

La collaborazione tra uomini e donne nella Chiesa

Walter Card. Kasper

Fuente: www.ilregno.it

Introduzione. I segni dei tempi

Nell'enciclica *Pacem in terris* (1963), il cui 50° anniversario celebriamo quest'anno, papa Giovanni XXIII ha annoverato tra i «segni dei tempi» la partecipazione della donna nella vita pubblica (n. 22). I «segni dei tempi» sono segnali che raccontano il messaggio del Vangelo nell'oggi con lucida attualità e devono essere compresi alla luce del Vangelo come chiamate di Dio. Sia il concilio Vaticano II¹ sia una serie di significativi documenti postconciliari² hanno colto questa chiamata. La Conferenza episcopale tedesca già nel 1981 si era pronunciata sulla materia con una dichiarazione *Circa il tema del ruolo della donna nella Chiesa e nella società*. In questi ultimi trent'anni, tuttavia, la situazione sociale, culturale e mentale si è profondamente trasformata. Dobbiamo perciò rimetterci in ascolto e riflessione per adempiere in maniera adeguata al compito della Chiesa in questo tempo.

Non appena ci s'inserisce nel contesto attuale della riflessione postmoderna e post-femminista sui generi, risulta subito chiaro che da tempo ormai la questione non è più solamente centrata sulla donna, la parità e la promozione. La questione della donna si è trasformata in questione dell'essere donna ed essere uomo, in definitiva dell'essere persona umana. L'incertezza nell'autocomprensione e nella reciprocità tra i sessi è uno degli aspetti, forse quello decisivo, della crisi antropologica in cui siamo immersi.

Purtroppo nella discussione pubblica, ma anche in ambito ecclesiale, il punto di vista della Chiesa viene considerato come superato. Per cui ritengo sia opportuno esprimere non solo ciò che dal punto di vista della dottrina cattolica non funziona, ma soprattutto richiamare come presenti e fecondi gli impulsi positivi, liberanti, riparatori e riconcilianti del messaggio cristiano³.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, nn. 9; 29; 31; 52; 60; *EV* 1/1346ss, 1409ss, 1415ss, 1485ss, 1519ss.

² GIOVANNI PAOLO II nella lettera apostolica *Familiaris consortio*, 22.11.1981; nell'epistola apostolica *Mulieris dignitatem*, 15.8.1988; nell'esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici*, 30.12.1988; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Esperta in umanità* sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo, 31.5.2004, dove sono elencati altri documenti ecclesiali; *EV* 22/2788-2834.

³ Cf. in prospettiva cristiana, in una prima fase, E. STEIN, *La donna: questioni e riflessioni*, Città nuova, Roma 2010; nella discussione attuale tra gli altri G. KUBY, *Die Gender Revolution: Relativismus in Aktion*, fe-medienverlag, Kisslegg 2007 (trad. it. *Gender Revolution: il relativismo in azione*, Cantagalli, Siena 2008) e H.B. GERL-FALKOVITZ, *Frau - Männin - Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Butzon &

I. La dimensione antropologica

Come teologi, prendiamo le mosse dalla Bibbia e dalla tradizione delle sue interpretazioni. Vi troviamo diverse espressioni a noi ormai estranee, idee culturali sulla purezza o affermazioni sulla minorità delle donne rispetto agli uomini. Per poter fare un passo avanti occorre non un'ermeneutica che utilizzi la Bibbia o la tradizione come una cava da cui estrarre citazioni da usare nell'uno o nell'altro senso, ma che viceversa le comprenda nella loro storia e dinamica interne orientate a Cristo e a partire dal loro centro cristologico. Allora faremo scoperte sorprendenti. Già nell'Antico Testamento sentiamo parlare non solo di padri ma anche di madri nella fede, di profetesse e donne giudici e figure femminili sorprendenti come Sara, Anna, Ester, Giuditta e altre, che in situazioni cruciali prendono in mano il destino del loro popolo. Accanto a leggi riferite solo alle donne, incontriamo anche formulazioni inclusive (Nm 5,5; 6,2; Dt 17,2; Ne 8,2s). Il Cantico dei cantici parla senza reticenze dell'attrazione tra un uomo e una donna. Il libro dei Proverbi canta le lodi di una saggia donna di casa (Pr 31,10-31). Questo sviluppo raggiunge la meta nei due racconti della creazione in Gen 1 e 2. Non senza motivo, questi due capitoli della Bibbia sono stati proposti come strumenti di lettura e d'interpretazione.

Nel primo racconto della creazione si trova l'affermazione fondamentale: Dio ha creato l'uomo come maschio e come femmina. Entrambi sono immagine e somiglianza di Dio e hanno perciò la stessa inalienabile dignità. Essi sono in sé e per sé persone autonome e allo stesso tempo reciprocamente legati e destinati l'uno all'altra, un'unità nella diversità. Insieme hanno la responsabilità del trasmettere la vita e perciò del futuro dell'umanità e della costruzione del mondo, solitamente inteso come compito culturale (Gen 1,27s). Per entrambi appartiene all'essenza del loro essere persona umana l'unico e singolare essere in sé ed essere in relazione con l'altro e con il mondo. Questa dignità è in definitiva fondata sull'essere a immagine di Dio.

Il secondo racconto, con la creazione della donna dalla costola di Adamo, sembra esprimere una condizione d'inferiorità della donna. Tuttavia, nel l'«esultante benvenuto» (Herder) di Adamo alla donna è espressa la loro parità (Gen 2,23). Se pure la donna viene indicata come aiuto, l'aiuto non è da comprendere semplicemente come elemento strumentale, o da riferire all'ambito sessuale. Anche Dio nella Bibbia viene indicato come aiuto per l'uomo (Es 18,4; Sal 10,14). Aiuto è quindi da comprendere in un senso complessivo e sta a indicare ciò che noi oggi chiamiamo *partnership*. La donna è considerata come compagna di vita dell'uomo, e per lei egli lascerà il padre e la madre per diventare con lei una carne sola, vale a dire per una comunione di vita che coinvolge tutta la persona (Gen 2,24).

Bercker, Kevelaer 2009; L. MELINA, S. BERARDINELLI (a cura di), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico. Studio interdisciplinare*, Cantagalli - Libreria editrice vaticana, Siena - Città del Vaticano 2012. Ora dimenticato, ma di estrema bellezza e profondità G. VON LE FORT, *Die ewige Frau*, Kösel & Pustet, München 1934.

La parità esclude qualsiasi forma di discriminazione, ma non significa che uomo e donna siano semplicemente uguali. Sono diversi nella loro pari dignità. La Bibbia indica la diversità che deriva dal mero elemento biologico quando indica Eva come madre di tutti i viventi (Gen 3,20). In quanto custode della vita, la donna gode di rispetto e attenzione in tutte le culture. L'uguaglianza nella diversità fonda l'attrazione tra l'uomo e la donna, come anche la tensione tra i due sessi. Tutta la letteratura mondiale ha sempre saputo che questa tensione appartiene al dramma e alla poesia della vita. La fine della polarità tra i sessi sarebbe anche la fine dell'amore erotico.

Su questo punto fanno leva oggi le obiezioni: sul piano della filosofia esistenzialista con Simone de Beauvoir, sul piano linguistico con la teoria performativa degli atti linguistici di Judith Butler.⁴ Per entrambe non è vero che Dio ha creato l'essere umano come uomo e come donna; piuttosto l'essere umano è uomo o donna come conseguenza di una propria costruzione. Essere uomo o essere donna non è una realtà ontologica prestabilita; è una realtà progettata dall'essere umano e da lui stesso «fatta». Si distingue tra la sessualità biologica (*sex*) e la sua conformazione esistenziale e socio-culturale (*gender*). Questa differenziazione ha valore di liberazione, come emancipazione per uscire dalla prigione del proprio ruolo sessuale e vivere in modi diversi una sessualità autodeterminata. Il corpo non è più una rappresentazione esistenziale e vera icona dello spirito, e lo spirito non è più forma essenziale del corpo. La comprensione complessiva dell'essere umano in corpo e anima viene sostituita da un dualismo animacorpo. Questo non solo dà origine a questioni morali in senso stretto, ma dà origine a problemi antropologici di ampia portata.

Queste posizioni non sono rimaste senza conseguenze nei programmi formativi o nei libri scolastici, come pure nelle iniziative legislative (*Gender-mainstreaming*). Se i rapporti tra i sessi sono intercambiabili, allora sono possibili modelli variabili di famiglia in cui non ci sono più madre e padre, ma solo genitore 1 e genitore 2. Questa è la fine della comprensione cristiana della famiglia, che appartiene ai fondamenti della cultura europea. Sono quindi in gioco domande fondamentali riguardo alla riuscita di una vita umana, e su di esse la Chiesa non può tacere per amore dell'uomo, dei bambini e della nostra cultura. Giustamente nel recente discorso natalizio alla curia romana papa Benedetto XVI ha preso posizione chiaramente.

Certamente anche la Chiesa sa che l'essenza dell'uomo e della donna (che è di più del *sex*) non è una realtà granitica; è donata all'essere umano e allo stesso tempo affidata alla sua responsabilità; egli può e deve arricchirla culturalmente.⁵ Come la storia

⁴ Cf. S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949 (trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1962); J. BUTLER, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York - London 1990 (trad. it. *Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004). Altra cosa è M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris 1976-84 (trad. it. *La volontà di sapere, L'uso dei piaceri; La cura di sé*, 1978-85), che ricostruisce il comportamento e il discorso sessuale a partire da una rete di relazioni di potere (dispositivo di sessualità).

⁵ Secondo la filosofia antropologica di M. Scheler, A. Gehlen, A. Portmann, H. Plessner tra gli altri.

dimostra, c'è quindi una variabilità legata alla storia della cultura. Per questo è difficile associare all'uno o all'altro sesso determinate caratteristiche come tipiche e farne derivare degli stereotipi: gli uomini razionali, le donne emotive, gli uomini attivi combattivi e aggressivi, le donne indulgenti, sottomesse ecc. Attualmente sperimentiamo che queste differenziazioni tipizzate vanno completamente svanendo e vengono in parte sostituite da nuove. Le donne, nel frattempo, svolgono ogni genere di professione, anche quelle che fino a ora erano considerate tipiche occupazioni maschili.

Questo può essere considerato un passo avanti. Dopo la fine delle ideologie progressiste del XIX sappiamo che ogni progresso è anche un regresso che porta con sé nuovi problemi. Ciò vale anche per l'emancipazione delle donne. Un modello astratto di uguaglianza tra uomo e donna impone sulla donna obblighi che derivano da una società e da un'economia plasmata dagli uomini. Le donne, più degli uomini, devono ora pagare il prezzo dei moderni passi avanti, vale a dire la separazione e la divaricazione tra lavoro e famiglia. Il mutato ruolo sociale della donna ha portato a un'insicurezza nei comportamenti dei sessi e coinvolge, come adesso si comincia a discutere, anche gli uomini. Non le donne, ma gli uomini vengono ora considerati l'elemento problematico.

Comunque lo si veda, è chiaro che negli strati più profondi della nostra società sono in corso delle «derive tettoniche» che interrogano la Chiesa su come, in questa situazione, possa rispondere ai propri impegni etico-sociali non solo in modo inibitorio, ma piuttosto propositivo e positivo, possa offrire il proprio contributo per una strutturazione della società che sia umana, cioè anche tutelante nei confronti della famiglia, tenendo in giusto conto entrambe i sessi. Possiamo rispondere a queste domande solo se partiamo dal cuore della nostra fede.

II. La dimensione cristologica

È esperienza umana ricorrente che il rapporto tra uomo e donna non si sviluppi solo in modo romantico, ma anche drammaticamente conflittuale; il loro rapporto è spesso segnato dall'incomprensione reciproca, dall'oppressione, dalla violenza, dall'abuso e dai conflitti di ogni genere e per questo viene spesso vissuto come condanna. Anche la Bibbia lo sa. Immediatamente collegato ai due racconti della creazione, in Gen 3 si parla della cacciata dal paradiso. Il rapporto tra uomo e donna, il matrimonio e la famiglia non sono più il paradiso, come molti romanticamente sognano. L'allontanamento da Dio ha come conseguenza l'allontanamento tra uomo e donna. Il loro rapporto è contaminato dal peccato. Al posto del rapporto di reciprocità che il Creatore aveva voluto, si è insinuato un rapporto di dipendenza e di dominio che la Bibbia interpreta come maledizione del peccato (Gen 3,16). La sottomissione della donna al dominio dell'uomo per la Bibbia non corrisponde all'ordine voluto da Dio; è la conseguenza e la maledizione del peccato, è una struttura di peccato.

La Bibbia non lascia le cose in questa situazione terribile. Nel profeta Gioele incontriamo la speranza che Dio alla fine effonderà il suo spirito su tutti gli esseri che diventeranno figli e figlie di profeti, ed effonderà il suo spirito sui servi e sulle serve (Gl 3,1). Il ristabilimento escatologico e la guarigione del rapporto tra uomo e donna è quindi parte dell'«utopia» biblica. Già in Gen 3 si trova il cosiddetto protoevangelo, la promessa che la discendenza della donna schiacerà la testa del serpente (Gen 3,15). Questa è un'affermazione difficile da spiegare storicamente, in certa misura un enigma che solo nel Nuovo Testamento troverà una soluzione.

Il Nuovo Testamento indica Gesù come questo frutto di una donna. Nel suo comportamento con le donne Gesù ha un atteggiamento d'indipendenza, che all'epoca risultava scandaloso. Diversamente dai rabbini, egli parla con una donna (Gv 4); si lascia toccare da una donna (Mc 5,25-34; 14,3-9), non approva l'adulterio, ma ha cuore per l'adultera (Gv 7,53-8,11). Le donne lo accompagnano e lo sostengono (Lc 8,2s); con Maria di Magdala e con Marta e Maria, le sorelle di Lazzaro, ha un rapporto amichevole.

Gesù parla esplicitamente del rapporto tra uomo e donna quando si trova ad affrontare il problema del divorzio (Mt 19,3-12 par). Interrogato sul diritto rabbinico dell'uomo di ripudiare la propria moglie egli dice «Per la durezza dei vostri cuori Mosè vi ha permesso...», «all'inizio però non fu così» (Mt 19,8). In questo modo Gesù ripropone l'ordine protologico voluto da Dio, alla luce dell'annuncio escatologico del regno di Dio. La donna non è un oggetto, un possesso dell'uomo, di cui egli può disporre. In Marco, che non scrive per i giudei ma per i pagani convertiti, che conoscevano una più ampia parità per le donne, vale anche che una donna non può ripudiare il marito (Mc 10,12; cf. 1Cor 7,10-13). Entrambi non possono disporre dell'altro. Solo Dio può disporre del loro legame, quindi il loro rapporto è sottratto alla loro autorità.

Paolo ha interpretato questa ricostituzione escatologica alla luce della nuova escatologia della croce e della risurrezione di Gesù. In Gal 3,27 dice: «Poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Questa è un'affermazione addirittura rivoluzionaria, della quale si cerca invano un parallelo in tutta la restante letteratura del mondo antico. È l'espressione della novità cristiana. Non annulla la naturale diversità tra uomo e donna; non dice che entrambi sono «un'unica cosa», ma che entrambi sono «uno in Cristo». La diversità creaturale rimane, ma le viene tolto il veleno del peccato; essa non è più il fondamento di alcuna relazione di dominio o di rivalità, ma in Cristo è fondamento di una relazione di reciproco amore (Ef 5,25-28; Col 3,11-14), in cui entrambi si fanno dono reciproco⁶. Così la relazione tra uomo e donna, turbata dal peccato, viene guarita e arriva a compimento nel nuovo ordine della grazia.

Ci si può domandare: Paolo ha conservato questa prospettiva? Anche lui è vincolato al tempo e alla cultura nella sua definizione della relazione tra i sessi. Così in diversi

⁶ Cf. BENEDETTO XVI, lett. enc. *Caritas in veritate*, 29.6.2009, n. 34; *EV* 26/725.

punti parla della sottomissione della donna all'uomo (1Cor 11,3; 14,34; Ef 5,22s; Col 3,18; 1Pt 3,1). Per questo è stato detto che Paolo fosse misogino e antifemminista. Se lo si studiasse più profondamente, ci si accorgerebbe che egli ha visto il problema, lo ha contrastato e a poco a poco ha cercato di raggiungere una nuova risposta.

Nella Prima lettera ai Corinzi l'apostolo deve misurarsi con l'abitudine consolidata per le donne di Corinto di portare il velo nella preghiera (1Cor 11,2-15). La sua argomentazione ha un effetto estremamente impacciato. Innanzitutto dice in maniera molto «conservatrice»: l'uomo è capo della donna, la donna è gloria dell'uomo; è creata per l'uomo, non l'uomo per la donna. Tuttavia Paolo nota evidentemente che la sua argomentazione non è così convincente. Per cui corregge o meglio relativizza alla fine la sua argomentazione là dove dice: «Nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna». Perché come la donna deriva dall'uomo, così l'uomo viene al mondo attraverso la donna; ma tutto – e così anche torna a dimostrare la veridicità del racconto della creazione – viene da Dio.

Ancora più note sono le discussioni su Efesini 5,21-33. Di nuovo si tratta di un testo molto difficile da capire nel contesto attuale. Di nuovo si parla della sottomissione della donna. Però subito Paolo allarga il discorso e parla di una reciproca sottomissione in umiltà di fronte a Cristo. Poi prosegue dicendo: «Chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche fa Cristo con la Chiesa». Paolo fa quindi riferimento all'immagine patriarcale del rapporto tra uomo e donna, ma lo interpreta con il motivo biblico sposo-sposa in un nuovo significato dell'amore reciproco, la cui misura è il rapporto di Cristo con il proprio corpo e con la sua sposa che è la Chiesa. La relazione tra uomo e donna viene quindi ricompresa nel mistero di Cristo e della Chiesa. Il matrimonio diventa quindi segno che rimanda ad altro, una vera icona dell'amore di Dio che in Gesù Cristo purifica, libera, riconcilia. Nel dono reciproco dell'uomo e della donna diventa presente l'amore di Dio donato in Gesù Cristo. Così la Lettera agli Efesini raccoglie e riscatta l'affermazione rivoluzionaria di Gal 3,27.

Solo in questa prospettiva diventano comprensibili le pesanti affermazioni degli apostoli sulla fornicazione (*porneia*). Per Paolo essa è espressione di un abbruttimento pagano (Rm 1,24-28), segno di una vita che non è conforme allo Spirito di Cristo (1Cor 6,12-20) e che esclude dal regno di Dio (1Cor 6,9; Gal 5,19-21). Questo non ha nulla a che vedere con l'avversione verso il corpo o il sesso. Per i cristiani la sessualità appartiene alla bontà della creazione. Deve però essere inquadrata nell'insieme della creazione. Tommaso d'Aquino parla di un ordinamento nell'*ordo rationis*, vale a dire in una comprensione della realtà, accompagnata dalla ragione. Agostino va oltre l'*ordo rationis*, e parla di un *ordo amoris*.⁷ Egli rende la sessualità una delle espressioni dell'amore, che non trasforma l'altro nell'oggetto di un desiderio egoistico o in un mezzo per la propria soddisfazione, o addirittura in un

⁷ Sull'*ordo rationis* in Tommaso d'Aquino cf. le belle introduzioni in J. PIEPER, *Das Viergespann. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, Herder, Freiburg i.Br. 1964, 213-244; sull'*ordo amoris* cf. *GS* 47-52; *EV* 1/1468-1491; GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, nn. 11-13; *EV* 3/1557-1570; BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, 25.12.2005, nn. 2-11; *EV* 23/ 1541-1559.

bene commerciabile (la prostituzione, la pornografia, molte espressioni della pubblicità), ma che vuole renderla positiva e umana nel dono personale, godendo dunque della felicità umana. Per cui il matrimonio cristiano diventa una «scuola di umanità», che contribuisce alla «civiltà dell'amore» (*GS* 52; *EV* 1/1485). Qui sono racchiusi stimoli che purtroppo nella catechesi, nella pastorale giovanile e matrimoniale attualmente restano ancora da esplorare; davanti alla prassi corrente, nella pastorale si è giunti a un silenzio rassegnato.

Paolo non si fa certo alcuna illusione romantica; è abbastanza realista da vedere le difficoltà concrete di una vita matrimoniale. Parla di tribolazioni che essa porta con sé (1Cor 7,28) e sa che la nuova creazione in questo mondo sarà sempre una realtà spezzata e mai unita (1Cor 7,34). Per Paolo, il dono totale e incondizionato per le «cose del Signore» è possibile solo alla verginità liberamente scelta (1Cor 7,25-38). È un dono a sé stante (1Cor 7,7), un preciso stato di vita accanto a quello matrimoniale. Il fatto che le donne e gli uomini possano uscire dai ruoli fino ad allora socialmente imposti e possano vivere il loro essere uomo o donna in un modo nuovo, che non è isolamento né un individualistico vivere da scapoli, è espressione della novità della libertà cristiana, che diventa efficace nell'amore (Gal 5,6). Essa consente di essere completamente per il Signore e completamente per gli altri. Questa liberazione dalle costrizioni sociali nel cristianesimo delle origini ha probabilmente attirato al cristianesimo molte donne, soprattutto delle classi più elevate.

La possibilità di scegliere liberamente di vivere non sposati in nome di un amore più grande ha delle conseguenze anche per una nuova comprensione del vivere sposati. L'essere sposati non è più un dovere necessario per motivi naturali, biologici, sociali o culturali, ma una scelta d'amore, che deriva dalla libertà dei figli di Dio, e il matrimonio diventa un'istituzione della libertà cristiana. Entrambi gli stati, il matrimonio o la verginità, sono in relazione l'uno con l'altro. O si sostengono reciprocamente o entrambi vanno in crisi, come sperimentiamo purtroppo attualmente.

Paolo ha veramente lottato con il problema uomo-donna. Ha ripreso la concezione patriarcale del suo tempo, riconoscendo che non corrisponde alla visione cristiana; ma non ha definito alcun nuovo ordine sociale. Come per il problema della schiavitù, ha voluto che il vecchio sistema venisse trasformato e guarito dall'interno. Allo stesso modo anche noi oggi, seppure in una situazione completamente diversa, non possiamo proporre alcuna soluzione concreta. Certamente per i cristiani ci sono dei limiti, una linea rossa che non deve essere oltrepassata, ed è la pretesa della giustizia, vale a dire dell'attenzione reciproca. È la misura minima del l'amore, dove l'amore è sovrabbondanza di giustizia.⁸ Dalla sovrabbondanza non si può trarre alcun programma sociale, né in senso conservativo né emancipativo. L'amore può essere vissuto solo in un processo di crescita graduale, attraverso continue e nuove conversioni. Questo avviene in «un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio e delle esigenze del suo amore definitivo e

⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 6.34; *EV* 26/ 686.725.

assoluto nell'intera vita personale e sociale dell'uomo». Ciò non significa una gradualità della norma, bensì la norma della gradualità.⁹ Nel senso di questa legge della gradualità ora il discorso si sposta dalla forza trasformante della novità cristologica alla vita della Chiesa.

III. La dimensione ecclesiologicala

La dimensione ecclesiologicala della collaborazione tra uomini e donne deriva direttamente dal fatto che le *ekklesiai* neotestamentarie si differenziano dalle *ekklesiai* tardoantiche (una forma di assemblea del popolo), per il fatto che alle *ekklesiai* cristiane appartenevano uomini e donne. Tra le immagini che nel Nuovo Testamento vengono utilizzate per descrivere l'essenza della Chiesa, l'immagine di essa come sposa e madre è molto importante.¹⁰ Queste immagini e il denominare la Chiesa con il femminile *ecclesia*, la Chiesa, indicano che tanto le donne quanto gli uomini rappresentano la Chiesa. Attraverso l'unico battesimo entrambi prendono ugualmente parte al medesimo sacerdozio regale (1Pt 2,9; Ap 1,6; 5,10). Entrambi raggiungono la stessa dignità di cristiani. Entrambi hanno il dovere di scambiarsi reciprocamente i propri doni in una collaborazione vissuta nell'attenzione reciproca, portandoli nella vita della Chiesa e arricchendo quindi la Chiesa. Di una tale collaborazione esistono importanti esempi agiografici: Benedetto e Scolastica, Bonifacio e Lioba, Enrico e Cunegonda, Francesco e Chiara, Francesco di Sales e Giovanna di Chantal, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Purtroppo oggi non sempre facciamo una bella figura in questo ambito.

Il fatto che Maria, la madre di Dio, sia *il* modello della Chiesa (LG 53; EV 1/427) ha un significato fondamentale. Questa è la più chiara relativizzazione pensabile di una Chiesa dominata in maniera univoca da una gerarchia maschile.¹¹ Maria nel momento decisivo della storia della salvezza ha detto «sì» in nome dell'umanità (Lc 1,23-38). Con questo sì la Chiesa è divenuta realtà prima ancora che gli uomini, vale a dire gli apostoli, entrassero in campo. Sotto la croce, Maria rappresenta la Chiesa insieme a Giovanni, il giovane esemplare: in Giovanni tutti i giovani vengono affidati alle sue cure materne (Gv 19,25-27). La tradizione la riconosce nella donna apocalittica, il cui segno in una situazione di persecuzione splende nel cielo (Ap 12,1-6). Come madre

⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 9; EV 7/1552.

¹⁰ Sulla Chiesa come sposa: Mt 25,1-13; Gv 3,29; 2Cor 11,2; Ef 5,25s; Ap 19,7; 21,2,9; 22,17. Cf. LG 6; EV 1/295; GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, nn. 23-27; EV 11/1310-1330. Sulla Chiesa come madre: Gal 4,26; H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrhundert*, Benzinger, Einsiedeln - Köln 1944 (trad. it. *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Jaca Book, Milano 1975); H.J. VOGT, *Bilder der frühen Kirche*, Wewel, München 1993, 37-51 (trad. it. *Immagini della Chiesa delle origini*, Jaca Book, Milano 2000); W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2011 (trad. it. *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Queriniana, Brescia 2012), 196-201; 308-315; 339s; 342s.

¹¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Das marianische Prinzip», in ID., *Klarstellungen: zur Prüfung der Geister*, Herder, Freiburg i. Br. 1971, 70.

del Cristo è la madre di tutti coloro che appartengono al corpo di Cristo che è la Chiesa.

Nella Chiesa primitiva le donne svolgevano un ruolo importante. Sebbene nel giudaismo non fossero considerate testimoni affidabili, sono le donne le prime testimoni della risurrezione (Mc 16,1s). Nelle prime comunità sentiamo parlare delle donne che sono attive nella costruzione delle comunità: profetesse (At 21,9; 1Cor 11,5), donne attive in servizi caritativi (At 9,36), collaboratrici degli apostoli, che hanno compiti importanti nelle comunità (At 16,14.40; 18,2.26; Rm 16,1.3.6.12s). È soprattutto il divieto d'insegnamento per le donne (1Tm 2,12) che ha determinato la storia successiva. La storia della Chiesa conosce tuttavia grandi figure femminili che sono intervenute attivamente nelle vicende ecclesiali e che sono ancora oggi importanti nella devozione. Ildegarda di Bingen, Brigida di Svezia, Caterina da Siena, Giovanna d'Arco sono solo alcuni dei nomi che appartengono a un ricco elenco di significative figure femminili.¹² Non si possono nemmeno dimenticare le numerose martiri del passato e del nostro tempo. Sono esempi del valore e del coraggio di cui sono capaci le donne che testimoniano la fede.

Per il battesimo e la confermazione, e in alcuni casi per un mandato speciale, le donne possono collaborare attivamente sia a titolo volontario sia con retribuzione in tutti gli ambiti della Chiesa: nella catechesi e nell'insegnamento della religione, nelle attività caritative, nella missione ed evangelizzazione, nelle celebrazioni della Parola e nei gruppi di preghiera, nella guida di chiese domestiche o di comunità di base. Queste non sono attività secondarie, bensì essenziali della Chiesa. A esse si aggiungono le insegnanti di teologia e le ricercatrici, le professioniste nell'ambito giuridico-amministrativo (avvocatessa, giudici, consulenti legali, consigliere pastorali, cancelliere, economo). Tutti questi compiti possono essere esercitati dalle donne a livello locale, diocesano, della conferenza episcopale e anche a livello della Chiesa universale. Alla curia romana farebbe bene se le donne potessero portarvi il loro carisma e le loro competenze professionali, più di quanto non sia avvenuto fino a ora. Inoltre ancora le donne possono rappresentare la Chiesa a livello locale, regionale, nazionale e internazionale nei settori pubblici della cultura, dell'educazione, della formazione, della politica, dell'informazione.

Poiché alle antiche comunità cristiane appartenevano sia uomini sia donne, anche le donne hanno partecipato al Concilio di Gerusalemme, che di fatto fu un'assemblea di comunità sotto la guida degli apostoli (At 15). La partecipazione delle donne fu nei primi secoli estremamente importante dal punto di vista missionario, in contrasto con i rivaleggianti culti misterici. Seguendo l'esempio degli apostoli, nel necessario rinnovamento nelle strutture sinodali, questo dovrebbe oggi offrirci un motivo in più

¹² Cf. B. BECKMANN-ZÖLLER, *Frauen bewegen die Päpste. Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Catharina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra, Edith Stein*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010. Si può pensare anche al significato di Giulia di Lüttich per l'introduzione della festa del Corpus Domini, alla mistica femminile medievale (Gertrude di Helfta, Matilde di Magdeburgo, Matilde di Hackeborn), e a Margherita Maria Alacoque per la venerazione del Sacro Cuore di Gesù e in particolare alla spiritualità di santa Teresa di Lisieux.

per far partecipare le donne in misura adeguata nei Sinodi, nei consigli pastorali e nelle commissioni.

Voglio ancora tornare sui compiti della donna nella Chiesa domestica del matrimonio e della famiglia (*LG* 11; *EV* 1/314). La famiglia è la cellula fondamentale e il futuro della società e della Chiesa. Senza una rinnovata cultura della famiglia né la Chiesa né la società avranno un futuro. Questa è, seppure non in esclusiva ma certamente in modo particolare, una questione delle donne e delle madri, e dà loro un significato e una dignità che i padri e gli uomini non possono assolutamente avere. Si pensi al significato di santa Monica per Agostino, di mamma Margherita per Giovanni Bosco e altre. Non si possono non citare anche le consacrate. Ciò che fanno le suore in una parrocchia, nella Caritas e nella formazione, attraverso le giornate di ritiro, l'accompagnamento spirituale o la missione, si nota solo quando le comunità vengono sciolte e le suore trasferite. Viaggiando in Africa, in America Latina e in Asia sono stato in alcuni *slum* e ho incontrato le suore di madre Teresa di Calcutta, che possono essere definite soltanto come eroiche e sante.

IV. La partecipazione delle donne al ministero ordinato?

Tutto ciò che è stato detto fin qui deriva dalla comune partecipazione di donne e uomini al sacerdozio comune di tutti i battezzati. Anziché sfruttare completamente le potenzialità ancora inesplorate in questa dimensione, la discussione più recente sulla posizione della donna nella Chiesa si è concentrata in maniera univoca sulla questione della partecipazione delle donne al ministero ordinato. In questo modo si è trovata in una strettoia ed è diventata aporetica.

Per quel che riguarda in particolare il presbiterato non si tratta della pari dignità di tutti i cristiani. Formulata secondo la Scolastica: non si tratta della *res*, la sostanza della cosa cristiana, il sacro e la sacralità, ma della questione della mediazione salvifica. Essa non è possibile per i ministri ordinati in se stessa, ma solo nel nome di Cristo e al suo posto (Mt 10,40; Lc 10,16; 2Cor 5,20); teologicamente parlando, solo *in persona Christi* (*LG* 10.28; *EV* 1/312.354; *PO* 6.12; *EV* 1/1257.1282). La *repraesentatio Christi* real-simbolica come sposo della sua sposa che è la Chiesa, secondo la concorde tradizione delle Chiese d'Oriente e d'Occidente, nella simbolica biblica riferita alla sessualità è maschile. Non voglio ora menzionare di nuovo tutte le testimonianze che mostrano che questa tradizione non ha semplicemente un fondamento socio-culturale, ma innanzitutto cristologico.¹³ Per questo motivo papa Giovanni Paolo II, nel 1994, nella lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* alla luce di una tradizione ininterrotta ha spiegato che la Chiesa, sul modello di Gesù Cristo,

¹³ Che le Chiese evangeliche, a differenza della tradizione di tutte le Chiese del primo millennio e anche a differenza degli stessi riformatori, solo dalla seconda metà del XX secolo la vedano diversamente, dipende dal fatto che sostengono una concezione dei ministri che non conosce la *repraesentatio Christi capitis* ministeriale, come noi la comprendiamo. Il dibattito ecumenico riguarda quindi non tanto l'ordinazione delle donne nello specifico; questo è un aspetto della più generale controversia sui ministri e sulla comprensione della Chiesa.

non ha in alcun modo il potere di impartire alle donne il sacramento dell'ordine e che tutti i credenti nella Chiesa devono pertanto rispettare questa decisione definitiva.

Dopo questa decisione è stata sollevata la domanda: ciò che è stato detto per il presbiterato, vale anche per il diaconato? Un'esplicita decisione magisteriale non esiste. La questione del diaconato delle donne deve perciò essere discussa alla luce della testimonianza biblica e delle altre testimonianze della rivelazione. 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. Dove ancora esisteva il rito dell'ordinazione diaconale, si trattava dell'ordinazione di badesse o di un'ordinazione per precisi incarichi monastici.¹⁴ 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.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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).

Questo risultato deluderà molte donne. Per molte di loro, il diaconato femminile è diventato una sorta di domanda-test.¹⁸ Di fatto molte donne esercitano dei servizi

¹⁴ Cf. A. KALSBACK, «Diakonisse», in *Rivista di archeologia cristiana* 3(1957), 917-928; R. GRYSON, *Les ministères des Femmes dans l'Église ancienne*, Ducuolt, Gembloux 1972; H.G. MARTIMORT, *Les diaconesses: essai historique*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 1982; P. PHILIPPI, «Diakonie», n. 3.3, in *Theologixhe Realenzyklopädie*, 1981, VIII, 626s; G.L. MÜLLER, «Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 40(1989), 129-143; L. SCHEFFCZYK (a cura di), *Diakoniat und Diakonissen*, EOS Verlag, St. Ottilien 2002 (con contributi di M. Haucke, G. L. Müller, S. Düren, R. Giesen).

¹⁵ Una sintesi in G. MACY, «Die Bedeutung der Ordination im ersten Jahrtausend des Christentums», in *Theologische Quartalschrift* 192(2012), 329-341.

¹⁶ Una sintesi in E.-M. FABER, «Diakon», II.3, in *Lexikon für Theologie und Kirche* III, 180s.

¹⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, 30.9.2002; EV 21/940-1139.

¹⁸ Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, 1985, 595s; 616s; 634; H.B. GERL-FALKOWITZ, «Diakon», V.2, in *Lexikon für Theologie und Kirche* III, 184; P. HÜNERMANN ET AL. (a cura di), *Diakoniat – Ein Amt für Frauen – Ein frauengerechtes Amt*, Schwabenverlag, Ostfildern 1997; ID., «Zum Streit über den Diakoniat der Frau im gegenwärtigen Dialogprozess. Argumente und Argumentationen», in *Theologische Quartalschrift* 192(2012), 342-375; D. REINIGER, *Diakoniat der Frau in*

diaconali, per cui la questione non andrebbe chiusa in maniera definitiva, dal momento che, anche quando si dà per presupposto tutto ciò che è stato detto, ci si può sempre domandare: non può la Chiesa fare oggi qualcosa di simile a ciò che avveniva nel III-IV secolo, quando ha creato una sorta di ministero *sui generis* con le diaconesse per i battesimi delle donne adulte? Non si potrebbe quindi oggi, di fronte alle nuove sfide, prevedere un ministero per le donne, che non fosse quello del diacono, ma piuttosto avesse un proprio profilo, come in passato? Non si potrebbe, senza l'imposizione sacramentale delle mani ma con una benedizione simile a quanto avveniva per la consacrazione delle badesse, ordinare le donne al ministero di diaconato per la comunità, incaricandole dei servizi pastorali, caritativi, catechetici, e alcuni servizi liturgici? Anche un tale sacramentale parteciperebbe alla dimensione sacramentale fondamentale della Chiesa, sebbene senza la stessa «densità» di un sacramento. Nel senso della tradizione si potrebbe pensare di collegare questa benedizione con la consacrazione delle vergini. Questa proposta, consapevolmente posta nella forma di una domanda, non sarebbe una nuova creazione. Ci si potrebbe riferire alla tradizione antica e a modelli straordinari, pensando per esempio a Febe di Cencre (Rm 16,1)¹⁹ a Macrina, la sorella di san Basilio, a Olimpia di Costantinopoli o alla santa Radegonda di Turingia.

Voglio lasciare questa sollecitazione solo nella forma di una domanda per tornare, alla fine, ancora una volta alla cosa, la *res*, in questione: la chiamata di tutti alla santità (1Ts 4,3; LG 39-42; EV 1/387- 401). Purtroppo oggi soffriamo dell'eresia della «istituzionalità». Pensiamo che se ci preoccupassimo anche solo di ripulire le istituzioni e le strutture, la Chiesa irradierebbe di nuovo luminosità e forza di attrazione. Certamente le riforme sono necessarie, anche oggi (LG 8; EV 1/306; UR 4; EV 1/509). Se non compiamo tutto ciò che la giustizia, che è la misura minima dell'amore, esige, tutti i nostri discorsi sull'amore restano insipidi e nessuno vorrà ascoltare e prendere sul serio i nostri discorsi su una civiltà dell'amore. Perché senza l'amore tutto il resto è una conchiglia vuota. Solo l'amore resta (1Cor 13,8; GS 39; EV 1/1439). Questa è la *res*, la cosa, che alla fine conta.

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 moto. Molte grandi sante donne sono riuscite a fare questo nella storia della Chiesa.

der Einen Kirche, 1999; S. DEMEL, «Frauendiakonot als Endstation – Weiterdenken verboten?», in *Theologie und Glaube* 102(2012), 275-286.

¹⁹ Il significato dell'espressione *diacono* per Febe in Rm 16,1 è controverso. Una precisa definizione dei ministeri non può ancora essere presupposta nella Lettera ai Romani. Anche l'autorità temporale in Rm 13,4 viene definita come *diacono* di Dio. Per cui Febe deve avere realizzato il servizio diaconale generale, in un modo riconosciuto dalla comunità come davvero eccellente.

Nel 2007 ho avuto la gioia di partecipare alle celebrazioni del giubileo per l'ottavo centenario di santa Elisabetta di Turingia a Erfurt. Mi ha colpito quale grande risonanza abbia fino a oggi questa grande figura di santa, anche al di fuori degli ambiti ecclesiali. Mi sono chiesto chi sappia ancora come si chiamassero il papa e il vescovo di allora. I papi erano Onorio III e Gregorio IX. Il secondo lo conoscono solo gli storici del diritto canonico; ma comunque su di lui non c'è molto. Ma la santa Elisabetta la si conosce, persino nell'ex Repubblica democratica tedesca, fino a oggi. Non aveva alcun ministero. Ma la sua memoria vive e agisce ancora, anche dopo 800 anni. Nella storia della Chiesa, le donne hanno già mosso molto. Hanno mosso vescovi e papi e sono certamente anche in grado di farlo con le conferenze episcopali.

Treviri, 20 febbraio 2013.
WALTER card. KASPER