



## Dalle discepole di Gesù alle abbadesse: ruoli femminili nella storia del cristianesimo

Ci sono molte testimonianze documentarie che parlano di ruoli femminili assunti da donne all'interno della cristianità. In questo contributo intendiamo darne una breve rassegna senza entrare nel merito di una loro valutazione teologica. C'è infatti un problema metodologico da affrontare: quando si parla di ruoli femminili, soprattutto nel cattolicesimo, la ricognizione storica rischia di essere imbrigliata dalle questioni circa il dibattito sull'ordinazione delle donne. Così, chi attualmente ritiene che le donne debbano essere ordinate, prenderà le testimonianze storiche a favore della sua posizione, mentre chi non lo è, tenderà a screditare tali testimonianze quando non addirittura a negarle. Bisogna però sottolineare che non è affatto implicito che vi sia un collegamento tra queste due cose.

La questione circa l'ordinazione femminile diventa infatti un problema solo se e quando nelle ricostruzioni storiche si fanno interagire con la ricerca altre due domande a cui bisognerebbe rispondere e cioè:

1. se le donne siano mai state validamente ordinate;
2. se le donne debbano essere ordinate oggi.

Si tratta di due questioni distinte e metterle assieme rischia di modificare troppo i risultati della ricerca soprattutto se la prima domanda è finalizzata alla seconda.

Si rende qui necessaria una precisazione che riguarda la differenza tra storia della teologia e teologia. Quando si parla di «ministeri» di donne nella tradizione cristiana, bisogna distinguere i differenti ruoli dello storico e del teologo, distinzione cruciale per comprendere la natura di uno studio come questo. La storia infatti è piena di riferimenti a donne «ordinate»: rituali, requisiti canonici, storie di donne ordinate, ruoli assegnati a donne inclusi in liste di ministri ordinati, donne che furono considerate ordinate da molti cristiani per molti secoli. I teologi però hanno il compito di determinare la definizione di «ordinazione»: essi specificano cosa rende valida un'ordinazione, distinguendo i criteri eternamente validi da quelli che possono mutare. Questo non è compito certamente dello storico: il suo è quello di rilevare se delle donne siano state considerate ordinate o no nel passato, secondo la definizione che al tempo si dava di ordinazione. Ovviamente il teologo può considerare la definizione di ordinazione data in un certo periodo, come invalida o inadeguata.<sup>1</sup>

Dal momento che il Magistero cattolico esclude l'ordinazione delle donne, ritengo si possa trattare questa tematica lasciandola a livello storico senza essere determinati nel ragionamento da una qualche paura di giustificare teologicamente l'ordinazione delle donne.<sup>2</sup> Non è detto infatti che la storia debba essere ripetuta. Il fatto che vi siano testimonianze storiche di ruoli che attualmente non abbiamo, non implica

<sup>1</sup> G. Macy, *The Hidden History of Women's Ordination. Female Clergy* in «The Medieval West», OUP, Oxford 2008, pp. 4-6.

<sup>2</sup> I documenti principali sono: Paolo VI, *Inter Insigniores*, (15.10.1976) e Giovanni Paolo II, *Ordinatio Sacerdotalis* (OS), (22.5.1994) AAS 86 (1994), pp. 545-548. Vi si aggiungano affermazioni presenti in *Mulieris Dignitatem* 26; *Christifideles laici* 51; CCC 1577; a rafforzare OS, fu promulgato il *Responsum ad dubium* della Congregazione della Dottrina della Fede (28.10.1995) che dichiara l'OS «infallibiter proposita» e in seguito ancora il *Motu Proprio Ad tuendam fidem* (18.5.1998) che ha reso ancora più vincolante la dottrina dell'OS



che dobbiamo averli anche oggi o che bisogna rimetterli. D'altra parte la storia della Chiesa ha conosciuto anche ruoli come quello dei portinai, degli ostiari, e tanti altri ministeri ecclesiali che a suo tempo erano considerati «ordinati» e per cui era previsto un rituale di «ordinazione» che oggi non abbiamo più e che non c'è esigenza di reintrodurre. Se pensiamo che il Concilio di Trento riconosceva sette gradi dell'ordine, escluso l'episcopato, e che infliggeva la scomunica a chi non riconoscesse tale numero di gradi (*Concilio di Trento D. B. 961-967*), capiamo che la questione del presbiterato oggi è teologicamente più complessa di quella che la lega all'esistenza o no nella tradizione di un ministero ordinato.

Una ulteriore precisazione va fatta circa il dibattito odierno che riguarda il diaconato: papa Benedetto XVI modificando alcuni canoni del Diritto Canonico ha infatti distinto l'ordine del diaconato da quello del presbiterato che ha associato all'episcopato. Questo, e non il diaconato, configura l'ordinato all'*in persona Christi*.<sup>3</sup> Sembra quindi che la teologia cattolica potrebbe essere chiamata in futuro a discutere, qualora entrasse nel dibattito il problema di un diaconato femminile, se esso sia da considerarsi tra gli ordini sacri superiori o no e se si tratti di una ordinazione sacramentale o meno (sulla scia delle affermazioni del *Motu Proprio* questo viene escluso).

L'emergenza di un termine in un dato momento storico di per sé non significa molto. I termini assumono infatti lungo la storia significati diversi anche a seconda dei contesti e potrebbero non significare in quel tempo ciò che noi intendiamo oggi, o potevano non includere le funzioni che noi vi proiettiamo. Il passato insomma non detta necessariamente legge al presente e al futuro. La continuità dell'unico soggetto Chiesa nella storia non significa immobilismo dei suoi contenuti dottrinali, dal momento che l'annuncio esige di essere declinato in contesti e scenari diversi.<sup>4</sup>

## 1. APOSTOLE

Il termine *apostolos* in greco significa semplicemente mandato; la questione è se e in quali testi del Nuovo Testamento esso assuma un significato tecnico.

In *At* 1,21-22 Maria Maddalena sembra avere tutti i criteri che i discepoli si danno per eleggere qualcuno al posto di Giuda. Ella appare sempre come la prima di una serie (qualcuno l'ha paragonata al ruolo del nome di Pietro negli elenchi dei Dodici) di «tante altre» discepoli, anche itineranti, di Gesù che ebbero varie funzioni, non certo solo quella di «lavare i panni» agli apostoli, come piacerebbe pensare a *Lc* 8,3 che trasforma l'azione delle donne in «di [gli apostoli] servivano» mentre Marco, testimone più antico, riferisce che questo servizio era fatto a Gesù stesso: «lo [Gesù] servivano»: 15, 40-41). Quanto a testimone del Risorto non ci sono dubbi: Maria Maddalena è mandata da Gesù a dare il messaggio della sua Resurrezione: Ippolito infatti la chiamerà «l'apostola degli apostoli».<sup>5</sup> Resta da capire se l'apparizione del Risorto a più di 500 fratelli includesse qualche donna e se «fratelli» sia usato in modo

<sup>3</sup> *Motu Proprio* di Benedetto XVI, *Omnium in mente* 15.12.2009. Secondo la teologa cattolica P. Zagano il fatto che il Papa abbia chiarito con questo *Motu Proprio* l'interpretazione dei Canoni 1008-1009 del CDC e cioè che la capacità di «agire in persona Christi» riguarda solo i vescovi e i preti, potrebbe aprire il dibattito sul diaconato femminile; ne discute in *Women Deacons. Past, Present, Future*, Paulist Press, New York 2012, di cui è curatrice con G. Macy e W.T. Ditewig

<sup>4</sup> Cf. C. Molari, «Il Concilio Vaticano II interpretato, discusso e contestato» in *Reportata. Passato e presente della teologia* (2 ottobre 2012), on-line <http://mondodomani.org/reportata/molari01.htm>

<sup>5</sup> In realtà nel testo latino l'espressione letterale non compare, anche se il concetto è ripetuto; inoltre Ippolito unifica le donne e parla di Marta e Maria al sepolcro unificandole però alla sposa del Cantico e rendendole antitipi di Eva, Hippol., *Cant.*, 25,7-9, CSCO 264, pp. 48-49: «Eva apostolus fit!...propterea mulieres bonum nuntium nuntiaverunt discipulis. ... «Ego qui mulieribus his apparui, et ad vos apostolos mittere volui»; oppure «bonum testimonium nobis ostendunt quae apostoli ad apostolos fiebant, missae a Christo. ... ut mulieres Christi apostoli essent et defectum veteris Evae per oboedientiam impleant»: 25,6 CSCO, 264,47. La traduzione tedesca del GCS riporta «die Apostel del Apostel wurden sie, von Christus gesandt... damit auch Frauen Christi Apostel werden und den Mangel del alten Eva...», pp. 353-354; «Deshalb auch die Frauen den Jüngern Evangelium verkündigten», p. 355.



inclusivo.<sup>6</sup> La legge della inclusività del genere maschile nel linguaggio infatti permette riflessioni di questo tipo.

L'interessante capitolo 16 della *Lettera ai Romani* parla al v. 7 di Giunia che viene detta *apostola* assieme al marito Andronico,<sup>7</sup> ma per un problema di accento spesso ritenuta un maschio.<sup>8</sup> Si parla poi di una certa Maria al v. 6 e al v. 12 di Trifena, Trifosa e Perside che condividono con Paolo la «fatica apostolica» (*κοπια*). Il verbo è tecnico e indica l'impegno apostolico, la *fatica* apostolica dei capi della comunità, di cui Paolo parla in *1Cor* 15,10 e 16, 16; *1Ts* 5, 12, con significato ormai chiaro nella più tarda *1Tm* 5, 17 (e nel parallelismo in *2Tm* 2, 6).

Anche Tecla, famosa figura femminile dei primi secoli e protagonista di una letteratura apocrifa, è detta «apostola» nei sinassari bizantini.

## 2. PROFETESSE

Senza dubbio le donne sono state profetesse e non solo nell'AT: si ricorderanno a questo proposito i nomi di Maria, sorella di Aronne e Mosè (*Es* 15, 20; *Nm* 12, 2); Debora, profetessa e giudice di Israele (*Gdc* 4, 4-14; 5); Culda (*2Re* 22, 14-20; *2Cr* 34, 22-28); Noadia la profetessa che tentò di spaventare Nemia (*Ne* 6, 14). C'è poi una anonima profetessa menzionata da Isaia (8, 3), con cui il profeta si unì ed ebbe un figlio, e che si pensa fosse la moglie.<sup>9</sup> Il NT menziona come profetesse: Anna (*Lc* 2, 36); le quattro figlie di Filippo, che non erano sposate (*At* 21, 8-9). Paolo permette alle donne di profetizzare (*1Cor* 11, 2-16) anche se con il capo coperto.<sup>10</sup> Il significato del velo in questo contesto è molto dibattuto. Le linee interpretative lo vedono ora come segno della sottomissione della donna, ora come segno del suo esercizio di potestà.<sup>11</sup>

Eusebio parla di una certa Ammia di Filadelfia (*Hist. Eccl.* V, 17, 4); Giustino si riferisce alla profezia di Gioele per giustificare la presenza di donne con il carisma dello Spirito (*Dial.* 88, 1), che prevede anche il dono dell'insegnamento (39, 2); anche Ireneo attesta la presenza di profetesse (*Adv. Haer.* III, 11, 9) e perfino Tertulliano riconosce alle donne il diritto di profetare (*Adv. Marc.* V, 8, 12), che quindi era un dato ovvio.<sup>12</sup>

In che cosa consistesse effettivamente tale ministero profetico, quali funzioni avessero, non riusciamo a dirlo esattamente. Sembra che avessero il dono della parola (di cui ci informa anche *1Cor* 14,4), di esortazione (14,3), di consolazione, di rivelazione e conoscenza (14,30). D'altra parte si tratta di testimonianze che parlano di un periodo iniziale della Chiesa nel quale non è ancora avvenuta una adeguata distinzione tra i ruoli degli apostoli (che non coincidono con i Dodici se non in alcuni casi in Luca) e dei profeti (cfr. *Ef* 2,20).

In un periodo iniziale della cristianità questo ministero è stato esercitato da donne: ne abbiamo conferma proprio dalla polemica di Paolo che parla de «la donna che profetizza senza velo sul capo» (*1Cor* 11,

<sup>6</sup> Vale lo stesso discorso per il passaggio di *1 Tm* 3,11 che si riferirebbe a *diakonoi* donne e non parlerebbe solo delle mogli dei *diakonoi*.

<sup>7</sup> Il problema verte sul tipo di accento greco, che potrebbe cambiare il nome da femminile a maschile, cf. A. Vögtle, *Dinamica degli inizi. Vita e problemi della Chiesa primitiva*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, pp. 145-146 afferma che i padri hanno considerato ovvia la lettura di Giunia come nome femminile sulla base dei nomi allora in circolazione.

<sup>8</sup> Oltre a quella di Febe, «diacono (*diakonos*) della chiesa di Cencre» (*Rm* 16,1).

<sup>9</sup> Cf. I. Fischer, *Gotteskinderinnen. Zur einer geschlechterfäuren Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Kohlhammer, Stuttgart 2002

<sup>10</sup> Cf. E.E. Green, «E le vostre figlie profetizzeranno?». *Donne e profezia nelle Sacre Scritture*, in A. Valerio (ed.), *Donna, potere e profezia*, D'Auria, Napoli 1995, pp. 25-60.

<sup>11</sup> Cf. A. Valerio, *Il profetismo femminile cristiano nel II secolo: bilancio storiografico e questioni aperte*, in A. Carfora - E. Cattaneo, *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 159-172, qui p. 167.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.* pp. 161-166.



5). Del resto *At* 2,16-18 ripropone la profezia di Gioele che non prevede discriminazione di genere per questo carisma: «i vostri figli e le vostre figlie profeteranno» (2,28-29).

Nel II secolo alcuni movimenti eterodossi, come il montanismo o lo gnosticismo e altri, vedevano le donne ricoprire ruoli di primo piano e attivi. Per esempio Massimilla e Priscilla erano a capo del movimento montanista insieme a Montano e profetizzavano, identificandosi perfino col Paraclito. Ce ne parla indirettamente anche Ippolito (*Conf.* 8, 19).

Ireneo parla indirettamente di donne che consacravano l'offerta insieme allo gnostico Marco (*Adv. Haer.* I, 13, 2-3) alle quali egli permetteva anche di profetare: «poi da alle donne coppe contenenti vino e ordina loro di consacrarle alla sua presenza» (p. 79).<sup>13</sup> Il testo continua con la descrizione della preghiera di consacrazione ad una deità femminile: «Coei che è prima di tutte le cose, l'intelligibile e ineffabile Grazia riempia il tuo uomo interiore e accresca in te la sua conoscenza seminando il granello di senape nel buon terreno» (*ibid.* ).

Si è d'accordo nel ritenere che la grande presenza delle donne in questi movimenti era favorita anche dal fatto che esse potevano avere ruoli e utilizzare metafore teologiche corrispondenti al loro vissuto femminile.

Gli storici dicono che la reazione della Chiesa in senso antignostico e antimontanista comportò anche un irrigidimento *ad intra* nei confronti dei ruoli femminili. Si nota per esempio un ridimensionamento della figura della profetessa Anna. Benché esplicitamente designata da Luca come «profetessa», nella lettura dei padri Anna viene ricordata per il suo ruolo di «vedova» (Tertulliano), di esempio di preghiera (Cipriano), come una testimone (Ippolito), come casta (Origene), simbolo di castità e accoglienza (Girólamo), e ricondotta certamente ad una dimensione domestica.<sup>14</sup>

### 3. ORDO VIRGINUM/VIDUUM

Le vedove sono tra i gruppi ecclesiali più antichi. I primi secoli testimoniano la presenza di ordini di vedove e/o di vergini le quali venivano incorporate nell'*Ordo* tramite una celebrazione che era anche chiamata *ordinatio*. Non metta in allarme il termine. Come accennato, nel primo millennio *ordinatio/ordinare* significava incaricare qualcuno per un servizio o una funzione nella comunità (significava entrare in una categoria all'interno del popolo di Dio, appunto gli *ordines*) e spesso è sinonimo di *consecrare, benedire*.<sup>15</sup> Ciò che noi oggi applichiamo al concetto teologico di ordinazione e cioè la *potestas ordinis* e in particolare il potere del conferimento dei sacramenti, non era implicato ancora nel concetto di «ordinazione» del primo millennio. Per questo troveremo testi che parlano di ordinazione delle vedove, delle vergini, delle diaconesse, ma anche delle regine, delle abbadesse, delle imperatrici e delle monache semplici.

G. Macy ha documentato come l'idea di *ordinatio*, nella definizione teologica che abbiamo noi ora, deriva da una ridefinizione del ruolo del prete avvenuto tra il XII e il XIII secolo. Da quel periodo tale ruolo implica le seguenti caratteristiche:

1. viene limitato esclusivamente ai ministeri dell'episcopato/presbiterato/diaconato, i quali formano il «clero» (ordini maggiori) e viene distinto da altri tipi di ordinazione. Da allora in poi questi ultimi tipi furono considerati solo incarichi, come quelli implicanti benedizione o consacrazione,

<sup>13</sup> Traduzione italiana a cura di E. Bellini.

<sup>14</sup> Cf. Valerio, *Il profetismo femminile*, p. 171.

<sup>15</sup> Per queste e le affermazioni successive mi rifaccio alla documentazione raccolta dallo storico cattolico G. Macy, *The Hidden History of Women's Ordination*.



o ordini minori. Prima di questo periodo il vocabolario però è ancora oscillante e la parola *ordinatio* poteva essere usata per vari incarichi.

2. Viene collegato all'amministrazione dei sacramenti, in particolare dell'eucaristia e della confessione.
3. Viene collegato al conferimento di un potere speciale inteso come «carattere» che ha valore individuale.

#### 4. DIACONESSE

Non potendo negare la loro presenza nella storia, il dibattito contemporaneo si è occupato di definire se la loro sia stata una vera ordinazione o solo una istituzione (con le questioni sulla terminologia che ha distinto *cheirothusia/cheirotonia*), se fossero da associare alla gerarchia ecclesiastica e se tale ruolo fosse associato a mansioni diaconali.<sup>16</sup> Va anzitutto chiarito che sembrano chiamate così:

- o le mogli di diaconi,
- o le vedove-diaconesse,
- o le diaconesse come *ordo* (*tagma*),
- o le diaconesse-abbadesse.

Per quanto riguarda l'attestazione della loro presenza nella Chiesa orientale non vi sono dubbi.<sup>17</sup> Il primo a chiamare così una donna sembra essere proprio Paolo (*Rm* 16,1-2), che si riferisce a Febe come *diakonon* che è a capo (*prostatís*) della Chiesa di Cencre. Il dibattito verte sul significato di tale terminologia, se sia già tecnica o no. La nuova traduzione CEI l'ha ridotta ad una sorta di «collaboratrice» domestica. Per alcuni studiosi anche il passo di *1Tm* 3,11 parlerebbe non solo delle «mogli» dei *diakonoi*, ma forse addirittura di *diakonoi* donne.<sup>18</sup>

Plinio il Giovane in una lettera a Traiano (*Ep.* X, 96) parla di due donne che si chiamavano *ministrae*. Il termine latino tradurrebbe *diakonoi*, ma nulla si dice del loro ruolo.

*Il Pastore di Erma* riferisce di una certa Grapte che ha un ruolo nei confronti di «vedove e orfani» e che è investita del ruolo di fare una esortazione (cfr. *Vis.* 2, 4, 3). Qui una donna sembra avere un ruolo più o meno ufficiale all'interno di una comunità.<sup>19</sup> Non si capisce se avesse l'ufficio di diaconessa; sembrerebbe di sì se il testo viene letto assieme a *Sim.* 9, 26, 2 che attribuisce ai diaconi il servizio alle vedove e agli orfani e a *Vis.* 3, 5, 1 che attribuisce ai diaconi funzioni di vigilanza, insegnamento e servizio. Grapte certamente era una donna istruita, perché l'incarico conferitole implica la lettura di parole messe per iscritto da Erma, e chiaramente il testo fa riferimento ad una attività catechetica o istruzione.

In ambito siriano le diaconesse sono attestate dalla *Didascalia degli Apostoli* (III, 12). Anche Epifanio di Salamina parla delle diaconesse come di un ordine (*tagma ekklesiastikon: Adv. Haer.* 79, 3-4). Sempre in Siria le *Costituzioni apostoliche* (VIII) ci informano che le diaconesse ricevono un'imposizione delle mani (*cheirotonia*) e compiti precisi nell'amministrazione del battesimo alle donne e nella catechesi. Il Concilio

<sup>16</sup> L'innumerevole bibliografia è analizzata dettagliatamente da Macy nel suo *status quaestionis*, in *The Hidden History*, pp. 7-22. Gli studi classici sono R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Duculot, Gembloux 1972; A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, EL, Roma 1982. Spataru afferma che esse sono da ritenersi tra i laici e che il loro compito era solo generico sociale e pastorale, ma ritiene che il diaconato maschile sia da associarsi al sacerdozio ministeriale, cosa che come accennavamo papa Benedetto XVI ha di recente escluso.

<sup>17</sup> Cf. I. Ramelli, *Theosebia: A Presbyter of the Catholic Church*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 26 (2010), pp. 79-102; D. Spataru, *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Cappadoci*, ESD, Bologna 2007.

<sup>18</sup> Cf. R. Fabris (ed.), *Le lettere di Paolo. 3.*, Borla, Roma 1980, p. 431.

<sup>19</sup> Cf. E. Cattaneo (a cura di), *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, pp. 302-303.



di Nicea al can. 19 si riferisce alle diaconesse per dire che la loro ordinazione non implica imposizione delle mani. Le diaconesse erano conosciute anche dalla Chiesa occidentale del V secolo, infatti Pelagio e l'Ambrosiaster ne parlano, riconoscendo tuttavia che si tratta di una prassi orientale.<sup>20</sup>

Altre testimonianze della loro presenza in Occidente però non mancano del tutto. Il II Concilio di Orange del 533 dice che le donne che sono state ordinate diacone se si risposano sono scomunicate. Ma poi abolisce il diaconato femminile a causa della fragilità delle donne (can. 17). È attestata una Anna, diaconessa di Roma del VI secolo; una Teodora, diaconessa in Gallia morta nel 539. Nel 636 il diacono Grimo di Trier parla di Ermengarda, sua sorella, come di una diaconessa. Leone II tornando a Roma nel 799 viene salutato dal popolo, tra cui sante donne, diaconesse e nobili matrone. Il concilio di Parigi nel 829 insorge contro donne che distribuiscono la comunione e fanno altre cose vergognose: il servizio della comunione alle monache nel X-XI secolo sembra sia stato effettuato da diaconesse ordinate apposta per questo. A Lucca c'erano diaconesse fino al 1139-1146 (ce ne parla il vescovo Ottone).

Il I concilio d'Orange del 441 afferma che le diaconesse non devono essere ordinate anche se ce ne sono alcune che lo sono state. Secondo il concilio di Nimes del 394 vi sarebbero sacerdotesse e diaconesse che vengono dall'Oriente: queste non sono ammesse al servizio dell'altare.

Conosciamo alcuni nomi di diaconesse che furono di certo sposate o che, avendo figli, si suppone che fossero chiamate così in quanto mogli di diaconi.<sup>21</sup> Troviamo poi alcune testimonianze del fatto che alcune vedove avrebbero svolto l'ufficio normalmente ascrivito alle diaconesse.<sup>22</sup>

Il binomio abbadessa/diaconessa è anch'esso fortemente attestato e viene spiegato con un passaggio di funzioni dalle diaconesse alle abbadesse. Queste ultime infatti sono considerate diaconesse in tutto il XII sec. perché potevano leggere il Vangelo durante la liturgia.

Possiamo anche farci una certa idea di quali fossero le funzioni delle diaconesse: si trattava certamente di funzioni liturgiche, tanto che tre pontificali prevedono riti per loro. Assistevano all'altare (non meglio specificato); insegnavano; preparavano al battesimo le donne; davano istruzioni post-battesimali (predicavano?); leggevano il Vangelo.

Il collegamento tra diaconesse, abbadesse e presbitero è fluido: un commentario sulle leggi canoniche del periodo carolingio afferma che una diaconessa è un'abbadessa, ordinata con l'imposizione delle mani da un vescovo ma non prima dei 40 anni. Vi si dice che esistono presbitero (*presbiterissae*) anche nel Vangelo e una di queste sarebbe Anna che aveva ottanta anni, ma «ora la legge di Calcedonia permette a quaranta anni».<sup>23</sup>

Sembra che potessero essere ammesse al diaconato solo le monache che avessero raggiunto almeno 40 anni di età (l'età varia anche fino a 60).<sup>24</sup> Si occupavano di battezzare le donne, e siccome in quel tempo il battesimo si faceva per immersione e implicava la nudità del corpo, si riteneva più opportuno che fos-

<sup>20</sup> Pelagius, *In Rm 16,1; In 1 Tm 3,11*.

<sup>21</sup> Remigio vescovo di Reims (433-533) parla della figlia Helaria diaconessa (probabilmente si suppone un'idea di diocesi come di una grande famiglia). Venanzio Fortunato scrive a Radegonda, moglie di re Clotario, la quale abbandona il re e viene consacrata diaconessa dal vescovo Medardo di Noyen (*Vita* 4,2). Si conosce Ausonia diaconessa in Dalmazia nel VI sec. (di cui si dice che aveva figli). Il concilio di Toledo del 567 parla di mogli di diaconi e diaconesse (a proposito delle leggi sulla castità). Segolena fu consacrata diaconessa dopo la morte del marito. Nell'epistolario di Gregorio II ci sono tre lettere indirizzate a due diaconesse (Eustochio e Matrona) che hanno figli e nipoti. Sergio, arcivescovo di Ravenna, nel 753 consacrò sua moglie Eufemia come diaconessa.

<sup>22</sup> Tra il 476 e il 485 troviamo una serie di leggi che descrivono il ministero delle vedove in modo che ricorda quello delle diaconesse (Gennadio di Marsiglia). Esse però non battezzavano, né predicavano. Il Concilio di Epaon del 517 fonde i ministeri di vedova e diaconessa (vedove che sono dette diaconesse).

<sup>23</sup> Macy, *The Hidden History*, p. 64 testo latino a p. 190, n. 86 (traduzione mia).

<sup>24</sup> Cf. Spataru, *Sacerdoti e diaconesse*, p. 404.



sero le donne (diaconesse) a ungero il corpo delle catecumeni e a immergerle. Distribuivano la comunione e avevano gli altri ruoli tipici dei diaconi, come il servizio ai malati e ai poveri.<sup>25</sup>

Tra i rituali si annoverano: il *Pontificale di Egberto*, vescovo di York, del VIII secolo che prevede l'ordinazione di un diacono o di una diaconessa; il *Sacramentario Gregoriano* del IX secolo che presenta lo stesso rituale per diaconi o diaconesse; il *Pontificale Romano Germanico* del X secolo che contiene una liturgia completa per l'ordinazione di diaconesse e diaconi.<sup>26</sup> Una liturgia analoga appare nel *Pontificale romano* del XII secolo ma senza rubriche, probabilmente per semplificarlo. Il *Pontificale di Guglielmo Durando* del XIII secolo include il rito dell'ordinazione di una diaconessa (anche se Durando spiega che tale rito era fatto nel passato).<sup>27</sup>

## 5. EPISCOPAE/EPISCOPALE

La storia presenta anche altre testimonianze documentarie interessanti: si tratta di *episcopae*, *presbyterae* e *sacerdotae*. Chi erano? Che cosa facevano?

Per quanto riguarda le *episcopae*, si tratta di cinque riferimenti che appartengono alla cristianità occidentale.<sup>28</sup> La più famosa è Theodora episcopa nella cappella di San Zeno nella chiesa di Santa Prassede a Roma. Una iscrizione (tarda del 817) in un reliquiario della stessa chiesa identifica Prassede con la madre di papa Pasquale I (817-824).<sup>29</sup> Un'altra iscrizione epigrafica su una tomba del IV-V secolo riporta «episcopa Q». Per alcuni il luogo di provenienza sarebbe l'Umbria e dal momento che nello stesso periodo e luogo abbiamo altre iscrizioni che parlano di «presbyterae», qualcuno ha ipotizzato che nel V secolo, l'Umbria abbia conosciuto una qualche sorta di ministero femminile istituzionale.<sup>30</sup> Altri localizzano la testimonianza tombale a Roma, nel 390 e identificano «Q» con la madre o la moglie di papa Siricio (384-99).<sup>31</sup>

Brigida d'Irlanda è descritta come vescova che fu ordinata con il rituale per gli abati.<sup>32</sup> Ildeburga, moglie di Sigfrido vescovo di Le Mans (963-996) è chiamata «episcopissa» nel racconto della morte di Sigfrido.<sup>33</sup>

Si dovrebbe qui aggiungere la recente scoperta nelle catacombe napoletane di due figure, Bitelia e Cerula, nel caso in cui l'iconografia confermasse che risultano indossare un pallio.

Chi fossero e quali funzioni svolgessero queste donne così chiamate risulta molto difficile dirlo. Erano forse semplicemente le mogli dei vescovi? O addirittura le madri? Non possiamo dire molto di più.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> Cf. J. Wijngaards, *No Women in Holy Orders?*, Canterbury Press, London 2002, pp. 87-95.

<sup>26</sup> Il rito avviene durante la messa: alla diaconessa viene imposto l'*orarium* (stola) sul collo (che indica la funzione di predicazione); vi si dice che l'ufficio delle diaconesse sia stato istituito dagli Apostoli per istruire le giovani donne; vengono unte col crisma dal vescovo; la diaconessa prende il velo dall'altare e se ne riveste (il rito presenta analogie con quello della *consecratio virginum*).

<sup>27</sup> Qui la diaconessa riceve l'anello e una corona (come la vergine) mentre il diacono il vangelo e la dalmatica (segni dell'ufficio liturgico).

<sup>28</sup> B. Brennan, *Episcopae: Bishops' Wives Viewed in Sixth-Century Gaul*, in «Church History» 54 (1985) pp. 311-323.

<sup>29</sup> Macy, *The Hidden History*, p. 53 nota però che nel *Liber pontificalis* il padre di Bonosus è indicato senza altro titolo (clericale) e si esclude quindi che Theodora fosse la moglie di un vescovo.

<sup>30</sup> U.E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 201-209.

<sup>31</sup> Macy, *The Hidden History*, p. 53.

<sup>32</sup> Il testo proviene dal racconto celtico della vita *Bethu Brigitte* cap. 19, scritta nel IX secolo da un autore irlandese, Cogitosus.

<sup>33</sup> Macy, *The Hidden History*, p. 182 n. 13; il testo è datato al 1055-65.

<sup>34</sup> Di mogli di vescovi abbiamo notizia tramite altre testimonianze. Il canone 14 del Concilio di Tours del 567 si riferisce alla moglie di un vescovo chiamandola «episcopica», anche se qualcuno dice che la moglie di un vescovo veniva chiamata *coniux* e non *episcopa*, inferendo che qui si tratti di altro, ma il contesto è chiaro. Cf. Eisen, *Amtsträgerinnen*, p. 209. Le mogli dei vescovi nel VI secolo in Gallia godevano di altissima reputazione. Nel concilio di Agde del 506 si afferma che l'ordinazione può



## 6. PRESBYTERAE

Nei primi secoli vi sono state donne che hanno ricoperto un ruolo culturale, benché in situazioni ambigue o in correnti eterodosse.

Veniamo per esempio a sapere da Firmiliano di Cesarea che durante una persecuzione locale del 235-238, una donna che si riteneva essere spinta dallo Spirito, impartiva battesimi e celebrava l'eucaristia, con forte seguito di popolo.<sup>35</sup> Il fenomeno deve comprendersi nel contesto delle correnti del profetismo cristiano, probabilmente montanista, dal momento che si dice che la donna cadeva in estasi e si presentava «come profetessa» corredando la sua profezia con segni prodigiosi. Dovettero inoltre opporre l'intervenuto di un «esorcista».<sup>36</sup> Firmiliano presenta questo esempio per contestare coloro che sostenevano la validità del battesimo degli eretici. Ovvero, se il battesimo è valido allora come comprendere il battesimo impartito da questa donna?

Le testimonianze documentarie parlano in modo più diffuso di «presbyterae». Ci sono cinque iscrizioni, due dall'Italia, una dalla Francia (Poitiers) e due dalla Croazia datate tra VI e VII secolo:<sup>37</sup> Kale, in Sicilia, Leta, in Calabria, Martia, vicino a Poitiers, una «sacerdota» in Croazia, Flavia Vitalia nel 425 in Croazia.

In Sicilia abbiamo una iscrizione in greco sulla tomba di una certa «presbytera Kale». Non si dice se fosse maritata. Una seconda iscrizione italiana viene da Tropea, in Calabria: si tratta di una tomba eretta per «Leta presbytera» fatta fare dal marito. Non si capisce però se lui stesso fosse prete e dunque Leta sarebbe chiamata così semplicemente perché sua moglie. C'è poi la testimonianza di un graffito trovato vicino a Poitiers, che ricorda «Martia prebytera». Di questa si dice che «faceva l'offerta con Olybrio e Nepos». Che tipo di ruolo liturgico avesse questa Marzia, resta da precisare. Le ultime due testimonianze vengono da Salona (Solin) in Croazia. L'una è un frammento in cui si menziona una «sacerdotae» come forma femminile di *sacerdos*. L'altra è una iscrizione che parla di una «presbytera Flavia Vitalia» risalente al 425.<sup>38</sup>

Erano anche queste semplicemente mogli di preti e prendevano «per estensione» il nome da loro?<sup>39</sup> Cosa implicavano le loro funzioni di aiuto all'eventuale marito? Queste *presbyterae* predicavano, comandavano e insegnavano; le *diaconissae* avevano una funzione ministeriale (*ministrandi*) e battezzavano.<sup>40</sup>

Ci sono molti altri riferimenti indiretti a *presbyterae* (e *diaconissae*) in questo periodo. Un sinodo del 743 dice che «nessuno deve unirsi fisicamente a presbytera diaconum, nonnam monachum o commatrem spiritualem», pena la scomunica.<sup>41</sup> La stessa legge è ripetuta in una lettera di papa Leone VII ai vescovi

---

avvenire solo se i due decidevano di vivere castamente (matrimonio spirituale). La moglie di Namanzio vescovo di Clermont-Ferrand è descritta da Gregorio di Tours come donna di alta pietà e umiltà e fondatrice di una chiesa (*Libri historiarum*, 2,17). Sidonio Apollinare vescovo di Clermont (471-487) era sposato con Papianna, figlia dell'imperatore Avito, un personaggio fuori da ogni possibile discredito ed esempio di vescovo (*Sidonii Ep.* 7,9). Venanzio Fortunato menziona Eufrosina moglie di Namazio vescovo di Vienne (599-60) (*Epitaph.* 4,27) e Placidina moglie del vescovo Leonzio di Bordeaux (546-573) (*Op. poet.* 18, I,15, 93-110; 21, I,17). Si ricorda però la moglie di Ubrico vescovo di Clermont del IV sec. come seduttrice (Gregorio di Tours, *Libri historiarum*, I,44,29; *Storia dei Franchi* 93-94), al pari di Susanna moglie del vescovo Prisco (id. *Libri historiarum* 4,36,168-169; *Historia francorum* 231) o la moglie di un chierico che tentò di sedurre il celibe vescovo di Felice di Nantes (Gregorio di Tours, *Liber in gloria confessorum*, 77). Si tratta di un periodo in cui si cercava di imporre il celibato e queste storielle dimostrano la tensione che questo tentativo creava.

<sup>35</sup> *Ep.* 75,10-11.

<sup>36</sup> Cf. Norelli.

<sup>37</sup> Cf. Eisen, *Amtsträgerinnen*, pp. 112-137; Otranto, *Il sacerdozio della donna nell'Italia meridionale, in Italia meridionale e Puglia paleocristiane*. Saggi storici, (Scavi e ricerche 5), Edipuglia, Bari, pp. 95-121, pp. 114-115.

<sup>38</sup> Eisen, *Amtsträgerinnen*, p. 134.

<sup>39</sup> Il concilio di Tour 567 le intende come mogli di preti, cf. Macy, *The Hidden History*, p. 187, n. 53

<sup>40</sup> *Ep. ad Ambrogio*, PL 134,114c.

<sup>41</sup> Concilio di Roma, c. 5.



franchi e germanici: «Ut presbyterae, diaconae, monachae, vel etiam spirituales commatres, aut spirituales filiae nullus utatur» (Leo VII, *Ep. Ad Gallos et Germanos*, PL 132, 1086d).

Leggi simili furono poi attribuite a papa Gregorio II e incluse nelle *Decretali Pseudo-Isidoriane*.<sup>42</sup> Una certa Epifania viene scomunicata assieme a suo marito Adriano per questo motivo.<sup>43</sup> Sembra che si tratti della proibizione di un secondo matrimonio di mogli di presbiteri o di diaconi. Una serie di leggi attribuite a papa Nicola I (858-67) proibiscono relazioni sessuali con ordini di donne sante, comprese *presbyterae*, *diaconissae*, *virgines* e monache o fratelli e sorelle in Cristo e donne che hanno preso l'abito.<sup>44</sup> Anche qui le *presbiterae* sono nominate tra le donne che hanno fatto voto di continenza e il divieto potrebbe riferirsi alla proibizione di un nuovo matrimonio.

Una traduzione interpolata del canone 10 di Laodicea (IV secolo) proibisce l'istallazione di una *presbyteria* in una chiesa se queste sono *ordinatae*. Vi si dice inoltre che vi sono donne chiamate *presbyterae* tra i greci ma che sono chiamate «presso di noi viduae seniores o univira o matriculariae».<sup>45</sup> Chi erano e cosa facevano? È veramente difficile rispondere anche a queste domande. Qualcuno ipotizza che si trattasse di donne ordinate, altri di mogli di preti o delle loro madri.

Che vi fossero mogli di preti lo sappiamo dal momento che vi accennano il concilio di Tours del 567 e il concilio di Auxerre 578.<sup>46</sup> Il che non implica che i preti non facessero voto di continenza: Gregorio Magno parla di una coppia che viveva castamente (il prete e la sua *presbyteria*).<sup>47</sup>

I decreti che vietano determinati ruoli alle donne ci permettono forse di dedurre che tipo di funzioni esse svolgessero. Il concilio di Nîmes del 394 si oppone ad assumere donne nel «ministero levitico», si nega che si possano fare tali ordinazioni e lo si esclude per il futuro.<sup>48</sup> Nel 494 papa Gelasio in una lettera ad un vescovo di Sicilia parla contro i vescovi che permettono alle donne il servizio all'altare.<sup>49</sup> Nel 499 tre vescovi del nord della Gallia scrivono al vescovo di Bretagna furiosi perché alcuni preti viaggiano con donne che li assistono all'altare; le chiamano *conhospitae* quindi non sono le loro mogli ma vivono con loro.<sup>50</sup> Nel 599 Gregorio Magno scrive al vescovo Gennaro di Cagliari circa l'abbadessa Sirica che aveva lasciato alcune proprietà del monastero ad altre persone. Si dice che ella, non volendo portare l'abito monastico, avesse preferito quello usato dalle *presbyterae*.<sup>51</sup> È il solo riferimento che ci informa del fatto che una *presbyteria* portasse abiti specifici, evidentemente diversi da quelli di una monaca o di una abbadessa. Sirica probabilmente fu *presbyteria* prima di diventare *abbatissa*. Nel 747 papa Zaccaria scrive alle autorità franche che volevano sapere se una monaca potesse leggere il vangelo e cantare alla messa. Rispondendo di no, aggiunge:

con costernazione abbiamo sentito dire nientemeno che il culto divino è caduto in tale disonore che sono state portate delle donne a servire ai sacri altari e a compiere tutte le cose assegnate esclusivamente agli uomini dal sesso al quale non competono.<sup>52</sup>

All'inizio del IX secolo il vescovo Haito di Basilea legifera sul fatto che le donne non devono avere accesso all'altare e unirsi al ministero dell'altare anche se sono consacrate a Dio. Non devono avvicinarsi

<sup>42</sup> *Decretales Ps-Isidoriana* 1,2; *Decreta papa Gregorii iunioris*, 754.

<sup>43</sup> Hinschius, *Decretales*, 14-15, 754.

<sup>44</sup> Nicholas I, *Ep.* 6.

<sup>45</sup> «Mulieres quae apud Graecos presbyterae appellantur, apud nos autem viduae seniores, univirae et matriculariae appellantur, in ecclesia tanquam ordinatae constitui non licebit» (*Capitula synodi Laodicenae, Decretales Pseudo-Isid.* 10,274).

<sup>46</sup> Da Macy, *The Hidden History*, p. 187, nn. 53-54.

<sup>47</sup> *Dial.* IV,12 (Sch 265, p. 48).

<sup>48</sup> Concilio di Nîmes c. 2.

<sup>49</sup> *Ep.* 14.

<sup>50</sup> *Licinius, Melanius, Eustochius* citato da Macy, *The Hidden History*, p. 188, n.61.

<sup>51</sup> *Greg. Iannario episc. Caralitano IX*, 197.

<sup>52</sup> *Ep. ad Pipinum* 7, PL 89,933c (trad. mia).



con lini lavati né offrire pane. Insomma, si vieta alle donne di toccare l'altare e gli utensili oltre a proibire il loro ministero.<sup>53</sup> Il concilio di Parigi del 829 dice che in alcune province le donne si avvicinano all'altare, toccano i vasi e vesti sacre e ciò che è peggio porgono il corpo e sangue del Signore al popolo, cose tutte «turpi solo a dirsi» (can. 45).

Nel X sec. le *presbyterae* spariscono dalla scena ecclesiastica e la loro presenza nei riferimenti documentari richiede una spiegazione, perché il loro ruolo non si capisce più. Così Attone di Vercelli (924-961) spiega che nella Chiesa antica queste furono introdotte per scarsità di personale e per aiutare gli uomini nella liturgia (*presbyterae ... predicandi, jubendi vel docendi, ... diaconae ministrandi vel baptizandi*).<sup>54</sup>

Non sono conservati rituali di ordinazioni di presbitero, ma il Pontificale romano-germanico del X secolo, all'ordo 36, descrive l'ordinazione di presbiteri e diaconi poi dice: «lo stesso si faccia per le donne diacone e presbitero che sono benedette nello stesso giorno».<sup>55</sup> Trattandosi di rituali erano usati in più di un luogo. Il fatto che si tratti di un servizio all'altare però non implica che esso avvenisse durante la messa.

Concludendo, sembra che almeno fino al nono secolo alcune donne abbiano ottenuto un qualche ministero col supporto di almeno qualche vescovo anche se non sempre erano chiamate *presbyterae*. Altre erano chiamate così ed erano forse le mogli dei *presbyteri*. Queste dovevano vivere castamente anche qualora fossero sposate (Attone però dice che dovevano restare caste da quando il marito veniva ordinato).

## 7. ABBATISSAE

Le funzioni delle diaconesse sono chiaramente state assorbite dalle abbadesse. Si può dire questo, non solo perché si conoscono figure che hanno incorporato in una unica persona i due ruoli, ma anche perché i decretisti dichiaravano che «Una diaconessa è una abbadesse» e comunemente nel X secolo era opinione che «quelle che prima si chiamavano diaconesse (*diaconae*) ora le chiamiamo abbadesse».<sup>56</sup>

Le abbadesse erano considerate diaconesse perché svolgevano funzioni di diaconesse, quando ancora era la funzione a costituire una persona nel suo ruolo. D'altra parte anche per le abbadesse valeva il termine «ordinazione». I rituali implicano la conduzione da parte loro della liturgia come della vita comune. Ci sono testimonianze su alcuni monasteri attorno al IX-X secolo, probabilmente doppi, che avevano normalmente a capo una badessa. Come prevedono alcune regole per i capi — redatte ovviamente al maschile — queste abbadesse ascoltavano la confessione dei peccati, avevano giurisdizione su monache e monaci, ma spesso anche sui laici che vivevano nel territorio appartenente al monastero. Si ricorda ancora una badessa che diede anche una penitenza ad un laico.

Il ruolo delle abbadesse in questo periodo è meno controverso di quello delle *episcopae*, delle *presbyterae* e delle diaconesse, che molti ritengono non essere mai esistite o almeno non nell'equivalente funzione dei maschi. Il rito mozarabico ha due riti separati per abbadesse e abati. Entrambi iniziano con la vestizione in sacrestia della mitria sul capo (stranamente l'abate non viene vestito della mitria in sacrestia). Le preghiere sono un po' diverse ma alla fine entrambi ricevono dal vescovo il pastorale e copia della regola con il bacio di pace. Il *Liber Sacramentorum Gellonensis* dell'VIII secolo e il *Liber Sacramentorum Augustodunensis* li mettono insieme. Delle tre preghiere previste una si riferisce a Miriam sorella di Mosè ed è redatta al femminile quindi è solo per le abbadesse. L'abate, ma non l'abbadesse, riceve il pastorale dal ve-

<sup>53</sup> *Capitula ecclesiastica* 16.

<sup>54</sup> *Ep. ad Ambrosium sac.*, PL 134,114c.

<sup>55</sup> «Similiter etiam feminae diaconissis et presbiterissis, quae eodem die benedicuntur» (ed. Vogel, 2,150).

<sup>56</sup> Atto di Vercelli, «Sunt etiam, qui eas priscis temporibus diaconas asseruere appellatas, quas nunc abbatissas nominamus, quod nobis minime congruere videtur» (PL 134,114c).



scovo come segno dell'ufficio. Se l'abbadessa è stata ordinata fuori del monastero vi ritorna con la croce, l'acqua santa, l'incenso e il Vangelo.

Il principale compito delle abbadesse era molto simile a quello di un abate il cui potere a sua volta era simile a quello di un vescovo; non deve stupire il fatto che esse svolgessero quelle funzioni che più tardi (dopo il XII-XIII secolo) saranno riservate ai diaconi o ai preti. L'esempio più chiaro consiste nel fatto che esse ascoltavano le confessioni delle loro monache (di questo ci parlano almeno due regole per monache: la Regola di Donato e quella di Valberto). Del resto il sacramento della penitenza è quello che nella storia ha subito forse lo sviluppo maggiore e proprio attorno al IX secolo a causa dell'influsso dell'ambiente monastico.<sup>57</sup> Nei monasteri vigeva infatti la pratica di una confessione quotidiana: le abbadesse accoglievano la consegna dei «cattivi pensieri» delle monache, davano penitenze e riconciliavano con la comunità, e potevano anche scomunicare le monache dalla tavola e dall'ufficio.<sup>58</sup>

A volte le abbadesse ascoltavano le confessioni o davano penitenze a gente esterna. Si ricorda che santa Bertilla ascoltava le confessioni dell'intera zona circostante il suo monastero.<sup>59</sup> Infatti venivano inclusi nella famiglia monastica gli operai e i contadini che lavoravano nelle proprietà del monastero etc. Sant'Ite ascoltò e diede la penitenza alla confessione di un assassino e siccome egli non completò la prima penitenza gliene diede una seconda.<sup>60</sup>

Secondo G. Muschiol, che ha analizzato il ruolo liturgico delle abbadesse,<sup>61</sup> queste portavano i doni all'offertorio, ricevevano la comunione a mani nude, a differenza delle altre donne laiche,<sup>62</sup> distribuivano la comunione,<sup>63</sup> insegnavano, leggevano le letture bibliche o il Vangelo,<sup>64</sup> e impartivano benedizioni ai pellegrini.<sup>65</sup> La lettura del vangelo infatti era parte integrante dell'ufficio divino. Il Vangelo e le lettere di Paolo erano lette dalle monache durante le viglie e la *lectio* giornaliera includeva le letture della Bibbia. Infatti nel VII secolo i canonisti ritenevano che la lettura del Vangelo da parte dell'abbadessa era prova del fatto che succedevano all'*ordo* delle diaconesse. Anche i loro formulari non sono molti differenti e l'abbadessa continua a fare ciò che faceva la diaconessa: legge il Vangelo, distribuisce la comunione, insegna alle giovani (spesso a giovani maschi), confessa i peccati delle sue monache e a volte dà penitenze e assolve (bisognerà stabilire teologicamente che tipo di valore avesse tale assoluzione). Le abbadesse inoltre predicavano e battezzavano quei bambini che erano portati nei monasteri, davano benedizioni al popolo e alla monache, correggevano abusi.<sup>66</sup>

In una comunità monastica ancora oggi è semplicemente impensabile che una liturgia non sia condotta da una donna, il capo della comunità. Nell'Ufficio vigiliare l'abbadessa legge il Vangelo e fa l'omelia. Essendo capo della comunità è ovviamente lei ad essere a capo della liturgia, la quale esprime l'ordine

<sup>57</sup> J. Fehérváry, *Multi sunt poenitentiae fructus: Pénitence monastique aux Ve-VIe siècles dans le paysage de la pénitence ecclésiale. Étude historique-théologique sur une interdépendance* (Studia Anselmiana 147), Roma 2009.

<sup>58</sup> Waldeberd de Luxeuil, *Regula ad virgines*, 6 PL 88,1959a-1660c; 18-20 PL 88,1067b-1068c; Donato di Besançon, *Regula ad Virgines*, 23; 69-71 (questa regola è del VII secolo).

<sup>59</sup> *Vita Bertillae Abatissae Calensis*, 6.

<sup>60</sup> *Vita di S. Ite Vergine* in *Vitae sanctorum Hiberniae*, 25 e 38.

<sup>61</sup> G. Muschiol, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Aschendorff, Münster 1994, p. 220.

<sup>62</sup> Viene ricordata Matilda la moglie dell'imperatore Enrico I che portava regolarmente le offerte all'altare, *Vita Mathildis reginae posterior*, 19.

<sup>63</sup> Esistono due testi per quella che oggi chiameremmo «Liturgia della parola» che prevedono preghiere scritte al femminile. Si tratta probabilmente di testi redatti per monasteri femminili. Il primo è un testo copiato nel XI-XII secolo all'abbazia di Santa Sophia a Benevento ad uso delle monache di quella comunità. L'altro data al X-XI secolo di provenienza ignota ma probabilmente anche esso per monache; cf. J. Leclercq, *Eucharistic Celebrations Without Priest in the Middle Ages*, in «Worship», 55 (1981), pp. 160-165. Cf. anche *Vita Odiliae Abbatissae Hohenburgensis*, 22.

<sup>64</sup> *Canones Theodori Cantuariensis*, 7,1; Aureliano, *Regula ad Virgines*, PL 68,403.

<sup>65</sup> Donatus, *Regula*, 56.

<sup>66</sup> Aureliano di Arles, *Regula ad Virgines*, 16 (PL 68,402) e Donato di Besançon, *Regula ad Virgines*, 54 (PL 87,290); cf. Macy, *The Hidden History*, p. 85 nn. 178-179.



della vita. Nella processione ad una messa solenne, la Madre porta il Vangelo. Il pastorale e la mitria le spettano anche per rituale.<sup>67</sup>

Gli studi hanno mostrato anche presenze documentarie di uffici di dottore ed economo.<sup>68</sup>

Dal medioevo inizia una nuova riscrittura della storia: si dice che le donne non furono mai ordinate, con conseguenti argomentazioni per giustificare la presenza di *presbyterae*, *diaconissae*, vedove, vergini e le stesse abbadesse. Dal XVII secolo in poi vengono chiamati in causa gli eretici quali montanisti, (quintiliani) pepuziani, catafrigi e colliridiani per mostrare che le donne non possono essere ordinate; infatti — si spiega — questi furono dichiarati eretici (con l'aggiunta di «donnaioli»)<sup>69</sup> perché hanno fatto accedere le donne all'altare (Henrinx; Gonet; Ha; Juénin; F. J. H. Serry; Gotti; Menschberger; Witasse).

Quanto alle vedove, diaconesse, presbitero, *episcopae* e abbadesse (o, in alcuni casi, la presenza della pessa Giovanna) la spiegazione è che il loro era solo un compito, non un grado: non sono quindi mai state ordinate validamente (Henrinx; Gotti, Witasse; François Hallier 1595-1659; Hyacinte-René Drouin 1680-1740; Gotti).

## 8. COME INTERPRETARE?

Normalmente uno *status quaestionis* viene prima della trattazione. Poiché questo è solo uno studio riepilogativo, ecco di seguito le posizioni di alcuni dei maggiori studiosi di queste questioni.

Jean Morin, liturgista, nel 1655 pubblicò una collezione di rituali di ordinazione greci, latini e siriaci affermando che dal momento che venivano usati gli stessi riti per diaconi e diaconesse, anche le diaconesse andavano considerate ordinate.<sup>70</sup> Che Epifanio affermi che le donne non possano essere preti, non voleva dire, a suo parere, che altri ministeri (*offices*) non fossero aperti alle donne. Morin ritiene che i requisiti per una ordinazione valida sono i seguenti:

1. che un rituale sia chiamato ordinazione,
2. che il rituale fosse celebrato all'altare dal vescovo,
3. che ci fosse imposizione delle mani sull'ordinato,
4. che fosse messa una stola sull'ordinato,
5. che l'ordinato ricevesse la comunione sotto le due specie,
6. si intendessero ordini maggiori prete, diacono suddiacono.

Di fatto, questi sono i requisiti perché una ordinazione fosse ritenuta valida nel VII secolo Morin pone la domanda: queste donne ordinate sarebbero validamente ordinate nel presente? Ma questa è proprio la confusione tra piano storico e piano teologico. Ciò che Morin non si chiede è se le donne in quel tempo e secondo la definizione di quel tempo fossero ordinate.

Jean Pien che scrisse un trattato sulle diaconesse nel 1746, premette che egli tratta di tali rituali non nel «senso sacramentale stretto» improprio, ma come dei cerimoniali, e facendo seguire un'affermazione di un teologo greco del XII secolo che sostiene che le diaconesse non sono ordinate anche se chiamate

<sup>67</sup> Nell'antico rito mozarabico che ha riti distinti per abate e abbadesse, questa riceveva una mitria dal vescovo ma non la riceveva l'abate. Entrambi ricevevano invece il pastorale, la regola e il bacio dal vescovo. Nel *Pontificale Romano Germanico* invece l'abbadesse non riceve il pastorale.

<sup>68</sup> Cf. Eisen, *Amtsträgerinnen*, pp. 87 ss; 210ss.

<sup>69</sup> Piola, *Donna e sacerdozio*, p. 346.

<sup>70</sup> *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores latinos, graecos, syros et babylonios in tres partes distinctus* [1695]. Farnborough: Gregg, 1969.



impropriamente diaconesse.<sup>71</sup> Macy dice che questo è l'esempio più comune del modo di trattare questi dati, cioè confondendo i criteri del passato con quelli del presente, modello che si riscontra all'opera in vario modo.

Arcadius Pankowski nel XIX secolo studiò il tema delle diaconesse concludendo come Pien che le diaconesse non furono mai state ordinate.<sup>72</sup> Come al solito, egli confonde i criteri del suo tempo con quelli antichi, credendo che i primi fossero stati eternamente validi e applicati fin dagli inizi della storia della Chiesa e afferma che si tratterebbe di un mero cerimoniale che non è quello che darebbe potere di predicazione in chiesa, di amministrare all'altare, di offrire sacrifici o di conferire i sacramenti.

Uno studio degli inizi del XX secolo condotto da Josephine Mayer, contenente testi originali in greco e latino, resta una delle collezioni più complete su vedove, diaconesse e vergini. Mayer afferma che le diaconesse avevano un posto a parte tra laici e clero.

Ma il più completo studio sulla nascita e il declino dell'ordine delle diaconesse fu pubblicato da Adolf Karlsbach nel 1926.<sup>73</sup> Egli pose un punto importante dicendo che l'ordinazione del passato deve essere considerata valida nei suoi termini e non si devono mettere in atto giudizi retrospettivi sulla validità di una ordinazione prima che siano stati stabiliti i criteri. Secondo lui solo nella seconda metà del IV secolo il rito di consacrazione si è completamente sviluppato nella cristianità e da quel momento esse non furono più considerate ordinate.

La ricerca fu ripresa da Santiago Giner Sempere nel 1954;<sup>74</sup> egli mise in chiaro che il concetto di ordinazione in antichità non significava lo stesso che nei secoli successivi. Sempere però ineriva che il concetto antico doveva considerarsi incompleto perché appunto includeva le donne.

Tra il 1960 e il 2001 sono state circa 800 le pubblicazioni sull'argomento, tra articoli e libri. Tra i maggiori contributi:

Jean Danielou in un articolo del 1960 ammetteva l'evidenza delle ordinazioni diaconali femminili anche se rilevava che nessuna donna fosse stata ordinata al sacerdozio.<sup>75</sup>

Haye van del Meer nel 1969 affrontò una analisi storica estesa, rilevando che l'esclusione delle donne dal sacerdozio fu fatta sulla base di motivi storicamente condizionati che ora non potevano più essere applicati.<sup>76</sup>

Ida Raming nel 1970 investigò i motivi di tale esclusione nel medioevo e dedusse che essi erano di stampo misogino.<sup>77</sup> Tali motivi produssero anche la relativa documentazione canonica, ma essi non potevano più essere usati in questa direzione.

Questi ultimi due autori, basandosi sull'argomento che i motivi non erano più validi, erano a favore del sacerdozio femminile ma non provarono che c'erano state ordinazioni di donne nel passato, anche se la loro fu la prima presa di posizione in questa direzione che si basasse su una analisi storica di testi contro tale posizione.

<sup>71</sup> Tractatus Præliminaris De Ecclesiæ Diaconissis. Pp. i-xxviii in Acta Sanctorum, September 1. Edited by J. Bollandus et al. Antwerp: Bernard Albert Vander Plassch, 1746

<sup>72</sup> *De Diaconissis: Commentatio archæologica*. Ratisbon: George Joseph Manz 1866

<sup>73</sup> *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Freiburg 1926.

<sup>74</sup> *La mujer y la potestad de orden*, Revista española de derecho canónico 9 (1954) 841-859.

<sup>75</sup> *The Ministry of Women in the Early Church*. Second edition. Leighton Buzzard: Faith 1974

<sup>76</sup> *Priestertum der Frau?: Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Herder Verlag, 1969

<sup>77</sup> *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt - gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?* (Erweiterte Neuauflage: *Priesteramt der Frau - Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche*, Münster: Lit-Verlag 2002, mit ausführlicher Bibliographie.)



I due più importanti studi storici sul diaconato dei primi secoli orientale e occidentale furono quelli di Roger Gryson (fino al VI secolo) e Aimé Georges Martimort (fino al XIII). I due arrivarono a differenti conclusioni. Secondo Gryson, le vedove non potevano considerarsi ordinate perché non avevano nessun ruolo nel servizio liturgico ma che lo furono le diaconesse che erano considerate tra il clero, senza che questo creasse problemi teorici.<sup>78</sup> Come Morin, anche Gryson suggeriva che i motivi del non trovare donne come preti erano solo culturali. Martimort reagì fortemente a Gryson dicendo che i documenti su cui egli si fondava erano di dubbia ortodossia; che l'imposizione delle mani era di tal tipo (come quella dei suddiaconi e dei lettori) che oggi non può essere considerata capace di conferire vera ordinazione e che il rito per le diaconesse era diverso da quello dei diaconi e quindi le *constitutiones* non provano che le diaconesse furono ordinate.<sup>79</sup>

Gryson rispose a Martimort, oltre che sull'autenticità del testo, sul fatto che le analisi si fondavano su altri documenti che davano per pacificamente accettata l'esistenza di diaconesse in larga parte della cristianità. Che le differenze tra riti di diaconesse e diaconi erano davvero minime e soprattutto mostrava come il concetto attuale teologico non poteva entrare nel determinare come il documento antico considerasse l'ordinazione: non si può dire che, dal momento che la teologia oggi non ammette l'ordinazione delle diaconesse, anticamente il testo non considerava valida una tale ordinazione. Entrambi però avevano un criterio comune: che il fatto di essere state ordinate in antichità diventa importante per il presente.

Jean Galot produsse uno studio completo sul ministero nella chiesa antica, affermando che le diaconesse erano effettivamente ordinate, ma che le collocava in uno stato strano tra clero e laicato perché esse non furono mai ordinate sacerdoti e non potranno mai esserlo. Chiaramente Galot applicava le leggi del XX secolo per valutare un fatto del passato.<sup>80</sup>

Joan Morris nel 1973 pubblicò uno studio sul ruolo quasi-episcopale delle donne nella Chiesa medievale e sul loro ruolo giurisdizionale.<sup>81</sup> Nel raccogliere la documentazione sull'ordinazione delle abbadesse egli concludeva che le donne fin dall'antichità furono ordinate a ruoli amministrativi, ricevendo appellativi quali *episcopa*, *sacerdos maxima*, *praeposita* e *custos* delle chiese. Esse avevano poteri pari a quelli dei vescovi all'interno dei territori e delle persone loro sottoposte. Quindi le abbadesse erano ordinate come vescovi perché di fatto facevano ciò che facevano i vescovi. Il criterio è opposto al precedente: Morris non si pone il problema se fossero ordinate validamente, ma che esse avevano funzioni episcopali, e mostra il punto: i testi parlano di loro considerandole ordinate.

Nel 1982 Martimort pubblicò il suo studio completo sulle diaconesse, che resta il più completo dalle origini al VII secolo.<sup>82</sup> Egli applica anacronisticamente i criteri attuali al passato così da concludere che si tratta di meri cerimoniali.

Giorgio Otranto avanzava l'idea che molte donne adempirono la funzione di presbitero (servizio all'altare) in Italia e in Bretagna (Calabria, Dalmazia, Poitiers) nel V-VI secolo, sulla base di alcuni documenti che lo proibiscono (Gelasio nel 494 etc.).<sup>83</sup> Egli fu il primo ad affermare che le donne furono ordinate, all'interno della ortodossia cristiana. Ma anch'egli connette il servizio all'altare all'ordinazione, cioè ammette il criterio, che forse però è tardo, del collegamento tra eucaristia e ordinazione.

<sup>78</sup> *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1976.

<sup>79</sup> Aimé Georges Martimort, *Les diaconesses: essai historique*, Roma, CLV Edizioni Liturgiche, 1982

<sup>80</sup> *La donna e i ministeri nella chiesa*. Assisi: Cittadella editrice. 1973

<sup>81</sup> *Against Nature and God* (London and Oxford: Mowbrays, 1973)

<sup>82</sup> *Les diaconesses: essai historique*, Roma, CLV Edizioni Liturgiche, 1982

<sup>83</sup> Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I, *Vetera Christianorum*, 19, 1982, 341-360



## 9. IL PROBLEMA DELLA DEFINIZIONE DI ORDINAZIONE

Marie-Joseph Aubert nel 1987 afferma che la domanda circa la validità o meno delle ordinazioni delle diaconesse è mal posta.<sup>84</sup> Insomma storicamente parlando non si può rispondere alla domanda se le diaconesse ricevettero una ordinazione o no perché il concetto di ordinazione vera non esisteva. Il concetto nei testi in cui esso ricorre non è lo stesso, anche se l'uso frequente dà l'impressione di continuità. Esso ha significati diversi da quello che assumerà nei secoli XII-XIII. Il concetto di ordinazione nella Chiesa antica non implicava il conferimento di poteri sacerdotali né era limitato ad esso ma soprattutto indicava l'istallazione (*ordinatio*) in un ruolo nuovo nella Chiesa. Era più funzionale che sacramentale.

Una collezione di saggi a cura di Teresa Berger e Albert Gerhards del 1990 presentava uno studio di Dirk Ansorge sul ruolo dell'ordinazione delle donne il cui esito era questo: in alcuni luoghi e in alcuni tempi alcune donne hanno ricevuto una vera ordinazione sacramentale come oggi si intenderebbe.<sup>85</sup> Nel 1991 Joseph Ysebaert arrivò alla conclusione che l'ordinazione di diaconesse fu un rito preso dall'oriente che implicava una cerimonia di vera ordinazione con imposizione delle mani.<sup>86</sup>

Nel 1997 Albert Biesinger, in un volume su questo tema, affermò che la storia dimostra che le donne furono ordinate diaconesse.<sup>87</sup> H. Jorissen e P. Huenermann riassunsero i motivi pro e contra l'ordinazione delle diaconesse, ma entrambi concordarono che l'argomento base contrario era che essa non aveva mai implicato una ordinazione per il servizio dell'altare.

K. K. Fitzgerald nel suo libro del 1999 sul diaconato delle donne mostra che il concetto su cui si basa la definizione dell'attuale ministero ordinato risale al medioevo.<sup>88</sup>

Il santo sinodo delle Chiese di Grecia del 2004 ha deciso di restaurare il diaconato. Anche qui, come Fitzgerald, V. Karras nota che il concetto di ordinazione è troppo legato all'ordinazione sacerdotale, cioè al servizio all'altare.<sup>89</sup> I greco-ortodossi hanno quindi separato l'unione tra vera ordinazione e servizio all'altare che è stata una innovazione medievale.

## 10. STUDI PIÙ RECENTI

Nel 1996 Ute Eisen ha pubblicato una serie di testi epigrafici sui ministeri delle donne nei primi secoli che secondo lei sarebbero stati di: apostoli, profeti, dottori, presbiteri, vedove, diacone, vescove, inser-vienti.<sup>90</sup>

Dorothea Reininger nel 1999 ha pubblicato uno studio sulle diaconesse dicendo che il problema di una ordinazione valida o no è irrisolvibile (anacronistica) perché esso emerge nel XII secolo.<sup>91</sup>

<sup>84</sup> *Des femmes diacones: Un nouveau chemin pour l'église*. Paris: Beauchesne.

<sup>85</sup> «Der Diakonat der Frau: Zum gegenwärtigen Forschungsstand.» Pp. 31-65 in *Liturgie und Frauenfrage: Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgienwissenschaftlicher Sicht*. Pietas liturgica 7. Edited by T. Berger and A. Gerhards. St. Ottilien: Erzabtei St. Ottilien, 1990.

<sup>86</sup> «The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and Their Origin.» Pp. 423-36 in *Eulogia: Mélanges offerts à Anton A. R. Bastiaensen à l'occasion des son soixante-cinquième anniversaire*. Instrumenta patristica 24. Edited by G. M. Bartelink, A. Hilhorst, and C. H. Kneepkens. Steenbrugge: Abbatia S. Petri.

<sup>87</sup> Diakonat -- ein eigenständiges Amt in der Kirche. Historischer Rückblick und heutiges Profil, in AA. VV., Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechtes Amt?, Schwabenverlag (1997)

<sup>88</sup> *Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry*. Revised edition. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.

<sup>89</sup> «Female Deacons in the Byzantine Church.» *Church History* 73: 272-316, 2004

<sup>90</sup> Editor, Henning Paulsen, Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 99), Tübingen: Mohr Siebeck 1997; *Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphic and Literary Studies*. Preface by Gary Macy. Translated by Linda M. Maloney. Collegeville, MN: The Liturgical Press 2000 (English Translation of Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 61), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.)



Nel 2000 G. Müller affronta il problema a partire dal presupposto che i criteri per rilevare tali ordinazioni devono essere quelli attuali.<sup>92</sup> Nello stesso anno P. Zagano conclude il suo studio dicendo che i motivi a favore dell'ordinazione attuale di diaconesse sono più forti di quelli contrari.<sup>93</sup>

Sempre nel 2000 G. Macy stesso pubblicò un articolo in cui cercava di distinguere meglio i problemi storici da quelli teologici: un conto che le donne fossero considerate ordinate allora, un altro se ciò avesse un influsso per l'oggi: questo doveva deciderlo la teologia. Inoltre faceva notare i differenti significati di ordinazione.<sup>94</sup>

J. Wijngaard in due pubblicazioni, del 2001 e del 2002, si ferma sulla critica dei documenti medievali che sono la base della posizione odierna e pubblica i riti delle ordinazioni.<sup>95</sup> Macy analizza anche le discussioni dei teologi del XII secolo contro l'ordinazione delle donne e le loro motivazioni che.<sup>96</sup> A. Piola ha raccolto la documentazione che si riferisce alle posizioni antropologiche per l'esclusione dal sacerdozio e ha concluso che esse non ci sono. L'esclusione si deve ad una volontà di Cristo a noi inaccessibile.<sup>97</sup>

## 11. PER FINIRE...

Dal *Diario* di Helder Camara, Roma 25/26. 10. 1964

... Abbiamo cantato il *Veni Creator*. Poi Marie Therese ha detto: «In nome dei Compagni di Gesù Carpentiere, ho la gioia di presentare all'Inviato del Signore e della sua Chiesa la nostra sorella Monica, che d'ora in poi si chiamerà Monica Abigail». La formazione dei Compagni e delle Compagne di Gesù Carpentiere (Diaconi? Diaconesse? Non sono troppo preoccupati di che titolo spetti loro) consiste in cinque tappe: chiamata... nomina ad Apostoli... vita in comune... consacrazione... invio... Ho recitato la litania dei santi... Marie Therese ha letto gli *Atti degli apostoli* 26,12-23; 28,11-16.30-31. Monica è di Parigi, una convertita del mondo comunista... Allora ho posato le due mani aperte sulla testa di Monica e ho letto il Vangelo, il brano sull'invio degli Apostoli... Le ho consegnato un volume dei Santi Vangeli e mi sono rivolto alla comunità e in particolare alla neo-consacrata... Le ho dato come missione immediata la fondazione del gruppo di Tiberiade. Ma a lungo termine le ho affidato la conversione di quelli che sono ancora atei perché noi non sappiamo presentare niente di meglio che una caricatura di Cristo... Il *Magnificat* è stato cantato in varie lingue...

Senza il Concilio cerimonie come questa sarebbero state impossibili. La paura avrebbe avuto la meglio. Che ruolo posso svolgere a Roma? Sono stato acclamato arcivescovo di Olinda e Recife e vescovo dell'Appia Antica... È la chiesa che rinasce eternamente. Com'era forte l'impressione di nascita, di rinascita in mezzo a quelle rovine! ... oggi ho fatto quello che vari vescovi avevano fatto prima di me: il vescovo Hakim, mons. Mercier, mons. Huyghe, il Patriarca Maximos... ho agito come membro del Collegio Apostolico... ... appena il Santo Padre lo permetterà crederò Diaconi nella nostra arcidiocesi. E mentre lo Spirito Santo prepara i tempi nuovi, sono fiducioso e impongo le mani su Monica senza domandarmi troppo che cosa le è accaduto. È diventata diaconessa? Continua ad essere laica? Sento che una forza speciale, un carisma, un soffio evangelico ha fatto irruzione in lei... i suoi occhi brillavano in modo divino, di una luce interiore...».<sup>98</sup>

SELENE ZORZI

<sup>91</sup> Diakonat der Frau in der Einen Kirche, Ostfildern 1999

<sup>92</sup> Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Johannes Verlag Einsiedeln 2000

<sup>93</sup> Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church, Herder & Herder, 2000

<sup>94</sup> The Ordination of Women in the early Middle Ages, Theological Studies 61 (2000) 481-507

<sup>95</sup> No Women in Holy Orders? The Women Deacons of the Early Church. Norwich: Canterbury, 2002

<sup>96</sup> The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West, Oxford Univ Pr 2007

<sup>97</sup> Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne, Cantalupa, Effatà, 2006.

<sup>98</sup> Helder Camara, Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, pp. 287-289