

Modello ecclesologico e ministero

Elementi per una ricerca del riconoscimento della presenza delle donne
nella vita e nella missione ecclesiali

di *Sandra Mazzolini*

The argument of this essay is part of today's cultural and ecclesiological context, which is characterized by a certain ambiguity regarding the growing and active presence of women in civil and church society. The topic of female ministry assumes particular relevance here and raises fundamental questions (which woman, which ministry, which Church?) that must be read in the double perspective a propos ecclesiastic nature (what is the Church?) and ecclesiastic subjects (who is the Church?)

PREMESSA

La riflessione sugli spazi di riconoscimento della presenza specifica e corresponsabile delle donne nelle comunità ecclesiali non può essere banalmente ricondotta a un mero cedere a suggestioni di moda. «Riconoscimento» e «negazione» sono i termini di un binomio presente nelle fonti della teologia e nella prassi ecclesiale, nonché negli sviluppi successivi del pensiero magisteriale e teologico; con accentuazioni diverse, il cui spessore non è certamente identico ed equivalente, e in termini spesso conflittuali, «riconoscimento» e «negazione» ricorrono a proposito sia dei ministeri sia dei carismi femminili nella Chiesa.¹

Due domande complementari – che cos'è la Chiesa? chi è la Chiesa? – costituiscono le coordinate di questo saggio. Le corrispettive risposte sviluppano il significato del titolo con riferimento non soltanto all'individuazione di spazi di riconoscimento della soggettualità delle donne – spazi che molte realtà ecclesiali registrano già come un dato di fatto sia pure non omogeneo –, ma anche e soprattutto alla possibilità di fondare tale riconoscimento in senso teologico ed ecclesologico.

I. L'ODIERNO CONTESTO CIVILE ED ECCLESIOLOGICO; LE MOTIVAZIONI DI UNA SCELTA; APPUNTI METODOLOGICI

La pertinenza e la peculiarità del contenuto di questo contributo rimandano in senso proprio al contemporaneo complesso contesto civile ed

¹ Esemplicativi sono i contributi raccolti in D. CORSI (ed), *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Roma 2004.

ecclesiologico, variegato sfondo che lo determina di fatto e di principio, configurandone sia la necessità, sia le coordinate fondamentali di sviluppo, sia le differenti e contestualizzate accentuazioni.

1. *Il riferimento all'odierno contesto civile ed ecclesiologico*

Nell'odierno contesto umano emergono due dati di fatto. Il primo è che le donne non godono degli stessi diritti degli uomini; la ricerca di soluzioni atte a superare tale disuguaglianza coinvolge soggetti istituzionali diversi, tra i quali anche le differenti tradizioni religiose, che non possono sottrarsi dal confronto con quanto anch'esse, teoricamente e di fatto, hanno contribuito a creare nelle società umane e all'interno delle loro stesse comunità.² Il secondo è la presenza delle donne «come un soggetto essenziale della storia: un soggetto presente – sia pure in proporzioni diverse – in tutte le attività maschili, dalla produzione alla scienza, dal governo alla guerra, senza aver dimesso le tradizionali attività femminili, come la riproduzione e la cura della famiglia».³ Tale presenza determina l'insorgenza di difficoltà; per le donne esse consistono sostanzialmente nel vivere un'identità molto composita, che appare ancora difficile da pensare; per gli uomini nel doversi confrontare con le donne in una molteplicità di ambiti, loro appannaggio tradizionale.

Nell'orizzonte ecclesiologico, il riferimento è al processo di recezione del Concilio Vaticano II, che disegna un modello ecclesiologico complesso – il Concilio parla della Chiesa comunione, sacramento e popolo di Dio –, il quale giustifica la pertinenza di un ripensamento aggiornato dell'identità e della presenza dei vari soggetti ecclesiali.⁴ Di particolare rilevanza per il nostro tema sono l'apprezzamento della diversità come condizione di comunione, che discende dal fondamento trinitario dell'ecclesiologia conciliare, e l'affermazione della natura ecclesiale come natura complessa, teandrica, per una non debole analogia con il mistero del Verbo Incarnato.⁵

Inserita nella storia degli uomini e delle donne, la Chiesa modula la sua presenza in forme e modi umani,⁶ che attuano qui e ora quella figura

² Cfr., ad esempio, M.C. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it., Bologna 2001, pp. 207-291; R. DI ROSA, *Donne e futuro. Vita quotidiana fra tradizione e nuovi diritti in Tanzania*, Bologna 2004; cfr. anche la voce *Teologie delle donne del Terzo Mondo*, in V. FABELLA - R.S. SUGIRTHARAJAH (edd), *Dizionario delle teologie del Terzo Mondo*, trad. it., Brescia 2004, pp. 385-405.

³ C. MANCINA, *Oltre il femminismo. Le donne nella società pluralista*, Bologna 2002, p. 7.

⁴ Le difficoltà che contrassegnano nel postconcilio il processo di recezione di tale modello ecclesiologico complesso sono in un certo senso speculari a quelle che hanno configurato il dibattito in aula conciliare. Cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «natura della Chiesa» – «missione della Chiesa» nell'«iter» della costituzione «de Ecclesia» (1959-1964)*, (*Analecta Gregoriana*, 276), Roma 1999; L. LEGRAND, *Quarant'anni dopo, che ne è delle riforme ecclesiologiche prese in considerazione al Vaticano II?*, in «*Concilium*», 4 (2005), pp. 79-93; O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post conciliare*, trad. it., Brescia 2005, pp. 372-412.

⁵ Cfr. *Lumen Gentium* (d'ora in poi LG) 8.

⁶ Se la «natura misterica della Chiesa dice riferimento alla Trinità, fondamento costitutivo che rimane immutabile nel tempo e non dipende né dalla bontà dell'essere umano, né dal suo peccato», la «natura sociale della Chiesa dice, per contro, immutabilità nella sua essenza e mutabilità nella sua configurazione storica, suscettibile, perciò, di cambiamenti, per essere più idonea al processo storico in

istituzionale, che, nella prospettiva cattolica e in senso non massimalista, si ritrova già embrionalmente contenuta nell'esperienza del gruppo apostolico formatosi intorno a Gesù di Nazareth e che si rende manifesta nella storia a partire dalla Pentecoste. In virtù di tale storicità, forme e modi della figura istituzionale della Chiesa sono necessariamente limitati; il limite è quello della creaturalità e quello del peccato tanto dei singoli membri quanto delle strutture ecclesiali.⁷ Ne consegue che nessuna forma istituzionale è assoluta e immodificabile; essa implica in sé la necessità di una conversione trasformante, nella doppia fedeltà ai dati della Rivelazione e alla storia umana.⁸

2. *Le motivazioni di una scelta*

Se in termini generali la riflessione sulla soggettualità delle donne nella società civile e nella Chiesa non può prescindere di principio e di fatto dall'orizzonte della nostra contemporaneità, va tuttavia dichiarato a scanso di equivoci che la prospettiva del saggio è quella della ecclesiologia sistematica.

Verificare la possibilità del fondare il binomio del «riconoscimento» e della «negazione» della soggettualità femminile nel rapporto tra modello ecclesiologicalo e ministero è appunto una scelta, che implica sia la consapevolezza di poter riflettere sull'argomento seguendo altre prospettive, sia la doppia convinzione che la discussione sui ministeri non può considerarsi ancora conclusa – al contrario, essa rimane anzi problematicamente aperta,⁹ – e che possa offrire elementi utili per l'argomento in oggetto.

Sono molte le implicazioni conseguenti sotto il profilo sia del pensiero teologico ed ecclesiologicalo, sia della prassi e della vita della Chiesa: ci limitiamo a segnalare due, che chiariscono in buona misura la scelta fatta e che

divenire. Sotto tale profilo, essa rimane soggetta all'agire libero dell'essere umano, anche al suo peccato, che tuttavia non ne mina l'essenza»; S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria*, p. 411. Tali asserzioni possono essere verificate analizzando diacronicamente i diversi modelli ecclesiologicali: cfr. A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, trad. it., Padova 2005; P. THON, *La Chiesa*, in B. SESBOUÉ (ed), *Storia dei dogmi*, III: H. BOURGEOIS - B. SESBOUÉ - P. THON, *I segni della salvezza. XII-XX secolo. Sacramenti e Chiesa, Vergine Maria*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1998, pp. 303-486.

⁷ A proposito della rilevanza del peccato nella santità della Chiesa, il Castellucci sottolinea il fatto che esiste «una asimmetria tra santità e peccato ecclesiale: le due realtà toccano in modo diverso l'essenza della Chiesa, poiché la santità vi corrisponde perfettamente mentre il peccato la contraddice direttamente. La Chiesa è santa nella sua dimensione divina e per quanto la dimensione umana vive autenticamente la sua vocazione; è peccatrice nella sua dimensione umana e per quanto questa non vive autenticamente la sua vocazione pur rimanendo 'Chiesa'»; E. CASTELLUCCI, *Il peccato nella Chiesa santa. Note teologiche in margine al dibattito postconciliare sulla rilevanza del peccato nella santità della Chiesa*, in F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER (edd), «*Ecclesia tertii millennii advenientis*». *Omaggio al P. Angel Antón Professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70° compleanno*, Casale Monferrato (Alessandria) 1997, pp. 357-358.

⁸ Cfr. I. ELLACURÍA, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, trad. it., Brescia 1992, pp. 29-37.

⁹ «Sul tema dei ministeri spira un vento di crisi. Sia sul piano della riflessione che della prassi, esso continua a essere una questione spinosa per la Chiesa e uno dei grandi crocevia del movimento ecumenico»; G. FROSINI, *Ministeri*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd), *Teologia*, Milano 2002, p. 979; cfr. anche pp. 980-984.

giudichiamo rispondenti al criterio della contestualizzazione, il cui impiego in ecclesiologia, se criticamente assunto, può risultare fecondo. La prima è relativa alla questione delle forme e dei modi della figura istituzionale della Chiesa sullo sfondo della tensione, storicamente accertabile, determinata dall'oscillazione tra i poli opposti dell'accentramento e del decentramento, ovvero della dialettica tra l'uno e il molteplice, tra l'unità e il pluralismo. La seconda all'insufficienza del linguaggio della supplezza e del volontariato per declinare la presenza della comunità ecclesiale nella storia degli uomini, insufficienza che non comporta di per sé un giudizio negativo inappellabile da cui ne consegue *tout court* il rigetto; l'ammissione di tale parzialità che non rende piena ragione dell'identità dei diversi soggetti ecclesiali va completata con la sottolineatura che essa consegue all'assunzione quale punto di partenza di un modello ecclesiologico unico, fondamentalmente societario e, in ultima analisi, giuridico e clericale. Di contro, è richiesta la ricerca di un lessico complementare, integrativo, congruo con l'articolato profilo di Chiesa disegnato dal Vaticano II.

- a. Le forme e i modi della figura istituzionale della Chiesa tra accentramento e decentramento

Da più parti e in modi diversi si pone l'interrogativo se l'odierna figura istituzionale della Chiesa sia congrua con il modello ecclesiologico delineato dalla *LG*, con il successivo sviluppo dell'ecclesiologia e con il dinamismo della vita e della missione ecclesiali che hanno progressivamente posto in rilievo nel postconcilio la soggettività della Chiesa locale e/o particolare, vero e peculiare modo di realizzare nella storia la presenza e la missione della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica.¹⁰ Il porsi tale domanda suppone ovviamente un preliminare accertamento della sua pertinenza, che, a nostro modo di vedere, può essere ecclesiologicamente motivato nella prospettiva dell'attribuzione alla Chiesa di una qualifica sacramentale.¹¹ Suppone altresì un rigoroso discernimento di elementi attinenti alla dottrina ecclesiologica e alla prassi e alla vita ecclesiali.

Nell'odierna stagione ecclesiale, configurata dal lento e complesso processo di recezione del Vaticano II – processo ancora aperto –, il ripensare le forme e i modi della figura istituzionale della Chiesa appare contrassegnato da un'oscillazione tra accentramento e decentramento. Tale oscillazione non è di per sé una novità, come non lo sono del resto le tensioni anche conflittive ingenerate da essa; infatti tale dinamismo intesse tutte le differenti epoche della storia della comunità credente, attuandosi però con modalità e con accentuazioni varie e variabili e risultando particolarmente marcato

¹⁰ Anche se la prospettiva della *LG* è fondamentalmente quella della Chiesa universale, non mancano però indicazioni circa il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare (cfr. *LG* 23). *Ad gentes* si colloca invece piuttosto sull'orizzonte della Chiesa particolare e/o locale.

¹¹ Cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa sacramento del Regno*, in «Gregorianum», 86 (2005), 3, pp. 634-642.

in alcune stagioni ecclesiali, ad esempio quelle successive alla celebrazione di un Concilio della Chiesa universale.¹² La novità risiede piuttosto nel fatto che il rapporto tra accentramento e decentramento si configura oggi in un contesto per molti aspetti inedito e dai tratti fisionomici ancora incerti. Questo è il tempo della recezione del Concilio Vaticano II, il cui insegnamento è delineato dal binomio della continuità e della discontinuità, e della globalizzazione, che ha il volto dai tratti contraddittori e confliggenti dell'omologazione e del pluralismo.

Anche se un giudizio storicamente fondato e significativo dal punto di vista ecclesologico ed ecclesiale sul pontificato di Giovanni Paolo II è ancora prematuro, è indubbio che molti suoi atti possono essere collocati sulla linea del rafforzamento del ministero petrino con manifeste e discusse conseguenze;¹³ senza entrare in merito alle diverse e anche legittime motivazioni di tale rafforzamento, ci limitiamo semplicemente a segnalare un certo sbilanciamento del rapporto tra il vescovo di Roma e il collegio episcopale a favore del primo, dal quale discendono, ai diversi livelli della vita ecclesiale, altri sbilanciamenti (basti pensare al rapporto tra laici e ministri ordinati, oppure a quello tra le Chiese delle diverse tradizioni cristiane). Tale giudizio complessivo, che andrebbe meno grossolanamente articolato e più adeguatamente dimostrato, valutando poi anche altri fattori – ad esempio, l'invito del vescovo di Roma di ripensare ecumenicamente le forme di esercizio del ministero petrino¹⁴ –, può essere confrontato con la speculare richiesta a più voci di assumere la sinodalità come prassi normale e costitutiva della vita ecclesiale, superandone quindi una comprensione e attuazione nel senso dell'eccezionalità e della mera consultazione.¹⁵

Se il rafforzamento del ministero petrino si situa sul polo dell'accentramento, la richiesta di assumere la sinodalità quale dato ecclesologico rilevante va collocata invece su quello del decentramento, che trova una propria specifica e non banale riprova in un altro elemento della vita ecclesiale odierna. Non poco rilievo, in tale ottica, assume il fatto che episcopati di diverse regioni ecclesiastiche e aree continentali hanno promosso, in seno alle loro Chiese locali e/o particolari, un disegno ecclesologico decentrato, stimolando e attuando il progetto di piccole comunità ecclesiali di base,

¹² A riprova, indicazioni in tal senso possono essere non difficilmente rinvenute nei decenni successivi alla chiusura del Concilio di Trento, con riferimento non soltanto al cattolicesimo europeo, ma anche alla sua diffusione in aree continentali extraeuropee.

¹³ Cfr. L. LEGRAND, *Quarant'anni dopo*, pp. 84-93. Tale dinamica ci sembra giustificare il permanere di alcune difficoltà insolte nel rapporto tra ecclesiologia e diritto canonico. La verifica di tale rafforzamento può essere altresì indagata, analizzando l'evoluzione della consapevolezza che Giovanni Paolo II manifesta del proprio ministero, ricostruendola mediante l'analisi della documentazione magisteriale wojtyliana (cfr., ad esempio, N. FILIPPI, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologica*, Roma 2004; A. MAZUR, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Roma 2004).

¹⁴ Cfr. S. MAZZOLINI, *Natura e missione della chiesa nell'enciclica «Ut unum sint»*, in «Asprenas», 53 (2006), pp. 105-124.

¹⁵ Cfr. S. DIANICH, *Sinodalità*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd), *Teologia*, pp. 1522-1531. Cfr. anche A. MONDA, *Sulla sinodalità. Per un percorso bibliografico*, in G. ANCONA (ed), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Gorle (Bergamo) 2005, pp. 205-329.

variamente denominate; l'esperienza dell'America Latina, dell'Africa e, in una certa misura, anche dell'Asia, nonostante difficoltà, modificazioni in corso d'opera, eccetera, si è gradualmente estesa e continua a estendersi anche ad altre aree del mondo, postulando la creazione di *network* di collegamento, approfondimento, condivisione e collaborazione.¹⁶

I due termini del binomio «accentramento» - «decentramento» possono essere espressi utilizzando anche il linguaggio ecclesiologico specifico; in tal senso essi si riferiscono, ad esempio, alla Chiesa universale e alla Chiesa locale e/o particolare, alla gerarchia e al laicato, ai ministeri e ai carismi. Tale riferimento a elementi costitutivi e perciò irrinunciabili della comprensione cattolica dell'identità ecclesiale indica con chiarezza l'impossibilità sia dell'elisione di uno dei due elementi del binomio sia di una loro composizione. Ne consegue una tensione originaria, che, in quanto presente nel dinamismo della storia umana, determina due possibilità non componibili tra le quali scegliere: il rifiuto di tale tensione, vanificata nella sclerotizzazione (e perciò nel depauperamento) delle forme storiche nelle quali o l'uno o l'altro dei due termini si attuano; la sua accettazione come possibilità di elaborazione di forme più congrue di presenza nel dinamismo storico.

In tale prospettiva, la richiesta di un fondato e contestualizzato ripensamento della ministerialità ecclesiale ci sembra implicare qualcosa di più della scelta a favore dell'accentramento a scapito del decentramento, o viceversa; essa comporta infatti di entrare nel vivo della tensione con rigore intellettuale e senza remore pregiudiziali, radicati nella Tradizione e capaci di leggere i segni dei tempi, ovvero le istanze della contemporaneità civile ed ecclesiale, senza indulgere però a facili risposte, indotte da una lettura superficiale delle analisi sociologiche, storiche o fenomenologiche della Chiesa.¹⁷

b. L'insufficienza del linguaggio della «supplenza» e del «volontariato»

Una riflessione sul rapporto tra modello ecclesiologico e ministerialità ci sembra pertinente anche per un altro motivo. Pur se diversamente modulata, permane ancora presente nella Chiesa cattolica una mentalità che si esprime nel linguaggio della «supplenza» e del «volontariato»; si tratta di una terminologia che l'ecclesiologia ha assunto come propria nel corso del tempo, in quanto espressiva di forme di vita e di prassi ecclesiali. Di per sé, essa non implica una necessaria connotazione negativa, ma, come del resto per qualsiasi altra modalità espressiva umana, può risultare insufficiente nel

¹⁶ Cfr. J.G. HEALEY - J. HINTON (edd), *Small Christian Communities Today. Capturing the New Moment*, Maryknoll (NY) 2005. L'opera, raccogliendo contributi di diverso profilo, offre uno spaccato dell'organizzazione, delle problematiche e delle prospettive ecclesiologiche ed ecclesiali concernenti le *small christian communities*, nozione chiave che illustra realtà continentali differenti, accomunate da elementi quali lo stretto rapporto con il contesto, la rivendicazione della nota di ecclesialità come elemento necessario e configurante, l'impegno per una promozione della persona umana in senso olistico, la valorizzazione dei laici.

¹⁷ Questa affermazione non contiene un giudizio negativo circa la possibilità di tali letture, assolutamente pertinenti anche dalla prospettiva della riflessione teologica. Ciò che si stigmatizza è la massimalizzazione di tali prospettive da parte di alcuni teologi ed ecclesiologi.

caso di modificazione del contesto nel quale originariamente essa è stata codificata o al quale si riferisce. La sottolineatura di tale insufficienza sta semplicemente a indicare che i termini della «supplenza» e del «volontariato» non perdono la propria valenza positiva, che richiede però di essere diversamente compresa e magari integrata con altri linguaggi, coerentemente con l'autocoscienza che la Chiesa oggi ha di se stessa, autocoscienza intrinseca al processo di recezione del Vaticano II.

L'insufficienza del linguaggio della «supplenza»¹⁸ può essere individuata nel fatto che troppo spesso la mancanza o la differente distribuzione del clero nelle diverse aree ecclesiastiche continentali sono assunte quali argomentazioni pressoché uniche per giustificare nella Chiesa la presenza effettiva e fattiva di altri soggetti ecclesiali. In tale prospettiva, allora, anche il reale riconoscimento della soggettualità delle donne nella vita e nella missione della Chiesa sembra dipendere – e concretamente di fatto spesso dipende – dal benvolere paternalistico di parroci e vescovi, naturalmente a certe condizioni e secondo determinate modalità, appunto quelle «femminili», la cui indeterminazione sembra sottendere piuttosto un certo imbarazzo anche intellettuale a formalizzare e riconoscere tale presenza.¹⁹

Non c'è dubbio che queste argomentazioni, nobilitate talvolta da sincere prospettive e da cogenti preoccupazioni pastorali, introducono una comprensione riduttiva della specificità dei soggetti ecclesiali, il cui riconoscimento è fatto dipendere in ultima analisi dalla concretezza delle situazioni che, per definizione, sono mutevoli. Declinato in termini meramente funzionali e sostanzialmente negativi, il riconoscimento così conseguito presuppone che i diversi soggetti ecclesiali si relazionino non nella modalità di una differenza sacramentalmente fondata, che di per se stessa non implica conseguenti e necessari rapporti di asimmetrica sudditanza,²⁰ ma in quella della subalternità. Sia pure non sempre in forma esplicita e dichiarata, un solo soggetto ecclesiale si profila come soggetto attivo e responsabile: il ministero ordinato, compreso nell'orizzonte di un modello pressoché esclusivamente societario di Chiesa.²¹ Tale modello, diversamente attuato nella

¹⁸ Ci sembra di poter cogliere un'eco di tale insufficienza anche in alcune conseguenze negative di tale supplenza, quali si riscontrano in una certa clericalizzazione da parte di laici impegnati nella vita e nella missione della Chiesa e, al contrario, in una certa laicizzazione di ministri ordinati. Gli esiti di ciò sono constatabili non soltanto nell'assunzione di modi comportamentali non congrui, ma anche nella pretesa talvolta arrogante di svolgere funzioni non proprie.

¹⁹ A nostro modo di vedere, tale indeterminazione emerge non soltanto in una certa pubblicistica non necessariamente di bassa lega, ma anche allorché ci si pronuncia sia pure autorevolmente sulla presenza delle donne nella Chiesa, che si riconosce mancante, necessaria, significativa («il genio femminile»). Non si indicano peraltro, se non negativamente (il no all'accesso delle donne al sacerdozio ministeriale, posizione che condividiamo per più motivi), gli spazi ecclesiali per rendere effettiva tale presenza, nei termini di una corresponsabilità condivisa, ciascuno a proprio modo, della vita e della missione ecclesiali.

²⁰ Significative in tal senso, anche se non compiutamente sviluppate in tutte le loro implicazioni contenutistiche, sono alcune linee del pensiero del Concilio Vaticano II circa l'episcopato e il laicato nella Chiesa mistero e sacramento (cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria*, pp. 402-409).

²¹ Cfr. A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, pp. 41-55.

storia ecclesiale, è stato recepito anche dal Vaticano II, che lo ha inquadrato però in una visione più ampia, la quale dà priorità al mistero salvifico di Dio, del quale la Chiesa è sacramento, ovvero segno e strumento. In tale prospettiva, scrive il Dulles,

«gli elementi istituzionali nella chiesa devono essere giustificati, in ultima analisi, dalla loro capacità di esprimere e rafforzare la chiesa in quanto comunità di vita, di testimonianza e servizio; una comunità che riconcilia e unisce gli uomini nella grazia di Dio».²²

Ne consegue che l'insufficienza del linguaggio della «supplenza» può essere colmata recependo un modello ecclesiale nel quale elementi mistici/spirituali ed elementi societari/istituzionali si coniugano in unità reale e asimmetrica, data la priorità dei primi sui secondi, e nel quale la relazione di ciascun soggetto alla Chiesa è riferita alla recezione di sacramenti differenti, che ne configurano consistenza e specificità. In questo caso, il lessico della supplenza non inficerebbe o decurterebbe un corretto apprezzamento teologico ed ecclesiologico del soggetto che supplisce, la cui specifica identità risulterebbe così non conseguire dall'azione del supplire, ma da ciò che ne fonda la possibilità. Va osservato, di conseguenza, che il profilo di provvisorietà insito nella nozione di «supplenza», a prescindere dalla durata quantitativamente rilevabile della supplenza, non può essere superato; inoltre, poiché l'identità del soggetto supplente consegue non dall'azione, bensì da ciò che ne fonda la possibilità, la provvisorietà del supplire non modifica sostanzialmente l'identità del soggetto supplente, pur relazionandolo a situazioni contingenti di varia durata temporale.²³

L'insufficienza del linguaggio del «volontariato» può essere rilevata nel fatto che esso è talvolta impiegato con un'accezione maggiormente riferibile al suo profilo di funzionalità; si valorizzano conseguentemente il rimando alla volontà, che si suppone buona, del singolo soggetto e la provvisorietà delle forme di attuazione. A questi due elementi se ne aggiunge un terzo: di fatto, pur trattandosi di servizi squisitamente ecclesiali compiuti in ambiti differenti della missione della Chiesa, l'accento tende a cadere più sul profilo dell'impegno personale di chi ritaglia spazi di tempo e si rende disponibile.²⁴ Sono elementi sui quali occorre operare un discernimento critico, finalizzato

²² *Ibidem*, pp. 54-55.

²³ La plausibilità e le implicazioni di tale modo di intendere il lessico della supplenza può essere verificata non soltanto nella prospettiva ecclesiologica, ma anche in quella della teologia pratica, con riferimento alla relazione delle due forme di partecipazione dell'unico sacerdozio di Cristo. *LG 10* la illustra nei termini di un essere reciprocamente ordinate (*ad invicem ... ordinantur*), permanendo intatta la specificità di ciascun modo (*unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant*). Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, ricorda inoltre il Concilio, differiscono non per grado, ma per essenza.

²⁴ Siamo consapevoli della diversa prassi delle Chiese locali e/o particolari (per quanto concerne l'impegno dei laici nella pastorale, basterebbe confrontare l'esperienza della Chiesa italiana con quella tedesca); la nostra prospettiva è quella della realtà ecclesiale italiana complessivamente intesa, nella quale il linguaggio del «volontariato» è impiegato non soltanto nella linea dell'impegno *ad tempus*, ma anche in quella dell'*ad personam*. Non mancano naturalmente le eccezioni, ma sono appunto eccezioni.

a determinarne la rilevanza o meno in ordine alla fondazione dell'essere soggetto e soggetto ecclesiale.

Ma tale insufficienza emerge anche dal fatto che tale lessico non presuppone e neppure implica una corresponsabilità effettiva; non presuppone e neppure implica, come necessaria condizione preliminare o da acquisire *in itinere*, un'adeguata formazione e preparazione. Il linguaggio del «volontariato» non può essere quindi esteso a tutte le forme della vita e della missione ecclesiali, perché molte di esse necessitano per contro di persone idonee, formate e preparate *ad hoc*. La mancanza di formazione e di preparazione, associata anche alla diversità del tempo messo a disposizione, incide pure nelle relazioni dei soggetti ecclesiali coinvolti – sacerdoti, religiosi e laici –, disegnandole nei termini di una certa subalternità, già di fatto determinata dalla mancanza di una corresponsabilità effettiva, subalternità che impedisce in via di principio il reciproco riconoscimento della propria peculiare e specifica soggettualità ecclesiale.

Come già per il lessico della supplenza, anche ora ci si può chiedere se la parzialità del lessico del volontariato, conseguente da un approccio prevalentemente funzionale, possa essere integrata – si parla di integrazione, perché il profilo funzionale va mantenuto –, da una ricognizione e assunzione di fondamenti teologici ed ecclesiologici.

Nella prospettiva dei fondamenti, si segnala la correlazionalità di dimensione personale ed ecclesiale; anche se il linguaggio del volontariato non riguarda soltanto il servizio della carità, non c'è dubbio che tale servizio ne costituisca un ambito peculiare. Per questo, non ci sembra improprio riferirci alla seconda parte della lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) di Benedetto XVI, nella quale l'azione del soggetto Chiesa e dei soggetti ecclesiali è presentata nel suo reciproco riferimento. Ciò consente di illustrare il servizio della carità, cioè dell'amore per il prossimo radicato nell'amore di Dio, come compito per il singolo credente e per l'intera comunità ecclesiale, ai suoi diversi livelli. Con chiarezza Benedetto XVI afferma che

l'«intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio ... celebrazione dei Sacramenti ... servizio della carità ... Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro. La carità non è per la Chiesa una specie di attività assistenziale sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma appartiene alla sua natura, è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza» (n. 25).²⁵

La comprensione della carità, e quindi delle sue puntuali attuazioni, come parte della natura della Chiesa ed espressione imprescindibile della sua stessa essenza determina il fatto che l'operare nell'ambito della carità sia sempre

²⁵ «Le organizzazioni caritative della Chiesa costituiscono ... un suo *opus proprium*, un compito a lei congeniale, nel quale essa non collabora collateralmente, ma agisce come soggetto direttamente responsabile, facendo quello che corrisponde alla sua natura. La Chiesa non può mai essere dispensata dall'esercizio della carità come attività organizzata dei credenti e, d'altra parte, non ci sarà mai una situazione nella quale non occorra la carità di ciascun singolo cristiano, perché l'uomo, al di là della giustizia, ha e avrà sempre bisogno dell'uomo» (n. 29).

ecclesiologicamente configurato, e ciò preliminarmente alla forma concreta assunta. Analogamente ciò può essere detto di qualsiasi altra modalità nella quale la Chiesa attua la sua missione nella storia degli uomini.²⁶

L'assunzione di tale orizzonte teologico ed ecclesiologico ci sembra integrare l'insufficiente comprensione del linguaggio del «volontariato» prima richiamata, permettendo fra l'altro di intendere l'atto di volontà, cui consegue l'impegno e il coinvolgimento della persona, prima di tutto come risposta grata al Dio Unitrino che è amore e di superare una concezione individualistica del volontariato. Corregge altresì possibili atteggiamenti di superficiale improvvisazione, perché configura lo stesso impegno personale come vero e proprio impegno ecclesiale, sia che esso si dia in forme provvisorie e contingenti, sia che esso si dispieghi in maniera continuativa con modalità anche giuridicamente organizzate.

Il lessico della «supplenza» e del «volontariato», a nostro modo di vedere, va dunque problematizzato criticamente e integrato con altre categorie; soltanto in questo senso può essere utilizzato per illustrare un riconoscimento effettivo dei diversi soggetti ecclesiali e, in senso più specifico, della presenza attiva, specifica e corresponsabile delle donne nella Chiesa. Lo spessore e l'urgenza della problematizzazione e dell'integrazione possono essere ulteriormente compresi, se si considera che le insufficienze sopra menzionate rimandano a un ridotto apprezzamento del battesimo e delle sue implicazioni, ovvero della dignità dell'essere realmente figli di Dio in Cristo e per mezzo dello Spirito, e a una non sufficiente valorizzazione del dono dello Spirito Santo e dei doni dello Spirito.

La doppia necessità di ripensare le forme e i modi della figura istituzionale della Chiesa e di superare l'insufficienza del linguaggio della «supplenza» e del «volontariato» motivano quindi la nostra ricerca di un effettivo e fattivo riconoscimento delle donne nella Chiesa, nell'ottica di una riflessione sul rapporto tra modello ecclesiologico e sui ministeri. Esso è un percorso *in progress*, perché interrogativi metodologici e contenutistici permangono ancora aperti, nonostante una certa volontà *bipartisan* – maschile e femminile – di chiudere il discorso, adducendo motivazioni differenti. Dal nostro punto di vista, la riflessione sui ministeri rimane invece ancora ampiamente aperta; data la complessità, essa non giustifica scorciatoie intellettuali e neppure l'assunzione di pregiudizi e rivendicazioni, due facce della stessa medaglia, che in ultima analisi ghettonano la donna, sia pure partendo da prospettive differenti, in ruoli che clonano quelli maschili o, viceversa, in ruoli appannaggio di una tradizione che oggi non ha più ragion d'essere, data la mutata temperie sociale e culturale.

²⁶ In tale ottica, di particolare rilievo ci sembra l'affermazione del Concilio Vaticano II a proposito del fatto che la Chiesa peregrinante è per sua natura missionaria (cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria*).

3. *Appunti metodologici: l'uso delle fonti della Tradizione e dei modelli ecclesiologicali*

Dal punto di vista metodologico, la riflessione complessiva sui ministeri e quella specifica sulla ministerialità delle donne comportano una rigorosa attenzione a tutte le coordinate entro le quali declinare l'analisi e rielaborare sinteticamente i dati acquisiti.

Si impone una considerazione preliminare: la ministerialità della Chiesa – e in senso più specifico la ministerialità delle donne – è un argomento interdisciplinare. La sua disanima mette quindi in luce dimensioni di vario genere, attinenti a diverse discipline, differenti per metodologia d'indagine e criteri ermeneutici assunti. Lo studio dell'argomento richiede di superare i limiti della propria specifica competenza disciplinare e nel contempo di procedere rigorosamente, senza equiparare o confondere i diversi piani. Interdisciplinarietà non è infatti sinonimo di sincretismo metodologico e contenutistico, la cui assunzione conseguirebbe, o quanto meno non esonererebbe dal rischio, di proiettare i propri desideri su stagioni ecclesiali differenti da quella che, unica, ci è data di vivere.²⁷

Va sottolineato poi che il tema è un tema ecumenico. Il post-Concilio è segnato da un vasto dibattito a livello infracattolico ed ecumenico su diversi aspetti della ministerialità; la discussione finora condotta tra membri di diverse tradizioni cristiane testimonia un progressivo rasserenamento del clima del dibattito, l'individuazione di elementi di convergenza,²⁸ cui si coniuga la consapevolezza delle diversità che permangono, difficoltà di non poco conto se si pensa che i vari modelli di ministero dipendono dalla concezione stessa di Chiesa. Pur riconoscendo che la diversificata comprensione del ministero può aiutare a comprendere meglio una realtà che un solo modello non è in grado di esprimere,²⁹ occorre al tempo stesso evitare semplicistiche posizioni ironicamente sincretistiche. La metodologia stessa del dialogo ecumenico presuppone infatti che ciascun *partner*, consapevole della propria identità cristiana e della propria appartenenza a una tradizione ecclesiale specifica, si impegni da tale prospettiva integralmente assunta nella faticosa, ma possibile, ricerca di punti essenziali comunemente condivisi.

Dal punto di vista dell'ecclesiologia sistematica cattolica, questioni aperte e di non facile soluzione attengono all'uso sia delle fonti della Tradizione sia della nozione di «modello» con riferimento alla Chiesa e ai ministeri.

²⁷ A tale proposito, il Cattaneo osserva che, pur nella difficoltà di mantenere separato l'orizzonte storico e quello teologico, tuttavia questa operazione va perseguita, «perché la ricerca sia metodologicamente corretta e non inficiata da giudizi anacronistici»; E. CATTANEO (ed), *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, p. 32.

²⁸ Cfr., ad esempio, G. FROSINI, *Ministeri*, pp. 981-982. Cfr. anche W. KASPER, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, trad. it., Brescia 2006, pp. 195-198.

²⁹ Cfr. E. CATTANEO (ed), *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 32.

a. L'uso delle fonti della Tradizione

A proposito dell'uso delle fonti della Tradizione, un primo elemento da richiamare è il fatto che i criteri di valutazione dei documenti storici della tradizione ecclesiale ne impongono un uso fondativo e non giustificativo. Un impiego giustificativo presuppone una visione aprioristica dei ministeri, che si può esprimere sia in un loro riconoscimento, sia, all'opposto, in una loro negazione. Le fonti giustificherebbero quindi una visione predefinita a prescindere da esse e dalla loro specificità. Per contro, un uso fondativo assume come punto di partenza le fonti stesse, indagate con metodi appropriati e valorizzate nella loro peculiarità. Soltanto in tale ottica, ci pare possibile evitare l'indebita proiezione di problemi odierni su testi antichi e, al tempo stesso, di identificare il senso del testo con la sua letteralità.

Una lettura fondativa non ignora altresì la frammentarietà del quadro d'insieme: è soltanto con una certa approssimazione, che va puntualmente dichiarata, che ci è dato oggi l'accesso al pensiero ecclesiologico e alla prassi ecclesiale della comunità cristiana delle origini, la quale, sotto il profilo culturale e istituzionale, dista da noi anni luce.

Tale frammentarietà, che presenta a volte anche il tratto dell'ambiguità e del non detto, non impedisce però di individuare elementi fondamentali e dinamiche di fondo, la cui recezione è necessaria, per consentire un ampliamento della riflessione, tenendo conto dello sviluppo del pensiero ecclesiologico e magisteriale e delle istanze che la società pone oggi alla Chiesa.³⁰

L'approccio alle fonti delle origini cristiane richiede quindi una certa cautela intellettuale, che non si oppone al rigore e al coraggio della ricerca e dell'individuazione di elementi e dinamiche di fondo da recepire. Essa vuole per contro favorire un'analisi oggettivamente fondata per metodo e per contenuti, evitando il paradosso di sostituire a un discorso esclusivo ed esclusivista declinato in termini pressoché patriarcali con uno analogo di segno femminista. Non condividiamo pertanto la prospettiva ermeneutica secondo la quale questi testi, come scrive E. Schüsser Fiorenza,

«devono essere valutati *storicamente* nei termini del loro tempo ... e risistemati *teologicamente* in base a una scala di valori femminista.³¹ Un'analisi attenta delle loro tendenze androcentriche e funzioni patriarcali può, tuttavia, fornire indizi a favore del discepolato storico di uguali fra uomini e donne agli inizi del cristianesimo. Questi indizi

³⁰ In conformità con il Vaticano II, W. Kasper individua tre prospettive ermeneutiche delle testimonianze della tradizione, che vanno comprese in analogia ai segni dei tempi, alla totalità della fede della Chiesa intera (rilevante è il criterio della *hierarchia veritatum*), in analogia al fine escatologico. «In questo senso più ampio tutte le testimonianze della tradizione vanno considerate come iniziazione per una fede che si attua e che ha il suo fine non in singole proposizioni, ma in Dio stesso»; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, trad. it., Brescia 1972, p. 102; sulla tradizione come principio di conoscenza teologica, cfr. pp. 74-103.

³¹ Presupposto è che le fonti cristiane delle origini siano testi androcentrici, cioè interpretazioni, argomentazioni, proiezioni e selezioni teologiche radicate in una cultura patriarcale.

possono aiutarci a costruire uno schema storico d'interpretazione che renda giustizia anche alle tendenze egualitarie, oltre alle tendenze e agli sviluppi patriarcalizzanti nella Chiesa primitiva».³²

Ci sembra che tale approccio alle fonti, guidato più da schemi di pensiero e di giudizio previamente stabiliti, a prescindere dalla documentazione da analizzare, non conduca molto lontano.

b. L'uso dei modelli ecclesiologicali

Una disanima meramente storica e/o sociologica delle fonti cristiane antiche sul tema dei ministeri è insufficiente, perché in definitiva non rende ragione in maniera soddisfacente dello sviluppo indubbiamente comprovato dalla documentazione a noi pervenuta dall'antichità. Riprendendo il Dassmann, il Cattaneo, assertore della necessità di mantenere distinti l'orizzonte storico e quello teologico, osserva che esiste un punto in cui la questione della legittimità dello sviluppo implica il valore dogmatico vincolante della tradizione ecclesiale. «Si arriva così a un punto in cui le differenti concezioni del ministero non possono più essere spiegate storicamente, perché dipendono dalla concezione stessa di Chiesa che vi sta dietro».³³ Indica quindi i tre modelli fondamentali: il carismatico puro, l'evangelico-riformato e quello ortodosso e cattolico-romano.

L'osservazione del Cattaneo può essere utilizzata, a nostro modo di vedere, anche con riferimento ai diversi modelli ecclesiologicali secondo i quali si è attuata la tradizione ecclesiale cattolica nella sua storia. Per quanto concerne l'impiego della nozione di «modello» in teologia e in ecclesiologia, vanno segnalate innanzitutto le accese discussioni al riguardo, discussioni in parte non ancora risolte.

Tralasciando gli aspetti problematici, riteniamo metodologicamente proficuo l'uso dei modelli di Chiesa che consentono di sintetizzare il già conosciuto e di guidare verso nuove intuizioni teologiche. Va segnalato che l'impiego di modelli ecclesiologicali è pertinente soltanto in senso analogico e nel rispetto della loro inadeguatezza radicale a esprimere, singolarmente presi, la totalità del mistero della Chiesa.

Da ciò discendono alcune conseguenze. Innanzitutto, nessun modello esaurisce il mistero della Chiesa, perciò l'opzione per un modello non lo assolutizza. Non tutti i modelli, poi, sono di uguale valore; gli elementi che essi mettono in rilievo vanno inoltre valutati criticamente, perché essi possono veicolare pure aspetti inaccettabili, o quantomeno discutibili. C'è

³² E. SCHÜSSER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, trad. it., Torino 1990, p. 82. A proposito di quest'opera, condividiamo il giudizio di E. Cattaneo: «Per quanto ben documentato, questo saggio poggia tuttavia su alcuni *a priori*, che appaiono più come espressioni tipiche del pensiero femminista che reali ipotesi storiche»; E. CATTANEO (ed), *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 31; lo studioso enumera le linee di fondo del libro, «facilmente individuabili, perché ripetute con frequenza» (pp. 30-31, nota 31).

³³ E. CATTANEO (ed), *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 31.

infine una stretta correlazione tra la scelta del modello ecclesiologicalo e lo sviluppo di specifici argomenti teologici ed ecclesiologicali.³⁴

II. I CONTENUTI: QUALE DONNA, QUALE MINISTERO, QUALE CHIESA?

La riflessione sulla ministerialità delle donne può essere condotta in un orizzonte le cui coordinate fondamentali, certamente non esclusive, sono costituite dalla recezione attiva e creativa della Tradizione e dei suoi sviluppi e dall'opzione esplicitamente dichiarata di un modello ecclesiologicalo. In maniera sintetica, essa deve abbozzare una risposta articolata e sistematica – che ci pare ancora lontana dall'essere raggiunta – a quesiti di fondo relativi ai modelli di riferimento: quale donna, quale ministero, quale Chiesa? Si tratta di interrogativi sintetici soltanto nella loro formulazione, che vanno letti nella doppia prospettiva della natura ecclesiale (che cos'è la Chiesa?) e dei soggetti ecclesiali (chi è la Chiesa?). Temi ecclesiologicali e antropologici³⁵ si richiamano a vicenda e profilano la trama di un'ampia riflessione della quale ci limitiamo a segnalare alcuni aspetti concernenti la sua fondazione.

1. *Quale donna? La simbologia femminile*

Tra i modelli di donna che in modo speculare e opposto si situano agli estremi dei modi possibili di essere donna nella nostra contemporaneità, si colloca di fatto una molteplicità diversificata di figure femminili, accomunate dal fatto «di vivere un'identità molto composita, che appare ancora difficile da pensare».³⁶ All'ingresso delle donne nella sfera pubblica è conseguito un radicale cambiamento, che ha determinato un ripensamento della specifica identità femminile – e per contro anche di quella maschile – e delle forme della vita pubblica, nelle quali si segnala una presenza delle donne inedita rispetto al passato, ma ancora per più motivi insufficiente. Tale ingresso «non è una mera inclusione, non dà vita a una pura e semplice assimilazione ai precedenti abitanti di quel mondo, ma produce – oltre a mutamenti materiali e organizzativi – aggiustamenti e ristrutturazioni del campo simbolico e culturale, tali da coinvolgere le stesse istituzioni della cittadinanza».³⁷ Pur non essendo esaustive, queste osservazioni ci sembrano pertinenti anche per il contesto ecclesiale, nel quale la progressiva visibilizzazione della

³⁴ Cfr. A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, pp. 19-40. Con riferimento al ministero ordinato, cfr. *ibidem*, pp. 191-207.

³⁵ Su questa linea si muove un recente saggio, che si prefigge lo scopo di disegnare un'ecclesiologia adeguata all'odierno contesto, declinandola nel doppio movimento antropologico e sacramentale. Punto di riferimento è la costituzione pastorale *Gaudium et spes*, la cui rilettura in chiave salvifico-sacramentale consente di fondare le coordinate fondamentali di questo progetto ecclesiologicalo (cfr. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005).

³⁶ C. MANCINA, *Oltre il femminismo*, pp. 7-8.

³⁷ *Ibidem*, p. 12.

presenza delle donne nella Chiesa sta incontrando resistenze non soltanto a livello gerarchico.

Se in linea di principio l'influsso di tale presenza delle donne sulla simbologia femminile non può essere negato così come l'incidenza di tale revisione sulle istituzioni ecclesiali, di fatto si registrano diversificate resistenze al riguardo. Non c'è, ad esempio, consenso condiviso sul fatto di ripensare la specificità del soggetto ecclesiale femminile, a partire dal simbolismo (alludiamo qui in particolare alle metafore della sponsalità e della maternità), anche a causa del fatto che i simboli possono essere usati talvolta in modo inappropriato, ovvero riduttivamente per giustificare uno *status quo* che ormai non esiste più, se non nel ricordo di chi nostalgicamente si appella all'esemplarità dei tempi passati; o, per contro, utilizzati in senso troppo ampio, svaporando la concretezza del segno e la consistenza del soggetto personale. Di non poco conto è poi il peso delle connotazioni culturali e sociali sul lessico della sponsalità e della maternità. Riteniamo per contro che non ci si possa esimere da un confronto critico con il simbolismo femminile. Tale problematizzazione può essere condotta assumendo, da un lato, un linguaggio positivo per parlare della donna e rileggendo, dall'altro, le modalità d'impiego dell'uso tradizionale di tale simbolismo.

Per quanto concerne l'assunzione di un linguaggio positivo, va osservato che parlare in prima battuta dell'essere umano femminile come del diverso dall'essere umano maschile è certamente possibile, ma ambiguo o quantomeno riduttivo. Infatti, questo non essere qualcuno o qualcosa sottende l'assunzione di un angolo prospettico altro da ciò che il soggetto è positivamente in se stesso, che non prende in considerazione l'autocoscienza che il soggetto ha e manifesta di sé; ne consegue un non adeguato riconoscimento di quella peculiare diversità che costituisce l'altro in quanto tale e della consistenza personale della donna che dipenderebbe in ultima analisi dalla sua relazione con l'essere umano maschile.³⁸ A tale proposito, l'asserzione che l'identità femminile può essere compresa alla luce della relazionalità, elemento costitutivo degli esseri umani, e che tale identità si realizza in una relazionalità che presuppone una reciprocità con l'essere umano maschile,³⁹ può essere condivisa se in essa converge anche la prospettiva delle donne da loro formalizzata.⁴⁰

³⁸ Le implicazioni di tale prospettiva che valorizza l'altro a partire dalla sua identità specifica, dichiarata a partire dall'autocoscienza e dall'autoconsapevolezza che il soggetto ha di sé, sono molte e riguardano le relazioni in senso alla Chiesa e al di fuori di essa. Per Dupuis, esse sono particolarmente rilevanti nel dialogo interreligioso. Afferma il teologo belga «che l'espressione 'non cristiani' ... ha lo svantaggio di definire gli 'altri' per ciò che non sono, ossia cristiani. Ciò che è più grave, li definisce in relazione a ciò che siamo noi, ponendo così la comunità cristiana al centro del discorso teologico quale imprescindibile punto di riferimento»; cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, trad. it., Brescia 1997, p. 444.

³⁹ Questa prospettiva è presente, ad esempio, nella lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem* (d'ora in poi *MD*), 15 agosto 1988.

⁴⁰ Declinare paradigmi di relazionalità a una sola voce è paradossale. Affermare che l'identità della donna si comprende e si attua in una relazione suppone che tutti gli interlocutori possano in modo paritetico esprimersi al riguardo.

Un linguaggio positivo presuppone di assumere come punto di partenza l'autocomprensione che l'altro ha di sé; è un linguaggio rispettoso di quella diversità che è *conditio sine qua non* dell'alterità: è un linguaggio che evita i limiti opposti di un parlare esclusivo e di un parlare inclusivo. Il parlare esclusivo è omologante, riduce a uno ciò che non è soltanto uno; il parlare inclusivo, per contro, compone sincretisticamente le diversità in una visione di fittizia uguaglianza.

Per quanto concerne la rilettura critica dell'uso tradizionale del simbolismo femminile, si può partire da un dato di fatto. Figure di donne e simbolismo femminile ricorrono nelle pagine bibliche; le fonti neotestamentarie e quelle cristiane antiche testimoniano poi il ruolo attivo delle donne nella Chiesa, ricordato dallo stesso Giovanni Paolo II.⁴¹ L'accesso a tali figure è però mediato da parole di uomini che ne hanno fissato il profilo, talvolta rileggendolo in senso simbolico. Tale rilettura procede in parallelo con l'affermarsi della subalternità della donna all'uomo nella Chiesa e della dilatazione della figura di Maria, che il Nuovo Testamento presenta sobriamente come la madre di Gesù e che progressivamente diviene oggetto di una devozione che la svincola dal suo riferimento al mistero cristologico ed ecclesiale.⁴²

Pur non potendo leggere questi elementi, se non in termini assolutamente superficiali e sterilmente ideologici, nell'ottica di un rapporto di causa ed effetto, ci sembra tuttavia legittima la domanda circa l'incidenza della lettura simbolica delle figure femminili sulla comprensione delle donne come soggetto ecclesiale. In tale prospettiva, a nostro modo di vedere andrebbe verificata l'ipotesi che quanto più si riduce la portata del senso proprio del testo biblico, tanto più diventano possibili interpretazioni riduttive della specificità della donna come soggetto ecclesiale⁴³ e, per contro, si incorre, consapevolmente o meno, nel rischio di assumere categorie meramente sociologiche e culturali per riconoscere o negare tale soggettività.

Una rilettura critica dell'uso tradizionale della simbologia non può condurre a un suo frettoloso abbandono, mettendone in evidenza limiti e difetti, e neppure a una sua cieca assunzione, sopravvalutandone gli elementi positivi. Assodata la problematicità dell'uso della simbologia in sé e per la stratificazione di significati a essa ascritti con valenze differenti se non contraddittorie, ci si può chiedere se non rimanga uno spazio,⁴⁴ e nel caso

⁴¹ Cfr. MD 27.

⁴² Sul diverso sviluppo della mariologia nel primo e nel secondo millennio, cfr. E. JOHNSON, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, trad. it., Brescia 2005, pp. 225-241.

⁴³ A mo' di esempio può essere assunta la rilettura origeniana della figura di Debora (cfr. ORIGENE, *Omellerie sui Giudici*, a cura di M.I. DANIELI, Roma 1992, pp. 96-127). L'interpretazione di Origene è nel contempo selettiva, data la sua concentrazione pressoché esclusiva sulla dimensione profetica, e priva di qualsiasi riferimento di genere. Origene sposta infatti l'accento da Debora profetessa a Debora figura della profezia, passando dalla concretezza di un soggetto femminile, portatore della grazia della profezia, che non dipende in alcun modo dal genere, dalla posizione sociale, dal ruolo istituzionale, ecc. all'indeterminatezza asessuata di una figura della profezia.

⁴⁴ La ricerca di spazi ulteriori nella tradizione per un supplemento di ricerca che apra nuove prospettive e disegni giuste e paritetiche relazioni tra uomini e donne in seno nelle diverse comunità

positivo di quale spazio si tratti, nel quale il recupero del simbolismo sia non solo giustificato, ma anche opportuno. Con grande cautela, dichiarando che si tratta di un terreno che offre ancora possibilità di esplorazione, ci sembra che tale spazio possa essere individuato in ordine al superamento di una comprensione del soggetto ecclesiale femminile ancora troppo dipendente da fattori variabili (sociologici, culturali ecc.).⁴⁵

Il recupero del simbolismo biblico femminile va condotto con delicatezza, evitando due scogli sui quali rischia di naufragare miseramente o di dare origine a interpretazioni e applicazioni insostenibili. Il primo è quello del letteralismo; in questo caso esso equivarrebbe a una ripresa *tout court* dei dati biblici, senza tenere in seria considerazione il fatto che il testo biblico non ci è consegnato in forma neutra; al contrario, esso è connotato culturalmente e storicamente e non sempre è facile o possibile separare il senso, vincolante per i credenti e non modificabile, dalla forma con la quale esso è trasmesso. Tale modo letterale di comprendere la simbologia femminile (e conseguentemente anche le concrete figure di donne) condurrebbe a una interpretazione anacronistica, decontestualizzata e quindi non significativa. Il secondo è quello dell'identificazione o della sostituzione con gli elementi simbolici dei fondamenti dell'identità della donna e delle modalità concrete della sua attuazione. Al contrario, il simbolismo femminile biblico riveste una funzione più esplicativa che fondativa o attuativa; secondo il Grelot, la dimensione simbolica «costituisce, in qualche modo, l'orizzonte su cui si stagliano sia i princîpi dottrinali che le norme pratiche».⁴⁶ Le conseguenze di tali affermazioni sui due elementi classici del simbolismo femminile – la donna sposa e la donna madre – sono abbastanza evidenti, almeno nelle loro linee di fondo.

La dimensione simbolica nella prospettiva di una lettura contestualizzata e di una funzione esplicativa può a nostro parere essere utilizzata nella riflessione sull'identità della donna in quanto soggetto personale ed ecclesiale; tale possibilità è data dal fatto che nella summenzionata doppia

umane, civili e religiose che siano, è, a nostro modo di vedere, un impegno squisitamente interreligioso. Le implicazioni dell'elaborazione e dell'assunzione di una rinnovata ermeneutica sono emerse in due relazioni, tenute in occasione del primo convegno internazionale delle teologhe, organizzato dal Coordinamento Teologhe Italiane a Roma (30 marzo-1 aprile 2006). La teologa indonesiana musulmana L. Zakiyah Munir, interpretando alcuni versetti del Corano, ha disegnato un modello di donna musulmana coinvolta a pieno titolo nel processo di liberazione dalle strutture di ingiustizia e dalle leggi che rendono impossibile una relazione paritaria tra uomini e donne. In senso analogo, si è mosso anche l'intervento della filosofa ebrea F. Albertini, che ha offerto un saggio di lettura politica della tradizione orale del Medioevo ebraico. Da tale ermeneutica sono emersi elementi utili per ipotizzare una forma di convivenza, nella quale la diversità non è di per sé e necessariamente elemento discriminante ed escludente. Per l'intervento della Munir, cfr. il sito web www.teologhe.org.

⁴⁵ Per quanto riguarda il ruolo della donna nella comunità ecclesiale, ci sembra che tale interpretazione giochi un ruolo non secondario, nonostante l'apprezzamento dichiarato e la priorità attribuita al momento fondativo; apprezzamento e priorità verificabili non soltanto in studi esegetici e teologici, cattolici e non, ma anche in recenti documenti magisteriali, che, a partire da un quadro ecclesiologicalo complessivo, giungono a trattare l'argomento specifico. Il cammino che essi tracciano va dalla *Lumen gentium* del Vaticano II alla recente *Lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* della Congregazione per la Dottrina della Fede (1964-2004).

⁴⁶ P. GRELOT, *La donna nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, p. 11.

prospettiva il simbolismo biblico femminile non giustifica in alcun modo la cristallizzazione della donna in ruoli che le sono stati e le sono attribuiti più per ragioni culturali e sociali che non teologiche ed ecclesologiche.

2. *Quali ministeri? Dalla concentrazione sul divieto di accesso delle donne al sacerdozio ordinato a un più ampio orizzonte*

Se il simbolismo femminile biblico è lo sfondo al quale princîpi dottrinali e attuazioni rimandano, i ministeri femminili costituiscono per contro una delle possibili forme di partecipazione delle donne alla vita e alla missione ecclesiali. Nella prospettiva di un più adeguato riconoscimento della ministerialità femminile, una certa rilevanza sembrano possedere gli aspetti allusivi alla relazione della donna con la Parola di Dio, con riferimento sia alla generazione sia alla testimonianza. Il profilo di tale testimonianza è nel contempo privato e pubblico; essa è cioè vita eticamente buona e conforme ai valori evangelici, vissuta all'interno della propria famiglia e della propria casa, ma anche annuncio del Risorto agli apostoli e partecipazione non soltanto ai servizi di aiuto reciproco, ma anche all'attività missionaria, che richiede continui spostamenti, e ai ministeri della Parola.⁴⁷

Nel processo di istituzionalizzazione della Chiesa, differentemente interpretato da studiosi e da studiose di diversa appartenenza ecclesiale⁴⁸ e non, specialisti di discipline storiche e teologiche, indubitabilmente si registra una modificazione del ruolo della donna, che non soltanto è segnalato, ma del quale anche si cerca di rendere convincente ragione. Un elemento sovente rintracciabile nell'abbondante produzione teologica e storica, che presenta i risultati dell'indagine su argomenti ad ampio respiro tematico e cronologico o quelli relativi a più brevi e specifici segmenti, è il riferimento alla Chiesa delle origini.⁴⁹ Sono diversi i motivi di tale rimando e molteplici le ermeneutiche, che danno origine ad accesi dibattiti; illustrando in modo sintetico lo *status quaestionis* a proposito del ruolo della donna nelle prime comunità cristiane, il Cattaneo mette in risalto il fatto che

«uno dei dati più certi ... che emerge dal Nuovo Testamento e dai primi scritti patristici, è la partecipazione delle donne all'ambito carismatico, specialmente con il dono della profezia»,⁵⁰

mentre la discussione sul ruolo ministeriale della donna in queste stesse comunità rimane ancora aperta. Nel dibattito di non poco peso è il fatto

⁴⁷ Cfr. E. CATTANEO (ed), *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 181-199 (si veda anche la relativa bibliografia, p. 181). Le fonti attestano che la presenza del profetismo femminile o di una più generale attività carismatica femminile è certamente più ampia dello spazio istituzionale di loro pertinenza.

⁴⁸ La teologia cattolica lo esprime nei termini di sviluppo nella continuità.

⁴⁹ Dal punto di vista dell'ecclesiologia dogmatica cattolica, tale rimando è, per così dire, d'obbligo, in quanto la Chiesa dei primi secoli è sotto diversi profili modello paradigmatico. Le fonti di riferimento sono poi patrimonio comunemente condiviso da tutte le tradizioni cristiane, anche se ciascuna di esse le apprezza differentemente.

⁵⁰ *Ibidem*, 184.

«che la Chiesa antica ha riconosciuto ufficialmente dei ruoli e dei ministeri anche alle donne. Che questo riconoscimento sia passato attraverso un qualche segno esterno è pure molto probabile anche se il suo reale significato ci sfugge».⁵¹

Nell'odierno contesto ecclesiale, nel quale la necessità di approfondire conoscenze assodate ma non esaustive deve necessariamente armonizzarsi con definizioni magisteriali specifiche, la recezione dell'incerta determinazione del ruolo ministeriale delle donne è certamente delicata, ma non impossibile, a patto di considerare sia il riconoscimento di tale ruolo, sia la preclusione di accesso alle donne a determinati ministeri comprovata anch'essa dalla tradizione della Chiesa antica. La difficoltà di esprimere un giudizio sulla natura di tale preclusione è segnalata dal Cattaneo,⁵² ma la sua messa in rilievo non conduce necessariamente a concludere che il divieto possa essere compreso soltanto come effetto dell'influsso della cultura coeva:

«L'androcentrismo della nostra cultura occidentale – scrivono il Borrás e il Pottier – è innegabile, anche se lo si può valutare in diverse maniere. Inevitabilmente si ritrova nella tradizione della Chiesa. Ciò non vuol dire che la pratica attuale del rifiuto di ordinazioni femminili sia esclusivamente di origine culturale».⁵³

La difficoltà messa in rilievo a proposito della ministerialità della donna nella Chiesa antica è speculare all'odierna difficoltà a dibattere sull'argomento. C'è poi, a nostro modo di vedere, un elemento aggravante, ovvero la concentrazione del tema sul divieto alle donne di accedere al sacerdozio ministeriale.⁵⁴ Intorno a tale divieto le polemiche si sono sprecate; la sterilità di tale polemizzare, condotto con intenti diversi, può essere verificata nel fatto che essa non ha contribuito a sviluppare una riflessione serena sul tema dei ministeri ecclesiali femminili,⁵⁵ sulla quale non poco hanno inciso anche ulteriori difficoltà insorte al riguardo in campo cattolico ed ecumenico.⁵⁶ Tale concentrazione è negativa per due motivi di non poco spessore: il primo è che essa non valorizza in senso proprio la diversità della donna, la sua

⁵¹ *Ibidem*, 195.

⁵² «Perché la Chiesa antica lo ha fatto? Ha agito sotto l'influsso della cultura del tempo o è stata una scelta consapevole, vincolata da una disposizione risalente alla propria origine?»; *ibidem*, p. 196.

⁵³ A. BORRÁS - B. POTTIER, *La grazia del diaconato. Questioni attuali a proposito del diaconato latino*, trad. it., Assisi 2001, p. 201.

⁵⁴ Il parere negativo contenuto nella *Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio femminile (Inter insigniores)* del 1976 è stato autorevolmente e in forma definitiva ripreso da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* (22 maggio 1994): «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» (n. 4). «In data 28 ottobre 1995, in risposta a un dubbio presentatole, la Congregazione per la dottrina della fede precisava che 'questa dottrina esige un assenso definitivo, poiché, fondata sulla 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'»; G. FROSINI, *Ministeri*, p. 981. Anche la questione del diaconato femminile è stata in qualche modo coinvolta da tale decisione (cfr. *ibidem*, p. 981).

⁵⁵ A tale proposito, basti pensare alla questione del diaconato femminile (cfr. A. BORRÁS - B. POTTIER, *La grazia del diaconato*, pp. 203-206).

⁵⁶ Per una presentazione sintetica, cfr. G. FROSINI, *Ministeri*, pp. 980-984.

autonomia personale e la sua libertà, conformandola a modelli ministeriali maschili; il secondo è che essa rafforza una visione sostanzialmente clericale di Chiesa, identificandola con la gerarchia ecclesiastica, ritornando quindi, coscientemente o meno a posizioni ecclesologiche preconciliari.

La riflessione sulla ministerialità delle donne deve aprirsi invece a una più ampia prospettiva,⁵⁷ resa possibile anche dal fatto che i differenti ministeri dipendono sostanzialmente dal modello di Chiesa; ne consegue che la loro tipologia non può essere ridotta a un mero elenco a numero chiuso. Va segnalato inoltre che le forme degli stessi ministeri ritenuti essenziali sono state modificate nel corso del tempo, in rapporto alle diverse modalità di presenza ecclesiale in uno specifico contesto; in tal senso, non c'è dubbio che il processo di istituzionalizzazione della Chiesa, diversamente interpretato dalle tradizioni cristiane, abbia modificato le forme e i modi della presenza delle donne nella comunità cristiana.⁵⁸

La considerazione di tali dati, associata all'odierna comprensione che lo sviluppo storico della dottrina va inteso maggiormente nell'ottica della continuità di senso piuttosto che in quella della continuità delle forme istituzionali e sacramentali,⁵⁹ consente di inquadrare la riflessione sulla ministerialità delle donne in una più ampia prospettiva. Essa innanzitutto non può declinare il tema in modo neutrale e neutro; necessariamente introduce quindi la fondata possibilità di modifiche, nel senso sia di individuazione di nuove forme ministeriali, sia di ripensamento di forme ministeriali già esistenti, distinguendo ciò che è essenziale e ciò che attiene piuttosto alle forme e ai modi della figura ecclesiale. In tale ottica, non si tratta di operare oggi una semplice trasposizione di ciò che la Chiesa antica ha riconosciuto o non ha riconosciuto alle donne, ma di recepire istanze fondamentali della Chiesa antica che hanno generato o favorito sviluppi, verificati e verificabili, in senso

⁵⁷ La proposta sistematica del Frosini è articolata su tre punti principali: il ministero di Gesù, il ministero della Chiesa, i ministeri nella Chiesa, a proposito dei quali distingue tra ministero ordinato o pastorale e ministeri battesimali (cfr. *ibidem*, pp. 990-995). «Se la Chiesa è tutta quanta ministeriale, ne viene di conseguenza che, secondo il principio della responsabilità organica e differenziata, ogni battezzato è chiamato a partecipare, in qualche modo, a questa ministerialità» (*ibidem*, p. 991). Essenziale è il rapporto con il carisma, poiché ogni ministero, dono dello Spirito, nasce da un carisma; ministero e carisma sono elementi costitutivi della Chiesa; si relazionano reciprocamente, anche se non si può escludere, neppure in linea di principio, una certa conflittualità nel loro reciproco rapporto. Cfr. O. SEMMELROTH - K. MÖRSDORF, *Ministero e carisma*, in K. RAHNER (edd), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica, V: Magistero - Padri greci*, trad. it., Brescia 1976, coll. 279-284.

⁵⁸ Cfr. E. CATTANEO (ed), *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 181-199; M. ALEXANDRE, *Immagini di donne ai primi tempi della cristianità*, in P. SCHMITT PANTEL (ed), *Storia delle Donne. L'antichità*, trad. it., Roma - Bari 1994, pp. 465-513; C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze, 1989, pp. 1-113.

⁵⁹ «La concezione teologica del dogma si è anch'essa spostata: non si cerca più di stabilire in modo troppo materiale e immediato, tanto sul piano delle formule quanto su quello delle istituzioni ecclesiali e sacramentali, l'identità del dogma con se stesso attraverso il tempo. L'approccio stesso della necessaria normatività del dogma si fa più aperto e sanamente critico, liberandosi da un certo numero di fissazioni, che non erano se non il contraccolpo di una angoscia. Esso si fa attento alla distanza storica e risitua la differenza dei linguaggi e delle pratiche nella continuità del senso»; B. SESBOÛÉ, *Presentazione*, in B. SESBOÛÉ (ed), *Storia del dogmi*, I: B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Il Dio della salvezza. I-VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1996, p. 8.

dottrinale, istituzionale, pastorale e organizzativo. Tale istanze rimandano alla Rivelazione e ai cosiddetti 'segni dei tempi'. Il riferimento alla Rivelazione è elemento di sviluppo nella misura in cui la sua interpretazione implica la consapevolezza che non è così certo che si sia inteso interamente finora il messaggio della Rivelazione: esso continua a svelarsi più completamente in misura che la storia della Chiesa progredisce verso il suo termine.

Tra i 'segni dei tempi' che la comunità dei credenti in Cristo è chiamata a discernere, per quanto attiene ai ministeri delle donne è indubbio che la tradizione cattolica non può eludere, se non pregiudizialmente, gli interrogativi suscitati dalla diversa riflessione e prassi delle altre Chiese cristiane. Altrettanto lo è il riconoscimento – almeno dichiarato – dei diritti civili e politici delle donne, il loro ingresso nella vita pubblica e il conseguente impatto sulla determinazione dell'identità della donna. Ci chiediamo infine se anche il crescente aumento numerico delle donne, che nelle diverse aree continentali conseguono titoli in discipline teologiche, non sia uno di questi segni, che richiede di essere ripensato sistematicamente e in senso ecclesiale, traendone congrue conseguenze sul piano della prassi e della vita della Chiesa.

3. *Quale Chiesa? Un tempo di ripensamento fedele e creativo*

Il tema della ministerialità femminile va inquadrato infine in un orizzonte ecclesiologicalo oggi estremamente variegato e complesso. Un primo aspetto di tale diversificazione fa riferimento alla riflessione ecclesiologicala contemporanea, nella quale sono presenti vari modelli di Chiesa,⁶⁰ la cui legittimità è comprensibile nell'ottica di una visione comunionale di Chiesa, trinitariamente fondata, che si coniuga con la nozione di sacramentalità e di popolo di Dio attribuite alla Chiesa,⁶¹ con le quali si sottolinea rispettivamente la partecipazione della compagine ecclesiale all'unica mediazione salvifica di Cristo, al quale essa nulla aggiunge,⁶² e l'inserimento della Chiesa nel dinamismo della storia umana. Di particolare rilievo al riguardo è anche la valorizzazione della Chiesa particolare e/o locale che accompagna la riflessione postconciliare; la Chiesa universale si dà nella storia degli esseri umani nella concretezza delle Chiese, che esistono in realtà diverse, connotate in senso proprio; gli elementi essenzialmente costitutivi della Chiesa si coniugano così con la specificità di realtà locali, geograficamente e culturalmente più o meno estese.⁶³

⁶⁰ Cfr. A. DULLES, *Modelli di Chiesa*.

⁶¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera «Communio notio» su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992), n. 1.

⁶² Cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa sacramento del regno*, pp. 639-641.

⁶³ Il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare (cfr. LG 23) è stato oggetto di vivaci discussioni contestualmente alla lettera *Communio notio*, che propone una lettura di LG 23 in termini non comunemente condivisi. Cfr. S. PIÈ-NINOT, *Ecclesia in et ex Ecclesiis (LG 23). La catolicidad de la «communio Ecclesiarum»*, in F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER (edd), *«Ecclesia tertii millennii advenientis»*, pp. 276-288.

Un secondo aspetto attiene piuttosto all'impatto della postmodernità sul vissuto ecclesiale, verificabile anche sociologicamente. La diversificazione delle forme espressive della religione si accompagna a una

«religiosità fondata sulla spontaneità dell'espressione religiosa individuale e collettiva e sull'intensificazione affettiva dei legami comunitari [che] tende, un po' ovunque, a sostituirsi, o almeno a sovrapporsi, a una religiosità fondata sull'osservanza stretta delle prescrizioni ecclesiastiche».⁶⁴

A ciò si aggiunge il fatto che «nessuna tradizione funziona più come un 'codice di senso' che si impone agli individui e ai gruppi».⁶⁵ Nessuna tradizione, neppure quella delle grandi religioni che

«si presentano oggi come un capitale simbolico fluttuante, al quale gli individui e i gruppi di interessi attingono liberamente (senza la mediazione delle istituzioni religiose) gli elementi che permettono loro di costruire il loro universo religioso di riferimento».⁶⁶

Alla secolarizzazione della società si accompagna la privatizzazione della fede e l'emergere di una religione «fai da te»; esse mettono in questione soprattutto la dimensione comunitaria dell'esperienza cristiana, non soltanto modificando il modello storico della Chiesa nella quale tale esperienza è vissuta, ma anche problematizzando le basi dottrinali sulle quali tale modello si fonda.⁶⁷

A nostro parere, il giudizio su tale quadro, ben tratteggiato dal Repole,⁶⁸ al quale occorre aggiungere anche lo spostamento dell'asse del cristianesimo dal Nord al Sud del mondo con le relative forme che esso ha sviluppato, assai differenti da quelle occidentali, la diffusione anche aggressiva delle sette,⁶⁹ il confronto più ravvicinato con altre culture e tradizioni religiose, non può motivare o rafforzare atteggiamenti di ripiegamento o di rifugio in un ideale passato probabilmente mai esistito. La contemporaneità non presenta infatti soltanto un volto ostile o negativo nei confronti della religione; se è vero che essa ha frantumato modelli obsoleti con i quali il cristianesimo ha declinato la propria presenza nella società, altrettanto lo è il fatto che essa può favorire un processo dinamico di ricomposizione di tale presenza nell'attuale contesto.

Tutto ciò incide necessariamente sui modelli ecclesiologici, spesso portatori di istanze un tempo legittime, ma ora non più adeguate alla nostra

⁶⁴ D. HERVIEU-LÉGER, *Tendenze e contraddizioni*, in *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino 1992, p. 6.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 7.

⁶⁷ Si usa talvolta l'espressione *the unchurching of Europe* per indicare la crisi attuale delle Chiese europee a causa del calo vertiginoso della pratica religiosa, della *deregulation* delle credenze e della religione del «fai da te». Cfr. S. MAZZOLINI, *L'assolutizzazione dell'individuo interroga la Chiesa*, in «Redemptoris Missino», 2 (2005), pp. 79-89.

⁶⁸ Cfr. R. REPOLE, *Oltre la post-modernità: G. Marcel e H. De Lubac*, Roma 2002, pp. 66-72.

⁶⁹ Pur non condividendo totalmente le tesi dell'autore, si rimanda a Ph. JENKINS, *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, trad. it., Roma 2004.

complessa contemporaneità. La molteplicità dei modelli ecclesiologicali deve essere oggi coniugata con una effettiva valorizzazione delle Chiese locali e/o particolari, ripensando la figura istituzionale della Chiesa, ricercando nuove forme di presenza ecclesiale nella storia, dialogando con le altre religioni e sistemi di pensiero. Dato lo stretto rapporto tra i modelli ecclesiologicali e i ministeri, ciò non può non essere senza conseguenze sulla riflessione circa la ministerialità delle donne.

Tra le conseguenze dell'assunzione di questo scenario come dato di fatto, va messo in rilievo che è più appropriato adoperare un linguaggio al plurale, sia per quanto concerne i ministeri stessi, che vanno contestualizzati in un orizzonte ecclesiale e culturale pluralistico, sia per quanto attiene le riflessioni che su di essi possono e devono essere sviluppate. In ogni caso, essendo funzionali a un determinato modello ecclesiologicalo, i ministeri delle donne sono una cartina di tornasole dell'autocoscienza che la Chiesa ha di se stessa e della propria missione. Non prendere sul serio questo argomento e non farsi carico, ai diversi livelli, di tutte le implicazioni conseguenti, non significa soltanto togliere qualcosa alle donne, ma anche offrire al mondo una presentazione della Chiesa privata di una sua componente, presentazione che la realtà ecclesiale si incaricherebbe di smentire radicalmente, perché sono molte le aree del mondo e vari gli ambiti ecclesiali in cui le donne di fatto partecipano corresponsabilmente alla vita e alla missione della Chiesa.