

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**"Sinite eam". La valorizzazione della donna nel diritto della Chiesa**

**This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/101492> since 2021-03-16T19:24:42Z

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

# IL DIRITTO ECCLESIASTICO

ANNO CXIX · 3-4 · LUGLIO-DICEMBRE 2008

RIVISTA TRIMESTRALE DIRETTA DA  
GAETANO CATALANO, CESARE MIRABELLI, ENRICO VITALI



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMX

*Amministrazione e abbonamenti*  
FABRIZIO SERRA EDITORE®  
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,  
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888

*Abbonamenti*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Print and/or Online official subscription prices are available  
at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550  
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

\*

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 118 del 23 febbraio 1988  
Direttore responsabile: Sergio Bianconi

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale  
o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica,  
il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della

*Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

\*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

\*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

ISSN 1128-7772

ISSN ELETTRONICO 2035-3545

«SINITE EAM».  
LA VALORIZZAZIONE DELLA DONNA  
NEL DIRITTO DELLA CHIESA

ILARIA ZUANAZZI

*Associato confermato di diritto ecclesiastico e canonico  
Facoltà di Giurisprudenza  
Università degli Studi di Torino*

SOMMARIO: 1. Ambivalenza della condizione femminile nella tradizione ecclesiale. – 1.1. La novità del messaggio cristiano. – 1.2. La condizione dei primi secoli e i ministeri femminili. – 1.3. L'incremento delle restrizioni alla capacità giuridica della donna – 1.4. La codificazione dello stato di inferiorità. – 1.5. Verso la promozione della donna. – 2. Per una attuazione concreta del principio di uguaglianza nella diversità. – 2.1. La pari dignità tra persone umane. – 2.2. La pari dignità tra *christifideles*. – 2.3. La pari dignità tra vocazioni all'interno dei diversi *status*. – 2.4. L'eguale partecipazione dei laici alle funzioni autoritative. – 3. Le differenze tra uomo e donna in ordine ai ministeri ecclesiali. – 4. L'identità cristiana al femminile.

1.

La promozione della dignità personale e del ruolo sociale della donna è un fenomeno che ha contrassegnato l'evoluzione storica della civiltà occidentale, principalmente a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo. La presa di coscienza del pari valore della donna rispetto all'uomo, il riconoscimento tendenziale di eguali diritti e doveri in ambito politico, socio-lavorativo e familiare, la progressiva assunzione di funzioni e impegni al di fuori del nucleo domestico, sono eventi che hanno rappresentato una svolta epocale e hanno influenzato profondamente la mentalità, i costumi e anche la disciplina di molti istituti giuridici.<sup>1</sup>

L'emancipazione della donna nella cultura, nel diritto e negli stili di vita della società civile è servita da stimolo alla Chiesa, in epoca contemporanea, per ri-

\* Il presente studio fa parte di una serie di contributi per il xxv Anniversario dell'entrata in vigore del nuovo Codice di diritto canonico della Chiesa Latina, curati dai Proff. Paolo Moneta e Pier Antonio Bonnet, che la Direzione ringrazia vivamente.

<sup>1</sup> Si veda, in particolare l'influsso dell'emancipazione femminile nell'ambito della famiglia: FRANCESCO D'AGOSTINO, GIUSEPPE DALLA TORRE, *Per una storia del diritto di famiglia in Italia: modelli ideali e disciplina giuridica*, in *Le stagioni della famiglia*, a cura di Giorgio Campanini, Cinisello Balsamo (Milano), 1994, pp. 215-250; GIULIA PAOLA DI NICOLA, *Storia delle relazioni uomo-donna*, ivi, pp. 279-309.

scoprire il senso genuino del messaggio cristiano e dare applicazione coerente ai principî ispiratori che proclamano l'uguale dignità della persona, maschio e femmina.<sup>2</sup> Questa verità fondamentale sulla natura umana non ha sempre trovato adeguata traduzione nello sviluppo delle forme storiche di organizzazione e di disciplina dell'istituzione salvifica. Se si guarda, anzi, al corso della tradizione ecclesiale, si intravede il fluire e l'intersecarsi di due correnti di pensiero e di atteggiamenti in merito alla condizione femminile: l'una, che richiama i contenuti sostanziali della fede cristiana e che afferma l'uguaglianza fondamentale tra uomo e donna nell'essere figli di Dio; l'altra, che risulta variamente condizionata dai contesti culturali e sociali in cui si diffondono e si consolidano le comunità cristiane, che sostiene lo stato di subordinazione della donna rispetto all'uomo.<sup>3</sup> Da qui deriva la permanente ambivalenza nel modo di considerare la posizione e la partecipazione della donna nella vita della Chiesa: da un lato, l'esaltazione dei ruoli femminili di vergine, sposa e madre, quali sono stati sublimati in Maria, additata a modello di perfezione cristiana; dall'altro, la diffidenza per una supposta debolezza di natura che giustifica la sottomissione della donna all'uomo e la previsione di una serie di proibizioni e di incapacità.<sup>4</sup>

1. 1. L'ispirazione originaria per la piena valorizzazione della soggettività e del ruolo della donna si fonda sull'insegnamento stesso di Gesù Cristo.<sup>5</sup> Nonostante il quadro giuridico-culturale dell'ambiente giudaico del tempo ponesse la donna in uno stato di inferiorità, sia nell'ambito socio-familiare sia in quello religioso, nelle parole e nel modo di comportarsi del Maestro non traspare alcuna discriminazione nei suoi confronti; anzi, con stupore al limite dello scandalo

<sup>2</sup> Gn 1, 27.

<sup>3</sup> «Siamo purtroppo eredi di una storia di enormi condizionamenti che, in tutti i tempi e in ogni latitudine, hanno reso difficile il cammino della donna, misconosciuta nella sua dignità, travisata nelle sue prerogative, non di rado emarginata e persino ridotta in schiavitù» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, n. 3). Di tale storia il pontefice riconosce «responsabilità oggettive anche in non pochi figli della Chiesa» (*ibidem*).

<sup>4</sup> Il binomio Maria-Eva, richiamato costantemente dalla tradizione cristiana, è espressivo del modo contraddittorio in cui viene trattata la figura femminile. L'incoerenza viene sottolineata da RENÉ MBTZ, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London, 1985, pp. 59-113. Sull'evoluzione storica della posizione della donna nella Chiesa, si veda anche JEAN GAUDEMET, *Storia del diritto canonico, Ecclesia et civitas*, Cinisello Balsamo (MI), 1998, pp. 78-83; 634-637.

<sup>5</sup> L'atteggiamento di Gesù Cristo nei confronti delle donne viene analizzato in significativi documenti del magistero: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dichiarazione *Inter insigniores*, 15 ottobre 1976, in «AAS», LXIX, Città del Vaticano, 1977, pp. 98-116; GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, 12-16; BENEDETTO XVI, *Le donne a servizio del Vangelo*, discorso all'udienza generale, 14 febbraio 2007. In dottrina si possono utilmente consultare gli studi di RINALDO FABRIS, in *La donna nell'esperienza della prima Chiesa*, Roma, 1982, pp. 32-33; PIERRE GRELOT, *La donna nel nuovo testamento*, Cinisello Balsamo, 1996; ANDREA MILANO, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, Bologna, 2008, pp. 142-160.

degli astanti e talvolta degli stessi discepoli, dimostra sempre un grande rispetto per la donna, di qualsiasi estrazione sociale,<sup>6</sup> tanto da sceglierla come interlocutrice<sup>7</sup> o testimone privilegiata,<sup>8</sup> o da indicarla come esempio di chi ha una fede autentica.<sup>9</sup> Di fatto, i Vangeli ricordano che molte donne hanno seguito Gesù, anche come discepole itineranti, e hanno svolto un ruolo attivo nel sostenere la Sua missione, sia con l'assistenza e il servizio materiale,<sup>10</sup> sia con la vicinanza spirituale.<sup>11</sup>

Nella vocazione a seguire il Messia e nell'impegno sulla via della salvezza non vi può essere distinzione tra uomo e donna. La riflessione teorica successiva, che fa capo all'autorità degli apostoli, e l'organizzazione concreta delle prime comunità cristiane risentono inevitabilmente dell'influenza delle categorie antropologiche e dei costumi sociali del contesto giuridico-culturale in cui si diffondono i gruppi dei convertiti, ma, proprio per il prevalere in questi ambienti di un'immagine di donna subordinata all'uomo e relegata a funzioni strettamente familiari e domestiche,<sup>12</sup> è significativo il messaggio di liberazione che fluisce dalla fonte stessa della conversione cristiana e che porta ad affermare la pari dignità della donna rispetto all'uomo e le riconosce la possibilità di contribuire attivamente all'edificazione del regno di Dio. La novità dell'essere figli di Dio, che emancipa dalle situazioni di inferiorità imposte dalle convenzioni sociali, viene proclamata dall'apostolo Paolo come principio fondativo della ri-

<sup>6</sup> Si veda l'episodio dell'adultera, in Gv 8, 3-11. Si ricordano anche le donne citate da Gesù nelle parabole: la massaia che fa il pane (Mt 13, 33); la donna che perde la dracma (Lc 15, 8-10); la vedova e il giudice (Lc, 18, 1-8), la vedova povera (Lc 21, 1-4).

<sup>7</sup> La samaritana, in Gv 4,7-29; Maria e Marta, in Lc 10, 38-42

<sup>8</sup> Le donne sono le prime testimoni della Resurrezione (Mt 28, 1-10; Mc 16, 1-8; Lc 24, 9-11; Gv 20, 11-18), quantunque nel sistema giuridico ebraico non si attribuisse alcun valore alla testimonianza delle donne.

<sup>9</sup> Significativo è l'episodio della donna che unge il capo a Gesù. Gli apostoli avrebbero voluto impedirglielo, ma Gesù dice loro di lasciarla fare e aggiunge: «In verità vi dico, dovunque sarà predicato questo vangelo nel mondo intero, sarà detto anche ciò che costei ha fatto, in memoria di lei» (Mt 26, 13; Mc 14, 9). Altre donne lodate per la loro fede sono la cananea (Mt 15, 21-28); l'emorroissa (Mc 5, 27-34); la peccatrice (Lc 7, 37-47).

<sup>10</sup> L'evangelista Luca riporta i nomi di alcune donne che si prendono cura di Gesù e degli apostoli (Lc 8, 2-3) e lo seguono fino alla passione a Gerusalemme (Lc 23, 49 e 55-56). Altre donne sono ricordate tra le persone ai piedi della croce (Mc 15, 40-41). Si tratta probabilmente di donne benestanti, che godono di una certa autonomia sociale e dispongono di beni propri che mettono a servizio di Gesù e dei suoi discepoli.

<sup>11</sup> Le donne, a differenza degli Apostoli, restarono vicine a Gesù lungo la via della passione (Mt 27, 56-61; Mc 15, 40; Lc 23, 49 e 55-56).

<sup>12</sup> La donna viveva in condizione di inferiorità nei diversi sistemi socio-giuridici del tempo, sia quello ebraico, sia quello greco-ellenistico, sia quello romano. Si trovava subordinata alla potestà dei parenti maschi o del marito e non le era riconosciuta alcuna capacità nella sfera del diritto pubblico. Per un'analisi dettagliata della condizione giuridica della donna, si rinvia a JACQUES PIRENNE, *Le statut de la femme dans la civilisation hébraïque*, in «Recueils de la société J. Bodin», XI, Bruxelles, 1959, pp. 107-126; CLAIRE PRÉAUX, *Le statut de la femme à l'époque hellénistique, principalement en Egypte*, ivi, pp. 127-176; JEAN GAUDEMET, *Le statut de la femme dans l'Empire romain*, ivi, pp. 191-222.

nascita cristiana: «non c'è più maschio e femmina, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». <sup>13</sup>

La rivalutazione della condizione femminile coinvolge prima di tutto i ruoli tradizionali di moglie e di madre, ancora additati dalle lettere apostoliche come vie privilegiate della vocazione muliebre. <sup>14</sup> In conformità alla struttura patriarcale della famiglia, al marito viene attribuita una posizione prevalente, <sup>15</sup> ma lo *status* sponsale assume nuova valenza dignificante alla luce dell'originale concezione cristiana del matrimonio, che sostiene l'uguaglianza e la reciprocità dei diritti e dei doveri coniugali, <sup>16</sup> e dello straordinario significato spirituale attribuito al rapporto di coppia in relazione al mistero salvifico. <sup>17</sup>

La posizione della donna viene inoltre valorizzata nell'organizzazione pubblica delle comunità. <sup>18</sup> Quantunque nelle strutture autoritative sia prevalente la componente maschile, appare sintomatico del processo di emancipazione femminile l'attestazione di una cooperazione assidua e costante delle donne nella realizzazione della missione ecclesiale. Le scritture testimoniano anzitutto la grande sensibilità dimostrata subito dalle donne nell'aderire alla parola degli apostoli e nel convertirsi alla fede cristiana. <sup>19</sup> Ma le donne partecipano attivamente pure allo svolgimento delle funzioni ecclesiali di evangelizzazione, di preghiera e di animazione fraterna, a partire dal primo nucleo di discepoli a

<sup>13</sup> Gal 3, 28. La condizione della donna viene accomunata ad altre situazioni di inferiorità da cui libera il battesimo in Cristo: quella di pagano rispetto all'ebreo, quella di schiavo rispetto al libero. La relazione uomo-donna si differenzia però anche terminologicamente dalle altre: mentre quelle sono distinte da *oudè* (tradotto con né), questa è distinta da *kai* (tradotto con e). In dottrina si sottolinea come la diversità di espressioni stia a significare che la distinzione tra uomo e donna non sia, come le altre, da abolire, ma una relazione di reciprocità che si rinnova nella fede in Cristo Gesù, perché tutti sono chiamati a partecipare in egual modo alla nuova vita, senza più dominio dell'uomo sulla donna (ANDREA MILANO, *Donna e amore nella Bibbia*, cit., pp. 208-213).

<sup>14</sup> Il ruolo di moglie e di madre è quello prevalente e raccomandato alle donne (Tito 2, 4-5; 1Pt 3, 1).

<sup>15</sup> Ef 5, 22-24; Col 3, 18; 1Pt 3, 1.

<sup>16</sup> 1 Cor 7, 1-11. Significativa l'affermazione della parità tra coniugi nell'osservanza della fedeltà e dell'indissolubilità del matrimonio, a differenza delle tradizioni giuridiche diffuse che riconoscevano il diritto del marito ad avere relazioni extraconiugali e a ripudiare la moglie. Il pensiero paolino sul matrimonio viene esaminato da RINALDO FABRIS, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, cit., pp. 94-106; ANDREA MILANO, *Donna e amore nella Bibbia*, cit., pp. 224-231.

<sup>17</sup> La condizione sponsale è presentata in una luce nuova: si veda l'esaltazione del rapporto coniugale a somiglianza del rapporto tra Cristo e la Chiesa in Ef 5, 25-32.

<sup>18</sup> Oltre agli autori già citati, sulla condizione della donna nelle prime comunità cristiane si segnalano ROGER GRYSO, *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Roma, 1974; ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, ed. it. a cura di M. Corsani Comba, Torino, 1990; CLEMENTINA MAZZUCCO, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino, 1989.

<sup>19</sup> At 5, 14 (Gerusalemme); 8, 12 (Samaria); 16, 13 (Filippi); 17, 4 (Tessalonica) e 12 (Berea in Macedonia); 17, 34 (Atene). Nelle colonie greche si dice che furono molte le donne della nobiltà che aderirono al cristianesimo (At 17, 4 e 12). Nel II e III secolo, per denigrare il cristianesimo i polemisti pagani lo presentano come una religione di donne e di incolti: si vedano le difese di Taziano (Disc. 33, 1) e di Origene (*Contra Celso*, III, 44; 55; 130).

Gerusalemme.<sup>20</sup> Le fonti tramandano il nome di alcune di queste donne che rivestivano una posizione di prestigio e si sono distinte nel praticare opere di assistenza caritativa,<sup>21</sup> nel profetare,<sup>22</sup> nell'assumere ruoli di responsabilità nella guida delle comunità locali<sup>23</sup> o nel condurre le chiese domestiche,<sup>24</sup> nello svolgere altre attività di collaborazione all'opera degli apostoli.<sup>25</sup>

Benché l'ispirazione di fondo del cristianesimo e la prassi delle prime comunità, come si è visto, fossero aperte a promuovere il contributo muliebre in molteplici forme, nelle lettere apostoliche si trovano affermazioni ambigue in merito al comportamento delle donne, che sembrano ispirate da pregiudizi antifemministi e paiono contraddire il principio di pari dignità tra i sessi.<sup>26</sup> Una prima disposizione, tratta dalle epistole paoline, impone alle donne di coprirsi il capo con il velo quando pregano o profetizzano nelle adunanze pubbliche.<sup>27</sup> L'apostolo non proibisce alle donne di tenere un ruolo attivo, ma prescrive alcune regole pratiche per assicurare il decoro dell'assemblea, in conformità alle tradizioni comuni alle altre chiese cristiane.<sup>28</sup> Nondimeno, le motivazioni espresse per giustificare una simile norma disciplinare risultano alquanto pretestuose e contestabili, nella misura in cui mescolano, in forma anche contraddittoria, la visione cristia-

<sup>20</sup> At 1, 14. In primis, Maria madre di Gesù, accanto agli apostoli nella Pentecoste, ma anche altre donne.

<sup>21</sup> In Palestina, a Giaffa, si ricorda Tabità (At 9, 36 e 39).

<sup>22</sup> A Cesarea, sono menzionate le quattro figlie del diacono Filippo (At 21, 9).

<sup>23</sup> Un ruolo autorevole e rinomato viene riconosciuto, in particolare, a Prisca o Priscilla, la quale, insieme con il marito Aquila, dopo essere stata esiliata da Roma ha una funzione di guida nella comunità di Corinto dove ospita Paolo (At 18, 2). In seguito la coppia segue l'Apostolo a Efeso, dove si fermano per organizzare la comunità locale (At 18, 18 e 24). La collaborazione dei due coniugi viene ricordata e lodata anche nell'epistolario paolino: l'apostolo li chiama "miei collaboratori in Cristo Gesù" (Rm 16, 3-5) (si veda anche 1 Cor 16, 19 e, nelle lettere pastorali, 2 Tm 4, 19 e 21). Un ruolo di responsabilità è attribuito pure a Febe, raccomandata da Paolo alla comunità di Roma e qualificata "nostra sorella, diacono della chiesa di Cenchrea" (Rm 16, 1-2). Una posizione di rilievo doveva rivestire anche Appia, unica donna nominata da Paolo tra i destinatari delle sue lettere (Fm, 2).

<sup>24</sup> Le donne mettono a disposizione degli apostoli la loro casa, dove li ospitano e dove si riunisce la comunità locale per pregare, celebrare l'eucarestia e ascoltare la parola di Dio. Nelle scritture si ricordano le chiese domestiche nelle case di Maria, madre di Giovanni Marco a Gerusalemme (At 12, 12); di Lidia a Filippi (At 16, 15 e 40), di Priscilla a Efeso (1 Cor 16, 19) e a Roma (Rm 16, 3-5); di Appia a Colosse (Fm 2).

<sup>25</sup> Nella parte finale della lettera ai Romani, l'apostolo Paolo invia i saluti ai suoi collaboratori, tra cui ricorda anche alcune donne: oltre a Febe e Priscilla, sono ricordate Maria "che ha faticato molto per voi"; Trifena, Trifosa "che hanno lavorato per il Signore", e "la carissima" Perside "che ha lavorato per il Signore", Giunia o Giulia e altre donne indicate non per nome ma per i legami di parentela (Rm 16, 1-15). Altre collaboratrici che godono di prestigio nella comunità di Filippi, sono Evodia e Sintiche (Fil 4, 2-3).

<sup>26</sup> Sulla discussa interpretazione di questi passi, si vedano le riflessioni di RINALDO FABRIS, *La donna nell'esperienza della prima Chiesa*, cit., pp. 57 ss; ANDREA MILANO, *Donna e amore nella Bibbia*, cit., pp. 215-224.

<sup>27</sup> 1 Cor 11, 5.

<sup>28</sup> La prescrizione si deve comprendere alla luce della situazione concreta della chiesa di Corinto, destinataria della lettera, nella quale si stavano infiltrando pericolose tendenze di lassismo nei costumi (1 Cor 6, 12-20; 8, 7-13; 10, 19-23). Da qui, tra le altre questioni, l'intervento di Paolo sulla velazione delle donne, teso a ripristinare l'ordine e la decenza nelle assemblee cristiane.



na che afferma la reciprocità tra uomo e donna nell'ordine voluto da Dio,<sup>29</sup> con schemi concettuali che presuppongono una impostazione antropologica tesa ad affermare la subordinazione della donna rispetto all'uomo.<sup>30</sup> Anche la seconda disposizione, contenuta nella stessa lettera di Paolo, che vieta alle donne di parlare nelle assemblee,<sup>31</sup> è ispirata dall'intento pratico di dare regole precise per assicurare una ordinata manifestazione degli interventi carismatici, ma il tono così categorico nell'imporre il silenzio solo alle donne risente dell'influenza del contesto giuridico-culturale dell'epoca, che limitava la partecipazione della donna alla vita pubblica.

Le restrizioni in merito alla condizione femminile sono riprese dalle lettere pastorali che si rifanno all'autorità dell'apostolo, ma vengono da queste inserite in una riflessione più ampia sull'ideale di vita cristiana,<sup>32</sup> così da assumere un significato più esteso e un valore rafforzato, in quanto risultano delineare le qualità intrinseche dell'immagine stessa della donna, che deve essere modesta nel vestire e nel portamento esteriore,<sup>33</sup> sottomessa, senza pretendere «di insegnare, né di dettare legge all'uomo».<sup>34</sup> Parimenti, i motivi addotti dall'apostolo per porre alcune limitazioni circostanziate al ruolo pubblico della donna in determinate situazioni, in queste lettere sono assolutizzati ed elevati a principi di portata generale, tali da sancire lo stato di inferiorità della donna, in base a due ordini di ragioni: il primato dell'uomo nella creazione, da un lato,<sup>35</sup> e la responsabilità della donna nella colpa originale, dall'altro.<sup>36</sup>

Tali argomentazioni sono riprese poi costantemente dalla dottrina successiva, in modo tralascio ed esteso, venendo ad alimentare quella corrente sotterranea alla tradizione ecclesiale che, accanto alle affermazioni di pari dignità della persona umana, conduce a porre una serie di proibizioni e di incapacità alla persona di sesso femminile.

1. 2. Perspicua dell'ambivalenza di atteggiamenti in ordine alla condizione femminile è la riflessione di Agostino, la cui dottrina eserciterà una grande influenza sulle elaborazioni teologiche successive e sulla formazione stessa del diritto canonico.<sup>37</sup> Il vescovo di Ippona afferma anzitutto l'uguaglianza tra uomo e donna sotto il profilo spirituale: non vi è differenza in base al sesso fisico nell'essere

<sup>29</sup> 1 Cor 11, 11.

<sup>30</sup> L'apostolo richiama vari argomenti: la gerarchia tra uomo e donna in rapporto a Cristo (1 Cor 11, 3); una lettura del racconto della creazione secondo l'interpretazione giudaica corrente nel primo secolo in Palestina, per la quale la precedenza nell'ordine della creazione equivale a precedenza nella dignità (1 Cor 11, 7-9).

<sup>31</sup> 1 Cor 14, 34-35.

<sup>32</sup> L'intento di queste lettere è di dettare le regole di una corretta vita cristiana, per reprimere pericolose tendenze diffuse nei movimenti ereticali, che suscitano scandalo e gettano discredito sulla comunità (1 Tm 5, 13; 2 Tm 3, 6).

<sup>33</sup> 1 Tm 2, 9-10.

<sup>34</sup> 1 Tm 2, 11-12.

<sup>35</sup> 1 Tm 2, 13.

<sup>36</sup> 1 Tm 2, 14.

<sup>37</sup> Come osserva RENÉ METZ, nelle fonti citate da Graziano si riscontra una netta prevalenza di passi di Agostino e di opere a lui attribuite (*Le statut de la femme*, cit., p. 73; IDEM, *Recherches sur la condition de la femme selon Gratien*, in «Studia Gratiana», XII, Bologna, 1967, pp. 382-383).

creati a immagine di Dio e nell'essere rinati in Cristo attraverso il battesimo.<sup>38</sup> In altri passi, tuttavia, il Padre della Chiesa sostiene lo stato di inferiorità della donna, destinata a restare sottomessa all'uomo, e tale soggezione viene presentata come rispondente all'«*ordo naturalis in hominibus*».<sup>39</sup> In realtà, più che fondarsi su di un supposto *ordo iustitiae*, che verrebbe a confliggere con le precedenti affermazioni di parità sul piano della creazione divina, la subordinazione della donna sembra piuttosto derivare dall'influenza dei presupposti giuridico-culturali dell'ambiente sociale.

Di fatto, nella condizione esistenziale delle donne nei primi secoli di sviluppo delle comunità ecclesiali si riscontra quella duplicità di trattamento che è espressione di due diverse impostazioni ideologiche. Se, in base alle norme discriminatrici dell'epoca, si pongono forti restrizioni alla capacità della donna,<sup>40</sup> la genuina ispirazione dei principî cristiani porta a circondare di grande considerazione la personalità della donna e a promuovere il suo ruolo e le sue funzioni nella vita domestica e nei rapporti sociali. Nella Chiesa, infatti, la donna trova una protezione e una possibilità di realizzazione personale e sociale che erano sconosciute in altri contesti culturali.

Si pensi, anzitutto, alla condizione della donna sposata, valorizzata dalla concezione cristiana del matrimonio come rapporto di comunione fisica e spirituale tra i coniugi e dal riconoscimento di una condizione paritaria tra marito e moglie, per quanto concerne i requisiti del consenso e i diritti e doveri reciproci.<sup>41</sup> Ma è principalmente nell'assunzione di un'esistenza votata alla castità che le donne trovano opportunità maggiori di emanciparsi e di usufruire di una più ampia autonomia per dedicarsi agli ideali della vita cristiana. La decisione di quelle donne che, a seguito della vedovanza o come scelta originaria di verginità, si consacrano alla continenza perfetta per il regno dei cieli, è lodata ed esal-

<sup>38</sup> «*Quis est ergo qui ab hoc consortio feminas alienet, cum sint nobiscum gratiae coheredes.. Quia ibi (fideles feminae) renovantur ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae*» (*De Trinitate*, 12, 12). Si veda anche *De Genesi ad litteram*, 12, c. 23-25.

<sup>39</sup> «*Est etiam ordo naturalis in hominibus, ut serviant foeminae viris..; quia et illic haec iustitia est, ut infirmior ratio serviat fortiori*» (*Quaestiones in Heptateuchum*, q. 153). Espressioni di sottomissione della donna all'uomo e della moglie al marito si trovano anche nelle *Confessiones* (XIII, c. 32) e nel *Trattato contra Faustum* (22, c. 31).

<sup>40</sup> «*Nec docere enim potest nec testis esse, neque fidem dicere, neque judicare: quanto magis non potest imperare?*» (AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, c. 45, n. 3).

<sup>41</sup> In generale, sulla dottrina dei Padri della Chiesa in ordine alla concezione del matrimonio, si veda JEAN GAUDEMET., *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1987, pp. 39-41. In particolare, richiamando il passo di 1 Cor 7, 3-4, la dottrina patristica sviluppa la riflessione sull'uguaglianza tra marito e moglie in rapporto all'obbligo reciproco alla fedeltà coniugale (si vedano le citazioni in GIOVANNI CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna, 1977, pp. 159 ss.). L'evoluzione nella considerazione del rapporto coniugale per influsso del pensiero cristiano viene esaminata anche ARNALDO BISCARDI, *Spose, madri, nubili e vedove: echi patristici nella legislazione tardo-imperiale*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana, VIII Convegno internazionale*, Perugia, 1990, pp. 326-327.

tata come testimonianza esemplare di fedeltà a un impegno superiore d'amore e per questo la loro condizione diviene oggetto di speciale protezione e gode di peculiari prerogative.

Pure sul piano della vita pubblica la donna partecipa attivamente alla missione della Chiesa, quantunque non possa accedere al sacerdozio. Nonostante il diffondersi, in sette eretiche o movimenti dissidenti, di prassi che ammettono le donne al presbiterato e all'episcopato o le abilitano allo svolgimento di servizi liturgici all'altare,<sup>42</sup> si ritrova sempre una decisa condanna di tali abusi e la riaffermazione, come un dato tradizionale, del divieto alle donne di assumere funzioni sacerdotali.<sup>43</sup> Ferma questa preclusione, si consolidano tuttavia altre forme di ministeri femminili.

Il primo ruolo di cui si trova documentazione nel I secolo è quello del *coetus viduarum*.<sup>44</sup> Nell'ambito della categoria sociale delle donne orbate del marito, bisognose di assistenza anche per le condizioni economiche precarie e quindi già destinatarie di particolare sollecitudine da parte della Chiesa,<sup>45</sup> ne sono selezionate alcune particolarmente meritevoli che si distinguono per la reputazione di integrità morale e per il compimento di buone opere.<sup>46</sup> Nei primi tempi, coloro che erano ascritte a questo gruppo speciale di vedove rivestivano una posizione sociale di prestigio<sup>47</sup> e svolgevano funzioni abbastanza estese in ambito liturgi-

<sup>42</sup> Sin dal II secolo, in Oriente, nell'ambiente gnostico e montanista, queste usanze sono registrate e condannate da Ireneo (*Adv. Haer.* 1, 13, 21; 1, 6, 2-4). Si vedano anche le attestazioni, con relativa riprovazione, di Tertulliano (*Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, c. 41; *Liber de baptismo*, c. 17) e di Epifanio (*Adversus haereses*, III, 2, *Haeres*, 79, *Adversus Collyridanos*, n. 3). Sulla portata di questo fenomeno, si veda GIORGIO OTRANTO, *Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I*, in «*Vetera Christianorum*», XIX, 1982, pp. 341-360.

<sup>43</sup> Le *Constitutiones apostolicae* definiscono il sacerdozio femminile contrario alla natura: «*Quod si in precedentibus, non permisimus feminis docere, quo pacto quispiam praeter naturam eis fungi sacerdotio concedit?*» (III, 9). La proibizione di ordinare «*presbyterae vel presidentes*» si ritrova nel concilio di Laodicea (c. 11). In una lettera *ad universos episcopos per Lucaniam, Brutios et Siciliam constitutos* (11 marzo 494) papa Gelasio I reagisce duramente alla notizia di donne che svolgono funzioni sacerdotali all'altare e condanna sia le donne sia i vescovi che le hanno nominate o hanno comunque tollerato questi abusi: «*Nihilominus impatienter audivimus, tantum divinarum rerum subiisse despectum, ut feminae sacris altaribus ministrare firmentur, cunctaque non nisi virorum famulatus deputata sexum, cui non competunt, exhibere*» (Ep. 14, 26).

<sup>44</sup> 1 Tm 5, 3-16. RENÉ METZ, *Le statut de la femme*, cit., pp. 91-95; PIER GIOVANNI CARON, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Milano, 1975, pp. 54-56; JEAN GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, Paris, pp. 186-188; CLEMENTINA MAZZUCCO, «*E fui fatta maschio*», cit., pp. 50-57; ROSABIANCA BRUNO SIOLA, «*Viduae*» e «*coetus viduarum*» nella chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, cit., pp. 367-426.

<sup>45</sup> Le vedove, al pari di altre categorie disagiate come gli orfani, i poveri, i malati e gli stranieri, sono beneficate e aidate dalle comunità cristiane (*Traditio apostolica*, 24 e 30; *Didascalia*, II, 3,1; 25, 1-3; IV, 3,1).

<sup>46</sup> Come requisiti per accedere al *coetus viduarum* restano invariati quelli indicati in 1 Tm 5, 9-10: moglie di un solo marito, che gode di buona reputazione per le opere compiute. Solo l'età, fissata in sessant'anni, viene poi abbassata dalla *Didascalia* a cinquanta (III, 1,1).

<sup>47</sup> Le vedove sono annoverate nell'organizzazione delle funzioni pubbliche, insieme a vescovi

co-sacramentale, di assistenza caritativa e di amministrazione dei beni ecclesiali.<sup>48</sup> Dal III secolo, con il progressivo accentramento dei poteri in capo al vescovo e una più precisa definizione delle competenze tra le diverse cariche della gerarchia ecclesiastica, viene ad essere regolato con norme più rigorose pure l'ordine istituzionalizzato delle vedove,<sup>49</sup> ma il suo ruolo risulta fortemente ridimensionato, anche per contrastare il diffondersi di prassi abusive che estendevano alle donne funzioni quasi sacerdotali.<sup>50</sup> Si viene così a precisare che l'investitura delle vedove non implica alcuna consacrazione rituale, con imposizione delle mani, al pari dell'ordine sacro,<sup>51</sup> ma avvenga con l'elezione da parte del vescovo e l'assunzione dell'impegno con una *professio*, simile a quella delle vergini.<sup>52</sup> Le funzioni di questo *coetus*, qualificato "*altare Dei*",<sup>53</sup> sono tuttavia delimitate<sup>54</sup> e circoscritte a compiti prevalentemente di preghiera e di ascesi spirituale,<sup>55</sup> o di

presbiteri e diaconi (*Didascalia*, II, 26, 3); occupano posti d'onore nelle cerimonie liturgiche (*Didascalia*, II, 57, 8), nelle processioni e nelle liste di preghiera.

<sup>48</sup> Non si ritrova un elenco completo delle funzioni delle vedove, ma, dalle proibizioni fatte in epoca successiva di esercitare determinate attività, si può dedurre che fossero giunte a svolgere ampie attribuzioni nell'ambito della liturgia e dell'amministrazione dei beni.

<sup>49</sup> Viene qualificato "*ordo*" da Tertulliano (*De exhort. cast.* 13, 4).

<sup>50</sup> Si veda quanto detto *supra*, nella nota 43.

<sup>51</sup> Le vedove sono elette dal vescovo, ma la loro investitura non implica alcuna consacrazione rituale con imposizione delle mani, come avviene per l'ordinazione sacerdotale: «*vidua non ordinatur, sed eligitur ex nomine*» (*Traditio apostolica*, 10). In senso analogo, *Didascalia*, III, 1,1. Il principio viene ribadito nelle *Constitutiones Apostolorum*, 8, 25, 2.

<sup>52</sup> A differenza delle vergini, però, il nuovo matrimonio delle vedove non è vietato, quantunque la donna possa essere punita per essere venuta meno all'impegno di castità. Per questo papa Gelasio vuole evitare di attribuire troppa solennità a un impegno che può non essere rispettato e vieta che le vedove prendano il velo e ricevano la benedizione episcopale come le vergini (*Epistola*, 14, 13 e 21).

<sup>53</sup> *Didascalia*, III, 6, 3-4.

<sup>54</sup> Limitazioni nell'ambito sacramentale-liturgico: divieto di battezzare (*Didascalia*, III, 9, 1-3; *Constitutiones apostolicae*, III, 9, 2-4; *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 99 e 100). Resta però il compito di preparare al battesimo (*Statuta ecclesiae antiqua*, c. 12). Limitazioni in ambito profetico: la vedova, se interrogata, può illustrare i principi fondamentali della dottrina, ma non addentrarsi in questioni teologiche più complesse (*Didascalia* III, 5, 3-6; 6, 1-2). Secondo le *Constitutiones apostolicae*, invece, la vedova può illustrare verità di fede che non siano solo quelle elementari, ma non può insegnare in pubblico (*Const. ap.* III, 6, 1-2). Limitazioni sul piano dell'amministrazione economica: le vedove sono escluse dalle attività di amministrazione del patrimonio ecclesiale, particolarmente in ordine alla raccolta delle offerte e alla loro distribuzione ai poveri. La restrizione è giustificata dagli eccessi, registrati nella prassi, che hanno portato alcune vedove a dedicarsi ad attività di lucro, trascurando i compiti spirituali (*Didascalia* III, 7, 1 ss.). Si ribadisce che le vedove sono prive di potestà e sono soggette all'autorità dei vescovi e dei diaconi (*Didascalia*, III, 8, 1).

<sup>55</sup> Il loro ruolo è essenzialmente quello della preghiera (*Traditio apostolica*, 10; *Didascalia* III, 5, 2; 6, 2; 7, 1 e 4-7) preparata con il digiuno (*Traditio apostolica*, 23; *Didascalia*, III, 8, 1.2.3). Biasimando le vedove che bighellonano di casa in casa, la *Didascalia* sottolinea che queste funzioni si assolvono entro le mura domestiche e a tal fine richiama la figura dell'altare, che resta immobile: «*Sciat autem vidua se altare Dei esse et in domo sua sedeat perpetuo, neque aberret nec vagetur in domibus fidelium ut accipiat*» (*Didascalia* III, 6, 3-4). Il ruolo spirituale delle vedove è sottolineato anche negli *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 103.

assistenza caritativa.<sup>56</sup> Lo *status* delle vedove resta comunque una condizione di rilievo, che viene tutelata nella Chiesa, soprattutto per promuovere l'onestà dei costumi e l'osservanza dell'impegno alla castità,<sup>57</sup> e gode di speciale protezione anche nella legislazione degli imperatori cristiani.<sup>58</sup>

Una posizione affine a quella delle vedove raggiungono progressivamente le vergini,<sup>59</sup> da sempre lodate come condizione esemplare di vita cristiana.<sup>60</sup> In origine le vergini emettevano un voto privato di castità e continuavano a risiedere in famiglia; solo dal III secolo si trovano le prime testimonianze di forme comunitarie di vivere lo stato verginale. A loro vengono riconosciute funzioni spirituali analoghe a quelle delle vedove.<sup>61</sup> Dal IV secolo, con il diffondersi dell'adesione a questo stile di vita, la condizione delle vergini risulta regolata da disposizioni più precise. Esse costituiscono un *ordo* specifico che viene gradualmente a precedere, per importanza, il *coetus viduarum*.<sup>62</sup> Le vergini si consacrano a Dio mediante una cerimonia pubblica che prevede la *professio* della donna, la benedizione del vescovo e l'imposizione del velo.<sup>63</sup> Sussistono ancora, peraltro, forme di impegno meno solenni, con un *propositum* di carattere privato. Le vergini possono continuare a vivere per conto proprio, ma l'usanza della vita in co-

<sup>56</sup> *Canonii ecclesiastici degli apostoli*, 21, 1-2.

<sup>57</sup> L'obbligo alla castità delle vedove è sanzionato con minor rigore delle vergini: si ricorda una lettera di Gelasio I, che riammette alla comunione ecclesiale una vedova risposata, che era stata in precedenza scomunicata dal suo vescovo (*Ep.* 14, 21).

<sup>58</sup> Nel IV secolo viene emanata una serie di disposizioni a favore delle vedove, che riconoscono vari privilegi in diversi ambiti. Sugli obiettivi di questa politica legislativa di tutela imperiale delle vedove, per garantire la sicurezza sociale e la stabilità economica, si vedano le osservazioni di ROSABIANCA BRUNO SIOLA, *'Viduae' e 'coetus viduarum'*, cit., pp. 423-425.

<sup>59</sup> RENÉ MEYZ, *La consécration des Vierges dans l'Eglise romaine*, Strasbourg, 1954; PIER GIOVANNI CARON, *I poteri giuridici del laicato*, cit., pp. 52-54; JEAN GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, cit., pp. 206-211; CLEMENTINA MAZZUCCO, *'E fui fatta maschio'*, cit., pp. 57-60; LUCETTA DESANTI, *Vestali e vergini cristiane*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, cit., pp. 473-488.

<sup>60</sup> In *At* 21, 9 sono ricordate le vergini figlie del diacono Filippo. Sin dal II secolo Ignazio d'Antiochia testimonia l'esistenza a Smirne di una categoria di vergini assimilate alle vedove (*Lettera a Smirne*, 13, 1).

<sup>61</sup> Compiti di preghiera e di digiuno (*Traditio apostolica*, 23).

<sup>62</sup> Nelle *Constitutiones apostolicae* la simbologia dell'altare viene sdoppiata per rappresentare due gradi progressivi all'interno della Chiesa: le vedove, altare dei sacrifici, o di bronzo, sono il primo gradino; le vergini, altare dei profumi o d'oro, sono il grado successivo (*Constitutiones apostolicae* II, 26, 8). Nel passaggio dal III al IV secolo vi è un rovesciamento dei rapporti tra le due categorie, che si riscontra anche nella inversione dell'ordine di precedenza nella trattazione delle norme disciplinari: nella *Traditio apostolica* le vedove precedevano le vergini, mentre le vergini non erano neppure contemplate nella *Didascalia*. Invece nelle *Constitutiones apostolicae* alle vergini è dedicata una trattazione più ampia delle vedove e sono citate generalmente per prime.

<sup>63</sup> A differenza delle vedove, non è necessaria l'*electio* del vescovo. La cerimonia ha luogo normalmente nelle grandi festività (Natale, Epifania, Pasqua). La *velatio* e la benedizione sono ispirate al rito del matrimonio, volendo simboleggiare le nozze mistiche della vergine con Cristo, chiamata *sponsa Christi*. Si discute se le vergini dovessero assumere un abito specifico: probabilmente era rimesso alle usanze locali. Gli *Statuta ecclesiae antiqua* sembrano ammettere che la vergine sia consacrata dal vescovo con l'abito che è solita portare (c. 99).

mune sotto l'autorità di una superiora diviene sempre più frequente e aumentano i monasteri femminili. Quale che sia il modo di condurre la vita verginale, lo *status* di *virgines consecratae* esige la pratica delle virtù cristiane e principalmente la fedeltà al voto di castità,<sup>64</sup> obbligo che viene sanzionato severamente, sia dalle norme canoniche, sia dalla legislazione imperiale.<sup>65</sup>

Il ruolo femminile che acquista progressivamente maggiore importanza, nondimeno, è quello delle diaconesse.<sup>66</sup> Il titolo si trova menzionato già nei documenti di epoca apostolica,<sup>67</sup> ma pare designare un ministero di servizio ecclesiale in senso generico, senza avere ancora raggiunto una definizione di incarico specifico. Notizie più precise sul ruolo istituzionalizzato delle diaconesse emergono a partire dal III secolo, ma solo per le chiese orientali ove questo ministero era più diffuso. Le diaconesse sono nominate tra i componenti la gerarchia ecclesiastica<sup>68</sup> e occupano un posto di prestigio nell'elenco dei ministeri della comunità locale, dopo i diaconi ma prima dei suddiaconi.<sup>69</sup> Progressivamente vengono ad acquisire una posizione di prevalenza rispetto agli altri ministeri femminili.<sup>70</sup>

Le diaconesse sono scelte preferibilmente tra le vergini e le vedove *univirae*,<sup>71</sup>

<sup>64</sup> Il matrimonio delle vergini è proibito. Vari concili prevedono per coloro che trasgrediscono penitenze di durata e gravità variabili, ma, tuttavia, non viene sancita la nullità delle nozze.

<sup>65</sup> Nel concilio di Elvira le vergini consacrate con impegno solenne, cui successivamente vengono meno con il matrimonio, sono punite con la scomunica (can. 23), mentre per quelle che hanno assunto un impegno meno solenne la punizione è meno grave (can. 14). La scomunica è prevista pure a carico di chi rapisce una vergine (Gelasio, *Epistola ai vescovi della Lucania*, c. 20). Pure la legislazione imperiale punisce con pene severe sia i rapitori, sia i seduttori, sia la stessa vergine corrotta (LUCETTA DESANTI, *Vestali e vergini cristiane*, cit., pp. 480-483).

<sup>66</sup> JEAN GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, cit., pp. 122-124; PIER GIOVANNI CARON, *I poteri giuridici del laicato*, cit., pp. 45-52; IDEM, *Lo «status» delle diaconesse nella legislazione giustiniana*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, cit., pp. 509-515; JEAN GALOT, *La donna e i ministeri nella chiesa*, Assisi, 1973; R. GRAYSON, *Il ministero della donna nella chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma, 1974; CLEMENTINA MAZZUCCO, *'E fui fatta maschio'*, cit., pp. 83-88; CETTINA MILITELLO, *Le diaconesse e i ministeri femminili?*, in «RPL», 251, 2005, pp. 40-45. Per una ricostruzione storica dell'istituto delle diaconesse, si veda anche il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato. Evoluzione e prospettive*, II, 4 e III, 2, in «Il Regno. Documenti», XLVIII, Bologna, 2001, pp. 281-285.

<sup>67</sup> In Rm 16, 1-4 e 1 Tm 3, 11 è contenuto un elenco dei requisiti di moralità per diventare diaconesse, ma non sono specificate le funzioni della categoria.

<sup>68</sup> Nella *Didascalia* il vescovo rappresenta Dio Padre, il diacono Cristo e la diaconessa lo Spirito santo (parola al femminile nelle lingue semitiche); i presbiteri, poco menzionati, rappresentano gli apostoli (II, 26, 4-7). Nelle *Constitutiones apostolicae* le diaconesse, a differenza delle vedove, sono ricomprese nel clero (VIII, 16-23).

<sup>69</sup> *Constitutiones apostolicae*, VIII, 21.

<sup>70</sup> In particolare, rispetto alle vedove, le diaconesse sono a loro anteposte nelle liste di preghiera (*Constitutiones apostolicae*, 12, 44; invece nella *Didascalia* erano ancora le vedove a precedere le diaconesse). Inoltre, le vedove sono subordinate all'autorità delle diaconesse, in aggiunta a quella del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi (*Const. ap.*, III, 7).

<sup>71</sup> Mentre la *Didascalia* lascia al vescovo la possibilità di scegliere le diaconesse tra tutte le fedeli (*Did.* III, 12, 1-2), le *Constitutiones apostolicae* prescrivono di nominarle tra le vergini e le vedove *univirae* (*Const. ap.* VI, 17, 4). Condizioni richieste anche dalla legislazione imperiale di Giustiniano (*Novella* 6, c. 6).

votate alla continenza e di età avanzata.<sup>72</sup> A differenza delle altre donne *professae*, le diaconesse sono ordinate con una consacrazione simile a quella degli altri membri del clero,<sup>73</sup> mediante l'imposizione delle mani e l'invocazione dello spirito.<sup>74</sup> Anche il loro *status*, quanto ai doveri di onestà e correttezza dei costumi, viene equiparato dalla legislazione imperiale a quello dei *clerici*.<sup>75</sup> Le loro funzioni, tuttavia, non sono eguali a quelle dei diaconi. Esse sono investite anzitutto dei compiti di servizio nei confronti delle donne che non sarebbe opportuno per ragioni di decenza e di prudenza affidare agli uomini, sia nell'assistenza caritativa, sia nell'amministrazione dei sacramenti.<sup>76</sup> Svolgono anche mansioni disciplinari, di mediazione tra il vescovo e le donne fedeli,<sup>77</sup> di ordine durante le cerimonie in chiesa<sup>78</sup> e di controllo sul comportamento delle vedove.<sup>79</sup> Di contro, peraltro, alle usanze invalse nei movimenti ereticali di conferire alle diaconesse competenze sacerdotali, si precisa che l'ordinazione a questo ministero non implica affatto la capacità di battezzare, né di svolgere alcuna funzione liturgica e sacramentale propria dei presbiteri e dei diaconi.<sup>80</sup>

In Occidente, per converso, la Chiesa si dimostra meno aperta a riconoscere

<sup>72</sup> L'età minima, prevista in età apostolica a sessant'anni, viene abbassata dal concilio di Calcedonia a quaranta (c. 15). Il concilio punisce con la scomunica le diaconesse che si risposano e i loro complici.

<sup>73</sup> Richiamando il can. 19 del concilio di Nicea, alcuni negano che le diaconesse ricevessero alcuna consacrazione (PIER GIOVANNI CARON, *Lo «status»*, cit., pp. 511-512). In realtà questa disposizione si riferisce alle diaconesse appartenenti alla setta di Paolo di Samosata, le quali non hanno ricevuto «*aliquam manus impositionem*» e quindi, nel caso siano riammesse nella comunità ecclesiale, dovrebbero avere una nuova ordinazione (in questo senso è l'interpretazione della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato*, cit., II, 4, nota 65).

<sup>74</sup> Le *Constitutiones apostolicae* usano termini simili ma diversi per designare la consacrazione delle diaconesse: ai vescovi, presbiteri e diaconi riservano il termine di *cheirotenia* (VIII 4-5; 16-17; 21); per le diaconesse e i lettori la locuzione *epitithenai tas (tén) cheira(s)* (IX 16, 2; 17, 2). Sulla difficoltà di distinguere tra le due forme di consacrazione sulla base della sola diversità terminologica, si vedano le riflessioni della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato*, cit., II, 4.

<sup>75</sup> Giustiniano estende alle *amabilibus diaconissis* le medesime disposizioni disciplinari previste per i *venerabiles clericos* (Novella 6, c. 6). Sono proibite le convivenze sospette, la corruzione e le nozze delle diaconesse, con pene severe a carico sia della diaconessa, sia del complice (Giustiniano Nov. 6, 6; Nov. 123, 43).

<sup>76</sup> Compiti di visita domiciliare delle donne credenti e di assistenza a quelle malate, cui portavano la comunione. Avevano inoltre l'incarico di istruire le neofite, di ungerne il corpo nella cerimonia del battesimo e di accoglierle dopo il lavacro (*Didascalia*, III, 12, 1-4). Nelle Costituzioni apostoliche, peraltro, non si menziona più il compito di istruire le candidate al battesimo, i compiti delle diaconesse sono prevalentemente pratici ed esecutivi: assistenza domiciliare, unzione battesimale, custodia alle porte dell'assemblea (*Constitutiones apostolicae*, II, 58, 4-6; III, 16, 2; VIII, 28, 6).

<sup>77</sup> Le diaconesse introducevano presso il vescovo o il diacono le donne che ne facevano richiesta (*Constitutiones apostolicae*, II, 26).

<sup>78</sup> Sorvegliavano l'ingresso delle chiese e avviavano le donne ai posti loro assegnati (*Constitutiones apostolicae*, VIII, 28; II, 58).

<sup>79</sup> Svolgevano una funzione correttiva, infliggendo le sanzioni disciplinari del digiuno e della segregazione nelle ipotesi di mancanze gravi (*Constitutiones apostolicae*, III, 7).

<sup>80</sup> *Constitutiones apostolicae*, III 9, 1-2; VIII 28, 6. Si ricorda anche la testimonianza di Epifanio, *Adversus haereses*, III, 2, *haeres*, 79.

il diaconato delle donne.<sup>81</sup> Nei primi secoli, in effetti, non si trova testimonianza della presenza di questo ruolo e le funzioni ad esso relative sono demandate alle vedove o alle monache.<sup>82</sup> Alcuni concili, anzi, vietano l'ordinazione di diaconesse<sup>83</sup> e proibiscono qualsiasi altro ministero femminile.<sup>84</sup> Gli accenni a diaconesse che si ritrovano in documenti dei secoli successivi non riguardano una categoria specifica di donne ordinate, ma fanno riferimento ad un uso estensivo della nozione nei confronti di vedove,<sup>85</sup> badesse o spose di diaconi.<sup>86</sup>

Con l'abbandono della pratica dell'unzione integrale del corpo per il battesimo, viene meno anche l'esigenza di specifiche funzioni di assistenza per le donne e comincia quindi il declino del diaconato femminile, anche nelle chiese orientali. Il loro ruolo viene equiparato a quello delle vergini consacrate, con mansioni di assistenza caritativa e sanitaria delle donne,<sup>87</sup> e progressivamente, nel corso del medio evo, scompare.<sup>88</sup>

La progressiva caduta in desuetudine dei ministeri femminili porta a ridurre la partecipazione pubblica delle donne alla vita della Chiesa, relegata a compiti di preghiera e di beneficenza. Esclusa la capacità di accedere alle funzioni riservate all'*ordo sacerdotalis*, le donne non possono neppure condividere con gli uomini le possibilità previste per i fedeli laici, pur circoscritte, di collaborare con la gerarchia nello svolgimento di mansioni ecclesiali.<sup>89</sup> Quantunque non diminuisca l'impegno femminile nella promozione del messaggio evangelico e nel perfezionamento della vita cristiana, si allarga il divario tra il vissuto della soggettività ecclesiale della donna e il suo riconoscimento da parte della gerarchia;<sup>90</sup>

<sup>81</sup> Secondo l'*Ambrosiaster* il diaconato femminile è proprio delle sette eretiche.

<sup>82</sup> In particolare, la preparazione delle catecumeni al battesimo (*Statuta ecclesiae antiqua*, can. 12). Nello stesso documento, però, si dice che è proibito alle donne di insegnare agli uomini e di amministrare il battesimo (cann. 37-41; 99-100).

<sup>83</sup> Concilio d'Orange I (441), can. 26: «*Diaconissae omnino non ordinandae*».

<sup>84</sup> Concilio di Nîmes (394), can. 2.

<sup>85</sup> Per evitare la confusione tra vedove e diaconesse, il concilio di Epaone (517) proibisce la consacrazione di vedove che si fanno chiamare diaconesse (can. 21).

<sup>86</sup> Concilio di Tours 2 (567), can. 20. Il termine *diaconissae* è usato analogamente a quello di *presbyterissae* e di *episcopissae*.

<sup>87</sup> Già dal IV secolo lo *status* delle diaconesse si sovrappone a quello di consacrate alla vita religiosa, dato che molte rivestono anche la carica di badesse di monasteri femminili. Nel medioevo le diaconesse sono divenute monache e il titolo viene riconosciuto formalmente ancora fino al XIII secolo in capo ad alcune badesse di monasteri femminili.

<sup>88</sup> In alcune fonti, tra l'VIII e il IX secolo, si riportano ancora delle formule di benedizione *ad diaconam faciendam*, ma i testi successivi al X secolo ricordano l'istituto come ormai desueto.

<sup>89</sup> Si registrano restrizioni progressive alle facoltà dei laici mano a mano che si viene a definire con maggiore precisione, tra il III e il IV secolo, la distinzione tra *ordo* e *plebs*. Agli uomini laici, tuttavia, continua ad essere riconosciuta, con modalità diverse nelle varie regioni, la possibilità di partecipare ai sinodi, di eleggere i vescovi, di insegnare a determinate condizioni, di collaborare nell'amministrazione dei beni ecclesiastici (JEAN GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, cit., pp. 189-191; IDEM, *Storia del diritto canonico*, cit., pp. 73-78).

<sup>90</sup> CETTINA MILITELLO, *La donna: nuova soggettività teologica*, in *Ruolo e autorità della donna nella Chiesa*, Torino, 1995, pp. 12-17.



tra il contributo effettivo e autorevole svolto dalle donne in numerosi campi della vita sociale ed ecclesiale e la possibilità loro negata di accedere a funzioni istituzionali.<sup>91</sup> Il ruolo della donna diviene così sempre più ristretto e invisibile, trascurato dalla documentazione e dalla storiografia ufficiale.

1. 3. Nell'elaborazione successiva del diritto della Chiesa in epoca classica, con la consolidazione nel *Corpus iuris canonici*, sono riprese e accentuate le proibizioni e le incapacità che sanciscono uno stato di subordinazione della donna rispetto all'uomo.<sup>92</sup> La posizione di disuguaglianza sul piano positivo viene espressamente giustificata a livello teorico con motivazioni teologiche e giuridiche che richiamano la debolezza e la difettività dell'essere donna,<sup>93</sup> da cui deriverebbe la necessità della sua sottomissione all'uomo, per natura superiore.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> ADRIANA VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli, 1990; RÉGINE PERNOUD, *La donna al tempo delle cattedrali. Civiltà e cultura femminile nel Medioevo*, Milano, 1995.

<sup>92</sup> A fondamento delle disposizioni restrittive, sono richiamati i passi delle Scritture e dei Padri della Chiesa che sono meno favorevoli alle donne, dandone anche una lettura che enfatizza la condizione di sottomissione della donna. Il modo di concepire la condizione della donna emerge chiaramente in Graziano, nella C. 33, q. 5, cc. 11-20, che rispecchia analoghi passi del *Panormia* di Ivo di Chartres. Esplicative del pensiero del maestro di Bologna sono le rubriche: «*Mulieres viris suis debent subesse*» (c. 12); «*Vir est caput mulieris*» (c. 12); «*Arbitrium viri mulierem sequi oportet in omnibus*» (c. 16); «*Nulla est mulieris potestas, sed in omnibus viri dominio subsit*» (c. 17).

<sup>93</sup> Graziano considera la condizione di sottomissione della donna un dato "evidente": «*Evidentissime itaque apparet, ita virum esse caput mulieris*» (C. 33, q. 5, c. 20, dictum). Richiamando passi delle lettere apostoliche, ma andando oltre il senso originario, configura una vera *condicio servitutis* della donna rispetto all'uomo: «*vir est caput mulieris, et mulier corpus viri, .. et hoc, .. propter conditionem servitutis, qua (mulier) viro in omnibus debet subesse*» (C. 33, q. 5, dictum post c. 11). La ragione che giustifica questa condizione di inferiorità della donna viene individuata nell'argomento di Paolo, circa la responsabilità della donna nella colpa originale: «*pro peccato, quod mulier induxit, ab Apostolo eis indicitur verecundari, viro subditas esse, in signum subiectionis velatum caput habere*» (C. 15, q. 3, principium, § 2).

<sup>94</sup> Da parte dei teologi, si ricorda principalmente l'opera di Tommaso d'Aquino, il quale trae argomenti a sostegno della superiorità dell'uomo anche richiamando l'antropologia di Aristotele (*De generatione animalium*, II, cap. 3): la generazione di una creatura femminile è considerata un difetto di sviluppo della potenza generatrice del seme maschile, il quale tende a riprodurre esseri a sé simili, per cui «*per respectum ad naturam peculiarem femina est aliquid deficiens et occasionatum*» (*Summa Theologiae*, I, q. 92, art. 1). La superiorità dell'intervento maschile nella generazione fa sì che il padre debba essere amato di più della madre: «*pater magis est diligendus*» (II-II, q. 26, art. 10). La superiorità dell'uomo viene sostenuta anche a livello intellettuale: «*Naturaliter femina subjecta viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis*» (I, q. 92, art. 1). Il primato dell'uomo viene sostenuto anche nell'ordine della creazione, richiamando il passo di Paolo (1 Cor 11, 8-9), : «*Nam vir es principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae*» (I, q. 93, art. 4). In questo senso, anche se prima l'Aquinate aveva sostenuto l'eguale somiglianza con Dio di uomo e donna, «*quantum ad intellectualem naturam*», poiché la donna è stata creata *ex viro et propter virum*, «*quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere*» (*ibidem*). Altri passi in cui si afferma la debolezza della donna si trovano in *Summa Theologiae*, II-II, q. 165, art. 2: «*Mulier est infirmior viro*»; II-II, q. 149, art. 4: «*In mulieribus non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistent*».

Nell'ambito spirituale, riguardo all'amministrazione dei sacramenti e alla celebrazione degli atti di culto, la donna è priva di qualsiasi competenza o funzione pubblica. Il diaconato femminile era caduto in desuetudine sin dall'alto medioevo e comunque i canonisti discutevano circa la natura di questo istituto, escludendo che comportasse un'ordinazione sacramentale e considerandolo piuttosto al pari del ministero di lettrice<sup>95</sup> o dell'imposizione del velo religioso.<sup>96</sup> Si ribadiva, inoltre, l'incapacità della donna a ricevere l'ordine sacro,<sup>97</sup> quantunque non tutti ritenessero tale esclusione un principio di diritto divino e lo riconducessero a una disposizione umana della Chiesa.<sup>98</sup>

La donna era impossibilitata a prestare qualsiasi servizio all'altare: non poteva toccare i vasi e i lini sacri, né incensare l'altare,<sup>99</sup> non le era permesso neppure di avvicinarsi all'altare durante le cerimonie liturgiche.<sup>100</sup> Lo stesso accesso in chiesa era regolato da disposizioni che segnavano la posizione sottomessa della donna: le donne dovevano velare il capo<sup>101</sup> e disporsi in spazi separati dagli uomini.

Per la condizione di subordinazione in cui era relegata, la donna era esclusa dall'esercizio di autorità, sia nell'ambito familiare, in cui era soggetta al marito,<sup>102</sup> sia nell'ambito pubblico.<sup>103</sup> Non poteva insegnare, né predicare, né proclamare il

<sup>95</sup> Rolando Bandinelli, *Stromata*, C. 15, q. 3.

<sup>96</sup> Uguccio da Pisa, *Summa*, C. 27, q. 1, c. 23; Enrico da Susa, *Summa aurea*, co. 188.

<sup>97</sup> *Decretum*, C. 15, q. 3, pr.: «*Mulieres autem non solum ad sacerdotium, sed nec etiam ad diaconatum provehi possunt*». Il divieto è contenuto anche in una decretale di Innocenzo III del 11 dicembre 1210, in x, v, 38, 10. In dottrina la regola è ripetuta come un assioma da Rolando Bandinelli, *Stromata*, C. 15, q. 3; Uguccio da Pisa, *Summa*, sub dist. 23, c. 25; Giovanni Teutonico, *Apparatus*, C. 27, q. 1, c. 23; Enrico da Susa, *Summa aurea*, co. 188. Per i teologi, si veda Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 92.

<sup>98</sup> Uguccio da Pisa, *Summa*, sub dist. 23, c. 25; Giovanni Teutonico, *Apparatus ad Decretum*, C. 27, q. 1, c. 23. Isolata rimase l'opinione di alcuni teologi, citati dal Teutonico (*Apparatus*, C. 27, q. 1, c. 23), i quali ritenevano che a ricevere l'ordine sacro bastasse il battesimo e non fosse richiesto anche il sesso maschile.

<sup>99</sup> Il divieto era esteso anche alle religiose (*Decretum*, D. 23, c. 25).

<sup>100</sup> *Liber Extra*, 3, 2, 1: «*Prohibendum quoque est, ut nulla femina ad altare praesumat accedere, aut presbytero ministrare, aut infra cancellos stare sive sedere*».

<sup>101</sup> *Decretum*, C. 21, q. 4, c. 3; C. 33, q. 5, c. 19: «*Mulier debet velare caput, quia non est imago Dei. Sed ut ostendatur subiecta, .. hoc signum debet habere, in ecclesia propter reverentiam episcopalem non habeat caput liberum, sed velamine tectum...*». La prescrizione del velo è ripresa dalla prima lettera ai Corinzi.

<sup>102</sup> Nonostante la parità tra coniugi affermata dal diritto canonico sotto il profilo del consenso e dei diritti-doveri coniugali, nella vita familiare resta la superiorità del marito, *caput mulieris*. Questa ambivalenza della posizione della moglie, pari come coniuge ma sottomessa come donna, è rispecchiata da Graziano (C. 33, q. 5, *dictum post c. 11*): se, da un lato, «*in debito coniugii eque mulier habet potestatem viri, sicut et vir mulieris*», dall'altro, «*in ceteris vir est caput mulieris*». Da qui la differenza di trattamento del *votum continentiae* rispetto al *votum abstinentiae*.

<sup>103</sup> Si veda il testo di Graziano, che riporta come fonte lo pseudo-Ambrogio (*Quaestiones Veteris Testamenti*, 45): «*Mulierem constat subiectam dominio viri esse, et nullam auctoritatem habere; nec docere potest, nec testis esse, neque fidem dare, nec iudicare*» (*Decretum*, C. 33, q. 5, c. 17). L'incapacità della donna ad assumere responsabilità pubbliche, di pertinenza maschile, viene ripetuta da Giovanni Teutonico (*Apparatus*, C. 33, q. 5, c. 17 ad v.; C. 15, q. 3, princ., ad v.) e da Enrico da Susa (*Commentaria in quinque Decretalium Libros*, I, 173 r/v).

Vangelo, e nemmeno prendere la parola in pubblico.<sup>104</sup> In generale, si affermava il principio che la donna non potesse essere investita della *potestas iurisdictionis*.<sup>105</sup> Non mancavano tuttavia le deroghe a questo principio. Si veda, anzitutto, in merito alla proibizione di esercitare la funzione di giudice o di arbitro,<sup>106</sup> l'esenzione stabilita a favore delle donne che erano già titolari, per diritto comune, di un potere di governo secolare.<sup>107</sup>

L'eccezione più significativa all'incapacità delle donne a rivestire ruoli pubblici è comunque rappresentata dalle superiori dei monasteri femminili,<sup>108</sup> le quali, pur non essendo titolari di potere di giurisdizione in senso proprio, possedevano comunque un potere di governo materiale sulle donne consacrate ad esse soggette,<sup>109</sup> che venne definito, in epoca più recente, *potestas dominativa*.<sup>110</sup> Alcune

<sup>104</sup> *Decretum*, C. 33, q. 5, c. 19, ove si riprende il divieto contenuto nella prima lettera ai Corinzi. Il divieto di insegnare per le donne è affermato anche da Tommaso, *Summa Theologiae*, II-II, q. 177, 2.

<sup>105</sup> *Liber Extra*, 5, 38, 10: «*licet beatissima virgo Maria dignior et excellentior fuerit Apostolis universis, non tamen illi, sed istis Dominus claves regni coelorum commisit*». «*Mulier, secundum Apostolum, est in statu subiectionis: et ideo ipsa non potest habere aliquam iurisdictionem spiritualem...: unde mulier non habet neque clavem ordinis nec clavem iurisdictionis*» (Tommaso d'Aquino, *In IV Sententiarum*, dist. 19, q. 1, art. 1, *questiuncula* 3, ad 4°).

<sup>106</sup> L'esclusione di principio viene affermata da Graziano, nonostante la presenza di donne-giudice nel Vecchio Testamento (Giudici, 4): «*In veteri lege multa permittebantur, quae hodie perfectione gratiae abolita sunt. Cum enim mulieribus permetteretur populum iudicare, hodie pro peccato, quod mulier induxit, ab Apostolo eis indicitur verecundari, viro subditas esse, in signum subiectionis velatum caput habere*» (C. 15, q. 3, *pr.*).

<sup>107</sup> La deroga viene introdotta da una decretale di Innocenzo III, del 4 novembre 1202, a riguardo di una controversia in tema di proprietà immobiliare, in cui era intervenuta come arbitro «*A. regina Francorum*» (identificata in Eleonora d'Aquitania) (*Liber Extra*, 1, 48, c. 4). Il pontefice ribadisce la regola per cui «*secundum regulam iuris civilis feminae a huiusmodi publicis officiis sint remotae*», ma stabilisce una deroga per questa donna che «*iuxta consuetudinem approbatam, quae pro lege servatur, .. in subditos suos ordinariam iurisdictionem habere*». In seguito si ammise in forma generale che le donne titolari di potere di giurisdizione *de iure communi vel consuetudine*, potessero fungere da arbitro anche negli affari ecclesiastici, limitatamente però ai beni temporali (si veda il sommario esplicativo redatto da Raimondo di Peñafort in capo a *Liber Extra*, 1, 48, c. 4).

<sup>108</sup> Alle badesse nei monasteri femminili si applicano le disposizioni del diritto che regolano la posizione degli abati nei monasteri maschili: «*Haec autem omnia etiam in monasteriis, quae non habent abbates proprios, sed Priores, necnon in monasteriis monialium, quoad articulos abbatissis et monialibus congruentes, praecipimus observari*» (*Liber Extra*, 3, tit. 35, c. 8) (JOSEPH BAUCHER, *Abbesses*, in *Dictionnaire de droit canonique*, 1, Paris, 1935, pp. 62-70).

<sup>109</sup> Tommaso, che aveva negato alle donne la titolarità della *potestas clavium*, parla, a questo proposito, di «*usus clavium*»: «*Sed mulieri committitur aliquis usus clavium, sicut habere correptionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere potest, si viri mulieribus cohabitarent*» (Tommaso d'Aquino, *In IV Sententiarum*, dist. 19, q. 1, *questiuncula* 3, ad 4°).

<sup>110</sup> A differenza del potere di giurisdizione, la potestà dominativa non si acquisisce in forza del mandato apostolico, ma in virtù della religione, come potere di dirigere e comandare all'osservanza delle regole dell'ordine religioso quanti si siano vincolati alla loro osservanza con voto di obbedienza. Tale potestà, equiparata a quella del padre verso i figli o del padrone verso il servo, viene riconosciuta alle badesse dei monasteri femminili: «*Haec potestas quasi dominativa et domestica, ut ita dicam quasi oeconomica, sine alia propria spirituali iurisdictione... sufficiens est ad verum statum religiosum constituendum... in eis [monasteriis monacharum] enim abbatissa non habet iurisdictionem*

badesse di monasteri esenti dalla giurisdizione del vescovo del luogo, inoltre, per concessione di speciali privilegi pontifici, ricevettero la titolarità di poteri di giurisdizione quasi episcopali, che si estendevano sul convento e su tutto il territorio e le comunità soggette al monastero.<sup>111</sup> Fatta salva la preclusione di compiere personalmente atti che implicassero la potestà d'ordine,<sup>112</sup> queste badesse, talora investite anche di autorità secolare,<sup>113</sup> esercitavano direttamente o tramite vicari, da esse incaricati, un complesso di competenze di governo di natura amministrativa e giudiziaria, anche penale.<sup>114</sup> Tale era l'estensione raggiunta dai poteri di alcune badesse, che si interviene per precisare i limiti delle loro facoltà e reprimere gli abusi. Si ribadisce, pertanto, che le superiori religiose non possono benedire le proprie religiose, né ascoltarne le confessioni, e neppure, in quanto donne, proclamare il Vangelo e predicare in pubblico;<sup>115</sup> pur potendo pretendere obbedienza dalle persone ad esse soggette, non possono costringere i renitenti con sanzioni penali.<sup>116</sup>

Al di fuori di queste situazioni di privilegio, la donna era ordinariamente trattata in stato di inferiorità. Tale condizione di sfavore emerge anche dalla diffidenza mostrata nei suoi confronti in merito alla possibilità di assumere ruoli pubblici che implicano credibilità e attestazione di fiducia. Così, recependo divieti già previsti dal diritto romano, le donne non possono proporre accusa criminale;<sup>117</sup> non possono testimoniare nei giudizi criminali,<sup>118</sup> né nelle cause civili

*spiritualem.. et nihilominus moniales illi subiiciuntur ut matri, tenenturque illi parere secundum regulam quam sunt professae*» (FRANCISCO SUAREZ, *De Religione*, pars II, tract. 8, lib. II, c. 18, n. 8, in *Opera omnia*, Paris, 1859, t. 15, 218).

<sup>111</sup> Esempi si trovano in Italia (Abbazia di Conversano), in Spagna (Las Huelgas), in Francia (Fontevault), in Germania (Elten, Essen, Herford, Gandersheim, Quedlinburg). Sul tema, si vedano JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Abadesa de Las Huelgas*, Madrid, 1944; MICHAEL DE FÜRSTENBERG, *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali*, «Periodica de re canonica», LXXIII, Roma, 1984, pp. 89-111.

<sup>112</sup> Alcune badesse, peraltro, per l'esercizio della potestà d'ordine si avvalevano di vescovi o chierici da esse appositamente deputati.

<sup>113</sup> Le badesse di Helten, Herford, Essen, Gandersheim e Quedlinburg avevano il titolo di *Principes Sacri Romani Imperii*.

<sup>114</sup> Concedevano *beneficia*, fondavano chiese e monasteri, istituivano scuole di formazione per il clero, promulgavano indulgenze, concedevano dispense, convocavano sinodi e assistevano ai concili. Tramite chierici competenti imponevano sanzioni penali e giudicavano anche le cause matrimoniali.

<sup>115</sup> Decretale di Innocenzo III del 1210, riportata in *Liber Extra*, 5, 28, 10.

<sup>116</sup> Decretale di Onorio III del 1222, in *Liber Extra*, 1, 33, 12. La decretale ribadisce però che *canonicas et clericos* devono *obedientiam et reverentiam* alla badessa, quantunque la stessa non possa scommunicarli per le loro inadempienze.

<sup>117</sup> *Decretum*, C. 15, q. 3. In questo passo Graziano prende le mosse dalla questione specifica se le donne possano accusare i chierici, ma conclude ricordando la preclusione generale per le donne di proporre *accusatio*, salvo le cause per le quali anche il diritto romano consentiva alla donna di promuovere il giudizio criminale (C. 15, q. 3, c. 1).

<sup>118</sup> *Decretum*, C. 15, q. 3, c. 2; C. 33, q. 5, c. 17; *Liber Extra*, V, 40, cap. 10, *De verbis significatione*; cap. 33.

quando siano particolarmente complicate, ad eccezione delle cause matrimoniali; non possono essere testimoni nei testamenti; non possono *postulare pro alio*, né prestare fideiussione.<sup>119</sup>

Di certo, l'esistenza concreta nelle comunità cristiane offriva alle donne molte possibilità di partecipazione attiva, sia nell'ambito domestico che in quello pubblico, in particolare negli istituti di vita consacrata, ma è indubbio che l'ordinamento giuridico ecclesiale sia giunto a istituzionalizzare una condizione deteriore della donna che, per quanto rispecchiasse i costumi della società civile e la mentalità dell'epoca, poteva fornire giustificazione positiva a concezioni teoriche così estreme da spingersi persino a contraddire i principî ispiratori del Cristianesimo e arrivare a sostenere che la donna non è membro perfetto della Chiesa.<sup>120</sup>

1. 4. Lo stato di inferiorità della donna, delineato dal diritto classico, resta sancito nel codice del 1917.<sup>121</sup> La normativa piano-benedettina ricalca infatti la tradizione precedente e prevede una serie di norme speciali che limitano la capacità giuridica e d'agire della donna, prescrivono in diversi ambiti l'osservanza di peculiari cautele in presenza di individui di sesso femminile, stabiliscono in generale la prevalenza dell'uomo sulla donna. Nel commentare tali canoni la dottrina<sup>122</sup> ha sottolineato come la differenza di trattamento tra l'uomo e la donna non implichi necessariamente una discriminazione, qualora la disparità sia giustificata da esigenze reali, connesse alla diversità naturale dei due sessi o ai fini pratici dell'istituto giuridico regolato. In realtà, pur quando la specialità della previsione possa apparire motivata da caratteri ritenuti intrinseci alla psicologia e al corpo muliebri, tali ragioni sono pur sempre fondate, anziché sulla struttura naturale dell'essere donna, sui modelli culturali e sui costumi dell'epoca, i quali la rappresentano come una creatura debole, emotivamente fragile ed intellettualmente meno dotata, bisognosa di protezione e inadatta a ruoli di responsabilità pubblica. Questa raffigurazione della donna può non suscitare contestazioni, in quanto si adegua alla mentalità corrente, ma non corrisponde certo alla struttura ontologica della persona femminile.

Nel quadro della normativa piano-benedettina, se al laico viene attribuita una posizione passiva e subordinata rispetto al chierico, alla donna sono posti restrizioni e divieti ancora maggiori.

Si ritrova, anzitutto, la preclusione assoluta per la donna di accedere agli ordini sacri.<sup>123</sup> Come nel diritto precedente, le donne non possono neppure avvicinar-

<sup>119</sup> *Decretum*, C. 33, q. 5, c. 17.

<sup>120</sup> Guido da Baysio, *Rosarium super Decreto*, C. 27, q. 1, c. 23.

<sup>121</sup> Per un esame critico delle norme del codice piano-benedettino, si veda LUCY VASQUEZ, *The position of women according to the code*, «The Jurist», XXXIV, Washington, 1974, pp. 128-142.

<sup>122</sup> JUAN IGNACIO BAÑARES, *La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico*, «Ius canoncum», XXVI, Pamplona, 1986, pp. 246-250.

<sup>123</sup> Can. 968, § 1: «*Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus*».

si al presbiterio per svolgere le funzioni di ministrante alle funzioni liturgiche.<sup>124</sup> In chiesa devono disporsi in spazi separati dagli uomini, portare il capo coperto e vestirsi in modo pudico.<sup>125</sup> Data l'incapacità della donna nelle celebrazioni liturgiche, non possono iscriversi a pieno titolo nelle confraternite finalizzate all'incremento del culto pubblico, se non a titolo accessorio.<sup>126</sup> Alla donna, peraltro, viene riconosciuta una possibilità di partecipare al *munus sanctificandi*, al pari di ogni laico, nell'amministrazione del sacramento del battesimo, se non vi siano ordinati *in sacris*, ma si stabilisce il criterio di preferenza dell'uomo, a meno che la donna non sia maggiormente qualificata.<sup>127</sup>

La donna viene pure esclusa dalla predicazione, non solo dal concionare in chiesa, proibito a tutti i laici,<sup>128</sup> ma anche dal fare qualsiasi discorso in pubblico, quale invece può essere concesso a *virii idonei*.<sup>129</sup> Quantunque il codice non preveda restrizioni alla facoltà di accedere allo studio delle scienze sacre e al conseguimento dei gradi accademici,<sup>130</sup> di fatto la prassi e gli statuti particolari delle Università e delle Facoltà pontificie tendono a limitare la presenza delle donne.<sup>131</sup>

Alla donna sono negate anche quelle poche forme di partecipazione alla funzione di governo in collaborazione con la gerarchia, previste esclusivamente per i *virii laici*, come intervenire nelle commissioni di preparazione del sinodo diocesano,<sup>132</sup> essere componenti del consiglio di amministrazione dei beni diocesani,<sup>133</sup> avere il ruolo di amministratore diocesano.<sup>134</sup> Inoltre, in continuità con la tradizione più antica, la donna non può assumere altri ruoli pubblici di responsabilità: non può agire personalmente nelle cause di beatificazione,<sup>135</sup> non può

<sup>124</sup> Can. 813, § 3. L'accesso delle donne all'altare è addirittura considerato un peccato grave: «*quo sensu verum est, urgente necessitate satius esse ut sine ministro, quam cum femina ministrante, celebretur*» (EDUARDUS GENICOT, *Institutiones theologiae moralis*, Louvain, 1931, p. 216).

<sup>125</sup> Can. 1262, §§ 1-2. JUAN IGNACIO BAÑARES (*La consideración de la mujer*, cit., p. 249) non ritiene che questa disposizione sia discriminatoria, perché varrebbe equamente per uomini e donne: anche agli uomini, infatti, viene prescritto di restare in luoghi separati e di portare il capo scoperto. Per la donna, però, si insiste sulla necessità di vestire decorosamente, segno di quell'antica diffidenza per colei che è ritenuta responsabile del peccato originale e i cui costumi impudichi possono essere «*causam aeternae ruinae pro multis*». L'espressione si trova in una istruzione della Congregazione del Concilio *ad Ordinarios dioecesanos de inhonesto feminarum vestiendi more* (12 gennaio 1930, in «AAS», xxii, Città del Vaticano, 1930, pp. 26-28). Disposizioni analoghe sono poi ripetute in una *epistola* della stessa Congregazione in data 15 agosto 1954 («AAS», xlv, Città del Vaticano, 1954, pp. 458-460).

<sup>126</sup> «*ad lucrandas indulgentias et gratias spirituales*» (can. 709, § 2). «*Ratio est evidens, quia nempe mulieres in ecclesia tacere debent, nec ullam in sacris ministeriis partem habere possunt*» (MATTHAEUS CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, I, Taurini, 1950, I, p. 926, n. 700).

<sup>127</sup> «*..praefertur.. vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare, vel nisi femina noverit melius formam et modum baptizandi*» (can. 742, § 2).

<sup>128</sup> Can. 1342, § 2.

<sup>129</sup> Can. 1327, § 2.

<sup>130</sup> Can. 1377.

<sup>131</sup> FRANCISCUS XAVIER WERNZ - PETRUS VIDAL, *Ius canonicum*, I, Romae, 1935, p. 96, n. 684.

<sup>132</sup> Can. 360, § 1.

<sup>133</sup> Can. 1520, § 1.

<sup>134</sup> Can. 1521, § 1.

<sup>135</sup> Can. 2004, § 1: solo tramite *procurator*.

svolgere gli uffici di avvocato e di procuratore,<sup>136</sup> *a fortiori* non può essere nominata notaio, cursore o apparitore.<sup>137</sup>

Per una supposta fragilità psichica o ipersensibilità della mente femminile, poi, alle donne viene riservato un trattamento speciale che, lungi dal corrispondere a un criterio perequativo,<sup>138</sup> sembra piuttosto svilire la sua dignità e la sua capacità di giudizio. Si veda la disposizione che stabilisce il criterio particolare di adeguamento della pena in rapporto al sesso,<sup>139</sup> o ancora, la prassi giudiziale che sottopone a vaglio più rigoroso la credibilità della testimonianza delle donne,<sup>140</sup> oppure la norma che non tiene conto dell'opinione delle donne nelle indagini sulla buona fama dei parroci.<sup>141</sup> Più comprensibili e giustificati in base ai costumi sociali e alla mentalità dell'epoca possono invece apparire i canoni che impongono prudenza nei rapporti tra i chierici e le donne, soprattutto per la considerazione che queste disposizioni, nonostante diano un'immagine prevalentemente negativa della donna come seduttrice, non sono tuttavia dirette a limitare la capacità d'agire delle donne, ma a proteggere l'onorabilità e l'impegno al celibato dei ministri sacri.<sup>142</sup>

In ogni stato di vita in cui la donna può trovarsi, viene sancita una posizione di subalternità rispetto all'uomo. Così, negli *status* di vita consacrata, benché si affermi una equiparazione di principio tra gli istituti religiosi maschili e quelli

<sup>136</sup> Benché il can. 1657, §§ 1-2, non ponesse restrizioni per le donne, la dottrina richiama le preclusioni risalenti al diritto romano, ritenute ancora vigenti ex can. 6, n. 2: «*Foeminae, ob decentiam, regulariter, repelluntur ab officio procuratoris, nisi urgeat necessitas, uti si qua esset filii nutrix aut pro aliquo ageret, ex gr. Morbo aut aetate laborante, qui secus, ab agendo vel respondendo per alium prohibitus esset*» (MICHELE LEGA, VITTORIO BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I, Romae, 1950, p. 351, n. 2). Per l'*officium* di *advocatus*, si veda ivi, p. 337, n. 2.

<sup>137</sup> Anche in questo caso, non ci sono limitazioni espresse nei canoni che aprono queste funzioni ai laici (cann. 373, § 3; 1592), ma restrizioni nella prassi.

<sup>138</sup> Per J. I. BAÑARES (*La consideración de la mujer*, cit., p. 246) corrisponde a giustizia proporzionare il trattamento giuridico alle caratteristiche reali. Per converso, come sottolinea opportunamente DONATA HORAK (*In tema di uguaglianza dei cristifideles: la posizione della donna nell'ordinamento canonico*, in *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino, 1996, p. 257), la fragilità della donna, più che alla natura è da ricondurre alle usanze e alla mentalità diffuse.

<sup>139</sup> Can. 2218, § 1. «*nam cum mulieribus mitius agendum est*» (I. CHELONI, *Ius canonicum de delictis et poenis*, Vicenza, 1943, 24).

<sup>140</sup> Nel codice non sono più riportate le incapacità a testimoniare previste nel diritto precedente, ma resta la diffidenza verso le donne: «*De foeminis nihil cavetur expresse iure nostro, sed quia, natura sua, mentem habent debiliorem, prae viris et mutabile ingenium, iudicis est aestimare in singulis casibus quanti earum attestatio habenda sit, et in nonnullis causis ex subiecta materia veluti in causis matrimonialibus testimonium mulieris esse locupletissimum canones admittunt ut facile percipitur*» (MICHELE LEGA, VITTORIO BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia*, cit., II, 669, n. 5).

<sup>141</sup> Can. 2147, § 2, 3°.

<sup>142</sup> I chierici devono stare attenti a non coabitare e frequentare *mulieres de quibus suspicio esse possit* (can. 133, § 1). Possono coabitare solo con parenti o donne al di sopra di ogni sospetto per onestà ed età avanzata (can. 133, § 2). I confessionali per le donne devono essere in luogo pubblico (can. 909, § 1). Le donne non possono essere confessate al di fuori dei confessionali se non per causa di malattia o di altra vera necessità, purché siano adibite le opportune cautele stabilite dall'ordinario del luogo (can. 910, § 1).

femminili,<sup>143</sup> si riscontrano notevoli differenze di trattamento. Si pensi, per quanto concerne il governo degli istituti, come quelli femminili siano sottoposti a un regime di vigilanza più accentuata da parte della gerarchia ecclesiastica<sup>144</sup> e le superiori religiose abbiano competenze e facoltà ridotte rispetto ai superiori degli istituti maschili.<sup>145</sup> Anche la vocazione e le regole di vita delle donne consacrate sono soggette a controlli più rigorosi rispetto agli uomini.<sup>146</sup>

Pure nello *status* di vita matrimoniale, nonostante la tendenziale parità dei diritti e dei doveri coniugali,<sup>147</sup> si presume che la donna sia un soggetto più debole, bisognoso di maggiore protezione.<sup>148</sup> Secondo poi il sistema della famiglia patriarcale, nel regime del nucleo domestico si stabilisce la prevalenza del marito sulla moglie, tanto nei rapporti reciproci,<sup>149</sup> quanto nei rapporti con i figli.<sup>150</sup>

<sup>143</sup> Can. 490.

<sup>144</sup> Ordinario del luogo o superiori religiosi (can. 500, §§ 2-3). L'elezione della superiora si svolge sotto la supervisione dell'ordinario del luogo o del superiore religioso (can. 506, § 2). Nelle congregazioni femminili diocesane all'ordinario del luogo compete addirittura confermare o annullare l'elezione (can. 506, § 4). La relazione quinquennale alla Santa Sede, per le congregazioni femminili diocesane, deve essere sottoscritta anche dall'ordinario del luogo (can. 510). Dell'amministrazione si deve rendere conto all'ordinario del luogo o al superiore regolare (can. 535, §§ 1-2).

<sup>145</sup> L'esame dell'idoneità della candidata al noviziato o alla professione religiosa non viene fatta dalla superiora, ma dall'ordinario o da un sacerdote delegato (can. 552, § 2). Le superiori religiose non possono partecipare al concilio provinciale, riservato ai soli uomini (can. 286, § 4).

<sup>146</sup> Can. 547, per quanto concerne la postulazione; can. 623, sull'offerta pecuniaria; can. 607, sull'uscita fuori dalla casa. Si vedano anche le differenze circa l'amministrazione della confessione alle religiose (cann. 520-527 e 876) e la dimissione delle religiose (can. 651).

<sup>147</sup> Secondo l'impostazione ambivalente della tradizione classica (si veda quanto detto *supra*, nella nota 103), il principio di parità tra marito e moglie viene affermato soltanto in rapporto agli atti propriamente coniugali: «*Utrique coniugi ab ipso matrimonii initio aequum ius et officium est quod attinet ad actus proprios coniugalium vitae*» (can. 1111).

<sup>148</sup> Viene protetta con maggiore attenzione la libertà di scelta della donna: si vedano le investigazioni prenuziali (can. 1020, § 2), l'impedimento da ratto (can. 1074) che è anche sanzionato penalmente (can. 2353). La protezione è effettivamente giustificata dall'educazione della donna e dallo stile di vita di allora. Egualmente giustificata la norma che differenzia l'età nuziale tra uomo e donna, in considerazione dei diversi ritmi naturali di maturazione (can. 1067, § 1).

<sup>149</sup> «*Nisi iure speciali aliud cautum sit, uxor circa canonicos effectus, particeps efficitur status mariti*» (can. 1112). La preminenza tendenziale della posizione del marito viene stabilita anche ad altri effetti: per il domicilio, la moglie *legitime non separata* deve avere *necessario* il domicilio del marito (can. 93, § 1), ma può scegliere un quasi-domicilio autonomo (can. 93, § 2); per il rito, la moglie può passare al rito del marito (can. 98, § 4); per il sepolcro, la moglie viene sepolta nel sepolcro del marito (can. 1229, § 2), se non ne ha scelto uno diverso (can. 1223, § 2). Secondo JUAN IGNACIO BAÑARES (*La consideración de la mujer*, cit., p. 248), in questi canoni si fa sentire il peso del contesto storico nello scegliere il criterio pratico per salvaguardare l'unità della famiglia.

<sup>150</sup> Il luogo d'origine dei figli è quello del domicilio del padre al momento della sua nascita e solo se il figlio è illegittimo o postumo si guarda al domicilio della madre (can. 90, § 1). I figli minori seguono il domicilio del padre (can. 93, § 1), se sono puberi possono scegliere un quasi-domicilio proprio (can. 93, § 2). Se i coniugi sono di rito diverso, i figli sono battezzati nel rito del padre (can. 756, § 2), a meno che solo la madre sia cattolica ((can. 756, § 3).



1. 5. I grandi mutamenti sociali e culturali che dalla fine del diciannovesimo e soprattutto nel ventesimo secolo promuovono l'emancipazione della donna incalzano ormai la riflessione critica della Chiesa. Le prime posizioni ufficiali del magistero sono ancora diffidenti nei confronti delle rivendicazioni femminili e stigmatizzano come pericolosi sovvertimenti dell'ordine naturale la pretesa uguaglianza tra marito e moglie<sup>151</sup> o la ricerca di lavoro al di fuori delle mura domestiche.<sup>152</sup> Il momento di svolta nella valorizzazione della persona al femminile avviene con la riaffermazione dell'interpretazione originaria dei passi della Scrittura che riconosce la pari dignità dell'uomo e della donna, in quanto ambedue sono creati a immagine di Dio,<sup>153</sup> e sostiene la ricchezza per l'intera comunità della partecipazione attiva della donna alla vita sociale e politica.<sup>154</sup> La promozione della donna nell'ambito domestico e in quello pubblico è indicata tra i "segni dei tempi" che devono essere positivamente accolti pure nell'istituzione ecclesiale.<sup>155</sup>

Nel successivo concilio ecumenico Vaticano II si evidenziano e si consolidano i presupposti teorici per un riconoscimento pieno dei diritti della donna anche all'interno della Chiesa.

Sotto il profilo antropologico si afferma l'eguaglianza essenziale di tutte le persone,<sup>156</sup> con il conseguente divieto di opporre alcuna discriminazione al go-

<sup>151</sup> LEONE XIII, lettera enciclica *Arcanum divinae Sapientiae*, 10 febbraio 1880, I, 8: «Il marito è il principe della famiglia e il capo della moglie». PIO XI, lettera enciclica *Casti connubii*, 31 dicembre 1930, 2: «Il quale ordine richiede da una parte la superiorità del marito sopra la moglie ed i figli, e dall'altra la pronta soggezione e ubbidienza della moglie»; «Questa falsa libertà e innaturale eguaglianza coll'uomo torna a ruina della stessa donna..» (ivi, 6).

<sup>152</sup> «Certe specie di lavoro non si addicono alle donne, fatte da natura per lavori domestici, i quali grandemente proteggono l'onestà del sesso debole, e hanno naturale corrispondenza con l'educazione dei figli e il benessere della casa» (LEONE XIII, lettera enciclica *Rerum novarum*, 15 maggio 1891, II, B, 3). «Che poi le madri di famiglia.. siano costrette ad esercitare un'arte lucrativa fuori delle pareti domestiche, trascurando così le incombenze e i doveri loro propri, .. è un pessimo disordine, che si deve con ogni sforzo eliminare» (PIO XI, lettera enciclica *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931, II, 4).

<sup>153</sup> «Diciamo subito che per Noi il problema femminile così nel suo complesso... consiste tutto nella conservazione e nell'incremento della dignità che la donna ha ricevuto da Dio... In che cosa consiste dunque questa dignità che la donna ha da Dio?... Nella loro dignità di figli di Dio l'uomo e la donna sono assolutamente uguali, come anche a riguardo del fine ultimo della vita umana, che è la eterna unione con Dio nella felicità del cielo.. I due sessi per le loro stesse qualità particolari, sono ordinati l'uno all'altro in tal guisa che questa mutua coordinazione esercita il suo influsso in tutte le molteplici manifestazioni della vita umana e sociale» (PIO XII, *Allocuzione alle donne rappresentanti di associazioni cristiane italiane*, 21 ottobre 1945, nn. 2-5).

<sup>154</sup> «Nella donna infatti diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica» (GIOVANNI XXIII, lettera enciclica *Pacem in terris*, 22).

<sup>155</sup> «Avendo tutti gli uomini, dotati di un'anima razionale e creati ad immagine di Dio, la stessa natura e la medesima origine, e poiché, da Cristo redenti, godono della stessa vocazione e del

<sup>156</sup> Ivi, nn. 15-16.

dimento dei diritti fondamentali, anche in ragione del sesso.<sup>157</sup> Pure in ordine al matrimonio si mette in luce «l'uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna».<sup>158</sup>

Dal punto di vista ecclesiologico, si sostiene che tutti i fedeli condividono una condizione radicale di uguaglianza, in forza dell'incorporazione a Cristo con il battesimo, e sono chiamati a partecipare attivamente alla missione comune del popolo di Dio, quantunque nei modi propri allo *status* di ciascuno.<sup>159</sup> Nell'illustrare la posizione dei fedeli laici, poi, i documenti conciliari non prevedono alcun trattamento differenziato per la donna, cosicché si deduce che la condizione ecclesiale della donna corrisponda allo statuto dei *viri laici*.<sup>160</sup> L'unico riferimento specifico alla donna si trova nel decreto sull'apostolato dei laici, ma non è diretto a porre restrizioni al contributo femminile, quanto piuttosto a riconoscere l'impegno sempre profuso dalle donne nelle attività ecclesiali e l'importanza di promuovere «una loro più larga partecipazione anche nei vari campi dell'apostolato della Chiesa».<sup>161</sup>

In prospettiva teologica, infine, il concilio ricorre a simboli femminili per illustrare l'immagine della Chiesa e il suo rapporto con il mistero della salvezza divina. Si veda il richiamo della metafora nuziale per rappresentare l'alleanza d'amore tra Cristo-sposo con la Chiesa-sposa.<sup>162</sup> E ancora, il rinvio alla figura emblematica di Maria, modello sublime di fede, di speranza e di carità per l'istituzione salvifica e per tutti i fedeli.<sup>163</sup> Il femminile, con le virtù ad esso correlate, assume così a dimensione essenziale e qualificante dell'essere cristiano, valida sia per le donne che per gli uomini.<sup>164</sup>

## 2.

I codici vigenti di diritto canonico seguono l'impostazione assiologica del magistero del concilio Vaticano II e traducono in norme giuridiche il principio di pari dignità tra esseri umani e persone credenti. La tutela dell'eguale valore della donna è garantita dal metodo del silenzio sulla diversità tra i due sessi, dal trattare cioè indistintamente uomo e donna, senza prevedere una condizione giuridica diversificata per la creatura femminile. Quasi tutte le disposizioni spe-

medesimo destino divino, è necessario riconoscere ognor più la fondamentale uguaglianza fra tutti» (*Gaudium et spes*, n. 29).

<sup>157</sup> «Veramente ci si deve rammaricare perché quei diritti fondamentali della persona non sono ancora e dappertutto rispettati pienamente, come se si negasse alla donna la facoltà di scegliere liberamente il marito e di abbracciare un determinato stato di vita, oppure di accedere a quella pari educazione e cultura che si riconosce all'uomo» (*ibidem*).

<sup>158</sup> *Gaudium et spes*, n. 49.

<sup>159</sup> *Lumen gentium*, nn. 30-32.

<sup>160</sup> FRANCESCO LAMBIASI, *La ricezione di Lumen gentium e la soggettualità della donna nella Chiesa*, in *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, a cura di Cettina Militello, Bologna, 2007, p. 123.

<sup>161</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 9.

<sup>162</sup> *Lumen gentium*, n. 6.

<sup>163</sup> *Lumen gentium*, n. 63.

<sup>164</sup> FRANCESCO LAMBIASI, *La ricezione di Lumen gentium*, cit., p. 124.

ciali che nella precedente normativa restringevano la capacità giuridica e d'agire della donna, o stabilivano precauzioni particolari in presenza di individui di sesso femminile, sono state soppresse con la revisione della nuova legislazione. L'ordinamento giuridico attuale risulta così aperto a riconoscere pari possibilità di realizzazione personale, sociale ed ecclesiale della donna rispetto all'uomo, almeno fin tanto non si intravedano situazioni di fatto differenti che giustifichino una diversa disciplina.<sup>165</sup>

2. 1. Lo statuto ontologico di persona è uguale negli uomini e nelle donne. Il sesso non discrimina l'essenza di persona, ma esprime una modalità del suo esistere, incarnata in un corpo maschile o femminile. Le differenze naturali, fisiche e psichiche, connesse alla diversità di sesso, pur reali, non sono ordinariamente rilevanti sotto il profilo giuridico, in quanto non incidono sulle modalità di godimento dei diritti e dei doveri riconosciuti alle persone, e quindi non giustificano un trattamento distinto tra uomini e donne.<sup>166</sup> Superata ormai la corrente di pensiero che vedeva nella donna una creatura debole ed emotivamente fragile, nell'attuale legislazione canonica sono scomparse le disposizioni che le accordavano speciale protezione o indulgenza in determinati ambiti, oppure subordinavano la sua credibilità o la sua volontà a quella dell'uomo.<sup>167</sup>

Le uniche norme che possono ritenersi giustificate nel distinguere tra uomo e donna sono quelle in cui la differenza dei sessi, o le diversità ad essi correlate sul piano della configurazione psico-fisica, ineriscano ai presupposti, di diritto o di fatto, della fattispecie giuridica. Tale distinzione di trattamento si ritrova in particolare nell'ambito del matrimonio. Si veda, in proposito, il canone che riconosce il matrimonio solo tra maschio e femmina, in conformità alla

<sup>165</sup> La condizione giuridica della donna nella normativa giovanneo-paolina viene esaminata da STEFANO OTTANI, *Lo statuto giuridico della donna nella chiesa locale: premesse e prospettive*, «Apollinaris», xxxviii, Roma, 1985, pp. 69-118; JUAN IGNACIO BAÑARES, *La consideración de la mujer*, cit., pp. 253-265; ADELE ZANNONI MESSINA, *La presenza della donna nella vita della Chiesa*, in *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano, 1987, pp. 132-138; SILVIA RECCHI, *La donna nella disciplina del nuovo codice*, «Quaderni di diritto ecclesiale», II, Milano, 1989, pp. 203-210; MARÍA ELENA OLMOS ORTEGA, *La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)*, «Revista española de derecho canónico», XLVI, Madrid, 1989, pp. 89-114; MARÍA BLANCO, *La mujer en el ordenamiento jurídico canónico*, «Ius ecclesiae», IV, Roma, 1992, pp. 615-627; GIORGIA CASSANDRO, *La donna nella Chiesa d'oggi: problemi e prospettive*, «Il diritto di famiglia e delle persone», XXII, Milano, 1993, pp. 1380-1394; DONATA HORAK, *In tema di uguaglianza dei christifideles*, cit., 262-273; CARMEN PEÑA GARCÍA, *Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia*, «Revista española de derecho canónico», LIV, Madrid, 1997, pp. 695-700; MARÍA ELENA OLMOS ORTEGA, *La consideración de la mujer en los documentos de la Iglesia*, «Revista española de derecho canónico», LV, Madrid, 1998, pp. 233-254; SILVIA RECCHI, *I ministeri dell'accoglienza e del lettorato riservati agli uomini. Il ruolo della donna nei ministeri laicali*, in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Milano, 2000, pp.; GERALDINA BONI, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Città del Vaticano, 2044, pp. 79-101.

<sup>166</sup> In questo senso è l'opinione anche di J. I. BAÑARES, *La consideración de la mujer*, cit., p. 242.

<sup>167</sup> Si vedano le norme del codice del 1917, citate *supra*, § 1.3.

struttura eterosessuale del connubio.<sup>168</sup> E ancora, il canone che prescrive un'età diversa per sposarsi, inferiore per le nubenti, in considerazione del fatto che le donne hanno una maturazione psico-fisica più precoce rispetto agli uomini.<sup>169</sup> Risponde invece prevalentemente a una motivazione storica, piuttosto che fondarsi su un'esigenza necessaria di disciplina differenziata, la norma del codice latino che stabilisce come impedimento al matrimonio il ratto della donna da parte dell'uomo e non viceversa.<sup>170</sup> La tutela della libertà del consenso e della dignità del connubio deve essere in realtà assicurata per qualsiasi persona sequestrata allo scopo di indurla a sposarsi e anche se in determinati ambienti socio-culturali è più facile che sia la donna ad essere vittima di violenze, è possibile che avvenga anche il contrario, tanto è vero che il codice orientale prevede una formulazione della disciplina che non fa alcuna distinzione di ruolo tra maschio e femmina.<sup>171</sup>

La diversità di sesso, per converso, non rileva affatto sul piano degli effetti del matrimonio. Nella legislazione giovanneo-paolina viene superata l'impostazione contraddittoria del diritto precedente e la parità tra marito e moglie è affermata non solo in relazione agli atti propriamente coniugali,<sup>172</sup> ma con estensione onnicomprensiva a tutti gli aspetti del «*consortium vitae coniugalis*».<sup>173</sup> Nella normativa attuale si riconosce l'uguaglianza assoluta tra uomo e donna, tanto sotto il profilo dei diritti e dei doveri dei coniugi tra loro, quanto sotto il profilo dei diritti e dei doveri nei confronti dei figli.<sup>174</sup> Sono state abrogate, infatti, le norme discriminatorie che subordinavano la condizione della moglie allo *status* o alla volontà del marito, sia riguardo al domicilio,<sup>175</sup> sia riguardo al *ritus*.<sup>176</sup> Pure per quanto concerne i rapporti di filiazione, alla madre viene riconosciuta pari rilevanza nel decidere il domicilio<sup>177</sup> o il *ritus* dei figli.<sup>178</sup> Solo in assenza di un indirizzo comune tra i genitori, il codice prevede criteri suppletivi che definiscono

<sup>168</sup> Can. 1055, § 1 CIC.

<sup>169</sup> Can. 1083, § 1 CIC: quattordici anni per le donne, sedici per l'uomo.

<sup>170</sup> Can. 1089 CIC, che corrisponde sostanzialmente al can. 1074 CIC 1917. Norma introdotta nel concilio di Trento per contrastare la prassi delittuosa di rapire la donna per costringerla al matrimonio.

<sup>171</sup> Can. 806 CCEO.

<sup>172</sup> Can. 1111 CIC 17.

<sup>173</sup> Can. 1135 CIC 83; can. 777 CCEO.

<sup>174</sup> Sulla parificazione dei diritti e dei doveri tra coniugi nella normativa canonica vigente, si vedano: ANNALISA CASIRAGHI, *Il diritto di famiglia nel nuovo Codice di diritto canonico*, in *Le nouveau Code de droit canonique*, Ottawa, 1986, pp. 861-863; PAOLO BIANCHI, *Il "diritto di famiglia" della Chiesa*, «Quaderni di diritto ecclesiale», VII, Milano, 1994, pp. 289-297; SALVATORE BERLINGÒ, *Il diritto «familiare» nell'ordinamento canonico*, in *Studi in onore di F. Finocchiaro*, I, Padova, 2000, pp. 168-171; ENRICO VITALI, SALVATORE BERLINGÒ, *Il matrimonio canonico*, Milano, 2007, pp. 127-128.

<sup>175</sup> Can. 104 CIC: «*Coniuges commune habeant domicilium vel quasi-domicilium; legitimae separationis ratione vel alia iusta de causa, uterque habere potest proprium domicilium vel quasi-domicilium*».

<sup>176</sup> Per entrambi, non più solo per la donna, è prevista la facoltà di passare alla chiesa rituale *sui iuris* del coniuge, nel celebrare il matrimonio o durante il medesimo (can. 112, § 1, 2° CIC).

<sup>177</sup> Il minorenni ha il domicilio di chi detiene la potestà nei suoi confronti (can. 105, § 1 CIC), ossia, a norma del can. 104 CIC, quello comune dei genitori.

<sup>178</sup> Can. 111, § 1 CIC.

lo *status* del figlio minorenni ora in riferimento al padre,<sup>179</sup> ora, e questo è significativo, in riferimento alla madre.<sup>180</sup>

2. 2. Nella rigenerazione spirituale in Cristo non c'è distinzione tra uomo e donna, e, di conseguenza, non ci sono neppure differenze negli effetti di questa elevazione alla nuova condizione di redenti sul piano della partecipazione alla vita e alla santità della Chiesa.<sup>181</sup> Seguendo la dottrina conciliare, i codici riconoscono il principio di uguaglianza dei fedeli nella posizione radicale dell'essere cristoconformato, pari nella dignità e nell'agire, identicamente corresponsabili nell'assumere integralmente la missione ecclesiale.<sup>182</sup> Dal riconoscimento di una identità comune dei fedeli, deriva anche la constatazione di un principio di equiparazione tendenziale tra uomo e donna, che si estende potenzialmente in tutti gli aspetti nei quali non abbia rilevanza sostanziale la diversità naturale del dimorfismo sessuale della persona umana. Occorre distinguere, in proposito, due piani: quello ontologico, dell'essere cristiano, e quello funzionale, delle responsabilità e dei ruoli che possono essere assunti nella Chiesa.

Dal punto di vista della struttura essenziale dell'identità del fedele, non ci sono diversità tra uomo e donna, sia in senso assoluto, per quanto concerne lo *status* fondamentale di cristoconformato, in rapporto a tutti i membri del popolo di Dio; sia in senso relativo, ossia all'interno dei diversi *status* di vita in cui si può trovare concretamente la donna, come laica o come consacrata, in rapporto agli uomini che vivono la medesima condizione.

Riguardo anzitutto al livello basilare della relazione di incorporazione al popolo di Dio, tutti i fedeli condividono una condizione costitutiva comune che si traduce, sul piano giuridico, nella titolarità di un complesso di situazioni giuridiche soggettive che sono espressione delle diverse potenzialità di essere e di esercitarsi di questa identità essenziale, nei vari ambiti della vita personale e delle relazioni sociali.<sup>183</sup> All'interno di siffatto statuto giuridico fondamentale,

<sup>179</sup> Riguardo al *ritus*, il codice latino prevede l'unica regola che attribuisce prevalenza alla condizione del padre: «*quodsi concors voluntas desit, Ecclesiae rituali ad quem pater pertinet adscribitur*» (can. 111, § 1 CIC). Anche il codice orientale prevede che i genitori possano di comune accordo chiedere che il figlio sia ascritto alla chiesa rituale *sui iuris* della madre, altrimenti è ascritto alla chiesa del padre, salvo il caso che il padre non sia cattolico, in cui è data prevalenza alla chiesa della madre (in questo si segue la norma tradizionale) (can. 29 CCEO).

<sup>180</sup> Il luogo d'origine del figlio, se quando è nato i genitori non avevano domicilio in comune, è quello del domicilio o quasi-domicilio della madre (can. 101 CIC). È un cambiamento significativo rispetto al codice precedente, nel quale si stabiliva la preferenza del domicilio del padre (can. 90, § 1 CIC 17).

<sup>181</sup> *Lumen gentium*, n. 32, che richiama Gal 3, 28.

<sup>182</sup> Can. 208 CIC; can. 11 CCEO.

<sup>183</sup> Sullo statuto giuridico comune dei fedeli restano basilari le esposizioni di GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985; JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989, pp. 85-138; ALVARO DEL PORTILLO, *Fedeli e laici nella Chiesa*, Milano, 1999; GIORGIO FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna, 2003, pp. 7-48. Tra le opere più recenti si segnalano i contributi raccolti in *La persona nella Chiesa. Diritti e doveri dell'uomo e del fedele*, a

non si riscontrano motivi di differenziazione in base al sesso della persona. Nei codici attuali, tanto nello specifico elenco dei diritti e dei doveri comuni a tutti i fedeli, quanto in altre parti della normativa che precisano altre situazioni giuridiche soggettive derivate da tale *status*, non si trovano più le disposizioni limitatrici che nella normativa precedente restringevano la capacità della donna o ne stabilivano una condizione di inferiorità rispetto all'uomo. Conformemente al principio di uguaglianza, il trattamento giuridico della donna, come fedele, è del tutto parificato a quello dell'uomo.

La presenza della donna nella vita della Chiesa risulta così maggiormente apprezzata e potenziata, non solo per la soppressione dei canoni che la discriminavano, ma anche in virtù di una più generale valorizzazione della posizione del fedele nel quadro delle dinamiche di comunione interne alla società ecclesiale. Tutti i fedeli, infatti, pur percorrendo ciascuno un cammino originale, sono chiamati a realizzare una identica vocazione alla santità e a partecipare in forma attiva e responsabile alla missione affidata da Cristo, nelle distinte funzioni di governare, insegnare e santificare. Nella modalità di base di contribuire a questi *munera*, che è quella comune, non sussiste distinzione tra uomo e donna.

Si possono sottolineare, in particolare, alcune situazioni che sono significative per rimarcare la differente considerazione della donna nella normativa attuale, rispetto alla legislazione anteriore. In ordine al *munus regendi*, le donne possono cooperare nelle opere di apostolato;<sup>184</sup> possono contribuire responsabilmente al dialogo con la gerarchia di governo, manifestando legittimamente istanze personali o esprimendo le proprie opinioni in ordine al bene comune;<sup>185</sup> possono fondare o entrare a far parte di associazioni, senza più alcuna restrizione per determinate tipologie di organizzazioni;<sup>186</sup> possono agire personalmente presso tutti i tribunali e gli organismi contenziosi, per tutelare interessi personali o per sostenere interessi comuni a tutta la comunità.<sup>187</sup> In ordine al *munus sanctificandi*, le donne hanno diritto di ricevere dai pastori i beni spirituali,<sup>188</sup> senza alcun trattamento differenziato nell'amministrazione dei sacramenti e

cura di Ruggero Maceratini, Padova, 2003; *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Città del Vaticano, 2004. Utili approfondimenti sul tema sono riportati anche nei manuali di GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2004, pp. 71-84; PAOLO MONETA, *Introduzione al diritto canonico*, Torino, 2007, pp. 88-102; SALVATORE BERLINGÒ, MARTA TIGANO, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2008, pp. 147-154.

<sup>184</sup> Can. 216 CIC.

<sup>185</sup> Can. 212, §§ 2-3 CIC. Nella consultazione del popolo cristiano, pertanto, non si fa più riferimento esclusivo ai soli *viri*, ma a tutti i fedeli, uomini e donne. In questo senso si veda la modifica della norma sulla rimozione del parroco, nella quale la perdita della buona considerazione viene valutata in rapporto a tutti parrocchiani, uomini e donne, seri e onesti (can. 1741, 3° CIC).

<sup>186</sup> Can. 215 CIC.

<sup>187</sup> Can. 221 CIC, nel quale si afferma il diritto alla giustizia. Nella regolamentazione successiva nel libro settimo del diritto di azione nei diversi strumenti contenziosi, non sussistono distinzioni tra uomini e donne.

<sup>188</sup> Can. 213 CIC.

nell'ascolto della parola di Dio;<sup>189</sup> hanno diritto di rendere culto a Dio secondo il rito legittimamente approvato<sup>190</sup> e partecipano attivamente alle celebrazioni liturgiche, senza alcuna restrizione nell'accesso ai luoghi sacri, se non quelle dettate dalle esigenze di decoro e del rispetto della diversità di funzioni tra ministro celebrante e fedele.<sup>191</sup> In ordine, infine, al *munus docendi*, le donne hanno il diritto e il dovere di impegnarsi nell'annuncio evangelico,<sup>192</sup> e per compiere responsabilmente tale missione hanno diritto a conseguire un'adeguata conoscenza della dottrina cristiana.<sup>193</sup>

2. 3. La posizione fondamentale di *christifidelis* si trova concretamente specificata in diverse condizioni o *status* di vita che esprimono modalità peculiari di partecipare alla strutturazione del popolo di Dio. Il principio di varietà tra le diverse forme dell'unica identità cristiana opera peraltro su due piani diversi: da un lato, la dimensione spirituale della comunità ecclesiale, che vede l'esistenza di una pluralità di vocazioni e di carismi; dall'altro, la dimensione propriamente istituzionale e gerarchica, che si basa sul diverso modo di prendere parte al sacerdozio di Cristo.

Sotto il primo profilo, quello pneumatologico, non si riscontrano differenze tra l'uomo e la donna. Certo, la chiamata divina e i doni dello Spirito sono molto diversi tra una persona e l'altra, ed egualmente molteplici possono essere le iniziative e i compiti che ciascuno può assumere per vivere il cammino verso la santità o per cooperare all'edificazione del regno di Dio. Tali diversità, tuttavia, attengono propriamente al piano dei fatti, in quanto corrispondono a scelte storiche e contingenti, mentre, in linea di principio, non si riscontrano preclusioni assolute, per l'uno o per l'altro sesso, a seguire certe vocazioni piuttosto che altre.

Così, nell'ambito della vita consacrata attraverso la professione dei consigli evangelici, esiste una varietà reale di forme di attuazione, ma la sostanza di questo *status* può essere parimenti condivisa da uomini e da donne.<sup>194</sup> Nei codici attuali, il principio di tendenziale equiparazione tra i due sessi viene applicato con maggiore coerenza rispetto alla legislazione precedente, per quanto attiene sia alla disciplina giuridica degli istituti di vita consacrata, sia alla posizione dei loro membri.<sup>195</sup> Risultano in effetti soppresse le disposizioni che nel diritto previgente restringevano l'autonomia degli istituti femminili rispetto a quelli ma-

<sup>189</sup> Can. 964 CIC sulle modalità della confessione.

<sup>190</sup> Can. 214 CIC.

<sup>191</sup> In particolare, per la celebrazione eucaristica, si sottolinea la partecipazione attiva dei fedeli che assistono (can. 899 CIC), pur nella distinzione dei ruoli tra assemblea e celebrante (can. 907 CIC). Tra i componenti l'assemblea, peraltro, vi è una piena parificazione tra uomo e donna: si veda, in questo senso, la norma che ritiene lecita la celebrazione eucaristica con un solo fedele, senza distinguere se sia uomo o donna (can. 906 CIC).

<sup>192</sup> Can. 211 CIC.

<sup>193</sup> Can. 217 CIC.

<sup>194</sup> Can. 207, § 2 CIC.

<sup>195</sup> «Quae de institutis vitae consacratae eorumque sodalibus statuuntur, pari iure de utroque sexu valent, nisi ex contextu sermonis vel ex rei natura aliud constet» (can. 606 CIC). TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, *Ad can. 606*, in *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, II/2, Pamplona, 1997, pp. 1501-1502.

schili. Resta, tuttavia, una disciplina speciale per i monasteri di monache, i quali continuano a essere sottoposti al controllo della Sede apostolica<sup>196</sup> e, se sono *sui iuris*, anche alla vigilanza peculiare del vescovo diocesano o dell'ordinario del luogo.<sup>197</sup>

Proprio nell'ambito della vita consacrata, peraltro, si trovano le uniche norme dirette a segnare positivamente una vocazione femminile specifica nella Chiesa. Sono le disposizioni che ripristinano l'antico istituto dell'*ordo virginum*, riservato alle sole donne, con un particolare rito di consacrazione.<sup>198</sup> Si tratta di una forma di vita consacrata feconda e dinamica, suscettibile, per la molteplicità di condizioni di vita e di funzioni rivestite da chi l'assume, di potenziare il ruolo della donna nella comunità ecclesiale.<sup>199</sup>

L'altro piano in cui opera il principio di varietà attiene, invece, alla distinzione tra il sacerdozio ministeriale o gerarchico, proprio di coloro che hanno ricevuto l'ordine sacro ossia i chierici, e il sacerdozio comune, esteso agli altri fedeli che sono i laici.<sup>200</sup> Come insegna il concilio Vaticano II, le due forme di sacerdozio, entrambe espressione della missione redentrice di Cristo, sono diversi non solo nel grado ma anche nell'essenza, in quanto il sacramento dell'ordine conferisce una partecipazione ontologica specifica al sacerdozio di Cristo capo della Chiesa, che fa acquisire ai ministri sacri il potere di agire *in persona Christi*, con una specifica deputazione all'esercizio delle funzioni proprie del sacerdozio gerarchico.<sup>201</sup> I laici, invece, partecipano al sacerdozio di Cristo nella modalità di base comune a tutti i fedeli, ma con eguale corresponsabilità per l'interesse della missione della Chiesa, sia sotto il profilo spirituale, di annunciare la parola di Dio e di comunicare la Sua grazia, sia sotto il profilo temporale, di edificare storicamente il Regno di Dio.<sup>202</sup> I laici sono quindi titolari di tutte le situazioni giuridiche proprie dei cristoconformati, ma, in aggiunta a queste, i codici, seguendo il magistero conciliare, hanno inteso sottolineare alcune note caratteristiche dell'identità del laico che danno origine a diritti e a doveri specifici.<sup>203</sup> All'interno

<sup>196</sup> Can. 609, § 2 CIC: è necessaria la licenza della Santa Sede per erigere un monastero di monache; can. 667, § 3 CIC: i monasteri di monache interamente dediti alla vita contemplativa devono osservare la clausura papale in conformità alle norme della Sede apostolica; can. 686, § 2 CIC: spetta unicamente alla Santa sede concedere l'indulto di escaustrazione per le monache.

<sup>197</sup> La vigilanza è prevista per tutti i monasteri *sui iuris*, sia maschili che femminili (can. 615 CIC) e si esplica nell'elezione del superiore (can. 625, § 2: vescovo della sede principale) e nell'amministrazione degli affari economici (cann. 637 e 638, § 4: ordinario del luogo).

<sup>198</sup> Can. 604 CIC: si tratta di una forma individuale di vita consacrata, distinta sia dalla vita religiosa, sia dalla vita secolare.

<sup>199</sup> DONATA HORAK, *In tema di uguaglianza*, cit., pp. 271-272.

<sup>200</sup> Can. 207, § 1 CIC.

<sup>201</sup> *Lumen gentium*, n. 10. Il servizio del ministero sacro comprende la proclamazione autorevole della Parola di Dio, la celebrazione dei sacramenti, la guida pastorale dei fedeli (*Pastores dabō vobis*, n. 16).

<sup>202</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

<sup>203</sup> I laici nel diritto della Chiesa, Città del Vaticano, 1987; PIERO ANTONIO BONNET, *La ministerialità laicale*, in *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano, 1987, pp. 87-130; SALVATORE BERLINGÒ, *I laici nella Chiesa*, in *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Bologna, 1989, pp. 185-232; JULIÁN HERRANZ, *Lo statuto giuridico dei fedeli laici. Dal concilio alla nuova codificazione*, in



dello *status* laicale e della disciplina dei suoi tratti essenziali, non risultano motivi di divergenza tra la posizione delle donne e quella degli uomini.

Data la condizione secolare di chi vive nel mondo, il campo proprio della vocazione del laico è quello dell'animazione cristiana delle realtà terrene, in tutti gli ambiti della socialità umana: dalla famiglia alle relazioni di convivenza civile; dalla cultura alle istituzioni politiche e di governo, nazionali e sovranazionali.<sup>204</sup> In questa funzione specifica del laico, non esistono differenze tra uomo e donna, tanto riguardo alla sfera di responsabilità e di impegno, quanto riguardo all'estensione della legittima libertà di cui godono nell'ordine temporale.<sup>205</sup> Un settore specifico in cui si realizza tale missione del laico è proprio lo *status* coniugale, nel quale, si è visto, la normativa riconosce la piena parità di condizione tra marito e moglie, tra padre e madre.<sup>206</sup>

I laici sono comunque chiamati anche *ad intra* della Chiesa a partecipare all'apostolato di evangelizzazione, di santificazione e di crescita comunitaria.<sup>207</sup> Vari sono i modi e le occasioni per contribuire attivamente ai *munera Ecclesiae*, ma lo stile propriamente laicale è quello corrispondente al sacerdozio comune, cui partecipano tutti i fedeli in virtù dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e dell'essere in comunione con la Chiesa, senza che sia necessaria alcuna altra investitura. Nello *status* del laico sono appunto ricomprese quelle situazioni giuridiche soggettive che abilitano il *quivis de populo Dei* ad assumere liberamente iniziative e impegni di corresponsabilità in ogni campo della missione ecclesiale, per incrementare il bene comune. Riguardo a queste attività, poiché sono espressione del sacerdozio comune eguale per tutti i fedeli, non possono esistere differenze di trattamento tra uomini e donne. Si veda, infatti, la disciplina parificata prevista dalla normativa vigente, in merito anzitutto al *munus regendi*, in tema di dialogo con la gerarchia,<sup>208</sup> di collaborazione con i pastori,<sup>209</sup> di esercizio della professione forense presso i tribunali ecclesiastici.<sup>210</sup> In ordine al *munus docendi*, poi, i laici sono corresponsabili dell'annuncio evangelico<sup>211</sup> e hanno il diritto e il dovere di acquisire una conoscenza più piena delle scienze sacre, frequentando le università ecclesiastiche e gli istituti di scienze religiose e conseguendovi i relativi gradi accademici.<sup>212</sup> E infine, riguardo al *munus sanctificandi*, oltre a vivere proficuamente la comunione sacramentale, possono assumere responsabilità specifiche come ministri del sacramento del

IDEM, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano, 1990, pp. 206-240; GIORGIO FELICIANI, *Il popolo di Dio*, cit., pp. 89-116; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, cit., pp. 84-95.

<sup>204</sup> Can. 225, § 2. CIC, che riporta l'insegnamento di *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

<sup>205</sup> Can. 227 CIC.

<sup>206</sup> Can. 226.

<sup>207</sup> *Lumen gentium*, n. 33; *Apostolicam actuositatem*, n. 6; can. 225, § 1 CIC.

<sup>208</sup> Can. 377, § 3 CIC (consultazione dei laici per la nomina dei vescovi); can. 524 CIC (consultazione dei laici per la nomina di parroci); cann. 1064 e 1063 CIC (ascolto dei laici da parte del vescovo per la pastorale familiare).

<sup>209</sup> Cann. 519 e 529, § 2 CIC (laici cooperano con il parroco).

<sup>210</sup> Can. 1483 CIC: avvocato o procuratore.

<sup>211</sup> Can. 759 CIC.

<sup>212</sup> Can. 229, §§ 1-2 CIC.

matrimonio o come padrini e madrine nei sacramenti del battesimo e della confermazione.<sup>213</sup>

2. 4. La rivalutazione della corresponsabilità comune dei fedeli ha condotto la legislazione vigente, sulla scorta del magistero del concilio Vaticano II,<sup>214</sup> a riconoscere un ruolo attivo dei laici anche nell'esercizio delle funzioni pubbliche dell'istituzione salvifica, prevedendo la possibilità di attribuire loro uffici e incarichi in precedenza riservati ai chierici. A differenza delle espressioni proprie dello *status* laicale, che derivano dalla comunicazione ontologica del sacerdozio comune e non richiedono un atto di deputazione da parte della gerarchia, la partecipazione alle attribuzioni istituzionali dell'organizzazione ecclesiale non costituisce un diritto rivendicabile da qualsiasi persona, ma viene conferita con una specifica investitura da parte dell'autorità competente, a seguito di una valutazione discrezionale della sussistenza nel candidato dei requisiti di idoneità personale e morale, nonché di preparazione dottrinale, scientifica e professionale, necessari per assumere determinate mansioni.<sup>215</sup> Non tutte le funzioni pubbliche, peraltro, possono essere assunte dai laici, in quanto restano inderogabilmente esclusi da quelle funzioni che presuppongono necessariamente la ricezione di un certo grado del sacramento dell'ordine.<sup>216</sup> Altre funzioni, pur rientrando normalmente tra le competenze dei ministri ordinati in considerazione del loro ruolo di guida e di pastori, in circostanze particolari ed eccezionali possono essere affidate anche ai laici, in via suppletiva e sostitutiva dei chierici.<sup>217</sup> Altre funzioni ancora, invece, solo per ragioni storiche o di opportunità sono conferite solitamente ai chierici, ma non sussistono preclusioni di carattere teologico o ecclesiologico alla possibilità di deferirle ai laici.<sup>218</sup> Anzi, per certi compiti che richiedono pecu-

<sup>213</sup> Cann. 1055 e 1057 CIC; can. 874 e 893 CIC.

<sup>214</sup> *Lumen gentium*, n. 33; *Apostolicam actuositatem*, n. 24.

<sup>215</sup> JUAN IGNACIO ARRIETA, *I diritti fondamentali dei fedeli e il governo della Chiesa*, in *La persona nella Chiesa*, cit., pp. 18-41; IDEM, *Libertà fondamentali e libertà fondamentale. Considerazioni attorno alla diversa posizione dei fedeli nella partecipazione alla missione della Chiesa*, in *I diritti fondamentali del fedele*, cit., pp. 199-208; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, cit., pp. 90-95.

<sup>216</sup> Sono principalmente le funzioni sacramentali che implicano la titolarità della *potestas ordinis*. I laici non possono essere investiti di quegli uffici o incarichi che implicano esercizio della potestà sacramentale. Inoltre, come ha precisato nel 1977 un parere della Congregazione per la Dottrina della fede, approvato dal papa, alla Commissione che stava lavorando alla revisione del codice, i laici sono esclusi anche dagli uffici di governo "intrinsecamente gerarchici", riservati ai presbiteri e ai vescovi. Rientrano in tali uffici quelli che per costituzione divina richiedono in chi li esercita la potestà di giurisdizione e la potestà d'ordine. In tal senso vanno interpretati i canoni 274, § 1 e 150 del codice latino. Per approfondimenti, si veda JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 206-212.

<sup>217</sup> Sono principalmente le funzioni in cui si provvede in modo autoritativo all'amministrazione dei mezzi di grazia, parola di Dio e sacramenti.

<sup>218</sup> Can. 228 CIC. Per l'esercizio della potestà di giurisdizione il can. 129, § 2 CIC usa una formula ambigua, ma nel codice si ritrovano esempi di attribuzione ai laici della titolarità di potere di governo. Ricorrendo, pertanto, a una interpretazione sistematica, non si può non riconoscere ai laici la capacità di assumere uffici o incarichi comprensivi della *potestas regiminis*.

liari conoscenze tecniche, pare persino preferibile affidarli ai laici che abbiano specifiche competenze professionali in tali campi.<sup>219</sup>

In quest'ultimo tipo di funzioni, nelle quali si riconosce un'abilitazione propria dei laici a partecipare alle attribuzioni gerarchiche, non v'è ragione di distinguere il ruolo delle donne da quello degli uomini. La donna, se in possesso delle qualità richieste dal diritto, ha una capacità pari all'uomo ad essere assunta dall'autorità ecclesiastica a svolgere determinati uffici e incarichi.

La normativa vigente, infatti, non pone restrizioni, sotto questo profilo, alla possibilità della donna di collaborare in forma organica all'esercizio gerarchico delle funzioni ecclesiali. Numerose sono le previsioni nell'ambito del *munus regendi*. I laici, uomini e donne, possono essere investiti di incarichi di consulenza, come esperti o consiglieri,<sup>220</sup> possono far parte di organismi collegiali con funzioni consultive,<sup>221</sup> possono essere invitati a partecipare a organismi deliberativi.<sup>222</sup> Possono essere titolari di uffici stabili che comportano partecipazione vicaria alla potestà di giurisdizione, nel campo del governo universale,<sup>223</sup> dell'organizzazione giudiziaria,<sup>224</sup> dell'amministrazione dei beni temporali.<sup>225</sup> Pure nel *munus docendi* è riconosciuta ai laici, senza distinzione tra uomini e donne, la possibilità di essere deputati allo svolgimento di funzioni autoritative, come catechisti,<sup>226</sup>

<sup>219</sup> Un esempio potrebbe essere la fattispecie del can. 228, § 2 CIC, in cui si prevede di assumere esperti nelle discipline scientifiche.

<sup>220</sup> Can. 228, § 1 CIC. Applicazioni concrete sono precisate in altre norme: per i consultori dei dicasteri della Curia romana (GIOVANNI PAOLO II, costituzione apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, artt. 3, § 1 e 8); per i referendari della Segnatura apostolica (BENEDETTO XVI, motu proprio *Antiqua ordinatione, quo Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur*, 21 giugno, 2008, art. 10, § 2); per i periti nelle cause canoniche (can. 1574 CIC).

<sup>221</sup> Sinodo diocesano (can. 463, § 1, 5° CIC); consiglio pastorale diocesano (cann. 511-512 CIC); consiglio pastorale parrocchiale (can. 536 CIC).

<sup>222</sup> Concili particolari, con voto solo consultivo (can. 443, § 4 CIC); concilio ecumenico con ruolo definito dalla suprema autorità della Chiesa (can. 339, § 2 CIC).

<sup>223</sup> Legati del Romano pontefice (can. 363 CIC); ufficiali della Curia romana (*Pastor bonus*, art. 9).

<sup>224</sup> Già nel motu proprio *Causas matrimoniales* del 28 marzo 1971, era prevista la possibilità di investire giudici laici, ma solo uomini (art. v, § 1). Con il codice latino tale possibilità viene estesa anche alle donne (can. 1421, § 2). Il giudice laico, peraltro, è solo uno all'interno della terna collegiale e la nomina deve essere permessa dalle Conferenze episcopali. Per l'Italia è stata autorizzazione dalla CEI con delibera n. 12 del 23 dicembre 1983. I laici non possono essere giudice unico, né vicario giudiziale (can. 1420, § 4 CIC), né uditore rotale (Rota Romana, *Normae Rotae romanae tribunalis*, 18 aprile 1994, art. 3, § 1). Si tratta peraltro di norme di diritto positivo che potrebbero essere cambiate. I laici possono svolgere anche le funzioni di uditore (can. 1428); di assessore al giudice unico (can. 1424 CIC); di promotore di giustizia e di difensore del vincolo (can. 1435 CIC), di notaio e di cancelliere (can. 483, § 2 CIC).

<sup>225</sup> Consiglio diocesano per gli affari economici (cann. 492-493 CIC); economo diocesano (can. 494 CIC); consiglio parrocchiale per gli affari economici (can. 537 CIC); amministratore di altri beni ecclesiastici (cann. 1282; 1287, § 1 CIC); consigli di amministrazione degli Istituti diocesani e dell'Istituto centrale per il sostentamento del clero (artt. 7 e 6 dei rispettivi Statuti approvati dalla CEI).

<sup>226</sup> Cann. 774 e 780 CIC.

missionari<sup>227</sup> e docenti di scienze sacre.<sup>228</sup> E ancora, nelle azioni liturgiche, i laici possono assolvere *ad tempus* o *ad actum* i compiti di lettore, di commentatore e di cantore.<sup>229</sup> Pure nel servizio all'altare è stata infine eliminata ogni preclusione nei confronti della donna.<sup>230</sup>

Per quanto concerne le funzioni che possono essere affidate ai laici in via suppletiva, anche per queste non si riscontrano, in linea di principio, limitazioni riguardo alle donne.<sup>231</sup> Come precisa un'istruzione interdicasteriale della Curia romana,<sup>232</sup> si tratta di "ministeri straordinari" che possono essere conferiti ai laici in circostanze eccezionali, quando ricorrano le condizioni stabilite dal diritto.<sup>233</sup> In generale, i presupposti richiesti per l'esercizio di queste mansioni, possono essere ricondotti a due criteri fondamentali: l'assenza del ministro sacro o l'impossibilità dello stesso di esercitare in modo adeguato le sue competenze, da un lato; l'utilità o la necessità dello svolgimento suppletivo di tali incombenze per soddisfare le esigenze della comunità ecclesiale, dall'altro.

Ampie sono in effetti le possibilità previste dalla legislazione vigente per i laici di assolvere funzioni suppletive in diversi ambiti, sia del *munus docendi* sia del *munus sanctificandi*, e non si riscontrano differenze di trattamento tra uomini e donne. È ammessa, anzitutto, una collaborazione ampia e organica dei laici all'ufficio del parroco, mediante la partecipazione all'esercizio della cura pastorale di una parrocchia.<sup>234</sup> Forme più specifiche e settoriali di ministeri straordinari

<sup>227</sup> Cann. 784-785 CIC.

<sup>228</sup> Can. 229, § 3 CIC; can. 812 CIC (nelle Università cattoliche e in altri istituti di studi superiori); can. 818 (nelle Università e facoltà ecclesiastiche); can. 253 CIC (nei seminari).

<sup>229</sup> Can. 230, § 2 CIC.

<sup>230</sup> Ne primi schemi preparatori del can. 230, § 2, era compresa la funzione di ministrante. Nelle stesure successive, tuttavia, questo riferimento viene omissso. L'apertura per le donne avviene con una interpretazione autentica del Pontificio consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi, del 30 giugno 1992 («AAS», LXXXVI, Città del Vaticano, 1994, pp. 541-542), con la quale si dichiara che tra le funzioni liturgiche accessibili ai laici, uomini e donne, è da annoverare anche il servizio all'altare. Poco prima della promulgazione di questa risposta, una lettera inviata ai presidenti delle Conferenze episcopali da parte del prefetto della Congregazione del culto divino e della disciplina dei sacramenti, il 15 marzo 1994, precisa che si tratta di «una possibilità, non un comando» e che la decisione spetta a «ciascun vescovo nella propria diocesi, udito il parere della Conferenza episcopale». Sull'estensione alle donne del servizio all'altare, si vedano i commenti alla risposta autentica di LUIS NAVARRO, *Il servizio all'altare e le donne* (commento all'interpretazione autentica del can. 230 § 2), «Ius ecclesiae», VII, Roma, 1995, pp. 382-395; TOMÁS RINCÓN-PÉREZ, *El servicio al altar de las mujeres a tenor del can. 230 § 2*, «Ius canonicum», XXXV, Pamplona, 1995, p. 251 ss.; PIERO ANTONIO BONNET, *Adnotatio ad responsum authenticum circa can. 230 § 2*, «Periodica de re canonica», LXXXV, Roma, 1996, pp. 119 ss.

<sup>231</sup> La regola generale viene espressa nel can. 230, § 3, senza distinzioni tra uomini e donne. Le funzioni riguardano il ministero della parola, la presidenza delle preghiere liturgiche, l'amministrazione del battesimo e la distribuzione della sacra comunione. Precisazioni e integrazioni si trovano nelle altre parti del codice, dove sono regolate queste attività.

<sup>232</sup> Istruzione interdicasteriale *Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, 15 agosto 1997, «AAS», LXXXIX, Città del Vaticano, 1997, pp. 852-977.

<sup>233</sup> Ivi, art. 1, § 3.

<sup>234</sup> Can. 517, § 2 CIC. L'affidamento può essere fatto dal vescovo diocesano quando non vi siano

riguardano la predicazione in una chiesa o in un oratorio,<sup>235</sup> con esclusione peraltro dell'omelia nella celebrazione eucaristica;<sup>236</sup> la presidenza nelle preghiere liturgiche, anche nelle celebrazioni domenicali in assenza di presbiteri,<sup>237</sup> l'assistenza al sacerdote infermo nel sacrificio eucaristico;<sup>238</sup> la distribuzione dell'eucarestia;<sup>239</sup> l'esposizione del santissimo Sacramento;<sup>240</sup> il conferimento del batte-

sacerdoti sufficienti; l'incarico può essere attribuito a un diacono, a una persona non ordinata o a una comunità, ma l'Istruzione interdicasteriale precisa che deve essere accordata preferenza al diacono (*Istruzione interdicasteriale*, art. 4, § 1). L'incarico, peraltro, non va confuso con l'ufficio di parroco, riservato al sacerdote, in quanto consiste solo di una partecipazione alla cura pastorale della parrocchia, con esclusione del ruolo di direzione e di governo che spetta al sacerdote moderatore.

<sup>235</sup> Can. 230, § 3 CIC. Per il can. 766 CIC, i laici possono essere ammessi a predicare «se in determinate circostanze lo richieda la necessità o in casi particolari l'utilità lo consigli secondo le disposizioni della Conferenza episcopale». La Conferenza episcopale italiana, nella *Delibera* n. 22, del 18 aprile 1985, fissa i requisiti che deve possedere il laico e precisa che occorre il mandato dell'Ordinario del luogo.

<sup>236</sup> Can. 767, § 1 CIC: l'omelia è riservata al sacerdote o al diacono. La Pontificia commissione per l'interpretazione autentica del codice, con risposta del 26 maggio 1987 («AAS», LXXIX, Città del Vaticano, 1987, p. 1249), ha dichiarato che il vescovo diocesano non può dispensare da questo disposto. Per i laici, tuttavia, resta possibile l'omelia fuori della S. Messa (*Istruzione interdicasteriale*, art. 3, § 4).

<sup>237</sup> Cann. 230, § 3; 1248, § 2 CIC. Il servizio deve essere svolto in conformità alle disposizioni emanate dall'autorità ecclesiastica: Congregazione dei riti, *Istruzione Inter oecumenici*, 26 settembre 1964, n. 37, «AAS», LXVI, Città del Vaticano, 1964, p. 885; Congregazione per il culto divino, *Direttorio per le celebrazioni domenicali in assenza del presbitero*, *Christi Ecclesia*, 10 giugno 1988, in *Notitiae*, 263 (1988). È necessario comunque ricevere un mandato speciale del vescovo diocesano, nel quale siano prescritte le opportune indicazioni circa la durata, il luogo, le condizioni delle celebrazioni, e il presbitero responsabile (*Istruzione interdicasteriale*, art. 7, §§ 1-2). La stessa istruzione ricorda nondimeno che la partecipazione a queste celebrazioni non assolve il precetto domenicale, soddisfatto solo con la partecipazione alla S. Messa (can. 1248, § 1 CIC).

<sup>238</sup> Can. 930, § 2 CIC: l'aiuto può essere prestato da «un laico debitamente istruito».

<sup>239</sup> Già la Congregazione per la disciplina dei sacramenti con l'*Istruzione Immensae caritatis* del 29 gennaio 1973, n. 1 («AAS», LXV, Città del Vaticano, 1973, p. 264), aveva ammesso le donne all'incarico di distribuire la comunione. Successivamente, il codice latino, nel prevedere la possibilità per i fedeli laici di essere incaricati come ministri straordinari della distribuzione della sacra comunione, sia durante che fuori la celebrazione eucaristica (cann. 230, § 3 e 910, § 2), non distingue tra uomini e donne. I fedeli possono essere incaricati *ad actum vel ad tempus*, in modo stabile, con l'apposita forma liturgica di benedizione, oppure, in circostanze eccezionali e impreviste, possono essere autorizzati *ad actum* dal sacerdote che presiede la celebrazione eucaristica. Come condizioni necessarie per conferire l'incarico si richiede che non siano presenti ministri ordinari della sacra comunione (ossia sacerdote o diacono ex can. 910, § 1 CIC) oppure, se anche siano presenti, siano veramente impediti a svolgere questa funzione (Pontificia commissione per l'interpretazione autentica del codice, *Risposta* del 20 febbraio 1987, in *AAS*, 80 (1988), 1373), o, ancora, per la numerosa affluenza di fedeli, la celebrazione eucaristica si protrarrebbe per un tempo eccessivo (*Istruzione Immensae caritatis*, n. 1; Congregazione per i sacramenti e il culto divino, *Istruzione Inestimabile donum*, 3 aprile 1980, n. 10, «AAS», LXXII, Città del Vaticano, 1980, p. 336).

<sup>240</sup> In speciali circostanze, sono ministri dell'esposizione e della riposizione del Santissimo, non della benedizione, anche il ministro straordinario della sacra comunione o altra persona designata dall'Ordinario del luogo, osservando le disposizioni del vescovo diocesano (can. 943 CIC).

simo;<sup>241</sup> l'amministrazione di alcuni sacramentali;<sup>242</sup> la guida della celebrazione delle esequie ecclesiastiche;<sup>243</sup> la funzione di teste qualificato nella conclusione dei matrimoni.<sup>244</sup>

### 3.

Come si è visto nei paragrafi precedenti, sul piano dell'identità essenziale del fedele cristiano, ove vige il principio dell'uguaglianza radicale tra cristoconformati, non si riscontrano differenze di trattamento tra l'uomo e la donna. Sul piano delle funzioni, invece, sussistono diversità di stati personali e di vocazioni che possono giustificare varietà di competenze nell'unica missione ecclesiale. È per l'appunto nella dimensione istituzionale della distinzione tra sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune che si riscontrano le uniche situazioni in cui il dimorfismo sessuale abbia rilevanza sostanziale tale da giustificare differenze giuridicamente rilevanti tra uomini e donne. Le donne, infatti, per tradizione ecclesiale costante, sono escluse dal sacramento dell'ordine e non possono, di conseguenza, accedere allo *status* di chierici e ai compiti riservati al ministero ordinato *in sacris*.

L'incapacità delle donne a ricevere il presbiterato e l'episcopato è un principio affermato continuamente nella storia delle istituzioni ecclesiali.<sup>245</sup> Nell'ultimo secolo, il magistero è intervenuto più volte a ribadirlo con fermezza, di fronte alle aperture al sacerdozio femminile che sono state introdotte nelle chiese della comunione anglicana<sup>246</sup> e per rispondere, di conseguenza, al dibattito che si è

<sup>241</sup> Oltre al caso di necessità in cui chiunque, mosso da retta intenzione, può amministrare il battesimo, se manca il ministro ordinario abilitato può conferire il battesimo il catechista o altra persona incaricata dall'ordinario del luogo (can. 861, § 2 CIC).

<sup>242</sup> Can. 1168 CIC: «alcuni sacramentali, a giudizio dell'Ordinario del luogo, possono essere amministrati anche da laici che siano dotati delle qualità convenienti». La possibilità di amministrare i sacramentali è ricordata dall'*Istruzione interdicasteriale* nell'ambito dell'accompagnamento degli infermi in preparazione del sacramento della confessione e dell'estrema unzione, ma si avverte di usare ogni precauzione per evitare che l'uso dei sacramentali sia confuso con l'amministrazione del sacramento vero e proprio (art. 9, §§ 1-2).

<sup>243</sup> *Istruzione interdicasteriale*, art. 12: «I fedeli non ordinati possono guidare le esequie ecclesiastiche solo nel caso di vera mancanza di un ministro ordinato ed osservando le norme liturgiche in merito».

<sup>244</sup> La possibilità è stata introdotta dal codice latino (can. 1112, § 1 CIC). Requisiti necessari sono la mancanza di sacerdoti o diaconi; la delega del vescovo diocesano previo voto favorevole della Conferenza episcopale e dopo aver ottenuto la licenza della Santa sede. Al contrario, in considerazione della diversa importanza attribuita alla sacralità del rito di celebrazione, nel codice orientale non è ammessa la delega della facoltà di assistere alla celebrazione dei matrimoni a chi non sia sacerdote (can. 830 CCEO).

<sup>245</sup> Can. 1024 CIC.

<sup>246</sup> Nei rapporti ecumenici, questa innovazione delle chiese della comunione anglicana ha comportato problemi più complessi, rispetto alla posizione delle altre chiese della riforma, le quali da tempo conferiscono il ruolo di pastore alle donne, perché le chiese della comunione anglicana, al pari della chiesa cattolica e di quelle ortodosse, hanno una concezione sacramentale e non solo funzionale del sacerdozio. Sull'argomento si veda STEFANIA MARTIN, *La questione del sacerdozio femminile nel magistero da Paolo VI a Giovanni Paolo II*, in *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, cit., pp. 292-297.

riacceso anche all'interno della comunità cattolica.<sup>247</sup> Gli argomenti addotti per giustificare la riserva ai soli uomini sono, com'è noto, di diversa natura, ma si fondano principalmente sul dato storico della volontà fondatrice di Cristo, che non ha chiamato nessuna donna tra gli apostoli, e sulla prassi costante e non contestata della Chiesa, che non ha mai ammesso le donne al presbiterato e all'episcopato.<sup>248</sup> Sulla base di questi fatti normativi, si dichiara in forma perentoria l'impossibilità per la Chiesa di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e tale dichiarazione viene proposta come una dottrina da tenere in modo definitivo, in quanto appartenente al deposito della fede.<sup>249</sup>

L'atteggiamento di chiusura al sacerdozio femminile da parte della Chiesa cattolica è stato oggetto di contestazioni,<sup>250</sup> anche vivaci, che hanno dato origine a movimenti di opposizione, culminanti in cerimonie plateali in cui si è persino preteso di conferire l'ordine sacro ad alcune donne.<sup>251</sup> Queste provocazioni conducono l'autorità suprema a reagire con provvedimenti che precisano, da un lato, l'invalidità di tali atti di simulazione di un sacramento, e prevedono, dall'altro, la configurazione dello specifico delitto di "attentata ordinazione sa-

<sup>247</sup> PAOLO VI, lettera all'Arcivescovo di Canterbury Donald Coggan, del 30 novembre 1975, «AAS», LXVIII, Città del Vaticano, 1976, pp. 599-601; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dichiarazione *Inter insigniores*, 15 ottobre 1976, «AAS», LXIX, Città del Vaticano, 1977, pp. 98-116; GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, 22 maggio 1994, «AAS», LXXXVI, Città del Vaticano, 1994, p. 548. La preclusione viene ribadita da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, n. 26, e nella esortazione post-sinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 51.

<sup>248</sup> Un terzo argomento, di natura teologico-sacramentale, relativo alla capacità solo dell'uomo di rappresentare la *persona Christi* nel segno sacramentale, viene richiamato dalla *Inter insigniores* come argomento più esplicativo che dimostrativo, e non è più previsto dalla *Ordinatio sacerdotalis*.

<sup>249</sup> Il valore precettivo della dichiarazione *Ordinatio sacerdotalis* viene chiarito dalla Congregazione per la Dottrina della fede, *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. Ordinatio sacerdotalis traditam*, 28 ottobre 1995, «AAS», LXXXVII, Città del Vaticano, 1995, p. 1114. La conferma di una dottrina *definitive tuendam* è da considerare un atto di magistero infallibile, come precisa la Congregazione della Dottrina della fede, *Nota doctrinalis professionis fidei formulam extremam enucleans*, 29 giugno 1998, nn. 9 e 11 (ove si fa specifico riferimento alla lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*), «Ius ecclesiae», XI, Roma, 1999, pp. 280-283.

<sup>250</sup> Si vedano, a titolo esemplificativo, le osservazioni critiche a più voci contenute nel volume della «Revue de droit canonique», XLVI, Paris, 1996, pp. 7-146.

<sup>251</sup> Nel 2002 sette donne sono state ordinate sacerdoti da un sedicente vescovo a bordo di un battello sul Danubio, fra Passau (Germania) e Linz (Austria). Alla cerimonia è seguito un *monitum* della Congregazione per la dottrina della fede, del 10 luglio 2002, con il quale si ricordava che la pretesa ordinazione femminile è simulazione di un sacramento e pertanto costituisce non solo un atto invalido, ma anche un grave delitto contro la costituzione della Chiesa e si ammonivano le donne a riconoscere la nullità degli ordini e a pentirsi e chiedere perdono per lo scandalo arrecato. Alla risposta negativa delle donne, è seguito, il 5 agosto 2002, il decreto con cui la Congregazione dichiara che le donne sono incorse nella scomunica riservata alla Sede apostolica, a norma del can. 1331 CIC, per il gravissimo delitto da loro commesso, mentre il celebrante, in quanto scismatico, era già incorso nella scomunica riservata alla Sede apostolica (si può vedere la documentazione in «Il Regno. Documenti», XLVII, Bologna, 2002, n. 15, pp. 487-488).

cra di una donna", punito con la scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede apostolica.<sup>252</sup>

Indubbiamente, il principio che riserva agli uomini la possibilità di ricevere l'ordine sacro costituisce la base di una diversità di trattamento tra l'uomo e la donna, ma, sotto il profilo giuridico, si potrebbe parlare di discriminazione, per violazione del principio di uguaglianza, solo se tale regola non avesse giustificazione ragionevole in motivazioni oggettive, funzionali alla disciplina giuridica di cui si tratta, ossia la struttura costitutiva dei ministeri ecclesiali. Da questo punto di vista, dato che non rientra nella materia del presente studio una discussione sulle motivazioni teologiche ed ecclesiologiche indicate dal magistero a fondamento della norma, non pare che il diniego del sacerdozio costituisca pregiudizio della condizione giuridica soggettiva di cui le donne godono nella Chiesa.

Si sottolinea, anzitutto, come il piano delle vocazioni ai ministeri ecclesiali si ponga ad un livello ulteriore, sia del piano della dignità naturale della persona, sia del piano dell'identità essenziale del *christifidelis*. Posto che riguardo a queste posizioni di base, come si è analizzato in precedenza, si possa parlare di una equiparazione tendenziale tra uomo e donna, pure in ordine alla partecipazione alla vita della Chiesa, per quanto concerne l'idoneità allo svolgimento delle funzioni istituzionali della comunità salvifica entrano in gioco dinamiche diverse che non dipendono dall'essere dell'individuo, ma dalla chiamata imprevedibile e misteriosa della grazia divina.<sup>253</sup> Non costituisce quindi violazione di posizioni giuridiche fondamentali della persona e del fedele se certuni sono designati da Dio a determinati ministeri, mentre altri hanno diverse vocazioni.

Nella Chiesa esiste una varietà di ministeri e per l'esercizio di ciascuno possono essere legittimamente richieste abilità specifiche, in rapporto alla natura e alle competenze proprie dell'investitura. Assunto come fatto normativo il volere del Fondatore di riservare determinate funzioni a certi individui, in ragione della loro precipua idoneità, anche per il carattere sessuato, non comporta ingiusta discriminazione per gli altri l'esserne esclusi.

<sup>252</sup> Di fronte ad altri episodi di ordinazioni di donne, avvenute negli Stati Uniti per iniziativa dell'organizzazione denominata *Roman Catholic Women priests*, la Congregazione per la Dottrina della fede, dopo aver ottenuto una specifica delega di poteri a norma del can. 30 CIC, il 19 dicembre 2007 ha emanato un decreto generale "per tutelare la natura e la validità del sacramento dell'ordine sacro". In esso si prevede, fermo restando il disposto del can. 1378 CIC che punisce il delitto di chi, non essendo sacerdote, compie atti propri dell'ordine sacro, di introdurre lo specifico delitto di attentata ordinazione sacra di una donna, punito con la scomunica *latae sententiae*, riservata alla Sede apostolica, in cui incorre sia chi ha attentato il conferimento, sia la donna che ha attentato di riceverlo (si può vedere il testo in [www.vatican.va](http://www.vatican.va) o in «Il Regno. Documenti», LIII, Bologna, 2008, n. 15, p. 469).

<sup>253</sup> GAETANO LO CASTRO sottolinea la distinzione tra diritti-doveri che discendono dalla dignità naturale della persona e i diritti-doveri che discendono dalla vocazione divina: questi ultimi costituiscono un patrimonio funzionale che riguarda la dimensione religiosa, senza toccare quella umana (*Il soggetto e i suoi diritti*, cit., pp. 197-198). Richiamano queste argomentazioni STEFANIA MARTIN, *La questione del sacerdozio femminile*, cit., pp. 297-303; GERALDINA BONI, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli*, cit., p. 189.



La ragione di fondo è che nessun fedele, né donna ma neppure uomo, può vantare nel proprio *status* giuridico il diritto ad avere l'ordine sacro. Colui che sente il desiderio di assumere lo stato di vita del chierico ha il diritto di chiedere all'autorità competente di essere investito del sacro ministero, ma non può rivendicare la pretesa di ottenerlo, perché il conferimento effettivo del sacramento dipende dal giudizio della gerarchia in merito all'esistenza nel candidato dei necessari requisiti, soprattutto riguardo al presupposto della vocazione divina.<sup>254</sup> Il sacerdozio non dipende, pertanto, dalle capacità e dalle scelte personali, ma si riceve come un dono, in quanto tale immeritato e gratuito, da parte della grazia divina attraverso la mediazione della Chiesa.

Di conseguenza, la riserva di alcuni ministeri a determinate persone, dato che risulta congruente con i principi della costituzione divina della Chiesa, non implica, per sé sola, una violazione del principio di pari valore degli esseri umani, né di quello di uguaglianza nella dignità e nell'agire tra i figli di Dio. Una questione di ingiusta discriminazione potrebbe sorgere se non si riconoscesse eguale importanza e rispetto per tutte le molteplici vocazioni e pluralità di funzioni esistenti nella comunità ecclesiale. E ancora, potrebbe costituire un pregiudizio al principio di uguaglianza se l'esclusione delle donne dai ministeri fosse estesa oltre la sfera delle funzioni necessariamente riservate agli ordinati *in sacris*.

La possibilità di riconoscere alla donna ministeri istituiti diversi dal sacerdozio ordinato è stata sollevata come problema principalmente in relazione al diaconato. I documenti del magistero esprimono effettivamente un divieto categorico all'ammissione delle donne al presbiterato e all'episcopato, ma non precludono il conferimento del diaconato femminile, lasciando la valutazione della questione a successivi approfondimenti.<sup>255</sup> Con sempre maggiore frequenza, a partire dagli anni settanta del secolo scorso, sono state avanzate richieste di ripristino del diaconato femminile,<sup>256</sup> facendo valere come argomenti preminenti, da un lato, l'esistenza di diaconesse nella tradizione ecclesiale risalente, e, dall'altro, la restaurazione, avvenuta a seguito del concilio Vaticano II, del diaconato permanente maschile come ministero stabile, non finalizzato alla ricezione

<sup>254</sup> JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 125. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1578.

<sup>255</sup> Nel commento ufficiale alla *declaratio Inter insigniores* del 27 gennaio 1977, la Congregazione per la Dottrina della fede ha precisato, in merito alla diaconesse, che «è una questione che deve essere ripresa in modo completo, senza idee preconcepite, ma con uno studio diretto dei testi; così la Congregazione per la dottrina della fede ha ritenuto che bisognava rimandarla ancora e non già affrontarla nel presente documento» («Il Regno. Documenti», xxii, Bologna, 1977, n. 5, p. 105).

<sup>256</sup> Si veda il documento, di una commissione *ad hoc* della *Canon Law Society of America*, approvato il 18 ottobre 1995. L'introduzione e i capitoli iv e v sono pubblicati in «Origins», 25/20, 1995, pp. 344-352 e, nella traduzione italiana, in «Il Regno. Documenti», xli, Bologna, 1996, pp. 303-311. Il testo, nell'introduzione, ricorda altre richieste di ripristino del diaconato femminile che erano state avanzate da organismi ecclesiali di vari paesi. Altre richieste dell'episcopato tedesco sono menzionate da KARL LEHMANN, *Diaconato permanente. Un bilancio provvisorio*, in «Il Regno. Documenti», xlii, Bologna, 1997, pp. 50-51. Il documento della CLSA viene commentato da GIAN PAOLO MONTINI, *Il diaconato femminile. Lectura cursiva di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense*, «Quaderni di diritto ecclesiale», x, Milano, 1997, pp. 172-191.

dei gradi ulteriori del sacramento dell'ordine, e aperto all'accesso degli uomini sposati.<sup>257</sup> Si richiamano, inoltre, le esperienze di diaconato femminile diffuse in altre comunità cristiane,<sup>258</sup> non solo nelle chiese riformate, ma anche nelle chiese ortodosse, con le quali la Chiesa cattolica condivide il reciproco riconoscimento della validità dei sacramenti.<sup>259</sup>

Al ripristino del diaconato femminile si oppongono tuttavia alcune questioni controverse. Permangono, in primo luogo, ancora incertezze sull'istituto storico delle diaconesse, in merito alla natura della consacrazione e alla posizione rivestita all'interno della gerarchia ecclesiale. Le fonti antiche usano infatti un linguaggio talvolta ambiguo e non risulta corretto estendere al passato nozioni e categorie che sono frutto di elaborazioni teologiche successive.<sup>260</sup> L'orientamento più accreditato ritiene comunque che il ruolo delle diaconesse non fosse assimilabile a quello dei diaconi, per quanto concerne sia il rito di istituzione, sia le funzioni esercitate.<sup>261</sup>

Una seconda difficoltà sorge dal rapporto complesso tra il diaconato e il sacerdozio. Quantunque il magistero precisi che il diacono è consacrato «non per il sacerdozio ma per il servizio»,<sup>262</sup> nondimeno si mette in luce l'unità del sacramento dell'ordine, di cui sono espressione tutti e tre i gradi dell'episcopato, presbiterato e diaconato. Fatta salva la diversità di ministero, anche i diaconi partecipano in modo proprio e particolare all'unica ordinazione di istituzione divina.<sup>263</sup> Di conseguenza, in considerazione del rapporto costitutivo tra il diaconato e il ministero sacerdotale, all'estensione di questo istituto alle donne si possono opporre gli stessi argomenti che precludono l'ammissione delle stesse al sacerdozio.

Attualmente prevale l'atteggiamento più restrittivo, che riserva tutti i gradi del sacramento dell'ordine ai battezzati maschi.<sup>264</sup> Questa posizione rigida sem-

<sup>257</sup> *Lumen gentium*, n. 29; Paolo VI, *motu proprio Sacrum diaconatus ordinem*, 18 giugno 1967, «AAS», LIX, Città del Vaticano, 1967, pp. 697 ss.; *IDEM motu proprio Ad pasceudum*, 18 agosto 1972, «AAS», LXIII, Città del Vaticano, 1972, pp. 534 ss.; Congregazione per l'educazione cattolica e Congregazione per il clero, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti. Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, 22 febbraio 1998, Città del Vaticano, 1998.

<sup>258</sup> KARL LEHMANN, *Diaconato permanente*, cit., p. 54.

<sup>259</sup> La presenza di diaconesse era attestata nella Chiesa russa prima del 1917. La Chiesa armena ha conservato il diaconato femminile fino all'epoca contemporanea e tuttora sono ordinate diaconesse. Nella Chiesa greca, il santo sinodo ha votato ad Atene l'8 ottobre 2004 la restaurazione del diaconato femminile, ma solo all'interno dei monasteri. Si vedano le notizie riportate da PHYLLIS ZAGANO, *Chiesa Ortodossa Greca. Il ripristino del diaconato femminile*, «Adista», XVI, febbraio 2005.

<sup>260</sup> Riguardo in particolare alla distinzione tra benedizione, consacrazione e sacramento (KARL LEHMANN, *Diaconato permanente*, cit., p. 51).

<sup>261</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato*, cit., conclusione, p. 301.

<sup>262</sup> *Lumen gentium*, n. 29; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1569.

<sup>263</sup> All'interno della stessa *ordinatio* si distingue il *gradus participationis sacerdotalis*, proprio dell'episcopato e del presbiterato, dal *gradus servitii*, proprio del diaconato (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1554). Il ministero del diacono, in quanto funzione ausiliaria al sacerdozio, mantiene «un legame costitutivo con il ministero sacerdotale al quale presta il suo servizio» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato*, cit., p. 301).

<sup>264</sup> Can. 1024 CIC. La Santa sede è intervenuta in casi concreti per rimuovere situazioni ambigue

bra determinata anche dal timore che le richieste di ammissione delle donne al diaconato siano dirette ad aprire uno spiraglio verso la ricezione pure del presbiterato e dell'episcopato.<sup>265</sup>

In realtà non sembrano esserci difficoltà teologiche insormontabili nel riconoscere il ministero del diaconato femminile. Le obiezioni possono essere risolte se solo si sposta l'attenzione dal dibattito sulla possibilità di ammettere le donne al diaconato permanente previsto per gli uomini, che finora ha catalizzato la discussione, al nodo sostanziale della questione, che è quello di individuare funzioni e attività specifiche che possono valorizzare il contributo femminile al ministero diaconale di servizio alla missione sacerdotale della Chiesa.<sup>266</sup> Rilevata la connessione costitutiva tra il diaconato maschile e il sacerdozio, e riscontrato pure che in effetti nella tradizione ecclesiale antica il diaconato femminile aveva un ruolo diverso da quello maschile, nulla impedisce che sia ripristinato un ministero femminile specifico, distinto per investitura e per competenze dall'omonimo ministero maschile. Non si tratta quindi di estendere alle donne il medesimo ministero ordinato degli uomini, che potrebbe suscitare confusione ed equivoci circa la capacità delle donne di accedere all'ordine sacro, ma di istituire un ministero autonomo, eventualmente con denominazione diversa, che consenta di dare una giusta realizzazione alla corresponsabilità della donna in tutti i campi dei *munera* ecclesiali.

Si deve prendere atto che le uniche resistenze a riconoscere uno specifico ministero stabile femminile, più che teologiche, sono culturali e sociali, relative all'impatto che una tale innovazione possa avere sul sentire diffuso della comunità e sull'organizzazione gerarchica.<sup>267</sup> Sono le medesime vischiosità a un'immagine istituzionale di chiesa al maschile che si oppongono all'estensione alle donne di altri ministeri istituiti, quali il lettorato e l'accollato, che pure sono stati ri-

che potevano creare confusione nella comunità circa la possibilità di ordinare diaconesse. Si veda la *Notificazione* della Congregazione per la dottrina della fede e della Congregazione del clero, del 17 settembre 2001, a riguardo di corsi finalizzati all'ordinazione diaconale delle donne istituiti in alcune chiese locali, che precisa: «Poiché l'ordinamento ecclesiale non prevede la possibilità di una tale ordinazione, non è lecito porre in atto iniziative che, in qualche modo, mirino a preparare candidate all'ordine diaconale» («*Il Regno. Documenti*», XLVI, Bologna, 2001, p. 602). Si veda pure la *Dichiarazione* della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, 11 ottobre 2000, in merito al coinvolgimento delle mogli dei diaconi permanenti nell'ordinazione dei mariti: «le mogli dei suddetti diaconi permanenti non hanno ricevuto alcuna ordinazione sacramentale e non sono, pertanto, "diaconesse". È risaputo che il sacramento dell'ordine è riservato ai maschi. Il ruolo della moglie di un diacono permanente è quello di appoggiare il marito nel suo ministero e di esercitare le mansioni apostoliche eventualmente affidate dal vescovo diocesano o dal suo parroco» («*Il regno. Documenti*», cit., p. 604).

<sup>265</sup> KARL LEHMANN, *Diaconato permanente*, cit., p. 52; GIAN PAOLO MONTINI, *Il diaconato femminile*, cit., p. 189.

<sup>266</sup> In questo senso, KARL LEHMANN, *Diaconato permanente*, cit., p. 53.

<sup>267</sup> Una delle critiche mosse da GIAN PAOLO MONTINI al documento della CLSA è appunto di non aver considerato il «grande impatto reale» che l'innovazione del diaconato femminile avrebbe «sulla situazione della Chiesa» (*Il diaconato femminile*, cit., p. 188).

qualificati come ministeri propriamente laicali, distinti dall'ordine sacro.<sup>268</sup> Nonostante siano state avanzate proposte di riforma che evidenziano l'inesistenza di ragioni teologiche al divieto di accesso per le donne, la normativa attuale continua a riservare esclusivamente ai *vir* laici questi ministeri laicali,<sup>269</sup> gli unici che sono stati sinora istituiti.<sup>270</sup> L'incoerenza della norma emerge *a fortiori* se si considera che le attribuzioni di questi ministeri<sup>271</sup> consistono in attività e servizi che tutti i laici sono abili a svolgere,<sup>272</sup> ma le donne li possono esercitare solo in via precaria o di supplenza, senza poter ricevere un'investitura stabile. Nella vita concreta delle comunità locali, peraltro, la restrizione viene frequentemente aggirata e numerose donne svolgono in modo continuativo molteplici funzioni nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali.

La norma che riserva agli uomini i ministeri laicali appare pertanto palesemente ingiustificata,<sup>273</sup> in quanto non v'è ragione di negare alle donne la capacità di ricevere una deputazione istituzionale per svolgere mansioni che di fatto sono già in grado di adempiere. Il rilievo critico può valere anche per l'esclusione delle donne dal diaconato, dato che quasi tutte le attribuzioni del diacono potrebbero potenzialmente essere assolte da un laico, previa, se del

<sup>268</sup> Il *motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972 («AAS», LXIV, Città del Vaticano, 1972, pp. 529 ss.) ha profondamente innovato la materia, sopprimendo gli ordini minori e trasformando il lettorato e l'accollato da tappe transeunti verso l'ordine sacro, a ministeri autonomi, che non richiedono un rito di ordinazione, ma solo di istituzione e possono essere conferiti ai laici. Il *motu proprio* però riserva questi ministeri agli uomini, richiamando «la veneranda tradizione della Chiesa». È stato giustamente notato come sia contraddittorio richiamare la tradizione a proposito dei ministeri laicali che sono stati istituiti giusto con il *motu proprio* (DONATA HORAK, *In tema di uguaglianza*, cit., pp. 267-268).

<sup>269</sup> Can. 230, § 1 CIC: ministeri di lettore e di accolito. In sede di revisione del codice latino, quale opinione si era espressa a favore dell'eliminazione della riserva agli uomini («Communicatio», XIV, Città del Vaticano, 1982, p. 177). Anche nel corso del Sinodo dei laici un numero consistente di padri sinodali giudicava incoerente la normativa e ne proponeva la revisione (GIOVANNI CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Settima assemblea generale ordinaria (1-30 ottobre 1987)*, Roma, 1989, pp. 260, 264, 299-300, 426). La costituzione *Christifideles laici* dava atto della discussione sull'argomento e riferiva l'istituzione di un'apposita commissione per lo studio dei problemi connessi ai ministeri laicali (n. 23). Nel codice orientale non si trova una norma analoga al can. 230, § 1 CIC; nel can. 327 CCEO si prevedono «altri ministri» che, oltre al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi, sono ammessi o istituiti a servizio del popolo di Dio o a esercitare funzioni della sacra liturgia.

<sup>270</sup> Il *motu proprio* *Ministeria quaedam* prevedeva la possibilità di istituire «altri ministeri», sia maschili che femminili, anche per iniziativa delle Conferenze episcopali, previa licenza della Santa Sede (possibilità richiamata anche dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *lettera circolare alle Conferenze episcopali*, *Novit profecto*, 27 ottobre 1977).

<sup>271</sup> I ministeri comprendono funzioni liturgiche ed extraliturgiche. Il ministero di lettore comporta l'annuncio della parola di Dio, l'animazione della liturgia, la guida del canto e della partecipazione del popolo e la preparazione dei fedeli alla recezione dei sacramenti. Il ministero di accolito implica l'assistenza al sacerdote e al diacono nel servizio all'altare e la distribuzione della comunione, l'aiuto ai malati.

<sup>272</sup> Can. 230, §§ 2-3 CIC.

<sup>273</sup> Unanimesi sono le critiche in dottrina: DONATA HORAK, *In tema di uguaglianza*, cit., pp. 267-268; CARMEN PEÑA GARCÍA, *Status jurídico de la mujer*, cit., p. 698; SILVIA RECCHI, *I ministeri dell'accollato e del lettorato*, cit., pp. 293 ss.; GERALDINA BONI, *L'uguaglianza fondamentale*, cit., p. 93.

caso, una *missio canonica*, necessaria peraltro anche per il diacono.<sup>274</sup> Di conseguenza, l'interdizione alle donne di assumere ministeri stabili che non siano diretti a svolgere funzioni necessariamente riservate agli ordinati *in sacris* risulta una chiara violazione del principio di uguaglianza nella dignità e nell'agire dei fedeli.

Nell'affrontare il tema dei ministeri femminili occorre, a ben vedere, evitare due posizioni estreme. Non bisogna, da un lato, ridurre il necessario riconoscimento della partecipazione attiva della donna nella Chiesa alla possibilità di accedere ai ministeri istituiti. Si sottolinea infatti giustamente come sia inopportuno un ricorso eccessivo all'istituzionalizzazione dei ministeri per inquadrare e regolare il ruolo dei laici, in quanto ciò comporterebbe il pericolo di confondere la varietà di stile e di funzioni tra sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune.<sup>275</sup> La fecondità dell'apporto della donna, senza dubbio, sta anche nella spontaneità e nella creatività, nella ricerca di nuovi ambiti di impegno e di servizio, nell'attenzione ai problemi concreti e nella cura dei rapporti interpersonali.<sup>276</sup> Ma, d'altro canto, non si può neppure ritenere che l'istituzione di ministeri stabili per le donne sia alieno alla tipicità femminile.<sup>277</sup> Posto che nell'essere cristiani esista davvero una specificità femminile distinta da quella maschile,<sup>278</sup> relegare il femminile nell'ambito della spontaneità profetica e riservare al maschile quello dell'organizzazione gerarchica equivale a introdurre una contrapposizione inammissibile tra l'ordine carismatico e l'ordine istituzionale che, al contrario, sono due dimensioni essenziali e complementari tanto dell'organismo salvifico, quanto dell'esperienza di fedele.<sup>279</sup>

Non vi è dubbio che la possibilità di rivestire ministeri istituiti abbia una rilevanza significativa per promuovere la posizione della donna nella Chiesa. Non è equivalente svolgere determinate mansioni in via di supplenza o esercitarle in virtù di un incarico stabilmente conferito, dal punto di vista sia ecclesiale, sia giuridico, sia spirituale. L'elevazione del proprio ruolo a ministero, infatti, ha di per sé un'importanza e un'incidenza non indifferenti per la condizione di chi la riceve e per la comunità che fruisce del suo servizio, sia per il riconoscimento pubblico di una specifica vocazione, sia per l'attestazione autoritativa dell'utilità

<sup>274</sup> Come rileva GIAN PAOLO MONTINI (*Il diaconato femminile*, cit., p. 183) l'unica facoltà non accessibile ai laici è la benedizione eucaristica ex can. 943 CIC.

<sup>275</sup> Il pericolo della "clericalizzazione del laicato" è richiamato nell'esortazione post sinodale *Christifideles laici*, n. 23. SILVIA RECCHI (*Il ministero dell'accollato e del lettorato*, cit., p. 2.5) mette in guardia anche contro il rischio della burocratizzazione della pastorale.

<sup>276</sup> Sensibilità e ambiti d'impegno che non sono certo esclusivi della donna ma praticati anche dall'uomo.

<sup>277</sup> STEFANO OTTANI, *Lo statuto giuridico della donna nella chiesa locale*, cit., pp. 102-103. L'Autore ritiene che il ruolo del femminile si richiami al "principio carismatico", da cui discende una «sua naturale non-istituzionalizzazione».

<sup>278</sup> Si vedano le riflessioni svolte *infra*, nel paragrafo seguente.

<sup>279</sup> *Lumen gentium*, n. 8.

delle funzioni, sia per il conferimento della grazia spirituale che rende più proficuo lo svolgimento del ministero.<sup>280</sup>

#### 4.

La normativa canonica attuale, come si è visto, traduce il principio di pari dignità tra persone umane e tra fedeli, delineando uno statuto giuridico tendenzialmente equivalente tra uomo e donna. Le differenze più rilevanti sono quelle esistenti sul piano delle funzioni, in ordine all'esclusione delle donne dai ministeri istituiti. Se il metodo del silenzio seguito dalla legislazione in merito alle diversità connesse alla natura sessuata può risultare efficace, in linea di principio, per garantire un'eguale potenzialità di azione e di assunzione di responsabilità, almeno per quegli aspetti che rientrano nella sfera di abilitazione comune, una disciplina generale indifferenziata può non risultare sufficiente a promuovere in senso positivo un riconoscimento più esteso e pregnante dell'impegno sempre profuso dalle donne nella vita e nella santità della Chiesa. L'attenzione della dottrina successiva al Vaticano II e ai codici giovanneo-paolini si è appunto diretta ad approfondire e analizzare quali siano i caratteri tipici del femminile e se la donna abbia un ruolo specifico nell'ambito della comunità ecclesiale. Nonostante, peraltro, le indicazioni teoriche e i molteplici inviti a studiare possibilità di attuazioni pratiche,<sup>281</sup> sino ad oggi non si registrano cambiamenti significativi nel modo di impostare la condizione giuridica della donna. In effetti, nella riflessione del magistero, nonostante le affermazioni sulla ricchezza dell'identità femminile, restano alcune ambiguità di fondo che ne riducono la forza innovatrice sul sistema giuridico e sulla prassi ecclesiale.

Richiamando i principi dell'antropologia cristiana, il magistero riconosce l'eguale dignità dell'uomo e della donna come soggetti razionali e liberi, creati a immagine e somiglianza di Dio,<sup>282</sup> ma, d'altro canto, confuta rivendicazioni estreme che negano qualsiasi differenza tra i due sessi e reclamano una equiparazione assoluta tra uomo e donna. Il carattere sessuato della persona, infatti, ha rilevanza ontologica in quanto dimensione costitutiva dell'essere umano, la

<sup>280</sup> Sottolinea l'importanza dell'accreditamento come ministeri pubblici KARL LEHMANN, *Diakonato permanente*, cit., 52.

<sup>281</sup> L'esortazione post-sinodale *Christifideles laici* invita «a proseguire nello studio critico così da approfondire sempre meglio, sulla base della dignità personale dell'uomo e della donna e della loro reciproca relazione, i valori e i doni specifici della femminilità e della mascolinità» (n. 50). Lo stesso documento avverte il divario tra attestazioni di principio e valorizzazione effettiva, per cui sottolinea la necessità di «passare dal riconoscimento teorico della presenza attiva e responsabile della donna nella Chiesa alla realizzazione pratica» (n. 51).

<sup>282</sup> GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, n. 7. Il fondamento antropologico dell'identità personale dell'uomo e della donna viene ripreso dallo stesso pontefice in *Lettera alle donne*, n. 7. Il tema viene approfondito dalla CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 luglio 2004, «Il Regno, documenti», XLIX, Bologna, 2004, n. 15, pp. 472-473, nn. 5 e 8.

cui natura è contrassegnata dalla relazionalità reciproca tra maschio e femmina.<sup>283</sup> Femminile e maschile sono modulazioni necessarie dell'esistere della persona, tra loro diverse e complementari.<sup>284</sup> Questa concezione personalista che riconosce l'"unità dei due",<sup>285</sup> o "unidualità relazionale" tra l'uomo e la donna,<sup>286</sup> consente di evitare due conclusioni estreme: da un lato, l'uguaglianza assoluta tra i due sessi, che cancella ogni differenza e conduce a omologare il femminile al maschile; dall'altro, la differenziazione esasperata, che porta a subordinare un sesso all'altro o a generare conflitti e antagonismi.<sup>287</sup>

L'articolazione duale dei sessi implica, secondo il medesimo insegnamento autorevole, riconoscere all'uomo e alla donna note personali differenziate che possono giustificare l'attribuzione di ruoli diversi.<sup>288</sup> È in questa applicazione consequenziale del principio di reciprocità che si sollevano le maggiori perplessità.<sup>289</sup> Dando per presupposta l'esistenza di un'originalità propria del femminile,

<sup>283</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera*, cit., p. 472, nn. 5-6.

<sup>284</sup> *Lettera alle donne*, n. 7. La differenza dei sessi è una «realità iscritta profondamente nell'uomo e nella donna... caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera*, cit., p. 473, 8). La lettera mette in guardia contro i pericoli di un duplice riduzionismo. Da un lato, ritenere che la differenza sessuale sia «un puro e insignificante dato biologico». Al contrario, «è una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano» (ivi, p. 472, n. 8). Dall'altro, all'opposto, considerare le differenze «come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale... Secondo questa prospettiva antropologica la natura umana non avrebbe in se stessa caratteristiche che s'imporrebbero in maniera assoluta: ogni persona potrebbe o dovrebbe modellarsi a suo piacimento» (ivi, pp. 471-472, nn. 2-3). Per confutare quest'ultima tendenza del pensiero contemporaneo, tutto il testo della lettera argomenta il fondamento ontologico della sessualità nella struttura essenziale della persona umana.

<sup>285</sup> *Mulieris dignitatem*, n. 7.

<sup>286</sup> *Lettera alle donne*, 8. «L'eguale dignità delle persone si realizza come complementarità fisica, psicologica e ontologica, dando luogo a un'armonica "unidualità" relazionale, che solo il peccato e le "strutture di peccato" iscritte nella cultura hanno reso potenzialmente conflittuale» (Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera*, cit., p. 473, n. 8).

<sup>287</sup> «Nella loro reciprocità sponsale e feconda, nel loro comune compito di dominare e assoggettare la terra, la donna e l'uomo non riflettono un'uguaglianza statica e omologante, ma nemmeno una differenza abissale e inesorabilmente conflittuale: il loro rapporto più naturale, rispondente al disegno di Dio, è l'"unità dei due" ossia una "unidualità" relazionale, che consente a ciascuno di sentire il rapporto interpersonale e reciproco come un dono arricchente e responsabilizzante» (*Lettera alle donne*, n. 8).

<sup>288</sup> «La donna... non può tendere ad appropriarsi delle caratteristiche maschili, contro la sua propria "originalità" femminile. Le risorse personali della femminilità non sono certamente minori delle risorse della mascolinità, ma sono solamente diverse» (*Mulieris dignitatem*, 10). «è possibile accogliere, senza conseguenze svantaggiose per la donna, anche una certa diversità di ruoli, nella misura in cui tale diversità non è frutto di arbitraria imposizione, ma sgorga dalle peculiarità dell'essere maschile e femminile» (*Lettera alle donne*, n. 11).

<sup>289</sup> Si nota come si possa interpretare il principio di complementarità o, meglio, di reciprocità, "in modo subordinazionistico", così da far riemergere subdolamente il principio di subordinazione. Basti considerare come la reciprocità sia chiamata in causa unilateralmente quando si parla del ruolo della donna nei confronti dell'uomo e non viceversa, così la donna è vista come l'essere rela-

il magistero cerca di delineare i caratteri tipici dell'essere donna, finendo per ricondurli alla dimensione prevalente del corpo muliebre che è la capacità di dare la vita, intesa non necessariamente come generazione effettiva di figli, ma come potenzialità intrinseca ad accogliere tale dono, quale si riscontra anche in chi si sia consacrata alla verginità.<sup>290</sup> La maternità in senso biofisico assume una valenza personale, in quanto plasma profondamente la struttura dell'identità femminile, imprimendole una peculiare disposizione «di attenzione verso la persona concreta»<sup>291</sup> o «capacità dell'altro».<sup>292</sup> Questa speciale sensibilità nel prendersi cura dell'altro qualifica il genio della donna nell'ordine dell'amore<sup>293</sup> e rende prezioso e insostituibile il suo contributo sia nell'ambito delle relazioni umane, per dare vita a strutture ricche di umanità,<sup>294</sup> sia nell'ambito dei valori spirituali, per vivere la comunione misteriosa tra Dio e le Sue creature.<sup>295</sup>

La personalità femminile, in effetti, presenta intelligenze e sensibilità diverse da quella maschile,<sup>296</sup> ma una immedesimazione rigida dell'identità della donna con tali caratteri, con la conseguente attribuzione di ruoli determinati, può risultare riduttiva. La natura femminile, infatti, ha certamente potenzialità più ampie di quelle indicate dai citati documenti e, d'altro canto, le stesse qualità possono essere possedute anche da individui di sesso maschile. Parlare di un'originalità propria del femminile, poi, appare restrittivo dell'originalità irriducibile di ciascuna persona, che non può essere omologata ai tratti ritenuti essenziali del proprio sesso.<sup>297</sup> Pare quindi più opportuno parlare di "valori" che non sono

zionale per definizione, che richiama la figura di un essere incompleto (LILIA SEBASTIANI, *Donna nell'etica: da oggetto a soggetto*, in *Ruolo e autorità della donna nella Chiesa*, Torino, 1995, p. 38).

<sup>290</sup> La verginità viene presentata come uno stato distinto ma collegato alla maternità (*Mulieris dignitatem*, 20). La rinuncia alla maternità fisica apre infatti a un nuovo tipo di maternità "secondo lo spirito" (Rm, 8,4), in cui la disponibilità ad accogliere la vita non si rivolge ai figli ma «è aperta a tutti gli uomini, abbracciati dall'amore di Cristo sposo» (ivi, n. 21).

<sup>291</sup> *Mulieris dignitatem*, n. 18.

<sup>292</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera*, cit., p. 474, n. 13.

<sup>293</sup> *Mulieris dignitatem*, n. 29.

<sup>294</sup> *Lettera alle donne*, 9; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera*, cit., p. 475, n. 13. Si vedano i compiti affidati dal Sinodo alle donne: dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità; assicurare la dimensione morale di una cultura degna dell'uomo (*Christifideles laici*, n. 51).

<sup>295</sup> La maternità, come disponibilità ad accogliere il dono di Dio, non riguarda solo la vita umana, ma anche, in senso lato, la parola di Dio. In questo senso è da intendere non solo la maternità di Maria Madre di Dio, ma quella di tutte le donne: «Anche la maternità di ogni donna, intesa alla luce del Vangelo, non è solo "della carne e del sangue": in essa si esprime il profondo "della parola del Dio vivo" e la disponibilità a "custodire" questa Parola, che è "parola di vita eterna" (cfr. Gv 6, 68)» (*Mulieris dignitatem*, n. 19).

<sup>296</sup> Si può vedere l'analisi, svolta nell'ambito specifico delle dinamiche del rapporto coniugale, di ROGER MUCCHIELLI, *Psicologia della vita coniugale. Problemi e indicazioni terapeutiche*, Roma, 1993, pp. 41-47. L'autore, nondimeno, distingue due piani: quello delle differenze connesse al sesso, e quello delle "differenze individuali di carattere" che si innestano sulle prime e possono modificarle profondamente (*op.cit.*, p. 41).

<sup>297</sup> In questo senso FRANCESCO LAMBIASI, *La ricezione di Lumen gentium*, cit., p. 131: «Certo, si è persone umane con un sesso, ma non per il sesso: la persona viene – in un certo senso – "prima"»



esclusivi dell'essere donna, ma costituiscono patrimonio della natura umana, condiviso anche dall'essere uomo, quantunque nella donna si possano ritrovare con maggiore intensità.<sup>298</sup>

Bisogna, inoltre, non confondere il piano della natura con quello della libertà della persona: la condizione incarnata di donna non impone un destino inevitabile e uguale per tutte, dal momento che ciascuna la vive secondo le specifiche tendenze caratteriali e i peculiari modi di concepire l'esistenza, scegliendo gli obiettivi e i compiti che ritiene più adatti alla propria vocazione.<sup>299</sup> Le funzioni di vergine, sposa e madre, ricondotti dal magistero all'identità della donna,<sup>300</sup> sono stati di vita che la donna può scegliere di assumere, ma non si può imprigionare il modo di esprimersi della persona entro ruoli predefiniti, quantunque sublimati dal riferimento ai principî cristiani.<sup>301</sup>

Pure per quanto concerne l'ambito interno alla comunione ecclesiale, non risulta definita in modo esauriente l'interazione tra le due polarità della condizione femminile: da un lato, la dignità di componente del popolo di Dio, che porta a riconoscere l'uguaglianza della donna con l'uomo «sul piano del rapporto con Cristo» e «sul piano della partecipazione alla vita e alla santità della Chiesa»;<sup>302</sup> dall'altro, la diversità e reciproca complementarità della natura sessuata, che conduce ad affermare «una certa diversità di ruoli».<sup>303</sup> È proprio sotto il profilo delle peculiarità femminili che non si riesce a precisare adeguatamente quale sia – se vi sia – una vocazione e uno spazio specifici della donna nell'edificazione del Regno di Dio. Pur esaltando in teoria l'originalità del genio femminile, il magistero non indica gli ambiti precisi della missione ecclesiale in cui si possa realizzare concretamente. I compiti peculiari ricondotti all'identità della donna

del sesso, nel senso che la determinazione sessuale è da interpretarsi in relazione alla stessa persona che è configurata come sessuata».

<sup>298</sup> Più chiaramente della *Mulieris dignitatem* (n. 25), ciò viene riconosciuto nella lettera della Congregazione per la dottrina della fede: «i valori femminili, ora richiamati, sono innanzitutto valori umani: la condizione umana, dell'uomo e della donna, creati a immagine di Dio, è una e indivisibile. È solo perché le donne sono più immediatamente in sintonia con questi valori che esse possono esserne il richiamo e il segno privilegiato» (*Lettera ai Vescovi*, cit., p. 475, n. 14).

<sup>299</sup> «Il segreto dell'armonizzazione del destino e della vocazione è la libertà; al contrario, il semplice destino biologico può arrivare a essere spersonalizzante e a compromettere l'essenza di una vocazione umana liberamente e responsabilmente eletta» (MARÍA TERESA PORCILE SANTISO, *La donna spazio di salvezza. Missione della donna nella Chiesa una prospettiva antropologica*, Bologna, 1996, p. 137).

<sup>300</sup> *Mulieris dignitatem*, nn. 19-23.

<sup>301</sup> Si nota criticamente come i modelli di esistenza femminile di vergine sposa e madre, pur se nobilitati dal riferimento a principî teologici e ascetici, «consistono semplicemente in una sacralizzazione degli antichi ruoli tradizionali, al di fuori dei quali non sembra esservi spazio né valore di progettazione dell'esistenza femminile» (LILIA SEBASTIANI, *Donna nell'etica*, cit., p. 39). Pure FRANCESCO LAMBIASI ritiene che il «trinomio» vergine-sposa-madre sia uno schema troppo riduttivo che finisce per impoverire il mistero della donna (*La ricezione di Lumen gentium*, cit., p. 130).

<sup>302</sup> *Christifideles laici*, n. 50. «Si deve parlare di un'essenziale "parità": poiché tutt'e due – la donna come l'uomo – sono creati a immagine e somiglianza di Dio, tutt'e due sono suscettibili in eguale misura dell'elargizione della verità divina e dell'amore nello Spirito Santo» (*Mulieris dignitatem*, n. 16).

<sup>303</sup> *Lettera alle donne*, n. 11.

riguardano in generale le funzioni della donna nella società e non sono proprie della vita interna della comunità cristiana.<sup>304</sup> Quando si parla di partecipazione attiva e responsabile nella Chiesa l'unico riferimento specifico alla donna concerne, in negativo, l'esclusione dall'accesso al sacramento dell'ordine e ai ministeri istituiti.<sup>305</sup>

Gli stessi modelli cui si ricorre per tradurre metaforicamente la complementarità dei ruoli maschili e femminili presentano qualche ambiguità. In particolare, la distinzione «di due dimensioni imprescindibili della Chiesa: il principio "mariano" e quello "apostolico-petrino"»,<sup>306</sup> può comportare il pericolo di riproporre la contrapposizione tra ordine carismatico e ordine istituzionale, relegando il femminile nell'ambito della spontaneità profetica e riservando al maschile quello dell'organizzazione gerarchica.<sup>307</sup> Persino il paradigma sponsale, nel riprendere gli archetipi androcentrici del sistema di famiglia patriarcale, può introdurre surrettiziamente un rapporto di subordinazione tra uomo e donna.<sup>308</sup> Basti considerare le espressioni che identificano la figura della Sposa, cioè il femminile, con l'amore umano, per natura imperfetto, mentre la figura dello Sposo, cioè il maschile, rappresenta l'amore divino, in sé perfetto.<sup>309</sup>

L'inadeguatezza dei tentativi di delineare la vocazione specifica della donna nella Chiesa induce a ritenere che sia meglio non cercare di dare alcuna definizione circa l'alterità dei ruoli, né sotto il profilo concettuale, né tanto meno sotto il profilo di una sua traduzione giuridica. Ogni precisazione di funzioni risulta in realtà riduttiva delle potenzialità insite nella persona. Nell'ambito della comunione ecclesiale, al contrario, occorre riconoscere spazio al legittimo pluralismo e alla possibile e infinita diversità di espressioni dell'essere cristiano. È lo stesso principio di uguaglianza nella dignità e nell'agire dei fedeli che postula di promuovere la libertà di ciascuno di impegnarsi in forme diverse nei molteplici ambiti della missione ecclesiale, senza indirizzi o ruoli predeterminati, ma secondo la copiosa e spontanea ispirazione dello Spirito divino.<sup>310</sup>

<sup>304</sup> *Mulieris dignitatem*, nn. 19-23; *Christifideles laici*, n. 51.

<sup>305</sup> *Lettera alle donne*, 11; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera*, cit., p. 475, n. 16; *Christifideles laici*, n. 51. Si è visto, in precedenza, come tale preclusione abbia di fatto assorbito il dibattito sul ruolo della donna, spesso distorcendone l'impostazione e accentuando la contestazione degli aspetti negativi, piuttosto che la ricerca di profili positivi.

<sup>306</sup> *Lettera alle donne*, n. 11. Distinzione ripresa da *Mulieris dignitatem*, n. 27.

<sup>307</sup> FRANCESCO LAMBIASI, *La ricezione di Lumen gentium*, cit., p. 132.

<sup>308</sup> FRANCESCO LAMBIASI, *La ricezione di Lumen gentium*, cit., p. 133.

<sup>309</sup> *Mulieris dignitatem*, n. 25: «Nella Chiesa ogni essere umano – maschio e femmina – è la "Sposa", in quanto accoglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona». Invece, «Proprio perché l'amore divino di Cristo è amore di Sposo, esso è il paradigma e l'esemplare di ogni amore umano, in particolare dell'amore degli uomini-maschi».

<sup>310</sup> CETTINA MILITELLO sottolinea come il disegno di Dio corrisponda a un modello inclusivo, aperto alla «sfida della reciprocità come riconoscimento della interdipendenza e della sussidiarietà delle persone». La reciprocità tra uomo e donna risulta quindi un «modulo di parità, di libertà, di differenza, di alterità» (*La donna: nuova soggettualità*, cit., pp. 24-25).

L'originalità femminile, compendiata dal magistero nel servizio d'amore, rappresenta in definitiva il nucleo essenziale della vocazione cristiana, il paradigma dell'identità di tutti i fedeli, valido sia per le donne che per gli uomini.<sup>311</sup> Il femminile non è dunque una dimensione ristretta dell'essere cristiano, ma, come il maschile, è un genio multiforme e complesso, che comprende integralmente la ricchezza della sequela di Cristo. Le donne, al pari degli uomini, possono quindi scegliere liberamente come esistere e come operare nella sfera di corresponsabilità del popolo di Dio, ciascuna interpretando il proprio cammino di santificazione secondo l'originalità del vissuto personale.

L'appello alla libertà delle donne è contenuto, a ben vedere, pure nell'insegnamento evangelico: «*Sinite eam*».<sup>312</sup> Lasciatela libera. Non imponetele quello che può o non deve fare; lasciatela libera di seguire ciò che le detta il suo cuore innamorato di Dio. Non abbiate paura di funzioni o gesti diversi da quelli consueti; lasciate libera la sua vocazione d'amore: «*Bonum opus operata est in me*».

<sup>311</sup> *Mulieris dignitatem*, n. 25; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA CHIESA, *Lettera*, cit., p. 476, n. 16.

<sup>312</sup> *Mc* 14, 6. Su questo passo si veda la bella riflessione di MARÍA TERESA PORCILE SANTISO, *La donna spazio di salvezza*, cit., 347-351.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.

STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Aprile 2010*

(CZ 2 · FG 3)

