

Convegno

**CHIESA DI CHE GENERE SEI?**

*Carismi, ministeri, servizi per un popolo di donne e di uomini*

Bologna 22 ottobre 2016

**PER UNA CHIESA DEL SERVIRE**

*“Perché anche voi facciate come io ho fatto a voi” (Gv 13, 15b)*

Serena Noceti (\*)

**1. Nella prospettiva di un disvelamento**

«Le rivendicazioni dei diritti delle donne [...] pongono alla chiesa domande profonde che la sfidano e non si possono superficialmente eludere»<sup>1</sup>. Tra le sfide segnalate nel cap. II di *Evangelii gaudium* troviamo questo riferimento al processo di emancipazione compiuto dalle donne nel corso dell'ultimo secolo che ha profondamente mutato le forme della relazioni e dei ruoli sociali. L'interrogativo che è connesso a questo dinamismo storico non rinvia semplicemente alla soggettualità ecclesiale delle donne, parte maggioritaria di quella “immensa maggioranza” che sono i laici, ma più profondamente sollecita la riflessione sulla figura di chiesa e ancora più radicalmente l'interpretazione del soggetto ecclesiale. La quasi totalità dei saggi e manuali di ecclesiologia presenti sul mercato editoriale italiano e più in generale europeo, a firma maschile, non presenta però al lettore/lettrice che vi cerchino un'attenzione alla questione della differenza sessuale prospettive o categorie interpretative in questa direzione<sup>2</sup>. I principali temi ecclesiologici sono presentati a prescindere da qualsiasi connotazione di genere, come se riguardassero soggetti credenti “neutri” o un corpo collettivo non costituito da maschi e femmine. Al limite l'interrogativo viene rubricato (e delimitato) sotto la voce “questione femminile” o ancora citato quando si affronta la questione del ministero ordinato. La chiesa che viene presentata e pensata come un'istituzione che si pretende “neutra e neutrale”.

**a. il non pensato**

Risulta essenziale partire proprio dalla rilevazione di questo “rimosso”, dalla denuncia di questo “non pensato”: la chiesa è, come ogni altra istituzione umana, una istituzione *gender*-orientata, strutturata e organizzata secondo il genere, ma la teologia e la riflessione magisteriale sembrano prescindere da questa connotazione. Sociologia, filosofia sociale, etnografia offrono strumenti di decodificazione e di interpretazione delle istituzioni e organizzazioni in prospettiva di genere, ma questo carattere qualificante ogni aggregazione umana non ha ad oggi spazio di ricerca sistematica, né è oggetto di esplicito riconoscimento in ecclesiologia, se non in limitati gruppi, di solito di teologhe, che hanno elaborato teologie femministe o di genere. Non si riflette sul fatto che le interazioni religiose (tra uomini e donne, tra Dio e l'essere umano) siano sempre

---

(\*) Serena Noceti è docente ordinaria di teologia sistematica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose “I. Galantini” di Firenze; tiene corsi presso la Facoltà teologica dell'Italia centrale. Socia fondatrice del Coordinamento Teologhe Italiane (CTI), è vicepresidente dell'Associazione Teologica Italiana (ATI). Tra le recenti pubblicazioni: M. Perroni – A. Melloni – S. Noceti (edd.), *“Tantum aurora est”. Donne e Vaticano II*, LIT, München 2012; R. Battocchio - S. Noceti (edd.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007; S.Noceti e R.Repole (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen Gentium*, EDB, Bologna, 2015.

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 104.

<sup>2</sup> Cf. N. WATSON, *Introducing Feminist Ecclesiology*, Sheffield 2002; S. NOCETI, *Pensare la chiesa in prospettiva di genere*, in M. PERRONI (ed.), *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato?*, Segno di Gabrielli, Verona 2007, 187-194; L. RUSSELL, *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*, Louisville/KY 1993; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology / Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, London 1993; E. JOHNSON, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1998.

mediate simbolicamente in prospettiva di genere, espresse con un linguaggio di genere, né si mostra consapevolezza su quanto i processi di istituzionalizzazione ecclesiale siano determinati da un impianto di interpretazione della differenza sessuale e di organizzazione di ruoli, definiti secondo il genere. Eppure le chiese cristiane portano con sé l'eredità di secoli di patriarcato, di un'organizzazione e cultura patriarcale<sup>3</sup>; la teologia e l'antropologia cristiana (occidentale) sono state e sono sviluppate su paradigmi androcentrici<sup>4</sup>; la prassi pastorale – a livello di parrocchie, diocesi, chiesa universale – è segnata forme di sessismo ordinario, spesso “travestito” da forme paternalistiche, battute apparentemente eleganti ma profondamente discriminanti<sup>5</sup>. D'altra parte è indubbio che la soggettualità delle donne inizia a trovare spazio di parola pubblica e competente, esercizio di autorità, possibilità di riconoscimento, a tutti i livelli.

Le possibilità di un nuovo pensiero sulla chiesa e sulla presenza attiva e riconosciuta delle donne vengono – come sappiamo – dal concilio Vaticano II, dal suo recupero delle fonti bibliche e dalla consapevolezza della prassi trasgressiva di Gesù e delle prime comunità cristiane. Il riconoscimento della soggettualità di laici/laiche sul base del battesimo e dell'appartenenza al popolo di Dio (*Lumen gentium*, cap. II) costituisce il presupposto basilare che ha aperto e riconsegnato anche per le donne spazi – dimenticati da secoli – di partecipazione alla missione messianica della chiesa. Se pochi sono i passaggi esplicitamente dedicati alle donne nei documenti conciliari<sup>6</sup>, è però essenziale ricordare che la soggettualità di parola pubblica, autorevole, competente – che “fa” chiesa – di cui le donne sono investite oggi è fondata sulla nuova visione ecclesiologicala del Vaticano II, incentrata sul popolo di Dio e la riscoperta dell'autonomia del laicato cattolico<sup>7</sup>. Vengono consegnati alle donne, in continuità con alcuni passaggi preconciliari, che associazionismo laicale e vita religiosa avevano garantito e anticipato, i presupposti del riconoscimento, gli strumenti per un percorso interpretativo di sé, le opportunità reali di una presenza visibile e di un'azione responsabile e autorevole nella chiesa e per il mondo. In stretta correlazione con le trasformazioni sociali e culturali che hanno investito la tradizionale codificazione dei ruoli delle donne e dei rapporti uomo-donna, sul fondamento di quanto i movimenti di liberazione ed emancipazione nelle seconda metà del XX secolo hanno ottenuto, in rapporto con i riconoscimenti conseguiti dalle donne nel mondo delle professioni e della ricerca intellettuale, la fase post-conciliare ha visto l'affermarsi della soggettualità delle donne nella vita della chiesa cattolica, alla base, nelle parrocchie, nelle associazioni, e una trasformazione significativa della vita ecclesiale si è così compiuta.

## **b. pensare (solo) le donne**

Se i testi conciliari non sono particolarmente interessati a tematizzare il soggetto “donna”, se il linguaggio è androcentrico e universalizzante, se si tratta di documenti nati da un'antropologia dell'uguaglianza, aperta al massimo a teorizzare la complementarità, la rilettura che le donne hanno promosso e praticato ha permesso uno svelamento dell'implicito e del co-inteso. Le donne teologhe e quelle impegnate nella pastorale hanno “sviscerato” le implicazioni

---

<sup>3</sup> Cf. FRANCESCO, *Amoris Laetitia*, 54. 154.

<sup>4</sup> Cf. K.E. BØRRESEN (ed.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001; U. KING – T. BEATTIE, *Gender, Religion, and Diversity: Cross-cultural Perspectives*, Bloomsbury Ac. Press, London 2005; S. ROSS, *Antropologia cristiane ed essenzialismo di genere*, in *Concilium* 42 (2006) 60-68; S. NOCETI, *L'antropologia incompiuta*, in *Crederoggi* 36 (2016) III 27-40.

<sup>5</sup> B. GRESY, *Breve trattato sul sessismo ordinario*, Castelvecchi, Roma 2010.

<sup>6</sup> Cf. M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, LIT Verlag, München 2012; S. NOCETI, *Donne al Concilio Vaticano II: i documenti*, in C. SIMONELLI – M. FERRARI (edd.), *Una chiesa di donne e uomini*, Ed. di Camaldoli, *Camaldoli* 2015, 89-104; M. ECKHOLT, *Obne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2012.

<sup>7</sup> Cf. C. MILITELLO (ed.), *I laici dopo il Concilio. Quale autonomia?*, EDB, Bologna 2012; M. PERRONI – H. LEGRAND (edd.), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Paoline, Cinisello B. 2014; S. NOCETI, *La ricezione di Lumen gentium e la ricerca ecclesiologicala delle donne*, in C. MILITELLO (ed.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, EDB, Bologna 2007, 101-120.

linguistiche e concettuali dei testi, hanno dipanato il nodo di un'identità umana apparentemente neutra e indifferenziata, hanno esplicitato in prospettiva di genere affermazioni fatte in funzione di un soggetto umano a-sessuato, hanno indicato prassi trasformative richieste dalle affermazioni conciliari così comprese. La questione della differenza sessuale ha trovato spazio di tematizzazione a diversi livelli, ma spesso con un confronto limitato a gruppi di donne e sul tema "donna", questione femminile, specificità dell'apporto femminile, etc. Siamo invece solo ai primi passi di una riflessione, dal punto di vista della prospettiva di genere, che investe specificamente l'istituzione ecclesiale e la forma organizzativa nel suo complesso. Non si tratta evidentemente di chiedere di sostituire struttura a struttura, o di agire semplicemente sull'organizzazione delle attività (formative o partecipative) chiedendo spazi maggiori per le donne. I recenti dibattiti sul matrimonio, l'amore, l'educazione sessuale, l'ordinazione diaconale delle donne, le stesse reazioni (talora ideologiche) emerse davanti al ricorso alla categoria di genere anche in teologia, rivelano quanto ci si voglia sottrarre al confronto con questa prospettiva.

### **c. alla radice della rimozione e di una parzialità di pensiero**

Davanti a questo scenario di rimozione e parziale svelamento ad opera delle donne, la domanda sorge spontanea: perché questa "negazione"? perché questo sottrarsi a una prospettiva interpretativa ampiamente praticata in altre discipline e ambiti di ricerca? perché questa rimozione in nome per altro di una "uguale dignità uomo-donna", dalla quale non vengono tratte implicazioni complessive per l'ecclesiologia?

Un primo motivo diventa evidente dalla disamina critica delle dinamiche di recezione del Concilio Vaticano II. Per quanto riguarda il ruolo delle donne nella chiesa e l'interpretazione del loro apporto (e le conseguenti aspettative da parte dell'insieme del corpo ecclesiale), ci si è mossi incrociando due piani di intervento: da un lato il livello dell'agire ecclesiale, dall'altro il dibattito antropologico. Nell'immediato post-concilio, tempo di sperimentazioni, riforme, entusiasmo per il cambiamento, ha prevalso il primo vettore trasformativo: la promozione e lo sviluppo di ministerialità diffusa e dalle forme plurali, il coinvolgimento attivo delle donne negli organismi di partecipazione e nei movimenti laicali, una diaconia riconosciuta come significativa nella vita di chiesa, innumerevoli cambiamenti nella vita religiosa femminile, la partecipazione liturgica delle donne alle assemblee eucaristiche, l'apporto delle donne teologhe nel campo della ricerca, della saggistica, della formazione, della docenza, sono altrettante forme di esercizio della soggettualità ecclesiale delle donne. Si è agito per dinamiche di inclusione delle donne nell'organizzazione e nella struttura ecclesiale in trasformazione, consegnata dal concilio: le donne sono state riconosciute nella loro dignità di *christifideles*, parte del popolo di Dio, soggetti ministeriali consapevoli e preparati per il servizio. Progressivamente le donne sono sempre state più presenti e attive in una sfera "pubblica" –quella della chiesa cattolica- da sempre dominio e luogo di identificazione del maschio, con una vera e propria "irruzione" in un ambito simbolico tradizionalmente riservato al maschio, con giustificazioni religiose e antropologiche (autorevolezza, capacità di prendere decisioni). Per certi aspetti l'esercizio autorevole di soggettualità delle donne nella chiesa cattolica è stato un frutto non esplicitamente pensato e determinato nella lettera dei documenti conciliari, ma è stato uno dei fattori trainanti nel processo di recezione del Vaticano II.

A partire dal pontificato di Giovanni Paolo II, la traiettoria di riflessione si è spostata sul piano antropologico: si è posta la domanda sullo specifico, sulla differenza, su ciò che può essere individuato come tipico apporto femminile alla chiesa. Con *Mulieris Dignitatem* (1988), primo documento magisteriale dedicato alle donne, il papa ha posto a tema la questione

antropologica<sup>8</sup>; lo ha fatto a partire non dalla relazione uomo-donna delineate in Genesi o nel messaggio di Gesù, quanto assumendo un paradigma/archetipo mariano e mariologico per pensare “la” donna. Ogni donna è “madre e sposa” –sul piano fisico o spirituale- a immagine di Maria, prototipica dell’“umanità al femminile” (n. 11); «la donna rappresenta un valore per la sua femminilità». Tradizionali stereotipi e modelli relazionali di complementarità tra caratteri maschili e femminili<sup>9</sup>, definiti astoricamente come dati di natura, sono legittimati su base biblica tenendo come sottofondo l’interpretazione di von Balthasar di un principio mariano e di un principio petrino per pensare l’articolazione delle relazioni ecclesiali<sup>10</sup>. Il documento ha l’innegabile merito di aver proposto la questione antropologica e di aver cercato una via significativa di interpretazione del valore della donna e del femminile nella storia della salvezza, ma la lettura proposta tradisce ancora la dicotomia più classica di spazi, caratteristiche psicologiche, attività, che riportano la donna all’amorevolezza, alla cura, alla recezione dell’umano e alla sua custodia, alla passività accogliente, all’oblativa fedeltà, agli spazi domestici e delle relazioni immediate “a tu per tu” quali spazi congeniali al femminile. Anzi, questi tratti risultano esaltati, dietro la cifra del “genio femminile”<sup>11</sup>. Una visione patriarcale profondamente radicata, a livello di coscienza irriflessa e di simbolizzazione esplicita, segna ancora il linguaggio usato nella pastorale e la struttura ecclesiale, talora la catechesi e la stessa liturgia. Vengono denunciati episodi di discriminazione o lamentate esperienze di marginalizzazione di fatto delle donne. Soprattutto, il tema “donna” non viene inquadrato nel più ampio orizzonte delle interazioni (sempre sessuate, anche se non sempre ne siamo consapevoli) che fanno esistere l’istituzione ecclesiale.

## 2. La possibilità di una reinterpretazione

A 50 anni dalla conclusione del Vaticano II, nel quadro di una ripresa della domanda sulla riforma della chiesa che papa Francesco sta autorevolmente indicando, i tempi appaiono maturi per declinare la ricerca sulla *forma ecclesiae* e sul modello ecclesologico in prospettiva di genere: quali percorsi verso una “chiesa di uomini maschi e donne”? come pensare le relazioni nella coscienza della differenza sessuale/di genere? Quali strutture ecclesiali devono essere create e quali rinnovate per assumere in modo consapevole la sfida di essere una chiesa in cui la differenza non è ridotta in forme di gerarchizzazione e di subordinazione delle donne, ma nella quale valgono a tutti i livelli le parole di Paolo «Non c’è maschio e femmina», dove cioè la differenza sessuale è riconosciuta come valore (e non annullata, il testo ricorre alla congiunzione “e” e non usa “non...né”).

### a. in prospettiva di genere

Significativo apporto a questa riflessione viene, a mio parere, dal ricorso a “gender/genere” quale categoria analitico-critica e politico-trasformativa<sup>12</sup>. Con questa categoria si vuole esprimere in primo luogo il significato socio-culturale (e quindi anche religioso) attribuito all’appartenenza a un sesso (*sex*); ricorrendo a questo termine, a preferenza del ricorso alla terminologia della “differenza”, si riconosce il carattere socialmente costruito, simbolicamente

<sup>8</sup> Cf. C. MILITELLO, *Sponsalità, verginità e maternità, coordinate ecclesologiche della Mulieris Dignitatem*, in *Convivium assisiense* 11 (2009), 51-60.

<sup>9</sup> Anche se il documento usa il termine “reciprocità”.

<sup>10</sup> Cf. M. PERRONI, *A proposito del principio mariano-petrino*, in P. CIARDELLA – S. MAGGIANI (edd.), *La fede e la sua comunicazione*, EDB, Bologna 2006, 93-116.

<sup>11</sup> Come sappiamo l’androcentrismo agisce attraverso processi di invisibilizzazione delle donne e di sur-visibilizzazione del femminile.

<sup>12</sup> Faccio riferimento per questo alle posizioni di S. PICCONE STELLA – C. SARACENO (edd.), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996; PLANTÉ CHR. ET AL., *Le genre comme catégorie d’analyse. Sociologie, histoire, littérature*, L’Harmattan, Paris 2003; M. JAKOBS, *Gender in Theologie. Neuer Wein in alten Schläuchen?*, in M. EGGER – L. MEIER – K. WIBMILLER (edd.), *WoMan in Church*, LIT, Münster 2006, 7-29; R.W. CONNELL, *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna 2006.

mediato, ritualmente sostenuto, delle differenze tra uomini e donne<sup>13</sup>. Il maschile e il femminile si costruiscono reciprocamente intrecciandosi in un ordine, in un sistema di relazioni, in conflitti, per cui non si possono studiare le donne senza studiare contemporaneamente gli uomini e viceversa. Chiamare in causa il “gender” è acquisire un elemento comparativo essenziale per l’analisi della soggettività, che permette di capire l’identità come dato culturalmente determinato e definibile solo “specularmente” e “relativamente” per l’uomo/maschio e l’uomo/femmina. Attraverso il concetto di *gender* così compreso ci si sposta dal considerare la sola differenza sessuale (e l’ascrizione dell’individuo a uno dei due gruppi di esseri umani che si distinguono per alcune caratteristiche fisiche riconducibili a due tipi base di patrimonio genetico e a due diverse conformazione dei loro organi sessuali), al pensare le relazioni, le strutture, i sistemi sociali nel loro divenire storico e nella inter-relazione e inter-azione costitutiva tra uomini e donne. Si studiano cioè non solo le differenze, ma i processi di differenziazione sociale e istituzionale: come si costruiscono, come si mantengono, come evolvono le differenze e le loro interpretazioni; come si sviluppano e trasformano i sistemi relazionali e le strutture sociali complessive. Ricorrere al concetto di genere permette di oltrepassare la collocazione tradizionale della questione sul piano del “maschile-femminile” e di denunciare il carattere arbitrario di organizzazione sociali che da caratteristiche fisiologiche e psicologiche traggono immediatamente ruoli sociali o codificano aspettative di ruolo.

Il modello antropologico in cui collocare questa categoria è quello che articola il pensare l’umano a partire dal concetto di persona, nella prospettiva delineata dai primi tre capitoli di *Gaudium et spes*. Ricorrere alla categoria di “gender” non vuol dire, infatti, adottare il modello antropologico delineato da alcuni/e sostenitori/e nelle teorie performative del genere (come Judith Butler, Teresa de Lauretis, pensiero queer, etc.)<sup>14</sup>. Riconoscere che i soggetti umani e i credenti appartenenti al soggetto ecclesiali siano soggetti corporei, sessuati, e che le differenze siano date e qualificate, esperite ed espresse, in prospettiva sempre linguistico-culturale in un sistema *sex-gender* strutturato e in evoluzione storica porta con sé la possibile di porre finire al non pensato: è via interpretativa e re-interpretativa che porta oltre la matrice monosessuata su cui l’antropologia cristiana (e anche la teologia dei sacramenti, della chiesa, etc.) si è sviluppata per duemila anni, decostruisce la falsa superiorità del maschio, disvela un maschile fatto universale e dichiarato “umano” neutro, supera un’idea di *homo/anthropos* in cui la sessuazione è realtà non costitutiva e qualificante immediatamente l’identità e la forma delle relazioni.

## **b. superare il modello tridentino di chiesa**

La ricerca sulla forma ecclesiale e sul modello ecclesiologico di una “chiesa di uomini e donne” si colloca oggi in quel passaggio, ancora incompiuto, di superamento del modello tridentino di chiesa, che per alcuni aspetti –anche 50 anni dopo il Vaticano II- segna la *mens* dei soggetti che fanno chiesa, l’organizzazione pastorale in particolare sacramentale, l’impostazione dei percorsi formativi ed educativi. Le parrocchie e i seminari, ad esempio, ripropongono molti tratti del modello tridentino, per alcuni aspetti rivisto ma per altri ancora imperante (predominanza di sacramentalizzazione e formazione catechistica dei bambini, formazione del clero in ambiente separato dalla pratica pastorale abituale, etc.)

Il Vaticano II ha decostruito il modello tridentino nei suoi elementi portanti: ha richiamato l’annuncio della Parola di Dio quale principio costitutivo di chiesa (invece del principio di autorità delegata); alla passività di laici destinatari della cura e dell’azione pastorale del clero,

<sup>13</sup> Cf. anche L. VANTINI, *Genere*, Messaggero, Padova 2015; S. NOCETI, Di genere in genere, in *Vivens Homo* 18 (2007) 291-303; EAD., *Sex-gender system? Una prospettiva*, in M. PERRONI – H. LEGRAND (edd.), *Avendo qualcosa da dire*, S. Paolo, Cinisello B. 2014; C. SIMONELLI, *Teologia, differenza e gender: un dibattito aperto*, in *Studia Patavina* 62 (2015) 73-88; S. MORRA, *L’identità sessuata: volto, genere e differenza*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L’identità e i suoi luoghi. L’esperienza cristiana nel farsi dell’umano*, Glossa, Milano 2008, 99-124; COORDINAMENTO TEOLOGHE ITALIANE, *Dire la differenza senza ideologie*, in *Il Regno attualità* 1/2015, 53-65.

<sup>14</sup> Cf. J. BUTLER, *Undoing Gender*, Routledge, New York London 2004.

unico soggetto attivo, ha sostituito il riconoscimento della loro soggettualità e corresponsabilità nella edificazione della chiesa (LG cap. II e IV); ha promosso dinamiche comunicative pluridirezionali in una chiesa comunità ermeneutica (LG 12; DV 8) invece delle secolari dinamiche comunicative unidirezionali (*top down*, dal clero ai laici, da chi sa a chi non sa, dall'adulto al bambino). A cinquanta anni dal Concilio il cantiere delle riforme conciliari risulta ancora aperto: alcune questioni sono rimaste aperte, sia per una non matura riflessione conciliare (ad esempio, sulla teologia del laicato/dei laici), sia per la mancanza di indicazioni per riforme di tipo istituzionale in molti campi, sia soprattutto per la sottovalutazione di alcune tematiche centrali per l'autodefinizione della chiesa in Concilio (chiesa povera e dei poveri, forma di popolo, soggettualità dei laici, etc.) e per la sovra-esaltazione di alcune prospettive non centrali per la teologia conciliare, raccolte intorno ad alcune parole chiave quali mistero, sacro, verità, dottrina, appartenenza, etc<sup>15</sup>. Lo stesso tema della "riforma" è stato messo ai margini negli ultimi decenni.

La questione di un'ecclesiologia in prospettiva di genere incrocia molte delle questioni aperte, dall'ermeneutica dell'annuncio evangelico alla partecipazione liturgica, dal rapporto con il sacro e l'interpretazione dei processi di sacerdotizzazione alla questione ministeriale, dalla iniziale riscoperta della ministerialità della coppia di sposi all'interrogativo sulla *potestas iurisdictionis* su fondamento battesimale, snodo necessario da affrontare per una più coinvolgente responsabilità dei laici nella vita pastorale, etc.

Con l'elezione di papa Francesco si è aperta una nuova fase di recezione del Vaticano II, che, già a partire dal suo scritto programmatico *Evangelii gaudium*, pone a tema nuovamente la riforma della chiesa e ne affida il compito a tutti i battezzati, uomini e donne<sup>16</sup>. Il papa ha mostrato fin dai primi mesi del suo pontificato attenzione particolare alle donne e al loro necessario apporto per la vita della chiesa a tutti i livelli. Interviste, omelie, pronunciamenti ufficiali in molteplici occasioni, la scelta di celebrare la festa liturgica (e non la memoria) di Maria di Magdala, apostola degli apostoli, la scelta di ampliare la presenza femminile in Commissioni pontificie e uffici vaticani, la costituzione di una commissione di studio sul diaconato alle donne attestano la volontà di porre cambiamenti significativi sul piano della prassi e operare per una trasformazione del linguaggio e del modo di pensare<sup>17</sup>. Va però rilevato che in alcuni aspetti rimane, indiscusso, il riferimento a categorie e prospettive interpretative tradizionali, di cui non vengono enucleati presupposti teologici e implicazioni pratiche: si chiede di sviluppare una "teologia della donna" (al singolare), senza ricordare i molteplici e ricchissimi apporti delle teologie sviluppate nel corso degli ultimi decenni da donne sulle donne; si insiste sul paradigma materno come prospettiva interpretativa basilare, richiamandolo in contesto di linguaggio metaforico (chiesa madre, Dio madre, etc.) ma slittando poi sul piano dell'organizzazione delle relazioni ecclesiali, senza mediazioni.

### 3. Nell'orizzonte di una trasformazione: la chiesa del servire

Tra le prospettive indicate da papa Francesco per la riforma della chiesa in *Evangelii gaudium* tre appaiono rilevanti per lo sviluppo di una chiesa che sia inclusiva in prospettiva di genere: la

---

<sup>15</sup> Sulla recezione del Concilio, cf. CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*, I. *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011; M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005; A. MELLONI – G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007

<sup>16</sup> Cf. A. SPADARO - C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana, Brescia 2016. Più in generale sul modello ecclesiologico di *Evangelii gaudium*, cf. H.M. YANEZ (ed.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze, prospettive*, Gregoriana Biblical Press, Roma 2015; A. SPADARO, *Il disegno di papa Francesco: il volto futuro della chiesa*, EMI, Bologna 2013; J.L. SEGOVIA ET AL., *Evangelii gaudium y los desafíos pastorales papa la Iglesia*, PPC, Madrid 2014.

<sup>17</sup> Cf. S. NOCETI, *Unterwegs zu einer inklusiven Kirche (EG 103-104). Prinzipien für eine ekklesiologische Re/Vision*, in K. APPEL – J.H. DEIBL (edd.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Freiburg I.Br. 2016, 336-348

visione della chiesa quale popolo di Dio, l'essere corresponsabili nell'evangelizzazione, il servizio-*diakonia* quale caratteristica peculiare del cristiano e del soggetto ecclesiale nel suo insieme. Nel quadro della ripresa decisa del progetto ecclesologico consegnato dal Vaticano, in particolare nel secondo capitolo di *Lumen gentium*, sono tre direttrici che permettono di pensare e strutturare una chiesa consapevole di essere "*sex-gender system*". Il comprendersi come "Noi ecclesiale di donne e uomini" costituisce un snodo strategico della riforma desiderata e una sfida imprescindibile in un contesto quale quello occidentale, che fa della riconosciuta *egalité* tra i sessi un passaggio chiave di auto-comprensione e organizzazione sociale.

Il punto di partenza da tutti riconosciuto è l'essere chiesa alla sequela di Gesù, che non ha posto discriminazioni sessiste, ma ha incluso le donne nel suo movimento religioso e le ha considerate interlocutrici adeguate e significative nel suo annuncio del Regno di Dio; una chiesa – quale quella delle origini cristiane – che pur in contesto patriarcale e androcentrico ha valorizzato e riconosciuto l'apporto di servizio delle donne (Gal 3,26-28; Rom 16; Atti 16.18, etc.). Ma come è possibile andare oltre le affermazioni formali di uguaglianza e pari opportunità, ormai acclamate da tutti e da tutti indiscusse?

#### **a. passi per una "chiesa inclusiva"**

Alcune preziose suggestioni in ordine a comprendere i meccanismi che generano e mantengono differenze sessuali gerarchizzanti e a delineare nuovi scenari di chiesa inclusi possono venire dalla sociologia delle organizzazioni e delle istituzioni, in particolare dalle teorie della costruzione sociale del senso (P. Berger, Th. Luckmann)<sup>18</sup>, dall'idea di "cittadinanza di genere" sviluppata da Silvia Gherardi, dalla riflessione sul "posizionamento" di Linda Alcoff. È essenziale passare dal riconoscimento della dignità delle donne e dagli appelli per un maggiore coinvolgimento nelle istituzioni ecclesiali a un complessivo ripensamento della chiesa intera, perché si possa dare un reale apporto di uomini maschi e donne. Quale "*doing gender*" è in gioco nella chiesa? Come la prassi ecclesiale "fa genere" e insieme quale "genere fa" chiesa?

In primo luogo vanno presi in considerazione i processi comunicativi che generano la chiesa e la riformano: la comunicazione del vangelo a chi non è credente (bambino/a, adulto) e la comunicazione nella fede e sulla fede tra credenti. La chiesa è comunione di credenti, popolo di Dio composto di uomini e donne; essa deve vivere di una parola autorevole nell'interpretazione del vangelo (DV 8) e nella sua proclamazione pubblica profetica (LG 12). Un tale compito non può essere limitato alla parola pronunciata dai soli uomini maschi nel contesto pubblico, con un limitato apporto delle donne nella consegna dell'esperienza e delle iniziali formule di fede e preghiera ai bambini nell'ambito familiare o nella attestazione di vita religiosa nelle mura di conventi e monasteri, come avvenuto per secoli. Il dato dell'interiorità di fede, *gendered* esperito, viene offerto attraverso un processo di simbolizzazione (*gendered* verbalizzato) e di comunicazione di tale personale esperienza, che è sempre veicolato da soggetti maschi/femmine, mai neutri. Esperienza interiore, simbolizzazione e comunicazione costituiscono tre passaggi strutturanti ogni relazione fede-religione (come evento collettivo e sociale) e sono tutti e tre segnati dall'appartenenza di genere del soggetto credente. Un annuncio della fede che voglia essere significativo oggi deve passare attraverso la parola, l'esperienza, l'ermeneutica anche delle donne. La promozione di processi sinodali a tutti i livelli e l'apertura di un dibattito franco sul ministero ordinato (cf. il confronto sul diaconato<sup>19</sup>) costituiscono i due delicati snodi da affrontare.

---

<sup>18</sup> Cf. P.L. BERGER – TH. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969 [or. 1966].

<sup>19</sup> Cf. P. HÜNERMANN (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997; *Concilium* 35 (1999) III: *La non-ordinazione delle donne e la politica del potere*; S. NOCETI, *Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne*, in A. CALAPAJ BURLINI (ed.), *Liturgia e ministeri ecclesiali*, Edizioni Liturgiche, Roma 2008, 67-99.

Quanto ai processi trasformativi da attivare e guidare, alcune idee sviluppate nella ricerca femminista appaiono dense di suggestioni per un cambiamento a livello complessivo: i saggi sulla “cittadinanza di genere”<sup>20</sup> aiutano a riflettere sul modo in cui ogni genere può affermare la sua specificità nella sfera pubblica ed essere riconosciuto come soggetto a pieno titolo “adeguato” alla missione comune; le letture del *gender* come “posizionamento”<sup>21</sup> e “coreografia”<sup>22</sup> rimandano a considerare l’insieme delle variabili contestuali e delle connotazioni culturali che determinano le caratteristiche delle rappresentazioni di un soggetto e le interazioni di soggetti-corporei che determinano l’ordine complessivo. Ogni singolo/a nella sua specificità è coautore della propria posizione e di quella altrui nei processi sociali, secondo un posizionamento interattivo. Sono studi che mettono in evidenza la relazionalità costitutiva e l’inter-attività dei soggetti uomini e donne, credenti, nella chiesa e attestano che le nostre identità di genere sono segnate e portatrici di un carattere simbolico, interattivo, riflessivo.

Uomini e donne “fanno genere”<sup>23</sup> e “fanno chiesa in genere” (sempre lo hanno fatto e sempre lo fanno), perché cooperano reciprocamente alla costruzione della loro identità di credenti e del Noi ecclesiale a cui appartengono, perché vivono e si pensano come cristiani/e secondo un ordine di genere; ma gli uni e le altre devono essere coscienti che nel fare questo possono contribuire a mantenere o a riformare/rigenerare le strutture ecclesiali secondo regimi di genere di cui in ogni caso sono responsabili. Se le istituzioni sono “sex-gender system” è importante cogliere come esse variano al variare dei soggetti autorevoli che hanno potere di incidere su di esse, con presenza, parola, azione. Diventa essenziale leggere criticamente il modo in cui si sono configurati e possono essere modificati – secondo il vangelo e non secondo un ordine patriarcale indiscusso - sistemi di genere, pratiche di genere, linguaggi di genere, che fanno da infrastruttura (sconosciuta e invisibile) della quotidiana vita ecclesiale.

## **b. partner dimenticati, partner riconosciuti**

L’irruzione nel corso dell’ultimo secolo di questo “partner dimenticato” (come intitolava E. Schüssler un suo saggio)<sup>24</sup> che sono le donne quali soggetto di parola autorevole, pubblica, competente, tocca la chiesa nel suo insieme: le strutture sociali e i processi di istituzionalizzazione ecclesiale, come anche le dinamiche di produzione di senso collettivo (*sensemaking*), non possono non essere ripensate a partire da questa novità.

In primo luogo devono essere spostate e ricreate quelle che V. Woolf definiva “linee di demarcazione mistica” tra uomini e donne, che istituiscono le nostre identità sociali, e in questo caso ecclesiali. Si tratta di operare per una “risimbolizzazione della differenza”: una cultura organizzativa che pretenda di essere neutra finisce per stabilire un regime di genere basato su una presunta universalità (maschile) come negazione delle differenze, secondo un sistema duale gerarchico di rappresentazione della realtà e di organizzazione in cui il femminile è residuale e marginale<sup>25</sup>. Mettere a tema la “maschilità”, l’ovvio non pensato nella teologia e nella riflessione pastorale, superare il rinvio alla naturalizzazione delle differenze, con la de-storicizzazione e con la sottovalutazione delle culture e dei linguaggi, porre la domanda su chi definisce ruoli e poteri nella chiesa sono altrettanti elementi co-implicati in questa risimbolizzazione delle differenze che non dia luogo a gerarchizzazioni, subordinazione, esclusione. Le donne stesse hanno incorporato e tramandano le strutture storiche dell’ordine maschile attraverso schemi inconsci

<sup>20</sup> S. GHERARDI, *Gender, symbolism and organizational cultures*, Sage, London 1995.

<sup>21</sup> L. ALCOFF, *Cultural Feminism vs Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory Signs. Journal of Women in Culture and Society* 13 (1998) 405-436.

<sup>22</sup> L. FOSTER, *Choreographies of Gender*, in *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 24 (1998) 1-33.

<sup>23</sup> C. WEST – D.H. ZIMMERMANN, *Doing gender*, in *Gender and Society* 1 (1987) 125-151. .

<sup>24</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Forgotten Partner: the Professional Ministry of Women in the Church*, in EAD., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology / Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, London 1993, 13-22.

<sup>25</sup> Cf. B. GELLI, *Psicologia della differenza di genere. Soggettività femminili tra vecchi pregiudizj e nuova cultura*, Edizioni Franco Angeli, Milano 2011.



di percezione e di valutazione (in particolare sul ministero ordinato) e “riflettono” così se stesse e le altre donne nella logica dell’assodata asimmetria di ruoli. Riconoscersi nella differenza/e senza riprodurre disuguaglianze, superando i rischi del neutro e la riduzione semplificatoria alla complementarità “maschile-femminile”, sono i passi possibili che possono generare una chiesa inclusiva e ricca dell’apporto degli uni e delle altre. Rivisitare e riattivare i luoghi di simbolizzazione (ad esempio, la liturgia e la catechesi), portare a parola il vissuto di genere, dispiegare una concettualità dialogica e relazionale per il rinnovamento della teologia e il ripensamento della prassi pastorale, intaccare l’autocoscienza falsa del maschio che si identifica con l’uno e pensa di essere l’umano *toutcourt*, offrono traiettorie al pensiero di sé, dell’altro/a, del Noi plurale che è la chiesa.

Per questo sarebbe utile sottoporre ad “analisi di genere” i diversi settori della vita ecclesiale: la catechesi, la liturgia, la teologia, le strutture partecipative, il ministero (ordinato e laicale), la vita religiosa, l’iter e le strategie formative, segnalando indicatori adeguati alla lettura della vita ecclesiale. La femminilizzazione della catechesi, ad esempio, e l’apparente neutralità del linguaggio liturgico verrebbero letta in rapporto alle pesanti ripercussioni che hanno sull’idea di Dio<sup>26</sup>; il *glass ceiling* che segna organizzazioni e pratiche ecclesiali e che oggi sembra invincibile potrebbe essere compreso alla luce dei fattori storici che lo hanno alimentato e mantenuto<sup>27</sup>. Soprattutto verrebbe alla luce l’inerzia che segna la nostra abituale prassi pastorale su questi temi e ci sarebbe spazio per porci, con libertà e coraggio, a confronto con una domanda radicale: come vengono affrontate oggi le divisioni di genere (le differenze di gerarchia e di potere, le resistenze a poteri di rappresentanza o di coordinamento assunti da donne) e come si reagisce davanti alla percezione di estraneità che tante donne lamentano (sentirsi straniere, ospiti, intruse, marginali) in alcuni settori pastorali a predominanza maschile?

### c. da protagonisti autorevoli nel cambiamento

Nel ridisegnare le relazioni ecclesiali in prospettiva di genere non si può evitare di confrontarsi con la questione del potere e dei poteri nella chiesa. «Nominare il “genere” significa toccare il tema del potere»<sup>28</sup>; in questo campo stereotipi e pregiudizi (ad esempio che le donne abbiano una limitata autorità personale sul piano delle decisioni e della discrezionalità) sono numerosi e diffusi, tra donne e uomini. Come afferma Michelle Rosaldo, «il posto delle donne non è deciso da ciò che fanno, ma sulla base di ciò le loro attività significano nella concreta istituzione sociale»<sup>29</sup>. Ciò che le donne devono assumere con maggiore consapevolezza e decisione è un potere **di parola** e di sapere della fede (pubblico e autorevole), come anche un “poter servire” il vangelo e il corpo ecclesiale. Negli ultimi decenni i movimenti femministi hanno insistito per questo sul rafforzamento di dinamiche di *empowerment*<sup>30</sup>, ma forse oggi risulta essenziale valorizzare e promuovere l’*entitlement* delle donne nella chiesa<sup>31</sup>. Quali sono i fattori che determinano l’“avere diritto a” compiere alcune azioni ecclesiali o godere di autorità riconosciuta? Non è mai solo questione di percorsi di accesso riconosciuti sul piano formale, ma di ruoli e condizioni realmente assunti da molte (non da “alcune”, considerati casi eccezionali e come tali tollerate nel sistema), e quindi istituzionalizzati. Orientarsi verso

<sup>26</sup> Cf. T. BERGER (ed.), *Liturgia und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenfrage aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1990; B. ENZNER-PROBST, *Leib Christi und Leib der Frauen*, in S. ROLL ET AL. (edd.), *Women, Ritual and Liturgy*, Peeters, Leuven 2001, 79-102.

<sup>27</sup> F. ZAJCZYK, *La resistibile ascesa delle donne in Italia. Stereotipi di genere e costruzione di nuove identità*, Il Saggiatore, Milano 2007.

<sup>28</sup> J.W. SCOTT, *Il genere: un’utile categoria di analisi storica*, in P. DI CORI (ed.), *Altre storie. La critica femminista alla storia*, Clueb, Bologna 1996, 307-347 (or. 1987).

<sup>29</sup> M. ROSALDO, *The Uses and the Abuses of Anthropology*, in *Signs* 5 (1980) 389-417.

<sup>30</sup> Cf. J. FRIEDMANN, *Empowerment. Verso il potere di tutti*, Edizioni Qualevita; N. WOLF, *Fire with Fire. The New Female Power and How to Use It*, Fawcett Books, New York 1994.

<sup>31</sup> Cf. B. MAJOR, *Gender Difference in Comparisons and Entitlement*, in *Journal of Social Issues* 45 (1989) IV 99-115; E. SINGER, *Reference Groups and Social Evaluations*, in M. ROSENBERG (ed.), *Social Psychology*, Transaction, New York 1981, 66-93.

L'entitlement comporta riconoscere la forza della componente cognitiva, di autogiudizio del soggetto implicato, come un dato di aspettativa con forza normativa (il “dover” ricevere qualcosa), avvertita sul livello affettivo e motivazionale dell'azione, ma anche operare perché si diano condizioni adeguate per tutte: questo secondo passaggio viene stabilito dal corpo sociale nel suo insieme che opera sul riconoscimento di valore e sulle condizioni di fattibilità di comportamenti e prassi “altri” rispetto al passato.

«*Ecclesia semper reformanda*», ha ribadito più volte papa Francesco. La sfida di una riforma nella prospettiva e sui presupposti consegnati dal Vaticano II, per una figura di chiesa che sia significativa e profetica nel mondo attuale, non può prescindere dal confronto con le domande che le donne oggi pongono, in particolare sul rapporto tra dignità del battezzato, “potere di parola”, strutturazione delle relazioni ecclesiali, esercizio di “potere di” e di “potere su”. Una chiesa capace di servire il mondo e di assumere una logica di *diakonia* quale cifra di riconoscibilità e differenza cristiana non può esimersi dal confronto con il potere, la sua assunzione e il suo esercizio, e con la trama simbolica che lo innerva e lo giustifica. Anche in questo le donne – svelando i meccanismi di organizzazione di genere dei poteri<sup>32</sup> - sollecitano la chiesa, perché pluralità e differenza non siano risolti nella forma di predominanza di uno sull'altra/o, di gerarchia e di dominio, ma nei termini di un riconoscimento e di una valorizzazione, nella complessità di un “Noi sempre consapevolmente plurale”.

---

<sup>32</sup> Cf. J. OLDERSMA – K. DAVIS (edd.), *The Gender of Power*, Sage, London 1991; S. KREISBERG, *Transforming power: Domination, Empowerment and Education*, State University of New York Press, Albany 1992.