

“Ministranti donne”: ideologia femminista e liturgia romana

Brian W. Harrison, O.S. ^{e1}

1. Innovazione liturgica postconciliare: in primo luogo teologica; in secondo luogo ideologica

Le mie osservazioni odierne criticheranno apertamente alcuni aspetti della moderna riforma liturgica che hanno acquisito una crescente importanza nell'ultimo decennio, ovvero venti o più anni dopo la promulgazione da parte di Papa Paolo VI del Messale Romano riformato. Si tratta di aspetti che, a mio avviso, non si basano su un semplice cambiamento o sviluppo di rilevanza *teologica*. Sembrerebbero piuttosto costituire una nuova fase nel processo di innovazione liturgica, in base al quale tendenze *ideologiche* estranee vengono introdotte negli atti più sacri della Chiesa di rito latino: l'ideologia del nazionalismo (in nome dell'inculturazione) e l'ideologia del femminismo (in nome della dignità della donna). È su quest'ultima tendenza che mi soffermerò soprattutto oggi.

Parlando di due «fasi» nel cambiamento liturgico postconciliare – quella teologica seguita da quella ideologica – non intendo riferirmi a due periodi nettamente separabili e in netto contrasto tra loro, poiché le caratteristiche più rilevanti di ciascuna delle fasi successive si ritrovano in misura significativa anche nell'altra. Si tratta piuttosto di uno spostamento progressivo dell'importanza attribuita loro da coloro che hanno esercitato pressioni per ottenere cambiamenti sempre più significativi.

Si può ritenere che il primo periodo, la fase *teologica*, copra il primo quarto di secolo (1969-1994) successivo alla promulgazione da parte di Papa Paolo VI del nuovo ordine della Messa il 3 aprile 1969, nella Costituzione Apostolica *Missale Romanum*. Questa fase è stata caratterizzata principalmente dall'introduzione, dall'imposizione e dalla progressiva assimilazione, all'interno del cuore della Chiesa, di cambiamenti liturgici le cui origini e ragioni d'essere andavano ricercate più o meno nei confini della teologia cristiana – sebbene non sempre distintamente cattolica. Vale a dire che abbiamo sentito e visto un'attenzione costantemente rivolta a temi quali *l'avvicinamento* ecumenico ai protestanti attraverso questa Messa rigorosamente semplificata, meno formale e più flessibile nella lingua vernacolare; un uso molto più esteso della Sacra Scrittura nella liturgia; una valorizzazione degli aspetti del pasto fraterno e comunitario dell'Eucaristia piuttosto che del carattere di Sacrificio del Sommo Sacerdote eterno; e un'ecclesiologia che ha messo in risalto la Chiesa come

¹ Conferenza tenuta in occasione del 6° colloquio del CIEL, a Versailles, giovedì 9 novembre 2000. Il discorso è stato pubblicato in forma abbreviata con il titolo “Il nuovo volto femminista della Liturgia Romana”, *Living Tradition*, n. 58, maggio 1995, e anche con il titolo “Fluctuationes Rhythmicæ: Il nuovo volto femminista della Liturgia Romana” in *The Latin Mass*, autunno 1995, pp. 42-49. Il discorso originale è disponibile su audiocassetta presso “Keep the Faith” (New Jersey, USA)

«Popolo di Dio» anziché Corpo Mistico di Cristo, sottolineando così il ruolo e la «partecipazione attiva» dei laici nella liturgia.

Mentre noi cattolici continuiamo a discutere animatamente sul valore positivo o negativo di questi cambiamenti, le nostre controversie in questo ambito tendono ad essere considerate dalla cultura secolare dominante delle moderne società occidentali come un esercizio piuttosto tetro e di cavillaggio – «dispute interne», per così dire, su dettagli di scarso rilievo relativi alla condotta strettamente ecclesiale, che rivestono scarso interesse rispetto alla cultura più ampia. Ad esempio, l'innovazione archetipica durante quella che definisco la fase *teologica* della riforma liturgica è stata probabilmente l'introduzione della Comunione sulla mano. Per molti di noi qui presenti oggi, questa è stata una questione particolarmente importante, poiché tocca direttamente le convinzioni e le sensibilità di ogni fedele riguardo al mistero centrale della Messa nel momento sacro della sua partecipazione più intima al mistero. Ma nella più ampia cultura secolare e nell'opinione pubblica in generale, questa questione non ha suscitato quasi alcun segno di interesse: di fatto è stata praticamente una non-questione. Quante volte abbiamo visto dibattiti sulla Comunione sulla mano attirare l'attenzione di un talk-show televisivo o riempire le pagine degli articoli di approfondimento del New York Times o di testate equivalenti nella stampa europea?

In contrasto con questa relativa apatia da parte dei laici riguardo a questioni liturgiche che considerano strettamente teologiche, o «religiose» in senso stretto, altri cambiamenti che ora influenzano il modo in cui i cattolici rendono culto attirano fortemente l'attenzione dei media. Sono convinto che l'importanza che questi cambiamenti stanno assumendo ora nella coscienza pubblica, all'interno e all'esterno della Chiesa, sia indice di una fase nuova e più radicale nella riforma liturgica che, come ho suggerito, possiamo definire *ideologica* piuttosto che teologica, poiché le sue radici non affondano nel pensiero specificamente cristiano, – che si tratti di cattolici, protestanti o ortodossi della Chiesa d'Oriente – ma piuttosto nei programmi secolari e politici la cui discendenza filosofica risale al razionalismo e all'egualitarismo dell'Illuminismo, o al semplice paganesimo, piuttosto che a idee presentate come provenienti dalle Scritture giudaico-cristiane.

Nelle regioni dominate da culture non europee, l'influenza ideologica più evidente in questo contesto è un certo nazionalismo anti-occidentale. Negli ambienti ecclesiastici cattolici, questo orgoglio nazionale esagerato si manifesta ora sotto forma di richieste impazienti e sempre più diffuse di inculturazione nella liturgia. Nelle società tradizionalmente cristiane dell'Occidente, d'altra parte, l'ideologia secolare e socio-politica che ha l'impatto più forte sulla liturgia cattolica è, ovviamente, il femminismo. Il femminismo, così come l'orgoglio etnico o nazionale, è già da tempo una forza importante tra gli innovatori liturgici cattolici; ma è solo nell'ultimo decennio che queste incursioni dell'ideologia secolare nel

santuario si sono così ampiamente diffuse e si sono rivelate così arroganti da riuscire a ottenere il riconoscimento da parte dei più alti livelli ecclesiastici. Ad esempio, l'articolo 42 dell'Istruzione vaticana del 1995, *La Liturgia Romana e l'Inculturazione*, ha concesso l'approvazione ufficiale della Chiesa agli «applausi, oscillazioni ritmiche e movimenti di danza» durante la celebrazione della Messa.²

Il presente documento esamina tali innovazioni nel contesto delle culture non occidentali, dove avrebbero potuto rivendicare di far parte autenticamente delle tradizioni religiose locali. Ma in realtà, il massimo livello delle autorità liturgiche ecclesiali, rappresentato dal Segretariato Vaticano per le Celebrazioni Liturgiche Pontificie, non si è accontentato di limitare tali usanze ai contesti africani, asiatici o oceanici. Tale Segretariato, che negli ultimi anni degli anni '80 era sotto la guida estremamente «progressista» di monsignor (oggi vescovo) Piero Marini, ha ottenuto dal Santo Padre il permesso di consentire la danza liturgica anche durante le messe per assemblee prevalentemente *occidentali*, nonostante la totale assenza di tradizione nel culto cristiano occidentale. Ed è così che abbiamo assistito di recente allo spettacolo di giovani ballerine, di razza bianca, che ondeggiavano sotto lo sguardo del Sommo Pontefice durante la recente Messa in occasione della Giornata Mondiale della Gioventù a Roma.

2. La sfida della celebrazione della Messa da parte delle donne

Se la concessione che rappresentava più chiaramente la prima fase «teologica» era la Comunione sulla mano, quella che si può considerare come l'introduzione simbolica del periodo di riforma «ideologica» è il cambiamento ancora più inaudito annunciato dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti nella sua lettera del 15 marzo 1994: l'ammissione delle donne al servizio della Messa.

Ritengo che si sia trattato di un cambiamento davvero rivoluzionario. Vale la pena ricordare che, ancora nel 1980, quando il Santo Padre ribadiva il divieto bimillenario delle donne come ministri della Messa nell'*'Inestimabile donum'*, la pubblicazione liturgica ufficiale del Vaticano, *Noticiae*, pubblicò un articolo in cui si affermava che tale divieto era «scritto nella pietra» fin dal V secolo d.C.³ Questa «pietra», tuttavia, è ormai ridotta in polvere sotto i nostri occhi. Dovremmo ora accettare questa innovazione con un'alzata di spalle passiva e silenziosa? Alcuni che prima del 1994 si opponevano in modo intransigente al servizio delle donne all'altare hanno in seguito sostenuto che, che ci piaccia o no, la questione delle assistenti alla Messa è una questione risolta, e in effetti una questione *di scarsa importanza*, e che di conseguenza dovremmo smettere di lamentarci a posteriori e semplicemente abituarci alla presenza delle ragazze all'altare durante la Messa.

² «... *manuum percussio seu plausus, fluctiationes rhythmicae seu motus modulati, aut choreae motus*». AAS 87 (1995), p. 304.

³ Aimé-Georges Martimort, «La questione del servizio delle donne all'altare», *Noticiae*, vol. 16, 1980, pp. 8-16.

A questo risponderei senza mezzi termini che la questione del servizio delle donne all'altare **non** è una questione di poca importanza. La liturgia eucaristica è al centro stesso della vita della Chiesa e l'altare si trova al centro stesso della liturgia eucaristica. Si tratta del Santo dei Santi secondo la Nuova Alleanza di Nostro Signore Gesù Cristo. Ciò significa che qualsiasi innovazione radicale e senza precedenti riguardante ciò che avviene all'altare comporterà inevitabilmente cambiamenti significativi – sia a breve termine, sia a lungo termine, o entrambi – nei cuori e nelle menti dei fedeli durante il culto.

Ma qualcuno chiederà certamente: «Che c'è di così terribile nell'avere delle ragazze all'altare?». La maggior parte dei presenti è già ben consapevole dei gravi problemi, delle questioni e delle incertezze sollevate da questa innovazione, ma vale la pena ricordarne alcuni dei punti principali.

In primo luogo, la totale ed estrema novità di questa pratica è **di per sé** molto inquietante. Perché dico questo? Dopotutto, in un'epoca e in una cultura tecnologica in cui ciò che è nuovo gode quasi automaticamente della presunzione di miglioramento, progresso e superiorità, un simile atteggiamento può sembrare ad alcuni semplice oscurantismo: la resistenza a qualcosa di nuovo e diverso solo *perché* è nuovo e diverso. Ma nella liturgia cattolica, come nella dottrina cattolica, la presunzione *a priori* dovrebbe essere esattamente l'opposto di ciò che giustamente prevale nelle scienze naturali e nella tecnologia. La logica stessa di una religione che pretende di essere stata *rivelata divinamente e definitivamente duemila anni fa* richiede che i suoi fedeli siano profondamente conservatori nel loro modo di vedere la vita. Un accenno di novità *a priori*, all'interno di un contesto ermeneutico, non è solo un caso di pregiudizio ostinato o cieco; è profondamente ragionevole e, di fatto, necessario. Dopotutto, Dio è eterno; di conseguenza, come saggiamente osservava il giornalista cattolico americano Joseph Sobran, la liturgia **dovrebbe** apparire e sembrare «fuori moda», e effettivamente antica, perché è ciò che più si avvicina a ciò che noi mortali possiamo raggiungere per rappresentare l'idea di eternità.

Nel caso di una tradizione religiosa che non solo è esistita, ma è stata consapevolmente, continuamente ed enfaticamente riaffermata e su cui si è insistito per due millenni, deve esserci una forte presunzione che tale tradizione rifletta la volontà di Cristo. E questo è effettivamente il caso per quanto riguarda la tradizione contraria al servizio delle donne all'altare. Sul giornale vaticano *Noticiae*, lo specialista di liturgia che abbiamo già citato, Aimé-Georges Martimort, afferma che:

[la] disciplina generale della Chiesa [contro il servizio delle donne all'altare] è stata scolpita nella pietra dal canone 44 della Raccolta di Laodicea, che risale generalmente alla fine del IV secolo e che è figurata in quasi tutte le raccolte canoniche dell'Oriente e dell'Occidente .⁴

⁴ Martimort, *op. cit.* (tradotto da Michael Baker, La fondation St Joseph, Sydney, Australia, 1994).

Martimort ricorda inoltre che i Papi, a partire da San Gelasio nel 494, avevano denunciato tale usanza come un abuso. Sembra che già all'epoca si facessero sentire influenze femministe in Sicilia e nel Sud Italia, e che il Papa San Gelasio si fosse sentito in dovere di scrivere ai vescovi di quelle regioni per dire loro:

Abbiamo appreso con tristezza del grande disprezzo con cui sono stati trattati i sacri misteri. Ciò ha raggiunto il punto in cui le donne sono state incoraggiate a servire all'altare e a svolgere funzioni che non si addicono al loro sesso, poiché sono state attribuite esclusivamente alle persone di sesso maschi
, n. ⁵

Tutte le edizioni del Messale Romano dal 1570 al 1962 riproducevano il divieto delle ministranti, così come faceva il *Codice di Diritto Canonico* del 1917 (c. 813, § 2), senza dimenticare i documenti della riforma postconciliare nella loro fase più antica e meno radicale.

In breve, sembrerebbe che la decisione del Vaticano del 1994 di consentire le ministranti femminili sia stata il cambiamento liturgico più radicale mai ufficialmente autorizzato dalle massime autorità della Chiesa. Come è ben noto, la Comunione sulla mano era stata consentita in alcune regioni nell'antichità, e non era nemmeno raro vedere donne ricoprire il ruolo di ministri straordinari dell'Eucaristia. In un eccellente studio sulla questione del servizio delle donne all'altare, pubblicato in Francia solo poche settimane prima del fatidico annuncio dell'aprile 1994, l'abate Michel Sinoir, sacerdote dell'Arcidiocesi di Parigi, riporta la prova che fin dai tempi più antichi, nei conventi di suore di clausura situati a grande distanza nel deserto, dove sacerdoti e diaconi si recavano raramente in visita, la Chiesa permetteva alla Madre Superiora di estrarre dal Tabernacolo il Corpo Eucaristico di Cristo per impartire la Santa Comunione alle altre suore; tuttavia, non aveva il permesso di utilizzare *l'altare* per farlo. ⁶

Questa condizione è molto significativa ed è stata ripresa anche nella formulazione del Codice di Diritto Canonico del 1917. Il canone 813, §2, del vecchio Diritto, citato in precedenza, recitava: «Una donna non può svolgere le funzioni di ministro della Messa, salvo quando non sia disponibile alcun uomo e per giusta causa, e a condizione che dia le risposte a una certa distanza, *senza avvicinarsi*

⁵ *Ibid.*, citato in Michel Sinoir, *La questione dell'ammissione delle donne al servizio dell'altare*, Parigi, Pierre Téqui, 1994, p. 28 (traduzione dello scrittore).

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

«all'altare in nessuna circostanza» (grassetto aggiunto).⁷ Una tale legislazione, credo, ci fornisce la chiave per comprendere più profondamente il cuore della tradizione della Chiesa su questo punto. E come osserva l'abate Sinoir, questo divieto di presenza delle donne nel santuario, anche in qualità di lettrici, è rimasto una norma ufficiale del diritto liturgico della Chiesa fino al 1994.⁸ L'edizione del 1975 dell'*Istruzione Generale sul Messale Romano* enuncia al §70:

I ministeri che vengono svolti *al di fuori del santuario* possono essere affidati alle donne se il sacerdote responsabile della chiesa lo ritiene opportuno. Si devono tenere in considerazione le disposizioni della nota 66 riguardo al luogo da cui devono essere lette le Scritture (grassetto aggiunto).

E cosa dice esattamente il §66 dell'*Istruzione*?

La Conferenza Episcopale può consentire a una donna di leggere i brani della Scrittura che precedono il Vangelo e di presentare le intenzioni della Preghiera dei Fedeli. Spetta inoltre a loro specificare il luogo da cui *ella* possa annunciare la Parola di Dio ai fedeli nel modo più appropriato (grassetto aggiunto).

Se consideriamo insieme i §§ 66 e 70, il significato dell'*Istruzione* è perfettamente chiaro: se è necessario ricorrere a lettrici, spetta ai Vescovi decidere quale sia il luogo, tra i vari

⁷ La formulazione di questo canone non deve essere trascurata nel valutare l'argomentazione di un corrispondente del «*Tablet*» di Londra, il dottor

Peter Marshall, che ha citato un'opera pubblicata all'inizio del XVI secolo in una traduzione inglese intitolata **The Interpretacyon and Sygnyfycacyon of the Masse**. Secondo Marshall, il suo autore (anonimo), un francescano fiammingo, afferma «che mentre alle donne era vietato, in virtù del Diritto Canonico, predicare, incensare l'altare o toccare il calice, la patena o il corporale, non esisteva alcun precetto che vietasse loro di assistere alla Messa», e che «le ragazze possono assistere e servire alla Messa in caso di necessità», quando non è disponibile alcun uomo» (The Tablet, 8 febbraio 1997, pp. 173-174). Marshall presenta questo come prova del fatto che il servizio femminile *all'altare* abbia un qualche precedente legittimo nella tradizione cattolica. Ma, innanzitutto, la semplice assenza di «un precetto» nel canone attuale che vieti una particolare usanza non è di per sé prova che la Chiesa consideri tale usanza lecita. Ciò è particolarmente vero nelle questioni liturgiche, quando diverse prescrizioni specifiche sono state contenute in documenti di minore importanza rispetto ai canoni sacri, o semplicemente nella tradizione orale. Di conseguenza, la conclusione di questo francescano anonimo non deriva dalle sue premesse. Inoltre, anche se essa riflette l'usanza ecclesiastica consolidata del suo tempo e del suo paese, non possiamo ragionevolmente dedurre che il tipo di «servizio» o «aiuto» che allora potesse essere legittimamente prestato dalle «giovani fanciulle» comprendesse la loro presenza *all'altare*. Considerando che la vicinanza diretta al luogo del sacrificio era esplicitamente vietata alle donne «in quasi tutte le raccolte canoniche dell'Oriente e dell'Occidente» dal IV secolo ai giorni nostri (cfr. nota 3 sopra), sembra più ragionevole concludere che l'assistenza a cui si fa riferimento in questa fonte del XVI secolo non fosse altro che il tipo di «ministero» femminile contemplato nel diritto canonico del 1917: ad esempio, pronunciare le risposte verbali del chierichetto e suonare la campanella, pur rimanendo a una certa distanza dall'altare.

⁸ Il divieto era tuttavia ampiamente ignorato, anche nelle liturgie papali. L'autore del presente documento, mentre studiava a Roma negli anni '80, ebbe il privilegio di prestare servizio come diacono, lettore e cantore (per il salmo responsoriale) in diverse Messe celebrate da Papa Giovanni Paolo II. Ricordo che era del tutto normale che le donne – religiose o laiche in abiti secolari – proclamassero la prima o la seconda lettura delle Scritture, o le intercessioni della Preghiera dei Fedeli, dal santuario sopraelevato, sotto il famoso baldacchino di bronzo della Basilica di San Pietro.

Tra i possibili luoghi *al di fuori del santuario*, quale è il più appropriato per la lettura da parte delle donne.⁹ Tuttavia, nel contesto della decisione del 1994, *l'Istruzione Generale* promulgata dal Vaticano nel luglio 2000 ha rivisto sostanzialmente tali norme, eliminando ogni riferimento al sesso. In questo nuovo documento, i paragrafi che abbiamo appena citato *dell'Istruzione* del 1975 sono sostituiti da una norma più breve che riguarda i ministri laici temporanei o straordinari (cioè coloro che non sono stati istituiti definitivamente come lettori o accoliti). Il testo recita quanto segue:

Le funzioni liturgiche sopra menzionate ai nn. 100-106, che non sono prerogativa dei sacerdoti o dei diaconi, possono essere affidate anche a laici mediante una benedizione liturgica o una delega temporanea. Tali laici devono essere scelti dal parroco della parrocchia^{e10} (*parochus*) o dal sacerdote incaricato della chiesa. Per quanto riguarda il ruolo del ministro che assiste il sacerdote all'altare, vanno rispettate le disposizioni impartite dal Vescovo alla propria diocesi.¹¹ È proprio questo, quindi, che la liturgia del rito romano postconciliare ha ora eliminato, per la

Per la prima volta nella storia, ogni traccia di distinzione tra uomini e donne per quanto riguarda l'accesso al santuario. Ma se la tradizione assoluta e ininterrotta della Chiesa riservava il santuario, e soprattutto l'altare stesso, ai ministri di sesso maschile, qual era la ragione principale? Qui arriviamo alla questione centrale. Esistono numerose ragioni secondarie o accidentali per cui la decisione del Vaticano del 1994 ha suscitato costernazione tra molti cattolici: alcuni hanno sollevato questioni molto pertinenti riguardo alla procedura o al meccanismo giuridico apparentemente bizzarro con cui è stato introdotto il cambiamento. Molti hanno osservato che l'ammissione di ministranti donne all'altare ha spesso l'effetto di scoraggiare i ragazzi da un servizio che non è più considerato di carattere maschile, cosicché una fonte feconda di future vocazioni sacerdotali viene di conseguenza messa a rischio. Altri hanno osservato che, di fatto, premiando la

⁹ Il fatto stesso che il Vaticano abbia ritenuto necessario richiedere nuove e distinte decisioni episcopali riguardo la posizione del leggio o dell'ambone, nel caso in cui le donne debbano utilizzarli, è un'indicazione. Ciò dimostra che il §66 *dell'Istruzione*, anche se considerato in modo completamente isolato dalla restrizione esplicita contenuta nel §70, non includeva il santuario stesso tra i luoghi in cui i Vescovi potevano legittimamente decidere di ammettere le donne. Infatti, se il legislatore *avesse* previsto l'ammissione delle lettrici nel santuario come opzione legittima, il §272 *dell'Istruzione* del 1975, che trattava espressamente del luogo in cui potevano essere lette le letture e includeva chiaramente (seppur solo implicitamente) il santuario come luogo appropriato, sarebbe stato sufficiente a disciplinare tale questione. Non sarebbe stato necessario richiedere ulteriori decisioni episcopali riguardo al luogo all'interno della chiesa in cui le donne, in particolare, avrebbero dovuto leggere le Scritture. Al §272 *l'Istruzione* trattava del luogo da cui dovevano essere effettuate le letture delle Scritture, specificando semplicemente che doveva trattarsi di «un luogo su cui i fedeli potessero naturalmente concentrare la loro attenzione». E ancora: «Come richiede la forma della chiesa, il leggio dovrebbe essere collocato in modo che chi legge possa essere facilmente udito e visto da tutti». È evidente che in molti casi, o nella maggior parte dei casi, un punto situato proprio sul presbiterio rialzato soddisferebbe tali condizioni, e questa era una consuetudine ben consolidata e continuativa in molte chiese e nella maggior parte di esse all'epoca in cui *l'Istruzione* era stata promulgata. (Nelle chiese più antiche – soprattutto in quelle più spaziose – risalenti a prima dell'invenzione del microfono, era ovviamente comune avere un pulpito rialzato su un lato della navata, proprio di fronte al presbiterio, in modo da facilitare la proclamazione e la predicazione della Parola.)

¹⁰ Nell'inglese americano il parroco è solitamente indicato come «pastor» della parrocchia.

¹¹ Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Instituto Generalis Missalis Romani* (2000), §107 (traduzione dell'autore). Il testo originale recita quanto segue: «*Liturgica munera, quae non sunt propria sacerdotis vel diaconi, et de quibus superius (nn. 100-106) dicitur, etiam laicis idoneis a parochis vel rectore ecclesiae sselectis, committi possunt liturgica benedictione vel temporanea deputatione. Per quanto riguarda il compito di assistere il sacerdote all'altare, si osservino le disposizioni date dal Vescovo per la propria diocesi.*» (Il testo è tratto dal sito web del Comitato dei Vescovi americani per la Liturgia.)

La disobbedienza dei sacerdoti e dei vescovi che hanno concesso il permesso a queste ministre di servire all'altare, quando ciò era ancora vietato, ha incoraggiato ulteriori casi di disobbedienza alle norme della disciplina romana e ha rappresentato un duro colpo per coloro che erano stati obbedienti alla norma tradizionale, talvolta a costo di grandi sacrifici personali. Ancora una volta, alcuni hanno fatto notare che la nuova normativa costituirà un ulteriore ostacolo alla riunificazione con la Chiesa ortodossa orientale. Infatti, la legislazione delle Chiese *cattoliche* orientali, così come quella della Chiesa ortodossa, continua a vietare il servizio all'altare da parte delle donne – una contraddizione che rafforza l'impressione che questa innovazione in Occidente sia stata, è triste dirlo, una concessione del Vaticano alle pressioni ideologiche femministe piuttosto che una decisione basata su un principio veramente liturgico o etico. Il fatto è semplicemente che in Occidente l'ideologia femminista, con il suo falso

principio liberale e anti-evangel e secondo cui¹² secondo cui la «discriminazione» e la «disuguaglianza» sono intrinsecamente ingiuste

intrinsecamente ingiuste, esercita una pressione ben più forte nei media, nelle istituzioni ecclesiastiche e nella cultura popolare di quanto non faccia nelle società dell'Europa dell'Est e al di fuori dell'Europa.

Credo che queste obiezioni alla decisione del 1994 di consentire alle donne di prestare servizio all'altare siano molto valide e pertinenti, ma in una certa misura sono transitorie e accidentali, piuttosto che sostanziali. Non vanno al cuore della questione, perché non spiegano appieno *perché* la Chiesa, sia d'Oriente che d'Occidente, abbia insistito con grande vigore per quasi due millenni sull'esclusione delle donne e delle fanciulle dal santuario;

Lo studio di Martimort ci aiuta a comprendere il punto di vista dei Padri della Chiesa su questo argomento. Dopo aver citato numerosi testi antichi e canoni che si pronunciano contro il servizio all'altare da parte delle donne, egli osserva:

Sembrerebbe che la vera motivazione di questa consuetudine costante di escludere le donne dall'altare sia il legame che univa i ministeri inferiori del sacerdozio stesso, al punto che essi erano diventati le tappe normali che conducevano al sacerdozio. Questo legame è già presente nella prospettiva di san Cipriano [morto martire nel 258].¹³

Questa idea del servizio all'altare come fondamentalmente una tappa nel cammino verso il sacerdozio si riflette non solo visivamente, nel fatto che i ministranti siano vestiti come i sacerdoti, con tonaca e cotta, ma anche linguisticamente, nella terminologia utilizzata in alcune lingue. In spagnolo, ad esempio, un chierichetto si chiama *monaguillo*, che etimologicamente significa «piccolo monaco». E in italiano, la parola per indicare un chierichetto è «*chierichetto*» – «piccolo chierico», il che significa che il termine coniato dagli italiani per le chierichette è di per sé un affronto alla dottrina cattolica: vengono chiamate «*chierichette*», «piccole *chieriche*». Ma naturalmente,

¹² La parabola dei lavoratori nella vigna, che senza alcuna *ingiustizia* hanno ricevuto lo stesso salario per un lavoro diseguale (cfr. Mt 20, 1-16), si applica bene a questo evento. L'ideologia liberale e socialista occidentale, che confonde privilegi e diritti, denuncia la disuguaglianza *di per sé* come ingiusta.

¹³ Citato in Sinoir, *op. cit.*, p. 28 (traduzione dell'autore).

La dottrina cattolica insegna che le donne non possono diventare chierici (ovvero, nell'ordinamento sacramentale postconciliare, vescovi, sacerdoti o diaconi).

Di conseguenza, il rifiuto bimillenario della Chiesa nei confronti delle donne che prestano servizio nel santuario è stato chiaramente legato al fatto che tale servizio è strettamente connesso, simbolicamente e spesso in modo causale, al ministero sacerdotale stesso. E questo non potrà mai essere conferito alle donne, come ha ribadito Giovanni Paolo II nella Festa di Pentecoste del 1994, nella Lettera Apostolica **Ordinatio Sacerdotalis**.¹⁴ Questo legame tra l'altare del sacrificio di Cristo e la mascolinità solleva a sua volta l'intero tema mistico del simbolismo del sesso che si ritrova in tutto l'Antico e il Nuovo Testamento. Yahweh è lo Sposo di Israele, il suo amato prescelto. Cristo è lo Sposo della Chiesa: È Colui che avvia la relazione feconda in cui la grazia soprannaturale – fonte della «nuova creazione» – sgorga dal Monte Calvario per essere accolta dalla Chiesa, sua Sposa, che la rende feconda come una Madre che dà alla luce i suoi nuovi figli, li nutre e li educa nel Battesimo e nei sacramenti successivi.

Lo studio dell'abate Michel Sinoir mette in evidenza questo punto, attingendo anche alla tradizione liturgica orientale per illustrare ulteriormente questo simbolismo del santuario. Nelle chiese orientali, la divisione tra il santuario e la navata è segnata in modo ancora più netto che nella tradizione occidentale per mezzo dell'iconostasi, uno schermo ornato di immagini di Nostro Signore e dei santi che nasconde effettivamente il resto del santuario alla vista dei laici e nel quale si entra attraverso le porte sante. L'abate Sinoir spiega così la tradizione orientale:

Simbolicamente l'iconostasi rappresenta il Cielo, e la sua liturgia, che anticipa i Cieli, è celebrata esclusivamente dai membri del clero. La navata è simbolicamente la terra, la dimora degli uomini e delle donne che si preparano ad entrare nella Gloria. Questo, per analogia, è lo stesso mistero di *Cristo-Sposo*, che rinnova nel santuario il suo sacrificio, accolto con gratitudine dalla *Chiesa-Sua-Sposa*, che è ancora in pellegrinaggio quaggiù.¹⁵

Ne consegue che difendere il servizio all'altare da parte delle donne adducendo l'argomento secondo cui i ministri svolgono, dopotutto, solo atti di minima importanza (versare il vino e l'acqua, ecc.) piuttosto che azioni che richiedono il sacramento dell'Ordine, significa rispondere fuori tema. Troppi sono i cattolici che hanno accettato acriticamente l'argomento fallace secondo cui, dal momento che alle donne è consentito essere ministri straordinari dell'Eucaristia, è illogico escluderle dal servizio

¹⁴ Cfr. AAS 86 (1994), p. 548. Sebbene non arrivi ad essere la definizione dogmatica (*de fide*) di una verità rivelata, come quella dell'Assunzione e dell'Immacolata Concezione, la frase chiave di questo documento è chiaramente una definizione *ex cathedra*, infallibile *di per sé*, di una verità «da mantenere definitivamente» (*tamquam definitiva tenenda*); una verità, quindi, che appartiene alla seconda delle tre categorie di dottrina elencate nella Professione di fede del 1989 della Chiesa e nel Motu Proprio del 1998 *Ad Tuendam Fidem*. Purtroppo, una figura di alto rango, il Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, sembra non aver colto che l'«*Ordinatio Sacerdotalis*» soddisfa manifestamente i requisiti stabiliti per una definizione *ex cathedra* dal dogma dell'infallibilità del Papa promulgato nel 1870 dal Concilio Vaticano I. Cfr. l'articolo dello scrittore, «Il cardinale Ratzinger sul tema dell'«*Ordinatio Sacerdotalis*»», in *The Priest* (rivista della Confraternita australiana del clero cattolico), primavera 1994 / estate 1995, pp. 5-6.

¹⁵ Sinoir, *op. cit.*, p. 32 (traduzione dell'autore).

dell'altare. Questo argomento si basa sul principio secondo cui, all'interno di una data gerarchia di responsabilità, il diritto di svolgere un compito più importante implica, *a fortiori*, il diritto di svolgere anche i compiti minori. Il fatto di possedere facoltà sacerdotali comprende ovviamente, ad esempio, o implica la facoltà di compiere gli atti che anche i diaconi possono compiere. Di conseguenza, si sostiene, dato che la distribuzione del Corpo Eucaristico di Cristo è chiaramente un compito più elevato o più degno rispetto a quello di limitarsi a porgere acqua e vino al sacerdote, una persona che ha il diritto di distribuire la Santa Comunione dovrebbe a maggior ragione avere il diritto di servire all'altare. I cattolici, sia liberali che tradizionalisti, sono stati spesso convinti che ammettere le donne come ministre eucaristiche mentre si vietano le ministre all'altare sia contraddittorio e illogico. (I liberali, ovviamente, ne deducono che, per eliminare la contraddizione, le donne dovrebbero essere ammesse a entrambi i ministeri, mentre i tradizionalisti raccomandano vivamente di escluderle da entrambi.)

Tuttavia, la premessa su cui si basa questo argomento è errata; vale a dire, la premessa secondo cui la dignità o la nobiltà relativa di queste diverse *funzioni* sia il criterio principale per decidere chi debba svolgerle. Infatti, come abbiamo visto esaminando la tradizione canonica della Chiesa, l'enfasi principale nella tradizione cattolica si è concentrata meno su *ciò* che una donna potesse o non potesse *fare* durante la Messa, quanto piuttosto *su dove* dovesse o non dovesse *trovarsi*. E il luogo in cui una donna non era mai, in nessuna circostanza, tenuta a trovarsi, era all'altare o anche solo vicino all'altare del sacrificio: vale a dire il santuario. Ma, a differenza del servizio all'altare, la distribuzione della Santa Comunione avviene quasi sempre al di fuori del santuario, cosicché, alla luce di questo criterio, non vi è alcuna contraddizione nel consentire alle donne di svolgere la distribuzione della Santa Comunione, ma non il servizio all'altare.

Ciò solleva la questione del perché la *posizione* liturgica in sé, piuttosto che la *funzione* liturgica stessa, fosse stata tradizionalmente considerata così importante in questo contesto? La risposta, a mio avviso, è che attribuire troppa importanza alla funzione in sé significherebbe abusare di una concezione molto limitata e «pragmatica» della liturgia sacra, che è profondamente simbolica, evocativa e intrisa di immagini in ogni suo aspetto. Ciò che è essenziale in questa questione del servizio all'altare è l'intero scenario del santuario, l'impressione visiva dell'insieme di ciò o di chi è presente lì, e il messaggio sublime che viene trasmesso proprio da questo scenario.

Del resto, nell'era della televisione, della pubblicità di Madison Avenue, delle immagini generate al computer e della psicologia del profondo, dovremmo essere più consapevoli che mai dell'impatto sottile ma profondo che le immagini visive e gli atti simbolici producono sul nostro inconscio, sulle nostre credenze e sui nostri atteggiamenti – specialmente quando vengono ripetuti costantemente. E a parte le riflessioni basate sul simbolismo biblico della “Sposa/Sposo” di cui abbiamo discusso, l'influenza

psicologica derivante dall'unione dei due sessi all'altare non può che essere un'influenza che tende a secolarizzare o a desacralizzare la liturgia.¹⁶

Prendiamo un altro esempio di come questa nuova commistione tra i sessi snaturi un rito nobile. Molte culture, o la maggior parte di esse, cristiane e non cristiane, hanno una cerimonia tradizionale che è stata in uso nei matrimoni e nei riti nuziali fin dall'antichità: la sposa è circondata o accompagnata da altre giovani donne, le damigelle d'onore.¹⁷ Di conseguenza, quale effetto bizzarro e sconcertante produrrebbe la sostituzione di questa antica tradizione nella cerimonia nuziale con l'usanza di circondare la sposa con giovani uomini anziché con giovani donne? «Testimoni d'onore» maschili anziché damigelle d'onore costituirebbero infatti un'innovazione grottesca, che invierebbe segnali incerti, bizzarri e inquietanti ai presenti. Lo stesso varrebbe se si sostituisse il testimone dello sposo (*best man*) con una donna, ovvero un'altra giovane donna attraente che **non** è colei che sta sposando!

Allo stesso modo, il servizio da parte delle donne nel santuario è in realtà una bizzarra innovazione – che stride con il simbolismo dei sessi latente nell'ordine creato e che emerge chiaramente nella rivelazione. L'abate Sinoir lo riassume molto bene:

La presenza delle donne nel santuario, che è il luogo di Cristo, il Nuovo Adamo, Sposo e Salvatore, e, di conseguenza, il luogo del vescovo, sposo della sua Chiesa [locale], il luogo del sacerdote e del diacono – questa presenza femminile ingiustificabile, anche se non distrugge l'oggettività dell'Atto redentore perennemente rinnovato, nuoce grandemente alla fede personale di ciascun membro dell'assemblea, ponendoli di fronte a un segno che falsifica il mistero; impoverisce la nostra fede.¹⁸

Questa falsificazione del simbolismo sacro della liturgia, che ne tocca il cuore stesso – il Santo dei Santi, che è l'altare del sacrificio – è la ragione più profonda per cui il servizio all'altare da parte delle donne costituisce una grave deformazione del culto della Chiesa. Il ministro all'altare, tradizionalmente visto come un sacerdote in divenire, è visivamente rappresentato in questo ruolo dalla sua posizione e dai suoi atti, che forniscono l'assistenza immediata e la preparazione all'atto sacerdotale per eccellenza: l'offerta del Sacrificio.

Altre analogie dovrebbero aiutarci a comprendere questo concetto. Il ben noto argomento di Papa Giovanni Paolo II contro la contraccezione ne è un buon esempio. Egli afferma che tali azioni sono simili a dire una menzogna, non con le parole, ma con il linguaggio del corpo. L'atto coniugale, per sua stessa natura, è un modo in cui gli sposi dicono con i loro corpi: «Mi dono totalmente e completamente». Ma

¹⁶ Ciò risulterà probabilmente particolarmente evidente quando adolescenti di entrambi i sessi prestano servizio *contemporaneamente* all'altare. Ho scoperto il buon senso pratico di alcuni ministranti portoricani molto pertinente a questo proposito. Quando alcuni dei nostri ragazzi delle squadre della Cattedrale di Ponce e della Pro-Cattedrale vennero a conoscenza della decisione del Vaticano del 1994 e fu loro chiesto cosa ne avrebbero pensato se fosse stato loro chiesto di prestare servizio insieme alle ragazze, la reazione spontanea fu decisamente fredda: «No, Padre. Non funzionerebbe. In men che non si dica ci si troverebbe in situazioni in cui fidanzati e fidanzate si ritroverebbero insieme all'altare, scambiandosi occhiate, baciandosi durante il segno della pace, e così via».

¹⁷ Cfr. Salmo 44 (45), v. 15, il salmo del «matrimonio regale»: «La sposa viene condotta davanti al re con le sue damigelle».

¹⁸ Sinoir, *op. cit.*, p. 40.

Quando si utilizzano contraccettivi, l'atto viene snaturato e diventa una sorta di falsità o disonestà, perché gli sposi **non** si donano l'uno all'altro senza riserve, ma piuttosto ne eliminano il potenziale di fecondazione. Allo stesso modo possiamo dire che dal 1994 la Chiesa di rito latino, invitando le donne a servire al posto del sacrificio sacerdotale, vestite con gli abiti sacerdotali dell'alba o della tonaca, dà l'impressione di parlare con una lingua biforcuta. A livello di comunicazione puramente verbale, la Chiesa diffonde documenti in cui afferma chiaramente che le donne non possono mai essere sacerdoti; ma nella sua espressione fisica, più in particolare nel suo **atto** liturgico più sacro, sembrerebbe insinuare esattamente il contrario.

Un'altra analogia nell'ambito dell'etica sessuale riguarda il matrimonio stesso come unico luogo legittimo dell'intimità tra uomo e donna. Come corollario del sesto comandamento, la tradizione cattolica, e di fatto la legge naturale riconosciuta praticamente da tutte le culture, ha sempre insistito sul fatto che per una persona sposata è incompatibile con la vera fedeltà corteggiare o avere un legame sentimentale con qualcuno che non sia il proprio coniuge (trascorrere regolarmente del tempo da soli con questa persona, scambiarsi sguardi, parole, carezze, lettere d'amore e così via), anche se non ha luogo alcun atto sessuale. Un comportamento di questo tipo è inteso da tutti come qualcosa che porta naturalmente all'unione sessuale, anche se non sempre raggiunge tale stadio. Esattamente allo stesso modo, la tradizione costante e vigorosa della Chiesa è stata che il servizio all'altare sia oggettivamente orientato al sacerdozio, anche se non tutti i ministranti o accoliti finiscono per diventare sacerdoti. Tenendo conto di questa prospettiva, si potrebbe dire che una donna o una ragazza che presta servizio all'altare, indipendentemente dalle sue intenzioni personali, per quanto rispettoso, raccolto e modesto sia il suo comportamento e il suo abbigliamento, con la sua stessa presenza nel santuario si espone a ciò che oggettivamente costituisce una sorta di mancanza di pudore. In un certo senso, lei flirta con il culmine dell'ordinazione sacerdotale – contraffaccendola, avvicinandosi il più possibile con una familiarità di cattivo gusto e un'intimità indiscreta. Il suo ruolo liturgico insinua e suggerisce l'ordinazione come suo proprio culmine o compimento, sebbene ciò sia assolutamente escluso dalla Legge di Cristo.

Del resto, questo simbolismo naturale del servizio all'altare, che indica un potenziale sacerdotale, è così chiaro e profondo che sospetto che siano pochissimi i cattolici, sia liberali che tradizionalisti, che non lo riconoscano o non lo accettino. A coloro che sono profondamente convinti che il servizio femminile all'altare sia buono e appropriato, porrei questa semplice domanda: «Non è forse vero anche che siete scettici riguardo alla posizione della Chiesa contro l'ordinazione delle donne, e che in realtà vorreste vedere donne sacerdoti così come donne che prestano servizio all'altare?» Oserei affermare che quasi le uniche persone che risponderebbero «No» a questa domanda – ovvero persone fermamente contrarie all'ordinazione delle donne pur sostenendo con forza il servizio femminile all'altare – sarebbero alcuni cardinali, vescovi e sacerdoti. E sospetto che, anche in questi casi,

l'entusiasmo per le ministranti donne da parte di alcuni membri generalmente conservatori del clero e della gerarchia non derivi probabilmente da una profonda riflessione liturgica o spirituale sui pro e i contro di questa innovazione, ma piuttosto dalla sensazione che, in quanto pastori, dovrebbero in una certa misura essere sensibili alla richiesta popolare. C'è stato un forte movimento a favore delle ministranti donne tra i cattolici liberali e sono i pastori della Chiesa, dopotutto, a decidere. Sono loro a subire l'impatto dell'ira femminile, della retorica e delle lacrime di frustrazione rivolte alla Chiesa "patriarcale" e sono loro a dover formulare una sorta di risposta alle richieste incessanti e stridenti di queste donne. Data questa pressione implacabile, non è difficile capire come alcuni prelati, pur essendo del tutto ortodossi sulla questione dell'ordinazione delle donne, possano comunque introdurre volentieri il ministero femminile all'altare come modo per dimostrare di non essere «intransigenti». In altre parole, considerano questa mossa come un compromesso (oggi comunemente definito «soluzione pastorale») che, sperano, placcherà o lenirà in una certa misura le femministe, mantenendo al contempo intatta la dottrina della tradizione cattolica (distinta dalla disciplina). Non è certamente un caso che lo stesso Vaticano abbia reso pubbliche queste due decisioni correlate – l'ammissione delle ministranti alla Messa e la dichiarazione dottrinale definitiva del Papa contro l'ordinazione delle donne – quasi contemporaneamente (rispettivamente nel marzo e nel maggio 1994). Ma queste speranze di placare le ideologhe femministe facendo loro delle concessioni si rivelano, come era prevedibile, delle illusioni. Non vedo alcuna prova che la campagna femminista contro il «patriarcato», con la sua richiesta di ordinazione delle donne, sia in qualche modo diminuita negli ultimi sei anni. Anzi, sembrerebbe aver acquisito maggiore portata e intensità.

Insomma, la presenza delle donne all'altare introduce una profonda tensione, una contraddizione interna nella liturgia sacra. Si tratta di una dichiarazione ideologica che politicizza e secolarizza il nostro culto eucaristico. Anziché riflettere la sublime armonia della comunione dei santi, un assaggio di Paradiso, il santuario finisce per simboleggiare un campo di battaglia terreno nella nuova guerra fredda contro il «patriarcato». Le donne, per la loro stessa presenza nel santuario, sono considerate «in marcia» e in lotta per conquistare più territorio (più «spazio per le loro devozioni», come dicono i nuovi liturgisti). Di fatto, le donne si presentano come se stessero cercando di ottenere qualcosa che i fedeli cattolici devono credere non debba mai essere loro concesso: l'ordinazione sacerdotale. Allo stesso tempo, la loro presenza insieme agli uomini all'altare, il Santo dei Santi, stona con l'atmosfera soprannaturale della liturgia, confondendo il posto dello Sposo con quello della Sposa. Inoltre, a differenza della Comunione sulla mano, che ha almeno una portata limitata in quanto si tratta di un gesto personale e volontario, il servizio delle donne all'altare è un'innovazione che, per sua stessa natura, non lascia alcuna scelta all'assemblea dei fedeli. In qualsiasi Messa in cui le donne o le ragazze prestino servizio nel santuario, si crea una situazione estremamente pubblica che viene imposta a tutti i presenti, che lo vogliano o no.

3. Cosa si può fare?

Mi sembra che la maggior parte dei partecipanti a questo congresso tenderebbe a trovare la soluzione all'attuale decadenza liturgica – di cui il servizio delle donne all'altare è solo un aspetto – in un crescente ritorno all'uso del Messale Romano pre-Vaticano II. La mia opinione personale, tuttavia, è che, mentre il rito nella sua forma preconciliare dovrebbe sempre essere mantenuto come opzione legittima fintanto che esistono cattolici che lo preferiscono, una soluzione più ampia e a più lungo termine consisterebbe nell'accogliere l'appello dello studioso liturgista tedesco, mons. Klaus Gamber, di dare vita a un nuovo movimento liturgico, ovvero di «riformare la riforma». L'idea consisterebbe nel lavorare per una diversa attuazione della Costituzione sulla Liturgia del Concilio Vaticano II, la **Sacrosanctum Concilium**, che, nel contesto delle deformazioni della liturgia romana odierna, è in effetti un documento molto conservatore. Ha ricevuto un giudizio positivo persino dall'arcivescovo Marcel Lefebvre e non dice una parola, ad esempio, riguardo all'apertura ai laici – e tanto meno alle laiche – dei «ministeri» liturgici che erano tradizionalmente riservati ai sacerdoti, ai diaconi o ai suddiaconi. Credo che la costituzione del Concilio Vaticano II potrebbe essere attuata senza introdurre *alcuna* delle novità che hanno allontanato tanti cattolici da quando è stata introdotta la nuova Messa, e ho esposto in dettaglio come potrebbe essere una tale liturgia in una conferenza che ho tenuto nel marzo 1995 alla conferenza eucaristica di Colorado Springs.

Il vantaggio che vedo in questa iniziativa a lungo termine sarebbe duplice. Innanzitutto, incorporerebbe nella liturgia tradizionale le modifiche ragionevoli che il Concilio realmente richiedeva. In secondo luogo, ci sarebbe la possibilità che la Santa Sede conceda un giorno a una forma rivista della Messa tradizionale in latino lo stesso status del *Novus Ordo*, in modo che i cattolici tradizionali non si sentano più come «cittadini di seconda classe» nella propria Chiesa. Come tutti sappiamo, l'uso del Messale del 1962 è ostacolato da numerose restrizioni e, francamente, sembra improbabile che un futuro Papa possa abolirle completamente, per garantire alla Messa la piena parità di status esattamente come era alla vigilia del Concilio Vaticano II.

Tuttavia, nel breve termine, ritengo che un'iniziativa più specifica potrebbe rivelarsi vantaggiosa. Consisterebbe nel prendere contatto con la Santa Sede allo scopo di ottenere il riconoscimento del *diritto* dei sacerdoti e dei fedeli legati alla tradizione bimillenaria di poter celebrare e assistere al Santo Sacrificio *senza* la presenza di ministranti donne all'altare.

Un'iniziativa di questo tipo può forse essere compresa meglio nel contesto di alcuni punti del diritto canonico; e qui mi riferisco a un articolo pubblicato nella *Newsletter della Fellowship of Catholic Scholars* da un canonista americano, mons. John F. McCarthy, che è il fondatore e direttore della società sacerdotale alla quale ho l'onore di appartenere, gli Oblati della Saggezza.

Mons. McCarthy osserva che da quando la nuova interpretazione autentica è entrata in

¹⁹ , c. 230, §2, si riferisce ora a una varietà di funzioni liturgiche che possono essere svolte

¹⁹ Cfr. AAS 86 (1994), pp. 541-542

da laici, uomini e donne; ma che, tra queste diverse funzioni, **solo** le ministranti ricevono un trattamento speciale – trattamento che riconosce tacitamente che questo particolare ruolo liturgico è un ruolo particolarmente delicato e discutibile quando è svolto da donne. La Conferenza Episcopale deve esaminare la questione e, anche qualora decidesse a favore delle ministranti femminili all'altare, tale decisione non può essere resa vincolante per i vescovi particolari che decidono contro tale uso. La Santa Sede insiste sulla necessità di mantenere la «nobile tradizione» dei giovani chierichetti come fonte di vocazioni sacerdotali e, in effetti, la formulazione dell'Istruzione vaticana implica chiaramente che il servizio all'altare da parte delle donne debba essere considerato l'eccezione e non la regola. Sottolineando l'importanza di una spiegazione dettagliata di questa innovazione ai fedeli, l'articolo 3 dell'Istruzione inizia con termini molto ipotetici: «Se in una qualsiasi diocesi (*Si autem in aliqua diocesi*) il Vescovo permetta, per ragioni particolari (*peculiares ob rationes*), che ministranti di sesso femminile, oltre che di [sesso maschile], prestino servizio all'altare».²⁰

Questo tipo di linguaggio condizionale e cauto non si riscontra nei documenti vaticani che consentono *altri* ministeri femminili contemplati dal can. 230, §2 (lettori, cantori, ministri eucaristici, ecc.). Solo le «ministranti» all'altare sono oggetto di questo trattamento speciale. Per questo motivo, McCarthy giunge alla seguente conclusione:

Ne consegue che la norma liturgica generale che vieta la presenza di assistenti femminili all'altare rimane in vigore, cosicché, in linea di massima, le donne non possono prestare servizio all'altare *a meno* che un vescovo ordinario locale non intervenga con un atto positivo e conceda l'autorizzazione per quanto riguarda la propria giurisdizione territoriale. Di conseguenza, la Congregazione ha chiarito l'interpretazione autentica, secondo cui ai vescovi diocesani viene concesso un *indulto* per consentire l'impiego di ministranti donne.²¹

Questo mi porta al punto principale. Se infatti l'interpretazione autentica del can. 230, § 2, e l'Istruzione allegata costituiscono un indulto – in altre parole, un'eccezione alla regola, una concessione che si discosta dalla norma del servizio all'altare esclusivamente *maschile* – ne dovrebbe logicamente conseguire che nessuno ha il diritto di imporre tale eccezione a coloro che desiderano rendere il culto secondo la norma. In altre parole, si deve riconoscere che i sacerdoti e i fedeli che si oppongono fermamente a celebrare o a partecipare a Messe in cui i ministranti sono donne o ragazze, hanno il diritto di poter partecipare alla Messa celebrata secondo la norma. Di conseguenza, sembra molto opportuno cercare un chiarimento ufficiale da parte del Vaticano o un riconoscimento di tale diritto, o almeno della validità di una spiritualità liturgica – intesa come una scelta tra le tante – che, anche nel contesto del rito postconciliare della Messa, limiti il servizio all'altare agli uomini e ai ragazzi. Non vi è alcun

²⁰ *Ibid.*, p. 542.

²¹ John F. McCarthy, «Il significato canonico della recente interpretazione autentica del canone 230.2 riguardante il servizio delle donne all'altare», *Fellowship of Catholic Scholars Newsletter*, dicembre 1994, p. 15 (l'articolo era stato pubblicato su *Living Tradition*, gennaio 1995). L'autore fa inoltre notare (p. 17) che, in ogni caso, l'interpretazione autentica del 1994 si applica esclusivamente alla Chiesa di rito latino, e che il diritto canonico di tutte le Chiese cattoliche di rito orientale continua a vietare il servizio all'altare da parte delle donne.

Dubito che ci vorrà ben più di questo per contrastare l'ondata femminista che minaccia di travolgere la liturgia del rito romano postconciliare in molti paesi. Ma almeno un tale chiarimento dovrebbe rappresentare un miglioramento.

Ho l'impressione che i cattolici che frequentano regolarmente la Messa Tridentina in virtù dei termini dell'Indulto del 1984 e del Motu Proprio del 1988 *Exxlesia Dei*, siano spesso tentati di rispondere con una certa indifferenza al mio intervento odierno, pensando che il servizio all'altare da parte delle donne – che è espressamente vietato dal Messale del 1962 – sia, dopotutto, un problema che riguarda solo i cattolici del «*Novus Ordo*». Alcuni tradizionalisti arrivano persino ad accogliere con soddisfazione – o addirittura con gioia! – ogni ulteriore novità o distorsione introdotta nel rito postconciliare, nella speranza che tali cambiamenti producano un crescente disincanto riguardo all'intero movimento liturgico avviato dal Concilio Vaticano II e, di conseguenza, una reazione sempre più forte a favore del rito romano tradizionale immutato. Tali atteggiamenti mi sembrano purtroppo venati di presunzione e di «isolazionismo». Siamo tutti membri della stessa Chiesa, e l'attuale instabilità liturgica, nonostante la lodevole intenzione della nuova *Istruzione Generale* di chiedere una pausa alle ulteriori innovazioni, rimane un problema che ci riguarda tutti, soprattutto perché non sembra esserci alcuna garanzia che le concessioni *dell'Ecclesia Dei* continuino a tempo indeterminato, con i pontificati successivi. Inoltre, esistono innumerevoli cattolici che in ogni caso non hanno alcun accesso a una «Messa con indulto» e ai quali viene ora imposta, domenica dopo domenica, la presenza delle donne all'altare durante le Messe parrocchiali. Pregate quindi, per favore, affinché l'iniziativa che ho suggerito abbia successo, in modo da poter conservare delle oasi di respiro nelle diocesi in cui l'atmosfera ecclesiastica è intrisa del profumo nauseante del femminismo. Le Messe regolari devono sempre essere disponibili laddove i sacerdoti e i fedeli che amano l'atmosfera pura e ascetica della nostra tradizione liturgica sappiano di poter venerare in piena tranquillità d'animo, senza dover subire le vessazioni ideologiche rappresentate dalla presenza indesiderata delle donne all'altare.