

IL MINISTERO DELLE DONNE
NELLA CHIESA ANTICA
di Jean Daniélou

Originariamente pubblicato in:
AA.VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*,
Roma, Città Nuova, 1974, 209-227.

La questione della partecipazione delle donne al ministero della Chiesa presuppone l'evidenza di due fatti: da una parte, che non si è mai trattato per le donne di rivestire funzioni propriamente sacerdotali – non vediamo mai una donna offrire il sacrificio eucaristico, conferire una ordinazione, predicare in chiesa; dall'altra, che tutta la storia del cristianesimo, in particolare quella dei primi secoli, mostra una cospicua partecipazione delle donne alla missione, al culto, all'insegnamento. Ma non per questo si presenta meno difficile, perché uno statuto del ministero femminile non è mai stato nettamente definito: esso ha preso forme diverse secondo i tempi e i paesi, ha comportato attribuzioni varianti in conformità ai bisogni, è stato a volte integrato nella gerarchia ecclesiastica e a volte considerato come laico. Solo quindi un suo studio storico ci permetterà di individuare le costanti e formulare gli interrogativi.

Il Nuovo Testamento – soprattutto nelle lettere di san Paolo – ci offre vari dati che occorre esaminare in ordine. Il primo è la manifesta importanza del ruolo svolto dalle donne. Nella Lettera ai Romani, Paolo nomina un certo numero di donne che hanno lavorato per lui. I termini che impiega meritano di essere notati. Parla di « Febe, nostra sorella, che è serva (διάκονος) della Chiesa di Cencre. Essa è un sostegno (προστάτις) per me e per molti. Salutate Prisca e Aquila, che sono stati miei collaboratori (συνεργούς) nel Cristo Gesù... Salutate Maria, che ha molto lavorato (ἐκοπίασεν) per noi». Così pure Trifena, Trifosa, Perside lavorano (κοπιᾶν) nel Signore (16, 1-16). Nella Lettera ai Filippesi tratta di «Evodia e Sintiche, che hanno combattuto con me nel vangelo (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) con Clemente e altri miei collaboratori (συνεργῶν) » (4, 2).

Non bisogna trarre da questi testi più di ciò che contengono. Il termine διάκονος, applicato a Febe, non ha molto verosimilmente il senso di una funzione gerarchica determinata, come l'avrà in seguito per le donne: ha quello generale di servitore che assume ordinariamente nel Nuovo Testamento (Ef. 6, 21)¹. Parimenti, προστατις non indica la presidenza di una comunità, come il contesto stesso mostra. Ma non si deve però nemmeno minimizzarli. I termini συνεργούς, διάκονος significano in Paolo per gli uomini una partecipazione all'evangelizzazione: non c'è ragione che qui sia

altrimenti. Del resto, nei casi di Evodia e Sintiche, si parla esplicitamente di una collaborazione «nell'annuncio della buona novella» (εὐαγγέλιον) Lo stesso, l'espressione « lavorare nel Signore » non può designare che compiti apostolici.

Alcune testimonianze ulteriori apportano una conferma a questa partecipazione delle donne all'evangelizzazione nei tempi apostolici. Un testo essenziale sarebbero gli *Atti di Paolo e di Tecla*, se si potesse credere loro. Tertulliano ci informa che sono la fabbricazione di un prete asiatico (*Bapt.* 17, 4). Ma Tertulliano, come vedremo, segna una reazione molto viva contro il ministero femminile. E' dunque sospetto di aver aggravato la sua condanna dell'opera, la quale doveva contenere un fondo di tradizione autentica. In essa vediamo Tecla convertire Trifena e un gruppo di donne ad Antiochia con la sua confessione dinanzi al giudice, poi andare da Trifena e dimorarvi otto giorni, «istruendola (κατηχήσασα) nella Parola di Dio, di modo che la maggior parte delle sue serve credertero» (38-39).

Si noterà che l'apostolato di Tecla non concerne che le donne, che d'altra parte non è esercitato nell'assemblea, ma in privato. Ciò si riallaccia alla maniera in cui Clemente di Alessandria ci descrive il ruolo missionario delle donne nei tempi apostolici: «Gli apostoli, applicandosi senza posa all'evangelizzazione (κήρυγμα) conformemente al loro ministero (διακονία), prendevano con loro delle donne, che erano non delle spose, ma delle sorelle, per essere loro collaboratrici (συνδιακόνους) presso le donne che restavano a casa: per mezzo di esse la dottrina (διδασκαλία) del Signore penetrava nelle stanze delle donne (γυναικωνίτις) senza dare luogo a sospetto» (*Strom.* III, 6, 53). Questo testo è prezioso, sia per ciò che afferma che per i limiti che vi appone: questo apostolato femminile riguardava essenzialmente il ministero presso le donne ed era esercitato principalmente all'interno delle case. Aggiungeremo che Paolo associa spesso le donne che nomina all'apostolato esercitato nelle loro case (Rom. 16, 4; 1 Cor. 16, 15).

Un altro dato relativo alla partecipazione delle donne al ministero nei tempi apostolici è quello della profezia. L'esistenza di un profetismo femminile nelle comunità primitive è attestata. Gli Atti degli Apostoli ci parlano delle quattro figlie di Filippo l'evangelista che profetizzavano (21, 9). Del resto Paolo, in un testo capitale, scrive: «Ogni uomo che prega (προσευχόμενος) o che profetizza con la testa coperta disonora la sua testa. Ogni donna che prega o che profetizza con la testa non velata disonora la sua testa» (1 Cor. 11, 4-5). Il profetismo della donna è qui sullo stesso piano di quello dell'uomo. Il termine ha dunque lo stesso senso per l'uno e per l'altra. Ora, il profeta, nel senso del Nuovo Testamento, non è solo un ispirato, è qualcuno che esercita una funzione all'interno della comunità. Paolo lo situa tra l'apostolo e il didascalo (1 Cor. 12, 28). La *Didachè* lo accosta al missionario (ἀπόστολος) (11, 3). Il suo statuto preciso non è facile da stabilire. Audet rifiuta di vedervi un ministero propriamente detto. Ma ciò mi sembra contestabile².

Il testo della prima Lettera ai Corinti surriportato mostra che la funzione del profeta è esercitata nell'assemblea cristiana. Numerosi altri testi anche lo comprovano. Audet del resto ha mostrato chiaramente il legame tra il profeta e l'azione di grazie a

proposito di *Didachè* 10, 7: «Lasciate i profeti fare la loro azione di grazie»³. Sorge così una nuova questione. Finora abbiamo prospettato la partecipazione delle donne all'apostolato missionario, cioè al kerygma e alla catechesi, essenzialmente presso le donne. E abbiamo precisato che queste attività erano esercitate al di fuori dell'assemblea ufficiale della comunità. Ora siamo in presenza di un testo che profila la partecipazione delle donne all'assemblea cristiana.

Tale questione si complica per il fatto che altri testi sembrano contestare il diritto alle donne di intervenire all'assemblea. E il primo di essi appartiene proprio alla stessa prima Lettera ai Corinti. E' il famoso: «Come si fa in tutte le Chiese dei santi, che le donne tacciono nelle assemblee. Non è loro permesso di parlare (*λαλεῖν*) ma che siano sottomesse, come dice anche la legge. Se vogliono istruirsi su qualche punto, che interrogino i loro mariti a casa, perché è vergognoso per una donna di parlare (*λαλεῖν*) nell'assemblea» (14, 34-35). Esso sembrerebbe contraddire nettamente il precedente. Né varrebbe dire che è questione di due comunità diverse, poiché i due testi si trovano nella stessa lettera.

Molte spiegazioni di questa contraddizione sono state tentate. Per parte mia, penso che si tratti di due attività diverse. Una cosa è acquisita, che non è permesso alla donna insegnare nell'assemblea. Forse si era verificato, ciò che spiegherebbe perché Paolo lo interdice, pur apparendo essere sempre stato escluso. E' direttamente questa predicazione della Parola all'assemblea che indica il termine *λαλεῖν*, il quale appartiene allo stile solenne e ne sottolinea il carattere sacro, culturale⁴. Il commento di Paolo è del resto esplicito. La donna non saprebbe assolvere al ruolo di istruire. Egli tornerà apertamente in argomento nella prima Lettera a Timoteo: «Che la donna riceva l'istruzione in silenzio, in una totale sottomissione (*ὑποταγή*). Quanto a insegnare (*διδάσκειν*), non lo permetto alla donna» (2, 11-12). E' quindi della didascalìa che è qui questione. Il termine *ὑποταγή* è interessante. Implica infatti che la donna non potrebbe appartenere alla gerarchia propriamente detta, le cui prerogative sono la presidenza dell'assemblea, l'insegnamento con autorità, l'offerta dell'eucaristia.

Ma il ruolo del profeta nell'assemblea non è in primo luogo di insegnare: questa è la funzione del didascalo. E' essenzialmente di pregare. Se torniamo alla prima Lettera ai Corinti 11, 4-5, noteremo che vi si parla di ogni uomo e di ogni donna che prega (*προσευχόμενος*) o che profetizza. Se l'insegnamento è interdetto alle donne, non sembra però che sia loro proibito di pregare a voce alta nell'assemblea. Osserveremo del resto che nella prima Lettera a Timoteo, Paolo tratta innanzi tutto della questione della preghiera: «Voglio che le donne preghino in tenuta decente, adornandosi con pudore e discrezione, non di trecce, oro, perle, vestiti costosi, ma di opere buone». E prosegue: «Che la donna riceva l'istruzione in silenzio» (2, 8-9). La prima parte anche sembra riferirsi all'assemblea come la seconda. Le allusioni stesse ai vestiti paiono confermarlo. Anche questo testo dunque milita per il diritto della donna a partecipare alla preghiera culturale.

Né mancano di ciò ulteriori conferme. Tertulliano è personalmente ostile a ogni partecipazione della donna all'assemblea. Anche divenuto montanista ed esaltatore

della profezia, narrerà che una ragazza, la quale aveva avuto una visione durante l'assemblea, solo dopo di questa lo metterà a parte di essa (*De Anim.* 13). Scrive tuttavia a proposito di Paolo: «Prescrivendo il silenzio alle donne nell'assemblea, per timore che dicano qualcosa allo scopo di insegnare (*docendi*), mostra però che esse hanno il diritto di profetizzare, con l'imporre il velo alla donna anche quando profetizza» (*Adv. Marc.* 5, 8). E' palese nondimeno il suo sforzo di trarre questi testi dalla sua parte, facendo dire loro che, sebbene la donna abbia in diritto la possibilità di profetizzare nell'assemblea, Paolo la condanna al silenzio, per il timore che essa voglia anche insegnare.

Infine, un testo, appartenente alla *Didascalia degli Apostoli*, riassume chiaramente il complesso di ciò che abbiamo visto fin qui. Non dimentichiamo che a parlare figura un apostolo: «Noi non permettiamo alle donne di insegnare (*διδάσκειν*) nella Chiesa, ma solo di pregare (*προσεύχεσθαι*). Infatti, il nostro Maestro e Signore Gesù avendoci inviati, noi i Dodici, a insegnare al popolo e alle nazioni, non ha mai inviato ufficialmente donne a predicare, ancorché non ne mancassero: v'erano infatti con noi Maria Maddalena, Maria Madre di Giacomo, Salome. Ma se fosse stato necessario per le donne insegnare (*διδάσκειν*) lui stesso per primo avrebbe ordinato loro di istruire (*κατηχεῖν*) il popolo» (15, 124). Tutti i piani appaiono qui nettamente distinti: partecipazione delle donne all'istruzione fuori dell'assemblea, partecipazione alla preghiera nell'assemblea, interdizione dell'insegnamento nell'assemblea.

Resta che questa partecipazione delle donne alla preghiera ufficiale dell'assemblea non è facile da precisare. Non potrebbe mai essere l'eucaristia propriamente detta, che tutta la tradizione riserva al prete. Né sembrerebbe costituire un ministero come tale. Esprime piuttosto il diritto a una partecipazione attiva alla preghiera liturgica dell'assemblea. Come nella catechesi e nella missione il ruolo delle donne corrispondeva già allora a ciò che oggi conosciamo, così oggi l'istinto della tradizione, che non ammetterebbe le donne a predicare in chiesa, ammette pienamente il canto liturgico diretto ed eseguito da monache ed eventualmente che una donna coordini la preghiera di una comunità mancante di prete, senza però salire in cattedra.

Ciò ha forse bisogno di essere ricordato, perché mons. Romita, in uno studio recente, si adopera a dimostrare che, nell'incontestabile evoluzione delle idee, sono restati intangibili i vecchi principi della separazione del clero e dei laici – soprattutto delle donne – in ordine alla partecipazione al canto liturgico, non essendo liturgico a rigor di termine che ciò che è fatto da membri del primo. Per cui non sarebbe che per tolleranza che si è passati oggi dall'assoluta proibizione alle donne di cantare *intra ambitum ecclesiae* all'economia attuale. Dom Oliver Rousseau, da cui attingo in questa analisi, contesta giustamente tale affermazione («La Maison-Dieu», 57, pp. 168-69). Ha perfettamente ragione. La partecipazione delle donne alla preghiera liturgica appare infatti come eminentemente tradizionale⁵. E la funzione di cantore conferita a una donna farebbe di lei oggi semplicemente l'erede delle profetesse velate di Paolo.

Finora abbiamo visto le donne cooperare ai ministeri degli ἀπόστολοι e dei προφῆται, non però dei διδάσκαλοι. Ma, a fianco di questi ministeri, incontriamo nella comunità apostolica una organizzazione delle Chiese locali con i πρεσβύτεροι gli ἐπίσκοποι e i διάκονοι. Le attribuzioni di questi vari gruppi non si stabiliscono che a poco a poco. Ma, come si sa, nelle lettere di Ignazio di Antiochia, già costituiscono una gerarchia ordinata. Ora, come abbiamo visto le donne associate ai ministeri missionari, così le vedremo associate ai ministeri locali. E, come questi assorbono i ministeri missionari, almeno apparentemente, per gli uomini, così sarà per le donne, sicché il problema che affrontiamo al presente non sarà senza importanza per l'avvenire.

La prima questione è quella delle vedove (χήραι). Il termine può indicare già nel Nuovo Testamento tre realtà diverse, ma non senza relazione tra di loro. Gli Atti degli Apostoli ci informano che le vedove anziane erano prese a carico dalla comunità (6, 1-2; 9, 36ss.). Si tratta qui semplicemente delle vedove nel senso ordinario dell'espressione. Ma già la Lettera a Tito ci mostra queste vedove nell'atto di assolvere a un certo ruolo nella comunità: «Che le donne anziane (πρεσβύτιδες) si comportino come conviene a delle persone consacrate, che non siano né maldicenti, né schiave del vizio, che insegnino il bene (καλοδιδασκάλοι), che educino le giovani ad amare il loro marito e i loro figli (2, 3-4). Si fa questione qui delle vedove in generale e non di una funzione propriamente detta. D'altra parte, questo stato di vedova appare implicare una esigenza di perfezione. Comunque, implica una missione presso certe giovani della comunità. Il loro ruolo sembrerebbe prossimo, nel quadro di una comunità costituita, a quello delle collaboratrici degli apostoli nella comunità missionaria. Pure Origene accostava la Febe della Lettera ai Romani alle vedove della Lettera a Tito (*Com. Rom.* 10, 17).

La prima Lettera a Timoteo conferma questi dati e aggiunge loro una precisazione supplementare: «Onora le vedove che sono realmente delle vedove... Colei che è realmente una vedova ha posto la sua speranza in Dio e persevera notte e giorno nelle suppliche e nelle preghiere... Una vedova, per essere iscritta nel ruolo (καταλέγειν) deve essere in età di sessant'anni almeno, non essere stata maritata che una volta, aver esercitato l'ospitalità, lavato i piedi dei santi, praticato ogni opera buona» (5, 9-10). Qui l'accento è collocato più sull'aspetto ascetico e contemplativo della vita delle vedove che sulle loro funzioni nella comunità. C'è però il fatto interessante dell'iscrizione su un registro e delle condizioni che questa suppone, il quale manifesta che non si tratta di tutte le vedove, ma di certe tra di loro, le quali costituiscono una categoria della comunità. Siamo in presenza della prima indicazione di un ordine delle vedove, parallelo agli altri ordini.

L'esistenza di quest'ordine delle vedove ci è confermata dalla letteratura ecclesiastica arcaica. Policarpo per primo lo chiama «l'altare (θυσιαστήριον) di Dio» (*Fil.* 4, 3), con una espressione che tornerà frequentemente e che prolunga la frase di Paolo sulla loro intercessione spirituale. Ignazio di Antiochia, con una espressione strana, parla di «vergini chiamate vedove» (*Sin vrn.* 13, 1), ciò che mostra che il

termine «vedova» è passato dal senso ordinario a quello di un ordine ecclesiastico. Queste semplici allusioni non forniscono però indicazioni sul ministero delle vedove. Erma tuttavia ci mostra una donna, Grapte, incaricata di far conoscere il contenuto della rivelazione che ha ricevuto alle vedove e agli orfani, mentre lui la leggerà dinanzi ai presbiteri (*Vis.* 2, 3). Grapte appartiene verosimilmente all'ordine delle vedove. Ciò conferma che il principale compito di queste era di insegnamento presso le donne.

Accanto alle vedove, ma su un piano completamente distinto, sembrerebbe che il Nuovo Testamento e il periodo apostolico ci presentino già l'esistenza delle diaconesse. In un passo in cui si tratta dei diaconi nel senso tecnico del termine, Paolo scrive infatti: «Che i diaconi siano degli uomini onorati... che siano provati, e solo poi assolvano il loro servizio di diaconi. Che le donne parimenti siano onorate (σεμναί), non maldicenti, sobrie, degne di fiducia in tutto. Che i diaconi non siano stati sposati che una volta» (1 Tim. 3, 8-11). Sembra proprio che le donne di cui è questione, che sono nettamente distinte dalle spose dei diaconi e la cui descrizione è parallela a quella di costoro, siano diaconesse. Qui il termine infatti ha un senso tecnico: designa un ministero che fa parte della gerarchia. Parrebbe, se ricordiamo ciò che abbiamo detto degli apostoli, dei profeti, degli anziani, che ciascun ministero maschile abbia avuto una sorta di sdoppiamento femminile, di carattere subordinato e relativo al prolungamento presso le donne dello stesso. Spingendo il mio pensiero al limite, dirò anzi che all'origine numerosi ministeri maschili si fanno accompagnare da un ministero femminile minore.

Il testo di Paolo non contiene il termine *διάκονος* applicato alle donne. Un'altra testimonianza molto arcaica sembra però supportarlo: si tratta della lettera a Traiano, di Plinio il Giovane, scritta agli inizi del secondo secolo, concernente i cristiani del Ponto. Così Plinio si esprime: «Ho creduto necessario ottenere con la tortura dei ragguagli da due serve (*ancillae*) che chiamano diaconesse (*ministrae*) (10, 96, 8). Il termine *ministra* parrebbe tradurre *διάκονος*. Ora, nel testo di Plinio il termine ha un senso tecnico: indica delle donne che avevano un ministero determinato nella comunità. D'altra parte, si noterà che il termine *ancilla* sembra indicare delle cariche inferiori. Siamo lungi dalla venerazione che circonda le vedove. Del resto, per le diaconesse, è il carattere di servizio che si presenta come il punto essenziale. Sembra dunque che si tratti di un ministero inferiore della Chiesa. Se si aggiunge infine che il ministero dei diaconi è stato molto presto di assistere il vescovo nelle funzioni cultuali del battesimo, dell'assemblea, dei malati, parrebbe che da questa epoca il compito proprio delle diaconesse sia stato di apportare al vescovo e ai diaconi un'assistenza nelle funzioni cultuali per per ciò che riguarda le donne. Ne avremo in prosieguo conferma.

La comunità apostolica ci presenta così una partecipazione molto grande delle donne ai diversi ministeri della comunità sotto forme svariate. Ciò non avveniva però senza portare con sé esagerazioni. L'ampio posto preso dalle donne nella prima espansione della Chiesa poteva condurle a volervi esercitare funzioni che non spettavano loro o ad abusare di quelle che erano loro accordate. Troveremo eco di ciò

nel secondo secolo in seno alle correnti eterodosse. Ma si sa quanto le frontiere dell'ortodossia e dell'eterodossia sono qui a volte difficili a scoprire. Il caso piú interessante è quello della Chiesa marcionita, che pretende continuare le comunità paoline. E' essa che ha in mente Tertulliano quando scrive: «Presso le donne eretiche, quale impudenza! Osano insegnare, disputare, esorcizzare, promettere guarigioni, forse anche battezzare» (*Praescript.* 41, 5. Cf. anche *Bapt.* 17, 4). Si noterà che anche presso i marcioniti la pretesa delle donne di battezzare sarebbe apparsa esorbitante. Tertulliano in questa occasione pone fermamente l'esclusione delle donne nei confronti dei ministeri propriamente sacerdotali: «Non è permesso alla donna di parlare in chiesa e nemmeno di insegnare, battezzare, fare l'offerta, né di rivendicare per sé alcuna parte della funzione (*munus*) dell'uomo o del ministero (*officium*) sacerdotale» (*Virg. vel.* 9, 1).

Ma la questione della partecipazione delle donne ai ministeri propriamente sacerdotali dell'insegnamento ufficiale e della collazione dei sacramenti non è mai avanzata seriamente. Per contro, abbiamo visto il ruolo incontestabile delle donne nell'apostolato e nella profezia: qui esse erano in un campo aperto loro. Ciò non sembrerebbe però che sia stato senza dare luogo ad abusi. Non per niente è nelle correnti eterodosse che vediamo le donne ricoprire qui un ruolo predominante. Si noterà innanzi tutto il posto che, negli apocrifi di tendenza gnostica, occupano le donne dell'epoca apostolica. Maria Maddalena nella *Pistis Sophia*, Salome nel *Vangelo degli Egiziani*, Maria nel *Vangelo di Maria* sono portatrici di rivelazioni segrete. Del resto, gli gnostici sono accompagnati da donne che ricoprono un ruolo molto importante. E' il caso di Elena a fianco di Simone, di Marcellina presso Marco il Mago, di Filomena con Apelle. E' noto d'altra parte il ruolo delle profetesse nel montanismo.

Il problema qui è molto piú delicato. Sotto molti aspetti, infatti, il ruolo ricoperto dalle donne è conforme a quello che esse ricoprivano nella comunità primitiva. Ippolito, nel suo *Commento al Cantico*, chiama Maria Maddalena «l'apostolo degli apostoli». E una tradizione, che non è forse storica, ma che non è sicuramente eretica, fa di Marta e di Maria gli apostoli della Provenza insieme a Lazzaro. Quando gli *Atti di Filippo* ci mostrano Marianna che accompagna Filippo nel suo apostolato, non eccedono in ciò quanto ci dicono gli *Atti di Paolo e di Tecla*. Due cose comunque sono chiare: da una parte, che questo profetismo femminile tendeva a gonfiare le sue attribuzioni; dall'altra, che esso era sfruttato dagli eresiarchi.

La risposta della Chiesa consisterà – ed è il tratto che contraddistingue il secondo periodo della storia del ministero delle donne, quello che comincia nel terzo secolo – nell'istituzionalizzazione del ministero delle donne il primo tentativo verterà nell'assorbire in una istituzione già esistente quella delle vedove. Il grande periodo di questa istituzione è l'inizio del terzo secolo. Ciò che abbiamo visto abbozzato in Paolo, è divenuto un ordine della Chiesa, che appare nelle enumerazioni dopo i vescovi, i preti e i diaconi. Così già è in Clemente di Alessandria, che colloca le vedove, dopo i tre ordini maschili, tra le persone eminenti (ἐκλεκτὰ πρόσωπα) (*Ped.* 3, 12). E così parimenti è in Origene, che dichiara che, se il ruolo delle vedove consistesse solo

nel lavare i piedi, cosa di cui possono incaricarsi serve e domestici, non sarebbe il caso di inserirle (κατατέταχθαι) tra le dignità ecclesiastiche (ἐκκλησιαστικὴ τίμη). (*Or.* 28, 4).

Numerosi sono i testi che comprovano questa incorporazione delle vedove nella gerarchia. Origene scrive ancora: «Non solo la fornicazione, ma [anche] le seconde nozze escludono dalle dignità ecclesiastiche. Infatti, né un vescovo, né un prete, né un diacono, né una vedova possono essere bigami» (*Hom. Lc.* 17). Altrove parla del loro *ministerium* (*Com.Rom.* 16, 1, 2) e del loro *ecclesiasticus honor* (*Hom. Is.* 6, 3). Gli scritti pseudo-clementini⁶ menzionano il *viduarum ordo* dopo i tre ordini maschili (*Hom.* 9, 36, 2; *Rec.* 6, 15) e lo considerano come un *ministerium* (*Rec.* 6, 15). In Africa, Tertulliano parla di una vergine che fa parte da vent'anni del *viduatus* (*Virg. Vel.* 9, 2), ricorda che una vedova può essere iscritta nell'*ordo* se è stata maritata due volte (*Ux.* 1, 7, 4), elenca le vedove insieme con i tre ordini maschili, designandoli come *secta* (*Mon.* 11, 1), afferma che questi quattro gruppi costituiscono l'*ordo ecclesiae* (*ib.* 11, 4), il *clerus* (*ib.* 12, 1) e attesta la presenza delle vedove accanto ai presbiteri nell'assemblea (*Pud.* 13, 4).

Queste testimonianze dimostrano l'esistenza dell'ordine delle vedove, ma non contengono che scarse indicazioni sulle questioni che ci interessano. Si tratta di un ordine propriamente detto? Quali ne sono le funzioni? Qualche precisazione possiamo trarla da altre fonti, per l'esattezza dalle varie costituzioni, risalenti in parte al terzo secolo. Innanzi tutto, taluni documenti derivati dalla *Tradizione apostolica*, di Ippolito di Roma, che non possediamo più e sarebbe stata – secondo J.-M. Hanssens – di origine egiziana⁷. Essi menzionano tutti l'ordine delle vedove. L'*Ordinanza ecclesiastica*, detta egiziana, esiste in numerose versioni. Le vedove vi sono nominate, dopo i vescovi, i preti e i diaconi, prima o dopo i lettori e i suddiaconi: «Che si stabilisca la vedova solo con la parola e che sia enumerata tra le vedove, ma non la si ordini, perché essa non offre l'oblazione e non ha il servizio liturgico. L'ordinazione è per il clero, a causa del servizio liturgico, mentre la vedova è stabilita per la preghiera, che è comune a tutti» (11: *Botte*, 42).

I *Regolamenti apostolici* nominano le vedove dopo i lettori e prima degli esorcisti. Precisano che per entrare nell'ordine delle vedove (κατατάσσεσθαι εἰς τὸ χηρικόν) occorre che la vedova abbia vissuto qualche tempo irreprensibilmente dopo la morte del marito. Essa non riceve imposizione di mani (*Epitome* 16; Funck, 82). Quanto ai *Canoni di Ippolito*, non menzionano ordinazione di vedove, ma nominano queste tra gli ordini gerarchici. Loro attribuzioni sono «l'assiduità alla preghiera, le cure dei malati e frequenti digiuni» (59; Achelis, 75)⁸.

Un'altra costituzione, l'*Ordinanza apostolica*, menziona l'istituzione di tre vedove: «Due per accudire alla preghiera per tutti coloro che sono nella prova e alle rivelazioni (ἀποκαλύψεις) nella misura del necessario, una per assistere le donne malate. Che siano servizievoli, sobrie, che rendano conto delle cose necessarie ai preti» (21; Harnack, 235). Troviamo in questo testo un certo numero di indicazioni preziose. Le vedove non ricevono ordinazione. Il loro ruolo di insegnamento è

ridotto. La loro funzione è in primo luogo la προσευχή, che è sempre considerata come propria delle vedove. Non sembra essere la semplice preghiera, ma una partecipazione alla liturgia, nella linea delle profetesse paoline. E' senza dubbio ad essa che si riferiscono parimenti le αποκαλύψεις. Del resto, la cura dei malati non implica solo assistenza materiale, ma anche azioni culturali.

Abbiamo infine in Siria, a metà del terzo secolo, la *Didascalia degli Apostoli*. Qui siamo in presenza di abbondanti sviluppi in tutto ciò che concerne l'ordine delle vedove. La loro missione è di pregare (προσεύχεσθαι) per i benefattori e per tutta la Chiesa (15; Nau, 123). Per quanto riguarda la loro attività apostolica, bisogna riconoscere che questo testo è piuttosto restrittivo: «Interrogata, non risponderà subito, se non è sulla giustizia e sulla fede in Dio. Rimanderà a coloro che presiedono (ἡγούμενοι)» (XV, 123). Il testo stesso ne dà le ragioni: «Se i pagani odono coloro che annunciano la Parola di Dio non farlo come conviene, soprattutto se si tratta dell'incarnazione e della redenzione, canzoneranno e scherniranno anziché lodare la Parola di Dio. E la vedova (πρεσβυτις) incorrerà in una forte pena per essere stata occasione di questa bestemmia» (XV, 123). Non è questione dunque di una interdizione di diritto, ma di una limitazione per ragioni pratiche. Ciò concorda con l'insegnamento generale circa il divieto alle donne di insegnare. «Non è né richiesto né desiderabile che le donne insegnino, poiché esse non sono state stabilite per insegnare, ma, in particolare le vedove, per pregare. Che una donna sappia dunque che essa è l'altare di Dio» (XV, 124).

Peraltro, le vedove impongono le mani ai malati: «Che esse non impongano le mani e non preghino su alcuno se non per comandamento del vescovo e del diacono» (XV, 127). La vedova che è senza disciplina «non si cura di digiunare e di pregare sui suoi membri, di imporre loro le mani» (XV, 128). Per contro, «non permettiamo a una donna né di battezzare, né di lasciarsi battezzare da una donna, perché è contro l'ordine. Se fosse permesso di essere battezzati da una donna, il nostro Signore e Maestro lo sarebbe stato da Maria, sua madre, mentre lo è stato da Giovanni» (XV, 129). Si noti il carattere quasi esclusivamente restrittivo di questo testo. L'istituto delle vedove è attestato ancora alla fine del quarto secolo ad Antiochia da Giovanni Crisostomo (*Hom. Mat.* 66). Dalla seconda metà del terzo secolo però era entrato in decadenza. All'epoca stessa dei Crisostomo, le *Costituzioni apostoliche* ne testimoniano il regresso. Scompare effettivamente alla fine del quarto secolo. Esso è morto di ambiguità. Fino alla fine conserva i caratteri che aveva in Paolo. Da una parte, forma l'insieme delle donne anziane che sono soccorse dalla comunità: il loro titolo dà loro un diritto all'elemosina, di cui talvolta abusano; da un'altra, costituisce un ideale di perfezione: in questo campo incontrerà però molto presto la concorrenza dello stato di verginità, che nel terzo secolo prenderà uno slancio che non cesserà di crescere; da un'altra ancora, infine, capita in esso che il rango eminente che talvolta è concesso alle vedove di assumere nella comunità le induce a sentenziare su questioni teologiche senza una preparazione sufficiente: di qui i sospetti fatti cadere sull'insegnamento impartito dalle donne.

Ora, nel momento in cui l'istituto delle vedove declina, un altro istituto femminile si fa avanti: quello delle diaconesse. Esso avrà una maggiore fortuna. Come abbiamo visto, un preannuncio di esso è reperibile già nei tempi apostolici. Si trattava però allora di una carica decisamente inferiore. Intorno alla metà del terzo secolo, esso comincia invece improvvisamente a espandersi. Beneficia innanzi tutto dell'ideale della verginità, cui è associato; inserisce così sempre di più nel corso di questo secolo le sue funzioni nello sviluppo della Chiesa; infine, mentre le vedove sono un ambiente piuttosto autonomo e indipendente, le diaconesse si presentano più decisamente nelle mani del clero, che le spinge contro le vedove⁹.

Questo passaggio non appare però uguale nei vari documenti. Un primo gruppo mantiene la situazione arcaica adattandola ai bisogni nuovi. E' ciò che troviamo nell'*Ordinanza apostolica*, che rifiuta l'innovazione dell'ordine delle diaconesse (24-28; Harnack, 236-237). In un testo che abbiamo finora lasciato da parte, il *Testamento di Nostro Signore Gesù Cristo*, scaturito dalla *Tradizione apostolica*, l'evoluzione si compie mediante la trasformazione dell'istituto delle vedove, le quali conservano il loro nome, ma sono in realtà delle diaconesse. Sono in numero di tre (I, 34, 83)¹⁰. Occupano un rango eminente (*praecedentiam sessionis*) nella comunità. Sono menzionate subito dopo i diaconi. Siedono durante la liturgia alla sinistra del vescovo, in parallelo con i diaconi che siedono alla destra (I, 23, 17). Si comunicano per prime dopo i diaconi (I, 23, 47). Sono ordinate senza imposizione di mani (I, 41, 99). Uniscono alle attribuzioni antiche delle vedove le funzioni delle diaconesse: in particolare, assistono il vescovo nel battesimo delle donne (II, 8, 129).

Peraltro, in certe funzioni che altrove svolgono le diaconesse, queste vedove si fanno aiutare da donne che assicurano l'ordine nella chiesa. Queste si tengono presso la porta (I, 19, 27). Si comunicano alla testa delle donne (I, 23, 47). Portano alle donne malate la comunione pasquale (II, 20, 143). Siamo in presenza qui di un curioso stato di cose. L'unico ordine femminile resta quello delle vedove, che mantiene il suo prestigio e assume le funzioni nuove che si presentano. Quanto ai servizi inferiori, questi sono lasciati a donne della comunità che non fanno parte della gerarchia¹¹. E' una situazione inversa a quella della *Didascalìa*. *Tali uffici* inferiori non clericali sono precisamente quelli propri del diaconato femminile arcaico.

La *Didascalìa*, come abbiamo visto, presenta l'istituto delle vedove al suo declino. Per contro, attesta lo sviluppo delle diaconesse. Un primo passo le colloca parallelamente ai diaconi: «Il diacono occupa il posto del Cristo e [come tale] l'amerete. Onorerete le diaconesse come [occupanti il posto del] lo Spirito Santo. Le vedove e gli orfani saranno considerati come l'altare» (IX, 82). E così pure le situa un passo successivo: «Per questo, o vescovo, fatti degli aiuti che conducano il tuo popolo verso la vita. Sceglierai e stabilirai diaconi coloro che ti piaceranno di mezzo al popolo, un uomo per fare le numerose cose necessarie e una donna per il servizio delle donne» (XVI, 136).

Le ragioni e il contenuto di questo ministero sono così chiariti: «Poiché vi sono delle case in cui non puoi inviare il diacono presso le donne, a causa dei pagani, vi

invierai le diaconesse» (XVI, 134). Questa era già la ragione del ministero delle donne in Clemente: «In molte altre cose ancora, l'impiego di una donna diaconessa è richiesto. E innanzi tutto, quando le donne scendono nell'acqua per il battesimo, è richiesto che quelle che scendono nell'acqua siano unte con l'olio dell'unzione dalla diaconessa. Quando non si dispone di donna, né soprattutto di diaconesse, è necessario che colui che battezza unga egli stesso colei che è battezzata» (XII, 134-135). Il ministro normalmente unge solo la testa delle donne. E' compito usuale della diaconessa ungere il corpo.

Il suo ministero non si limita a questo: «Quando colei che è battezzata uscirà dall'acqua, la diaconessa la accoglierà, la instruirà, la nutrirà, affinché il sigillo infrangibile del battesimo sia impresso con purezza e santità» (XV, 135). La diaconessa eredita così parte del ruolo di istruzione delle donne¹². Infine, «il ministero delle diaconesse è ancora necessario in molte cose. Nelle case dei pagani in cui abitano donne fedeli, è necessario che sia la diaconessa ad andare a visitare le donne malate» (XVI, 135). Pertanto le diaconesse, oltre alla funzione liturgica loro propria, rivestono alcune funzioni pastorali delle vedove.

I *Regolamenti apostolici* ci mostrano una situazione analoga a quella della *Didascalia*. Sottolineano numerosi tratti importanti. Le diaconesse svolgono un ruolo eminente. Esse sono menzionate subito dopo i diaconi. Soprattutto, vi troviamo una ordinazione delle diaconesse. La formula di questa ordinazione ci è data in *Epitome 10* (Funk, 81): «Le imporrà le mani, in presenza del presbiterio, dei diaconi e delle diaconesse, dicendo: Tu che hai empito di Spirito Santo Debora, Anna e Olda, tu che nel Tempio hai istituito delle donne custodi delle porte sante, guarda la tua serva scelta per il ministero (διακονία) e dalle lo Spirito Santo, affinché essa assolva degnamente all'incarico che le è stato dato».

Siamo in presenza di un'ordinazione delle diaconesse, che ne fa un vero ordine minore. Questa ordinazione è attestata da altri testi dell'epoca. Il canone 19 del Concilio di Nicea sembra renderle testi monianza, checché ne dica Kalsbach¹³. In ogni caso, il canone 15 del Concilio di Calcedonia è esplicito: «Che una donna non sia ordinata (χειροτονείσθαι) prima dei quarant'anni». Il termine χειροθεσία è tecnico per l'ordinazione. Non si tratta di una qualunque χειροθεσία, di una benedizione. Come vedremo, essa sopravvive a lungo nella Chiesa bizantina e presso i nestoriani. In occidente, Venanzio Fortunato riferisce che il vescovo Medardo consacrò diaconessa Radeconda con l'imposizione delle mani (*Vit. Rad.* 12). Le opposizioni incontrate in occidente da questa ordinazione delle diaconesse, che è di origine orientale, attestano che tale uso ha teso a espandersi. Così nel Concilio di Orange (441): «Che le diaconesse non siano in alcun modo ordinate». A Bisanzio, l'ordinazione comporta l'imposizione delle mani, l'imposizione dell'οράριον, la veste diaconale e il porgimento del calice.

I *Regolamenti* ci attestano del resto il ruolo delle diaconesse non solo nel battesimo, ma nell'assemblea: «La diaconessa non benedice, né compie alcuna delle cose che fanno i preti e i diaconi, ma custodisce le porte e assiste i preti, quando

battezzano, a motivo delle convenienze» (19, 5; Funck, 84). Qui il ruolo culturale delle diaconesse, oltre all'assistenza al battesimo, comporta anche funzioni inferiori, analoghe a quelle degli uscieri nell'assemblea. Ciò si ritrova nella *Costituzioni apostoliche*, nelle parti che le riguardano: «Che gli uscieri si tengano alle entrate degli uomini, le diaconesse (διάκονοι) a quelle delle donne, come degli ufficiali incaricati della circolazione» (C.A. II, 57, 10)¹⁴. Le diaconesse sono le intermediarie tra le donne e il clero: «Che senza la diaconessa nessuna donna si accosti al diacono o al vescovo» (C.A. II, 26, 6). Se una donna povera o ricca non ha posto, essa deve fornirgliene uno (C.A. II, 58, 7). E' l'assistente del diacono per ciò che concerne le donne e non deve dire o fare niente a prescindere da lui (C.A. II, 26, 6). Le *Costituzioni* conoscono anche un'ordinazione (χειροτονία) delle diaconesse ad opera del vescovo (III, 11, 3).

L'importanza delle diaconesse in oriente nei secoli quarto e quinto è confermata da documenti letterari e iscrizioni. Basilio parla di donne consacrate (καθιερωμένοι) (*Epist.* 199, 44). Epifanio spiega che, per le donne, l'appartenenza al clero (τάγμα) si estende fino alle diaconesse (*Pan.* 79, 2). Giovanni Crisostomo tratta di donne innalzate alla dignità (ἀξίωμα) di diaconesse (Baur, I, 120). Sappiamo che Olimpia, che fu amica di Gregorio di Nissa e di Giovanni Crisostomo, era diaconessa (Sozomene, *Hist. Eccl.* 8, 9). Parimenti di Sabiniana, la zia di Giovanni Crisostomo (Pallad., *Hist. Laus.* 41, 4). Sembrerebbe che sia lo stesso di Macrina, la sorella di Gregorio di Nissa (P.G. 44, 465 A)¹⁵. Questi inoltre parla di una certa Lampadia, che governava un gruppo di vergini e apparteneva all'ordine (βάθος) delle diaconesse (P.G. 46, 988 D; 992 C). Girolamo rende uguale testimonianza sull'uso delle diaconesse in oriente (*Com. I Tit.*; P.L. 30, 992), ciò che per converso mostra che esse non esistevano in occidente. Kalsbach ha del resto raccolto un buon numero di iscrizioni dei secoli quarto e quinto che nominano le diaconesse¹⁶.

Il diaconato femminile avrà uno sviluppo importante nelle comunità femminili. Queste saranno presiedute da una diaconessa. Lo abbiamo visto nel caso di Lampadia. Palladio parla della diaconessa di una comunità locale (*Hist. Laus.* 70, 3). Parimenti, la *Vita di san Nilo il Giovane* nomina una diaconessa, ἡγουμένη μοναστηρίου (p. 135). E' questa diaconessa che sarà chiamata in seguito abbadessa, come dicono esplicitamente numerosi autori¹⁷. Nelle comunità monastiche nestoriane, tali diaconesse godranno di sorprendenti attribuzioni: avranno accesso all'ambone (βῆμα) per leggervi il Vangelo; possederanno il diritto di incensare, ma non di benedire l'incenso; potranno, in assenza del prete, distribuire la comunione alle monache¹⁸. In una comunità di suore, mancando il prete o il diacono, sono autorizzate a prendere il sacramento (μυστήρια) nell'ambito del chiostro, non però sull'altare, per darlo alle loro suore e ai fanciulli¹⁹.

Resta da notare che in occidente non incontriamo l'istituzionalizzazione del ministero femminile. L'ordine delle vedove in Tertulliano e Ippolito non comporta il ministero e a partire da Cipriano scompare. A giudizio di J.-M. Hanssens, a Roma non esiste nemmeno agli inizi del terzo secolo²⁰. Non incontriamo l'istituzione delle

diaconesse prima della fine del quarto secolo. E quando essa compare, è sotto l'influenza greca. E per di più si tratta più di una funzione onorifica che di un ministero²¹.

Tutto ciò ci porta a un certo numero di conclusioni. La prima è l'esclusione delle donne dal sacerdozio propriamente detto. Il fatto è evidente. Non altrettanto lo è la giustificazione. Nel settembre 1958, ho assistito all'Assemblea della Chiesa luterana di Svezia, in cui la questione è stata discussa. L'argomento principale dei sostenitori dell'estensione del sacerdozio alle donne era che la loro esclusione appare legata, alle origini della Chiesa, alla condizione generale della donna in quell'epoca, ma che, in un tempo in cui le donne possono essere medici, avvocati, deputati, sindaci, ambasciatori, non v'è più ragione che esse non possano esercitare anche la funzione sacerdotale. Bisogna riconoscere che una buona parte delle ragioni propugnate dai teologi, ispirate anch'esse a un giudizio sulla donna di ordine sociologico, non resistono a questo argomento. Per contro, l'argomento scritturistico e tradizionale si presenta di una solidità impressionante.

Su tale base precisamente si fonda la situazione che incontriamo all'inizio. Abbiamo già ricordato la *Didascalia degli Apostoli* (XV, 124): «Non permettiamo alle donne di insegnare... Infatti il nostro Maestro e Signore Gesù, avendoci inviati, noi i Dodici, a insegnare al popolo e alle nazioni, non ha mai inviato ufficialmente donne a predicare (κήρυγμα), ancorché non ne mancassero: v'erano infatti con noi Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo, Salome». L'argomento unico è qui l'istituzione positiva da parte del Cristo dei Dodici Apostoli, che sono uomini. La *Didascalia* ragiona ugualmente a proposito del battesimo: «Se fosse permesso di essere battezzati da una donna, il nostro Signore e Maestro lo sarebbe stato da Maria, mentre lo è stato da Giovanni» (XV, 129).

Troviamo un piccolo trattato sulla questione, il più antico, in Epifanio. Il tema è l'eresia dei colliridiani. Il termine viene dal greco e fa riferimento a un piccolo pane. Le donne offrivano una sorta di culto alla Santa Vergine, in cui dei pani erano offerti su una tavola²². Epifanio inizia con un attacco contro le donne in generale: «Chi sono coloro che insegnano queste cose, se non delle donne? In effetti, la razza delle donne è debole, poco sicura e mediocre di intelligenza. Qui, ancora una volta, il demonio ha saputo far vomitare a delle donne degli insegnamenti ridicoli, come già era riuscito con Quintilla, Massimilia e Priscilla» (79, 1). Abbiamo già incontrato questa sfiducia nell'intelligenza femminile in Tertulliano e nella *Didascalia*.

Epifanio viene quindi all'eresia propriamente detta: «Certe donne ornano una specie di banco o lettiera rettangolare, stendendo sopra una tovaglia, in un giorno festivo dell'anno, vi collocano un pane (ἄρτον) e lo offrono (ἀναφέρουσι) in nome di Maria; poi tutte si comunicano con questo pane». In un altro passo, fornisce una descrizione parallela: «Si racconta che certe donne venute qui in Tracia, in Arabia, confezionano in nome della Sempre Vergine un pane (ἄρτον) e si riuniscono in uno stesso luogo e compiono in nome della Santa Vergine un'azione aberrante e

intraprendono un'azione blasfema e interdetta e compiono in suo nome per mezzo di donne un'azione sacerdotale (ἱερουργεῖν)» (78, 23).

Dölger ha studiato a lungo tutti i dettagli di questa singolare setta. Il κουρικόν sembra essere una specie di sgabello, di seggio quadrato (τετράγωνον δίφρον). La *colliris* è un piccolo pane di buona farina, come se ne dà ai fanciulli. Il giorno della festa coincide forse con un'antica festa mariana. Il testo è in ogni caso una testimonianza di una forma di devozione mariana aberrante. La setta è, secondo Epifanio stesso, di origine tracia. Essa costituisce senza dubbio un simbolismo, in cui Maria è sostituita a una dea e in cui delle donne esercitano una sorta di sacerdozio. Merita di essere notato che tale culto ha luogo in Arabia. Come Dölger ha notato, Maometto rimprovererà nel Corano ai cristiani di adorare Maria. E' possibile che abbia conosciuto forme aberranti di cristianesimo in cui si rendeva effettivamente un tale culto.

Epifanio coglie a questo proposito l'occasione per trattare la questione delle donne e del sacerdozio. Non lo fa senza aggressività maschile: «Coraggio, servitori di Dio, rivestiamoci di sentimenti virili e sbaragliamo la follia (μανία) di queste donne». Queste donne rinnovano la debolezza di Eva, scambiando l'apparenza per la realtà. Noi però veniamo subito al cuore dell'argomento: «Mai in alcun luogo una donna ha esercitato il sacerdozio (ἱεράτευσε) per Dio, nemmeno Eva. Anche dopo la sua caduta, essa non ha avuto l'audacia di mettere mano in una impresa così empia (ἀσεβές). E nemmeno mai [l'ha avuta] alcuna delle sue figlie». Epifanio passa in rassegna quindi tutti gli uomini dell'Antico Testamento che offrono sacrifici: «Da nessuna parte una donna ha esercitato il sacerdozio» (79, 2). Questa la prova dell'Antico Testamento.

Epifanio prosegue: « Vengo al Nuovo Testamento. Se delle donne fossero state istituite per esercitare il sacerdozio (ἱερατευεῖν) per Dio o per compiere un'azione liturgica ufficiale (κανονικόν) nell'assemblea (ἐκκλησία), sarebbe occorso innanzi tutto che Maria stessa compisse l'azione sacerdotale (ἱερατεία) nel Nuovo Testamento, lei che ha ricevuto l'onore di portare nel suo seno il re sovrano, il Dio celeste, il Figlio di Dio. Ma lei non lo ha giudicato cosa buona. Non le è stato nemmeno affidato di dare il battesimo, poiché il Cristo non ha potuto essere battezzato da lei, bensì da Giovanni». Epifanio presenta quindi gli apostoli come incaricati di questi ministeri. Essi istituiscono dei successori: «Mai però una donna è stata istituita tra i vescovi e preti. Si dirà che v'erano le quattro figlie di Filippo che profetizzavano. Ma non esercitavano il sacerdozio (ἱερατεία). E' vero che v'è l'ordine delle diaconesse (τάγμα διακονίσσων) nell'assemblea. Non è però loro permesso di esercitare il sacerdozio (ἱερατευεῖν), né di compiere alcunché» (79, 3).

Epifanio giustifica quindi il ruolo delle diaconesse con ragioni di convenienza, sia nella cura delle donne malate che nel rito battesimale. «E' il motivo – conclude – per cui Dio non permette alla donna di insegnare (λαλεῖν) in chiesa, né di dominare l'uomo». La distinzione tra le funzioni sacerdotali propriamente dette e l'assistenza che possono apportarvi le donne appare dunque fondata sul Nuovo

Testamento. Epifanio riunisce qui il complesso dell'insegnamento sulla questione e collega l'esclusione delle donne dalle funzioni sacerdotali all'autorità divina e apostolica.

A questi argomenti, Epifanio ne aggiunge altri tratti dalla tradizione. Fa osservare che ciò che esige l'ordine ecclesiastico (ἐκκλησιαστικὸν τάγμα) si estende solo fino alle diaconesse. La Scrittura nomina le vedove e tra di esse chiama anziane (πρεσβύτιδες) le piè avanti negli anni, ma in nessun luogo stabilisce delle sacerdotesse (πρεσβιτερίδες ἢ ἱερίσσας). Del resto, nemmeno i diaconi si vedono affidare nell'*Ordinanza ecclesiastica* il compimento di alcun sacramento (μυστήριον), ma sono unicamente al servizio (διακονεῖν) di ciò che è operato (ἐπιτελούμενα) (79, 4). La distinzione tra il compimento delle azioni sacerdotali e l'assistenza che è loro apportata è qui molto netta e segna chiaramente la linea di demarcazione tra il sacerdozio e i ministeri inferiori.

La seconda osservazione è che attraverso tutta la tradizione vediamo donne assistere vescovi e preti nel ministero presso le donne. L'importanza di tale collaborazione varia a seconda dei bisogni: è certo che l'aiuto dato nel battesimo è in relazione con la situazione particolare del battesimo per immersione. E varia parimenti secondo i luoghi: è manifesto che la Chiesa orientale ha dato e dà più posto alle donne nelle funzioni ecclesiali che la Chiesa occidentale. E' sicuro anche che ciò è legato a determinate correnti di pensiero. Un certo antifemminismo, patente in Tertulliano, che si ritrova nel medio evo, procedente da un certo disprezzo della donna per la sua collocazione sociologicamente subordinata, ha evidentemente contribuito in talune epoche a restringere i ministeri femminili, anche se legittimi. Al contrario, lo sviluppo del monachesimo femminile ne ha risuscitato varie funzioni che sembravano morte.

Se cerchiamo di riassumere le principali funzioni compiute dalle donne, in primo luogo viene tutto ciò che concerne l'istruzione religiosa al di fuori dell'insegnamento ufficiale in chiesa. Questa comporta innanzi tutto l'annuncio del Vangelo alle donne pagane o apostolato propriamente missionario; poi la loro preparazione al battesimo o catecumenato, che è attestata per le diaconesse; una direzione spirituale, come il padre Hausherr ha mostrato in *Direction spirituale en Orient autrefois* (pp. 250-291); l'insegnamento religioso impartito ai fanciulli e agli adolescenti e quello impartito nelle comunità femminili, come abbiamo visto che fece Grapte.

Quindi viene il complesso delle funzioni relative al culto. La prima è l'assistenza al vescovo durante il battesimo delle donne, che comporta l'unzione prebattesimale sul corpo e senza dubbio altri riti, quale la vestizione della veste bianca, come suggerisce la *Didascalia*, parlando dell'accoglimento dopo il battesimo. Segue la funzione di usciera dell'assemblea, parallela all'ordine minore dello stesso nome presso gli uomini. Essa comporta la sorveglianza del gruppo delle donne nell'assemblea, la direzione dei movimenti della comunità, in particolare per il bacio di pace, dato alle donne (Baur). Ma le funzioni culturali non

si esauriscono in ciò. Sono previsti il diritto di deporre il calice, di versarvi il vino, di comunicarsi al calice (Oppenheim). Nell'ambito dell'assemblea monastica, la diaconessa ha il diritto, in assenza del prete o del diacono, di salire sul βῆμα, incensare il libro e le suore, leggere il Vangelo. Si incontra parimenti la distribuzione della comunione, in assenza del prete, alle donne e ai fanciulli.

Poi viene tutto ciò che concerne l'assistenza delle donne malate. Per un verso, ciò non è che semplice manifestazione di misericordia, ma per un altro non bisogna dimenticare che questa assistenza appare come una funzione dei diaconi e presenta dunque un certo carattere ministeriale. Essa contiene del resto azioni liturgiche, quale l'imposizione delle mani. Sarebbe opportuno studiare sotto questo aspetto il sacramento dell'estrema unzione. E' chiaro che non poteva essere impartito dal prete o dal diacono alla donna malata. Bisogna dunque pensare che era di fatto impartito dalle diaconesse e che le imposizioni di mani a cui si fa allusione lo designano? La formula di Epifanio è molto estesa. Egli scrive: «A causa del pudore (σεμνοτής) femminile, sia per il compimento del battesimo che nella cura dei malati e ogni volta che il corpo della donna deve essere denudato, la diaconessa riceve la delega dal prete di compiere i ministeri, in maniera che la buona creanza e la discrezione che si addicono alla chiesa siano salvaguardate nella misura in cui la regola lo consente» (79, 3).

Infine viene quanto riguarda la preghiera liturgica, in particolare il canto dei Salmi. E' ciò che si chiama la προσευχή. Ora, su questo punto, la tradizione si presenta unanime. Paolo è esplicito sul diritto della donna a profetizzare nell'assemblea. La προσευχή è l'incarico essenziale delle vedove. Esse sono l'altare, rappresentano cioè nel simbolismo dell'assemblea la preghiera. Ciò non deve peraltro stupire. Filone ci ha mostrato già i cori alternati dei terapeuti e delle terapeutidi. Il canto corale delle monache sarà una forma dello sviluppo di questa partecipazione delle donne alla preghiera ufficiale della Chiesa, implicante che la direzione di questa preghiera sia assicurata da una donna.

Si può dire dunque che non si scorge alcuna funzione propria degli ordini minori che non possa essere assunta da donne per quanto concerne il suo aspetto femminile e che non lo sia stata. Nondimeno, questi ministeri femminili non sono costituiti in ordini minori, almeno in occidente, e i tentativi operati in questo senso sono falliti. Ciò ci porta a un'ultima considerazione e precisamente alla varietà delle forme sotto le quali questi ministeri femminili sono stati esercitati, all'estrema fluidità delle forme del ministero femminile nella Chiesa. Sembrerebbe infatti che alla Chiesa sia sempre ripugnato di conferire al ministero femminile uno statuto troppo definito e che essa abbia piuttosto lasciato le iniziative svilupparsi secondo i bisogni. Vediamo così tale forma di questi ministeri apparire e scomparire, forme diverse coesistere in certi momenti in funzioni parallele. Si tratta di una caratteristica permanente e normale.

Riepiloghiamo i dati che abbiamo incontrato. La comunità apostolica manifesta

una estrema varietà, in cui vediamo da una parte donne che sembrano essere semplici laiche e sono spesso maritate, come Priscilla, assistere gli apostoli nel loro ministero apostolico, in particolare presso le donne; dall'altra costituirsi fin da quest'epoca l'istituzione delle vedove. Questo ministero comporta dagli inizi un aspetto di ministero, in particolare nella preghiera liturgica e nella visita ai malati. All'interno di tale istituzione, appare in formazione una gerarchia. Certe vedove, *προσβύτιδες*, *sanctimoniales*, vengono prima delle altre. Hanno un rango eminente nell'assemblea. In talune regioni, assistono il clero nel battesimo delle donne.

Il tentativo piú spinto di assimilazione del ministero femminile agli ordini minori maschili è costituito dalle diaconesse. Con esse abbiamo funzioni propriamente liturgiche assunte da donne nell'assemblea. Soprattutto, siamo in presenza, in oriente, di riti di ordinazione comportanti l'imposizione delle mani, la vestizione della veste diaconale, il porgimento del calice, che sono singolarmente paralleli a riti analoghi nelle ordinazioni maschili. Pare che ci sia stata una tendenza molto forte in questo senso agli inizi dell'epoca bizantina. La incontriamo, oltre che in oriente, anche in Gallia. Persisterà segnatamente negli ambienti nestoriani e monofisiti.

Nel mondo bizantino e nel medioevo occidentale, sono le monache che ereditano alcune delle principali prerogative delle diaconesse e delle vedove. Le abbadesse dispongono di un ministero in questo senso molto esteso nelle comunità femminili. Esse aprono la via a quella che sarà la soluzione adottata di fatto nei secoli moderni. Dopo la fine del medioevo, con lo sviluppo dei terz'ordini femminili, fino al diciannovesimo secolo che vedrà moltiplicarsi le congregazioni femminili votate alla missione, all'insegnamento religioso, alle cure dei malati, all'assistenza parrocchiale, si può dire che sono le religiose che hanno costituito la risposta di fatto a bisogni che sono sempre gli stessi. Abbiamo visto dunque tre forme possibili di esercizio dei ministeri femminili: la laica, la clericale e la religiosa. E possiamo dire che sono tutte e tre ugualmente tradizionali.

(Traduzione di A. Marchesi)

BIBLIOGRAFIA

J.-M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte*, 1959.

A. KALSBACK, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, 1926. Cf. JLW, 11, 1931, pp. 273-278.

ID., «Diakonisse», RAC, III, coll. 917-928.

I.-I. KOTZONES, 'Ιδιάξουσα περίπρωσις ἐκκλ. οἰκονομίας, Atene 1936.

A. LUDWIG, *Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche*, 1910.

E.-O. THÉODORU, 'Η χεροτονία ἢ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν θεολογία 25

(1954), pp. 430-469; 576-601; 26 (1955) 57-65.

L. ZSCHARNACK, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, 1902.

¹ Origene parla tuttavia di donne «istituite in vista del ministero» che chiama *ministrae*. Cf. *Com. Rom.* X, 17.

² Cf. *Théologie du Judéo-christianisme*, pp. 406-409.

³ Cf. *Didachè*, pp. 432-433.

⁴ Cf. Ebr. 13, 7: λαλεῖν τὸν λόγον; 2 Cor. 2, 17: ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.

⁵ Cf. PG 46, 993 A.

⁶ L'*ordo ecclesiae*, che questa sezione rappresenta, corrisponde secondo Strecker alla situazione in Siria verso il 200. Cf. *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, p. 116.

⁷ *La Liturgie d'Hippolyte*, Roma 1959, p. 508. Per indicare le varie ordinanze, utilizzo la nomenclatura di Hanssens.

⁸ Sul posto delle vedove in questi vari documenti, cf. HANSENS, *op. cit.*, pp. 126 e 372.

⁹ C.A. VI, 17, 4, precisa che le diaconesse devono essere delle vergini e solo nel caso che manchino delle vedove.

¹⁰ Ciò che si trovava già nell'*Ordinanza apostolica*.

¹¹ Cf. KALSSACH, *Diakonisse*, D.A.C. III, 921.

¹² Palladio dirà della diaconessa Olympia «che essa ha catechizzato (κατηχησασα) molte donne». Cf. *Hist. Laus.* 56.13 Cf. J.L.W. 11, 1931, p. 374.

¹³ Cf. J.L.W. 11, 1931, p.374.

¹⁴ *Syn. Laod. S 7*: «Esse comandano alle donne che entrano in chiesa, le fanno disporre in buon ordine e mostrano loro ove e come tenersi». Il termine ναυστολόγος si trova in *Hom. Clem., Epist. Clem. XIV, 2*. Si riallaccia al simbolismo della Chiesa come nave, che fa parte delle preghiere di ordinazione. Cf. A. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, pp. 104-105.

¹⁵ E' detto che «esse ungevano (ἐχρυσε) le proprie mani nei servizi cultuali (μυστικοί).

¹⁶ J.L.W. 11, 1931, pp. 277-278.

¹⁷ ZSCHARNACK, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten*, p. 156.

¹⁸ KOTZONES, 'Ιδιάξουσα περίπρωσις ἐκκλ. οἰκονομίας, p. 12.

¹⁹ ASEMANI, *Bibl. Or.* III, 2, p. 851.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 372 ss.

²¹ Cf. KALSACH, *I.c.*, 924-927.

²² Cf. F.-J. DÖLGER, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabia*, A.C. I, pp. 106-142.