

parte terza

NELLA TRADITIO

«Qui lasciate riposare la fedele serva di Cristo, Aerie,
che era stata diacono dei santi, l'amica di tutti»
(Amisos 562)

«Qui giace la diacono di pia e beata memoria Maria,
che secondo le parole dell'Apostolo
educò bambini, alloggiò ospiti, lavò i piedi ai santi,
spezzò il pane ai bisognosi»
(Archelais, VI secolo)

«Qui giace la serva e sposa di Cristo, Sophia,
la diacono, la seconda Febe»
(Gerusalemme, IV/VI secolo)



6.

La prova della tradizione: implicazioni simboliche e sociali dell'ermeneutica dei quadri ministeriali

Cristina Simonelli

Il ricorso alla tradizione è nella chiesa cattolica un dato frequente, a tratti e per certi aspetti ritenuto anche vincolante: il caso della ordinazione o nonordinazione di donne nei diversi gradi del ministero ne è un esempio. In tale contesto la prova della tradizione viene considerata addirittura dirimente, così che il dibattito in corso sulle diacone sembra consistere in buona parte sulla ricerca di fonti che provino in maniera insindacabile la loro esistenza o la loro inesistenza, la loro ordinazione o la loro non ordinazione e via di seguito.

Vorrei qui provare perciò a leggere trasversalmente questo argomento – certo importante, ma ben lontano da quella forma *chiara e distinta* che spesso vi viene attribuita. Sono molteplici infatti i livelli ermeneutici presenti nella lettura di tali fonti: non solo nei documenti antichi, già densi di implicazioni sociali e simboliche, ma anche negli approcci contemporanei, altrettanto gravidi di tensioni e questioni, frequentemente inespresse e

perfino inconsapevoli e proprio per questo più incidenti sulla figura generale che ne risulta delineata.

Non si tratta evidentemente di uscire da una modalità acritica nel leggere i testi antichi e le loro interpretazioni contemporanee per muoversi semplicemente in direzione *ostinata e contraria*, ma di privilegiare piuttosto approcci pluri-ermeneutici, volti a recuperare le istanze pratico-simboliche implicate, sia nel passato che nel presente. In questo modo è la tradizione stessa ad essere *alla prova* e solo attraverso questa ottica complessa può tornare a contribuire al dibattito in corso, fornendo anche dati significativi.

1. Delle donne bisogna parlar poco o nulla

Le comunità ecclesiali, come ogni altra aggregazione, conoscono una strutturazione nella quale i modelli sociali e culturali prevalenti interagiscono con i valori professati, in questo caso evangelici. Il risultato è una forma costantemente negoziata: basterebbe far riferimento alle disposizioni cristiane nei confronti della schiavitù, della violenza, delle ricchezze, per misurare l'ampiezza di questa inculturazione pratica, non raramente sbilanciata sul versante del conformismo più che su quello delle esigenze evangeliche. Ciò che riguarda le funzioni ecclesiali incrocia evidentemente questo tipo di strutture

e faticosamente tenta di differenziarsene, come appare per esempio nella non celata ironia della presentazione che i confessori di Lione fanno di Ireneo:

Noi preghiamo che, ancora una volta e sempre, tu sia lieto in Dio, o padre Eleutero. Abbiamo incaricato di portarti queste lettere il nostro fratello e compagno Ireneo e ti esortiamo a prenderlo in considerazione, come uno zelatore del Testamento di Cristo. Se sapessimo che il rango ha qualche importanza, te lo avremmo presentato subito come un presbitero della chiesa, come egli è di fatto¹.

Se poi il discorso coinvolge in qualche modo le donne e va a incrociare esplicitamente le strutture di genere, che comprendono le dimensioni simboliche, i ruoli e le aspettative, le questioni si complicano ulteriormente. Chi oggi legge i documenti antichi è infatti chiamato a un duplice lavoro ermeneutico: per riconoscere i modelli che veicolano e danno forma alle fonti deve conoscerne la struttura complessiva, ma per riconoscerla deve ammettere di averne a propria volta una. Non si creda, ovviamente, che questo sia un discorso femminile: tutt'altro, riguarda soprattutto gli immaginari maschili, perché sono prevalentemente uomini che scrivono e mentre descrivono le donne rappresentano se stessi, in un intreccio che si può indicare come intersezionale². In esso alcuni elementi

¹ *Lettera di presentazione dei confessori*, in EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.* V, 4,1s.

² L'idea di intersezionalità comporta «la nozione che la soggettività è costituita da vettori reciprocamente moltiplicativi di razza, genere, classe, sessualità e imperialismo»: E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Tra movimento e ricer-*

sono particolarmente significativi per l'oggetto della nostra indagine, in primo luogo quelli relativi alla buona fama: legata tanto alla parola e alla memoria pubblica per gli uomini liberi, quanto al silenzio e al nascondimento per le donne tutte. In una pagina giustamente famosa Virginia Woolf commentava così il caso: «La gloria più grande per una donna è che non si parli di lei, diceva Pericle che, dal canto suo, era uno degli uomini di cui si parlava di più»³. Woolf desume la citazione da un discorso riportato – per meglio dire, scritto – da Tucidide, secondo il quale Pericle si sarebbe così rivolto alle mogli dei soldati ateniesi morti in battaglia:

Se devo accennare anche alla virtù femminile, per tutte quelle che ormai sono vedove, una breve esortazione mi basterà per esprimere ogni cosa: il non essere inferiore rispetto alla vostra natura vi darà grande reputazione, così come se di voi si parlerà meno tra gli uomini, sia per la virtù che per il biasimo⁴.

Il fatto che questo *lógos epitáphios* sia attribuito a Pericle, la cui relazione con Aspasia di Mileto è ben nota, rende ancora più interessante l'affermazione ivi contenuta, proprio perché anche di Aspasia si parla invece

ca accademica: l'esegesi femminista del XX secolo, in EAD. (ed.), *L'esegesi femminista del XX*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2016, 22.

³ V. WOOLF, *Una stanza tutta per sé*, Newton Compton, Roma 2012, 113.

⁴ TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso* II, 45,2: riportata e commentata da N. LORAUX, *Aspasia, la straniera, l'intellettuale*, in N. LORAUX (ed.), *Grecia al femminile*, Laterza, Roma - Bari 1993, 126. Per l'ed. it., TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso* 1, commento e note di G. Daverio Rocchi, Rizzoli, Milano 1994, 338s.

molto: l'intelligente *straniera* rappresenta così sia l'eccezione – perché estremamente cara allo stesso Pericle – che la conferma della regola. Presente secondo il registro del desiderio e del disprezzo negli scrittori che ne hanno riferito, il suo ruolo di *didáskalos* viene costantemente sovrapposto a quello di cortigiana. Del resto quando, secoli dopo, l'apologista Taziano intende difendere la comunità ecclesiale dall'accusa di avere donne dedite alla filosofia, non trova altro argomento che quello di rimandare il rimprovero al mittente, elencando le raffigurazioni di donne elleniche famose, ma appunto di *dubbia* fama, a dimostrazione che sono piuttosto i Greci a doversi vergognare di essere «discepoli di donne»⁵.

Si potrebbero commentare questi riferimenti, scelti fra i molti possibili, sulla scorta della «regola del linguaggio androcentrico, secondo la quale le donne vengono menzionate solo quando la questione diventa problematica»⁶. Per questo, ad esempio, negli scritti cristiani e in particolare in quelli eresiologici la presenza femminile viene utilizzata come *marker* di eresia: osservando le vipere che si ispirano a Tecla secondo Tertulliano⁷, la profetessa di cui scrive Firmiliano di Cesarea, che pronuncia *rite* l'azione di grazie⁸, poi la

⁵ TAZIANO, *Ai Greci*, 33,1-9, a cura di G. Aragione, Edizioni Paoline, Milano 2016.

⁶ E. GREEN, *Il vangelo secondo Paolo. Spunti per una lettura femminile (e non solo)*, Claudiana, Torino 2009, 131.

⁷ TERTULLIANO, *Il battesimo*, 17, 4s.

⁸ *Epistola 75*, 10,5 della raccolta di Cipriano: «*ausa est ut invocatione*

crescita esponenziale della presenza di donne segnalata nel dossier antifrigio riportato da Epifanio⁹, fino a includere il *Dialogo fra un ortodosso e un montanista*¹⁰ e le accuse che vengono rivolte ai Messaliani, si ottiene un quadro variegato ma costante. In esso la presenza e il ruolo attivo delle donne diventano parte integrante delle pratiche discorsive stigmatizzanti¹¹, che dalla presenza di donne ricavano segni di trasgressione e di rovesciamento dell'ordine sociale. Nello stesso quadro le fonti si estendono poi a includere anche l'idea della parola farneticante e insulsa, convinzione questa così radicata da attraversare mondi: dal *Teeteto* platonico¹² ai *loci*

non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet».

⁹ Ai Frigi è dedicata l'eresia 48, la 49 ai "Quintillianisti", altra forma in cui i Frigi si sviluppano, in connessione precipua con Priscilla e Quintilla, segnalando dunque in maniera esponenziale la presenza di donne come *leader* del movimento (PG 42, 855-882).

¹⁰ Testo a cura di A. Maria Berruto Martone (Biblioteca patristica 34, EDB, Bologna 1999): l'anonimo estensore afferma che i libri montanisti scritti da donne sono evidentemente eretici, perché per una donna scrivere equivale a pregare a capo scoperto.

¹¹ L. NASRALLAH, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge/MA 2003: spec. le sezioni sintetiche prima e dopo l'analisi dei testi, pp. 20-25.197-204.

¹² PLATONE, *Teeteto* 176b. Spesso ripreso: per esempio da Cicerone (*Nat. deor.* 2,70; 3,92: «Falsas opiniones [...] et superstitiones paene aniles, neque id dicitis superstitiose atque aniliter, sed physica constantique ratione»), da Agostino (*Conf.* V,9,17: «Non ad vanas fabulas et aniles loquacitates»), da Erasmo da Rotterdam (*Adagi* 2616: «Farneticazioni di vecchiette, vuote chiacchiere, quando il difetto dell'età sommandosi a quello tipico del sesso, raddoppia la frivolezza»).

theologici di Melchior Cano¹³, senza sfuggire neanche al testo evangelico lucano nel punto cruciale dell'annuncio pasquale (Lc 24,11).

È verosimile che in un simile orizzonte si venga a produrre una sorta di proibizione della nominazione femminile: se si tratta di donne per bene è meglio che non siano sulla bocca di tutti, perché in caso contrario gli uomini in relazione con loro ne patiranno disonore. Infatti la loro presenza – e la sovversione di modelli sociali che comporta – rende ridicoli gli uomini di quella comunità, che viene a risultare palesemente eretica. Non potrebbe essere altrimenti, del resto, perché da che mondo è mondo le donne non sono dotate di valido raziocinio (eventualmente di furbizia), né di forte volontà: la loro parola/gesto può essere insinuante e seduttiva, ma è sempre priva di autorevolezza, perciò non può avere autorità. Una testimonianza riassuntiva della dimensione *intersezionale-kyriarchale* di tutto questo si ha in un testo che stigmatizza i Messaliani. Secondo Timoteo di Costantinopoli, infatti, essi cambierebbero le regole dell'ordinata convivenza, perché rifiutano il lavoro, convivono con persone della più svariata provenienza etnica e infine sovvertono i modelli di genere più *ovvi*:

¹³ «L'ultimo infine è l'autorità della storia dell'uomo, sia che sia stata scritta per mezzo di autori degni di fiducia, sia che sia stata tramandata di popolo in popolo, in una maniera non superstiziosa o da vecchiette, ma mediante un procedimento razionale serio e costante» (cf. in www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1509-1560__Cano_Melchior__De_Locis_Theologicis__LT.pdf.html).

Costoro promuovono a maestre dei loro insegnamenti eretici le donne, consentendo loro di presiedere non soltanto agli uomini, ma perfino ai preti. E mettendo a loro capo delle donne disonorano il vero capo, Cristo Dio¹⁴.

È chiara in questo ultimo passaggio la trasposizione dal piano sociale (= donne sopra gli uomini) a quello ecclesiale (= presiedere ai preti), fino a raggiungere l'orizzonte cristologico e teologico, sullo sfondo di una allusione non velata a *1 Cor* 11,7. Il Capo divino non può essere rappresentato da donne che si arroghino simile ruolo: solo i capi sono adatti per il Capo! Un simile immaginario, reso ancora più piramidale, compare sullo sfondo della tipologia anticotestamentaria in un (relativamente) famoso passaggio della *Didascalia siriaca dei XII apostoli*, ripreso con lievi varianti nelle *Costituzioni apostoliche*:

Per questo motivo i vescovi sono i vostri sommi sacerdoti, mentre i vostri leviti sono i diaconi, i lettori e gli ostiari, le vostre diacone, le vedove e gli orfani, ma il sommo sacerdote è al di sopra di tutti loro. [...] Lasciate che il diacono stia in piedi accanto al vescovo, come Cristo presso il Padre. Onorate le diacone come tipo dello Spirito santo, senza far niente senza il diacono, come il Paraclito non fa o dice niente da sé, ma dà gloria a Cristo, restando concorde col suo volere. E come nessuno può credere in Cristo senza il magistero dello Spirito, così non permettete che alcuna donna si avvicini al diacono o al vescovo senza la diacona. E considerate i presbiteri come tipo degli apostoli, le vedove e gli orfani come offerte sacrificali¹⁵.

¹⁴ TIMOTEO DI COSTANTINOPOLI, *De iis qui ad ecclesiam accedunt* 18 (PG 86, 52).

¹⁵ *Costituzioni apostoliche* II,26,5-6 «(Episcopus) loco Dei regnans sicut

Ognuno degli elementi presenti in questo testo contribuisce alla costituzione di una forma specifica: la tipologia sacerdotale e levitica che in epoca patristica sovverte il quadro ministeriale neotestamentario, il rimando platonizzante già presente nella *recensione media* dell'epistolario di Ignazio¹⁶, che veicola una corrispondenza verticale asimmetrica fra l'archetipo celeste e il segno terreno e che qui si amplia introducendo la corrispondenza fra diacone e Spirito. Infine, l'ampliamento trinitario, ben ambientato nella seconda metà del IV secolo, viene presentato in forma dinamica ma anche subordinante, con evidenti rimandi anche agli ordini politici e sociali vigenti.

È evidente che questi sono modelli e che si possono trovare anche esempi che li contraddicono, perché la realtà è più complessa e preme per portare al linguaggio e alla narrazione presenze diverse, schemi sociali di altra impostazione, così come quadri ministeriali e concezioni trinitarie non subordinanti. In realtà, in-

Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconos autem in typum Christi adstat; ergo diligatur a vobis. Diaconissa vero in typum sancti Spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis» (*Didascalia siriaca* II, 26,4-7, in FR.R. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905 [rist. anast. 1979], 104). Nelle *Costituzioni Apostoliche* II, 26,5s. sono ampliate le indicazioni subordinanti. Testi in traduzione a confronto in M. SCIMMI, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Glossa, Milano 2004, 230s.; testo in traduzione inglese e commento in K. MADIGAN – C. OSIEK (edd.), *Ordained Women in the Early Church. A Documentary History*, J. Hopkins University Press, Baltimore/MD 2005, 106s.

¹⁶ IGNAZIO, *Epistola ai Magnesii* 6,1.

fatti, l'intero plesso viene continuamente rinegoziato, secondo l'indicazione che fra i discepoli *non debba essere così*¹⁷ o secondo l'oracolo battesimale di *Gal 3,28*, che attraversa genere, ranghi sociali e confini etnici. L'immaginario del Capo è costantemente rovesciato in quello *kenotico* del Servo (*diákonos*), così come l'immaginario di genere che gerarchizza uomini e donne viene sovvertito in molti modi. Questo tuttavia non sempre avviene e non si compie mai senza fatica, senza che resti traccia della costante negoziazione negli schemi utilizzati.

Stupirsi dunque della (relativa peraltro) scarsità delle fonti antiche sui ruoli svolti dalle donne – dalle profetesse alle diacone a quelle che presiedono –, del loro sequestro in registri stigmatizzanti, gerarchizzanti o allusivi, è ignorare ogni più elementare regola ermeneutica, così come lo sarebbe ritenere che le forme ministeriali maschili discendano in qualche modo dal cielo e non siano invece in tensione con le forme della *leadership* presenti delle zone in cui vivono le comunità cristiane. Tensione questa, in cui non sempre i moduli evangelici hanno la meglio. Come si accennava però all'inizio di queste note, non sono solo i testi antichi a dover negoziare continua-

¹⁷ «Egli disse: “I re delle nazioni le governano e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Voi però non fate così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più giovane e chi governa come colui che serve. Infatti chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve”» (*Lc 22,25-27*).

mente immaginari sociali, etnici e di genere, perché di fatto di tutti noi *fabula narratur*.

2. Poche, marginali, silenziose, subordinate, nonordinate?

I molteplici livelli di complessità e intersezionalità già evidenziati non sono infatti assenti nelle modalità con cui i documenti riguardanti i ministeri – compreso quello delle diacone – vengono affrontati, sia in termini generali *apparentemente* disinteressati dei risultati, sia nel bisogno, più o meno accentuato secondo i casi, di trovare nella prassi antica conferme delle disposizioni vigenti nella chiesa di appartenenza.

Sul tema generale la cosa è nota, anche se non sempre integrata nelle visioni sistematiche, che spesso continuano a privilegiare impostazioni deduttive a scarsa consapevolezza storica. Può essere per questo utile percorrere velocemente un testo recente – la *ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, redatta e diffusa dalla Congregazione per il clero¹⁸ – evidenziando alcuni elementi, apparentemente secondari, tuttavia uti-

¹⁸ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, disponibile su www.clerus.va/content/clerus/it/notizie/new119.html

li per mostrare come i diversi livelli sopra evidenziati attraversino il testo indirizzandolo in prospettiva di genere, etnica e oltre. Nel documento cui mi riferisco, intanto, i temi donne/femminile non solo non sono affrontati sul versante del dibattito ministeriale in corso, che non viene neppure accennato (e questo può essere comprensibile, visto che l'oggetto sono i "seminari"), ma sono richiamati in una forma che vorrebbe essere promotiva, ma rivela invece una visione di chiesa in cui le donne sono solo *oggetto* delle cure pastorali. Infatti, dopo un primo riferimento non certo innovativo alle donne incontrate nella famiglia di origine (n. 95), il suggerimento di avere presenze femminili nella formazione spirituale dei seminaristi trova motivazione nella constatazione che le donne sono la maggioranza dei destinatari (!) dell'azione pastorale e del ministero (n. 151)¹⁹. Proseguendo sugli altri versanti che compongono gli schemi da negoziare, segnaliamo che, a fronte della necessità di assumere linguaggi interculturali in un mondo in continua mutazione geopolitica, si parla di «vocazioni sbocciate tra gli indigeni» (n. 25). Dal punto di vista inoltre della consapevolezza relativa alle dinamiche di crescita e alle conseguenti esigenze pedagogiche, si ribadisce l'opportunità dell'esistenza dei seminari minori (nn. 16-23), anche per ragazzini appena affacciati alla pre-adolescenza.

¹⁹ A seguire, si segnala che potrebbe essere raccolta anche l'opinione di alcune donne sulla idoneità dei candidati (n. 206).

La figura complessiva che si viene a delineare offre peraltro molti altri elementi significativi rispetto a quanto stiamo osservando: basterebbe pensare alla simbolica *nuziale* utilizzata per rafforzare la *imprescindibile* maschilità presbiterale, così come alla questione del celibato del clero latino, anche se esso non ha dalla sua parte certo né un'indicazione neotestamentaria né una tradizione ininterrotta, in questo caso non ritenute necessarie. Per quest'ultimo aspetto tuttavia ciò che più colpisce – meglio, scandalizza – non è tanto la ribadita stima per tale legittima modalità, quanto i continui ostacoli posti in «Occidente» alla presenza e all'esercizio del ministero del clero cattolico uxorato di rito bizantino²⁰, i cui argomenti attraversano senza dubbio quella negoziazione continua e faticosa per la quale temi di profilo teologico e spirituale si mescolano a considerazioni di ben altro tipo.

Per quanto riguarda il nostro oggetto specifico, cioè le implicazioni del dibattito attorno al ministero diaconale femminile, possiamo brevemente seguirne i procedimenti in tre serie di interventi, già ampiamente commentati

²⁰ Per una rassegna storica (fino al 2012) delle disposizioni in merito cf. F. MARTI, *La legislazione vigente sulla presenza del clero cattolico orientale nei territori dell'Occidente*, disponibile su www.avvocatorotalemarti.it/wp-content/uploads/2012/10/filetmp-1421657439.pdf. Sulle disposizioni del 2013, rese operative l'anno seguente, si veda l'intervista a mons. Cyril Vasil', segretario della Congregazione delle Chiese orientali: www.orientecristiano.it/all-news/in-evidenza/8995-nuove-norme-per-il-clero-orientale-cattolico-uxorato.html.

da colleghe e colleghi. Il dibattito tra Martimort e Vagaggini è il primo di essi, non solo dal punto di vista cronologico, ma anche perché assume una tale importanza da assurgere praticamente a *modello base*, presente anche negli interventi successivi. Come infatti ha efficacemente mostrato Moira Scimmi²¹ il saggio di Martimort (1982) reagisce esplicitamente allo studio di Vagaggini (1974), che era stato peraltro suscitato dal dibattito in corso nella Commissione teologica internazionale, quella stessa le cui conclusioni – *Women in the Diaconate* – non furono mai pubblicate. Al di là di non banali errori di interpretazione dei testi²², per quanto stiamo qui osservando

²¹ SCIMMI, *Le antiche diaconesse*, cit., 59-89 (paragrafo dal titolo: *Il saggio storico di Martimort al centro del dibattito*). Scimmi commenta esaurientemente la questione anche nel presente volume. L'ordine delle pubblicazioni vede lo studio di C. Vagaggini nel 1974 *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145-189. Lo scritto principale di A.G. Martimort è *Les diaconesses. Essai historique*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1982, cui seguono le repliche di Vagaggini *Le diaconesse nella tradizione bizantina*, in *Il Regno - documenti* 32 (1987) 672s. e *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione bizantina*, in *Vita monastica* 42 (1988) 50-54.

²² Si veda per esempio la traduzione *improponibile* di un rituale del Monastero Bianco (X secolo, Egitto) in cui in un passaggio all'interno di un elenco di ministeri l'espressione *nrefdiakonei* riferita alle donne è tradotta non «le donne che esercitano il diaconato», bensì «quelli che si astengono dall'uso delle donne», come puntualmente osserva U. ZANETTI, *Y eut-il des diaconesse en Égypte?*, in *Vetera Christianorum* 27 (1990) 369-373, ampiamente commentato in SCIMMI, *Le antiche diaconesse*, cit., 87. La liturgia copta ha sviluppato forme soprattutto bilingui, copto-arabo: in questo caso il testo è evidentemente copto. Si veda, facilmente reperibile, A. NICOLOTTI, *Forme di partecipazione alla liturgia eucaristica nel rito copto*,

sono istruttivi i seguenti elementi: la diversa valutazione degli stessi dati, il quadro generale dichiarato da Martimort e la diversa accoglienza che hanno ricevuto i due autori. Quanto al primo aspetto, Vagaggini si sofferma in particolare sui riti di ordinazione greci, bizantini e siriaci, con particolare rilievo accordato alle *Costituzioni apostoliche*, e ne conclude che molteplici elementi pur nelle differenze stanno a indicare che siamo di fronte a rituali paralleli di ordinazione; Martimort rileva che il campione è ristretto per luogo e incoerente per cronologia, che le *Costituzioni apostoliche* sono inattendibili e forse in odore di eresia, che le differenze annullano le somiglianze. Quanto al secondo aspetto, in un articolo del 1980 sul tema generale del servizio delle donne *all'altare*, il liturgista francese aveva esplicitamente dichiarato che

il vero motivo per scartare in modo costante le donne dall'altare sembra un altro e si scopre facilmente, anche se non è espressamente enunciato. Si tratta del legame che già nella prospettiva di san Cipriano univa i ministeri inferiori al sacerdozio, fino al punto di divenirne le tappe normali,

concludendo infine che ammettere le donne al servizio all'altare significherebbe rinfocolare le loro passioni attorno alla questione del ministro femminile²³.

in www.academia.edu/3504319/Forme_di_partecipazione_alla_liturgia_eucaristica_nel_rito_copto.

²³ A.G. MARTIMORT, *La question du service des femmes à l'autel*, in *Notitiae* 162 (1980) 8-16: parziale traduzione e commento in SCIMMI, *Le antiche diaconesse*, cit., 59.

Infine si deve osservare un ulteriore passaggio ermeneutico rappresentato dalla diversa accoglienza riservata ai due autori, dal momento che lo studio di Martimort e soprattutto le sue conclusioni restrittive sono diventate praticamente voce comune e opinione volgata: perché è risultato meglio documentato e convincente o perché l'impostazione iniziale e dichiaratamente contraria all'ampliamento del corpo ministeriale ordinato è condivisa da chi ne riprende le asserzioni?

Questa impostazione è alla base anche degli altri due passaggi che prendiamo in considerazione, entrambi di stretta attualità, cioè la proposta avanzata dal cardinal Kasper presso la Conferenza episcopale tedesca riunita a Treviri nel marzo 2013 e le risposte che lo stesso Papa Francesco ha dato alle richieste delle madri dell'UISG, l'Unione Internazionale Superiore Generali. Il documento di Walter Kasper, *La collaborazione tra uomini e donne nella chiesa*²⁴, inizia accogliendo la lezione di Giovanni XXIII che colloca la questione femminile fra i segni dei tempi e prosegue prendendo in considerazione le funzioni e i *servizi* che le donne svolgono nella comunità cristiana. Queste premesse, insieme alle osservazioni successive, hanno la funzione di preparare la *pointe* della sua specifica proposta, quella cioè di un ministero istituito (per sole donne?) della carità. Gli ul-

²⁴ Il testo it. è reperibile in *Il Regno - documenti* 5/2013, 166-175, disponibile su www.dehoniane.it:9080/komodo/trunk/webapp/web/files/riviste/archivio/02/201305166.pdf

teriori tasselli si appoggiano infatti sulla constatazione delle energie spese inutilmente nel dibattito sul ministero ordinato per le donne e nella assunzione dei risultati della Commissione teologica del 2002/2003 in senso restrittivo, secondo appunto il *modello Martimort*:

Il risultato di un intenso studio in questi ultimi dieci anni ha portato a dire che nell'antichità, in molte chiese orientali e in alcuni casi anche in quelle occidentali, esisteva un diaconato femminile. In Oriente lo si trova in parte anche oggi, mentre in Occidente è presto scomparso. [...]

Alla domanda se queste ordinazioni venissero interpretate come sacramenti, non si può storicamente rispondere, dal momento che la distinzione tra sacramenti e sacramentali e il numero dei sette sacramenti fu definito solo nel XII secolo. È tuttavia chiaro che l'ordinazione delle diaconesse era diversa da quella dei diaconi. Le diaconesse avevano incarichi nel battesimo degli adulti e nella cura pastorale delle donne, nel servizio liturgico delle donne, ma a differenza dei diaconi non avevano alcun incarico all'altare. Le diaconesse non erano quindi il corrispondente femminile dei diaconi avevano un ministero del tutto specifico. Un'indagine presso i patriarchi delle chiese orientali ha fatto emergere che così avviene ancora oggi. La Commissione teologica internazionale si è occupata approfonditamente della questione negli anni 2002/2003 e ha nell'insieme confermato i risultati presentati. Allo stato attuale delle conoscenze, decisamente consolidato, non c'è motivo sufficiente per l'introduzione di un diaconato sacramentale (nel suo significato attuale) per le donne. Una tale introduzione sarebbe una nuova creazione (Y. Congar)²⁵.

Nel complesso inoltre, prima della evocativa conclusione su cui tornerò in seguito, non manca neanche un

²⁵ *Ibid.*, 174. Il rimando a Congar, in questa forma senza altra precisazione, è presente nel documento del cardinal Kasper.

altro argomento, di fatto ricorrente nelle prese di posizione contrarie al ministero femminile, quello cioè che sottolinea, con malcelato rimprovero, l'ansia di istituzionalizzazione e riconoscimento di ruolo che in questo caso le donne mostrano. Argomento luminoso, visto che si sta parlando all'interno di una chiesa che per l'istituzione e per i ruoli sembrerebbe avere piuttosto una sorta di ossessione.

Anche il discorso di papa Francesco conosce bene questa preoccupazione: alla prima domanda delle madri dell'UISG, articolata su ruoli e genio femminile, non è infatti mancato il rimprovero per il rischio del clericalismo (anche di femminismo, ma questo viene subito escluso dal pontefice, perché le suore ne sarebbero esenti). Certamente la messa in guardia nei confronti di simile deriva del ministero è molto presente nel suo magistero e senza dubbio opportuna. La questione che si pone, piuttosto, è perché nel caso delle donne apparirebbe come inevitabilmente connessa al ruolo ministeriale, mentre per gli uomini sarebbe solo una tentazione da evitare. Proseguendo nella lettura, si può osservare come alla seconda la domanda posta a Francesco che dava per scontata l'esistenza di diaconesse nell'antichità, il pontefice sia ricorso al *modello Martimort*, riferito in questo caso a un colloquio informale con uno studioso, che ormai non può né confermare né eventualmente sfumare l'opinione espressa:

In effetti questo c'è nell'antichità: c'era un inizio... Io ricordo che era un tema che mi interessava abbastanza quando venivo a

Roma per le riunioni, e alloggiavo alla Domus Paolo VI; lì c'era un teologo siriano, bravo, che ha fatto l'edizione critica e la traduzione degli *Inni* di Efrem il Siro. E un giorno gli ho domandato su questo, e lui mi ha spiegato che nei primi tempi della chiesa c'erano alcune "diaconesse". Ma che cosa sono queste diaconesse? Avevano l'ordinazione o no? Ne parla il concilio di Calcedonia (451), ma è un po' oscuro. Qual era il ruolo delle diaconesse in quei tempi? Sembra – mi diceva quell'uomo, che è morto, era un bravo professore, saggio, erudito – sembra che il ruolo delle diaconesse fosse per aiutare nel battesimo delle donne, l'immersione, le battezzavano loro, per il decoro, anche per fare le unzioni sul corpo delle donne, nel battesimo²⁶.

Il passaggio successivo, presentato con una modalità disarmante, nasconde una perla nera, un testo dell'orrore, secondo il lessico divulgato da Phyllis Tribble, perché parla dei ruoli delle diaconesse nei casi di violenza familiare:

E anche una cosa curiosa: quando c'era un giudizio matrimoniale perché il marito picchiava la moglie e questa andava dal vescovo a lamentarsi, le diaconesse erano le incaricate di vedere i lividi lasciati sul corpo della donna dalle percosse del marito e informare il vescovo. Questo, ricordo.

Segue infine il passaggio sugli studi che dovrebbero essere stati fatti, che prelude all'intenzione dichiarata di istituire una apposita ulteriore Commissione di studio, come poi papa Francesco ha del resto fatto:

²⁶ FRANCESCO, *Discorso all'Unione Generale Superiore Generali* (12 maggio 2016), disponibile in w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160512_uisg.html

Ci sono alcune pubblicazioni sul diaconato nella chiesa, ma non è chiaro come fosse stato. Credo che chiederò alla Congregazione per la dottrina della fede che mi riferiscano circa gli studi su questo tema, perché io vi ho risposto soltanto in base a quello che avevo sentito da questo sacerdote che era un ricercatore erudito e valido, sul diaconato permanente.

L'insieme di questi rapidi attraversamenti vorrebbe dunque riprendere quanto suggerito sia dal paragrafo precedente che dagli interrogativi che attraversano l'intero contributo: le molteplici precomprensioni che danno forma alla lettura delle fonti antiche, spesso senza essere dichiarate né messe a tema, orientano anche le conclusioni che se ne traggono. Sommando i livelli ermeneutici dei testi della tradizione con quelli delle letture contemporanee, non c'è da essere stupiti se le testimonianze sulle diacone risulteranno, appunto, minoritarie, marginali, eretiche e certamente non "dense" sacramentalmente, se vogliamo tornare al testo del card. Kasper e utilizzare la sua espressione²⁷.

Il cardinale concludeva tuttavia il proprio testo non soffermandosi unicamente su prove storiche: riprendendo l'ottica iniziale, abbandonava il passato per leggere i segni dei tempi, in una prospettiva aperta all'irrompere dell'inatteso:

²⁷ «Anche un tale sacramentale parteciperebbe alla dimensione sacramentale fondamentale della chiesa, sebbene senza la stessa "densità" di un sacramento» (W. KASPER, *La collaborazione tra uomini e donne nella chiesa*, cit., 175)

La risposta ai «segni dei tempi» in definitiva non arriverà né da Roma né dalla conferenza episcopale; la risposta saranno donne profetiche, carismatiche, sante che speriamo Dio ci donerà. I carismi non sono pianificabili e organizzabili; la maggior parte delle volte arrivano inattesi e spesso diversamente da come ce li eravamo immaginati. Forse oggi abbiamo di nuovo bisogno di una *apostola apostolorum* come Maria di Magdala, che la mattina di Pasqua ha svegliato gli apostoli dal loro letargo e li ha messi in moto²⁸.

Osservazione certo importante e intrigante. Che non manca tuttavia di suscitare altri interrogativi: i carismi non sono pianificabili, ma devono essere visti e riconosciuti, per le donne non meno che per gli uomini. Potrebbe succedere che, così come le parole di Maria di Magdala e delle altre sono apparse vaneggiamenti di donne, nello stesso modo anche tali carismi appaiano vuoti, ambiziosi, inconsistenti e restino dunque senza accoglienza: non solo quelli che potrebbero presentarsi in futuro, ma anche quelli magari già oggi presenti. Operazione probabilmente non pianificata né deliberata, ma non per questo meno grave: il cui risultato di spreco non sarebbe un problema “di donne”, ma di tutti e tutte, della chiesa cioè nel suo complesso.

²⁸ *Ibid.*

3. *Per speculum*: riflettere, deformare, rivelare

Come già suggerito all'inizio di questo percorso trasversale, quello che mi sembra emergere in maniera sufficientemente documentata è che qualora venga attivata una maggiore consapevolezza dei molteplici schematismi implicati nel discorso ministeriale, si perviene a una visione meno rigida e meno univoca della cosiddetta *prova della tradizione*. Le fonti stesse a disposizione, mediante molteplici meccanismi di selezione, di enfaticizzazione, di creazione di “confini”, offrono tagli già pre-orientati di quello che riferiscono, riflettendo le impostazioni prevalenti – di ordine sociale, etnico, di genere – proprie del loro contesto: per quanto riguarda il nostro tema, ad esempio, in forma sbilanciata a favore degli uomini e dei “centri”, penalizzante in generale per le donne e i “marginati”.

La lettura che ne viene anche oggi proposta rischia sovente non solo di non dare la debita importanza ai procedimenti antichi appena descritti, ma non riesce neppure ad avere consapevolezza dei propri schematismi e dei propri presupposti, sommando così ai modelli antichi il difetto proprio e dunque, come in una casa degli specchi, deformando drasticamente il risultato.

Ancorché distanti, distorti e di difficile interpretazione, tuttavia i dati residuali sono ugualmente importanti e non possono essere tralasciati, anche se non possono essere separati dalle modalità che li veicolano. In ogni

caso, comunque, questo attraversamento mostra anche altro, corroborando le pratiche ecclesiali in tutti i loro aspetti, dunque anche in quelli della ricerca storica e teologica: il percorso rivela infatti qualcosa di ineliminabile e ma anche qualcosa di perfettibile. Ineliminabile, evidentemente, è il modo *contestualizzato* – storico, si potrebbe semplicemente dire – con cui approcciamo la realtà, per cui non è pensabile e in ogni caso non è possibile avvicinarci ad essa senza prospettive sociali, etniche e di genere. Non si tratta infatti di cercare una irrealistica conoscenza *pura*, ma di assumere consapevolezza di simile impianto, attivando di conseguenza *pratiche* – il che comprende anche il piano teorico e dunque teologico – critiche e trasformanti, sapientemente provvisorie senza per questo essere rinunciatarie.

In questo modo a essere rivelato dallo specchio della tradizione – in quanto recepita e messa alla prova – non è tanto un singolo dato, per quanto importante possa risultare, quanto il disegno complessivo di una comunità inclusiva, critica, trasformante. Infine di una chiesa in stato di veglia e di riforma.