di Pietro⁷⁴.

⁷⁰ *Lumen gentium* 25c.

⁷¹ Cfr. LÜDECKE (nota 69) 182-185.

⁷² Cfr. G. THILS, «Un essai de développement théologique: l'infailibilité du magistère pontifical "ordinaire"», in: idem, *Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie* (BETL 89), Leuven 1989, 305-315, qui 308.

⁷³ Nota di presentazione, in: *L'Osservatore Romano*, 30./31.5.94, pp. 1.4; J. RATZINGER, Commento alla Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, in: *L'Osservatore Romano*, 8.6.1994, pp. 1.6 (= *Il Regno* [1994] 13, 387-390); amplificato in: «Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination», *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 23 (1994) 337-345, qui 342ss; Risposta al dubbio... (nota 11).

⁷⁴ *Lumen gentium* 25b: «I vescovi singolarmente presi non godono della prerogativa dell'infailibilità; quando invece, anche sparsi nel mondo ma conservando il vincolo di comunione fra loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico in materia di fede e di morale si trovano concordi su una sentenza da ritenersi come definitiva, allora essi propongono infailibilmente la dottrina di Cristo».

Gli oppositori dell'*Ordinatio sacerdotalis*, appoggiandosi su alcune affermazioni di vescovi che professano dei dubbi sulla definitività del documento, sostengono che una dottrina universale definitiva dell'episcopato mondiale sul sacerdozio femminile non esiste⁷⁵. Bisogna dire però che si tratta qui, per ciò che riguarda i vescovi, di voci singole e non rappresentative per l'insieme. Più tipica è l'accettazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (del 1992) da parte dell'episcopato; lì leggiamo: «"Riceve validamente la sacra ordinazione esclusivamente il battezzato di sesso maschile" [CIC, 1024]. Il Signore Gesù ha scelto degli uomini per formare il collegio dei dodici Apostoli, e gli Apostoli hanno fatto lo stesso quando hanno scelto i collaboratori che sarebbero loro succeduti nel ministero. Il collegio dei vescovi, con i quali i presbiteri sono uniti nel sacerdozio, rende presente e attualizza fino al ritorno di Cristo il collegio dei Dodici. La Chiesa si riconosce vincolata da questa scelta fatta dal Signore stesso. Per questo motivo l'ordinazione delle donne non è possibile»⁷⁶.

Prima delle spiegazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede e del suo prefetto, si trova una discussione controversa fra gli esperti per ciò che riguarda la domanda: esistono delle espressioni infallibili del magistero papale ordinario? Infatti il papa, capo del collegio episcopale, ha operato come portavoce del magistero ordinario e universale dei vescovi.

Gustave Thils segue la spiegazione ufficiosa di Mons. Gasser al Vaticano I secondo cui il papa è infallibile solo in una decisione *ex cathedra*⁷⁷. Ma il «solo» (*solummodo*) manca nella decisione conciliare stessa⁷⁸, e per questo altri teologi estendevano l'infallibilità anche al magistero papale ordinario.

Vi è poi la discussione sulla differenza esatta fra magistero ordinario e straordinario. Secondo Mons. Gasser⁷⁹, seguito da esperti notevoli, la caratteristica di una decisione *ex cathedra* consiste nell'intenzione di obbligare tutti i fedeli in modo definitivo riguardo ad una dottrina di fede. In questo caso l'*Ordinatio sacerdotalis* non può non essere una decisione *ex cathedra*. Secondo l'altra scuola si possono distinguere delle affermazioni infallibili del papa, che obbligano all'assenso di fede, da affermazioni dello stesso carattere aventi una «presentazione solenne». Sarebbero *ex cathedra* solo queste ultime affermazioni⁸⁰. Ma che cosa significa «solenne»? Non consiste proprio nella volontà di voler impegnare assolutamente l'intera Chiesa nella fede?⁸¹

⁷⁵ Per esempio, GAILLARDÉTZ (nota 57) 12-20.

⁷⁶ CCC, n. 1577. Il fatto del consenso dei Vescovi è messo in rilievo da LÜDECKE (nota 69) 209ss.

⁷⁷ THILS (nota 72) 306ss.

⁷⁸ Cfr. Denzinger-Hünermann 3074.

⁷⁹ Mansi 52,1225 C; cfr. K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870*, vol. III: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn 1994, 144.

⁸⁰ Per esempio, M. NICOLAU-I. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa I*, Madrid 1955³, n. 648.

⁸¹ Così la domanda critica di B. BRINKMANN, «Gibt es unfehlbare Äußerungen des Magisterium Ordinarium des Papstes?», *Scholastik* 28 (1953) 202-221. Secondo Brinkmann non esistono delle affermazioni infallibili del magistero ordinario del papa. Un'affermazione riguardante la fede con la richiesta di essere *definitive* è automaticamente *ex cathedra*.

A prima vista, sembra difficile spiegare la definitività dell'*Ordinatio sacerdotalis* senza presupporre una dichiarazione «*ex cathedra*». Alcuni teologi criticano che il Magistero porti avanti una «*creeping infallibility*», cioè quasi una infallibilità «furtiva», camminando «sottovoce»⁸². Questi teologi sembrano presupporre che la «vera» infallibilità consiste soltanto in una decisione formale *ex cathedra*. Tale concetto tuttavia non è adeguato, perché riduce l'obbligatorietà del contenuto della fede a definizioni formali che nella vita della Chiesa sono piuttosto una eccezione, dovuta di solito a qualche necessità apologetica. La via normale non è quella. Basta vedere il fatto che anche delle verità centralissime, come la risurrezione corporea di Gesù, non sono mai state «definite», ma insegnate come fondamento della fede dal magistero ordinario.

Norbert Lüdecke, in un articolo canonistico illuminante, porta delle informazioni poco conosciute sulle discussioni avvenute durante la preparazione del *CIC*/1983. Si discuteva come si potesse riconoscere una dottrina definitiva del magistero ordinario. La posizione quasi unanime degli esperti era che il consenso sincronico dei vescovi (richiesto nella *Lumen Gentium* 25b e nel *CIC*, can. 749 § 2) potesse essere reso manifesto mediante una dichiarazione autentica del Papa. Sembra ovvio che fu usato proprio questo mezzo, che presenta una dottrina infallibile, senza coinvolgere formalmente una dichiarazione «*ex cathedra*»⁸³.

Tuttavia bisogna ammettere che una definizione formale sarebbe l'espressione «tecnicamente» più forte del magistero. Sul modo di spiegarsi del papa afferma invece un commentario «ufficioso» sul *responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede: «...un atto del magistero ordinario pontificio, in se stesso per sé non infallibile, attesta il carattere infallibile dell'insegnamento di una dottrina già in possesso della Chiesa»⁸⁴. Tale ragionamento ha provocato - si capisce bene - la reazione: «Quindi c'è ancora la porta aperta per un futuro cambiamento»⁸⁵. Sembra che

⁸² Così (seguendo un termine di A. NAUD, *Le Magistère incertain*, Montreal 1987) H. J. POTTMEYER, *Jurisdiction plénière et suprême à Vatican I e II et réception*, relazione dattiloscritta (in tedesco), 1995 (o 1996); cfr. idem, «Rede- und Denkverbote wurden nicht erlassen», *Rheinischer Merkur*, 8.12.1995.

⁸³ Cfr. LÜDECKE (nota 69) 204-209.

⁸⁴ Sulla risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, cfr. *L'Osservatore Romano*, 19.11.95, p. 2 (= *Il Regno* [1995] 21, 691ss).

⁸⁵ Tale conclusione accennano per esempio POTTMEYER, *Rede- und Denkverbote ...* (nota 82) (non è chiaro se il magistero ordinario rappresenti qui un consenso permanente, universale e definitivo; a questo si oppone SCHEFFCZYK [nota 69] 129-133); F. A. SULLIVAN, «La strada della tradizione», *Il Regno* (1996) 9, 312ss (ingl.: America, 9.12.95, 5ss) (ci vorrebbe il consenso dei vescovi, teologi e fedeli per poter parlare di una dottrina infallibile del magistero ordinario - ma le cose non starebbero così); G. GRESHAKE, «Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegte Lehre», *Pastoralblatt* 48 (1996) 56 (non ci sono documenti del magistero ordinario che rifiutano continuamente il sacerdozio femminile *in modo definitivo*; per questo l'argomentazione della Congregazione non può convincere); GAILLARDETZ (nota 57).

l'*Ordinatio sacerdotalis* non abbia per niente diminuito la contestazione dei teologi che si opponevano prima alla dottrina del magistero. Anzi⁸⁶.

Una forma di decisione papale che si riferisce ad una dottrina definitiva, senza professare formalmente una sentenza *ex cathedra*, si trova a tre riprese anche nell'enciclica *Evangelium vitae* (del 25.3.1995)⁸⁷. Qui si evidenzia una discussione fra i teologi simile a quella avvenuta dopo l'*Ordinatio sacerdotalis*⁸⁸. Walter Kasper, vescovo di Rottenburg, fa il punto (per l'*Evangelium vitae*): «si può discutere fra gli esperti sulla qualità formale magisteriale di queste affermazioni. Ma sui contenuti espressi non ci deve essere nessun dissenso fra cristiani cattolici»⁸⁹. Per il carattere definitivo della dottrina non cambia niente se si tratta di una *sententia de fide*, che proferisce un contenuto (anche implicito) della Rivelazione - questa sembra la tesi più probabile -, oppure "solo" quella di una *sententia de fide ecclesiastica*, che riguarda una verità interiormente legata alla Rivelazione e formulata dal magistero⁹⁰.

Diversi teologi cercano di "equilibrare" il peso del magistero con l'importanza della teologia scientifica ed il «senso dei fedeli». Wolfgang Beinert, per esempio, afferma che la teologia scientifica è, «accanto alla Sacra Scrittura, la Tradizione della Chiesa, il Magistero e il senso dei fedeli, un'istanza autonoma di testimonianza della fede», che contribuisce insieme agli altri fattori alla soluzione dei problemi⁹¹. Ma nella teologia sembra stabilirsi una *sententia communis* contro la Tradizione⁹². Riguardo all'opposizione di membri della Chiesa, viene detto che si tratta qui di un'espressione del senso della fede. Bisogna chiedersi se non si tratta di una forma teologica di non-ricezione⁹³.

⁸⁶ Nella collana tedesca «*Quaestiones disputatae*», per esempio, sta per uscire un volume sul sacerdozio femminile in cui quasi tutti gli autori attaccano frontalmente la dottrina papale. Cfr. anche W. GROSS (ed.), *Frauenordination*, München 1996 (riproduce in gran parte articoli già apparsi nel 1993 sulla rivista *Theologische Quartalschrift*); M. ALCALA, *Mujer, Iglesia, Sacerdocio*, Bilbao 1995, 409-427.

⁸⁷ Nn. 57; 62; 65.

⁸⁸ Vedi F. A. SULLIVAN, «The Doctrinal Weight of *Evangelium Vitae*», *Theological Studies* 56 (1995) 560-565; K. J. BECKER, «Competencia del Magisterio y alcance de sus declaraciones», in: R. Lucas Lucas (ed.), *Comentario interdisciplinar a la Evangelium Vitae*, Madrid 1996, 299-314; S. PINCKAERS, «L'«Évangile de la vie» face à une culture de mort», *Nova et Vetera* 70 (1995) 5-17, qui 11-13 («Le degré d'autorité de EV»). L'inchiesta condotta fra le Conferenze vescovili ha mostrato, secondo Pinckaers (p. 12), che la formula «*definitive tenendum*» non è stata usata. «Cela ne signifie cependant pas que la doctrine proposée... soit considérée comme réformable...».

⁸⁹ W. KASPER, «Ein prophetisches Wort in die Zeit. Anmerkungen zur Enzyklika "Evangelium vitae"», *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 24 (1995) 187-192, qui 189.

⁹⁰ Così A. ANTON, «*Ordinatio sacerdotalis*: Algunas reflexiones de "gnoseología teológica"», *Gregorianum* 75 (1994) 723-742, qui 733-741, scritto tuttavia prima del *responsum* il quale afferma che la dottrina è da considerare «appartenente al deposito della fede» (nota 11).

⁹¹ W. BEINERT, «Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?», *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 723-738, qui 725.

⁹² W. BEINERT, «Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau», *Theologische Quartalschrift* 173 (1993) 186-204, qui 188 = GROSS (nota 86) 66.

⁹³ BEINERT (nota 92) 187.

Per il *sensus fidelium*, bisogna però tener conto della spiegazione del Vaticano II: il popolo di Dio accoglie la parola di Dio col senso della fede «sotto la guida del sacro magistero cui si conforma fedelmente»⁹⁴. Il punto di riferimento del «senso della fede» non è l'opinione liberale del mondo occidentale, cui si conformano anche tanti cattolici, ma la fedeltà alla parola di Dio, spiegata dal magistero.

Per ciò che riguarda il ruolo «autonomo» della teologia, bisogna «concedere» che ci possano essere delle tensioni o addirittura dei dissensi fra certe affermazioni del magistero (che oggi pubblica in quantità notevole) e la teologia scientifica. Il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla vocazione del teologo (del 1990) vede in tali tensioni, se sostenute in modo coerente, addirittura un «elemento dinamico» e una «stimolazione»⁹⁵. Ma un tale dissenso non è più legittimo, se si tratta di «realità irreformabili», com'è il caso dell'«insegnamento del magistero ordinario e universale, se presenta una dottrina di fede come rivelata da Dio», oppure se presenta definitivamente delle verità sulla fede e sulla morale legate alla Rivelazione. L'«ambito» del dissenso riguarda quindi le dottrine del magistero che vengono professate «senza l'intenzione di emettere un atto «definitivo»»⁹⁶.

5. L'«ANALOGIA DELLA FEDE»

La dottrina della Chiesa sul sacerdozio femminile chiede un assenso definitivo. Rimane però il compito di far capire la logica interna di tale posizione. L'*Inter insigniores* parla qui di una chiarificazione tramite l'«analogia della fede»⁹⁷. Si tratta del tentativo di far vedere il significato della dottrina nell'insieme della fede cattolica.

A questo riguardo sarebbe un'aspettativa sbagliata pretendere quasi una prova matematica, come occorre per il teorema di Pitagora. Già il commento ufficioso per l'*Inter insigniores* presenta l'esempio degli elementi del pane e del vino nell'eucaristia: l'origine storica, l'uso del Signore stesso, ci obbliga, anche se teoricamente sarebbe stata immaginabile una scelta diversa⁹⁸. Non sarebbe legittimo, per esempio, celebrare a New York l'eucaristia con coca cola e hamburger. È tuttavia possibile indicare (dopo l'istituzione dei segni sacramentali) qualche «argomento di convenienza», perché sia sensato usare proprio il pane e il vino per l'eucaristia: il pane come commestibile elementare, il vino come segno per l'effusione del sangue di

⁹⁴ *Lumen gentium*, n. 12a; cfr. LÜDECKE (nota 69) 202-204.

⁹⁵ *Donum veritatis*, n. 25.

⁹⁶ *Donum veritatis*, nn. 23-24.

⁹⁷ *Inter insigniores*, n. 5 (EV 5/2132).

⁹⁸ COMMENTO (nota 7).

Cristo e per la festa, la specifica preparazione veterotestamentaria, ecc.⁹⁹ Ma una tale argomentazione può convincere soltanto se si accetta un atto istituzionale di Cristo che ci obbliga per sempre. La stessa osservazione vale anche per la scelta di apostoli maschi da parte di Gesù, testimoniata nel suo valore permanente dalla Chiesa.

Secondo il cardinal Ratzinger, ci sono due fattori che ostacolano la certezza sulla volontà istituzionale di Cristo. Innanzitutto si interpreta il divenire della Chiesa primitiva come processo storico non preceduto da nessuna volontà di Cristo per istituire il sacerdozio; quindi il criterio dell'istituzione può essere sostituito dal criterio della «funzionalità». Poi manca la sensibilità per la trasparenza simbolica della corporeità umana, presupposta dal pensiero sacramentale; l'orizzonte ermeneutico si riduce a ciò che possono «fare» uomo e donna: anche qui rimane come criterio la «funzionalità»¹⁰⁰.

La «trasparenza simbolica» del corpo sessuato è indispensabile per una comprensione della posizione della Chiesa. Il «simbolo», in senso proprio, significa una realtà che ne indica un'altra per mezzo di una somiglianza interiore¹⁰¹. Il linguaggio simbolico, in questo senso, è indispensabile per la cultura umana in generale e in particolare per la religione, nel centro della quale si trova la realtà invisibile di Dio. Per il cristianesimo è decisivo che tale realtà invisibile si sia rivelata visibilmente nell'Incarnazione del Figlio di Dio. L'umanità di Gesù diventa un segno efficace, un «sacramento» del suo essere divino.

Il corpo umano non è una realtà «neutrale», bensì è maschile o femminile: «Dio creò l'uomo a sua immagine;... maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). Anche la nuova creazione, che si manifesterà nella risurrezione della carne, non distrugge la prima creazione, ma la trasfigura. Nella Chiesa antica è stata condannata l'opinione degli origenisti, secondo i quali tutti gli uomini risorgerebbero in forma di sfera, vista come forma geometrica ideale¹⁰². Ciò era dovuto anche all'influsso del mito platonico dell'androgino per cui il primo uomo sarebbe stato una sfera con qualità femminili e maschili¹⁰³. Contro gli origenisti polemizzarono giustamente Gerolamo¹⁰⁴ e Agostino che sostenne: Dio, che «creò ambedue i sessi, ristabilirà anche entrambi»¹⁰⁵. Dopo la risurrezione le funzioni corporali parteciperanno più intimamente alla vita dello spiri-

⁹⁹ Nel modo di argomentare (anche se non per tutti i dettagli) è esemplare qui l'esposizione di Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 74, art. 1: prima si riferisce all'istituzione dell'eucaristia con pane e vino da parte del Signore; soltanto dopo indica quattro ragioni per cui questa pratica è «conveniente». Per i dati dall'esegesi moderna cfr., per esempio, J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG IV/4a), Freiburg i. Br. 1979, 7-14.

¹⁰⁰ RATZINGER (nota 73) (td.) 337.

¹⁰¹ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 117ss (= ingl. 121ss).

¹⁰² Cfr. Denzinger-Hünemann 407.

¹⁰³ Platone, *Symposion*, 189d-191e.

¹⁰⁴ *Ep.* 108,23ss: PL 22,901.

¹⁰⁵ *De civitate Dei* 22,17: CChr.SL 48,836. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 83, art. 1, ad 1; q. 81, art. 1.

to, mettendo fine alla procreazione¹⁰⁶. Ma l'identità sessuale come tale, data come realtà essenziale dal Creatore, non viene tolta¹⁰⁷.

Senz'altro l'Incarnazione è dapprima importante in quanto il Verbo divino ha assunto una natura umana in cui ha operato in modo vicario la Redenzione sia per gli uomini sia per le donne. Nel «corpo di Cristo», la Chiesa, la differenza fra uomo e donna non è più una realtà separatrice¹⁰⁸. D'altra parte, non si può astrarre dalla coniatura sessuale del corpo. L'Antico Testamento descrive, a partire dal profeta Osea, l'alleanza fra Dio e il suo popolo nel simbolo del matrimonio. L'immagine dello sposo viene attribuita a Dio, quella della sposa al popolo (e non viceversa). Nel simbolo dello sposo si mostra in modo particolare che l'iniziativa parte da Dio, mentre la sposa rappresenta piuttosto la risposta a tale iniziativa, per la ricettività e per la collaborazione. Questa struttura fa anche capire perché l'immagine di Dio nell'Antico Testamento si rappresenta (prevalentemente) con simboli «maschili» (ben sapendo che Dio non è né maschio né femmina), mentre l'uomo davanti a Dio, nell'immagine del matrimonio, acquista la parte «femminile».

In questo modo viene ristrutturato profondamente il simbolismo religioso. Mentre per il paganesimo cananeo il mondo divino è quasi per metà «maschio» e per metà «femmina», perché ci sono dèi e dee, la religione veterotestamentaria introduce una visione nuova: i simboli per Dio (re, Signore, sposo, padre, ecc.) portano una coniatura piuttosto «maschile» (anche se non mancano dei tratti «materni»), mentre i simboli per l'uomo davanti a Dio, inclusi i simboli per la comunità d'Israele, ricevono una certa coniatura «femminile»: «Sion», per esempio, viene descritta come «figlia» e «madre». Gesù stesso riprende la preparazione veterotestamentaria, quando parla di se stesso come «sposo»¹⁰⁹. Diverse parabole nei vangeli usano quest'immagine¹¹⁰. Il fatto che Gesù operi il suo miracolo alle nozze di Cana, sembra avere per l'evangelista uno sfondo che indica il mistero dell'alleanza¹¹¹. Il simbolismo sposo-sposa, chiaramente presente in Giovanni¹¹², viene sviluppato nell'Apocalisse¹¹³. Anche la teologia paolina presenta questa prospettiva, chiamando Gesù «sposo» della comunità che deve essere come sposa una «vergine casta»¹¹⁴. La lettera agli Efesini paragona l'unione fra uomo e donna nel matrimonio con l'alleanza fra Cristo e la Chiesa¹¹⁵. A partire da questo mondo simbolico, profondamente radicato nell'antro-

¹⁰⁶ Cfr. *1 Cor* 15,35-50; *Mc* 12,25; *par.*

¹⁰⁷ Cfr. *Inter insigniores*, n. 5 (*EV* 5/2138).

¹⁰⁸ Cfr. *Gal* 3,28.

¹⁰⁹ *Mc* 2,19; *par.*

¹¹⁰ *Mt* 22,2-3; 25,1.

¹¹¹ *Gv* 2,1-11. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 177-225.

¹¹² *Gv* 3,28-29.

¹¹³ *Ap* 7,14; 12,17; 14,1; 19,7.9; 21,2.9; 22,17.

¹¹⁴ *2 Cor* 11,2.

¹¹⁵ *Ef* 5,21-33.

pologia, bisogna interpretare la teologia mistica: l'uomo davanti a Dio viene rappresentato nell'immagine della «sposa» che esprime allo stesso momento ricettività (che non è «passività») e collaborazione di fronte a Dio.

Tenendo presenti tutti questi aspetti, non si può dire che l'Incarnazione di Gesù come maschio sia una realtà senza importanza. La coniatura sessuale è molto più profonda dei fattori politici e culturali. La corporeità sponsale di Gesù, rivolto alla Chiesa, ha un significato permanente nell'economia sacramentale.

Mettere soltanto in rilievo l'essere maschile di Gesù, sarebbe d'altronde un accento unilaterale. Bisogna altrettanto valorizzare il ruolo di Maria, la donna esemplare, in cui si concretizza personalmente la risposta umana all'iniziativa divina nell'Incarnazione. Il papa, nella sua lettera apostolica *Mulieris dignitatem* del 1988, ha presentato una «meditazione» sulla dignità della donna con una forte prospettiva mariana. Ispirandosi al pensiero di Hans Urs von Balthasar¹¹⁶, Giovanni Paolo II distingue un «profilo mariano» da un «profilo apostolico-petrino» della Chiesa. La dimensione mariana è più completa perché corrisponde al sacerdozio comune di tutti i fedeli¹¹⁷. È da vedere insieme con una particolare «sensibilità» che «corrisponde ad un momento essenziale» dell'essere donna¹¹⁸. Nel 1995 il papa aggiunge: «C'è... nella «femminilità» della donna credente, e in specie di quella «consacrata»... un simbolismo fortemente invocativo, si direbbe una pregnante «iconicità», che si realizza pienamente in Maria e ben esprime l'essere stesso della Chiesa in quanto comunità consacrata con l'assolutezza di un cuore «vergine», per essere «sposa» del Cristo e «madre» dei credenti¹¹⁹.

Il profilo «apostolico-petrino», invece, significa la gerarchia sacramentale nella Chiesa. Anche qui il papa usa il termine «icona»¹²⁰: Cristo «ha affidato soltanto agli uomini il compito di essere «icona» del suo volto di «pastore» e di «sposo» della Chiesa attraverso l'esercizio del sacerdozio ministeriale...»¹²¹.

L'immagine del pastore è particolarmente vicina a quella del «capo», messa in rilievo dall'*Inter insigniores*. In qualche modo, ciascun cristiano è rappresentante di Cristo a cui è diventato conforme tramite il battesimo e la cresima. Ma il sacerdote ordinato rappresenta Cristo di fronte alla comunità, per esempio quando dice nel suo nome le parole della consacrazione eucaristica: «Questo è il mio corpo.- Questo è il mio san-

¹¹⁶ Che viene anche espressamente citato: *Mulieris dignitatem*, n. 27, nota 55 (EV 11/1327).

¹¹⁷ *Mulieris dignitatem*, n. 27 (EV 11/1327).

¹¹⁸ *Mulieris dignitatem*, n. 16 (EV 11/1280).

¹¹⁹ *Lettera alle donne*, n. 11.

¹²⁰ Qui il papa sembra ispirarsi al linguaggio della Chiesa orientale. Nella teologia ortodossa, a volte, si usa proprio questo concetto per rifiutare il sacerdozio femminile: cfr., per esempio, Th. HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood/NY 1983, 11; Ökumenisches Patriarchat, «Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen», *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 93-102, qui 96ss (nn. 15-18) (testo originale, 1988, in greco e inglese).

¹²¹ *Lettera alle donne*, n. 11. Cfr. già, per l'immagine dello sposo, *Mulieris dignitatem*, n. 26 (EV 11/1323-25).

gue». Questa rappresentazione, che presuppone la facoltà ontologica comunicata nell'ordinazione, viene descritta nella teologia sacramentale come «*repraesentatio Christi capitis*», «rappresentazione di Gesù Cristo come capo (della Chiesa)».

Qui l'*Inter insigniores* fa un paragone con i testi biblici che descrivono la responsabilità dell'uomo riguardo alla donna con l'immagine del «capo». Il decreto ribadisce che non si tratta qui di una «superiorità personale nell'ordine dei valori, ma soltanto» di «una diversità di fatto sul piano delle funzioni e del servizio»¹²². C'è uguaglianza fra maschio e femmina come figli di Dio in Cristo. Ma l'essere «capo» risale per Paolo al piano divino della creazione, difficilmente riducibile ad un'espressione della situazione culturale¹²³. In ogni caso si indica una relazione fra il sacerdote che agisce «*in persona Christi capitis*» e l'essere maschio di Gesù Cristo che svolge nell'Alleanza fra lui e la Chiesa un ruolo d'iniziativa e di guida, espresso nei simboli dello sposo e del capo¹²⁴.

Il simbolo del «capo», che lega l'antropologia con la teologia dell'ordine, è un criterio importante per la comprensione del tema. È in un certo senso anche un punto «debole», perché la maggioranza degli autori recenti che affronta la tematica sull'antropologia teologica ritiene il rinvio delle lettere paoline all'uomo come «capo» della donna soltanto come riflesso di una società patriarcale, sorpassata con la situazione moderna. Se fosse così, bisognerebbe infatti concedere che l'«argomento simbolico» (il sacerdote come icona di Gesù Cristo pastore, sposo, capo, ecc.) non avrebbe più senso, perché presupporrebbe un falso «sovrappiù» di guida presso l'uomo.

Il problema antropologico è stato discusso in modo ampio negli Stati Uniti, dove l'intero dibattito è anche il più vivo al mondo. Sono coinvolte tutte le scienze umane. Sembra crescere la consapevolezza che le indicazioni paoline non appartenano semplicemente ad una zavorra condizionata dal tempo, ma abbiano un senso anche in una antropologia moderna¹²⁵. Si accenna per esempio alla sociologia, secondo cui la stabilità di un gruppo sociale (come la famiglia) dipende da una certa struttura gerarchica di responsabilità nella guida, affidata di solito al padre. Bisogna anche osservare che le indicazioni antropologiche si trovano, nelle lettere paoline¹²⁶, nel contesto della dottrina sulla creazione (1 Cor 11) e della dottrina dell'alleanza (Ef 5), anche se c'è una coniazione dovuta al tempo concreto. Benedict Ashley indica come

¹²² *Inter insigniores*, n. 5 (EV 5/2137).

¹²³ Cfr. *Inter insigniores*, n. 4 (EV 5/2127).

¹²⁴ Cfr. *Inter insigniores*, n. 5 (EV 5/2137-39).

¹²⁵ Cfr. S. B. CLARK (ed.), *Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*, Ann Arbor 1980; S. F. MILETIC, *One Flesh*: Eph 5,22-24, 5,31. *Marriage and the New Creation* (Analecta Biblica 115), Roma 1988, 105-116; S. M. BALACCHINO, *The Household Order Texts... Present state of the Question and Assessment*, John Paul II Institute for Studies in Marriage and Family, Washington 1992; W. E. MAY, «Marriage and the Complementarity of Male and Female», *Anthropotes* 8 (1992) 41-60, qui 58-60; G. GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus II*, Quincy/Illinois 1993, 614-617; 626-633.

¹²⁶ Cfr. C. BAVESI, *Personalità e sottomissione della donna nei testi paolini*, Pamplona 1991.

esempio *1 Cor* 11, il precetto per le donne di portare un velo nel culto: si tratta di un'espressione, condizionata dal tempo, di un principio permanente, cioè la responsabilità del marito come «capo» della famiglia¹²⁷.

Non è questo il luogo per discutere fino in fondo, con tutte le differenziazioni necessarie, il problema antropologico relativo alla "gerarchia" nella famiglia. Siano aggiunti soltanto alcuni accenni per inserire il tema nel giusto contesto. Nella *Mulieris dignitatem* il papa ribadisce che *Ef* 5 non conosce solo la sottomissione della donna, ma anche una sottomissione reciproca dei coniugi (*Ef* 5,21)¹²⁸. L'esemplarità di Cristo come «capo» non significa la volontà di dominare, ma la prontezza al servizio. «Essere capo significa [per l'uomo] da parte di Cristo donare se stesso per la donna»¹²⁹. Poi, sistematicamente, il momento "gerarchico" è soltanto un aspetto fra altri in un complesso più ampio, riassunto dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: uomo e donna «sono ad un tempo uguali in quanto persone... e complementari in quanto maschio e femmina»¹³⁰. La complementarità fra uomo e donna non indica alcuna superiorità di una parte ed un'inferiorità dell'altra, ma uno scambio vicendevole sulla base di una stessa dignità.

La riflessione antropologica, implicitamente presupposta nella prassi ecclesiale¹³¹, richiede anche un approfondimento filosofico. Esistono già dei tentativi interessanti, anzitutto da parte dello strato fenomenologico della filosofia, che descrivono diverse tipologie della «mascolinità» e della «femminilità»¹³², anche se bisogna tener presente che tali descrizioni indicano piuttosto "tendenze" dell'essere e del comportamento, le quali non possono essere identificate con l'individuo concreto. Con l'aiuto dell'antropologia filosofica, si stabilisce un legame con la filosofia delle religioni e con l'analisi dei simboli "sessuati" nella teologia trinitaria, nella cristologia, nella mariologia e nell'ecclesiologia. È una richiesta vastissima che è soltanto agli inizi. La decisione papale, vista così, è un «punto fermo» che vuol chiudere la discussione controversa sul tema, ma che dovrebbe essere anche un punto di partenza per un ulteriore approfondimento¹³³.

Nella vita della Chiesa, la comprensione del tema presuppone una più viva consapevolezza del fatto che la grandezza dei cristiani non si identifica con l'apparte-

¹²⁷ B. M. ASHLEY, «Gender and the Priesthood of Christ: A Theological Reflection», *The Thomist* 57 (1993) 343-379, qui 361, nota 37.

¹²⁸ *Mulieris dignitatem*, n. 24 (*EV* 11/1315-17).

¹²⁹ J. RATZINGER, «Die Frau, Hüterin des Menschen. Versuch einer Hinführung zum Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem*», in: *Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben Mulieris dignitatem Papst Johannes Pauls II*, Freiburg i. Br. 1988, 109-120, qui 116.

¹³⁰ CCC, n. 372.

¹³¹ Cfr. il rinvio nell'*Ordinatio sacerdotalis*, n. 2 (cit. da Paolo VI).

¹³² Il contributo più convincente sembra ancora quello di Ph. LERSCH, *Vom Wesen der Geschlechter*, München-Basel 1968⁴.

¹³³ Era questo il primo compito della mia tesi di dottorato (nota 9): favorire tale approfondimento.

nenza al clero (o con la possibilità di far parte del clero), ma risale al sacerdozio comune, contenente in sé una dimensione mariana. Bisogna chiarire che le persone più grandi nella Chiesa non sono i ministri ordinati, ma i santi¹³⁴.

Nella discussione attuale, il tema del sacerdozio femminile è un punto focale in cui sono riuniti tanti elementi nevralgici: il ruolo dell'Incarnazione, la giusta antropologia, la trasparenza simbolica del corpo umano, l'immagine di Dio, di Cristo e della Chiesa, il valore dell'istituzione dei sacramenti...

Ma non è soltanto un messaggio rivolto all'interno della Chiesa. Nella società moderna, affermano i vescovi tedeschi nel loro commento all'*Ordinatio sacerdotalis*, si è perso in gran misura il senso per la differenza sessuale¹³⁵. Contro tale perdita la Chiesa mette un contrappeso nella sua prassi. Bisogna d'altronde riconoscere che nel mondo moderno esistono anche dei punti di convergenza che rivalorizzano la complementarietà dei sessi e si aprono al simbolismo della creazione. «In un tempo che riscopre il simbolismo... dell'intera creazione», sottolinea Barbara von Hallensleben, «a me piace che la Chiesa cattolica mantenga il simbolismo della differenza sessuale fino al suo ordine dei ministeri»¹³⁶.

6. E IL DIACONATO?

Un punto legato al sacerdozio femminile, che per il momento richiede molta attenzione, è la discussione sul diaconato della donna. Manca qui lo spazio per sviluppare questo tema¹³⁷. Basti un solo accenno: introdurre un diaconato sacramentale, non sembra rispettare la profonda differenza fra diaconi e diaconesse. I compiti delle diaconesse e la loro immagine nella Chiesa antica si distinguono essenzialmente da ciò che sappiamo dei diaconi; si guardino, per esempio, le preghiere di consacrazione, abbastanza diverse da quelle dei diaconi. Nella Chiesa greca i diaconi facevano parte della «*ierosúne*», della gerarchia sacerdotale, le diaconesse invece no.

¹³⁴ Cfr. *Inter insigniores*, n. 6 (EV 5/2146): «I più grandi nel regno dei cieli non sono i ministri, ma i santi».

¹³⁵ «Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis*»: aggiunto a: *Verlautbarungen des Apost. Stuhls* 117, p. 4.

¹³⁶ B. HALLENSLEBEN, «Unerwartete kirchliche Perspektiven für Frauen», *Theologie und Glaube* 84 (1994) 355-360, qui 356ss.

¹³⁷ Cfr. A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae», *Subsidia* 24), Roma 1982; M. HAUKE, «Überlegungen zum Weihediakonat der Frau», *Theologie und Glaube* 77 (1987) 108-127 = (ingl.) «Observations on the Ordination of Women to the Diaconate», in: H. Moll (ed.), *The Church and Women*, San Francisco 1988, 117-139; idem, «Diakonat der Frau?», *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 36-45.

Poi bisogna notare che, secondo la dottrina del Vaticano II, il diaconato fa parte del sacramento dell'ordine, che trova nell'episcopato la sua pienezza; il diaconato sacramentale non può uscire da questo contesto. Introdurre dei "diaconi femminili", sacramentalmente ordinati, avrebbe lo stesso effetto provocato qualche tempo fa nella Comunione anglicana e nella Chiesa vecchia-cattolica di Germania: sono state l'avanguardia del sacerdozio femminile. Introdurre invece un diaconato "non sacramentale", analogo al ministero delle diaconesse nella Chiesa antica, condurrebbe non solo ad un anacronismo, ma anche ad una situazione sentita come discriminante: la diaconessa come "diacono imperfetto".

7. PROSPETTIVA SUL FUTURO

Per rinnovare il servizio della donna nella Chiesa, sarebbe meglio non concentrarsi sul tema clericale, ma rivolgersi ad altri campi: la vita consacrata, la collaborazione dei laici nella vita pastorale e il sostegno per la vita familiare. Fissarsi sul ministero sacerdotale sarebbe segno d'immaturità e di un implicito clericalismo che non ha ancora digerito il Vaticano II con la sua teologia del laicato.

Una volta incontrai una signora responsabile di uno dei nuovi movimenti ecclesiali. Quando chiesi: «Ma che cosa è tipico per il vostro movimento?», ricevetti come risposta: «Questo è difficile dirlo. Perché non siamo un minestrone, siamo un menù». Mi sembra questa risposta un'ottima descrizione, con un pizzico di umorismo, dell'immagine della Chiesa come corpo di Cristo, ribadita dal concilio: «Anche se per volontà divina alcuni sono costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori a vantaggio degli altri, fra tutti vige però vera uguaglianza quanto alla dignità e all'azione nell'edificare il corpo di Cristo, che è comune a tutti quanti i fedeli... Così, nella varietà, tutti testimoniano la meravigliosa unità del corpo di Cristo. La diversità della grazia, dei ministeri e delle operazioni serve a raccogliere in unità i figli di Dio, perché "è l'unico e medesimo Spirito che opera tutte queste cose" (1 Cor 12,11)»¹³⁸.

¹³⁸ *Lumen gentium*, n. 32c.

Riassunto. La discussione sul sacerdozio femminile ha ricevuto dal magistero papale una risposta definitiva con la Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*. L'articolo abbozza lo «*status quaestionis*», guardando la testimonianza della Scrittura, la Tradizione, il peso dogmatico dell'*Ordinatio sacerdotalis* e l'analogia della fede.

Résumé. La discussion sur le sacerdoce des femmes a reçu du magistère papale une réponse définitive avec la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*. L'article ébauche le «*status quaestionis*» concernant l'Écriture, la Tradition, l'importance dogmatique de l'*Ordinatio sacerdotalis* e de l'analogie de la foi.

Summary. The discussion about the priesthood of women has received a definite answer with the Apostolical Letter *Ordinatio sacerdotalis*. The article outlines the state of the scientific work regarding Scripture, Tradition, the dogmatical weight of *Ordinatio sacerdotalis* and the analogy of faith.

Inhaltsangabe. Die Diskussion um das Priestertum der Frau hat vom päpstlichen Lehramt durch das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* eine definitive Antwort bekommen. Der vorliegende Artikel skizziert den Stand der wissenschaftlichen Bemühungen bezüglich des Zeugnisses der Heiligen Schrift, der Tradition, des dogmatischen Gewichtes von *Ordinatio sacerdotalis* und der Analogie des Glaubens.