

a cura di
Cristina Simonelli
e **Matteo Ferrari**

Una chiesa di donne e uomini

EDIZIONI CAMALDOLI

Indice

Introduzione: senza contare le donne e i bambini

*Cristina Simonelli **

3/ CRISTINA SIMONELLI, Introduzione

I - Donne e uomini: un'identità da ripensare

- 11/ LUCIA VANTINI, Pensare l'umano tra differenza e genere
- 23/ A CURA CTI, Teologie delle donne teologie di genere
- 27/ M. ANTONELLA GRILLO, Non solo suffragettes: una storia di emancipazione
- 31/ STELLA MORRA, Note di emancipazione
- 33/ STEFANO CICCONE, Pensare la maschilità
- 53/ CRISTINA SIMONELLI, La maschilità di Gesù

II - La chiesa di Gesù, una comunità di uomini e donne

- 65/ MARINELLA PERRONI, Uomini e donne nella chiesa delle origini - prospettiva biblica
- 73/ CRISTINA SIMONELLI, Storia tra oblio e memoria
- 85/ ADRIANA VALERIO, Donne e Vaticano II: l'evento
- 89/ SERENA NOCETI, Donne e Vaticano II: i documenti

III - Edificare insieme la chiesa: questioni aperte

- 107/ CRISTINA SIMONELLI, Che per brevità chiameremo Dio: immaginario divino e con/figurazioni
- 113/ LUCIA VANTINI, Maria, da donna a donne
- 121/ SERENA NOCETI, La questione ministeriale
- 133/ RENATA BEDENDO, Le frontiere del dialogo interreligioso
- 139/ STELLA MORRA, Un cammino complesso: resistenze strutturali, culturali ed ecclesiali
- 143/ RITA TORTI, Una Chiesa di donne e uomini in una cultura che diviene

Le pagine che qui introduciamo nascono a seguito della Settimana teologica che si è svolta dal 18 al 23 agosto 2014 a Camaldoli e ha visto, accanto alla Comunità Monastica e al partner abituale rappresentato dall'Associazione Teologica Italiana (ATI), un altro nuovo soggetto, il Coordinamento delle Teologhe Italiane (CTI): quest'ultimo è una realtà interdisciplinare, le cui socie fanno quasi sempre parte anche di altre associazioni. Questo dato spiega in parte una predominanza del Coordinamento delle Teologhe: sotto diversi nomi delle (allora) relatrici e (ora) autrici, si potrebbe scrivere indifferentemente CTI o ATI.

Il tema dunque si colloca nella tradizione delle settimane teologiche di Camaldoli promosse dall'ATI – non tradizione *secolare*, ma certo consuetudine significativa – con alcune specificità. Infatti le settimane teologiche sono state negli ultimi anni dedicate al Vaticano II, approfondito seguendo in maniera prevalente il filo dei documenti: questa volta non si è stati convocati da un documento, ma da un «caso serio della ricezione conciliare», come felicemente suggerisce Serena Noceti, ripresa da Massimo Faggioli¹. Questo tema rappresenta dunque ancora un modo di guardare al Concilio, alla Chiesa che ne è nata e a quella che è in gestazione, presentandosi in questo come elemento innovativo pur nella continuità.

A questo proposito, però, ci si potrebbe chiedere: «donne e uo-

* Presidente del Coordinamento Teologhe Italiane

1. S. NOCETI, *Un caso serio della ricezione conciliare: donne e teologia* – Ricerche Teologiche 12/1(2002) 211–224. L'idea è poi sviluppata da Massimo Faggioli nel suo contributo *Post-fazione. Donne e teologia: un indicatore della ricezione conciliare*, in *Tantum aurora est*, (Perroni – Melloni – Noceti edd.) Lit Verlag, Zurigo – Berlino 2012, 353–368.

mini nella chiesa», che novità è? Certo non è una novità, come non lo è però neanche il fatto di una presenza femminile segnalata in maniera sempre molto particolare: per spiegare quanto voglio dire prenderei a prestito, forse un po' proditoriamente, un versetto evangelico, quello (Mt 14,21) relativo alla *moltiplicazione dei pani* per più di 5.000 uomini, senza contare... le donne e i bambini! Rende infatti bene la questione: anche in quel caso non c'erano solo uomini ma anche donne, e tuttavia il modo stesso con cui vengono nominate è tale da farle apparire quasi sovrannumerarie o comunque sempre nella condizione di dover provare la propria presenza, quasi che la loro assenza dalla scena fosse la normalità. Oppure, e allora l'esempio potrebbe essere quello delle sorelle Marta e Maria (Lc 10,38–42), quando compaiono rendono la pericope una faccenda di donne, nella cui interpretazione tendono a prevalere registri affettivo/morali/spirituali, comunque *riservati*. Una questione di questo tipo non è evidentemente esclusiva della tradizione evangelica, né d'altra parte può essere semplicisticamente attribuita alla "cultura" in cui si origina e sviluppa, quasi se ne potesse estrarre un succo "pulito": riguarda piuttosto la forma necessariamente storica e culturale della fede, che si produce sempre in una pluralità di interazioni. Non è neanche circoscrivibile solo nella antichità, visto che ancora sentiamo il bisogno di metterne a tema le forme.

Se comunque non esiste vita cristiana che non sia di uomini e di donne – e chi si occupa di studi neotestamentari o di storia del cristianesimo ne è ben convinta – è particolare l'ottica con cui la questione si presenta negli ultimi decenni, a partire da pratiche legate a nuova consapevolezza². Nel *circolo virtuoso* che si crea fra azione/coscienza/pensiero (tutto questo è contenuto nell'idea di pratiche)

2. Il termine *pratiche* non è esclusivo della riflessione delle donne, ma vi ha trovato interessanti sviluppi. Cfr. C. ZAMBONI, *Una contesa filosofica e politica sul senso delle pratiche* in *Per amore del mondo. Il taglio del conflitto*, E. Zandonai Editrice, Rovereto (TN) 2007, 38. «Nella cultura espressa dalla politica delle donne in Italia la pratica è stata vista come processo simbolico di significazione della realtà [...] Una pratica è un processo a cui si dà inizio per dare una risposta inventiva ad un contesto e facendo così lo si modifica» [intero contributo: 38–46].

entra in modo specifico anche la produzione teologica femminile/femminista/di genere: termini questi correlati ma non identici. La richiesta di riconoscimento da parte delle donne, nata in ambito civile ma non ignota in quello ecclesiale, e insieme le domande che esse hanno posto al cristianesimo in forma trasversale – dalla riflessione su Dio agli stereotipi di genere, dalla riflessione sulla chiesa alle principali questioni etiche, dal diritto canonico alla storia del cristianesimo – sono anche preparazione, risultato e ricezione del Concilio e aprono scenari inediti, anche se spesso in forma interrogante e aperta. Questo processo sta portando anche una ricaduta in ambito maschile: rispetto al quale la novità non è tanto la riflessione di uomini che ritengono si debba dar maggior spazio alle donne nella chiesa cattolica³, quanto la riflessione degli uomini "su se stessi", sulla maschilità: la settimana non ha mancato di evidenziare anche questo, come si potrà leggere in queste pagine.

Nel Coordinamento delle Teologhe Italiane condividiamo infatti la convinzione che la riflessione debba svolgersi almeno su due versanti: quello che si lascia convocare a rendere ragione di sé e della propria impostazione da provocazioni di attualità e quello dal passo lungo, che non accantona la ricerca di fondo, quasi contasse solo essere pronti al dibattito del giorno. Così non ignoriamo il caso triste di una "costruzione di eresia" attorno al "genere", quasi si trattasse della matrice di ogni malanno e vogliamo mostrare gli equivoci che questo *stato d'accusa* comporta, ma non vogliamo neanche limitarci a questo trascurando più vasti e specifici campi d'indagine. La settimana che è stata vissuta e queste note che la riprendono ne sono testimonianza: vogliono infatti raccogliere un dibattito di stringente attualità ma anche presentare e discutere lo "stato della questione" dei temi in gioco e le relative prospettive. Illustrarne il piano edi-

3. Solo come esempio si può rimandare al contributo di Hervé Légrand nel suo complesso (*Uomini e donne nella Chiesa d'occidente*, in *Avendo qualcosa da dire*, (Perroni – Légrand edd) Paoline, Milano 2014, 15–35) o, andando indietro nel tempo, agli interventi al Concilio di alcuni vescovi, come Paul Hallinan di Atlanta (cfr. S. NOCETI, *Donne e vaticano II: i documenti*).

toriale consentirà di comprenderne le ragioni. L'indice è già di per sé eloquente, sia per i temi che per i nomi, dai quali emerge una innegabile *asimmetria di genere* – e non mi riferisco alle prospettive teoriche, ma a un semplice calcolo numerico: la maggioranza femminile è a dir poco schiacciante. Tacere la cosa non mi sembrerebbe corretto, rintracciarne in maniera univoca le cause è però azzardato, perché le situazioni che l'hanno prodotta sono diverse. Tra queste si possono ipotizzare, accanto alla già ricordata doppia appartenenza delle relatrici, competenti sul tema, che già “coltavano” la misura dell'ATI, altre cause: elementi di semplice contingenza nelle assenze dell'uno o dell'altro collega/autore e per tutte/i una vita *troppo* carica di impegni di tutti i tipi, accademici e pastorali, familiari e redazionali. C'è forse però anche qualche cosa di più, una difficoltà impalpabile eppure reale che fa sì che, a dispetto di ogni evidenza pastorale, una iniziativa che porta nel titolo *donne e uomini* sia stata più di una volta tradotta oralmente come «la settimana delle donne». Come se solo il nominare le donne, nuova malia di re Mida, trasformasse il tutto in una faccenda (esclusivamente) femminile. In questo caso la delega del tema alle donne può essere l'altra faccia della discriminazione o, e mi soffermerei soprattutto sulla seconda interpretazione, l'effetto di una mancanza di *esercizio*: ammesso con rigore da alcuni, taciuto da altri, coperto con l'ironia da certi.

Evidentemente non è solo così e le note che qui introduciamo vogliono proprio sostenere l'aspetto più promettente della cosa: la realtà che si vuole leggere e il futuro che si vuole progettare riguardano le une e gli altri – e non potrebbe essere altrimenti. C'è ancora strada da fare, è evidente, ma molta ne è stata fatta: in tale orizzonte condiviso è nato questo progetto, la cui esecuzione è solo tappa di più vasto cammino.

Prima di delineare il percorso tematico e la rete di significati che si viene così a formare mi preme ringraziare le colleghe e i colleghi che hanno dato il proprio contributo alla settimana ma i cui nomi non compaiono tra gli autori e, viceversa, quante, pur non presenti ai lavori, hanno contribuito alla pubblicazione con i propri scritti. Fra i primi il ringraziamento va a Ubaldo Cortoni, monaco di Ca-

maldoli, che ha anche accompagnato tutti i lavori introducendo e moderando le sessioni e i dibattiti; inoltre un grazie a Benedetta Selene Zorzi e a Valerio Mauro per i contributi e la fatica dei lavori di gruppo. Insieme gli uni e gli altri formiamo una comunità, una rete di pratiche in cui oralità e scrittura si passano a vicenda il testimone.

La pubblicazione mantiene dunque la struttura che è stata proposta a Camaldoli: una prima parte su «Donne e uomini: un'identità da ripensare», una sezione centrale su «La Chiesa di Gesù, una comunità di uomini e donne» e una parte di prospettive aperte, dal titolo «Edificare la chiesa: questioni aperte». Si noterà anche solo scorrendo l'indice una diseguale misura dei contributi e molteplici differenze nello stile, che non si è cercato di coartare. A fronte di alcuni saggi analitici e tendenzialmente esaustivi (ad esempio Noceti, *Donne e vaticano II: i documenti*), altri vogliono essere una introduzione o meglio uno stato della questione (ad esempio, Simonelli, *La maschilità di Gesù*), altri sono delle finestre tematiche o bibliografiche, brevi ma non meno utili.

Comprensibilmente la parte centrale, quella neotestamentaria e storica fino al Vaticano II compreso, è quella che presenta la maggior parte dei dati acquisiti e imprescindibili. L'apertura e la conclusione prospettica interfacciano invece cantieri in movimento e a volte in eruzione: comunque si orientino le singole preferenze, sono convinta che queste pagine possano contribuire a suscitare molte domande, a individuare alcune risposte ma soprattutto ad aprire fruttuosi percorsi.

I.

DONNE E UOMINI:
UN'IDENTITÀ DA RIPENSARE

Uguaglianza, differenza e genere: paesaggi o natura morta?

*Lucia Vantini **

*... se qualcuno ha un destino,
è un uomo. Se qualcuno riceve
un destino, è una donna
(Elfriede Jelinek)*

Uguaglianza, differenza e genere sono categorie ben riconoscibili nella storia del pensiero femminile e nella politica delle donne, ma spesso si trovano avvolte da una fitta coltre di significati non sempre facile da diradare. Tentando di fare chiarezza, si deve resistere a una riflessione puramente epistemologica – un continuo ripulirsi gli occhiali senza mai inforcarli¹ – per assumere una più feconda via pratica: in fondo, come gli studi novecenteschi sul linguaggio hanno mostrato, le parole si comprendono davvero solo nel contesto in cui vengono usate.

Queste chiavi di lettura saranno dunque misurate a partire dagli effetti di senso provocati nei luoghi del loro apparire, dove le perturbazioni della comunicazione non sembreranno più solo un indice di complessità o, peggio, di inadeguatezza del discorso, ma si mostreranno come riflessi di precise resistenze.

Uno degli orizzonti più efficaci per tentare quest'esame è quello aperto dall'immaginario della cosiddetta "natura umana", con i suoi simboli, le sue narrazioni e il suo modo di organizzare le relazioni. Le ragioni della scelta sono sostanzialmente due: in questo preciso spazio risuonano sia gli echi liberanti di un pensiero che ha il coraggio di dichiararsi sessuato, sia le chiusure di un ordine simbolico

* Docente di filosofia e teologia fondamentale – Verona – Studio teologico S. Zeno e ISSR S. Pietro Martire.

1. Espressione che il filosofo Karl Popper usava per criticare certe estremizzazioni metodologiche.

tradizionalmente androcentrico che vorrebbe continuare ad articolare qui il proprio potere attraverso un ostinato attaccamento a un universale inesistente.

In questa cornice, il riferimento alla “natura umana” non evoca tanto un concetto – in sé tra l’altro sfuggente e indefinibile – ma chiama in causa uno spazio simbolico–pratico. È un gesto di incarnazione necessario. Finché resta un nome, infatti, la “natura umana” può suggerire false convergenze tra prospettive differenti. È quello che, per esempio, avevano sperimentato Foucault e Chomsky, impegnati in un confronto sull’origine del linguaggio. Nel testo che riporta il loro scambio, si legge:

Alla fine, il problema della natura umana, fin quando è stato posto in termini teorici, tra noi non ha suscitato discussioni. Insomma, ci capiamo benissimo sui problemi teorici. D’altra parte, discutendo di natura umana e problemi politici sono emerse differenze².

Per non cadere in ragionamenti metafisici, essenzialisti e falsamente neutri, dunque, la misurazione dell’impatto che l’uso di *uguaglianza*, *differenza* e *genere* ha sulla “natura” deve sintonizzarsi con i movimenti del reale.

Solitamente le tre categorie in questione vengono presentate in chiave diacronica, in quanto nascono secondo uno specifico ritmo storico che ha visto come protagoniste soprattutto le donne: esse hanno inizialmente rivendicato l’*uguaglianza* rispetto agli uomini; deluse, hanno poi puntato sulla loro *differenza* da questi e più recentemente, hanno cercato di mostrare come, al di là dei diritti e delle differenze riconosciute o non riconosciute, il *genere* maschile e quello femminile risultano sempre culturalmente interpretati.

Tale ricostruzione, certamente rispettosa di alcune effettive evoluzioni politiche e concettuali che hanno caratterizzato la storia occidentale, resiste comunque a una comprensione dialettica in cui il nuovo sostituisce il vecchio. Questi diversi approcci, infatti, sono

2. N. CHOMSKY – M. FOUCAULT (edd.), *Della natura umana, Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005 p. 70.

spesso intrecciati e compresenti. Il mondo è troppo complesso per consentire un’aderenza assoluta ai paradigmi assunti e invita piuttosto a una contaminazione di domande, tanto arrischiata quanto promettente.

Accettando questa fluidità, si finisce per non avvertire alcuna incompatibilità tra il desiderio di un’*uguaglianza* giuridica, materiale e simbolica là dove essa ancora manca, una lettura della realtà sensibile alla *differenza* sessuale e l’ermeneutica del sospetto con la quale le donne – ancora quasi prevalentemente loro, anche se qualcosa di importante è capitato nell’universo maschile³ – denunciano gli stereotipi di *genere* che tuttora abitano le culture. Non si tratta di una commistione di comodo che appiana le distanze per non rinunciare a nulla. Non tutto si trova sullo stesso piano: è infatti evidente che il pensiero della differenza sorge dalla consapevolezza che mirare all’uguaglianza non è abbastanza per la libertà femminile, come è altrettanto evidente che il pensiero di genere si struttura reagendo all’impressione che il pensiero della differenza non riesca a evitare un certo essenzialismo. Tuttavia, si può forse tentare un discorso sincronico che intreccia le categorie nella consapevolezza che ognuna di queste racchiude un mondo e una serie di storie, di narrazioni e di pratiche a cui si deve attenzione. Senza voler tradire la freccia del tempo, quindi, mi pongo domande trasversali: *che cosa accade all’idea di “natura umana” e alle pratiche che la traducono in gesti, quando*

3. La bibliografia comincia a essere consistente. Per fare qualche esempio, senza alcuna pretesa di esaustività: V. J. SEIDLER, *Riscoprire la mascolinità. Sessualità ragione linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1992; D. D. GILMORE, *La genesi del maschile. Modelli culturali della virilità*, La Nuova Italia, Scandicci 1993; R. W. CONNELL, *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*, Feltrinelli, Milano 1996; P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998; S. BELLASSAI – M. MALATESTA, (ed.), *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Bulzoni, Roma 2000; D. BUCHBINDER, *Sii uomo! Studio sulle identità maschili*, Mimesis, Milano 2004; S. BELLASSAI, *La mascolinità contemporanea*, Carocci, Roma 2004; D. DEMETRIO, *L’interiorità maschile. Le solitudini degli uomini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010; M. PUSTIANAZ – L. VILLA (ed.), *Maschilità decadenti. La lunga fin de siècle*, University Press, Bergamo 2004; S. CICCONE, *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Milano 2010; S. BELLASSAI, *L’invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell’Italia contemporanea*, Carocci 2011.

incontrano un discorso che mira a rivendicare l'uguaglianza tra uomini e donne, e/o a segnalare la forza simbolica della differenza sessuale e/o a denunciare gli stereotipi di genere che pesano sulla libertà e sulla dignità degli esseri umani?

Tentiamo una risposta, nella consapevolezza che il percorso non è né dialettico né cumulativo.

Uguaglianza di natura?

Dalla seconda metà dell'Ottocento, in Inghilterra e negli Stati Uniti, le donne hanno iniziato a rivendicare esplicitamente la parità rispetto agli uomini: facendo leva sull'idea di *uguaglianza* e sul bisogno/desiderio di un mondo giusto, esse domandavano di godere degli stessi diritti degli uomini e di poter accedere ai beni culturali e simbolici disponibili ai maschi. Nella sua duplice versione liberale e socialista⁴, questo movimento si fondava sull'idea di una soggettività giuridica, economica e morale di ogni essere umano che nessuna legge "naturale" poteva mettere in discussione.

Al di là dei preziosi guadagni raggiunti, però, ben presto le donne si sono rese conto che qualcosa è andato storto: nonostante il riconoscimento ufficiale della parità tra i sessi, la condizione femminile continuava a patire una certa discriminazione. Perché?

La domanda ha condotto a interrogare radicalmente la categoria di *uguaglianza*, evidenziando in essa un concetto di *natura umana* inadeguato perché falsamente neutro. Come efficacemente spiega la filosofa Adriana Cavarero, probabilmente questa categoria non ha mantenuto le promesse perché vive di una tacita contraddizione interna, pronta a esplodere non appena incontra la storia e le storie. Dal punto di vista formale, l'uguaglianza promette una giustizia per tutti e per tutte, ma nella pratica tradisce le aspettative, dal momento che si rifà implicitamente a una tradizione che non riesce a essere inclusiva, quella patriarcale. Il sogno di un mondo tra uguali

4. Per un approfondimento cfr. A. CAVARERO – F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

è così lo strano prodotto di un pensiero androcentrico che accetta di estendere le proprie risorse a tutti, ma che non è disposto a rivedere la propria originaria forma escludente nascosta sotto la maschera dell'universalità⁵.

Questa conclusione nasce dalla vita, che restituisce alla domanda di parità un'immagine immutata del mondo. Il discorso di uguaglianza non sembra in grado di essere trasformativo. Una delle ragioni di quest'inefficacia va riconosciuta nell'incapacità di far saltare la rigida distinzione tra pubblico e privato, che tradizionalmente ha collocato tutti gli uomini sul primo versante assegnando loro il mondo della produzione e ha confinato tutte le donne nel secondo affidando loro tutte le pratiche di cura. Il registro del contratto sociale, però, non è attrezzato per mettere a tema questo livello che Carole Pateman ha denominato *contratto sessuale*⁶. Ne consegue che parole come "cittadino", "persona", "individuo libero" restano termini di fatto escludenti. Così, per dirlo con le parole di Cavarero, «il principio di uguaglianza è estremamente rivoluzionario per quello che riguarda gli uomini e allo stesso tempo è radicalmente conservatore per quanto riguarda le donne»⁷. Finché non si comincia a ragionare concretamente e non ci si domanda *in che cosa* si debba essere uguali, la categoria di uguaglianza risuonerà come un ideale politico ed economico incapace di modificare la realtà.

Pur nella consapevolezza che mai si deve rinunciare alla domanda racchiusa nella categoria di *uguaglianza*, che resta una fondamentale domanda di giustizia, il pensiero della differenza sessuale⁸ prenderà un'altra strada⁹.

5. A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in A. CAVARERO – F. RESTAINO, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Bruno Mondadori, Milano 2002, 78-115.

6. C. PATEMAN, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

7. A. CAVARERO – F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, 86.

8. Su questo, cfr. i testi della comunità filosofica Diotima e le opere della pensatrice francese Luce Irigaray.

9. Cfr. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO (ed.), *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Milano 1987.

Differenza per natura?

Il pensiero della differenza sessuale parte dal fatto che l'esperienza delle donne non trova dicibilità nell'ordine simbolico tradizionale e tenta di aprire nuovi sentieri affinché questa possa essere riconosciuta e avere effetti nel mondo. Le pratiche interpretative che lo caratterizzano non mirano ad allargare le maglie della tradizione per aggiungervi un punto di vista nuovo. Integrare non è mai gesto risolutivo: occorre provare a prendere posizione riflettendo in modo non simmetrico, non frontale, dislocato rispetto al già detto e facendo leva sulle relazioni tra donne. Ciò che prende forma, così, non è un insieme di teorie alternative, ma una differente nominazione del mondo, incommensurabile rispetto alla tradizione poiché sorta da radici differenti. Tale nominazione sorge da una attenzione nuova e impreveduta per quello che accade concretamente quando si ragiona, si agisce e si vive prendendo sul serio il fatto che a pensare, prendere decisioni e abitare il mondo sono uomini e donne e non un soggetto neutro. La differenza sessuale, in questa cornice, non è il segno di una contrapposizione di genere né il segno di un'identità tra coloro che appartengono allo stesso sesso: è una domanda aperta sostenuta dalla certezza che si possa affermare la propria parzialità senza risolvere il discorso nell'autoreferenzialità.

La differenza, in questo senso, non è qualcosa di metafisico, in quanto non si consegna né come essenza né come significato. Piuttosto, essa è forza corporea, simbolica e sociale che lavora caratterizzando il discorso e restituendo a ogni soggetto parlante la misura della sua parzialità. Essa si presenta in una forma che non può essere dedotta né prevista. Per questo, è indecidibile.

Quest'indecidibilità non va intesa in chiave costruttivista, perché è il frutto di un lavoro del pensiero che non si è svincolato dalla fatica di interpretare la diade necessità/libertà: qualcosa è dato – ed è il fatto che ogni singolarità nasce sessuata – ma quest'eredità ricevuta è fin da subito significata e simbolicamente declinata in pensieri, parole e pratiche, senza mai coincidere con queste mediazioni. Allo stesso tempo, la differenza sessuale non è solo una traccia da dissotterrare, poiché ha in sé una potenza attiva: essa genera

simboli, risuona nelle teorie, qualifica le pratiche, dà forma alle immagini del mondo. Per questo, essa va studiata là dove essa accade, nei contesti dell'esistenza e nei luoghi in cui le diverse esperienze fanno attrito tra loro. La differenza è un significante, un indice d'interpretazione di ciò che è già dato, ricevuto e, per un credente, donato: la corporeità. La corporeità è accessibile solo dentro questa precisa catena di simboli. Sono simboli che non trovano traduzioni facili, come accade a tutti i discorsi che provengono dal rovescio o dal rimosso della storia. La loro interpretazione, comunque, deve restare libera: la differenza non è qualcosa di semplicemente naturale, ma è l'insieme degli effetti concreti provocati dallo scambio tra soggetti nel momento in cui si riconosce che il fatto di essere uomini e donne non è trascurabile né epistemologicamente né praticamente.

Spesso però accade che in contesti tradizionali, come in certe antropologie teologiche ancora troppo distanti dalla processualità dei soggetti, questa idea di *differenza* venga accolta in modo distorto e si trovi riempita di contenuti guadagnati ideologicamente. È una situazione di sostanziale equivocità: facendo riferimento alla differenza, la filosofia si fa attenta a quello che accade quando uomini e donne partono dalla propria esperienza per aprire un confronto, mentre in certe declinazioni della tradizione cristiana la stessa idea è piegata al dato biologico e naturale, su cui poi si deduce il destino del soggetto e lo si attualizza attraverso precise pratiche simboliche, culturali e sociali. Le interpretazioni della differenza sessuale possono essere molto lontane tra loro. Il confronto tra contesti, però, mostra che non tutte sono legittime: alcune ne aprono il senso, mentre altre lo soffocano nella prescrittività del già-detto e del già-scritto.

È forse soprattutto la paura di esporsi all'essenzialismo – che in determinati contesti è così radicato – ad aver spinto molte donne verso la categoria di *genere*.

Genere s–naturato?

È stato scritto: «La teoria del genere afferma che non esiste una natura umana»¹⁰. Attorno a certezze come questa gravitano tutte le preoccupazioni e le ostilità che la categoria di *genere* patisce nel panorama contemporaneo, soprattutto ecclesiale. Prima di valutarne la consistenza, va però sollevata un'obiezione importante: a ben guardare non esiste alcuna *teoria* – o *ideologia* – di *genere*¹¹. Misurandosi concretamente con i testi, si colgono infatti molteplici prospettive tra loro non sovrapponibili, tenute insieme da un gesto ermeneutico comune più che da contenuti condivisi: le letture “di genere” non si levano da assunti teorici determinati a priori, ma fanno funzionare un dispositivo euristico, una chiave di lettura, una finestra dalla quale guardare il mondo.

Detto ciò e venendo alla questione che qui interessa, è evidente che la categoria di *genere* ha fisionomia decostruttiva e che risulta in qualche modo corrosiva dell'immaginario sorto attorno all'idea di natura. Avviando un'ermeneutica di sospetto verso le rappresentazioni del maschile e del femminile e riportando l'attenzione sui passaggi fondamentali che ne hanno caratterizzato l'esito, la lettura di genere fa uscire dalla necessità il modello di uomo e di donna che attraversa ogni cultura e riapre nuove possibilità di compimento di sé. È proprio qui, a mio avviso, la fecondità di questa categoria che potremmo definire *epifanica*, in quanto porta allo scoperto le strategie di simbolizzazione dei generi di cui spesso non si avverte la presenza.

Quando la impiegano donne che si trovano ad abitare tradizioni segnate da essenzialismo, si apre una crisi tanto conflittuale quanto interessante, che non accade quasi mai con discorsi legati alla cate-

10. T. ANATRELLA, *La teoria del “gender” e l'origine dell'omosessualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 36.

11. Cfr. la lettera che la Società Italiana delle storiche ha scritto alla ministra Stefania Giannini, al seguente indirizzo http://www.teologhe.org/wp-content/uploads/2014/04/LetteraSIS_genere.pdf [accesso 11 febbraio 2015]. Cfr. anche L. BERNINI, *Uno spettro si aggira per l'Europa. Sugli usi e abusi del concetto di “gender”*, in «Cambio», Anno IV, n° 8 dicembre 2014, 81–90.

goria di differenza o di uguaglianza. È a partire da questo fatto che va compresa la scelta epistemologica di molte teologhe, che trovano nell'ermeneutica di *genere* una forma di sottrazione al determinismo simmetrico – che sia reciprocità o differenza cambia poco – che in pratica non può prevederle come soggetti. Nominando il *genere*, infatti, la differenza sessuale sembra avere più possibilità di essere presa sul serio e secondo un senso libero. Per quest'esperienza, le teologhe apprezzano la dirompenza e le potenzialità critiche di tale categoria.

Le reazioni di fronte a questa scelta sono tuttora molto nervose e gli attacchi ecclesiali si moltiplicano. Preoccupate di un relativismo antropologico che finirebbe per confondere le persone, queste reazioni sono formulate come denunce di un'eresia. In realtà, molto spesso a spaventare è la discussione di un paradigma che finora ha permesso di legittimare e di conservare l'organizzazione concreta, sociale e simbolica del maschile e del femminile.

Certamente non vanno sottovalutati i rischi di un pensiero assolutamente decostruttivo, che potrebbe riportare il soggetto a una nuova autoreferenzialità nella quale tutto, se si vuole, risulta trascendibile. Questo sarebbe il terreno migliore per un ritorno di quel neutro che ha portato con sé tante ingiustizie e miopie. Tuttavia, quest'esito non è così probabile come potrebbe sembrare a una prima – e forse poco informata – impressione.

Dalla natura alla condizione umana: passaggio alla libertà

Uguaglianza, differenza e genere portano a riflettere sull'articolazione tra necessità e libertà: si tratta di interpretare se stessi a partire da ciò che si riceve, radicati nella situazione in cui ci si trova e che non viene di per sé scelta. In questa cornice, il riferimento alla “natura umana”, preso assolutamente, sembra incapace di esprimere la processualità dell'esistenza. Per questo, come suggerisce Hannah Arendt, sarebbe più sensato parlare di “condizione umana”.

Ricollocando il discorso nella concretezza della storia, ciascu-

na delle categorie analizzate mostra qualche specifica risorsa in relazione alle diverse urgenze a cui la realtà mette di fronte. Nella fattispecie, la categoria di *uguaglianza* risulta feconda là dove ci sono soggetti esclusi, verso i quali va assunta una responsabilità teorica e pratica; quella di *differenza* è preziosa per far emergere l'asimmetria tra i sessi, dato che donne e uomini non sono specularmente riconducibili le une agli altri (e viceversa, anche se la storia non è andata in questa direzione); la categoria di *genere* offre invece elementi positivi in riferimento al contesto sociale e alle differenze tra le singolarità (da un luogo all'altro del mondo le condizioni di vita sono molto diverse e ogni società presenta modalità differenti di leggere il maschile e il femminile). Questi guadagni sono ottenuti attraverso un'effettiva corrosione del concetto di "natura umana", secondo la specificità di ciascuna categoria: quella di uguaglianza dissolve la *natura gerarchizzata*, dove prevale la logica del centro e del margine del mondo, per invitare non all'uniformità, ma a un mondo capace di offrire a tutti e a tutte la possibilità di divenire in pienezza ciò che sono; quella di differenza dissolve la *natura simmetrica*, che si incaglia in immagini di complementarità e di reciprocità tra i sessi e impedisce la recettività di ciò che accade davvero nello scambio reale tra uomini e donne; quella di genere dissolve la *natura ridotta a materia*, puro dato biologico senza interpretazioni. Tali corrosioni non sono egualmente percepite in un orizzonte antropologico cristiano, nel quale le categorie di uguaglianza e di differenza trovano ospitalità, mentre quella di genere è bandita. In tutti e tre i casi c'è un fraintendimento: si intende "uguaglianza" come un tratto neutro e formale, "differenza" in senso essenzialista e "genere" in senso assolutamente costruttivista.

Queste deformazioni impediscono di cogliere la scommessa etica che giace sul fondo di queste ermeneutiche, che mirano a riportare il soggetto verso la consapevolezza della propria relazionalità e dunque della propria strutturale parzialità e vulnerabilità. Questi discorsi, infatti, invitano a interrogare i rapporti tra uomini e donne lì dove accadono. Il pensiero delle donne, pur nelle differenze evidenti di prospettiva, è tenuto insieme dal tentativo di restituire carnalità al

soggetto, di liberarlo dal sogno di un'autonomia onnipotente, di ricollocarlo dentro un mondo tessuto da relazioni in cui i legami sono qualcosa di vivo, di non anticipabile nel loro esito.

In un registro etico, si intravedono anche straordinarie convergenze tra prospettive di per sé lontane¹². Formulate in contesti femministi differenti, le categorie indagate mostrano di rispondere a una domanda molto più larga, che rivela il desiderio di un'umanità inclusiva, capace di offrire riconoscimento a tutti e a tutte non solo attraverso le parole e le leggi, ma anche attraverso pratiche di cura di quell'inaggrabile dimensione di vulnerabilità che il soggetto è chiamato a riconoscere in sé e a proteggere nell'altro. Emerge qui un'etica nuova, nella quale la responsabilità non è più figlia della padronanza, ma si pone come il frutto paradossale della parzialità assunta, del proprio limite accettato.

Se si volesse mantenere comunque il riferimento alla "natura", occorrerebbe almeno restituirgli la sua forma originaria, che è quella di un participio futuro, tempo del processo, delle decisioni e delle trasformazioni. Riguardo questo futuro, le teologhe hanno qualcosa da dire: immaginano un umanesimo che prenda sul serio la differenza sessuale, un discorso su Dio capace di inclusività teorica e pratica, un'antropologia in cui l'appartenenza di genere non sia tradotta in termini contenutistici, ma appaia come una proposta metodologica degna di essere presa in considerazione, dove far memoria non si fa complice di antiche cancellazioni, dove i contesti sono parte

12. La filosofa Olivia Guaraldo, molto acutamente, ha mostrato che su questo convergono per esempio due autrici fondamentali del nostro tempo come Adriana Cavarero, il cui itinerario prende forma a partire dal pensiero della differenza sessuale, e Judith Butler, il cui *Gender Trouble* viene spesso citato come sorgente del pensiero *queer*. Tra le due autrici, Guaraldo vede una contaminazione concettuale che porta il discorso verso una comune dimensione relazionale e intersoggettiva che non teme di aprirsi all'imprevedibilità e alla libertà «di un sé che nasce e si sviluppa in virtù di una relazione». O. GUARALDO, *Figure di una relazione. Sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, in L. BERNINI – O. GUARALDO (edd.), *L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, ombre corte, Verona 2009, 90-121. Per un approfondimento del percorso filosofico di Butler, si veda anche, nello stesso testo, il bel saggio di L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler, tra Antigone e Hegel*, 15-28.

importante del discorso, e dove si possono aprire spazi di un reale confronto tra donne e uomini¹³.

Teologie delle donne / teologie di genere: un invito alla lettura

a cura del CTI

Questa è un'epoca di transizioni e di bilanci: per il pensiero e la teologia delle donne senza dubbio. Per questo è possibile averne una visione d'insieme attraverso repertori sintetici¹:

– Adriana Cavarero – Franco Restaino, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

– *Donne disarmanti. Storie e testimonianze su nonviolenza e femminismi*, a cura di M. Lanfranco e M. G. Di Rienzo, Intra Moenia, Napoli 2003.

– *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato?*, a cura di M. Perroni, Il Segno dei Gabrielli, Negarine (VR) 2007.

– *Dizionario di teologie femministe* (edd. Letty Russel – Shannon Clarkson), Claudiana, Torino 2010.

– *Teologia e prospettive di genere*, a cura del CTI, in *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, a cura di P. Ciardella – A. Montan, LDC, Torino Leumann 2011, 163–191.

– *Dire la differenza senza ideologie* (Ciccone, Morra, Perroni, Simonelli, Tomassone, Vantini), in *Il Regno – Attualità*, 1/2015, 53–65.

13. Per una ricostruzione del lavoro fatto dalle teologhe in questi decenni – e dunque per una bibliografia aggiornata – cfr. il testo di C. SIMONELLI, *Dire la differenza senza ideologie*, in «Il Regno» 1/2015, pp. 53–65. Lo studio del mese è accompagnato da alcuni brevi punti di avvistamento utili per cogliere la portata della questione messa a tema da Simonelli: le donne al Concilio (M. Perroni), la dimensione pratica e il ruolo delle pratiche (S. Morra), la teologia Queer (L. Tomassone), la libertà in prospettiva maschile (S. Ciccone), le resistenze non riconosciute (L. Vantini).

1. Indichiamo qui le pubblicazioni in lingua italiana, secondo un ordine non unicamente cronologico, facendo precedere ai repertori teologici quelli filosofici e politici. Analoga operazione in altri luoghi del mondo: segnaliamo negli USA B. Diane Lipsett – Phillis Tribble *Faith and Feminism: Ecumenical Essays*, WJK, Louisville, Kentucky 2014.

Chi si avventura a leggere le pubblicazioni ricordate, in particolare quelle anche in origine italiane, si rende conto di una certa diversità nel modo di indicare questi studi: femminista/femminismo risultano sgraditi in contesto cattolico (e fra le giovani generazioni, di qualsiasi orientamento) e sono usati con parsimonia. Alcune autrici utilizzano delle circonlocuzioni, come “teologia delle donne” – nomenclatura vicina, del resto, a quella *mujerista* e *womanist*, rispettivamente latino e afroamericana. Altre volte è stata preferita la definizione di femminile: non tutti gli scritti che la utilizzano mirano ad addomesticare il discorso e a toglierne le punte più critiche. Si è presto diffuso, praticamente in tutto l'occidente, l'uso di parlare di queste ricerche “in prospettiva di genere”, in dialogo e dialettica con le molteplici posizioni gender/orientate. Così ad esempio il CTI «valorizza e promuove gli studi di genere in ambito teologico, biblico, patristico, storico, in prospettiva ecumenica» (Statuto, art. 2). I più recenti tra i repertori sopra indicati discutono anche il significato e l'estensione che a questa formulazione attribuisce il Coordinamento delle Teologhe Italiane e recensiscono anche gli studi *queer*. Per l'ambito degli studi sulla maschilità, si veda, in questa stessa pubblicazione, Ciccone, *Pensare la maschilità*.

Ciò che accomuna la maggior parte di questa produzione delle donne/femminista/di genere è comunque un tratto critico e trasformativo.

Ci si potrebbe però avvicinare al tema per altre strade, diverse da quelle dello “stato degli studi”. Ne forniamo qui alcuni esempi, non certo esaustivi e presentati in forma più sintetica dei precedenti. Ci si può dunque avvicinare:

– con un taglio storico, leggendo le opere che sono ormai dei classici, sia filosofici che teologici: Mary Daly, *Al di là di dio padre* [1973], Editori Riuniti, Roma 1990; E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di Lei*, [1983] Claudiana, Torino 1990; Anne Carr, *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana ed esperienza delle donne*, [1988] Queriniana, Brescia 1991; Luisa Muraro, *L'ordine simbo-*

lico della madre, [1991], Editori Riuniti, Roma 2006; Elizabeth Johnson, *Colei che è*, [1992], Queriniana, Brescia 1999.

– oppure con un approccio letterario, che spesso riesce a rendere con parole altre e belle i nodi di un pensiero complesso: Michela Murgia, *Ave Mary. E la chiesa inventò la donna*, Einaudi, Torino 2011; Mariapia Veladiano, *Il tempo è un dio breve*, Einaudi, Torino 2012.

– oppure privilegiare la via biografica, rintracciando attraverso volti e storie le pratiche che trasformano: Ivana Ceresa, *L'utopia e la conserva. Una vita spirituale nella contemporaneità*, Tre Lune, Mantova 2011; M. Antonella Grillo – Luisella Lugoboni, *Lo straordinario dell'ordinario. Città donne e Chiese: la via italiana di Marisa Bellenzier e Ivana Ceresa*, Effata, Cantalupa (TO) 2013; Cettina Militello, *Volte e storie. Donne e teologia in Italia*, a cura di M. Agnese Fortuna, Effata, Cantalupa (TO) 2009.

Infine segnaliamo – ma questa pubblicazione è costantemente in dialogo con questi testi – le Collane italiane: la Bibbia e le donne (Il pozzo di Giacobbe: <http://www.ilpozzodigiacobbe.it/it/shop.asp?cat=27>) e i diciotto agili volumi di Sui generis (Effata: <https://editrice.effata.it/collana/sui-generis/>)

La questione femminile *

M. Antonella Grillo

Per una donna che ha scritto o parlato, vi sono sempre state (e vi sono) milioni di donne che hanno taciuto e tacciono: ma cosa c'è veramente dietro quel silenzio?

(M.T. Bellenzier)

La nascita della questione femminile si presenta fin dall'inizio con un grosso carico di complessità: Maria Teresa Bellenzier ricorda, quale snodo significativo nel progresso della crescita di consapevolezza dei problemi relativi alle donne, la tesi sostenuta dell'utilitarismo filosofico – e in modo particolare da John Stuart Mill nell'opera *La soggezione delle donne* del 1869 – secondo la quale la condizione di sottomissione della donna rappresenta «una decurtazione delle potenzialità del genere umano e un freno al progresso economico e sociale della società». ¹ [...]

Bellenzier riporta a memoria le lotte e le conquiste di moltissime figure femminili, i cui nomi, alle più, oggi non dicono nulla o al massimo, evocano ricordi lontani, passati, finiti. Come quello di Christine de Pisan, che già in epoca medievale indicava nei condizionamenti sociali, soprattutto in una formazione culturale inadeguata e carente, la causa della condizione svantaggiata della donna. Ancora prima dell'inizio del Rinascimento era così già colto quello che Bellenzier definisce uno dei temi fondamentali del discorso femminista: l'origine culturale – e non naturale, biologica o “vocazionale” – della

* Tratto da: M. A. GRILLO – L. LUGOBONI, *Lo straordinario dell'ordinario. Città donne e Chiese: la via italiana di Marisa Bellenzier e Ivana ceresa*, Effata, Cantalupa (TO) 2013, 32–37.

1. Le citazioni sono tratte da M.T. BELLENZIER, *Per un «far memoria» della questione femminile* in M.T. BELLENZIER-S. MORRA-G.P. DI NICOLA-P. VANZAN *La donna nella Chiesa e nella società. Per un bilancio interdisciplinare*, Veritas Editrice, Roma 1986 e da Ead., *Questione femminile. Da dove, verso dove*.

visione che colloca le donne in un piano inferiore e sottomesso rispetto a quello maschile. O il nome dell'italiana Anna Maria Mozzoni, una borghese vissuta nella seconda metà dell'800 che, dopo aver esordito con la traduzione dell'opera di Stuart Mill, aderisce gradualmente alla causa del movimento operaio, lottando per l'emancipazione femminile, contro l'egoismo maschile, radice di disuguaglianza sociale. Oppure, facendo un salto ai tempi della Rivoluzione Francese, quello di Olympe de Gouges, autrice della «prima clamorosa rivendicazione dei diritti della donna», le cui affermazioni la portano ad essere ghigliottinata. E tutto questo in uno dei momenti storici più innovatori della storia: mentre nelle piazze si gridava alla libertà, all'uguaglianza e alla fraternità, Olympe veniva barbaramente uccisa. E poi potrebbero essere elencati e ricordati innumerevoli altri nomi: Abigail Adams, moglie di colui che sarebbe diventato presidente americano dopo Washington, con il suo *Remember the Ladies* del 1776, anno di nascita della costituzione degli Stati Uniti²; e ancora le scrittrici George Sand, Louise Mary Alcott, l'italiana Sibilla Alemano. A questa lista vorremmo aggiungere, catapultandoci all'oggi, i nomi di tutte le vittime di femminicidio, donne assassinate da mariti, compagni, fidanzati. I nomi delle protagoniste della primavera araba, tra cui – per citare solo un esempio – Tawakkul Karman, 33 anni, mamma di tre bambini, in prima linea nell'emergenza in Yemen, insignita del Premio Nobel per la Pace 2011 eliminare. E quelli di molte altre donne, di cui non ci si può limitare a ricordare solo il nome, ma di cui viene chiesto di fare memoria come presenza forte, significativa nella vicenda dell'umanità intera.

Maria Teresa Bellenzier attribuisce un'enorme importanza alla dimensione narrativa, all'esperienza personale intesa come espressione delle differenti dimensioni che abitano la totalità del soggetto. Nel ripercorrere la questione femminile, questa attenzione assume

2. M.T. BELLENZIER, *Per un «far memoria» della questione femminile*, 11. Adams scrive una lettera dai toni decisi al marito, a cui spettava il compito – insieme ad altri – di redigere la Costituzione americana. E annotava: «Se nel nuovo codice di leggi in formazione alle donne non sarà data un'attenzione speciale siamo decise a fomentare una ribellione; non ci considereremo legate da leggi nelle quali non abbiamo alcuna voce né rappresentanza».

un peso ancora maggiore: spesso, infatti, l'apporto femminile alle svolte culturali, ideologiche e di mentalità è passato attraverso la forma stessa della biografia delle protagoniste. La loro vita intensa e travagliata costituisce di per sé un elemento di rottura rispetto al modello tradizionale femminile:

Ma un'interpretazione delle origini della questione femminile non può ridursi a una lettura in chiave di teorie filosofiche o economiche o politiche applicate ai problemi femminili. Quando, infatti, dalle analisi fin qui citate e che sono state svolte prevalentemente da uomini, veniamo alle figure femminili protagoniste del primo femminismo, oltre alla loro assunzione d'una determinata prospettiva ideologica occorre sempre tener presente anche la loro esperienza personale. La loro vita spesso travagliata era di per sé stessa elemento di rottura del modello femminile tradizionale, e spesso il loro apporto alla causa si è espresso più in forma narrativa che saggistica [...]³.

Molti approcci del passato e attuali tendono a privilegiare le forme convenzionali – e convenzionali, in un circolo non virtuoso ma vizioso di ritorno su di sé dello stesso problema, perché le più “utilizzate”, le più diffuse – del creare cultura: si crea cultura con l'analisi, con la riflessione sistematica, con un metodo. Ma – prendendo come riferimento il significato originario stesso della parola, suggerito dal greco “*odos*” – per quale ragione non è possibile affermare che anche le *vie* stesse, le vicende personali, possano rappresentare un metodo, costruzione di pensiero, creazione di cultura? L'innovazione, la rottura e i cambiamenti di mentalità non passano soltanto dalle parole, non soltanto almeno da quelle “ufficiali”, ma anche da quelle sussurrate, a volte espresse con un filo di voce, a volte silenti. Se la donna, quindi, è stata la grande assente dalla storia, lo è stata in questo senso: assente dal discorso proclamato prevalentemente da uomini che non hanno letto dentro quei lunghi silenzi. Assente dalla storia descritta sulla carta, da quel racconto che del vero ha selezionato solo alcune parti, ritenute le sole abbastanza importanti da poter essere trasmesse alle generazioni successive.

3. M.T. BELLENZIER, *Per un «far memoria» della questione femminile*, 13.

Note di emancipazione

*Stella Morra **

Nel Codice di Famiglia del 1865 le donne non avevano il diritto di esercitare la tutela sui figli legittimi, né quello ad essere ammesse ai pubblici uffici. Le donne, se sposate, non potevano gestire i soldi guadagnati con il proprio lavoro, perché ciò spettava al marito.

La Camera dei Deputati del Regno d'Italia respinse la proposta dell'on. Morelli volta a modificare la legge elettorale che escludeva dal voto politico e amministrativo le donne al pari degli "analfabeti, interdetti, detenuti in espiatione di pena e falliti" e a concedere quindi alle donne tutti i diritti riconosciuti ai cittadini.

La legge sul lavoro femminile del 1902 limita ancora una volta i diritti delle donne: se da un lato essa concedeva quattro settimane di riposo – non pagato – alle puerpere, dall'altro vietava l'impiego di lavoratrici in alcuni lavori ritenuti "pericolosi". I lavori "pericolosi" contenuti nel decreto attuativo erano in realtà lavori ideologicamente ritenuti incompatibili con le attitudini femminili.

Sul fronte dell'istruzione, venne permesso soltanto nel 1874 l'accesso delle donne ai licei e alle università, anche se in realtà continuarono ad essere respinte le iscrizioni femminili. Ventisei anni dopo, nel 1900, risultano comunque iscritte all'università in Italia 250 donne, 287 ai licei, 267 alle scuole di magistero superiore, 1178 ai ginnasi e quasi 10.000 alle scuole professionali e commerciali. Quattordici anni dopo le iscritte agli istituti di istruzione media (compresi gli istituti tecnici) saranno circa 100.000.

Nel frattempo però alcune donne riuscirono ad entrare in ambiti da cui fino ad allora erano escluse: nel 1907 Ernestina Prola fu la prima donna italiana ad ottenere la patente, nel 1908 Emma Strada si laureò in ingegneria, nel 1912 Teresa Labriola si iscrisse all'Albo degli Avvocati e Argentina Altobelli e Carlotta Chierici vennero

* Docente di teologia fondamentale – Pontificia Università Gregoriana Roma.

elette al Consiglio Superiore del lavoro. Nel maggio del 1912 durante la discussione del progetto di legge della riforma elettorale, che avrebbe concesso il voto agli analfabeti maschi, i deputati Mirabelli, Treves, Turati e Sonnino proposero un emendamento per concedere il voto anche alle donne. Giolitti però si oppose strenuamente, definendolo “un salto nel buio”.

Nel 1919, venne abolita l'autorizzazione maritale – pur con notevoli limitazioni –, dando così alla donna almeno l'emancipazione giuridica. Il 6 settembre del 1919 la Camera approvò la legge sul suffragio femminile, con 174 voti favorevoli e 55 contrari. Le camere però vennero sciolte prima che anche il Senato potesse approvarla. L'anno successivo di nuovo la legge venne approvata alla Camera, ma non fece in tempo a essere approvata al Senato perché vennero convocate le elezioni. Nel frattempo il fascismo inaugurava una sua politica sul tema dei diritti delle donne. Le donne vennero spinte, per quanto possibile, entro le mura domestiche, secondo lo slogan: “*la maternità sta alla donna come la guerra sta all'uomo*”, scritto sui quaderni delle Piccole Italiane. Le donne prolifiche venivano insignite di apposite medaglie. L'educazione demografica e il controllo delle nascite erano formalmente vietate dal Codice Rocco che lo considerava un “*attentato all'integrità della stirpe*”.

Il 1 febbraio del 1945, su proposta di Togliatti e De Gasperi venne infine concesso il voto alle donne. La Costituzione garantiva l'uguaglianza formale fra i due sessi, ma di fatto restavano in vigore tutte le discriminazioni legali vigenti durante il periodo precedente, in particolare quelle contenute nel Codice di Famiglia e nel Codice Penale.

Alla fine degli anni '60, sulla spinta anche degli avvenimenti europei e mondiali, nascono anche in Italia gruppi femministi da donne che si staccano dal movimento studentesco nel quale si sentivano emarginate e sfruttate dai loro compagni maschi, che cercavano di affidare loro compiti di segretaria o comunque subordinati (“*Dall'angelo del focolare all'angelo del ciclostile*”).

Nel 1970 viene concesso il divorzio; nel 1975 è stato infine riformato il diritto di famiglia, garantendo la parità legale fra i coniugi e la possibilità della comunione dei beni. Ma il divario retributivo di genere in Italia è ancora del 7%, con punte del 24% nel Nord Est!

Pensare la maschilità

Stefano Ciccone *

Le donne hanno messo in discussione i ruoli sessuali e la cultura che ha preteso per secoli di affermarne la naturalità. Hanno così rotto una condizione di minorità e infranto la presunzione maschile di dominio nella famiglia, nella sessualità, nella politica e nella cultura. Tutta la società, e dunque anche le chiese e così le culture politiche e le norme giuridiche hanno dovuto misurarsi con l'affermazione della soggettività femminile.

Credo dunque che sarebbe riduttivo considerare che il tema su cui riflettiamo insieme in queste giornate sia “il ruolo delle donne nella società” e la loro dignità. Mettere in discussione ruoli, atteggiamenti e destini delle persone in relazione al loro sesso vuol dire mettere in discussione complessivamente il modo di organizzare la nostra convivenza ma anche le nostre categorie per guardare il mondo e per pensare complessivamente l'esperienza umana. Si tratta dunque di una riflessione che chiama in causa gli uomini e le loro vite, non solo il loro pensiero in qualità di filosofi, teologi, politici, ma la loro esperienza di vita, i loro desideri, le loro aspettative e paure, la loro – cioè la nostra – esperienza umana parziale, sessuata: potrei dire la nostra “differenza”.

Politica e sociologia hanno tematizzato la “questione femminile”, la condizione di disparità tra i sessi, la discriminazione delle donne nell'accesso al lavoro, alla cultura, al governo come “oggetto” delle proprie analisi e delle proprie proposte di governo del mondo e delle sue trasformazioni.

La riflessione sul genere ha ampliato questa riflessione non limitandosi all'accesso a diritti e opportunità disuguali tra i sessi, ma affrontando il tema della stigmatizzazione di orientamenti sessuali non conformi alla norma eterosessuale, dell'inferiorizzazione fem-

* Università Tor Vergata, Roma – Responsabile di *Maschile plurale*.

minile, della rigidità dei modelli di maschilità e femminilità schiacciati sui riferimenti di virile, protettivo, materna, seduttiva etc...

Io vorrei provare a porre una domanda differente su questo scenario: esiste una “questione maschile”?

Esiste, cioè, la necessità di riflettere su come gli uomini vivano il cambiamento nelle relazioni e nei ruoli tra i sessi? o gli uomini devono limitarsi alla pur necessaria assunzione di responsabilità per la disparità di diritti, poteri e opportunità che contraddistingue i generi? Esiste una domanda maschile di cambiamento? Esiste una possibile domanda di libertà e di trasformazione che emerga dall'esperienza maschile? Esiste una tensione tra la costruzione culturale, simbolica, normativa patriarcale e la concreta vita degli uomini, la loro corporeità, le loro relazioni?

L'esperienza maschile è occultata dal neutro a cui è stata sovrapposta: il modello di soggettività neutra, disincarnata, razionale, è frutto di una costruzione fondata su una disparità di potere e di autorevolezza tra donne e uomini, ma che porta gli uomini, come osserva il sociologo Seidler¹, a divenire “invisibili a se stessi”. Uomini votati a governare il mondo, a esercitare una lettura razionale del reale, o a spendere la propria passione nel mondo, ma per questo incapaci a riconoscere e mettere in parola le proprie emozioni, la propria corporeità, la propria dimensione relazionale. In realtà questa distanza da sé, dalla propria corporeità e dalle proprie emozioni è posta a fondamento dell'autorevolezza di quella parola sul mondo. E così la corrispondenza a un ruolo di guida o di governo chiede la messa tra parentesi del “limite” della propria esperienza umana parziale, singolare, della propria dimensione emotiva, relazionale e “vulnerabile”.

La stessa riflessione su ruoli e stereotipi di genere rischia di non vedere gli uomini: cosa dice a noi uomini la costruzione sociale dell'inferiorità femminile, o lo stigma verso orientamenti sessuali differenti dalla norma eterosessuale, il dileggio verso l'omosessuale?

1. V. SEIDLER, *Riscoprire la mascolinità. Sessualità, ragione, linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1992.

L'inferiorizzazione del femminile, la rappresentazione del corpo maschile come strumento di dominio e la relazione sessuale come dinamica di sottomissione, la virilità come condizione precaria plasmano profondamente l'esperienza maschile del proprio corpo. L'assunzione di responsabilità che ci chiede va dunque oltre l'alternativa tra la complicità a un sistema oppressivo e discriminatorio delle alterità e la denuncia volontaristica della violenza altrui, dell'arretratezza delle culture degli altri. Consiste nel sentirsi chiamati in causa in prima persona. Questa è la condizione per evitare che lo stesso contrasto alla violenza o alle forme di oppressione diventi di nuovo una “partita tra uomini” – tenzone virile tra protettori, salvatori, tutori della moralità, giudici e devianti, oppressori, invasori – che rimuove la soggettività delle donne e dei non “uomini”.

La differenza maschile

E il maschio bianco, adulto, eterosessuale, sano e produttivo esiste solo come norma di riferimento, come misura delle differenze e delle forme di soggezione e discriminazione che si costruiscono in relazione ad essa, o è anch'esso una parzialità di cui esprimere una possibile tensione ad un'espressione di sé in conflitto con il sistema storico di dominio che le è stato di riferimento?

Siamo abituati a sovrapporre “uomo” e “essere umano”, ma anche i maschi sono sessuati? O “la differenza” è solo lo scarto tra il femminile, l'effeminato, il degenerato e la norma neutra costruita sul modello maschile? La riflessione sul genere viene troppo spesso considerata come riferita alla costruzione sociale dell'inferiorità femminile o allo stigma verso orientamenti sessuali diversi dalla norma eterosessuale: la riflessione sulla storicità dei modelli di maschilità e di come questi impongano alla vita di ogni uomo una rigida disciplina è ancora molto limitata. Ma anche il maschile è socialmente costruito?

Questo riconoscimento di parzialità: lo scendere degli uomini dal piedistallo da cui nominare e governare il mondo per riconoscersi umani, parziali, sessuati è accettazione di un limite ma apre anche

uno spazio per un pensiero diverso e per un'esperienza diversa di sé. Questo spostamento ha due conseguenze: riconoscere il maschile come un genere e come una parzialità da riconoscere (l'esperienza maschile è "da pensare"?), ma anche costruire una diversa posizione rispetto all'ordine simbolico dominante.

L'esperienza maschile chiede di essere risignificata oltre il simbolico fallico e il modello virile di riferimento per le sue attitudini? In questo caso il riconoscimento di un limite non consiste più solo nell'accettazione di un divieto ma è riconoscimento di un'altra soggettività: non c'è più un unico soggetto che guarda, desidera, controlla il femminile ma c'è uno sguardo e un desiderio femminile che trasforma il mondo in cui possiamo vivere, arricchisce la nostra sessualità, le nostre relazioni, la nostra percezione di noi stessi.

Qui si pone una riflessione sulla collocazione maschile rispetto all'ordine sessuato che organizza le relazioni tra le persone, i loro ruoli, i loro destini e i loro desideri.

Se non ci limitiamo alla discriminazione, che ovviamente esiste e persiste, ma guardiamo alla domanda di senso di ognuna e ognuno di noi sulla propria vita e al desiderio di libertà, allora gli uomini possono sentirsi interrogati diversamente.

È possibile andare oltre la "buona intenzione", la motivazione meramente etica e volontaristica e "solidale"? Io credo che la reazione di indignazione di fronte all'ingiustizia e all'oppressione sia una risorsa preziosa: spesso la prima molla che ci fa muovere in un percorso di cambiamento. Ma perché questo percorso sia duraturo e profondo deve essere percepito come fondato su una domanda propria di senso e di libertà.

Mario Mieli² prima e Rosi Braidotti³ ci dicono che non è possibile essere soggetto di trasformazione se non si è fatta l'esperienza della soggezione a un dominio. E dunque come si può agire un conflitto nei confronti di un ordine che ci pone al centro della norma e del

2. M. MIELI, *Elementi di critica omosessuale* [1977], Feltrinelli, Milano 2002.

3. R. BRAIDOTTI, *Soggetto nomade*, Donzelli, Roma 1995

dominio? L'affermazione secondo cui "non si può essere veramente liberi se non lo sono gli altri" o "un popolo che opprime un altro non può essere libero", assume un significato più forte se parliamo delle relazioni tra i sessi e dei ruoli. Possono gli uomini essere liberi in questo ordine che gli attribuisce potere?

Non si tratta dunque di negare le forme di oppressione e discriminazione e le disparità di potere derivanti dall'ordine sessuato ma di vedere i "depositi" del potere sull'esperienza umana anche degli uomini.

Per farlo è necessario riuscire a vedere l'esperienza maschile nella sua parzialità.

L'invisibilità degli uomini a se stessi di cui parla Seidler non riguarda solo l'incapacità dei singoli uomini a leggere le proprie emozioni ma anche la rimozione della mascolinità come tema di riflessione.

L'invisibilità maschile è figlia di una estraneità che si fonda sulla costruzione di una soggettività che deve emanciparsi dalla corporeità, dalle emozioni e dalle relazioni. A fronte di un femminile rappresentato come schiacciato nella funzione biologica della riproduzione e nella naturalità dell'istinto materno, il maschile è costretto a corrispondere alla capacità di innalzamento al di sopra della corporeità, a una soggettività disincarnata che proprio a partire da questa "estraneità" a se stesso fonda l'autorevolezza di una parola universale, di un giudizio "spassionato" sulle cose. L'emancipazione non è infatti soltanto da quelli che sono rappresentati come i vincoli del corpo, ma anche dalle emozioni e dalle relazioni.

L'incapacità a vedere se stesso da parte del maschile e degli uomini a pensare concretamente la propria esperienza sessuata è frutto dell'universalizzazione del maschile che pone l'uomo, il maschio, a misura dell'umanità: una posizione che ne afferma la centralità e il ruolo di dominio ma ne rimuove la parzialità, la specifica esperienza umana.

E c'è forse una terza estraneità a se stessi: l'obbligo a corrispondere a un ruolo pubblico, una funzione, all'esercizio di un potere che chiede omologazione a un modello. Penso alla condanna di Enea ad essere "fondatore di città" a trasformarsi, come osserva la Cassandra

di Christa Wolf⁴, in un monumento sancendo l'impossibilità di una relazione.

Il potere dentro e fuori di noi

Se non ci fermiamo a riconoscere il potere, il dominio maschile, possiamo leggere cosa ha prodotto questo potere nell'esperienza degli uomini e riconoscere che questa esperienza è segnata da una miseria che è direttamente connessa a questo potere: penso alla miseria nella socialità tra uomini, schiacciata nell'alternativa tra competizione, gregarismo e cameratismo, complicità senza intimità. La miseria di una sessualità schiacciata sull'ansia di prestazione e sulla rappresentazione di potenza, violazione, dominio o impotenza che impedisce di ascoltare il proprio corpo e di incontrare l'altra o l'altro.

Per riflettere sulla relazione maschile col potere emerge quindi la necessità di adottare una diversa nozione di potere e dunque di conflitto. Il potere non è mera oppressione esterna, non è ridicibile a forma istituzionale o a costrizione fisica: il potere non è un'entità astratta ed estranea, non è mera oppressione ma ci produce, ci attraversa, plasma i nostri desideri, le nostre aspettative e le nostre rappresentazioni, è frutto delle relazioni che quotidianamente costruiamo. Ognuno di noi è oggetto e soggetto di potere.

Donna Haraway⁵ ci ricorda che anche le posizioni dei soggiogati non sono innocenti, non c'è un'innocenza esterna al potere nella mera soggezione e al tempo stesso non c'è un potere astratto ma sempre parte di un esercizio relazionale.

Per una riflessione sul maschile che non resti paralizzata nella osservazione del proprio potere o di voler fuggire nell'impossibile innocenza dell'estraneità è necessario fare ricorso a una nozione di potere più complessa per la quale è prezioso il filo di riflessione che a me pare esserci, in questo, tra Gramsci, Foucault e Bourdieu: il

4. C. WOLF, *Cassandra*, Edizioni e/o, Roma 1990

5. D.J. HARAWAY, *Manifesto Cyborg, donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995

potere come egemonia culturale, come esercizio che "costruisce i soggetti", che si produce nelle relazioni, che produce un'incorporazione e che fa sì che i dominati guardino se stessi e il mondo con lo sguardo dei dominanti. A questa riflessione sul potere corrisponde un diverso modo di pensare il conflitto oltre le rappresentazioni tradizionali che ne abbiamo: l'immagine di un popolo che prende la Bastiglia o che occupa il Palazzo d'Inverno. Ma, potremmo chiederci, in quel popolo, nella moltitudine che si oppone all'Impero, esistono relazioni di potere e dunque necessari conflitti?

Pasolini, nel 1961 osserva che: «Non si lotta solo nelle piazze, nelle strade, nelle officine, o con i discorsi, con gli scritti, con i versi: la lotta più dura è quella che si svolge nell'intimo delle coscienze, nelle suture più delicate dei sentimenti»⁶.

Questo spostamento corrisponde a una riduzione del conflitto, a una attenuazione della critica del potere, una riduzione di radicalità? Corrisponde alla rassegnazione alla sua ineluttabile pervasività? O piuttosto richiede una nuova radicalità che non si accontenta della denuncia del potere fuori di noi ma propone un continuo esercizio di critica delle dinamiche di potere che ci attraversano?

Allo stesso tempo il riconoscimento della dimensione diffusa e pervasiva del potere sembra spesso portare a una sua rappresentazione come *panopticon*, dominio totalizzante e pervasivo a cui contrapporre una resistenza semplificata, un serrare le fila che rimuove le contraddizioni, mentre forse chiederebbe una capacità autocritica, una attitudine a riconoscere articolazioni, complicità, a svelare la riproposizione di un simbolico con nuove contraddizioni, nuove domande, nuove forme di soggettivazione.

Il terreno, allora, non è solo quello della denuncia delle gerarchie visibili e delle discriminazioni palesi ma della decostruzione delle rappresentazioni che plasmano le esperienze, i desideri e le aspettative di donne e uomini. Tra queste, ad esempio la aspirazione alla complementarità, la relazione di differenza come aspirazione a un'armonia data dal completamento tra attitudini e ruoli complementari. Questo

6. P. P. PASOLINI, "Vie Nuove" n. 51 del 28 dicembre 1961.

è appunto il terreno più ambiguo, quello in cui i ruoli sociali scavano nei nostri desideri e nelle nostre proiezioni sull'altro e sull'altra: il desiderio femminile di un maschile protettivo di cui mi parlano le studentesse nelle scuole o la ricerca maschile di una disponibilità femminile nella duplice declinazione erotica o dell'accoglienza.

Gli uomini di fronte alla libertà e soggettività delle donne

In questa rappresentazione complementare e coordinata dei sessi si pone un tema che è a mio parere centrale e cioè l'attribuzione di una asimmetria di soggettività tra i sessi connessa alle forme di desiderio e ai ruoli sessuali.

In fondo le due immagini opposte di femminilità, la polarizzazione tra donne per bene e donne per male, la madre e la prostituta, sono accomunate da una rimozione del loro desiderio, dell'autonomia del loro desiderio e dunque della loro soggettività. La madre oblativa, che fa sacrificio di sé per rispondere al nostro bisogno di cura di figli, madre asessuata di cui colpevolizziamo ogni desiderio di realizzazione che la allontani dalla funzione di cura: la madre cattiva per eccellenza è quella in carriera o che compra profumi per sé e non balocchi per i propri bambini.

La prostituta, o la donna erotizzata che ci viene proposta nella pubblicità è una donna che non mette in gioco il proprio desiderio ma che vive per incontrare e compiacere il nostro: vive del nostro sguardo e risponde docilmente al nostro desiderio in cambio del denaro (o della merce che compriamo) che è misura del nostro potere.

Queste due rappresentazioni di disponibilità femminile portano con sé la segregazione femminile nel ruolo della cura familiare e la soggezione a un ruolo sessuale di servizio ma anche, specularmente, giustificano una diffidenza, quasi un'ostilità per un potere femminile occulto e pericoloso: il potere dell'indispensabilità della cura che fagocita il figlio in un legame simbiotico da cui potrà emanciparsi solo tramite l'intervento paterno, e il potere della seduzione, capace di manipolare e sviare la libertà maschile. Sono al tempo stesso due figure che mi permettono di esorcizzare l'angoscia dell'abbandono,

della possibilità che la donna si sposti da dove il mio desiderio e il mio bisogno la pongono per seguire il proprio.

La soggettività maschile, dunque, che è rappresentata innanzitutto come padronanza di sé, autosufficienza ed emancipazione dal corpo, dalle emozioni e dalle relazioni, è in continua tensione con il femminile, al tempo stesso soggetto e inferiore ma portatore di un potere temibile e da esorcizzare. Ma la rimozione del desiderio femminile e la rappresentazione del desiderio maschile come energia potente da contenere producono una singolare inversione: è fondamento dello scambio ineguale tra i sessi (uomini detentori di potere e denaro per accedere al corpo delle donne) ma produce anche un "potere femminile" contro cui ribellarsi.

La madre fagocitante e l'opportunismo femminile, lo scambio sesso denaro potere sono parte di una rappresentazione in cui poteri affermati e temuti si confondono rivelando forse uno dei fondamenti del sistema patriarcale in competizione con quello che è rappresentato come potere femminile.

La libertà maschile è raccontata, dunque come libertà *dal* corpo e dalle relazioni, rappresentati come vincoli all'espressione della propria soggettività, e non come libertà *del* corpo e *delle* relazioni riconosciuti come luogo e fondamento di questa.

Una riflessione critica sul maschile capace anche di esprimere a partire da questo punto di vista una critica dell'ordine gerarchico di rapporto tra i sessi deve non solo fare ricorso a una differente notazione di potere e di conflitto ma ha anche bisogno di una idea di differenza non essenzialista, che non prescinde dalla differenza tra i corpi ma che sia in grado di riconoscere come attitudini e peculiarità dei generi siano riconducibili a una costruzione storica. La differenza, dunque, non come essenza originaria e metastorica ma come esperienza della irriducibilità, non ricomponibile in una unità organica.

Si tratta di liberare la possibilità e il valore del *differire* dalla polarizzazione omologante tra differenze che fa di queste delle gabbie identitarie. In fondo l'affermazione della naturalità delle differenze corrisponde a imporre a ognuno di conformarsi a ciò che consideriamo proprio della femminilità o della mascolinità facendo agire

dunque il principio di differenza come riferimento omologante. Pensate al continuo richiamo che un uomo riceve per tutta la vita ad *essere uomo*. L'identità maschile, schiacciata nel riferimento alla virilità appare come costruzione sempre precaria proprio perché costruita "contro" il corpo: sei uomo se dimostri la tua padronanza del corpo e delle emozioni, verificchi la tua mascolinità fuori di te, nella tua performance sessuale, nella tua produttività lavorativa, nella sfida, nella competizione, nel cimento virile della guerra o del rischio.

Proprio questa rappresentazione della differenza come un riferimento omologante, come il rispetto di un rigido recinto di separazione tra i sessi e di attribuzione loro di attitudini stereotipate e di destini segregati porta a confondere la ricerca della singolarità con il mito del neutro: "prima di essere donna o uomo sono una persona", mi dicono ragazzi e ragazze delle scuole. Sappiamo la lunga e complessa storia del concetto di persona oltre il suo uso comune. Ma in questo caso si pone una domanda: c'è un essere persona che non abbia un corpo? Torna qui l'immagine del sesso, del corpo come ingombro, condizionamento alla libera espressione della soggettività.

L'immagine di Maria Luisa Boccia⁷ di una "singolarità incarnata" cerca di proporre un'idea di libertà che non si fondi sulla rimozione del corpo ma che al contrario parta dal corpo e dal riconoscimento del nostro essere un tutt'uno, non scissi. Si tratta di una riflessione che riguarda ovviamente donne e uomini ma che ha una specificità nella costruzione dell'identità maschile che, come ho cercato di richiamare, si fonda sull'emancipazione dalla corporeità a cui invece il femminile è rappresentato come vincolato.

Riconoscere la differenza maschile come costruzione storica ci permette di pensare una possibile prospettiva di cambiamento per gli uomini e riconoscere i sedimenti storici prodotti dal ruolo di potere e dalla costruzione simbolica ad esso corrispondente.

Possiamo anche non limitarci a constatare il potere patriarcale ma chiederci l'origine della costruzione di questo sistema, i suoi fondamenti, le risposte a cui ha teso a rispondere, provando a capire

7. M. L. BOCCIA, *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano 2002.

se sia possibile una risposta diversa alle domande emergenti dalla condizione e dall'esperienza maschile.

La libertà è essere padroni di sé?

Se è dunque necessario definire cosa intendiamo per "differenza", allo stesso modo è necessario chiarire cosa intendiamo con "genere". Riflettere sui modelli di genere vuol dire riconoscere che c'è una costruzione sociale sovrapposta alle differenze che le interpreta, le produce e le distorce, svelarne la non naturalità e soprattutto denunciare l'organizzazione di queste in un ordine gerarchico.

Questa riflessione non riguarda solo ruoli e attitudini di genere ma una riflessione più profonda su cui altre prospettive femministe che hanno lavorato sulla dimensione dell'inconscio o sui nessi tra questa costruzione e le categorie dicotomiche con cui, seguendo l'ordine gerarchico tra i sessi, rappresentiamo e leggiamo la realtà: mente-corpo, attivo-passivo, soggetto-oggetto. Penso alla riflessione di Lea Melandri⁸ o, ad esempio di Osvaldo Pieroni⁹.

In questa costruzione è evidente come il corpo sia al centro. Come rimosso, come rappresentazione di un ingombro, nell'espressione della soggettività, anche nell'espressione di un'eticità che si emancipi dal *particolare*, dall'emotività e dai desideri. È una rappresentazione che attraversa la nostra cultura e che torna come nodo problematico anche nelle moderne teorie di critica alla costruzione sociale dei modelli di genere. Ma il corpo può essere riconosciuto come radice possibile della soggettività.

Le teorie di decostruzione radicale del genere sono spesso state attraversate da una tentazione di poter considerare il corpo una matrice a plasmare, una lavagna bianca su cui scrivere. Molti critici (e molte femministe) hanno visto in questa prospettiva il rischio di ritorno sotto altre spoglie di una costruzione che attraversa in forme

8. L. MELANDRI, *Le passioni del corpo. La vicenda dei sessi tra origine e storia*, Boringhieri, Torino 2001

9. O. PIERONI, *Pene d'amore*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002.

diverse il pensiero liberale e poi ritorna nel postmoderno: quella di un soggetto “artefice di se stesso”, padrone di sé e del proprio corpo, libero perché scisso da relazioni e dipendenze, capace di plasmare la propria identità a partire dalla propria scelta razionale e consapevole.

Proprio Judith Butler, certamente un riferimento nell’ambito del pensiero *queer*, risponde a questa obiezione superando nel proprio percorso teorico la banalizzazione di questa vulgata chiarendo che osservare come i corpi, la loro percezione e la loro esperienza, siano «in un modo o nell’altro costruiti» non vuol dire pensare «che le parole da sole avessero il potere di fabbricare i corpi con la loro sostanza linguistica». Dimostrare che i generi sono performativi e che dunque i modelli di genere contribuiscono a determinare la nostra identità, non vuol dire pensare che «uno si alza la mattina, indugia davanti all’armadio per scegliere il proprio genere, lo indossa per tutto il giorno, poi lo ripone ordinatamente la sera. Certamente una teoria di questo tipo ripristinerebbe la figura umanistica di un soggetto che sceglie, al centro di un progetto la cui insistenza sulla costruzione sembra dichiarare l’esatto contrario»¹⁰. Il progetto teorico cui si riferisce Butler è proprio quello che mira a riscontrare come la costruzione di modelli di riferimento costringa le nostre stesse esperienze: riconosce la potenza performativa del linguaggio non come liquidazione dei vincoli del corpo e come prospettiva ottimistica di “autodeterminazione” razionale ma al contrario come necessità di disvelare la presunta naturalità del “femminile” e del “maschile” come sono stati storicamente costruiti.

Sempre Butler, in un uno dei suoi saggi¹¹ esplicita come la sua riflessione non guardi a un soggetto “padrone” della propria identità ma, al contrario, un soggetto opaco a se stesso, che non può dare conto razionalmente della forma dei propri desideri. E questo per la sua radice relazionale che non gli toglie responsabilità e titolarità etica ma ne riconosce, appunto, l’essere prodotto dalle relazioni e dunque vulnerabile e permeabile.

La nostra libertà, dunque, non è nell’indipendenza, nell’emanci-

pazione dal corpo, nell’essere padroni di noi stessi, nel “non dipendere da nessuno” ma nel riconoscere questa dimensione umana fatta di vulnerabilità. L’opacità ci dice che anche la parte intima di noi – i nostri desideri, le nostre emozioni – non sono il luogo originario della nostra autenticità ma un terreno permeabile, costruito dalle nostre relazioni, colonizzato da modelli e stereotipi, continuamente ridefinito e da ripensare, da attraversare criticamente.

Questa riflessione, che abbiamo visto riguarda donne e uomini, ha però una valenza particolare per noi uomini proprio perché sancisce la crisi del modello di soggetto su cui si è costruito il maschile e dunque a cui hanno fatto riferimento le concrete vite degli uomini. E perché il desiderio è, per gli uomini una dimensione non semplicemente da “esprimere” ma innanzitutto da liberare. Il desiderio femminile è stato, come ho provato a dire, socialmente rimosso. Quello maschile è per molti versi un obbligo – se non desideri non sei un uomo – e al tempo stesso colonizzato da un immaginario segnato dall’alternativa potenza–impotenza, dominio–sottomissione, prestazione–precarietà.

Anche la riflessione sul genere dunque ci chiede una nuova profondità nella definizione dell’identità e del nesso tra soggettività, corpo e modelli dominanti di femminilità e mascolinità

A questo proposito ritengo sia un errore il modo in cui parte significativa delle gerarchie ecclesiastiche è intervenuta nella discussione accesi attorno all’opportunità di interventi in ambito scolastico sui temi della costruzione sociale di modelli stereotipati di genere, sull’omofobia, sul riconoscimento e l’accettazione delle differenze.

Abbiamo assistito a una polemica che per molti versi riproduce vecchi schieramenti. Non pongo questa obiezione affermando che si tratti di accettare una ineluttabile secolarizzazione ma di essere fedeli a una ricerca sulla domanda di senso delle persone.

10. J. BUTLER, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996

11. J. BUTLER, *Critica della violenza etica*. Feltrinelli, Milano 2006

L'ordine invisibile degli stereotipi di genere

La storia di questa polemica è nota. L'Ufficio Nazionale Anti Discriminazioni Razziali (UNAR) ha prodotto del materiale sulla realtà del bullismo, in particolare omofobico, avente dunque come bersaglio persone gay, lesbiche e transessuali, col fine di "creare una scuola più inclusiva, solidale, pluralista e dunque più giusta". Il Comune di Roma finanzia interventi formativi con gli insegnanti per una lettura più consapevole dei modelli di genere e per un contrasto a fenomeni di intolleranza e discriminazione.

Interventi come questi hanno sollevato l'opposizione, variamente motivata e espressa dalla Conferenza Episcopale fino a movimenti estremisti come Militia Christi. Si tratta di iniziative che «Distruggono la famiglia», secondo il cardinale Bagnasco. Il Sottosegretario all'Istruzione Gabriele Toccafondi, ha affermato in un'intervista ad *Avvenire* che bisogna opporsi con forza a questi tentativi di «indottrinare i nostri ragazzi rispetto all'ideologia del gender e alle 'nuove famiglie'».

Contro la legge sull'omofobia, a difesa del diritto di opinione è in campo il movimento delle Sentinelle in Piedi: «una resistenza di cittadini che vigila su quanto accade nella società e sulle azioni di chi legifera denunciando ogni occasione in cui si cerca di distruggere l'uomo e la civiltà».

Di fronte a questo scenario verrebbe da citare la frase di Papa Francesco di ritorno dalla giornata mondiale della gioventù: "Chi sono io per giudicare gay o divorziati? È il momento della misericordia".

Discutere sull'opportunità di interventi educativi sul genere è, a pensarci bene, paradossale.

L'alternativa non è dare libera espressione di una "naturalità" priva di condizionamenti sociali e culturali. Siamo tutti perennemente immersi in dispositivi di adeguamento ai modelli di genere. I ruoli di genere (l'attribuzione a donne e uomini di attitudini tra loro complementari e gerarchicamente ordinate) sono una costruzione sociale, culturale e simbolica.

Tutto lo spazio sociale ci "educa" a rispettare l'ordine tra i generi,

a uniformare il nostro corpo, le nostre emozioni e le nostre aspettative al nostro ruolo di genere. Lo fanno i complimenti a bambine e bambini, gli abiti, gli sguardi per strada, gli insulti distinti anch'essi per genere, i giocattoli, le battute, gli sguardi di sufficienza, i film, le pubblicità. Anche le presenze e le assenze ci dicono cosa deve essere socialmente da uomini e da donne: l'assenza degli uomini dagli spazi della cura, dalle scuole dell'infanzia che ci dicono che l'attitudine femminile è quella della disponibilità e dell'accoglienza mentre quella maschile è della protezione, dell'intraprendenza, della regolazione razionale delle emozioni.

Ma queste regole sono naturalizzate, incorporate nei nostri gesti e nelle nostre percezioni, confuse con la spontanea espressione di una naturalità presunta. Quando sentiamo imbarazzo o disagio per una postura, per un eccesso di intimità, per un senso di inadeguatezza, possiamo fare esperienza della forza di questa normatività. Altrettanto, ma ovviamente con più difficoltà, possiamo farlo quando sentiamo la gratificazione per un riconoscimento delle nostre qualità: una donna che si sente protetta e rassicurata da noi se siamo uomini, il desiderio maschile se siamo donne, e potremmo continuare con le mille trappole dei premi per l'obbedienza ai ruoli definiti.

Quando provo ad andare nelle scuole a parlare di questi temi, con gli insegnanti o con gli studenti il percorso non consiste nel produrre un'educazione speculare e alternativa ad "altri modelli di genere". Se andassimo nelle scuole a fare la predica del politicamente corretto, delle buone maniere che edulcorano conflitti e differenze, proponendo norme perbeniste di comportamento, risulteremmo noiosamente ininfluenti, più che manipolatori.

Fare educazione sul genere non vuol dire, dunque condurre verso l'osservanza di un'altra norma prescrittiva, quanto offrire degli strumenti per leggere la realtà che in questo caso vuol dire rendere visibili le norme invisibili che regolano le nostre vite, svelare la falsa naturalità di presunte attitudini, ruoli e complementarità. Attivare la sensibilità necessaria a percepire come queste regole scavino nei nostri corpi fino a farci pensare che ne siano parte sin dall'origine.

Anche a distinguere quanto sia falsa quell'apparente trasgressione che ci sarebbe nella battuta sessista, nell'ostentazione di una virilità

a volte caricaturale: noi maschi sappiamo bene che la trasgressione può essere un obbligo. Quel po' di trasandatezza, di volgarità, di esuberanza, di aggressività e sfrontatezza è parte del percorso di arruolamento maschile all'uniforme della virilità. La stessa "parolaccia", l'insulto, l'invettiva sono percepite come apparenti trasgressioni ma operano come rigidi e crudeli dispositivi di disciplinamento di donne e uomini all'ordine della virilità obbligatoria, della rimozione del desiderio e della soggettività femminile dell'eterosessualità normativa.

Costruire una riflessione critica sui modelli di genere, quindi, non vuol dire proporre la neutralizzazione, l'omologazione. Vuol dire, al contrario, valorizzare l'irriducibile singolarità incarnata di ognuno e ognuna di noi. Assumere le differenze fuori da un ordine normato e gerarchico. Il femminismo della differenza ci ha parlato non di una differenza come polarizzazione tra due identità: che chiederebbe appunto omologazione all'una o all'altra, ma "l'esercizio del differire" dal destino segnato per donne e uomini. E non la ricerca di una differenza originaria fuori dalla storia ma il riconoscimento e al tempo stesso la trasformazione di una storia che ci consegna saperi e esperienze ma anche desideri di cambiamento.

La confusione della differenza con l'omologazione a ruoli fissi, complementari e gerarchici tra donne e uomini è un fraintendimento, la confusione tra "naturalità" e eternizzazione dell'ordine gerarchico tra i sessi è un imbroglio. Così come è un imbroglio l'appello alla libertà contro l'ingerenza dello Stato nelle libere relazioni educative familiari. Questa libertà, quando si tratta di famiglie portatrici di culture differenti di colpo scompare e lascia spazio alla missione liberatrice e modernizzatrice degli stati occidentali chiamati a intervenire anche altrove. In gioco non è la complessa questione dell'equilibrio tra costruzione di uno Stato laico, plurale e non sovrapposto all'espressione dei conflitti nelle comunità e nelle relazioni. In gioco è la famiglia come istituzione basata sulla distinzione complementare tra i sessi, sulla distinzione sessuata tra dimensione pubblica, sotto l'autorità dello stato, e dimensione privata sotto l'autorità del padre-marito. A tema non è l'invadenza dello Stato quanto la possibilità di una dimensione pubblica, collettiva, di lettura cri-

tica, consapevolezza e trasformazione dell'immaginario sessuato e delle forme di relazione.

Oggi la costruzione delle identità sessuate è frutto dell'intreccio di differenti agenzie che confliggono e convergono: la famiglia, il mercato, i diversi media, la scuola, la pubblicità... proporre nelle scuole, a insegnanti e studenti, a bambini, bambine e genitori percorsi critici di lettura di questi processi per lo più inconsapevoli, è un modo per non lasciare ognuno e ognuna di noi da soli di fronte a questo scenario, provare a darci strumenti condivisi per destrutturare e decifrare questi messaggi, a leggere le nostre reazioni e le nostre emozioni. È uno strumento di libertà non un ennesimo precetto ideologico ma un tentativo per aprire un varco nei destini, nella socialità e nelle prospettive esistenziali di tutti noi.

Ma questa libertà parla davvero a tutti noi? Gli uomini possono sentirsi chiamati in causa da questa libertà, da questo cambiamento o devono temerlo?

Troppo spesso descriviamo la crisi dell'ordine "patriarcale", del sistema di relazioni gerarchiche tra i sessi come una minaccia per gli uomini. Troviamo questa descrizione nei luoghi comuni veicolati dai media generalisti ma anche nelle riflessioni teoriche più raffinate: dall'immagine degli uomini in crisi, depressi, intimoriti dall'intraprendenza femminile all'analisi sulla perdita di un ordine garantito da quella legge del Padre che aveva regolato i comportamenti maschili ma anche l'ordinata relazione tra i sessi.

Ma la crisi di quest'ordine, di questo paradigma comporta necessariamente una crisi distruttiva per gli uomini, per il loro stare al mondo e per le loro prospettive esistenziali?

Il percorso che ho provato a tracciare in questo intervento prova a dire di no. Prova a dire che in questa crisi si incrina (ma ancora non del tutto) un potere e un dominio maschile ma si apre anche uno spazio per gli uomini per pensare la propria libertà oltre la miseria che quel potere ha sedimentato sulle loro vite e le loro relazioni. Il riconoscimento della soggettività e del desiderio femminile ci impongono un limite. Ma non l'esperienza di un limite come divieto, pensato come necessario nel modello regolativo garantito dalla Legge del Padre.

Piuttosto il limite che deriva dal riconoscimento che non esiste un unico desiderio e un unico soggetto, dalla scoperta di un altro sguardo e un altro desiderio che, anziché porci meramente un vincolo, un'interdizione, ci permette di fare una differente esperienza del nostro corpo, di vivere la sessualità come relazione e non come esercizio autistico di dominio e di verifica, di pensare la nostra vita come possibile espressione della nostra singolarità e non corrispondenza alla norma "inarrivabile" della virilità e dell'autorità disincarnata e astratta.

Forse se riusciremo a raccontare il cambiamento aperto dalla rivoluzione femminile non come esperienza frustrante per gli uomini ma come apertura per un loro guadagno di libertà potremo ascoltare i desideri, le frustrazioni, le paure degli uomini e provare a costruire insieme risposte differenti.

ALCUNI TESTI DEL DIBATTITO SULLA COSTRUZIONE SOCIALE DELL'IDENTITÀ MASCHILE

- BELLASAI S., *La maschilità contemporanea*, Carocci, Roma 2004.
- BELLASAI S., *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea*, Carocci, Roma 2011.
- BOCCIA M L, ZUFFA G., *L'eclissi della madre*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1998.
- BOCCIA M. L., DOMINIJANNI I., PITCH T., POMERANZI B., ZUFFA G., *Sesso e politica nel post-patriarcato*, «il manifesto», 10 ottobre 2009.
- BOURDIEU P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009².
- BOURKE, J., *Stupro. Storia della violenza sessuale*. Laterza, Bari 2007.
- BOZZOLI A., M. MERELLI, M. G. RUGGERINI, a cura di, *Il lato oscuro degli uomini. La violenza maschile contro le donne: modelli culturali di intervento*, Ediesse, Roma 2014.
- BUTLER J, 1997 *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005.
- CEDAW, "Concluding observations of the Committee on the Elimination of discrimination against Women, Republic of Italy", United Nations, NY 2011.
- CICCONE S., "Essere maschi" tra potere e libertà, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

- Ciccione, S., "Come affrontare la violenza maschile" in Fanelli, F. *La violenza sulle donne. Riconoscerla, contrastarla, prevenirla*. Morlacchi Editore, Perugia 2013.
- CONNELL, R.W., *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*. Feltrinelli, Milano 1996.
- CREAZZO, G., BIANCHI, L., *Uomini che maltrattano le donne: che fare?* Carocci, Roma 2009.
- DEIANA S., MASSIMO M. GRECO (a cura di) *Trasformare il maschile, nella cura, nell'educazione, nelle relazioni*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- DELL'AGNESE E, RUPPINI E. (a cura di) *Mascolinità all'italiana. Costruzioni, narrazioni, mutamenti*, UTET, Torino 2007.
- DERIU M., *La fragilità dei padri. Il disordine simbolico paterno e il confronto con i figli adolescenti*, Unicopli, Roma 2004.
- FRAIRE M., *L'oblio del padre*, in *Figure del femminile*, a cura di, Giuffrida A, Monografie della Rivista di psicoanalisi, Borla Edizioni, Roma 2009.
- GIOMI E., *Neppure con un fiore? La violenza sulle donne nei media italiani*, «Il Mulino», 2010, vol. 6, n. 452, 1001-1009.
- IACONA, R., *Se questi sono gli uomini. Italia 2012. La strage delle donne*. Chiare Lettere, Milano 2013.
- ISTAT, *La violenza sulle donne. Indagine multiscopo sulle famiglie*. Istat, Roma 2007.
- LANFRANCO M., *Uomini che odiano amano le donne. Virilità, sesso, violenza: la parola ai maschi*, Marea Edizioni
- LEISS A, PAOLOZZI L., *La paura degli uomini. Maschi e femmine nella crisi della politica*, il Saggiatore, Milano 2009.
- LO RUSSO G, *Uomini e Padri. L'oscura questione maschile*, Edizioni Borla, Roma 1995.
- MAGARAGGIA, S., CHERUBINI, D., *Uomini contro le donne? Le radici della violenza maschile*, Utet, Novara. 2013.
- Maneri, M., "Il panico morale come dispositivo di trasformazione dell'insicurezza" in *Rassegna Italiana di Sociologia*, a. XLII, n.1, Gennaio-Marzo, Il Mulino, Bologna 2001.
- MELANDRI L, *Le passioni del corpo, la vicenda dei sessi tra origine e storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- MELANDRI L, *Amore e violenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- MELANDRI Lea, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- MOSSE G. L., *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino 1997
- MURGIA A, POGGIO B, (a cura di), *Padri che cambiano. Sguardi interdiscipli-*

nari sulla paternità contemporanea tra rappresentazioni e pratiche quotidiane, Edizioni ETS, Pisa 2012.

- Nondasola Associazione, *Cosa c'entra l'amore? Ragazzi, ragazze e la prevenzione della violenza sulle donne*, Carocci, Roma 2014.
- PITCH, T., "Qualche riflessione intorno alla violenza maschile contro le donne" in *Ginocidio. La violenza maschile contro le donne*, 7-13, in "Studi sulla questione criminale. Nuova serie dei delitti e delle pene", Carocci, Bologna 2008.
- PITCH, T., *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*. Laterza, Bari 2013.
- RECALCATI M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011 .
- RUPINI E., (a cura di) *Uomini e corpi. Una riflessione sui rivestimenti della mascolinità*, Franco Angeli, Milano 2009.
- SEIDLER V., *Riscoprire la mascolinità. Sessualità, ragione, linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- TABET P., *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2004.
- VENTIMIGLIA C., *La differenza negata – Ricerca sulla violenza sessuale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1998.
- ZOJA L., *Centauri. Mito e violenza maschile*, Laterza, Bari 2010.
- ZOJA L., *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

La maschilità di Gesù: circonciso l'ottavo giorno

Cristina Simonelli *

Come mai tu che sei un uomo giudeo chiedi da bere a me donna samaritana? (Gv 4, 9)

Queste note intendono fare il punto attorno a un tema, quello della maschilità di Gesù, che ancora oggi desta un certo imbarazzo: nei più, che preferirebbero forse ancora vederlo in una sorta di umanità asettica e dunque anche asessuata, ma anche in quelle donne che hanno elaborato una rinnovata consapevolezza della parzialità e inadeguatezza di immagini e metafore maschili per parlare di Dio, e si trovano di fronte a un *Salvatore maschio*. L'esecuzione non può essere altro che una ricognizione delle problematiche, nonché una presentazione di alcuni filoni di interpretazione.

Il primo contesto cui guardare è certamente quello dei Vangeli, che sono tuttavia narrazioni particolari, di cui Gesù è protagonista, ma non redattore. La tradizione dei secoli successivi si è posta la domanda sulla sua umanità, ma in termini molto diversi dal XX secolo, di cui oggi assumiamo l'eredità.

Gesù nei Vangeli e Paolo nelle lettere autentiche

Le narrazioni evangeliche nella loro quadruplica e complessiva forma¹ concordano nel dire che Gesù aveva una compagnia pre-

* Docente di Antichità cristiana a Milano (Facoltà Teologica Italia Settentrionale) e Verona (Studio Teologico S. Zeno e ISSR S. Pietro Martire).

1. Mi riferisco qui agli scritti accolti nelle raccolte canoniche cristiane, senza entrare nel dibattito sulla formazione di tale canone né sullo stato degli scritti indicati come apocrifi cristiani (secondo la nomenclatura AELAC: *Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne* [<http://www2.unil.ch/aelac/>]), che in diversi casi recano il titolo "vangelo".

valentemente maschile, parlava con le donne, guardava i fiori dei campi. Affermano inoltre che ha pianto – su Gerusalemme, sulla morte dell'amico – ha rovesciato i banchi dei cambiavalute, non è scappato di fronte al pericolo di morte, ha avuto paura. Non c'è dubbio che, ancora oggi, quando sentiamo affermazioni di questo genere, siamo quanto meno tentati di spartircele, attribuendo *troppo* facilmente sensibilità, paura e pianto al femminile, pubblica sovversione e coraggio al maschile. Prima di proseguire nella riflessione bisogna però accostare agli atteggiamenti le relazioni e gli incontri.

Tutti i Vangeli infatti menzionano sua madre e due dicono si chiamasse Miriam; lo chiamano [figlio del] falegname, e due su quattro nominano «Giuseppe sposo di Maria» e uno (Matteo) si dilunga a parlare del comportamento di Giuseppe il giusto. Marco ricorda i suoi fratelli per nome (Giacomo, Joses, Giuda e Simone) e le sue sorelle come gruppo, mentre gli altri li ricordano come gruppo, senza nomi propri. Due su quattro danno alcune informazioni sulla sua nascita. Inoltre tutti parlano di uomini e donne che gli erano più vicini. Tutti questi elementi sono poi amplificati in diverse narrazioni *apocrife*, sia rispetto a Maria la madre e alla vicenda della famiglia d'origine, sia rispetto a Maria di Magdala e alle sorelle di Betania, o anche a Lazzaro (si può vedere il caso del discusso [dal punto di vista testuale] *Vangelo segreto di Marco*, che parla di una relazione di Gesù con l'amico) e al *discepolo amato*. Un altro punto di vista mette a fuoco inoltre i comportamenti di Gesù con uomini e donne incontrati anche in forma episodica, come la donna di Samaria, l'uomo dalla mano secca, i lebbrosi, la donna curva e quella con la metrorragia, il mendicante cieco e la cananea/sirofenicia, l'adultera e i pubblicani, come Zaccheo e Levi/Matteo. Senza contare l'interessante dibattito attorno all'eredità di Gesù: suddivisa tra discepoli/apostoli chiamati per nome e uomini e donne che annunciano “senza bisogno di autorizzazione”².

Questo tipo di ricognizione è importante: anzi si può afferma-

2. Si può vedere l'arguto contributo di M. N. PUERTO, *Discepoli in Marco? problematizzazione di un concetto in I Vangeli. Narrazioni e storia*, (Navarro Puerto – Perroni edd), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 151–175.

re che l'ometterla diventa semplicemente una ulteriore rimozione delle donne in quanto soggetti storici, per lasciarle come residuo simbolico, in questo caso più evanescente che potente³. Certamente tuttavia, per il tipo di interesse contemporaneo sulla maschilità/femminilità a queste fonti fa difetto la descrizione di sé in prima persona, quale ad esempio si trova negli scritti di Paolo:

Circonciso all'età di otto giorni, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, Ebreo figlio di Ebrei, quanto alla Legge, fariseo, quanto allo zelo, persecutore della chiesa, per quanto deriva dall'osservanza della legge, irreprensibile. (Fil 3,5–6)

È infatti diverso lo stato delle narrazioni evangeliche, comprese le parole attribuite a Gesù, e quello di scritti autografi, come le lettere paoline riconosciute autentiche. Ad esempio Gerd Theissen, sia pure limitandosi a una prospettiva psicologica, afferma: «Quel che nelle tradizioni di Gesù interessa dal punto di vista psicologico è soprattutto questa immagine che i primi cristiani ebbero di lui [...] Diversa è la situazione delle fonti riguardo a Paolo [...] a proposito della sua persona è possibile dire di più che non a proposito di Gesù»⁴. Questo vale non solo in riferimento alla descrizione di sé, ma anche alle parole a lui attribuite, nella complessa tradizione dei *detti*, sulle donne, sulla sessualità, sui ruoli nelle comunità.

Pur nella consapevolezza di non poter chiedere alle fonti tutto quello che oggi ci piacerebbe sapere, possiamo tuttavia avere dati sufficienti per impostare almeno la domanda su Gesù rispetto a quel «insieme di attributi, caratteristiche psico-attitudinali e comportamenti che si ritengono adeguati a un uomo o a una donna e prima ancora a un bambino o a una bambina, *esseri sociali*»⁵. O, altrimenti detto, sulla sua *identità sessuale*, individuabile come:

3. Si veda il contributo di M. PERRONI, *Uomini e donne nella Chiesa delle origini*, con lo stato della questione e relativa bibliografia.

4. G. THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani*, Queriniana, Brescia 2010, 17.

5. M. BUSONI, *Genere, sesso, cultura*, Carocci, Roma 2009, 22.

«Identità di genere (intesa qui come il chi sono dei soggetti in relazione alle rappresentazioni socialmente definite e condivise del femminile e del maschile), ruolo sociale (aspettative di comportamento conformi all'identità di genere desumibile dal sesso); orientamento sessuale; sessualità agita»⁶.

I primi secoli cristiani e il “processo a Calcedonia”

Ma perché parlarne in questi termini? Nell'antichità cristiana la questione si è posta esplicitamente rispetto alla umanità di Gesù, più o meno “vera” e completa, trovando anche una formulazione particolare nei concili del V secolo attorno all'idea dell'*ipostasi* del Figlio che si fa *umano* (*anthropos*, *sarx*) assumendo una *natura* umana, «in tutto simile a noi fuorché nel peccato»⁷. Ci sono a questo proposito alcuni nodi problematici, che nel '900 teologico non si è mancato di evidenziare: rispetto a Gesù Cristo, per il quale la formalità e astrattezza di “natura” rischia di eliminare la rilevanza della vicenda storica e delle narrazioni evangeliche⁸; rispetto a Dio, perché l'insistenza sul vocabolario Padre/Figlio rende molto pressante l'immaginario maschile, nonostante la tradizione ebraico-cristiana già portasse (e porti) con sé importanti antidoti a questa rappresentazione⁹.

6. L. STAGI, *Introduzione*, in *Identità senza confini. Soggettività di genere e identità sessuale tra natura e cultura*, Abbatecola, Stagi, Todella (edd), Franco Angeli 2008, 23. Più ampiamente ci si può riferire in questo stesso numero ai contributi di Lucia Vantini e Stefano Ciccone. Mi permetto rimandare anche a C. SIMONELLI, *Teologia, differenza e gender: un dibattito aperto*, Studia Patavina 62/2015, 73-78.

7. La citazione proviene dalla formula di Calcedonia (451 e.v.), che si attesta su una *persona* (in greco *ipostasi*, lo stesso termine utilizzato anche per le *persone* trinitarie) e due *nature*, umana e divina. Il dibattito precedente e concomitante aveva utilizzato il lessico giovanneo della carne (*sarx*) perdendo però il suo significato di umanità nella forma della fragilità creaturale; per questo è utilmente sostituito da *anthropos*, che indica l'umano, pur senza connotazione specifica di virilità (= *anēr*, *vir*).

8. M. - R. PECORARA MAGGI, *Il processo a Calcedonia. Storia e interpretazione*, Glossa, Milano 2006.

9. Cfr. R. TORTI, *Mamma perché Dio è maschio?* Effata, Cantalupa (TO) 2013. Si può considerare anche la insistita e maldestra ripresa lacaniana (o presunta tale) secondo cui la rivelazione sarebbe a struttura paterna, che affligge non pochi interventi teologici, sia pubblicati che *orali*.

Inoltre l'assioma «quel che non è assunto non è salvato», è diventato anche in età antica a più riprese oggetto di discussione, estendendosi al modo di operare (*energeia*) e alla *volontà* (Concilio di Costantinopoli III – 681), ma non ha coinvolto la parzialità maschile dell'umanità di Gesù. Dal punto di vista *sacramentale* (applico il termine utilizzato attualmente in occidente, anche se è anacronistico per l'antichità) si stabilisce una pratica asimmetrica: «rivestirsi di Cristo» nel battesimo è per uomini e donne, mentre per i ruoli nella comunità il discorso è diverso e tutt'altro che inclusivo¹⁰.

Un salvatore maschio aiuta le donne?

A un certo punto però si pone la domanda anche su questo versante specifico: «Un salvatore maschio può aiutare le donne?» La questione, formulata come tale da Mary Daly (1973) e in seguito da Rosemary Radford Ruether (1981) richiede un'elaborazione diversa da quella sulle immagini maschili di Dio, pure sempre di impellente necessità, in quanto, a differenza di Dio, Gesù di Nazareth è maschio, circonciso l'ottavo giorno e *riscattato* come primogenito: «ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore» (Es 13,2; 11 in Lc 2, 23).

Si possono individuare, in forma di ricognizione sintetica attraverso la recensione di studi pubblicati, alcuni modelli¹¹ attraverso i quali è stata affrontata la questione:

a) Gesù come *maschilità esemplare*: è titolo dell'edizione italiana di *Jesus der Mann*, di Hanna Wolff (1975)¹², che dedica lo studio a Jung, nel centenario della sua nascita. Il testo riprende l'idea junghiana di compresenza di *animus* e *anima* e indica in Gesù l'uomo

10. Si veda il contributo di S. NOCETI, *Donne, ministero, ministerialità*.

11. Ottimo stato degli studi in F. CARDMAN, *Cristologia*, in *Dizionario di teologie femministe*, Claudiana 2010, 108-111. Si può vedere anche Julie Hopkins, *Verso una cristologia femminista*, Queriniana, Brescia 1996.

12. H. WOLFF, *Gesù, la maschilità esemplare*, Queriniana, Brescia 1979. Si tratta del secondo volume di una trilogia, tra *Gesù psicoterapeuta* e *Vino nuovo – otri vecchi*.

che riesce a integrare le due dimensioni. Al di là di questo specifico scritto – felice ad esempio la sezione che parla di «maschio non animoso» – il modello viene non raramente sviluppato attorno a un Gesù in fondo androgino, che, al di là dell'intenzione, è ancora una volta un maschio che basta a se stesso, dal momento che ha anche il meglio della femminilità.

b) Gesù sovverte le strutture patriarcali e libera (Radford Ruether), dando vita a un discepolato di eguali (E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di Lei*). Questo approccio non richiede lo scavo psicologico della struttura personale, ma considera la prassi di Gesù come inclusiva e liberante, dunque come buona notizia soprattutto per chi dall'ordine costituito era/è sistematicamente considerato di minore importanza.

c) Gesù *figlio di Miriam e profeta di Sophia*: questa seconda proposta di Schüssler Fiorenza invita sia a non sostare su modelli che non riescono a mettere in discussione l'intero (*kyriarchia* = include il patriarcato, ma è più ampia fino a considerare ogni struttura di potere e gerarchizzazione), sia a valutare i testi evangelici in cui Gesù è profeta inviato da *Sapienza/Sophia*. Su Gesù come incarnazione di *Sophia* (preferita a *Logos*: le due espressioni sono spesso considerate equivalenti, perdendo così il vantaggio della femminilità di *Sophia*) si sofferma anche Elisabeth Johnson, in *Colei che è*.

d) Una relativamente recente dissertazione dottorale di Angelo Biscardi, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Cittadella, Assisi 2012) si presenta in diretta interlocuzione col tema in esame. L'idea è certamente interessante, soprattutto nella misura in cui tenta una lettura del dato di tradizione (Concilio di Costantinopoli II = la natura umana è *enlipostatica*) accostandolo alle esigenze di una antropologia fenomenologica, che presenta l'umano in forma unitaria e dinamica¹³. Tuttavia il lavoro sposa in maniera netta,

13. A. BISCARDI, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Cittadella, Assisi 2012, 163–173.

tanto da sembrare non in linea con quanto appena affermato, sia la critica al *genere* che al femminismo, andando a trattare la sessuazione sulla base di un registro biologico ed erotico (dunque non quello della fenomenologia), con la finalità, per niente velata, di sostenere attraverso questo stesso percorso non solo la riserva maschile del ministero ordinato ma anche la eccellenza della prassi latina del celibato del clero.

e) Riguardo alla *christa*/comunità cosmica, si potrebbe dire, citando Paolo: «se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così» (2 Cor 5,16). La *christa* è la realtà escatologica di ognuna/o (Nakashima Brock 1988), o, con altro linguaggio, che pure andrebbe de/imperializzato, il *Regno*, comunità di *amore* universale. Se questa formulazione è poco comune nel mondo cattolico, quanto suggerisce è forse più frequente di quanto si possa credere, nella misura in cui alcuni/e sembrano considerare la umanità gloriosa del Risorto come “al di là” di ogni residuo di sessuazione.

f) Parzialità e storicità: tale modello, sviluppato ad esempio da Tomassone e Green¹⁴, fa leva sulla singolarità della vicenda di Gesù e della sua persona, affrontando in fondo il cosiddetto *problema di Lessing* (1729–1781): «Com'è possibile che verità storiche e casuali possano diventare prova di verità eterne e necessarie?». La sua condizione è infatti quella di un uomo, maschio e circumciso, con quel che questo comporta rispetto all'appartenenza etnico/religiosa. Non è tutta l'umanità, ma ne vive la parzialità in relazione che caratterizza ognuno/a di noi.

Ritengo questo il modello più convincente e promettente. In questa direzione, la condizione di *umanità gloriosa* (cfr 1 Cor 15) si può pensare come conferma e insieme apertura delle parzialità in

14. Elizabeth Green, *Gesù, nato di donna*, Intervento all VIII incontro Nazionale Donne Comunità di Base (Cdb), *pro manuscripto* (ripreso in ADISTA 18 Ottobre 1997); Letizia Tomassone, *Le donne si interrogano sulla cristologia* in *Le donne dicono Dio* (Bellenzier – Cavallo edd.) Paoline, Milano 1995, 91–99.

relazione. In questo senso, non si perde la dimensione escatologica, ma non se ne fa una leva per annullare la singolarità e la storicità, che comprende appunto opzioni, relazioni, affetti. E si potrebbe a questo punto ricordare che si afferma spesso come sia dello Spirito l'essere «presso di sé come presso l'altro» (Hilberath), aprendo a comunione che custodisca le differenze.¹⁵

Sconfinando e obliquando (queering), donec veniat

A partire dall'ultimo modello, dunque, riprenderei la citazione in esergo (Gv 4,9), come esempio di altri simili contesti evangelici e la metterei in tensione con l'idea di molteplici sconfinamenti di cui la vicenda di Gesù dà testimonianza: rispetto a quanto ci si aspetta da un uomo nei confronti di una donna, ma anche da un giudeo nei confronti di una samaritana; o nei confronti di persone impure (la donna emorroissa, ma anche il lebbroso o il pubblicano) o dei confini del "sacro" e di quanto li rappresenta. Il riferimento è all'idea de' *Il dio sconfinato* di Elisabeth Green, in dialogo con Althaus Reid: non discorso sulla illimitatezza divina, ma su Dio che sconfinava, da *Numeri* a Gesù, nato fra i pastori morto fuori delle mura. Althaus Reid elabora una teologia dell'obliquità: il termine è *queer*, sinonimo spesso dispregiativo di sessualmente "obliquo" e diventato "cartello" in dialogo/confronto con LGBT. Gianluigi Gugliermetto¹⁶ ne evidenzia la portata cristologica, spirituale ed escatologica e ne mostra il carattere promettente.

Rispetto a quest'ultimo punto farei tuttavia una considerazione: la prospettiva "di genere" (ora qui in senso abbastanza generico da

15. Per ordine degli affetti e resurrezione, si può vedere Pierangelo Sequeri, *Non ultima è la morte*, Glossa, Milano 2006, 98–102; per la proposta pneumatologica B.J.Hilberath, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, in particolare p. 204.

16. *Le teologie queer e la ricerca del soggetto*, in "Protestantesimo" 68 (2013) 261–272. Si può leggere anche Letizia Tomassone, *Le teologie queer*, in "Il Regno Attualità" 1/2015, 61. È ora pubblicato in italiano anche lo scritto di Marcella Althaus Reid. *Il dio queer*, Claudiana, Torino 2014.

comprendere anche usi non identici) può funzionare come pratica di *sospetto*, così come hanno funzionato Marx, Freud, Nietzsche, anche perché è vero che questo appare ancora il grande *rimosso* della teologia e della pastorale, occultato in una pretesa neutralità¹⁷. A mio parere, tuttavia, da solo è troppo stretto! Quando teologhe *womanist* e *mujeristas* parlano di "teologia della signora bianca", mi sembra vogliano dire anche qualcosa di questo tipo: la prospettiva deve essere più larga, a comprendere molteplici asimmetrie. Analogamente, quando ci si risente per una presentazione delle donne (di *Mulieris dignitatem* ad esempio) secondo la tipologia "spose, vergini e madri", a disturbare non è soltanto la rigidità della classificazione, ma anche la sua restrizione a un registro *strettamente* sessuale. Non vorrei cadere nello stesso rischio, neanche con categorie molto più oblique. Pertanto estenderei:

Resisto alla chiusura, qualunque essa sia,
che sia donna o lingua
(Hélène Cixous, *La lingua che verrà*)

17. Non è certo il punto principale, ma colpisce comunque l'uso disinvolto dell'aggettivo teandrico (ripreso dall'uso bizantino), in diversi contesti teologici contemporanei: «il prologo del Vangelo di Giovanni, un testo che è stato definito «una parabola teandrica», proprio per l'intreccio inestricabile che propone tra divinità e umanità» (Ravasi); In essa [la Rivelazione] ogni uomo riceve l'invito a spezzare la presunta fatalità della linea curva o retta del divenire e a porre le condizioni fondanti per le quali si registra l'atto di nascita di una storiologia come soteriologia che si attua come sinergia teandrica (G. Pasquale); «I sacramenti sono il *prolungamento teandrico* (umano–divino) *del Verbo incarnato*» (Tangorra).

II.

LA CHIESA DI GESÙ,
UNA COMUNITÀ DI UOMINI E DONNE

Uomini e donne nella Chiesa delle origini

Prospettiva biblica

*Marinella Perroni **

Nel secolo scorso, il tema del discepolato cristiano prima e dopo pasqua è stato al centro dell'attenzione degli studiosi. Almeno fino a quando l'esegesi neotestamentaria ha battuto le strade della ricerca storica e ha posto ai testi domande utili alla ricostruzione dei contesti che hanno fatto da sfondo sia alle composizioni neotestamentarie sia alle diverse tradizioni su Gesù. I risultati sono stati di notevole interesse e consentono di tracciare un quadro, ipotetico ma del tutto plausibile, di una parte del proto-cristianesimo.

Vorrei provare a sintetizzare qui alcuni elementi che ci consentono di guardare alle prime comunità neotestamentarie come luoghi di uomini e donne, credenti nel Risorto e impegnati nella diffusione dell'evangelo.

I significativi risultati della ricerca recente

Mi sembra importante segnalare che, se si considerano gli studi sul discepolato nel NT, colpisce che, da un linguaggio molto genericamente astratto, si sia passati a utilizzare un lessico sempre più appropriato e, soprattutto, sempre più in grado di rendere conto di una realtà differenziata, che abbraccia un arco di tempo che va dall'attività di Gesù in Palestina alle comunità urbane dell'area ellenistico-romana. La categoria del discepolato comincia a essere discussa e a trovare così ampia tematizzazione alla fine degli anni '60, ed è stato messo in luce come proprio la sua duttilità abbia consentito all'incipiente teologia cristiana un'elaborazione ecclesiologica

* Docente stabile di Nuovo Testamento al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma.

multiforme, corrispondente alla pluralità morfologica dei differenti gruppi o delle varie comunità cristiane, nonché alla diversità sociale degli ambiti all'interno dei quali essi si andavano via via inserendo, identificando e organizzando.

Nell'indagine neotestamentaria si è andata affermando una duplice tendenza: da una parte, identificare la connotazione propria del discepolato gesuano; dall'altra, distinguerlo dal discepolato cristiano post-pasquale. Solo il primo è radicato nell'annuncio religioso di Gesù di Nazaret ed esprime il discepolato in senso proprio, cioè la comunanza di vita con il Gesù terreno: il discepolato gesuano è fenomeno storicamente connotabile, la cui tematizzazione impone precisazioni, confronti, limiti e distinzioni. Si pensi a punti di contatto o di distanza con il discepolato rabbinico, con quello nei confronti di Giovanni Battista o quello praticato nei diversi gruppi itineranti dell'epoca.

Hanno fatto parte di questo gruppo di discepoli di Gesù anche delle donne? La mancanza di uniformità tra le diverse espressioni religiose del giudaismo dell'epoca impone innanzi tutto di ritenere tale possibilità almeno verosimile. Più che plausibile, infatti, la loro partecipazione a un gruppo di tipo carismatico; possibile anche il loro coinvolgimento nella trasmissione di un messaggio indirizzato a tutti che, a differenza di altre forme sia istituzionali che movimentiste del tempo, non comportava la formazione di gruppi strutturati. Solo la loro partecipazione a una vita itinerante insieme a degli uomini potrebbe risultare in qualche modo problematica. È vero però anche che Lc 8,1s sembra invece darla per scontata quando dice: «In seguito egli se ne andava per città e villaggi, predicando e annunciando la buona notizia del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne...». Dalle fonti canoniche, d'altra parte, sappiamo ben poco riguardo ai modi di concreta attuazione dell'itineranza missionaria da parte del gruppo guidato da Gesù. Anche il problema dell'assenza di racconti di chiamata rivolta a donne, che potrebbe rappresentare una difficoltà al riguardo, può essere risolto in una duplice direzione: da un punto di vista linguistico, dato che la forma grammaticale maschile plurale non esclude, ma piuttosto include anche le donne, nonché da un punto di vista letterario, dato

che i racconti di chiamata sembrano appartenere a un livello avanzato della tradizione evangelica, quando cioè l'elaborazione di racconti paradigmatici centrati su figure femminili doveva già essere divenuta più difficile.

In secondo luogo, poi, la ricerca recente è stata in grado di mettere a fuoco che la sequela di Gesù dopo pasqua si è espressa in un duplice modo cioè, da una parte, come radicalismo itinerante dei primi gruppi di carismatici cristiani e, d'altra parte, attraverso la fondazione e l'ordinamento delle comunità domestiche. Sia le lettere paoline che Luca-Atti attestano che, a volte, proprietarie delle case in cui si riunivano le comunità cristiane erano delle donne. Basta pensare a Marta (Lc 10,38), ma soprattutto a Maria di Gerusalemme (At 12,12) o a Lidia (At 16,14ss.40). Può considerarsi allora come un dato acquisito che, in quanto padrone di casa, necessariamente esse devono aver giocato, all'interno delle comunità riunite nelle loro case, sia un ruolo di insegnamento sia funzioni cultiche quali il battesimo o la presidenza dell'eucaristia.

Restano aperte, però, una serie di questioni: è chiaro che una chiesa domestica giudeo-cristiana deve essersi comportata diversamente da una chiesa domestica che vedeva riuniti insieme giudeo-cristiani e pagano-cristiani, come diversa deve essere stata la configurazione, sia sul piano dell'ideologia che su quello della prassi religiosa, di una comunità domestica che viveva nell'area della missione paolina o in quella delle comunità che si rifacevano al «discepolo prediletto». Oltre che alle diversità morfologiche tra comunità domestiche di aree socio-geografiche e religiose diverse, le sorti della *leadership* femminile delle chiese domestiche è saldamente connessa anche ad altri fattori. La coincidenza delle tre grandi tradizioni neotestamentarie, quella sinottica, quella paolina e quella giovannea, sulla marginalizzazione delle donne è un fatto che lascia supporre che molto presto, cioè ancora prima della transizione dell'ecclesia cristiana dalla struttura domestico-familiare a quella territoriale, proprio a partire dall'emarginazione delle donne ha preso forma un ripensamento dell'esercizio dell'autorità che prepara il passaggio dalla testimonianza neotestamentaria a quella extra-canonica della Didachè o delle Lettere di Ignazio.

La formula sintetica secondo la quale è possibile portare alla luce il tracciato del discepolato neotestamentario indicando come punto di inflessione il passaggio “dal discepolato di uguali al patriarcato nell’amore”¹ può risultare certamente sommaria perché, come tutte le formule, non rende ragione delle sfumature. Essa ha comunque il merito di richiamare alla necessità di precisare sulla base di quali motivazioni e attraverso quali percorsi abbia preso piede un così evidente distanziamento, quando non addirittura una contraddizione, tra la prassi di Gesù e il carattere della sua predicazione con il suo appello al discepolato, da una parte e, dall’altra, la prassi protocristiana ma, soprattutto, la successiva organizzazione delle chiese.

Ripensare i “Dodici”

Un tema decisivo per chiarire la reale configurazione del discepolato gesuano e della sequela post-pasquale è certamente quello del significato del gruppo dei Dodici. Non a caso, tanto nei documenti magisteriali quanto nella comune vulgata, sembra sempre che l’argomento principe per fondare l’esclusione delle donne dall’ordinazione presbiterale sia che Gesù ha chiamato dodici discepoli e, tutti, rigorosamente maschi. La questione dunque è duplice: qual è il significato della chiamata dei Dodici da parte di Gesù? in che misura la missione apostolica post-pasquale è effettivamente collegata a loro?

La bibliografia intorno a questo tema, come si può ben immaginare, è sterminata. Per capirne le implicazioni, dato che esso travalica abbondantemente l’ambito dell’esegesi neotestamentaria, basta rilevare che l’espressione “dodici apostoli”, che tanta fortuna ha avuto nel linguaggio ecclesiologico ed ecclesiastico, nel Nuovo Testamento ricorre solo in Mt 10,2 e in Ap 21,14. In quest’ultimo testo, poi, chiarissimo è il riferimento alle dodici tribù di Israele,

1. È una delle tesi sostenute da E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane, Sola Scriptura*, Torino (Claudiana) 1990 (ed. or. 1983), testo che può essere a ragione considerato la forza di sfondamento da parte del pensiero femminista nelle file dell’esegesi neotestamentaria.

come del resto nel *logion* di Mt 19,28 e Lc 22,30, in cui i Dodici sono chiaramente descritti come i patriarchi del popolo escatologico. Non c’è dubbio che la portata del termine “Dodici” vada allora ricercata non nel suo valore numerico, ma nel suo valore simbolico. Essi sono il simbolo che Gesù stesso ha scelto per indicare il senso della sua missione finalizzata alla restaurazione di Israele nel tempo finale. Gesù fa sua un’idea presente nelle diverse correnti del giudaismo post-esilico e si rivolge a tutto Israele, perché il Regno di Dio coincide con tutto il suo popolo radunato di nuovo insieme. Il carattere simbolico del gruppo dei Dodici non va inteso dunque in senso debole, ma come segnale dell’effettivo inizio di eventi futuri: apre il tempo finale della venuta definitiva di Dio.

Il carattere profetico e patriarcale dei Dodici si manifesta nel fatto che il Nuovo Testamento non attribuisce a questi discepoli un’attività post-pasquale programmata, né missionaria né cultica. Non ci sono testimonianze di un ruolo di responsabilità dei Dodici nella diffusione del vangelo, non appaiono come apostoli fondatori di chiese, né rivestono un ruolo particolare nei raduni liturgici (cfr. At 2,42-47). Non sappiamo nulla, del resto, dell’attività post-pasquale della maggioranza di loro. I predicatori del vangelo diventano presto numerosi (cfr. 1Cor 15,7), e l’apostolo per eccellenza sarà Paolo.

Come sarebbe possibile un tale silenzio se Gesù avesse dato ai Dodici il mandato di predicare il vangelo a tutte le genti e di battezzare? Il testo di Mt 28,16-29 lo afferma, è vero, ma la critica è concorde nel riconoscerlo come una composizione tardiva che riflette la successiva consapevolezza ecclesiale di una missione già strutturata anche grazie a una prassi liturgica. Il libro degli Atti insiste invece, contrariamente a quanto affermato in 6,2-3, sul fatto che saranno i sette ellenisti, eletti per il servizio delle mense, a diventare predicatori del vangelo e a battezzare i convertiti (At 7,1-60; 8,4-8.26-40). I Dodici scomparvero molto presto come gruppo, e nessuna fonte ci attesta che fossero attivi in Galilea o che viaggiassero attraverso la Palestina. Sappiamo qualcosa solo di Pietro che, secondo il libro degli Atti, si spinse fino in Samaria.

In quanto patriarchi del nuovo Israele escatologico, dunque, i discepoli che Gesù raduna intorno a sé come simbolo della costi-

tuzione dell'Israele escatologico non potevano che essere dodici, né potevano essere altro che maschi. Ciò non significa in nessun modo, però, che i discepoli che partecipavano all'itineranza missionaria di Gesù fossero solo dodici e solo maschi. Del resto, non è possibile assimilare l'un l'altro i termini "Dodici" e "discepoli" che, nei quattro vangeli canonici, conservano invece una loro precisa autonomia. La redazione lucana, poi, contiene un racconto dell'invio in missione di "altri settantadue" e attesta così che la tradizione ha interpretato già molto presto la missione di Gesù e dei suoi discepoli in termini di apertura verso le genti. Ciò ha comportato il superamento dello schema simbolico israelita delle dodici tribù, ma anche una partecipazione all'itineranza missionaria sicuramente allargata.

Per quanto riguarda le donne, poi, la testimonianza di Mc 15,40s è quanto mai eloquente: «Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, lo seguivano e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme». Dobbiamo ritenere che, se il discepolato gesuano non si fondava su una pretesa avanzata dai discepoli ma su una libera chiamata da parte del Maestro, queste donne galilee sono state presenti alla sua crocifissione perché erano state chiamate da lui a seguirlo nella sua missione e lo avevano servito partecipando con lui all'annuncio del Regno.

Conclusioni

Esplorare la questione delle donne Galilee nei Sinottici, rilevare il protagonismo teologico di alcune figure femminili nel quarto vangelo² oppure dare il giusto risalto alla testimonianza paolina sul-

2. Si veda al riguardo M. PERRONI, *Le donne galilee*, Bologna (EDB) 2015. Per un'ampia trattazione della questione delle donne nei vangeli canonici si può vedere M. NAVARRO PUERTO – M. PERRONI (edd), *Vangeli. Narrazione e storia*, La Bibbia e le donne 4, Trapani (Il pozzo di Giacobbe) 2010.

la partecipazione apostolica delle donne all'evangelizzazione e alla fondazione di nuove comunità,³ tutto questo consente di guardare al movimento di Gesù prima e dopo pasqua rifiutando l'aprioristica convinzione che da esso le donne fossero escluse. Eppure, forte è stata ed è ancora la resistenza ad accettarlo, se si considera che è passato più di un secolo da quando Adolf von Harnack riconosceva il ruolo storico avuto dalle donne nella diffusione del cristianesimo nascente.⁴ Probabilmente, però, un tale riconoscimento porta con sé una serie di implicazioni ecclesiali e questo fa paura.

Ciò nondimeno, altrettanto riconoscibili sono, nel *corpus* canonico, alcuni segnali di un'incipiente marginalizzazione delle donne nel passaggio tra la prima e la seconda generazione apostolica. È sufficiente considerare lo scarto, all'interno del *corpus paulinum*, tra le lettere deuteropaoline e quelle autentiche oppure, all'interno della tradizione giovannea, tra le lettere e il vangelo o ancora, all'interno della tradizione sinottica, tra Luca e Marco. Uno dei prezzi che la "grande chiesa" ha accettato di pagare al processo di istituzionalizzazione e di legittimazione è stata, con tutta probabilità, proprio l'esclusione delle donne dai ruoli ecclesiali. Mai, però, è stata azzerata del tutto la consapevolezza della loro partecipazione all'evangelizzazione. Lo attestano alcune testimonianze che, pur non incidendo sulla vulgata istituzionale, fanno comunque storia. In un modo o in un altro, per motivi diversi, non sempre onorevoli e spesso devianti, le tradizioni ecclesiastiche non hanno mai potuto sopprimere del tutto la presenza delle donne e il loro ruolo nella testimonianza evangelica. Con tutta probabilità, la forza ideale contenuta nel

3. Basterebbe un'attenta analisi dell'uso paolino del verbo *kopiaio* (= faticare apostolicamente) e la sua attribuzione in Rm 16,6.12 a quattro precise donne, Maria, Trifena, Trifosa e Perside, per smantellare secolari pregiudizi sull'esercizio della missione apostolica da parte delle donne.

4. Agli inizi del secolo scorso egli dedicava alla partecipazione delle donne alla diffusione del cristianesimo un intero capitolo della sua poderosa e lucida ricostruzione, sulla base di un'ampia ricognizione documentaria, della storia del cristianesimo antico (*Die Verbreitung unter den Frauen*: Id., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II, Leipzig (J. C. Hinrichs) 4/1924 (ed. or. 1902), 589–611 [590s]).

logion di Gesù «In verità io vi dico: dovunque sarà proclamato il Vangelo, per il mondo intero, in ricordo di lei si dirà anche quello che ha fatto» (Mc 14,9) è stata maggiore della dinamica di emarginazione che ha costretto le donne nelle periferie rispetto ai centri istituzionali, mai privandole però dell'accesso al battesimo e, quindi, della partecipazione alla vita dell'ecclesia cristiana.

Vorrei concludere ricordandone una, quella di Rabano Mauro, monaco benedettino tra l'VIII e il IX secolo. Nella sua *Vita di S. Maria Maddalena*,⁵ andando controcorrente rispetto alla grande tradizione occidentale, che aveva condannato la discepola di Gesù e apostola della Risurrezione al ruolo di prostituta penitente, egli riconosce che Gesù stesso «...la elesse apostola della sua Ascensione, premiando con una degna ricompensa di grazia e di gloria, e con privilegio di onore colei che per i suoi meriti degnamente era la guida di tutte le sue cooperatrici, la quale poco prima aveva istituito evangelista della Resurrezione». Forse, una ormai troppo lunga tradizione ci impedisce di dire, come fa Rabano Mauro, che «Maria, con i suoi coapostoli, evangelizzò la risurrezione del Messia ... e profetizzò l'ascensione». Renderebbe però giustizia alla volontà del Profeta di Nazaret e alla verità dei fatti almeno dire che, a fondamento della chiesa di Cristo, ci sono apostoli e apostole.

La storia tra oblio e memoria

Cristina Simonelli *

Tutte le istituzioni della nostra cultura ci dicono, attraverso parole, fatti e – quel che è peggio – silenzio – ci dicono che noi siamo insignificanti. Ma la nostra eredità è la nostra forza.

(Judy Chicago, *In memoria di Lei*)

Tu e io sulla stessa strada, i tuoi libri e i miei racconti uniti insieme. O, altrimenti, tu e i tuoi libri con questa gente e io che cammino nelle tue storie, in luoghi al di là degli odi e delle catene.

(Malika Mokkedem, *Gente in cammino*)

Le due citazioni in esergo delineano anche all'orizzonte di questa riflessione: Judy Chicago, non a caso citata in un grande classico dell'esegesi femminista quale *In memoria di Lei* di Elisabeth Schüssler Fiorenza¹, con un'espressione icastica dipinge la necessità e l'impellenza di una storiografia che porti a parola e consegnì a memoria l'eredità delle donne. Nello stesso tempo l'altra espressione è quella che una nonna Tuaregh grande narratrice di storie affida alla nipote che a differenza di lei è *scriba* e verga segni neri su pagine bianche². Le donne sono infatti in molte culture grandi narratrici e cardini importanti della trasmissione della memoria del gruppo, familiare e allargato, dall'ethos al rito passando per i grandi miti dell'origine e della

* Docente di Antichità cristiana a Milano (Facoltà Teologica Italia Settentrionale) e Verona (Studio Teologico S. Zeno e ISSR S. Pietro Martire).

1. J. Chicago, *The dinner party* (1979) in E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di Lei*, Claudiana, Torino 1990, 7.

2. M. MOKKEDDEM, *Gente in cammino*, Giunti, Firenze 1994, 277.

5. Capp.26–27: PL 112, 1474–1475.

destinazione. Lo sguardo che perseguiamo qui si riferisce soprattutto alla storiografia dunque alla dimensione documentaria e in specie scritta. Senza tuttavia dimenticare che con rare eccezioni, almeno fino al secolo scorso, le donne hanno fatto parte della grande maggioranza di persone di cultura orale: il che non significa solo “analfabeti”, ma anche trasmettitori di storie e memorie secondo procedimenti altri.

Da queste constatazioni nascono due attenzioni che accompagnano e caratterizzano il percorso: in primo luogo una “storia di lei” nasce come ricerca di quanto riguarda le donne come soggetti storici – siano autrici o personaggi reali di cui scrivono altri – e il femminile come riferimento ideale. Di entrambi questi aspetti si scrive e si è scritto lamentando assenze e portando alla luce presenze. Ma sempre di più questa ricerca, pur urgente, si è rivelata parziale, perché la stessa presenza/assenza si può dire di molti altri: i *women's studies* sono pertanto diventati *gender studies* e non se ne pentono, piuttosto estranei alla ridda di dibattiti in cui il lessico del *gender* si è impigliato. Se l'ottica seguita qui è legata alla storia del cristianesimo, il procedimento è certo molto più largo:

«Il tema più generale in cui si iscrive uno studio di questo tipo è, da un lato, quello della relazione donne–religione, un rapporto oggi indagato attraverso un'ampia proliferazione di studi di carattere religioso e filosofico, psicologico e antropologico nei diversi credo del mondo; dall'altro quello del binomio salvezza/studi di genere. Nella sua presenza e nella sua assenza, il ruolo svolto dalle donne vale infatti a determinare precisi modelli di comportamento religiosi ed etici responsabili della costruzione del genere e della identità delle donne. [...] l'identità delle donne passa necessariamente attraverso i ruoli che sono loro riconosciuti o attribuiti: ciò significa che il ruolo e lo statuto religioso delle donne influenzano e determinano la trasmissione dei modelli religiosi sia maschili che femminili e, soprattutto, la trasmissione di quei modelli considerati neutri nella loro esplicita sessuazione maschile»³

3. C. GIANOTTI, *Donne di illuminazione. Dakini e demonesse, Madri divine e maestre di Dharma*, Ubaldini Editore, Roma 2012, 14.

Da questo segue anche il secondo aspetto: dal momento che usare misure uguali con soggetti disuguali non porta affatto a maggiore scientificità, bensì a cattivo infinito, la storiografia che si occupa di soggetti non al centro del sistema è chiamata a mettere in atto processi di *inventio*, nel senso di reperimento delle fonti, sofisticati: è quanto sottolineano Adriana Valerio in *Cristianesimo al femminile*⁴ e Annarosa Buttarelli, in *Sovrane*, dialogando a distanza con Nicole Loraux, studiosa della Grecia antica che afferma: «sono sempre in imbarazzo quando devo scrivere la storia delle donne»⁵. Nella storia documentata compaiono infatti alcune donne, eccellenti ed eccezionali, ma in questo modo restano nascoste le molte altre e, aggiungerei, molti altri, comunque *impoveriti* (che è diverso da poveri). Bisogna per questo far storia scrutando gli interstizi e lavorando con l'immaginazione non per inventare quello che non c'è, ma almeno per avanzare domande pertinenti e mostrare gli spazi bianchi, le assenze, le tracce. Non è molto diverso dalle osservazioni di Maria Zambrano sulla storia ufficiale incapace di rendere ragione degli esclusi – dunque *apocrifa* nel senso di inautentica – e dalle riflessioni di Mary Daly sullo scarso interesse e l'insufficienza dell'avanscena⁶.

In ogni caso tutte le forme di rimembranza e tradizione interagiscono con processi di ricordo e di oblio, personali e collettivi, che non sono mai neutri. Ciò che viene ricordato e trasmesso e, rispettivamente, dimenticato e omesso, non dipende solo dalla quantità delle informazioni, ma anche dalla loro connessione con i significati culturali, politici, simbolici: mai come oggi, tesi tra rimozione della

4. A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile*, DAuria, Napoli 1990, 21–31.

5. A. BUTTARELLI, *Sovrane. L'autorità femminile al governo*, Il Saggiatore, Milano 2013, 60. Cfr. anche in questo senso il contributo di Ceresa, *Ricerche donna.. nelle storie perdute* in I. CERESA, *L'utopia e la conserva. Una vita spirituale nella contemporaneità*, Tre Lune Edizioni, Mantova 2011, 51–68, in cui tra l'altro precisa: «Meglio sarebbe stato dire 'nascoste' [...] quindi più esattamente avrei detto [...] *Nelle storie apocrife*» (Ibidem, 56).

6. Questo aspetto di Mary Daly, cfr. C. SIMONELLI, *Il potere di nominare. Leggere Mary Daly fra i tempi*, in *Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teologia*, a cura di L. TOMASSONE, Effatà, Cantalupa (TO) 2012, 93–105. Sulla riflessione di Muraro sulla differenza fra non *documentabilità* di una figura e la sua inesistenza torno in conclusione.

memoria e ossessioni commemorative, ne siamo avvertiti. Quando, ad esempio, sembra che ogni generazione di donne debba ricominciare daccapo, come fosse la prima, siamo di fronte a un meccanismo non banale, del quale è necessario tener conto in forma non ingenua.

Discipline e periodizzazioni

Con tali parametri, queste note si presentano decisamente ambiziose, pensando di poter realizzare una lettura trasversale della storia del cristianesimo, dalle origini alla contemporaneità, dagli studi sulle origini cristiane fino almeno a considerare la teologia delle donne come momento importante della recezione del Vaticano II⁷. Se lo possono però spero permettere, nella misura in cui recensisco molto lavoro fatto, che ha offerto e continua a offrire non solo nomi, vicende, figure altrimenti poco o pochissimo note, ma anche importanti riflessioni metodologiche.

Tra queste ricorderei la necessità di riconsiderare i confini disciplinari e i recinti delle periodizzazioni. Non si tratta certo di procedimenti riservati o ignoti alla storiografia in generale: la situazione delle donne però è un fattore importante di crisi e contribuisce dunque in parte non secondaria alla rivisitazione di alcuni luoghi classici del *settore*. Quanto alle discipline, il cantiere delle origini cristiane è un ottimo esempio: la suddivisione dei documenti in *biblici*, *patristici* e *apocrifi*, se risponde a criteri di delimitazione degli studi e di dipartimenti accademici, fatica a offrire una lettura sintetica della formazione dei cristianesimi che tuttora abitiamo. La nascita e lo sviluppo dell'elenco di scritti approvati e utilizzati per la liturgia (=canone), con la relativa problematica di cosa vi entra e di quale filo interpretativo viene assunto come principale, di quali ruoli (presbiterali *versus* profetici?) di conduzione delle comunità e di quali forme rituali li incarnano⁸ sono legati anche nella loro genesi alla

7. S. NOCETI, *Un "caso serio" della recezione conciliare: donne e teologia*, in "Ricerche Teologiche" 13/1 (2002) 211–224.

presenza e ai ruoli di uomini e donne e non li riguardano solo in uscita, per quello che dicono di loro. La poderosa impresa della collana *La Bibbia e le donne*⁹, che esce pressoché contemporaneamente in quattro lingue e in pochi anni ha già pubblicato dieci dei venti volumi previsti, è poi un pregevole esempio di come la storia del cristianesimo intesa come ricerca e critica delle fonti non debba temere alcun danno né alcuna perdita di scientificità dall'accostamento ai testi nel loro carattere spirituale, teologico e filosofico.

Quanto alla periodizzazione, sulla cui convenzionalità tutti concordiamo ma che nello stesso tempo tutti faticiamo a riformulare, sono illuminanti le annotazioni di Adriana Valerio, quando propone diverse e correlate griglie cronologiche per l'arco temporale che va dalla c.d. riforma gregoriana (1046/1122) alla fine del XV secolo. Nel caso specifico parla di un arco cronologico che va dalla succitata riforma al *Malleus Maleficarum* (manuale per gli inquisitori nei processi per stregoneria) e di un secondo percorso che si può individuare dalla vita di Eloisa (+ 1164) alla *Città delle Donne* di Cristina da Pizzano (+ 1430)¹⁰. Nello stesso modo i recinti non sono poi così netti quando si prendono in esame il tardo antico

8. E. NORELLI, *La nascita del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2014, 241–257.

9. «La Collana, diretta da Adriana Valerio, prevede la pubblicazione, nelle lingue spagnola, italiana, tedesca ed inglese, di circa 20 volumi, la cui cura è stata affidata ad un comitato di respiro internazionale composto dalle teologhe Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto, Jorunn Økland e Adriana Valerio. Ciascun volume si avvale della specifica competenza di studiose europee, caratterizzandosi per la lettura esegetica e storico-esegetica delle Scritture (ebraica e cristiana). In tale ottica, oltre che come documenti di fede, i libri biblici saranno presentati in quanto espressione di determinati ambienti storico-culturali, punti di arrivo di un lungo cammino di esperienze significative e di vive tradizioni: testi incessantemente riletti e reinterpretati da donne e uomini. All'interpretazione dei testi saranno affiancate la spiegazione della loro ricezione, nonché la storia degli effetti, soprattutto per quanto concerne la storia di genere. Finalità del Progetto Editoriale è far conoscere, attraverso una metodologia interdisciplinare, l'interpretazione storica della Bibbia relativamente alle donne, alle loro identità e ai loro ruoli» (<http://www.ilpozzodi giacobbe.it/it/shop.asp?cat=27>).

10. A. VALERIO, *La Bibbia al centro. La renovatio ecclesiae e l'emergere della soggettività femminile (sec. XII–XV)*, in *Donne e Bibbia nel Medioevo*, (Borresen-Valerio edd.), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 16–17 [intero contributo: 15–43].

o la “crisi dell’Europa cattolica” (sec. XVI–XVII), che attraversa i contenitori consunti di Riforma cattolica/Controriforma. Ma al di là della singola questione conta la problematica: senza negare l’idea, pur sempre culturalmente connotata, di epoche *assiali* che portano con sé grandi cambiamenti, ci sono anche altri fili e altri percorsi di lettura che mescolano le carte: e le donne vi sono spesso implicate.

Matristica: una scienza sapientemente provvisoria

Non mi soffermerò pertanto sulle diverse fasi della storia cristiana come tali né su quanto possono restituire i primi secoli, di cui peraltro prevalentemente mi occupo, se non per evidenziarne le direttrici di ricerca. Si deve infatti riconoscere che la patrologia è, nel suo genere, un capolavoro: non si potrebbe indicare la ricognizione degli scritti cristiani antichi in maniera più patriarcale ed escludente! Proprio questa brutalità, paradossalmente, permette tuttavia di nominare almeno il disagio per l’assenza di madri: cosa non solo poco verosimile ma, alla prova della documentazione, neanche fondata.

L’idea di una conversione della patristica verso la *matristica* si deve ascrivere al lavoro pionieristico di Kari Elisabeth Børresen: il titolo del volume che raccoglie alcuni suoi articoli, *From Patristics to Matristics*¹¹, esprime molto di più della semplice necessità di ampliare gli indici dei manuali inserendo a pieno titolo i nomi delle donne¹². Attraverso fortunati neologismi, quali appunto *androcentrismo* e *matristica*, ha indicato che nuove domande necessitavano nuove prospettive e le nuove prospettive richiedevano nuovi linguaggi.

11. E. K. BØRRESEN, *From Patristics to Matristics*, Herdr, Roma 2002. Si veda anche la voce corrispondente, a cura della stessa studiosa, in NDPAC, 3149-3156.

12. Che non è peraltro poca cosa! In questo stesso ordine di considerazione mi sembra importante segnalare percorsi accademici in cui colleghi di diverse discipline propongono come oggetto figure di donne: senza pretesa di esaustività ricordo nella Facoltà dell’Italia Settentrionale (Milano) Antonio Montanari, *L’altra metà della chiesa: volti di donne nel cristianesimo dei primi secoli* a.a. 2013/14 e Piero Stefani, *La donna nell’ebraismo attraverso due casi esemplari*, a.a. 2014/15. Questo fenomeno, relativamente recente almeno in tale forma, nasce anche nel confronto e nella collaborazione con colleghe specialiste delle stesse discipline.

Dunque non solo ampliare le mappe, ma vedere come questo cambi l’intera cartografia, ad esempio sottolineando la relazione esistente fra *antropologia* e immagini di Dio, la reciproca influenza fra le metafore utilizzate per parlare di Dio e le più diffuse concezioni dei sessi e dei rispettivi ruoli. A questo scopo Børresen utilizza un vocabolario *genderness/oriented*, anche in questo caso individuando precocemente le opportunità ma anche i rischi di una simile concettualizzazione: avverte infatti una delle principali difficoltà del sistema *sex/gender*, ossia la latente dicotomia, pericolosamente vicina a moduli platonici (il sesso riguarda i corpi/ non l’anima) o, forse meglio, cartesiani (*res cogitans/res extensa*)¹³.

Nel solco e in compagnia di simili impostazioni sono oggi molti gli studi, alcuni di taglio più strettamente disciplinare altri di alta divulgazione, che esplorano questo territorio, tanto che una ricognizione veloce rischia di tralasciarne molti¹⁴. In questa sede mi sembra importante segnalare soprattutto alcune tipologie di scavo: ad esempio ricercare nelle biografie femminili temi e problemi (Giannarelli), o studiare le intersezioni fra questi testi e le posizioni coeve su sessualità e generazione (Prinzivalli); ancora, presentare il martirio come luogo discepolare esigente (Carfora), la cui retorica è tuttavia sempre a rischio, o scavare la storiografia del ‘900 nei suoi modelli di recezione delle fonti sulle antiche diaconesse (Scimmi). Molto promettenti poi, mi sembra, sono le ottiche plurime: quali quelle che leggono nella *Vita di Macrina* non tanto la femminilità della protagonista, quanto la maschilità dell’autore, o evidenziano negli scritti di Tertulliano l’intreccio tra la posizione dell’autore, le informazioni sulle donne cartaginesi del III secolo e la presenza degli *Atti di Tecla* come *autorizzazione* femminile. Oppure lo studio degli epistolari: sia per le risposte a lettere di mano femminile non pervenute (fonte quasi inesauribile l’epistolario di Girolamo) che per quelle a firma doppia (Terasia e Paolino di Nola).

13. C. SIMONELLI, *Dire la differenza senza ideologie*, in *Il Regno – Attualità*, 1/2015, 60.

14. Si veda almeno B.S. ZORZI, *Al di là del “genio femminile”. Donne e teologia nella storia della teologia cristiana*, Carocci, Roma 2014.

Come suggerito nel titolo a questo paragrafo, la matristica viene infine definita una scienza provvisoria: non per sminuire la scientificità delle sue acquisizioni, quanto per esaltare sia il suo impianto trasformativo che la complessità del suo approccio. Børresen afferma infatti che nella misura in cui un'ottica particolare nasce dalla asimmetria e dalla discriminazione, la scienza che se ne occupa dovrebbe considerarsi compiuta una volta che non fosse più necessaria, perché avrebbe "portato a pari" il discorso. Sono da una parte assolutamente convinta che non sia utile fare di questi studi "orti chiusi", perché possano piuttosto condurre a una storia del cristianesimo più inclusiva, cioè come minimo meno clericale, patriarcale ed eurocentrica. Ritengo tuttavia che questo debba essere pensato come processo costante, che non solo non può essere compiuto una volta per tutte ma che non sarebbe neppure augurabile che lo fosse: siamo in cammino infatti non verso una unità monolitica, comunque sia indicata, ma piuttosto verso differenze aperte alla relazione e alla comunione. In questo senso la *matristica* vuole essere per statuto tenacemente provvisoria: provvisoria in quanto trasformativa e volta a superare esclusioni e discriminazioni, tenace in quanto costantemente resistente a omologazioni su registri univoci.

Processi di riforma e modelli di interpretazione

In tutto questo appare evidente che le griglie di lettura sono fondamentali e tanto più utili quanto più consapevoli della propria parzialità e complessità. Posizione molto più scientifica di quella, ammesso che oggi possa ancora esistere, che pretendesse di non averne, che apparirebbe di fatto soltanto un simulacro della ricerca storica e una conferma dell'esistente.

Se questo vale in generale, assume un interesse del tutto particolare rispetto a un tema di capitale importanza nella storia del cristianesimo, cioè quanto riguarda i processi di *riforma* e le concomitanti costruzioni di modelli *ereticali*. Rispetto, ad esempio, ai secoli XII–XIV d'occidente efficacemente scrive Ubaldo Cortoni che: «Risulta davvero difficile distinguere il confine tra ortodossia e eterodossia

in un mondo religioso che aspirava, in maniera trasversale, e cioè in tutti e tre gli ordini che sono nella chiesa (laici, religiosi e chierici), a un ritorno alla vita delle prime comunità cristiane. Movimenti pauperistici e spirituali traducono il generale desiderio di una riforma della chiesa ispirata alla povertà e semplicità evangelica»¹⁵. Le donne, ancorché spesso non in primo piano nelle fonti, occultate nella stereotipia delle accuse alle parti avverse e trascurate negli studi storici, fanno a pieno titolo parte di questa mappa mobile e cangiante. Alcuni snodi significativi lo possono esemplificare, lungo i secoli: "nuova profezia" e movimenti messaliani nell'antichità, così come il travaglio del "ritorno al Vangelo" rappresentato dai Poveri di Lione (Valdesi), movimenti pauperistici, ordini mendicanti nelle più svariate forme nella transizione all'evo moderno; il travaglio delle riforme nel XVI secolo e poi, elenco senza pretesa di esaurire il tema, crisi "modernista" del '900 e anticipazione, svolgimento e recezione del Vaticano II: tutto questo chiede letture rinnovate, attente a scrutare i registri "anti/nemico" per coglierne il meccanismo – le pratiche discorsive – e provare a giocarle diversamente sulla scacchiera.

Una proposta significativa in questa direzione viene da un libro di Cettina Militello, non recente ma ancora convincente, *Il volto femminile della storia* (1995): alla ricerca, come lei stessa afferma, di una chiave di legittimazione per un'opera divulgativa che presentasse figure di donne dalle origini cristiane sin quasi ai giorni nostri, ha individuato una griglia di lettura molto interessante. Senza infatti abbandonare del tutto la scansione cronologica, ha percorso i singoli periodi secondo tre direttrici: *la rete dei rapporti*, *la rete dei servizi e il modello e la devianza*. La griglia non pretende di essere esaustiva né tanto meno una recinzione invalicabile: chi è iscritta nella trama dei rapporti ha anche esercitato ministerialità e può essere collocata, a volte con impercettibili variazioni e non solo confessionali, nel numero delle riformatrici o nel registro delle eretiche. Ma proprio

15. C. U. CORTONI, *Sono Chiesa anch'io. Il ruolo dei laici e il rinnovamento*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, 33.

questo è importante: si potranno vedere le cose anche da altri punti prospettici, ma la consapevolezza di averne fa del bene alla ricerca.

In questa ottica, inoltre, è possibile convergere su alcune acquisizioni di base: una storiografia che fosse solo “storia di lui” oggi come oggi non potrebbe più onestamente sussistere, proprio perché omette parte della documentazione. Facendo tesoro della provocazione sulla *kyriarchia* di Schüssler Fiorenza (i meccanismi di potere non sono basati unicamente sulla distinzione tra uomini e donne) e delle acquisizioni della teologia *pratica* ed osservando dunque le figure storiche nella loro situazione complessiva¹⁶, si può concludere che non pochi uomini e tante donne stanno in collocazioni non centrali delle strutture, in passato come oggi. Ma lo studio in tale prospettiva¹⁷ ci mostra come molte volte siano proprio le persone che si trovano sui confini e sono coinvolte in molteplici *comunità di pratica* a rappresentare fattori di innovazione per l'intero gruppo: chi si trova nel centro, legato a schematismi identitari, non riesce neanche a ipotizzarli, anche se a volte può integrarli.

Diotima e Tacita muta

Potrà una storiografia documentaria tenere in considerazione tutto questo, dalle pratiche alla parola di nonna Zora, la narratri-

16. Pierre Gisel ad esempio suggerisce di esaminare le forme pratiche nella loro interazione con l'intero piano culturale e sociopolitico, non solo inteso come il contesto in cui questo si realizza, ma come insieme di interrelazioni reciprocamente strutturanti: «è a questo livello che la teologia esamina il religioso e intende proporlo, in interazione con altri, una riflessione sul piano di pratiche socialmente e culturalmente mediate, di gesti e di parole instauratori, di linguaggi e di significati attribuiti o riconosciuti, di effetti reali; un piano sul quale si strutturano diversamente delle relazioni fra avvenimento singolare di esistenza, organizzazioni collettive esistenti e dati trascendenti [...] non quindi direttamente il piano delle rappresentazioni mentali di oggetti cui si aderirebbe, che si “crederebbero” veri o si “saprebbero” corretti, ma sul piano che Michel de Certeau chiamerebbe delle “arti del fare”» (P. GISEL, *La teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, EDB, Bologna 2009, 144).

17. É. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato, identità*, Raffaello Cortina, Milano 2006, in specie 121.

ce Tuaregh da cui abbiamo iniziato? Io penso di sì: quanto meno lasciando senza ricoprirlo uno spazio bianco, che tra gli assenti e gli inesistenti permetta di fare la differenza. Luisa Muraro avanza proprio questa distinzione parlando della sacerdotessa Diotima, le cui parole, risolutive rispetto al dibattito sull'*amore* in corso nel platonico *Simposio*, sono riferite da Socrate e non da lei, che non era presente al banchetto:

La maggior parte degli studiosi (non tutti) pensano che Platone l'abbia inventata per i suoi scopi. C'è una parte di studiosi che non vuole neanche occuparsi della questione, perché la considera “oziosa”, non degna cioè della loro attenzione. A me invece interessa, perché a mezza strada fra l'esistenza storica documentata e l'inesistenza, in mezzo a date incerte, professioni senza nome, leggende oscure ci sono molte donne che mi interessano, tra cui mia madre [...] gli esclusi rientrano nella categoria degli assenti e non possiamo in alcun modo farli passare per inesistenti¹⁸.

Riflettere sulle omissioni e le rimozioni, spesso non consapevoli né tematizzate, che percorrono la trasmissione delle memorie, potrebbe invocare delle ninfe tutelari: non perché manchino persone storicamente documentabili in grado di essere *protrettici* di questo percorso, ma perché il linguaggio del mito sa toccare, in pochi sintetici tratti, nuclei incandescenti. Una di queste figure potrebbe essere Tacita muta: non solo per quel raddoppiato silenzio che ne compone il nome, ma per la vicenda in cui le viene attribuito.

Di lei scrive Ovidio e magistralmente riferisce Eva Cantarella: in origine si chiamava Lala o Lara, e come dice il suo primo nome, era alquanto chiacchierina. Non solo parlava, ma lo faceva a sproposito, senza attenzione all'opportunità e alle convenzioni: in questo modo aveva diffuso e dunque mandato a monte uno dei piani *seduttivi* di Giove. Questi allora la punisce strappandole la lingua – da qui il suo nuovo nome – e consegnandola a Mercurio, che la conduce nel

18. L. MURARO, *Il dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003, 116; 118.

regno dei morti, stuprandola a propria volta nel cammino. Tacita partorisce allora due gemelli, i *Lari compitales*, il cui compito era custodire i confini. Ogni anno veniva celebrata una festa in suo onore, in cui era celebrata come Dea del Silenzio. «Per i romani infatti, così come per i greci, la parola non rientrava tra gli strumenti di cui le donne sapevano fare buon uso, non apparteneva al genere femminile, non era di sua competenza [...] Tacita era dunque un simbolo. Così come un simbolo – diverso, ovviamente – era *Aius Locutius*, il dio il cui nome, contiene due riferimenti alla parola»¹⁹.

La storia in quanto vissuta e la storia in quanto narrata e scritta sono anche il luogo di questa dialettica di silenzio e parola, anche femminile: temuta e desiderata, dileggiata ed espropriata, autorevole ed eccedente. Mostrarne e riscriverne connotati e confini è operazione²⁰ di interpretazione, di edificazione, di esortazione e di conforto: infine, profetica.

Donne al Concilio Vaticano II

Adriana Valerio *

Martedì 8 settembre 1964, nell'aula delle udienze a Castel Gandolfo, Paolo VI ufficialmente annunciò la presenza di uditrici al Concilio e, il 25 dello stesso mese, entrò in aula la prima donna, la francese *Marie-Louise Monnet*, fondatrice del Movimento Internazionale dell'Apostolato dei Ceti Sociali Indipendenti (MIAMSI)¹.

Dal settembre 1964 al luglio 1965 furono chiamate in tutto 23 uditrici: 10 religiose e 13 laiche, scelte, perlopiù secondo criteri di internazionalità e di rappresentanza. Le religiose furono, in ordine di convocazione: l'americana *Mary Luke Tobin* (Suore di Loreto), presidente della Conferenza delle Superiori Maggiori degli Istituti Femminili di America; l'egiziana *Marie de la Croix Khouzam* (Suore egiziane del Sacro Cuore), presidente dell'Unione delle Religiose d'Egitto; la libanese *M. Henriette Ghanem* (Sacri Cuori di Gesù e di Maria di Beirut), presidente delle Superiori Maggiori Maronite; la francese *Sabine de Valon* (Sacro Cuore), superiora generale delle religiose del Sacro Cuore e presidente dell'Unione Internazionale delle Superiori generali (UISG); la tedesca suor *Juliana Thomas* (Povere Ancelle di Gesù Cristo), segretaria generale dell'Unione delle Superiori di Germania; la francese *Suzanne Guillemin* (Figlie della Carità), superiora generale delle Figlie della Carità; la spagnola *Cristina Estrada* (Ancelle del Sacro Cuore di Gesù), superiora generale delle Ancelle del Sacro Cuore di Gesù; l'italiana *Costantina Baldinucci* (Suore di Carità delle Sante Bartolomea e Vincenza Gerosa, dette Suore di Maria Bambina), presidente della Federazione Italiana

19. E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 2003 (prima ed. 1996), 13–15: il riferimento è a Ovidio (*Fasti* II, 583–616).

20. Il riferimento è a 1 Cor 14,3 e al più largo sviluppo sui carismi e in particolare sulla profezia: che è del resto lo stesso capitolo in cui è inserito il discusso versetto: *Mulieres in ecclesia taceant*. E il discorso dovrebbe riprendere daccapo.

* Docente di Storia del Cristianesimo presso l'Università Statale Federico II di Napoli.

1. Su questo, vedi: A. VALERIO, *Madri della Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Carocci, Roma 2012; M. PERRONI, A. MELLONI e S. NOCETI (a cura di), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, Lit Verlag 2012.

Religiose Ospedaliere; l'americana *Claudia Feddish* (Suore di rito bizantino dell'ordine di S. Basilio), superiora generale dell'Ordine delle Suore Basiliane; la canadese *Jerome M. Chimy* (Suore Ancelle di Maria Immacolata di rito bizantino-ucraino), superiora generale delle Suore Ancelle di Maria Immacolata. Come si può notare da questo rapido elenco, i criteri di selezione rispondevano a più motivazioni. Per alcune uditrici religiose era stato adottato un criterio di internazionalità; per altre, come per le suore di Maria Bambina, pesò un motivo personale, dato lo stretto e consolidato rapporto di Paolo VI con la comunità, della quale egli si serviva anche per la sua cura personale in Vaticano. Per altre, come per l'egiziana Khouzam e la palestinese Ghanem, prevalse il criterio di rappresentanza di altri riti (copto, maronita, greco-melchita, siriano, armeno, caldeo) in difficili territori di missione. Analogamente Feddish e Chimy furono chiamate perché esponenti di comunità di rito bizantino.

Le laiche chiamate furono: la francese *Marie Louise Monnet*, presidente del Movimento Internazionale dell'Apostolato dei Ceti Sociali Indipendenti; la spagnola *Pilar Bellosillo*, presidente dell'Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche; l'australiana *Rosemary Goldie*, segretaria esecutiva del Comitato Permanente dei Congressi Internazionali per l'Apostolato dei Laici; l'olandese *Anne-Marie Roeloffzen*, segretaria generale della Federazione Mondiale della Gioventù Cattolica Femminile, le italiane e vedove di guerra; l'italiana *Amalia Dematteis*, ved. Cordero Lanza di Montezemolo, presidente del Patronato dell'Assistenza Spirituale delle Forze Armate; l'italiana *Ida Marenghi-Marenco*, ved. Grillo, *Alda Miceli*, presidente del Centro Italiano Femminile; l'americana *Catherine McCarthy*, presidente del Consiglio Nazionale delle Donne Cattoliche; la coppia messicana *Luz Maria Longoria e Josè Alvarez Icaza Manero*, presidenti del Movimento della Famiglia Cristiana; l'argentina *Margherita Moyano Llerena*, presidente della Federazione Mondiale della Gioventù Cattolica Femminile; l'uruguaiana *Gladys Parentelli*, presidente del Movimento della Gioventù Agraria Cattolica Femminile; la tedesca *Gertrud Ehrle*, presidente della Federazione Tedesca delle Donne Cattoliche; la cecoslovacca *Hedwig von Skoda*, presidente dell'Equipe Internazionale di Rinascita Cristiana.

Anche per le laiche intervennero motivazioni diversificate; si cercò sempre di salvaguardare la rappresentanza di associazioni internazionali che potevano costituire una presenza larga di diverse aree del mondo (Europa, America del Nord e America Latina, Australia). Le eccezioni a questo criterio furono le due italiane vedove di guerra (Cordero Lanza di Montezemolo e Grillo), invitate come esperte di vita a simboleggiare il sacrificio delle donne durante le guerre mondiali, la baronessa ceca Hedwig Skoda, chiamata dietro esplicita richiesta del cardinale di Praga Josef Beran, e Gertrud Ehrle, la cui presenza è stata sollecitata dal forte episcopato tedesco. Tutte erano nubili, eccetto le due italiane vedove di guerra, la vedova McCarthy e Luz Maria Alvarez Icaza che partecipò insieme al marito Josè.

A queste uditrici dobbiamo aggiungere una ventina di donne, chiamate come *perite* per le loro specifiche competenze e professionalità, come l'economista *Barbara Ward*, esperta internazionale di questioni inerenti la fame del mondo, *Patricia Crowley*, un'autorità sulle tematiche relative al controllo delle nascite, *Eileen Egan*, non-violenta e pacifista, consultata sulle problematiche concernenti la guerra.

Le uditrici, nelle intenzioni di molti padri conciliari, dovevano rivestire un carattere piuttosto simbolico; al contrario, esse parteciparono con determinazione e competenza ai lavori delle commissioni. La loro presenza, pur circoscritta alle due ultime sessioni del Concilio, la terza (14 settembre – 21 novembre 1964) e la quarta (14 settembre – 8 dicembre 1965), fu particolarmente viva e significativa, lasciando segni importanti negli stessi documenti conciliari.

L'influenza delle uditrici si ebbe soprattutto su due documenti ai quali esse avevano lavorato a partire dalle sottocommissioni: le costituzioni *Lumen Gentium*, che sottolineò il rifiuto di qualunque discriminazione sessuale, e la *Gaudium et Spes*, nella quale emerse la visione unitaria dell'uomo-donna come "persona umana" e l'uguaglianza fondamentale dei due. Sappiamo degli interventi autorevoli di alcune di loro (per esempio della Goldie, della Bellosillo e della Guillemin) affinché l'affermazione della dignità della persona umana superasse ogni considerazione specifica sul femminile, che non si volle trattare come argomento a sé, separato, ma liberato da qua-

lunque gabbia e limitazione. Il primato della parità fondamentale, conferito dal battesimo alle persone credenti, conferisce a tutti, e quindi anche alle donne, il principio della corresponsabilità apostolica. I laici, donne e uomini, non sono più relegati alla passività e alla recettività, ma ricevono un ruolo attivo e importante nella Chiesa.

Di grande rilevanza fu anche il superamento della tradizionale concezione contrattualistica e giuridica dell'istituto familiare, attraverso il recupero del valore fondamentale dell'amore coniugale, fondato su un'«intima comunità di vita e di amore». In tale prospettiva il contributo di Luz Maria Alvarez Icaza e di suo marito José nella sottocommissione della *Gaudium et Spes* fu determinante nel cambiare l'attitudine dei vescovi nei confronti del sesso nella coppia coniugale, da considerare non più come *rimedio della concupiscenza* legato al peccato, ma come espressione e atto di amore.

Dobbiamo anche ricordare l'importante contributo dell'economista Barbara Ward al dibattito sulla presenza della Chiesa nel mondo e al suo impegno perché la Chiesa dicesse una parola credibile sul problema della povertà e sul tema dello sviluppo umano.

Anche le religiose uditrici hanno svolto un ruolo importante nel mettere in atto l'*aggiornamento* della vita religiosa, innescando processi di innovazione e di sperimentazione. Esse avevano lavorato nel riposizionare al centro della vita religiosa Cristo e il suo messaggio, attraverso il ritorno alle fonti bibliche e liturgiche; avevano sottolineato la dignità personale di ogni membro della comunità, valutando le specificità e i valori dell'essere donna; avevano spinto per una diversa attitudine delle religiose nei confronti del mondo, verso il quale dovevano aprirsi.

Possiamo dire, dunque, che il significato del Concilio va ben al di là dei pochi espliciti riferimenti presenti nei suoi documenti. Esso ha significato una nuova metodologia, di ascolto e di dialogo, nel rapportarsi ai problemi dell'umanità, riconsegnando dignità a ognuno, riconoscendo in ogni battezzato la funzione regale, profetica e sacerdotale, aprendo nuovi spazi di responsabilità e partecipazione all'interno della Chiesa, senza distinzione di sesso, di etnia, di cultura. Il Concilio non ha voluto definire, ma aprire finestre su un mondo in trasformazione, chiedendo alla Chiesa di rinnovarsi e di aggiornarsi.

Donne e Vaticano II: i documenti

Serena Noceti *

La ricorrenza del cinquantesimo anno dalla conclusione del Vaticano II può essere occasione preziosa per soffermarsi a considerare un tema solo raramente preso in considerazione nella pur amplissima massa di studi dedicati al Concilio: il dibattito conciliare e le affermazioni sull'identità di genere, sul ruolo delle donne nella chiesa e nella società, sull'evoluzione culturale avvenuta a partire dai movimenti di emancipazione e liberazione delle donne che segnavano il mondo occidentale, in particolare, dalla fine dell'800¹. Come è noto il Vaticano II ha affrontato solo marginalmente la questione femminile; i documenti del Concilio dedicano pochi e rapidi passaggi alle donne e pochi sono stati gli interventi in aula o le *animadversiones scriptae* su queste tematiche. Non può però essere sottovalutata la portata di quanto avvenuto per la vita della chiesa e delle stesse donne cattoliche: il Vaticano II ha offerto prospettive innovative per i percorsi di autocoscienza delle donne, ha garantito loro spazi reali per pensare la fede e assumere una parola autorevole nei processi di edificazione ecclesiale. Avvicinare criticamente i passi dei documenti espressamente dedicati al tema, ponendoli prima di tutto in rapporto con le voci dei padri che ne hanno sollecitato la trattazione e talora motivato l'inserimento e collocandoli poi nel più

* Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e ISSR B. Ippolito Galantini di Firenze.

1. Cfr. M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, LIT Verlag, München 2012; C.E. MCENROY, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, Crossroad, New York 1996 [ed. riv. 2011]; G. BRAGANTINI, *Le donne nel Concilio Vaticano II*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1984; I.A. HELMAN, *Women and the Vatican: An Exploration of Official Documents*, Orbis Books, New York 2012, 20–29; G.H. TAVARD, *Woman in Christian Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (In.) 1973, 125–150. 193–194. 212–225; M. ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2012.

vasto orizzonte dell'ecclesiologia conciliare, permette di recepire con più coraggiosa capacità creativa le intuizioni consegnate alla ricezione post-conciliare e di decodificarne con maggiore lucidità quelle implicazioni che ancora oggi sono sfida per la chiesa.

Parlare di donne al Concilio: gli interventi dei padri conciliari

«*Venerabiles patres, dilecti fratres et sorores*»: così salutava nel 1964 mons. P. Fiordelli l'assemblea riunita nell'aula conciliare, con parole che – seppur con la rapidità di una semplice formula introduttiva – riconoscevano l'inedita presenza di laici uditori ed uditrici. A partire dal settembre 1964, infatti, 23 donne assisterono ai dibattiti conciliari e contribuirono ai lavori delle commissioni conciliari durante la terza e quarta sessione². La loro nomina era stata sollecitata proprio in un intervento in aula del card. Leo Suenens, che il 22 ottobre 1963, in un contributo dedicato alla struttura carismatica della chiesa e dei doni conferiti dallo Spirito santo a tutti i fedeli, suggeriva di invitare «*ut auditores etiam mulieres, quae, ni fallor, dimidiam partem humanitatis constituunt*»³. Al suo intervento fece seguito, due giorni dopo, un'ulteriore sollecitazione del vescovo melchita Georges Hakim; prendendo in esame il documento sulla liturgia, egli richiamò l'attenzione dell'assemblea sul fatto che non fossero citate le donne: «*grave oblivium humiliter denuntiare vellem*»⁴. Egli riconosceva l'apporto dato all'apostolato delle donne “*devotae*” e sollecitava la chiesa intera a riconoscere il posto eminente che è loro dovuto nel popolo di Dio, nell'apostolato laicale e in ogni attività ecclesiale. L'appello era mosso dal fatto che in alcune parti del mondo le donne non sono adeguatamente onorate e riconosciute e insieme dalla consapevolezza di una necessaria ratifica anche ecclesiale della promozione

2. Cfr. anche A. VALERIO, *Le madri del Concilio*, Carocci, Roma 2012.

3. AS II/III, 175-178: qui 177. Nell'ultimo passaggio del suo intervento ricordava accanto ai religiosi, espressamente anche le religiose, che servono la chiesa tanto generosamente.

4. AS II/III, 295-297: in specie 296.

delle donne oggi, promozione che sgorga nella fede ecclesiale dalla devozione per Maria, madre di Dio.

Dopo la nomina delle uditrici, si registrarono durante la terza e quarta fase altri interventi di padri conciliari che mettevano a tema la questione femminile; in molti casi si tratta di sintetiche suggestioni all'interno di più ampi ragionamenti (dedicati, ad esempio, ai laici o alla vita religiosa), in altri di contributi puntuali interamente dedicati da un lato alle trasformazioni che stavano investendo il mondo femminile sul piano sociale, culturale, economico, dall'altro all'apostolato e alla presenza ecclesiale delle donne. In particolare, la discussione sullo Schema XIII, base per la futura Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, costituì lo spazio privilegiato per l'elaborazione di una riflessione antropologica più attenta alla differenza sessuale, capace di declinare l'umano – secondo il progetto creativo divino (Gen 1,26–31) e la novità cristiana (Gal 3,26–28) – in una prospettiva di uguaglianza di dignità e diritti per uomini e donne, senza sottrarsi alla domanda sulla specificità femminile. Mons. Coderre, a nome di 40 vescovi canadesi, intervenne nella Congregazione generale CXI (28 ottobre 1964)⁵, per ribadire in primo luogo che «la donna gode di una sua personalità propria datale da Dio stesso» e che deve adempiere il suo *munus* specifico e necessario nella società e nella chiesa. Il vescovo canadese afferma con decisione che «*et vir et mulier totam, perfectam et integram naturam humanam modo valde diverso et specifico possident. In hac diversitate divitiae humanae naturae perficiuntur*»; non ritiene quindi adeguata l'idea di un essere umano “neutro”, ma ribadisce il valore di una umanità sessuata, che si dà in essere umani maschi e femmine, che possiedono ciascuno, nella loro unicità di genere, l'integra natura umana. Mons. Coderre si sente debitore, nel porre questa affermazione, ai processi di acquisizione di coscienza da parte delle donne, che egli legge, come già aveva fatto papa Giovanni XXIII, come segno dei tempi, che interpella la chiesa riunita in Concilio⁶. Ancora più pro-

5. AS III/V, 728–730. Interviene sull'allora n. 20 dello Schema.

6. GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, 22.

fondamente giudica questa rivelazione del senso della dignità delle donne «*maximum progressum in evoluzione humanitatis quia sic profundis explicitatur valor humanus quae pro nobis christianis aliquam actioni creativae Dei epiphaniam significat*». Nel tempo presente, meglio di quanto avvenisse nel passato, si può adempiere l'ufficio regale conferito da Dio all'umanità secondo il dettato genesiaco. La chiesa è chiamata non solo a riconoscere questa evoluzione, ma anche a proclamare e promuovere questo progresso a livello sociale e al suo interno, fino al suo pieno compimento. Facendo questo il Concilio serve realmente la realizzazione del progetto di Dio, che sul piano della creazione, della redenzione, del compimento escatologico ha posto in uguaglianza uomini e donne⁷. La specificità delle dell'apporto femminile è letta ancora però nella prospettiva di un servizio al rispetto alla vita, alla sollecitazione dell'uomo alla perfetta oblazione, alla cura della persona, in particolare nella famiglia come sposa e madre⁸. Il giorno successivo, mons. A. Frotz, ausiliare di Colonia⁹, approfondì ulteriormente quanto detto in aula da mons. Coderre sui dinamismi culturali che investono la condizione delle donne e sulle trasformazioni sociali in atto, fenomeno totalmente nuovo e gravido di conseguenze per il futuro dell'umanità e della chiesa: la crisi connessa alla difficoltà di raggiungere un sano equilibrio tra vita familiare e impegni professionali è ricordata come uno dei problemi fondamentali. La chiesa – quale soggetto capace di proteggere e promuovere la dignità umana – deve favorire e incoraggiare questa evoluzione, sostenendo i percorsi formativi delle

7. Le uditrici conciliari scrissero a mons. Coderre un biglietto di ringraziamento: «le donne uditrici hanno trovato nelle Sue parole idea e verità che da qualche tempo avevano sperato di sentire pronunciate in questa aula e che in svariate occasioni avevamo espresso, per nostra parte e a nostro modo, forse meno teologicamente (espresse), quando parlavamo con vescovi e periti che stavano lavorando su questo Schema». Cit. da C. MCENROY, *Guests in Their Own House*, 152. Cf. ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Fondo Vaticano II*, busta 671, fasc. 8.

8. Ritroveremo affermazioni simili alle parole di mons. Coderre nel *Messaggio finale* del Concilio alle donne, come anche nella Lettera *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II (1988).

9. AS III/6, 42–44. Lo stesso giorno era già intervenuto sul tema, con un rapido inciso sull'uguale dignità, mons. S. Quadri, vescovo di Pinerolo (AS III/6, 40).

donne e riconoscendo i doni singolari delle donne, sia sposate, che non coniugate, in ambito familiare, nei luoghi di lavoro, nell'apostolato ecclesiale, nella vita pubblica. Le donne vengono, infine, riconosciute come soggetto attivo capace di esercitare e rivendicare in prima persona, unite agli uomini, la loro personale dignità. Mons. Frotz intervenne nuovamente sulla questione femminile nel corso dell'ultima sessione conciliare¹⁰: affrontando il tema del progresso culturale, suggerisce di evidenziare il fatto che esso viene dall'apporto specifico e singolare di uomini maschi e donne: «*homo non simpliciter ut homo agit, sed in concreto semper ut vir vel ut mulier*». Sulla base del progetto divino espresso nella creazione, egli ritiene essenziale coniugare il riconoscimento dell'uguaglianza in dignità e del diritto di contribuire allo sviluppo umano con la coscienza della differenza di indole e di facoltà che sussiste tra i due. Conclude, infine, attestando grande stima per quegli uomini e donne, laici, sacerdoti, religiosi che dedicano tutto se stessi a questa opera.

Anche parlando del matrimonio e della famiglia i padri intervengono per ricordare ruoli e compiti precipui delle donne, ma allo stesso tempo per affermarne la dignità e i diritti, negati in molte culture e in diverse parti del mondo. Due vescovi – mons. Nkogolo e Yago – presentano all'assemblea la difficile condizione delle donne in Africa: ricordano le limitazioni che vengono dalla tradizione dei matrimoni combinati e della dote, che impediscono alle donne percorsi di autentica libertà nelle scelte di vita, e denunciano la poligamia, diffusa anche tra i cristiani, che lede la dignità personale della donna e ostacola la sua promozione e riconoscimento¹¹. Altrettanto fa il patriarca melchita E. Zoghby, segnalando che in molti paesi del mondo le giovani donne sono «*passivae in elaboratione matrimonii et obiectum negotiationum dignitati humanae offensivarum*»¹², senza che vengano tenute in conto le aspirazioni, i gusti, la differenza di età. Egli chiede che il Concilio affermi come essenziale la libertà di scelta delle donne. Mons. J. Malula denuncia «l'ingiusta servitù

10. AS IV/3, 251–252.

11. Cf. AS III/6, 210–211.

12. AS III/7, 389–390: cit. da p. 390.

delle donne» e deplora – sulla base di Gal 3,28 – ogni forma di discriminazione di razza o di sesso: uomini e donne godono di pari dignità, perché così sono stati creati; la donna non è «*virī mere serva et ancilla, neque mere genitrix filiorum eius, neque instrumentum voluptatis, sed re vera auxilium et socia*»¹³. Dall'altra parte i vescovi sono preoccupati che il crescente coinvolgimento delle donne nella vita pubblica e l'impegno in attività lavorative possano avere ripercussioni negative per la vita familiare: la maternità e la responsabilità di cura e di educazione, come sposa e madre, definiscono in modo primario (e indiscusso) l'identità della donna, per la maggioranza dei padri conciliari. Si possono ricordare, a questo riguardo, l'*animadversio* di mons. A. Civardi e due interventi (uno orale e uno scritto) di mons. Bednorz. Il primo chiede di inserire nel testo una denuncia degli «eccessi di un certo femminismo, che non riconosce l'*indole propria* della donna, pretendendo una parità assoluta di diritti e di doveri, che è contro natura, cioè contro la natura fisica e psichica della donna, mentre ostacola l'esercizio delle funzioni materne»¹⁴. Ritiene – citando l'enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI – «pessimo disordine» l'impegno lavorativo delle donne fuori dalle mura domestiche. Analoghe preoccupazioni sono espresse in aula da Herbertus Bednorz, che indica il lavoro extradomestico delle donne, necessario laddove le retribuzioni degli uomini risultino non adeguate al benessere della famiglia, quale uno dei fattori di crisi della famiglia e della stabilità del matrimonio¹⁵. Come aveva specificato in un testo scritto alla fine della terza sessione¹⁶, la donna, sposa e madre, ha nella cura della famiglia il suo proprio e naturale spazio di vita e deve trasmettere alla prole i necessari valori religiosi, morali e culturali; il prelado chiedeva un adeguato riconoscimento economico per il lavoro domestico (con un reddito di famiglia) mentre giudicava una sovversione del naturale agire materno il lavoro retribuito extrafamiliare, che la donna talora imprudentemente,

13. AS III/5, 737–729: qui p. 738.

14. AS III/7, 214–216.

15. AS IV/3, 88–90.

16. AS III/7, 187–188.

senza vera necessità (economica), assume. Di tono ben diverso la riflessione offerta dall'argentino Juan Vazquez, uditore laico¹⁷: egli metteva in evidenza, accanto a quanto fatto nel contesto familiare, l'azione delle donne – «di efficacia indiscutibile» – in tutti i campi della vita, nella promozione della dignità umana e del progresso della comunità civile; allo stesso tempo ricordava la distanza esistente tra le dichiarazioni di principio, sulla dignità delle donne e le pari opportunità, e l'effettivo riconoscimento di quanto fatto. Come afferma in un ulteriore contributo A. Frotz: «la realtà della mutata situazione della donna nella società moderna è nota nella chiesa, non così, invece, la sua ampiezza e il suo significato per l'ulteriore sviluppo della società e della chiesa. [...] La donna ha il diritto e il dovere di pretendere il riconoscimento della sua dignità personale e lo sviluppo delle proprie predisposizioni per il proprio benessere personale e il bene della società umana»¹⁸.

Particolarmente interessanti risultano gli interventi dedicati alla ministerialità delle donne nella chiesa¹⁹. Molti padri, seppur rapidamente, esprimono apprezzamento per l'apporto dato alla vita ecclesiale nella catechesi, nell'evangelizzazione, nel servizio di carità e di assistenza e auspicano una maggiore partecipazione nel campo dell'animazione liturgica della comunità. Due interventi si concentrano sulla richiesta di forme ministeriali specifiche, entrambi sono consegnati in forma scritta nel IV periodo del Concilio. R. I. de Roo giudica l'assunzione di coscienza autonoma e di soggettualità da parte delle donne come il segno dei tempi più evidente del secolo e, sia alla luce delle nuove istanze sollecitate dal lavoro missionario che del confronto ecumenico con chiese che ordinano donne al servizio pastorale, sollecita l'assise conciliare ad allargare gli spazi di cooperazione nella vita pastorale e allo stesso tempo a ipotizzare – sul piano teologico e canonistico – nuovi sviluppi sul piano di

17. AS III/7, 78–82, in part. p. 80.

18. A. Frotz, citato in M. VON GALLI, *Das Konzil*, Mainz–Olten 1965, III, 115s.

19. Cfr. S. NOCETI, «*Nel senso di una profezia e di una promessa*». *La riflessione sul ministero ordinato alle donne*, in M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est*, 317–331.

una ministerialità specifica, a partire dalla Tradizione ecclesiale che nel primo millennio ha visto «l'esistenza di una certa diaconia delle donne attestata dalla Scrittura e dalla prima tradizione»²⁰. Il vescovo di Vancouver interpreta la presenza delle diaconesse nella forma di un ministero "istituito" e non ordinato: specifica, infatti, «benché non appartenessero alla gerarchia, esse attuavano funzioni immediatamente connesse a quelle della gerarchia e sanzionate da una consacrazione di tipo speciale»²¹. Di ampio respiro anche l'intervento di mons. Paul Hallinan, arcivescovo di Atlanta, dedicato al ruolo della donna nella società e a ciò che la chiesa dovrebbe apprendere dal mondo²². L'arcivescovo suggerisce alcune modifiche per la redazione finale della Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo in ordine a una più autorevole e competente partecipazione di donne, laiche e religiose, alla vita della chiesa. Dopo aver chiesto con forza il superamento di ogni forma di ineguaglianza e la revisione di ogni antropologia di impianto subordinazionista, lamentando il fatto che «la chiesa troppo lentamente ha riconosciuto alle donne

20. AS IV/..., 493–496: qui p. 494.

21. Già nella fase antepreparatoria due *vota* richiamavano un possibile ministero di diacone/diaconesse. mons. Giuseppe Ruotolo, vescovo di Ugento – S. Maria di Leuca, richiedeva una «*Institutio diaconatus cum extensione ad foemininum sexum, sed cum onere caelibatus*»; León de Uriarte Bengoa, vicario apostolico di San Ramon (Perù) e vescovo titolare di Madarno chiedeva l'istituzione di «*homines diaconi et etiam diaconissae*». Cf. *Acta et documenta* I, II/III, 703; I, II/VII, p. 532 (rispettivamente datate 22 agosto 1959 e 8 settembre 1959). Il vescovo salentino inserisce la sua sintetica richiesta nella parte dedicata alla "disciplina del popolo cristiano" e non nelle riflessioni sulla "disciplina cleri"; il vescovo peruviano – al contrario – motiva la sua petizione in vista di un servizio di predicazione della Parola di Dio e di amministrazione della sacra comunione; il primo ritiene essenziale una vita celibataria, il secondo non esclude il matrimonio per i diaconi. Durante la fase preparatoria Elias Gomez Dominguez, membro della commissione "De missionibus", nel novembre del 1961, si chiede negli appunti per il documento sulle missioni: «*Diaconissae? Cur non mulieres, aetate, doctrina et scientia praeditae, possunt ascendere diaconato?*». Giudica, infatti, più facilmente accettabile per il popolo cristiano un servizio diaconale svolto da una donna (meglio se vergine, vedova, dalla vita esemplare, con voti pubblici) che non da un uomo sposato e valuta l'ipotesi, che ritiene possibile e adeguata, che venga costituito un ordine religioso diaconale del quale le donne possano far parte. Cf. In ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *fondo Concilio Vaticano II*, busta 1078.

22. AS IV/II, 754–758.

la possibilità di scegliersi una vocazione diversa da quella di madre o di religiosa», suggerisce di concedere loro maggiore spazio nell'apostolato, di coinvolgerle nella ricerca teologica, di ammettere suore al dicastero romano per i religiosi. Infine, nell'indicare linee di rinnovamento per la partecipazione liturgica attiva delle donne, Hallinan propone di aggiungere al documento in esame:

*mulieres munia lectoris et acolythae in sacris peragendis adimplere valeant; mulieres, post congruum studium peractum debitamque formatione receptam, in Ordine Diaconatus assumantur: ut Verbum Dei populo annuntiare atque Sacramenta ad talem Ordinem spectantia, praesertim Baptismum solemne Sacramque Eucharistiam administrare queant*²³.

Il testo, consegnato per scritto, giunse troppo tardi alla Commissione mista e non venne preso in considerazione nello Schema rivisto²⁴, anche se venne poi diffuso attraverso la stampa²⁵.

Parole sulle donne: i documenti conciliari

Il lettore che si accosti al *corpus* dei documenti conciliari troverà solo pochi e brevi passi dedicati al tema delle donne²⁶. Il linguaggio è apparentemente neutro: a fronte di 784 ricorrenze del sostantivo *homo* appare 5 volte *femina*, 35 volte si ricorre a *mulier* e 51 a *vir*, chiaro segnale di una parziale riflessione sulla differenza di sesso e di genere e di un limitato interesse per ciò che costituisce esperienza peculiare delle une e degli altri. I riferimenti espliciti alla questione femminile compaiono nei documenti pubblicati nel corso dell'ul-

23. *Ivi*, 756.

24. Così commenta R. Goldie che della Commissione mista faceva parte.

25. P. HALLINAN, *La place des femmes dans l'église*, in *Documentation Catholique* 48 (1966) 90.

26. Cf. C. MILITELLO (ed.), *Il Vaticano II e la sua recezione al femminile*, EDB, Bologna 2007; B. ALBRECHT, *Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils in Ihrer Bedeutung für die berufliche Mitarbeit der Frau in der Kirche*, in O. SEMMELROTH (ed.), *Martyria, Leiturgia, Diakonia*, Matthias Grünewald, Mainz 1968, 431–450.

tima sessione conciliare – nel decreto sull'attività missionaria *Ad gentes*, nel decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*²⁷ – e riprendono molti degli spunti e sollecitazioni emersi nei dibattiti in aula.

Il giudizio sui cambiamenti socio-culturali che hanno investito la condizione femminile a partire dal XX secolo e gli orientamenti sulle forme di presenza, parola e azione delle donne nella società e nella famiglia sono sviluppati a partire dal basilare riconoscimento dell'originaria uguaglianza in dignità di uomini e donne; il racconto sacerdotale delle Genesi (Gen 1,27) viene richiamato espressamente in *Gaudium et spes* 12: uomo e donna sono stati creati a immagine di Dio e «la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone»²⁸. La chiesa si sente interpellata dal fatto che «le donne rivendicano, là dove ancora non l'hanno raggiunta, la parità con gli uomini, non solo di diritto, ma anche di fatto» (GS 9) e condanna «ogni genere di discriminazione circa i diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della razza, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione; deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio» (GS 29). Tra i diritti fondamentali della persona non ancora pienamente garantiti ovunque viene espressamente citata «la facoltà per le donne di scegliere liberamente il marito e di abbracciare un determinato stato di vita, oppure di accedere a un'educazione e a una cultura pari a quelle che si ammettono per l'uomo».

Particolarmente significativo è quanto affermato in *Gaudium et spes* 60 nella sezione dedicata alla cultura: «Le donne lavorano già in quasi tutti i settori della vita; conviene però che esse possano svolgere pienamente i loro compiti secondo le attitudini loro proprie. Sarà

27. Sappiamo dalle cronache conciliari che era stato ipotizzato l'inserimento di un passaggio dedicato alle religiose nel documento *Perfectae caritatis*, espunto nella redazione finale. Cf. G. ZIVIANI, *La vita religiosa*, in M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est*, 255–284.

28. Cfr. anche GS 49: «L'unità del matrimonio confermata dal Signore appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna, che deve essere riconosciuta nel mutuo e pieno amore».

dovere di tutti far sì che la partecipazione propria e necessaria delle donne nella vita culturale sia riconosciuta e promossa». Nel n. 60 i padri conciliari sollecitano i legislatori a riconoscere, sul piano giuridico, il diritto di tutti alla cultura e a porre in atto ciò che è necessario perché se ne dia concreta attuazione: istruzione, occasioni di incontro e studio, educazione, etc., sia a livello di cultura di base che superiore. Così pure si pensa alle condizioni che permettono ai diversi soggetti di contribuire allo sviluppo culturale di un popolo o di una nazione. In questo orizzonte viene inserito (a partire dalla terza redazione) lo specifico passaggio dedicato alle donne, che riprende un suggerimento proposto da K. Wojtyła²⁹. Il testo latino insiste sul «*plene assumere*», più che sull'inciso «*secundum propriam indolem*», come mostra il successivo appello a tutti, e al legislatore in particolare, a operare perché questo possa avvenire, laddove l'attuale contesto mostra insufficienze e resistenze a tale partecipazione piena.

In questa parità si manifesterà l'indole propria della donna, che nessun diritto positivo può determinare a priori, ma che sarà la donna stessa a manifestare a tutti i livelli culturali. Tale integrale e definitiva promozione della donna, a tutti i livelli, è necessaria e obbligatoria. Obbligatoria perché il diritto pieno alla cultura è dedotto unicamente dalla persona umana, nella sua essenza di libertà e ragionevolezza, rispetto alla quale la differenza di sesso è marginale. È necessaria alla società esattamente in quanto è «propria», in quanto cioè costituisce un indispensabile arricchimento culturale di tutta la comunità: non si tratta di una integrazione solo quantitativa, ma qualitativa³⁰.

Anche il lavoro femminile è letto come servizio alla società e prolungamento dell'opera del Creatore, servizio ai fratelli e contributo personale alla realizzazione del progetto di Dio nella storia umana (GS 34)³¹. La consapevolezza delle trasformazioni avvenute nell'autocoscienza delle donne e nell'organizzazione sociale sono alla base

29. AS IV/3, 349.

30. E. CHIAVACCI, *La Gaudium et spes*, Studium, Roma 1967, 290.

31. Si ricordano le esigenze legate alla maternità in GS 67.

di quanto affermato sui necessari cambiamenti sul piano ecclesiale³²: come sinteticamente si esprime il decreto sull'apostolato dei laici, «siccome ai nostri giorni le donne prendono parte sempre più attiva a tutta la vita sociale, è di grande importanza anche una loro più larga partecipazione anche nei vari campi di apostolato della chiesa» (AA 9)³³. Più specificamente ci si sofferma sulla figura delle catechiste (AG 17), sull'opera di evangelizzazione missionaria condotta da uomini e donne (AG 21)³⁴, sull'accesso agli studi teologici (AA 32) e ad adeguati percorsi di formazione.

Una parola difficile e limitata

Lo studio dei documenti e dei discorsi pronunciati o scritti dai padri conciliari fa percepire quanto fosse limitata la coscienza delle trasformazioni che già stavano avvenendo nel mondo delle donne agli inizi degli anni '60 e di quanto profonde – nella maggior parte dei casi, inconsce – fossero le resistenze a un cambiamento che non investiva solo le forme di partecipazione o di organizzazione ecclesiale, ma chiedeva una conversione sul piano dell'autodefinizione di tutti i soggetti ecclesiali (uomini e donne, ministri ordinati e laici/laiche) e del reciproco riconoscimento. Si fatica a cogliere (e anche a definire) quanto avviene quale “segno dei tempi”, come aveva fatto Giovanni XXIII nella *Pacem in terris*, e ancora più arduo appare individuare le vie di ripensamento della vita e del volto di chiesa a partire da questa inaudita prospettiva. Le tematiche della specificità e della differenza sessuale non vengono perciò affrontate: ci si limita a ribadire il tradizionale legame della donna con la maternità e la famiglia, anche se se ne intuiscono i limiti; non si coglie come

32. In *Lumen gentium* troviamo solo un riferimento a Gal 3,26–28 (LG 32) e alle donne che cooperavano con Paolo nell'attività apostolica (LG 33).

33. C. MILITELLO, *Le donne e la riscoperta della dignità battesimale*, in M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est*, 219–254.

34. S. MAZZOLINI, *Donne e missione. Non solo suore*, in M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est*, 285–299.

argomentare la relazione tra uguaglianza sul piano dei diritti e delle opportunità e apporto peculiare dei sessi alla vita familiare, sociale, ecclesiale. Alcuni padri richiamano a questo riguardo la tradizione biblica (Genesi, Gal 3,26–28, prassi di Paolo, Maria) come espressione di una comprensione antropologica e di una visione ecclesiale utili per leggere il presente e affrontare in modo maggiormente consapevole il futuro. I movimenti di emancipazione e l'apporto delle donne non vengono ricordati; si rileva la loro forza trasformatrice e si intuisce che essa tocca nel profondo anche l'appartenenza ecclesiale e l'identità cristiana. Ma il linguaggio dei documenti è androcentrico e gli interventi dei padri tradiscono il permanere di un'ottica patriarcale, che poco conosce del mondo e dell'esperienza delle donne. Sono testi che sviluppano – dopo secoli di letture subordinazioniste – un'antropologia dell'uguaglianza, ma essa rimane aperta al massimo a teorizzare il modello della relazione uomo–donna nella forma di una complementarità. Il servizio di cura, la custodia dell'armonia familiare, le presenze fedeli e umili nelle parrocchie, come laiche e come religiose, vengono frequentemente richiamati dai padri a delineare l'orizzonte interpretativo della condizione femminile, secondo un modello di identità e di relazione “uomo–donna” tradizionale, acclarato da secoli, anche se si può cogliere anche una iniziale maturazione di coscienza riguardo al contributo dato dalle donne alla vita del mondo e della chiesa.

Tutto questo è particolarmente evidente nel *Messaggio alle donne*³⁵, che l'8 dicembre 1965, a conclusione del Concilio, viene letto in francese dal card. Duval di Algeri (coadiuvato dal card. J. Döpfner e dal card. R. Silva Henriquez) e consegnato simbolicamente alla signora Laura Carta Segni, moglie del presidente emerito della Repubblica Italiana Antonio Segni, accompagnata da due uditrici conciliari, Marie–Louise Monnet e Luz Maria Alvarez Icaza. Il mes-

35. AAS 58 (1966) 13–14. Cf. R. BURIGANA, «Voi siete la metà dell'immensa famiglia umana». *Il messaggio alle donne*, in M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est*, 197–205; Cl. SOETENS, *Les messages finaux du Concile*, in J. DORÉ – A. MELLONI (edd.), *Voltri di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Concilio*, Il Mulino, Bologna 2000, 99–112.

saggio, come gli altri indirizzati ai giovani, agli artisti, ai lavoratori, agli intellettuali e ad altre categorie di persone, e consegnati nella stessa celebrazione, voleva essere occasione di riconoscimento grato per quanto fatto e invito ad assumere il compito di far conoscere il Concilio e i suoi documenti. Con un linguaggio aulico, un tono paternalistico, una visione androcentrica e stereotipata delle relazioni tra i sessi, il Messaggio ricorda – con una interpretazione storica che ci appare alquanto forzata – il «contributo che la chiesa ha sempre offerto alla liberazione della donna» e prende in esame diverse forme di vita delle donne: figlie, spose, madri, vedove, vergini consacrate, donne sole. Le esorta ad essere annunciatrici del vangelo, custodi della famiglia in un'opera fedele e amorosa di cura della vita dalla nascita alla morte, educatrici dell'umano, perché capaci di sostenere e motivare positivamente gli uomini maschi nella loro opera per la pace e lo sviluppo umano. Il rischio maggiore è quello di considerare, con una separazione ingiustificata, le donne come una categoria a parte nella chiesa: come si espresse una delle uditrici, sr. Mary Luke Tobin, «Le donne non dovrebbero essere onorate come donne più di quanto gli uomini vengono onorati come uomini. Uomini e donne sono la chiesa»³⁶. «Non c'è un "problema della donna", che possa essere isolato e risolto in sé»³⁷.

La recezione post-conciliare: "donne che sono/fanno chiesa"

A cinquanta anni di distanza risuonano ancora con la suggestione della sfida aperta le parole del Messaggio finale: «Ma viene l'ora, l'ora è venuta, in cui la vocazione della donna si svolge con pienezza»³⁸. La stagione post-conciliare è stata segnata da un rapido am-

36. M.L. TOBIN, *Hope in an Open Door*, Abingdon Press, Nashville 1981, 30–31.

37. FR. DE BAECQUE – G. DE BAECQUE, *La mission de la femme dans le monde a la lumière de Gaudium et spes*, in *L'eglise dans le monde de ce temps*, Cerf, Paris 1967, III, 69–92: qui 90.

38. EV 1/502*.

pliamento degli spazi di presenza, parola, apostolato delle donne³⁹. Se pochi sono gli elementi che troviamo nella lettera dei testi, è vero però che il Vaticano II ha offerto alle donne nuove prospettive di riconoscimento di identità e ministerialità: il recupero della soggettualità battesimale (come affermato in *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*) e la teologia del popolo di Dio sono stati l'orizzonte di riferimento che ha permesso e guidato il rinnovamento ecclesiale e l'assunzione di ruoli inediti da parte delle. Fin dalla metà degli anni '60 sono andate crescendo forme di ministerialità di fatto nelle donne, nel campo della catechesi, della liturgia, della carità, della formazione. Un ampio e profondo rinnovamento ha investito la vita religiosa femminile, modificandone le forme di presenza, gli itinerari di formazione, le opere di apostolato. Le donne sono entrate come discenti e docenti nelle facoltà teologiche e hanno arricchito la ricerca biblica e teologica di nuove e inedite sensibilità, introducendo nuovi paradigmi di pensiero. È cresciuto il numero di missionarie, che con autonomia e senso di responsabilità assumono incarichi di coordinamento di comunità e di promozione della vita pastorale, con modifiche profonde al volto delle chiese locali, nei diversi continenti. La rilettura che le donne hanno promosso nel post-concilio ha permesso poi di "sviscerare" le implicazioni linguistiche e concettuali, dipanando il nodo di una identità umana apparentemente neutra e indifferenziata, esplicitando affermazioni fatte nei testi del Vaticano II in funzione di un soggetto umano a-sessuato. Nella grande trasfigurazione ecclesiale del post-concilio, in dialogo costante con gli *Women's* e *gender studies*, le donne hanno avuto l'opportunità del dire e dirsi, contro ogni imposto essere cointese in modo selettivo, e hanno decostruito i tradizionali simbolico-culturali della differenza di sesso, svelandone i presupposti (anche religiosi) e mostrandone le ingiuste conseguenze. La parola delle donne ha lo spazio della consapevolezza riflessa e una crescente autorevolezza, sia nei diversi contesti della vita pastorale, come nelle aule delle facoltà. Le donne non

39. M. PERRONI – H. LEGRAND (edd.), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Paoline, Cinisello B. 2014; S. NOCETI, *Dalla parte delle donne. Rileggere il Vaticano II*, in *Vivens Homo* 24 (2013) 231–239

sono più solo oggetto di definizione da parte di un altro (maschio, in particolare clero), ma possono definire se stesse e definire l'altro uomo–maschio; soprattutto possono pensare la chiesa e contribuire in maniera autorevole alla sua edificazione e riforma.

Il rinnovamento ecclesiale auspicato e delineato nei documenti conciliari comporta lo svelamento, la denuncia, la decostruzione di quell'androcentrismo e di quella androcrazia che contrassegnano l'istituzione ecclesiale; vanno quindi messi a nudo i dinamismi di sviluppo e i fattori che contribuiscono ancora a perpetuare un sistema orientato da un modello *sex-gender* fortemente gerarchizzato, intorno a una "primarietà" e a una centralità declinata al maschile. La riflessione post-conciliare delle donne può aiutare a custodire quei punti-chiave della teologia del Vaticano II, nei quali maggiormente si concentra la novità del Concilio: il modello simbolico–antropologico sotteso ai documenti; il rapporto tra verità e storia, dottrine e cultura; il senso del ministero ordinato e dell'esercizio dell'autorità e del potere ai diversi livelli; la soggettualità dei laici necessaria alla vita della chiesa; il rapporto tra apporto dei singoli e istituzione ecclesiale.

A cinquanta anni dalla conclusione del Concilio la problematica delle donne rimane ancora «occultata, sottostante, sempre più insistente», mentre porta con sé «l'orizzonte di mondi di una fecondità non ancora avvenuta»⁴⁰. Si tratta di continuare a sviluppare un pensiero e pratiche che permettano di abitare e ricreare i luoghi di simbolizzazione che travalichino ogni inglobamento androcentrico, dove dispiegare una concettualità dialogica e relazionale, arrivando a strutture e prassi ecclesiali dove sperimentare che nella chiesa «non c'è uomo e donna, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28).

III.

EDIFICARE INSIEME LA CHIESA: QUESTIONI APERTE

40. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990⁴, 11. Il saggio da cui è tratta la citazione è stato pubblicato per la prima volta nel 1982.

Che per brevità chiameremo Dio: immaginario divino e con/figurazioni

Cristina Simonelli

Metafore morte creano idoli vivi
(Elisabeth Johnson)

Di certi viaggi, suggerisce Maria Zambrano, si sa solo al ritorno. La transizione dal secolo breve rappresenta, almeno in un occidente dai confini globalizzati, ancora una sfida appena iniziata per la *teologia*. Opportunità inedite insieme a antichi fantasmi, a inconsunte metafore, a nuove resistenze vi si intrecciano, specie quando si parla di *dio*: non con una presupposta lingua di angeli, ma con linguaggio umano e storico, dunque intriso degli schematismi gerarchizzanti (= tassonomie) con cui ordiniamo il mondo.

Se Dio è maschio, il maschio è Dio

La storia cristiana antica avrebbe anche delle cose da dire in merito. Prendiamo tuttavia inizio da una svolta del '900, rappresentata dalla prima produzione di Mary Daly, nella fase che segna il suo anelito di riforma all'interno della Chiesa cattolica e poi la sua transizione a una forma spesso detta *post/cristiana*. Un'espressione ne raccoglie la cifra, segnalando la connessione tra *immagine* di Dio e antropologia, appunto, «se Dio è un maschio, il maschio è Dio». La teologa statunitense collega la sua osservazione anche al *Salvatore maschio*¹ e la sviluppa in molteplici direzioni, fino alla prospettiva apocalittico/visionaria di *Quintessenza*. Al di là di questo esito, comunque di rilievo, la sua espressione ha guidato e rappresentato gran parte della riflessione del secolo scorso: il linguaggio e l'immaginario con cui si rappresenta il *divino* interagisce con la gerarchia pratica e simbolica dell'*umano*.

Ordine simbolico del Padre?

La diffusione dell'espressione di Daly avrebbe potuto far pensare a un punto di non ritorno: ma non è così. La prospettiva della psicanalisi, in partenza maschile e svolta in ottica androcentrica nonostante molti tentativi di correzione da parte di alcune studiose, torna a fornire elementi di alleanza fra maschile e divino. Sembra quasi paradossalmente che il disagio provocato da uno dei "maestri del sospetto", quale nel cristianesimo è stato percepito Freud, possa venire alleviato dall'assunzione di temi che di fatto confermano l'immaginario comune. Non entriamo nella questione di alcune visioni freudiane in cui le donne sono paragonabili al "maschio mancato" di aristotelica memoria, perché è più urgente qui parlare della pretestuosa assunzione di temi lacaniani da parte di divulgatori, pubblicisti e anche teologi: Dio/padre/legge formano un unico plesso, in dialettica con madre/desiderio. Si potrebbero citare cose scritte in merito, ma esibirle qui estrapolate sarebbe speculare al metodo che si sta criticando: dunque non percorrerò questa via. Mi limito a segnalare il problema, con l'aggravante che le comunicazioni orali sono molto più drastiche di quelle scritte, tipo: "la rivelazione è a struttura paterna"; la parola e la scrittura sono paterne; "Dio è padre perché se fosse madre fagociterebbe i suoi figli".

In questo ordine di affermazioni agiscono anche una lettura della Scrittura che appiattisce l'*Abbà* evangelico sulla paternità – lettura ignara non solo della problematicità teologica e cristologica di tale modalità, ma anche della più semplice elaborazione medievale dell'analogia – e l'utilizzo acritico di tanta iconografia. Quanto alle immagini pittoriche infatti valga il richiamo al *Trono di Grazia*, ad esempio nella più nota versione della Trinità di Masaccio: viene infatti a correggere una teologia per la quale Dio vorrebbe *soddisfare* per la colpa umana, che dovrebbe essere ripagata dal sangue del Figlio. Tuttavia nella eloquente immagine di un Dio che invece di essere giustiziere, abbraccia la croce e com/patisce con il Crocifisso, si tramanda "come se niente fosse" che Dio è un uomo con la barba.

Metafore sponsali: una polarità asimmetrica

Accanto alla analogia paterna per nominare Dio, si deve segnalare l'utilizzo consistente di un'altra metafora: quella sponsale. Di indubbio effetto, spesso come correttivo di una teologia astratta e anaffettiva, consente di introdurre un registro relazionale e di profonda intimità nel linguaggio teologico e nei percorsi spirituali. I riferimenti sono la predicazione profetica del Primo Testamento e il Cantico dei Cantici, ma anche il Libro dell'Apocalisse, fino al noto passo di Efesini 5, 21-33. Purtroppo solo raramente viene presa sul serio la reciprocità offerta dal Cantico, in cui "parlano" sia l'amato che l'amata e la ricerca è reciproca. Così la possibilità offerta dalla metafora viene piegata a conferma della polarità sposo/dio/cristo e sposa/umanità/chiesa, che interferisce, nuovamente, con il modo di organizzare il mondo. Quando poi l'immaginario che accompagna questa prospettiva si applica non solo a "tutti gli uomini e tutte le donne", ma alla chiesa e alla sua asimmetria di genere, ecco che nasce, prolifera e "si inchioda" qualcosa come il principio petrino e mariano: alle donne in carne e ossa compete il modello di Maria sposa vergine e madre, così che in questa posizione sublime raggiungerebbero eccellenza spirituale, lasciando la gestione pratica agli uomini, petrini e rocciosi.

Un dio materno e plurimo

La necessità di illustrare il problema in poche espressioni esaspera la sua posizione: così come espone la *pars costruens* a una indebita semplificazione. La frase che dà titolo a questo paragrafo è di Alda Merini: non è tuttavia solo il registro poetico e narrativo – si pensi tuttavia alla profondità delle pagine di Michela Murgia – a segnalare la povertà e l'inadeguatezza delle metafore maschili: nominare *Dio* al femminile infatti, come minimo, svela e riduce la precomprensione androcentrica. L'operazione è più ampia: il riferimento alle immagini bibliche materne di Dio non è che una parte di queste considerazioni, che non si basano sulla quantità dei versetti ma sulla

globalità dell'interpretazione, nonché sulla ormai lunga tradizione esegetica femminista/liberazionista che mostra la correlazione fra linguaggio biblico, strutture sociali e costruzioni culturali. Imprescindibile è anche il lavoro della filosofia della differenza, che avanzando l'idea di un ordine simbolico della madre – colei che dà pensiero/lingua materna – denuncia il delirio di onnipotenza sotteso al sequestro maschile dell'universo simbolico.

Un Altro o un'Altra che per brevità chiameremo dio

Lucidamente non ignara della produzione teologica – scolastica, monastica e mistica – Luisa Muraro in *Il Dio delle donne* porta a parola la possibilità inclusiva e sempre abbreviata della nominazione di Dio, indicandola almeno come come altro/altra, come recita il titolo di questo paragrafo. Tuttavia si rendono necessarie alcune ulteriori considerazioni, ancora legate alla connessione fra immaginario divino e modalità di dir/ci: in cui anche la terminologia dell'*umano* e dell'*umanesimo* rischia di portare con sé una antica matrice maschile. Una sorta di postulato del femminismo è quello che afferma la “morte del patriarcato”: se per un verso è vero, nella misura in cui “niente è più come prima”, per altro versante è falsificato da tristi esperienze di brutalità, nonché dalle resistenze che da tante parti vengono opposte a posizioni inclusive. Per questo non si può fare a meno sia di ricordare che ogni ingenuità sul tema del *divino* rischia il cortocircuito, sia che le resistenze al cambio di immaginario toccano nuclei profondi e non basta enunciare le questioni per potervi interagire: la lettura teologica e filosofica della produzione di Julia Kristeva è in questo senso preziosa. Come osserva felicemente Elizabeth Johnson, “metafore morte creano idoli vivi”.

S/confinando

Se il femminismo, infine, ha mostrato come la relazione univoca tra divino e maschile sia ingiusta su entrambe i versanti, analogamente la realtà LGBT e *queer* con sempre più forza politica e

argomentativa mostra come il confinamento dell'umano in una griglia duale, sia come configurazione dei singoli che come reciproco orientamento, sia inadeguato: e se proiettato ingenuamente su Dio, insostenibile. Per questi motivi si può recuperare il rispetto per l'alterità di Dio su ogni metafora, radicandola in un posizionamento politico inclusivo: Dio s/confina.

BIBLIOGRAFIA:

Oltre ai repertori più volte segnalati in questo numero [*Dire la differenza senza ideologie*, in *Il Regno – Attualità*, 1/2015; *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato?*, a cura di M. Perroni, Il Segno dei Gabrielli, Negarine (VR) 2007; *Teologia e prospettive di genere*, a cura del CTI, in *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, a cura di P. Ciardella – A. Montan, LDC, Torino Leumann 2011, 163– 191]:

- Mary Daly, *Al di là di dio padre* [1973], Editori Riuniti, Roma 1990; *Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teologia*, a cura di Letizia Tomassone, Effata, Cantalupa (TO) 2012
- Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, [1991] Editori Riuniti, Roma 2006; Ead., *Il Dio delle donne* [2003], Il Margine, Trento 2012
- Jeann– Pierre Sonnet, *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2014.
- Michela Murgia, *Ave Mary. E la chiesa inventò la donna*, Einaudi, Torino 2011.
- Lucia Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, Mimesis, Milano 2014.
- Elizabeth Green, *Il dio sconfinato*, Claudiana, Torino 2007.
- Elizabeth Johnson, *Colei che è*, Queriniana, Brescia 1999; Ead., *Alla ricerca del Dio vivente*, Fazi, Roma 2012.

Maria, da donna a donne

Lucia Vantini *

Maria, figura che attrae e ordina i simboli

Da sempre attorno a Maria si sono condensate molte immagini e sono confluiti diversi discorsi, ma che ci si interessi a lei ancora oggi, in un orizzonte segnato da un progressivo indebolimento dei simboli religiosi, forse stupisce. Significa che in riferimento a questa figura deve giocarsi qualcosa di cruciale per la cultura occidentale, credente e non credente.

Rispetto alla tradizione, tuttavia, l'interrogazione attuale mostra una maggiore consapevolezza critica, perché considera rilevante il fatto che Maria sia una donna. Non è una novità frutto della moda né una forzatura: si tratta semplicemente della presa di distanza da un'ermeneutica falsamente neutra e di dar voce a un tratto reale che è comunque attivo nell'orientamento dei significati anche quando non esplicitamente raccolto.

Certamente la riflessione è complicata dalla presenza di differenti livelli. Come ha ben mostrato Marina Warner, Maria è una delle poche figure femminili ad aver raggiunto lo stato di mito, sia nell'orizzonte credente, che oscilla tra una venerazione della *Theotokos* e una forma di devozione problematica che quasi la riveste di una divinità propria, sia nel mondo laico, attirato dalla densità di simboli sul femminile che in lei sono sedimentati e che vanno misurati alla luce di alcune domande ineludibili.

In questa complessità emerge un dato trasversale, che va interrogato alla luce delle domande del presente: nell'immaginario comune, qualunque sia la prospettiva abbracciata, Maria è anzitutto madre; e poiché il tratto materno è uno di quelli su cui una cultura

* Docente di filosofia e teologia fondamentale – Verona – Studio teologico S. Zeno e ISSR S. Pietro Martire.

viene disegnata attraverso le pratiche più diverse – di idealizzazione, neutralizzazione o normazione –, la Vergine si trova implicata in tutte le questioni radicali che hanno a che fare con l'interpretazione del mondo. È per questo che la ritroviamo nei discorsi di alcune filosofe, nelle elaborazioni teologiche e nelle discussioni ecclesiali, come catalizzatore di tutte le inquietudini sorte dalla fatica di rappresentare in modo libero l'elemento materno.

Filosofare su Maria: un altro ordine simbolico?

Maria ha una presenza significativa negli scritti di alcune pensatrici che hanno segnato il Novecento, come Maria Zambrano, Julia Kristeva e Luce Irigaray. Il ruolo che queste donne le riconoscono nella trama delle loro riflessioni è molto diverso, ma nelle tre letture si intravede la stessa scommessa: attorno a Maria, simbolo femminile, potrebbe darsi un pensiero nuovo capace di rendere il mondo più ospitale verso tutti i soggetti che i codici tradizionali rendono marginali, come storicamente è accaduto alle donne.

Zambrano, pensatrice andalusa dall'esistenza gravata da pesanti sofferenze patite lungo un interminabile esilio, mette la sua filosofia sotto la protezione della Vergine. È un gesto inusuale che qualifica il pensiero come una creatività ferita, come una fecondità trasformatrice attraversata dal dramma, come un vero e proprio *concepimento*, in una gestazione concreta e intima delle rappresentazioni del mondo. Della madre di Gesù Zambrano fa l'emblema di tutte le narrazioni soffocate dal tempo, quelle che la storia non ha saputo proteggere dalla violenza del logos, quelle che la filosofia deve imparare ad ascoltare, sintonizzandosi con ciò che resta dei vinti e con le tracce di ciò che non è riuscito a essere. La stessa lettura zambrana del cristianesimo riflette chiaramente questa prospettiva: la Vergine è il vertice di una genealogia cristiana sommersa, differente da quella più propriamente cristologica, una genealogia libera dalla logica sacrificale a cui spesso la tradizione ha ceduto e più attenta alle esperienze di trasformazione nelle quali i soggetti sperimentano la propria esistenza come salvata.

In una cornice linguistica e psicoanalitica, Kristeva interpreta invece Maria come l'unico simbolo del materno rimasto vitale in una cultura occidentale che non riesce a sottrarsi a una pericolosa dialettica tra biologia e idealizzazione, rappresentando la madre da un lato come oggetto da controllare dal punto di vista medico e normativo, e dall'altro come figura spiritualizzata e senza limiti, sempre pronta a dare la vita, compresa la propria. Secondo Kristeva è però giunto il tempo di oltrepassare questa visione semplificata, che non è all'altezza della complessità del mondo, facendo di Maria il punto di leva per scardinarla. La Vergine è infatti immagine di un felice incrocio che fa saltare quel dualismo: in lei c'è la creatività sovrana di chi mette al mondo qualcuno, ma anche il dramma di un'esposizione di sé che rende estremamente vulnerabili. Come è rivelato dallo *Stabat Mater*, il materno è elemento che rende impossibile tracciare confini netti tra sé e l'altro, tra il pensiero e gli affetti, tra la biologia e il senso. C'è qui un collasso di identità non annichilente e tutto da interrogare.

Più esplicitamente Luce Irigaray connette alle donne l'itinerario di Maria. La teorica del pensiero della differenza sessuale descrive la madre di Gesù come un soggetto risvegliato che scopre la propria capacità di ospitare intimamente il divino. Questa consapevolezza, a suo avviso, nasce da una pratica di fedeltà a se stessa grazie alla quale Maria è riuscita a custodire nella propria intimità uno spazio e un tempo per Dio, sottraendolo alle pressioni del contesto. È qui teorizzata una forma di indipendenza interiore che permette un processo interpretativo diverso rispetto a quello legittimato dalla tradizione, un processo che la filosofa Luisa Muraro ha nominato come *Ordine simbolico della madre*, invitando le donne a rappresentare se stesse, a narrare la propria esperienza e a interpretare gli eventi a partire da una griglia ermeneutica strutturata secondo una genealogia femminile. In questo riposizionamento dei soggetti è il mondo nel suo insieme a trovare un nuovo respiro.

Sono tre itinerari non sovrapponibili che comunque risultano accostabili in quanto conferme della potenza simbolica di Maria nella ricerca di un'interpretazione inclusiva del reale.

Le fatiche della teologia

Riguardo Maria la teologia ha vissuto alcuni imbarazzi dovuti a un eccesso di divinizzazione e di enfasi che rischiava di mettere in crisi la centralità della figura di Gesù Cristo. Così si spiega la radicale critica di Barth, che nel suo *Domande a Roma* paragonava la mariologia a un ramo parassitario e bacato da potare in profondità. È a questo rischio di marginalizzazione cristologica che il concilio Vaticano II risponde, decidendo di collocare la questione mariana all'interno di quella ecclesiologica. La teologia post-conciliare, nuovamente radicata nella Scrittura, non poteva che riscoprire la Maria biblica, la ragazza che si apre al mistero divino e che per questo viene riempita di grazia. Maria, molto sobriamente, appare qui come la prima dei credenti della nuova alleanza, come una donna che con il suo libero consenso – mai sufficientemente sottolineato – si è trovata profondamente coinvolta nel piano salvifico di Dio.

Questa Maria, quindi, non è più solo la madre biologica di Gesù (aspetto decisamente relativizzato nei vangeli), né semplicemente la donna ideale che nella sua ubbidienza si contrapporrebbe alla trasgressiva Eva, inizio di tutti i mali, e non è nemmeno la donna passivamente silenziosa che si lascia plasmare dall'esterno in modo inerte. La fanciulla di Nazaret è invece una donna che conserva le cose nel proprio cuore per capirle meglio, per tentare di trovarvi un senso, per prendere una posizione personale di fronte a quell'inedito che si andava profilando nella sua esistenza, stravolgendola; è una donna che dice di "sì" non per arrendevolezza, ma perché aperta alla fede, in un percorso che ha conosciuto anche turbamento e resistenze; è una donna che accetta il rischio di una situazione impreveduta e difficile da collocare nella trama della vita e lo fa perché è figlia del suo popolo, perché ha imparato dal suo mondo ad ascoltare la Parola e a tradurla praticamente nella vita. È per tutti questi motivi che Maria diventa via di realizzazione della nuova alleanza. Il *Magnificat* è infatti il canto che celebra come la promessa salvifica dell'Antico Testamento si sia compiuta passando per la via incerta di un soggetto senza protezioni o credenziali, avviando un rovesciamento che sottrae gli individui al male e li fa rinascere.

Tuttavia, non basta restituire Maria alla Scrittura. C'è bisogno di riflettere sulle cause di quest'uscita dalla trama narrativa, che per i credenti ha significato canonico, e occorre individuare per quali traiettorie questa figura si incammini una volta svincolata dal tessuto biblico. L'esame porta così a cogliere un altro ordine di problemi accanto a quello di una mariologia ipertrofica: Maria come figura ideale, madre di Dio e madre dei credenti, viene proposta a tutte le donne come modello di ubbidienza, silenzio e disponibilità. La questione può sembrare prevalentemente etica o sociologica, nel senso che pare riguardare direttamente l'immagine della perfezione femminile e l'organizzazione degli spazi dentro la comunità ecclesiale. In realtà, essa si estende molto oltre, poiché di fatto si traduce anche in un'esclusione delle donne dal circolo ermeneutico della teologia, dato che le idealizzazioni neutralizzano i soggetti nella loro presenza reale, attraversata da limiti e fragilità, facendoli sentire inadeguati nella loro forza espressiva.

Questa situazione ha avuto delle conseguenze importanti: in un contesto che non prevede donne interpretanti i pensieri diventano inevitabilmente a senso unico, con delle differenze singolari certamente, ma tutte comprese nello stesso orizzonte, un orizzonte compatto nella chiusura verso tutto ciò che appare asimmetrico. Deve essere per questo, allora, che a Dio è stata conferita una fisionomia *virilmente* paterna per la quale risulta improbabile qualunque relazione simbolica tra il sacro e il femminile e deve essere per questo che la figura Maria è cresciuta smisuratamente, raccogliendo in sé tutta la tenerezza, la misericordia e la cura di cui questo Dio non sarebbe capace.

La ragione di un interesse teologico per questi discorsi è dunque evidente: in essi è coinvolta la rappresentazione del divino e, di conseguenza, è convocato tutto l'ordine simbolico cristiano, che deve interrogarsi sulle situazioni in cui i tratti "femminili" di cura (e qui lo stereotipo di genere è lampante) sono stati confinati in una cornice talmente idealizzata e distante da renderli sterili e solo evocativi.

Alcune teologhe hanno cercato di reagire a questa strettoria, restituendo a Maria la sua umanità. Vanno ricordate così la Maria di *Catharina Halkes*, simbolo di apertura al mistero e di forza profetica,

quella di *Rosemary R. Ruether*, che loda Dio assieme ad Elisabetta in una relazione che lascia avvertire l'invisibile che entrambe portano dentro di sé, quella di *Elizabeth Johnson*, "sorella" nella fede e "vergine" nella forza di iniziativa, in quanto avvia qualcosa di nuovo e di inedito senza la copertura di un sistema culturale, giuridico e familiare e infine quella di *Cettina Militello*, donna che accoglie la Parola in un'esperienza spirituale che passa per la carne. Altre, invece, vi hanno rinunciato. Mary Daly, per esempio, seppure inizialmente aveva intravisto nella Vergine un luogo di resistenza in cui il cristianesimo custodiva elementi legati al divino femminile, alla fine l'ha ritenuta irridimibile rispetto all'androcentrismo che l'ha sempre mediata.

Maria nella comunità

Nella tradizione teologica Maria non è solo una singolarità, ma appare altresì come figura comunitaria. Nelle parole che l'angelo Gabriele le rivolge, per esempio, si può udire l'eco del messaggio che Zaccaria, Sofonia e Gioele indirizzavano a Gerusalemme, *figlia di Sion*: Maria diventa il resto di Israele. Anche quel reciproco affidamento operato da Gesù tra la madre e il discepolo amato rende Maria figura della Gerusalemme terrena, madre di Israele e delle nazioni e dunque simbolo della chiesa nascente. Per questo, in *Lumen Gentium* 68 Maria è detta «l'immagine e l'inizio della chiesa».

Se è certamente vero che ogni lettura tipologica provoca la cancellazione di una storia e di un nome proprio, che in questo caso è quella della donna di Nazaret che ha messo al mondo un bambino divino, va detto anche che il tratto collettivo della figura di Maria ha generato riflessioni notevoli. Le teologie della liberazione, per esempio, lo hanno interpretato in senso profondamente politico e hanno fatto del *Magnificat* un motivo di ispirazione per assumere una seria responsabilità fraterna verso i poveri e gli emarginati: avendo conosciuto un Dio che per restituire futuro alle storie senza speranza è passato per la situazione marginale e non riconosciuta di una ragazza qualunque e avendo sperimentato che questo incontro non può essere senza effetti nel mondo, Maria non può fare a meno di lodare il suo Signore come

Colui che innalza gli umili e che svuota tutte le strutture di potere. Con il suo "sì" Maria avrebbe accettato di prendere una posizione nel conflitto che da sempre stravolge il mondo, quello tra i ricchi e i poveri, tra i potenti e gli esclusi, tra i riconosciuti e gli invisibili... Va ricordato, comunque, che questo effetto retroattivo dovuto all'accostamento Maria/comunità rivela la sua performatività anche in un senso meno felice, come già sottolineato, plasmando in modo gerarchico le relazioni interne al tessuto ecclesiale: ricadendo in forma differente su uomini e donne, il rimando mariano funziona qui per assicurare i primi nel ruolo che la tradizione ha loro assegnato e per inibire le seconde nella creatività della lettura e della profezia.

In questa situazione ambigua, quindi, non è scontata l'interpretazione del passo contenuto nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, «Maria è più importante dei vescovi» (EG 104). L'affermazione può essere usata per escludere, mascherando la chiusura con l'idealizzazione, oppure può diventare punto di leva per immaginare un'altra logica rispetto a quella rigidamente gerarchizzata, che in fondo fa male a tutti e a tutte. Tuttavia, per restituire all'aggettivo "importante" la dimensione di una promessa trasformativa, occorre lavorare creando le condizioni per un impatto positivo ed efficace delle parole buone.

Ciò che è reale ha sempre un'ombra

Uscire da un registro idealizzante di Maria, che pone tutto il positivo in lei e tutto il negativo in Eva, non impoverisce il discorso, ma gli garantisce profondità. In un quadro in cui una zona è tutta luce e un'altra tutta in ombra, infatti, non si vede nulla.

A Maria va restituita l'ombra della realtà, che ha diverse forme: è l'ombra di un consenso non immediato, è l'ombra di un soggetto che sa di essere fuori posto, è l'ombra di una maternità che fa i conti con un figlio che sembra trovarsi altrove, è l'ombra del dolore a cui si assiste impotenti ed è l'ombra pesante di una fiducia in un Dio che sta dalla parte dei poveri e degli umili e che domanda di fare altrettanto. In questo modo, il panorama non si oscura. Anzi è

più luminoso, perché più vero. Scompare infatti l'ombra artificiale, quella creata per nascondere tristi manipolazioni, per stravolgere il volto di Dio e per usare implicitamente stereotipi di genere al fine di conformare una comunità spegnendo in essa i fermenti di una trasformazione a venire. Una Maria *sorella* nella fede, quindi, può sostenere la teologia nel racconto di un Dio inclusivo, che nella comunità restituisce alle differenze il diritto di esistere e che pone le condizioni per un fecondo dialogo ecumenico, come il gruppo di Dombes ha felicemente mostrato sforzandosi di scrivere una storia comune a cattolici e protestanti nella quale Maria viene collocata dove dovrebbe sempre stare, dentro l'economia della salvezza.

BIBLIOGRAFIA

- Ivone Gebara – M. Clara Lucchetti Bingemer, *Maria madre di Dio e madre dei poveri*, Cittadella, Assisi 1992.
- Leonardo Boff, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981.
- Mary Daly, *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Roma, Editori Riuniti 1990.
- Gruppo di Dombes, 1997-98: *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano (BI) 1998.
- Catharina Halkes, *Maria e le donne*, in «Concilium» 19 (1983) 134-147.
- Luce Irigaray, *Il mistero di Maria*, Paoline, Milano 2010.
- Elizabeth Johnson, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Queriniana, Brescia 2005.
- Julia Kristeva, *Storie d'amore*, Donzelli, Roma 2012.
- Cettina Militello, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999; *Donna in questione*, Cittadella, Assisi 1992; *Questione femminile e mariologia*, in «Theotokos» I (1993) 171-190.
- Michela Murgia, *Ave Mary. E la chiesa inventò la donna*, Einaudi, Torino 2012.
- Edward Schillebeeckx – Catharina Halkes, *Maria: ieri, oggi, domani*, Queriniana, Brescia 1995.
- Maria Zambrano, *Lettere da La Pièce. Corrispondenza con Agustìn Andreu*, Vol. 1 (1973 – febbraio 1975), Moretti & Vitali, Bergamo 2014.

Donne, ministero, ministerialità

Serena Noceti *

«Non siamo più disposte a tacere». Così intitolavano la loro lettera aperta indirizzata ai padri conciliari alcune teologhe e giuriste raccolte intorno a Gertrud Heintzelmann¹. Dopo aver esaminato l'interpretazione della natura e del ruolo della donna che da Tommaso in poi ha segnato la teologia e la spiritualità cristiane, le studiose sollecitavano i padri a riflettere sulla possibilità e sull'opportunità di ordinare donne al ministero pastorale, presbiterale e diaconale. Il volume non ebbe una risposta immediata da parte dei padri riuniti al Vaticano II, né furono prese in considerazione nei lavori delle commissioni le proposte avanzate, ma questa raccolta di articoli rappresenta indubbiamente una preziosa suggestione, una delle prime sul tema, a riflettere su un capitolo arduo e significativo per la vita ecclesiale e il confronto ecumenico. Dalla metà degli anni '30, infatti, molte chiese della Riforma avevano iniziato a ordinare donne pastore e durante la prima assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese (Amsterdam 1948) erano state segnalate le ripercussioni di tali scelte in ordine al cammino ecumenico per una unità piena². D'altra parte il ripensamento ecclesiologico che il Concilio andava facendo portava a una re-visione significativa della teologia del ministero ordinato nel suo insieme, sviluppata intorno a un fonda-

* Facoltà teologica Italia Centrale e ISSR B. Ippolito Galantini di Firenze.

1. G. HEINZELMANN, *Frau und Konzil. Hoffnung und Erwartung*, in G. HEINZELMANN (ed.), *Wir schweigen nicht länger! Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Interferinas, Zürich 1964, 20-44. [tr. it. *Donne nella chiesa. Problemi del femminismo cattolico*, Xenia, Milano 1990, 247-273].

2. WCC, Assemblea di Amsterdam (1948), *Rapporto del comitato per le questioni ecclesiali*, IV.1. I. 4, in *EOec 5/49*. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE – COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE (C. PARVEY ed.), *L'ordinazione delle donne in una prospettiva ecumenica*, Casale Monferrato, Marietti 1983; MILITELLO C. (ed.), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, Dehoniane, Roma 1991.

mento immediatamente pneumatologico–ecclesiale del ministero, che mutava l'interpretazione tridentina in modo sostanziale, e insieme un inedito riconoscimento della soggettualità ecclesiale delle donne, dopo secoli di loro limitata presenza e di scarse occasioni di parola pubblica. Nel quadro di una chiesa tutta carismatica e tutta ministeriale, con il recupero dell'idea di sacerdozio comune, sorgeva quindi un duplice interrogativo. In primo luogo, quale ministerialità di fatto è possibile per le donne nella chiesa cattolica? Quali spazi per un servizio stabile e riconosciuto dalla gerarchia sono aperti per le donne nella chiesa? E in seconda istanza, è possibile pensare una ordinazione presbiterale o diaconale per le donne, in analogia con quanto stava avvenendo nelle chiese protestanti? Quali principi teologici o pastorali si opporrebbero a questa prospettiva?³ Nel corso della stagione post–conciliare, in stretto rapporto con le dinamiche di promozione della ministerialità laicale, si ampliarono enormemente gli spazi di presenza, parola, azione delle donne per un servizio ecclesiale sempre più riconosciuto nel suo valore e apporto unico. D'altra parte il dibattito sull'ordinazione delle donne si arricchirà di contributi e voci di uomini e donne, con la pubblicazione poi di due importanti documenti a firma della Congregazione per la dottrina della fede e del papa Giovanni Paolo II.

“Donne che sono/fanno chiesa”: la ministerialità delle donne dopo Vaticano II

a. Una parola pubblica e autorevole, poco ascoltata

Il volto della chiesa post–conciliare appare contrassegnato, fin dalla prima fase di recezione del Vaticano II, da una riconfigurazione della prassi pastorale, catechetica e liturgica, che vede le donne presenti in attività e funzioni diverse, quali la chiesa non aveva co-

3. Ho già affrontato il tema nel contributo «*Nel senso di una profezia e di una promessa*». *La questione ministeriale*, in M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Vaticano II*, LIT, München 2012, 317–331.

nosciuto nei secoli precedenti. La figura collettiva di chiesa muta profondamente proprio grazie all'apporto di parola e di presenza visibile e attiva delle donne. Coordinatrici di comunità e catechiste, formatrici di giovani e operatrici caritas, animatrici della liturgia e missionarie, hanno offerto un contributo unico e singolare alla recezione del Concilio; con competenza e autonomia hanno permesso uno sviluppo della vita ecclesiale in Europa, Nord–America, America Latina e successivamente in Africa e Asia, maturando una consapevolezza di ruolo impensabile al tempo del Concilio. In pochi anni la soggettualità delle donne, abitualmente assunta in ministeri di fatto e talora esplicita con un servizio pastorale professionale a tempo pieno (*Pastoralreferentinnen, Pastoralassistent*), è divenuta un punto di riferimento centrale per la vita ecclesiale⁴.

Così pure appare significativo l'apporto delle donne alla teologia⁵. Se sempre si è dato un esercizio di parola sapienziale e mistica da parte di alcune nel corso della storia della chiesa, solo con il Vaticano II si schiudono per le donne le porte delle istituzioni accademiche per lo studio della bibbia e della teologia. La presenza delle donne, come discenti e docenti, nelle istituzioni accademiche, lo sviluppo di molteplici forme del teologizzare delle donne in diversi contesti ecclesiali e culturali (sinodi, associazioni laicali, saggistica, stampa), la produzione scientifica delle donne nel campo del sapere e del dire la fede sono un fatto recente, frutto del Concilio; fino al 1965 erano stati, infatti, loro preclusi i percorsi del sapere scientifico⁶.

4. Cf. H. MEYER–WILMES, *Sulla molteplicità dei ministeri in una chiesa post-moderna*, in *Concilium* 35 (1999) 502–528; 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.

5. Cf. AA.VV., *Teologie femministe nei diversi contesti*, in *Concilium* 32 (1996) I; AA.VV., *Donne invisibili nella teologia e nella chiesa*, in *Concilium* 21 (1985) VI; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 447–480; C. MILITELLO (ed.), *Donne e teologia: bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004; A. CARFORA – S. TANZARELLA (edd.), *Teologhe in Italia. Indagine su una tenace minoranza*, Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010; S. NOCETI, *Un “caso serio” della recezione conciliare: donne e teologia*, in *Ricerche Teologiche* 13 (2002) 211–224.

6. In Italia è particolarmente vivace l'apporto offerto dal Coordinamento Teolo-

La maggior parte degli operatori pastorali sono oggi donne; si è consapevoli del fatto che donne possono vivere ai diversi livelli in cui si dà la vita ecclesiale, come soggetti attivi, riconosciuti, significativi, come non avveniva da secoli, ma si segnalano le situazioni di minorità, marginalizzazione, discriminazione⁷. La parola delle donne è divenuta progressivamente sempre più autorevole, pubblica, significativa per la vita della chiesa, ma non vanno sottovalutate le resistenze ancora oggi presenti e i problemi di accesso a ruoli apicali e a funzioni decisionali o di rappresentanza ai massimi livelli. Visioni stereotipate del femminile, legate a un tradizionale immaginario materno e sponsale, che confina le donne nel contesto della cura e dell'educazione, inficiano ancora le relazioni intra-ecclesiali e segnano l'organizzazione delle attività pastorale, in larga parte ancora definite e strutturate dalla controparte maschile (clericale)⁸. Appaiono oggi superate le logiche di subordinazione e di un androcentrismo indiscusso che hanno accompagnato l'interpretazione delle relazioni uomo-donna nella chiesa per molti secoli, ma l'appello alla complementarità di maschile e femminile rimane ancora per molti (e molte) punto di riferimento per pensare la vita ecclesiale; anche quando l'espressione che viene preferita è "reciprocità" il modello sotteso vira più verso la complementarità di caratteristiche psicologiche e attitudini dell'uno o dell'altro sesso che non verso una partnership effettiva, segnata da corresponsabilità e autonomia riconosciute reciprocamente, di uomini maschi e donne. Il limitato confronto sui ruoli sociali e sui meccanismi di cooptazione, il sospetto per la categoria di genere che favorirebbe l'interpretazione culturale e simbolica delle differenze sessuali e dei processi di differenziazione socio-culturale, una gerarchizzazione sessuale non realmente discussa (o giustificata rifacendosi al ministero ordinato esclusivamente ma-

ghe Italiane e alcune donne sono oggi presenti nei Consigli di Presidenza delle Associazioni di biblisti e teologi. Cf. C. MILITELLO, *Voltri e storie. Donne e teologia in Italia*, Effatà, Torino 2009. Cf. maggiori informazioni nel sito del CTI www.teologhe.org.

7. Cf. I. GEBARA, *Noi Figlie di Eva. Potere e non-potere delle donne*, Cittadella, Assisi 1995 [or. 1991].

8. La stessa lettera di Giovanni Paolo II *Mulieris dignitatem* (1988) legge l'identità femminile e ricerca la specificità delle donne nel quadro dell'archetipo mariano.

schile), il fatto che la maschilità non sia oggetto di esplicito studio e confronto, sono altrettanti segnali di questa limitata maturazione della coscienza ecclesiale complessiva. La struttura ecclesiale risente della lentezza nelle acquisizioni di queste prospettive interpretative e, viceversa, contribuisce a mantenere stereotipi e fraintendimenti. Poche donne possono partecipare ai processi strategici e decisionali; solo limitatamente la parola pubblica delle donne è ascoltata e accolta come necessaria all'edificazione e riforma del corpo ecclesiale; l'esistenza di un *glass ceiling* è comunemente avvertita nel campo della ricerca teologica e nella vita delle chiese, anche in quegli uffici che chiederebbero solo la competenza e non precondizioni connesse all'ufficio ministeriale⁹. Qualunque richiesta di spazi di potere e autorità è immediatamente ascritta alle rivendicazioni vetero-femministe, colpevoli di aver intaccato il sistema sociale destabilizzandolo pericolosamente. L'inevasa questione del ripensamento del fondamento e delle forme di esercizio del potere di giurisdizione (ad oggi, dopo il Vaticano II, ricondotto al fondamento della *potestas ordinis*) non è all'ordine del giorno di nessun sinodo o istituto. Cresce in quantità e qualità la produzione scientifica delle donne nel campo del sapere e dire la fede, ma la teologia delle donne e le nuove acquisizioni che esse consegnano risultano poco conosciute, limitatamente citate e solo parzialmente recepite dai teologi maschi e nei documenti magisteriali (pontifici o di episcopati locali)¹⁰.

b. donne lettori e accoliti: perché no?

Nel 1972 papa Paolo VI promulga il motu proprio *Ministeria Quaedam*, con il quale sopprime gli ordini minori e stabilisce l'isti-

9. Sono poche le donne direttrici di uffici pastorali nelle diocesi, sono pochissime le teologhe che sono docenti stabili ordinarie nelle Facoltà e negli Istituti superiori di Scienze Religiose, anche se dobbiamo ricordare sr. Mary Melone, rettore dell'Ateneo Antonianum di Roma, la presenza di cinque donne nella Commissione Teologica Internazionale e di due bibliste nella Pontificia Commissione Biblica.

10. In Italia la situazione delle teologhe appare particolarmente difficile per le limitate possibilità di ricerca e di carriera universitaria. Cf. la ricerca sociologica pubblicata recentemente. C.C. CANTA, *Le pietre scartate. Indagine sulla teologia in Italia*, Franco Angeli, Milano 2014.

tuzione dei due ministeri del lettorato e dell'accollato¹¹. Sono pensati come ministeri esercitati dai laici, sul fondamento della identità battesimale e di un rito di istituzione, non reiterabile (can. 230 § 1); afferiscono al solo ambito liturgico e sono correlati prevalentemente al servizio rituale alla comunità riunita per l'eucaristia, anche se il *Motu proprio* rimanda alle attività pastorali similari. *Ministeria quaedam* stabilisce, rimandando alla "veneranda tradizione della chiesa" e all'opportunità pastorale, che siano conferiti ai soli uomini maschi. Di per sé, essendo ministeri laicali radicati sul battesimo, essi potrebbero essere conferiti anche alle donne, ma il pontefice allora ritenne di non poter procedere in questa direzione. Giovanni Paolo II nel 1988 ne auspicò una revisione, «tenendo conto dell'uso delle chiese locali e soprattutto indicando i criteri secondo cui debbano essere scelti i destinatari di ciascun ministero»¹². Neanche la più recente proposta di istituire lettore le donne, formulata dal Sinodo dei vescovi sulla Parola di Dio (*Propositio* 17 delle proposte post-sinodali), è stata accolta da papa Benedetto XVI; il fatto ha suscitato perplessità e interrogativi, anche perché il rifiuto non è stato motivato e rimane per tanti aspetti inspiegabile, infondato teologicamente, pastoralmente limitato e limitante. L'esclusione delle donne da tali ministeri istituiti si "scontra" in modo evidente con la presenza attiva delle donne maggioritaria nei ministeri di fatto di lettore e ministro straordinario della comunione. La differenza tra ministeri istituiti e ministeri di fatto esercitati dai laici non si colloca, per altro, sul piano delle funzioni e delle attività esercitate, che sono analoghe, ma sul piano della radice liturgica con cui i primi sono posti in essere e sulla stabilità dell'identità ministeriale che li contraddistingue: il rito liturgico di istituzione non è reiterabile e l'assunzione è "stabiliter". Nel caso di ministeri di fatto, invece, si dà una temporanea deputazione e, in molti casi, un mandato episcopale per l'esercizio dell'attività di servizio. D'altra parte i ministeri istituiti non hanno goduto di grande fortuna nella vita ecclesiale

11. PAOLO VI, *Ministeria Quaedam*, in *Enchiridion Vaticanum* 4/1749-1770.

12. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 23.

post-conciliare; risultano "ininfluenti" quanto alla forma ecclesiale e alla concreta vita delle parrocchie; stati percepiti come passaggi obbligatori nel cammino di preparazione ai ministeri ordinati del diaconato e del presbiterato¹³, in funzione pedagogica, «per meglio disporre [i seminaristi] ai futuri compiti della Parola e dell'altare». Molto probabilmente l'esclusione delle donne ha pesato grandemente su questa mancata recezione e limitato riconoscimento; la loro estromissione costituisce, forse, per il suo valore simbolico e "operativo", il maggior ostacolo a un ripensamento delle intuizioni offerte dal *Motu proprio* di Paolo VI.

La questione del ministero ordinato: donne prete – donne diacono?

Durante il Concilio Vaticano II G. Heinzlmann, T. Münch e l'Associazione Internazionale Giovanna d'Arco¹⁴ avevano pubblicamente richiesto di discutere dell'ordinazione ministeriale delle donne. Tale suggestione non venne dibattuta dai padri conciliari, ma immediatamente dopo la fine del Vaticano II furono pubblicati decine di studi e monografie dedicate a questo tema¹⁵, soprattutto in lingua inglese e tedesca, tanto che durante il Sinodo dei vescovi del 1971, dedicato al sacerdozio ministeriale e alla giustizia, il dibattito sull'argomento fu aperto e franco, sia in aula che nei *circuli mino-*

13. PAOLO VI, *Ministeria quaedam*, 9.

14. G. CODRIGNANI, *L'Alleanza internazionale Giovanna d'Arco. Storia di una associazione cattolica e femminista*, in C. MILITELLO (ed.), *Donne e teologia*, 215-224.

15. Ho ricostruito il dibattito sul tema in S. NOCETI, *Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne*, in *Liturgia e ministeri ecclesiali*, a cura di A. CALAPAJ BURLINI, CLV, Roma 2008, 67-99 (riprenderò questo contributo in alcuni passaggi del presente articolo); cf. anche J.L. ACEBAL, *La partecipazione delle donne ai sacri ministeri*, in *Il prete per gli uomini di oggi*, a cura di G. CONCETTI, Roma 1975, 823-854; M. ALCALÁ, *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI*, Salamanca 1982, 17-60; A. PIOLA, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Effatà, Torino 2006.

res¹⁶. La Santa Sede decise quindi di costituire una équipe di studio sulla questione dell'ordinazione diaconale e presbiterale delle donne che lavorò fino al 1976¹⁷, quando la Congregazione per la dottrina della fede pubblicò un documento ufficiale sull'argomento: *Inter insigniores*¹⁸. In esso vengono presentati alcuni motivi per escludere l'ordinazione delle donne: in primo luogo, la scelta da parte di Gesù dei Dodici maschi e la tradizione ininterrotta di ordinazione di soli maschi, a cui si aggiungono "argomenti di convenienza" (storici e teologici; il sacerdozio nella forma della rappresentanza in prospettiva maschile, simbolismo nuziale del Cristo sposo della chiesa). Nel 1994, pochi mesi dopo l'ordinazione delle prime donne presbitero della Chiesa di Inghilterra, Giovanni Paolo II pubblicherà *Ordinatio sacerdotalis*, un documento di alto valore magisteriale che costituisce ad oggi il punto di riferimento basilare su questo argomento per la chiesa cattolica¹⁹. Come si afferma al n. 4,

Pertanto al fine di togliere ogni dubbio su una questione di grande importanza, che attiene alla stessa divina costituzione della chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli, dichiaro che la chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione

16. Cfr. i contributi di apertura alle donne del ministero ordinato da parte della Assemblea olandese del 1969, del Sinodo pastorale svizzero (1972–1975), del Sinodo interdiocesano della Germania federale (1974), del Sinodo austriaco (1974), l'incontro teologico tenutosi a Lovanio nel 1971, l'appello al Sinodo di vescovi del 1971, dedicato al ministero. Cf. soprattutto l'intervento di card. George Flahiff, a nome della Conferenza episcopale del Canada.

17. Nello stesso periodo la Pontificia Commissione Biblica predispose uno studio non pubblicato ufficialmente, oggi in *Can Women Be Priest?*, in L. SWIDLER – A. SWIDLER (edd.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist, New York 1977, 338–446.

18. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Inter insigniores* (15.10.1976), in *EV* 5/2110–2147.

19. GIOVANNI PAOLO II, *Ordinatio Sacerdotalis* (30.5.1994), in *EV* 14/1340–1348, a cui segue un *Responsum* della Congregazione Dottrina della Fede, che sancisce l'alto grado di autorevolezza magisteriale del documento pontificio: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione esplicativa *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. Ordinatio sacerdotalis traditam* (24.11.1995), in *EV* 14/3271; cf. anche J. RATZINGER, *Commento a Ordinatio Sacerdotalis*, in *Il Regno–documenti* 39 (1994) 387–390; *Ad Tuendam Fidem*, in *EV* 17/801–807.

sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli.

In entrambi i casi si afferma *in directo* che l'ordinazione sacerdotale è da riservarsi ai soli maschi (e *in obliquo* si sancisce l'esclusione delle donne). Una tale presa di posizione – relativa per altro ai soli gradi sacerdotali (presbiterato ed episcopato) – viene presentata come il risultato di una scelta da parte di Gesù, mantenuta dalla chiesa, che mai ha ordinato donne presbitero, e non quindi come esclusione di un diritto rivendicato dalle donne. Di per sé non viene negata la possibilità di un'ordinazione diaconale²⁰, che oggi – a mio parere – appare possibile sul piano teologico, proprio nella recezione della Tradizione ecclesiale²¹ del primo millennio, e necessaria sul piano ecclesiale e pastorale²².

Il dibattito – sui presupposti teologici e sull'autorevolezza dei due documenti – è stato accesissimo, soprattutto nel Nord–Europa, e ha visto protagonisti non solo le donne, ma anche teologi maschi²³. Sono state presentate le forme di ministero femminile di cui parlano le fonti bibliche e dei primi secoli²⁴, sono stati criticati i presupposti

20. Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, in CTI, *Documenti 1969–2004*, 651–766.

21. Cf. l'ottimo studio storico di M. SCIMMI, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo*, Glossa, Milano 2004.

22. Cf. P. HÜNERMANN (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997; C. VAGAGGINI, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145–189.

23. Cf. la ricostruzione complessiva di K. RAAB, *When Women Become Priests. The Catholic Women's Ordination Debate*, Columbia University Press, New York 2000; *Concilium* 35 (1999) III: *La non-ordinazione delle donne e la politica del potere*; E. GÖSSMANN – D. BADER (edd.), *Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen*, München 1987; W. GROSS (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, Wewel, München 1996.

24. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology / Ekklesia–logy of Liberation*, Crossroad, London 1993; EAD., *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 [or. 1983]; C. OSIEK – M. McDONALD, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, San Paolo, Cinisello B. 2007 [or. 2006]; in D. CORSI (ed.), *Donne cristiane e sacerdozio*, Viella, Roma 2004, 19–32; U. EISEN, *Amtsträgerinnen im*

storici e patristici che motivano l'esclusione, come anche sono stati rivisitati i modelli interpretativi complessivi del ministero, maggiormente legati a un orientamento ecclesiale–funzionale nel Vaticano II, più orientati in prospettiva cristologico–sacramentale individuale nell'ermeneutica magisteriale post–conciliare. Significativi apporti sono venuti anche dal dialogo ecumenico, con le chiese della comunione anglicana, con la chiesa vetero–cattolica e con le chiese della Riforma²⁵, nella consapevolezza che è «una questione controversa e causa di sofferenza tra le chiese» e costituisce «un serio ostacolo alla piena comunione». Il confronto ecumenico permette di delineare con chiarezza quali siano le motivazioni a favore dell'ordinazione di soli uomini e quali siano le ragioni per ordinare donne al ministero pastorale²⁶.

La chiesa ortodossa²⁷ e quella cattolica–romana concordano sul riservare l'ordinazione sacerdotale è da riservarsi ai soli maschi, in ragione della Tradizione ecclesiale ininterrotta. La chiesa ortodossa collega questa scelta a un motivo di natura simbolico–antropologica: il sacerdote è icona del Verbo, che rende presente colui che è assente fisicamente; egli agisce e presiede *in persona Christi*, quale sposo e padre per la comunità. Una donna non può fare questo, perché per “competenza naturale” (non per somiglianza naturale) non può simboleggiare la relazione (antropologicamente maschile) tra Cristo e la sua chiesa. Per la chiesa cattolica, invece, non sussiste la necessità di una «rassomiglianza naturale tra Cristo e il suo ministro», come ancora *Inter Insigniores* segnalava.

frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

25. I. JONES – J. WOOTTON – CH. THORPE (edd.), *Women and Ordination in the Christian Churches*, T&T Clark, London New York 2008; J. WOOTTON, *This is our History*, Epworth Press, Peterborough 2007; M. CHAVES, *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organization*, Harvard press, Cambridge MA 1997.

26. Cf. il mio contributo *Ordinazione/non–ordinazione delle donne e dialogo ecumenico. Inklusivamente esclusivi?*, in *Credereoggi* 27 (2007) IV 69–80.

27. Cf. sulla posizione ortodossa, G. LIMOURIS (ed.), *The Place of Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Tertios 1992, ma anche E. BEHR–SIGEL – K. WARE, *The ordination des femmes dans l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris 1998 [*The Ordination of Women in the Orthodox Church*, WCC, Geneve 2000].

Le chiese che ammettono che le donne possono essere chiamate da Dio all'esercizio del ministero in tutte le sue forme derivano questa loro posizione dall'interpretazione della Scrittura e della Tradizione (in particolare si fa riferimento a Gen 1,27, a Gal 3,28, a Rom 16,1–2 e alla prassi di Gesù): non ritengono, infatti, che vi siano ragioni bibliche o teologiche adducibili contro l'ordinazione delle donne e leggono in questa scelta uno «sviluppo legittimo del ministero tradizionale della chiesa e risposta necessaria e profetica alle nuove situazioni» e una «necessaria conseguenza della fedeltà al vangelo» in un tempo e in una cultura che vedono le donne protagoniste attive nella vita sociale a tutti i livelli. Senza negare la differenza di genere, si ritiene che l'ordinazione delle donne sia espressione della uguaglianza fondamentale offerta da Cristo e costituisca un arricchimento del volto e della prassi ecclesiale grazie all'interazione uomo–donna, sempre interdipendenti nell'ordine della creazione e della redenzione. Il cambiamento culturale e sociale è letto come sollecitazione dello Spirito, *medium* significativo per un approfondimento nel processo di ermeneutica delle Scritture e della Tradizione, in vista di una più efficace evangelizzazione.

Una grande, ineludibile, domanda per il futuro della chiesa

A cinquanta anni dalla conclusione del Concilio è ben evidente che la soggettualità delle donne e le diverse forme di ministerialità assunta ed esercitata hanno segnato (e segnano) profondamente il volto della chiesa e hanno contribuito in maniera rilevante alla recezione delle istanze conciliari, sia sul piano della prassi vissuta sia per l'immagine di chiesa offerta. Nel caso dei ministeri istituiti, come più in generale nel quadro della ministerialità di fatto, iniziali processi di *empowerment* (cioè di riconoscersi il potere e la possibilità di scelta) spingono a riflettere sulle condizioni sociali e culturali che rendono possibile una reale partecipazione e corresponsabilità delle donne²⁸. L'interrogativo diventa quello dell'*entitlement*, quello

28. Cf. S. KREISBERG, *Transforming power: Domination, Empowerment and Educa-*

relativo cioè al darsi di fattori che determinano l'“avere diritto a”; nella società come nella chiesa non è mai solo questione di ruoli o di condizioni (innate o acquisite) e percorsi di accesso riconosciuti sul piano oggettivo e come tali istituzionalizzati.

È in atto un cambiamento ecclesiale che è complessivo: non è sufficiente agire sulla componente cognitiva del soggetto implicato che diventa consapevole del suo essere e nutre sul livello affettivo e motivazionale aspettative, con forza normativa (il “dover” ricevere qualcosa), ma devono essere date condizioni concrete di soggettualità. Tali condizioni vengono stabilite dal corpo ecclesiale nel suo insieme e dipendono da condizioni di fattibilità decise anche dalla gerarchia (ad oggi maschile). La consapevolezza maturata dalle donne del proprio valore, delle proprie capacità, delle proprie caratteristiche uniche e il riconoscimento attestato dai documenti conciliari si devono coniugare con forme concrete di esercizio della loro soggettualità, al di là degli stereotipi androcentrici o degli sbarramenti opposti da strutture patriarcali dure a morire. Molti passi devono essere ancora compiuti perché le donne possano partecipare ai processi comunicativi, partecipativi, decisionali che fanno chiesa a pieno titolo. Un tale passaggio è necessario, arduo e faticoso, perché tutte le identità in gioco si trovano coinvolte in un processo di trasformazione, o meglio un processo di reciproco riposizionamento e di reciproca costruzione sociale su cosa voglia dire essere credenti quali uomini e donne. Ma questo processo trasformativo è anche assolutamente necessario, per il futuro della chiesa e la fedeltà all'evangelo di Gesù.

tion, State University of New York Press, Albany 1992; 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; B. MAJOR, *Gender Difference in Comparisons and Entitlement*, in *Journal of Social Issues* 45 (1989) IV 99–115.

Le frontiere del dialogo (interreligioso)

Renata Bedendo *

*Ma tu? Tu? Chi sei, tu? Eh? Chi sei?
E, prima di tutto, come ti chiami?
(Daniel Pennac, L'occhio del lupo)*

*Non abbiate paura!
(Giovanni Paolo II, il giorno dopo
la sua elezione a Vescovo di Roma)*

Affrontare la sfida della profezia e del dialogo sembra quasi una cosa impossibile e invece a volte la realtà ci supera e ci precede come la croce e la mezza luna, due simboli che non siamo abituati a vedere insieme. O c'è uno o c'è l'altro. È difficile pensare che possano dialogare e invece la fantasia creativa di Dio supera di gran lunga le nostre debolezze e paure. Coloro che dialogano possono stare seduti uno di fronte all'altro, attorno a un tavolo, trattandosi con rispetto e affetto e constatare che forse le loro posizioni sono diverse mentre coloro che camminano insieme, hanno in comune proprio l'esperienza vissuta del cammino percorso, così che la staticità della tavola viene sostituita dal dinamismo del cammino. Questo insegnamento lo possiamo ritrovare nell'esperienza dei primi discepoli. Gesù più che sedere in cattedra camminava con loro, e che, per via, gli ponevano domande e ricevevano non solo risposte ma nella condivisione del cammino facevano un'esperienza di amicizia, di profezia, di dialogo.

Per me, che mi occupo soprattutto di dialogo con i musulmani, l'esperienza della profezia è parte integrante del lungo cammino di prossimità e comprensione dell'altro che oggi diventano fondamentale nella vita delle comunità cristiane.

* Docente di Islamistica e dialogo interreligioso – ISSR S. Pietro Martire di Verona.

Per cercare di introdurre nell'affascinante mondo del dialogo tra la Chiesa Cattolica e le altre religioni, utilizzerò come bussola la Dichiarazione Conciliare *Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane del 28 ottobre 1965 che parla delle relazioni della Chiesa Cattolica con i membri delle religioni non cristiane: «Essa [la Chiesa] esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con le altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (NA 2).

Mi permetto ora una breve riflessione che seppur personale aiuta a comprendere meglio quanto l'esperienza di dialogo interreligioso abbia contribuito a una purificazione della mia relazione con Dio e mi abbia suscitato e continui a suscitarmi una grande meraviglia davanti al mistero dell'Incarnazione e alla persona di Gesù Cristo.

Ho fatto e faccio esperienza che il dialogo non sminuisce le persone, ma fortifica e mette in luce qualche cosa che è già latente in noi. L'incontro con l'Altro/altro ha spinto e spinge ad approfondire la conoscenza della propria religione.

Un dialogo, per essere autentico, comporta anche un invito a discernere negli avvenimenti e negli altri la presenza del Signore. Anche se si verificano difficoltà e disaccordi rimane l'appello a una continua conversione e a una purificazione di sé. Ritengo che la pratica del dialogo spinga a cercare di essere sempre più contemplativi del «mistero» dell'incontro¹.

Bisogna chiarire bene che l'impegno della Chiesa nel dialogo interreligioso non è una fisima e non segue le mode ma è un'attitudine inseparabile dalla sua stessa essenza. Anche se prima del Concilio Vaticano II non si parlava di dialogo, questo non toglie nulla a questa realtà che deriva dalla sua stessa natura universale.

Quali sono allora le diverse forme di dialogo interreligioso citate

1. M. FITZGERALD, *Dieu rêve d'unité. Quarante ans de dialogue interreligieux, entretiens avec Annie Laurent*, Paris, Bayard, 2005, trad. it. Renata Bedendo, *Dio sogna l'unità. I cattolici e le religioni*, conversazioni con Annie Laurent, prefazione di Piero Coda, Roma, Città Nuova 2007.

nei documenti che hanno fatto seguito alla «*Nostra Aetate*»? Faccio qui riferimento sia al documento del Segretariato per i non Cristiani del 10 maggio 1984 («L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci delle altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione»)² che a quello del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso del 19 maggio 1991 («Dialogo e Annuncio»)³. In questi documenti si distinguono quattro tipi di dialogo:

- dialogo della vita
- dialogo dell'azione
- dialogo degli esperti
- dialogo dell'esperienza religiosa

Il dialogo della vita riguarda una forma di rapporto nel quale le donne e gli uomini si sforzano di vivere in uno spirito di apertura e di relazione con gli altri, condividendo le loro gioie e le loro pene, i loro problemi e le loro preoccupazioni umane. Può apparire più che una forma di dialogo un rapporto di buon vicinato, ma è la premessa che predispone all'accoglienza. Questo tipo di dialogo è alla portata di tutti e tutti devono sentirsi interrogati da questa esigenza.

Il dialogo dell'azione o delle opere è un passo avanti. Presuppone un interesse comune su cui coinvolgere i propri sforzi e richiede più tempo per poter determinare gli obiettivi che si vogliono raggiungere e come raggiungerli.

Il dialogo degli esperti è quello che mette in contatto gli specialisti che cercano di approfondire la comprensione delle loro rispettive identità religiose e apprezzare i valori spirituali degli uni e degli altri. Tipici di questo dialogo sono gli incontri bilaterali (tra

2. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo Interreligioso. Nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963–2005)*, a cura di Francesco Gioia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 1438-1454.

3. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo Interreligioso. Nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963–2005)* cit., 1492-1537.

cristiani e musulmani, tra cristiani e buddisti), trilaterali (cristiani, ebrei e musulmani) e multilaterali (con i rappresentanti di più religioni e movimenti religiosi). Nel dialogo dell'esperienza religiosa alcune persone radicate nelle loro tradizioni religiose condividono le rispettive ricchezze spirituali, per esempio in rapporto alla preghiera e alla contemplazione, alla fede e alle vie della ricerca di Dio o dell'Assoluto.

E proprio nell'ottica del dialogo e dell'incontro si può leggere il senso dell'incontro di Assisi del 1986. Significativamente Giovanni Paolo II scelse la data del 25 gennaio per rendere noto il suo desiderio di invitare i capi religiosi di tutto il mondo ad Assisi a pregare per la pace. Questa data ricorda la conversione di San Paolo ed è l'ultimo giorno della settimana di preghiere per l'Unità dei Cristiani istituita dalla chiesa cattolica nel 1966, inoltre sempre il 25 gennaio Giovanni XXIII annunciò la prossima convocazione di un Concilio. È così apparsa chiara l'intenzione del Papa di inserire questa giornata nella sequela e nel prolungamento del Vaticano II.

La ricerca della pace dipende da tutti. È questo il messaggio lanciato anche oggi da Papa Francesco che, come il suo predecessore Giovanni XXIII che pur essendo impegnato nei lavori del Concilio Vaticano II, non esitò, il 25 ottobre 1962, durante la famosa crisi di Cuba, a rivolgersi a tutti gli uomini di buona volontà perché pregassero e si adoperassero per la pace, ha indetto una giornata di digiuno e di preghiera per la pace, non solo in Siria, ma ovunque ci siano focolai di guerra, chiedendo a tutte le donne e agli uomini di buona volontà, all'*Angelus* del 1° settembre 2013, di riaprire il dialogo con queste parole: «Ripeto a voce alta: non è la cultura dello scontro, la cultura del conflitto quella che costruisce la convivenza nei popoli e tra i popoli, ma questa: la cultura dell'incontro, la cultura del dialogo; questa è l'unica strada per la pace»⁴.

La mia esperienza ormai più che trentennale di dialogo islamo-cristiano è strettamente legata al mio essere donna e teologa, per

4. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130901.html [ultimo accesso 2 gennaio 2015].

questo sono così affascinata dalle sfide che il mondo di oggi ci pone e a cui cerchiamo di dare quotidianamente risposta.

Allora perché dialogare? Perché il dialogo è l'arma profetica che nelle situazioni più difficili e più complicate ci fa intravedere la luce. Mi pare di poter dire che in questo anche Giovanni Paolo II, da poco proclamato santo, ci ha dato un segno profetico quando, contro il parere di parte della curia romana, volle indire la giornata di preghiera per la pace ad Assisi il 27 ottobre 1986. Ho ancora davanti agli occhi quella bella immagine in cui il Papa in mezzo ai rappresentanti delle altre religioni e di diverse tradizioni stava in piedi in un impressionante raccoglimento e nel silenzio generale. Le sue parole al termine di quella lunga giornata sono state: «Speriamo che questo pellegrinaggio ad Assisi ci abbia insegnato di nuovo a essere coscienti della comune origine e del comune destino dell'umanità»⁵. Era l'icona della presenza dello Spirito Santo.

Le nuove sfide all'umanità rappresentate dai progressi nella scienza e nelle biotecnologie forniscono un incentivo ulteriore alle relazioni interreligiose. Le persone di diverse religioni scoprono quanto hanno in comune e quanto sia di vitale importanza per loro impegnarsi in un'azione comune. Tutto questo sottolinea la necessità del dialogo come ha detto papa Benedetto XVI: «Il dialogo interreligioso costituisce una necessità per costruire insieme un mondo di pace e di fraternità ardentemente auspicato da tutti gli uomini di buona volontà»⁶. Aggiungerei in particolare dalle donne che abitano le frontiere e che come teologhe hanno nella loro ricerca un comune punto di dialogo e di riconciliazione.⁷

5. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Dialogo Interreligioso. Nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)* cit., pag. 463.

6. Discorso ai rappresentanti delle comunità musulmane, Castelgandolfo, 25 settembre 2006 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/sep-tember/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi_it.html ultimo accesso 2 gennaio 2015.

7. Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, 1999, trad. it. di Patrizia Messinese, *Il Corano e la donna. Rileggere il testo sacro da una prospettiva di*

Dialogo e profezia, profezia e dialogo due parole che possono non dire nulla o dire tutto. In questo tempo sono la luce che ci fa vedere un'anticipazione di ciò che Dio vorrebbe che fosse l'avvenire dell'umanità.

... con l'occhio dell'analisi sociale

Stella Morra *

Il fatto era che, pur essendo convinto che almeno metà delle cose della vita fossero misteri della volontà divina, Frantziscu Pisu sapeva bene che l'altra metà erano frutti della stupidità degli uomini.

(Michela Murgia, *Accabadora*, Einaudi, Torino 2009, 94)

Le questioni che si pongono quando si vuole gettare un sguardo dal punto di vista dell'analisi sociologica sull'interazione tra uomini e donne, specie nella chiesa, sono almeno due:

- da una parte che gli studi, la letteratura, le dimensioni anche storica della riflessione è tale che ... servirebbe comunque una enciclopedia, e ogni soluzione più sintetica rischia il generico e lo scontato;

- dall'altra che questo è un caso particolarissimo e speciale della compromissione dello/a studioso/a e dell'ascoltatore nel problema: poiché ognuno di noi è uomo o donna, nessuno è estraneo all'oggetto di studio, con il carico di peso psichico e identitario che questo comporta; ognuno pensa di "sapere", poiché sa di se stesso e, ognuno, in fondo, pensa di essere (abbastanza) libero dagli stereotipi sociali...

È necessario dunque tenere sempre presente il legame complesso tra biografie e leggi sociali e avere il massimo sospetto su ciò che sembra autoevidente.

Quelli che qui dunque si vorrebbero richiamare sono solo alcuni "segnali" da tenere sotto osservazione come indicatori di iceberg sommersi molto più vasti che possono qui essere solo intuiti.

genere, edizione italiana a cura di Jolanda Guardi, postfazione di Renata Bedendo, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2011. Guardi Jolanda, Bedendo Renata, *Teologhe, Musulmane, Femministe*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2009.

* Docente di teologia fondamentale – Pontificia Università Gregoriana Roma.

Ci sono almeno tre livelli, intrecciati tra di loro, che non possono mai essere separati né ridotti: il livello strutturale, quello culturale e quello ecclesiale. Nessuno può essere isolato dagli altri, la chiesa non è semplicemente il luogo di applicazione felice dei principi biblici e teologici, nonostante la buona volontà dei singoli, lo sappiamo bene! Condizioni e resistenze strutturali e culturali, propri di ogni realtà sociale, agiscono e sono a loro volta trasformati dall'esperienza ecclesiale.

Il livello strutturale è quello dei rapporti economici e di potere e delle loro leggi, quello culturale è il livello della simbolica, prodotta e utilizzata, che consente comunicazione, identità e motivazione. A entrambi questi livelli siamo pienamente immersi in una trasformazione profonda che non ha raffronti nella nostra memoria recente: a livello strutturale, la caduta del principio di autorità e la crisi del modello economico capitalista (almeno così come vissuto negli ultimi due secoli) stanno mutando radicalmente le regole del gioco, con un tasso di incertezza e prezzi da pagare veramente molto alti; a livello culturale la mutazione innescata dal diverso rapporto con la natura come "dato", innescato dallo sviluppo tecnologico, sta davvero aprendo scenari di assai difficile interpretazione... non abbiamo gli elementi necessari per comprendere cosa sta davvero succedendo e dove questo ci condurrà.

In entrambi queste mutazioni, la questione uomini/donne è (e diventa sempre più) centrale: l'asimmetria economica e di potere che ereditiamo dal modello che sta terminando sta facendo pagare i prezzi del cambiamento soprattutto alle donne (in buona compagnia degli altri soggetti deboli) e la paura innescata da identità incerte, comunicazione complessa e motivazioni fragili scatena resistenze ideologiche e simboliche sempre più intolleranti (ne sia esempio il tono e il livello della discussione sulla questione cosiddetta del "genere").

Questa transizione così radicale costituisce anche una potenzialità positiva: l'elasticità, il cambiamento e la pluralità non sono più scelte, ma dati di fatto e consentono movimento e disconformità più ampie, esperimenti e discussione sulle forme.

Ma contemporaneamente, questo significa anche un sovracca-

rico di fatica (identitaria e non solo) per i soggetti, che fa crescere l'aggressività e tende a diminuire il senso del collettivo: anche l'essere uomini e donne tende a diventare sempre più un fatto privato, una "scelta" (parola feticcio dei tempi di transizione!) e si tende a scordare l'orizzonte simbolico implicito che comunque condiziona le scelte; inoltre ciò che è o può essere la soluzione per uno/una non è detto che non sia pagata a caro prezzo da altri/altre.

A livello ecclesiale tutto ciò sta provocando due fortissime distonie: da un lato una crescente schizofrenia tra i principi enunciati (la sostanziale uguaglianza di fronte a Dio di uomini e donne, la necessità di stare a fianco a chi è più fragile, ecc.) e le pratiche strutturali agite da una istituzione che ancora vive una centralità organizzativa basata su una gerarchia monosessuata maschile (il che non implica direttamente e necessariamente la questione del sacerdozio femminile, ma piuttosto in primis il ripensamento del ruolo dell'Ordine nella forma strutturale dell'istituzione chiesa); dall'altro lato la difficoltà della ricomprensione simbolica profonda, specie in relazione alla questione della natura e della persona: davvero a questo livello il problema richiederebbe un impegno nuovo e di qualità per una comprensione da costruire nella libertà a fronte di elementi che vanno a toccare corde davvero assai profonde della nostra stessa forma di civiltà.

La scommessa potrebbe davvero essere quella di ripartire dalle pratiche, più che dalle posizioni ideologiche: ricomprendere le singole vite, ricche e faticose, delle donne credenti, le loro domande e desideri, le loro aspettative e il loro immaginario, ascoltare le pratiche collettive e comuni, le strutture economiche e decisionali, di autorità e di sapere nella chiesa. E ripartire dalle pratiche specie delle donne più deboli e meno garantite. Questa potrebbe davvero essere una delle sfide e responsabilità che ci attendono.

Qualche referenza bibliografica

- ROSI BRAIDOTTI, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sassella Editore, Roma, 2002.
- SIMONE DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, prefazione di JULIA KRISTEVA, Il Saggiatore, Milano, 2008 (orig fr 1949).
- FONDAZIONE NILDE IOTTI (a cura di), *Le leggi delle donne che hanno cambiato l'Italia*, Ediesse editore, Roma, 2013.
- PAOLA GAIOTTI DE BIASE, *Questione femminile e femminismo nella storia della Repubblica*, Morcelliana, Brescia, 1979.
- LUCE IRIGARAY, *Io amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- CARLA LUNGHI, *La soggettività delle donne tra femminismo e sociologia*, in: *Studi di Sociologia*, 40/apr-giu 2002, 167-188.
- SIMONETTA PICCONE STELLA – CHIARA SARACENO (edd.), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- ALAIN TOURAINE, *Il mondo è delle donne*, Il Saggiatore, Milano, 2000.
- JACQUES VERON, *Il posto delle donne*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Una Chiesa di donne e uomini in una cultura che diviene

Rita Torti *

Il lavoro di analisi e proposta teologica presentato nei contributi che mi precedono si colloca in un contesto fatto anche di relazioni, ruoli, atteggiamenti extra accademici ed extra teologici, che influiscono sulla formulazione del pensiero e sulle condizioni del suo farsi cultura condivisa. Può allora essere utile rivolgere lo sguardo a tale contesto e ad alcune dinamiche che lo innervano, prendendo spunto da casi concreti e percorrendoli in un'ottica di genere.

“La Chiesa” o “nella Chiesa”?

Che la comunità cattolica¹ sia composta di donne e uomini è un fatto tanto ovvio quanto soggetto a potenti meccanismi di rimozione. Come sempre, è il linguaggio a darci le prime informazioni importanti: che si parli del passato, del presente o dell'auspicabile futuro, quotidianamente ci imbattiamo nell'espressione “la Chiesa e le donne” (o anche “la Chiesa e la donna”, dove il singolare manifesta un ulteriore problema culturale e teologico). Ciò presuppone l'idea che esista una Chiesa a prescindere dalle donne battezzate e credenti. Un assurdo, certamente. Ma un assurdo che continuiamo a ripetere con disinvoltura, probabilmente per il permanere di un serio problema di asimmetria fra le soggettività di genere, che conferisce una certa plausibilità all'endiadi

* Laureata in Storia contemporanea, si occupa di studi di genere e collabora con realtà ecclesiali ed enti pubblici per iniziative legate agli aspetti culturali ed educativi del rapporto tra donne e uomini.

1. Alla comunità cattolica mi riferisco sempre, in questo contributo, quando uso il termine “Chiesa”.

“Chiesa e donne”². Si tratta di un’asimmetria che abita la struttura, considerando la riserva maschile del ministero ordinato e di quelli istituiti, ma interessa molte altre dimensioni e ha conseguenze sui modi in cui gli/le appartenenti ai due sessi si autorappresentano e si relazionano.

Se il problema esiste, una condizione previa per affrontarlo è – proprio partendo dal linguaggio – quella di nominare correttamente i soggetti in causa. Invece che “la Chiesa e le donne” potremmo ad esempio dire: “in vari tempi e in vari contesti, *nella Chiesa gli uomini* relazionandosi con le donne hanno detto e fatto, dicono e fanno...”; e “*nella Chiesa le donne*, relazionandosi con gli uomini, hanno detto e fatto, dicono e fanno...”. Così facendo, si recuperano le soggettività femminili nella loro pluralità, le si tolgono dalla condizione di esterne/estrane, di “altre” (uno dei grandi peccati della cultura occidentale), e anche da un immaginario che le associa alla passività e al non-esserci. Non meno rilevante è l’effetto sul versante maschile. Nominare gli uomini significa, come bene hanno mostrato i *men’s studies*, restituirli a quella parzialità che per secoli si è nascosta dentro l’autoaffermazione di neutralità e universalità; significa cioè riconoscere un volto maschile a quel “generico” impersonale che in tante narrazioni sembra muoversi come un grosso essere cieco senza coscienza, una specie di materializzazione di onnipotenti “spiriti del tempo”. E quindi, riportare l’esistenza degli uomini alla dimensione della responsabilità, della coscienza, della cultura: il che, oltre che rispettoso della loro dignità, è anche una condizione in mancanza della quale non può esistere dialogo e reciprocità con le donne.

2. Come si vedrà, denunciare l’asimmetria non significa, per chi scrive, escludere che vi siano differenze. Simmetria e uguaglianza sono due concetti diversi, per cui è possibile perseguire la simmetria senza con ciò creare omologazione. Anzi, l’omologazione è proprio uno dei frutti dell’asimmetria.

Le donne se ne vanno dalla Chiesa. Che problema è?

Un esempio dell’utilità di passare da “la Chiesa e le donne” a “nella Chiesa gli uomini... nella Chiesa le donne” ci è offerto da un problema sollevato negli ultimi anni da alcune voci, fra cui riporto quelle del gesuita Joseph Moingt e di don Armando Matteo³. Entrambi prendono le mosse dal fatto che sempre più donne stanno abbandonando la Chiesa. Comune è anche la preoccupazione chiaramente esplicitata, il problema a cui si dovrebbe porre rimedio: la sopravvivenza della Chiesa nella nostra società, che con il venir meno delle donne sarebbe a rischio, sia perché gli uomini se ne sono già andati, sia perché alle donne tradizionalmente è affidata la trasmissione della fede alle nuove generazioni.

Secondo Moingt e Matteo, la causa del fenomeno sta in un messaggio e una struttura che le donne trovano respingenti e inadeguate alla coscienza di sé; essi propongono perciò alcune vie sulle quali “*la Chiesa*” potrebbe e dovrebbe avviarsi per andare “loro” incontro, recuperarle, e con ciò “garantirsi un futuro in questa società”; “la Chiesa” dovrebbe quindi ascoltare le domande che vengono dalla vita complicata delle donne, smettendo di opporsi all’emancipazione e dando “loro” adeguato spazio.

L’argomentare dei due studiosi ben rappresenta alcune caratteristiche frequenti nelle relazioni intraecclesiali tra uomini e donne. Riflettendo sugli errori e i compiti “della Chiesa” essi lasciano innanzitutto inevaso il problema di chi sia il soggetto che non accetta l’emancipazione delle donne (sono forse le donne?) o che ignora le difficoltà delle loro vite (ancora, le donne, forse?), e che quindi dovrebbe sentirsi interpellato direttamente dall’esigenza del cambiamento. Siamo cioè di fronte a un caso tipico di occultamento del maschile nel falso neutro. Inoltre, il delegare alle donne la soluzione

3. *Nel futuro della Chiesa. Joseph Moingt sul ruolo delle donne*, in «Il Regno attuale» 4 (2011) (accesso libero dal sito della rivista), traduzione dal testo originale pubblicato l’anno precedente dalla rivista «Etudes»; ARMANDO MATTEO, *La fuga delle quarantenni. Il difficile rapporto delle donne con la Chiesa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012. È superfluo sottolineare il valore dei due autori e la serietà del loro interrogarsi.

del problema della trasmissione della fede consente agli autori di non interrogarsi sugli uomini, sulla loro disaffezione alla Chiesa, sul perché non possano assumersi i compiti che le donne paiono non assolvere più⁴. Eppure, avendo competenze esistenziali sul maschile, e partendo da sé, potrebbero offrire in merito riflessioni preziose. Al contempo, è difficile non percepire in questi scritti la strumentalità dell'esortazione a riconoscere la bontà delle conquiste femminili, e anche il prevalere della preoccupazione per "la Chiesa" rispetto a quella per la fede e il disagio religioso delle donne.

Delle quali, osserviamo, nel contesto cattolico molto si parla, ma del cui parlare poco ci si interessa.

Parlare di o parlare con?

E infatti, il problema del generale non-ascolto nei confronti delle donne è ormai chiaramente segnalato da più parti, come lo fu un anno e mezzo fa quando papa Bergoglio affermò che «non abbiamo ancora fatto una seria teologia della donna», dimenticando non solo che la teologia "della donna" (genitivo oggettivo) ha una considerevole storia, ma soprattutto che le donne da anni spiegano di non volere una teologia della donna, ma una teologia fatta da donne⁵.

Molte delle reazioni suscitate da quelle parole di Francesco sono sintetizzabili nel bel titolo dello speciale pubblicato dalla rivista

4. La delega etica alle donne – o alla donna, o al femminile – è un tratto distintivo di molta teologia e riflessione pastorale. Presente ad esempio nel *Messaggio del Santo Padre Paolo VI alle donne* a chiusura del Vaticano II (in significativo contrasto con la linea tenuta dalle Uditrici al Concilio – si veda per questo ADRIANA VALERIO, *Madri del concilio*, Carocci, Roma 2012), la ritroviamo ampliata e approfondita, secondo molte analisi, dall'enciclica di Giovanni Paolo II *Mulieris Dignitatem*. Armando Matteo in realtà afferma di non voler recuperare le sue coetanee perché "mettano le cose a posto"; tuttavia il procedere dell'argomentazione mi pare contraddittorio rispetto all'intento.

5. Rimando, per una sintetica rassegna stampa, al mio *Fra teologia della donna e guerra al gender*, pubblicato come editoriale sul sito dell'associazione Viandanti (www.viandanti.org) il 6 febbraio 2014.

«Leggendaria»: *Caro Francesco, parla con noi*⁶, e un appello analogo a passare dal "di" al "con" veniva pochi mesi dopo anche da un'opinionista come Lucetta Scaraffia, nota per le sue posizioni critiche nei confronti del femminismo e della teologia femminista: «Oggi le donne non accettano più di essere interpretate e magari anche difese da una comunità solo maschile: anche se la Chiesa rispondesse a queste sfide (es famiglia) nel modo a loro più favorevole, non è detto che la considererebbero un'istituzione amica, se le decisioni fossero state prese senza la presenza e la collaborazione femminile. Un amico vescovo con il quale mi lamentavo perché nelle riunioni ecclesiali le donne non vengono ascoltate, mi ha risposto candidamente: "ma noi sappiamo cosa pensano le donne". Non ho saputo cosa rispondere»⁷.

La domanda da porsi per mettere in movimento nuovi rapporti umani e ecclesiali dovrà allora riguardare il terreno in cui si radica e di cui si nutre la consuetudine maschile di collocare le donne nel ruolo dell'oggetto – di pensiero, di parole, di pratiche, di norme – invece di relazionarsi ad esse in quanto soggetti. Sostenuta in passato dalla convinzione della "naturale" superiorità antropologica dell'uomo – a cui la teologia ha fornito in vari modi sostegno e argomenti –, oggi questa postura relazionale e intellettuale ha perduto ogni giustificazione teorica, e deve quindi la sua permanenza a fattori che i *gender studies* ci aiutano a portare in luce. Fra di essi, il nodo cruciale rappresentato dal mancato riconoscimento, da parte degli uomini, della propria parzialità; da cui la resistenza/reazione a quanto – e a chi – potrebbe incrinare l'identificazione inconfessata e inconfessabile tra maschile e universale, tra maschile e oggettivo, tra maschile e vero: non c'è spazio per un'altra voce, per un altro soggetto. Tantomeno un altro soggetto che si ponga come sguardo reciproco e alla pari, e sveli nei fatti il carattere sessuato di ogni sapere e di ogni teologia.

6. «Leggendaria» 103 (2014).

7. La citazione è dall'articolo *Più spazio alle donne, per il bene della Chiesa*, pubblicato su «Vita e pensiero» 2 (2014). Con pluralità di accenti la necessità che nella chiesa siano più ascoltate le voci delle donne emerge anche dalla maggior parte delle interviste curate da Laura Badaracchi per il quotidiano «Avvenire» a partire dal settembre 2014 (rubrica "Fede al femminile").

Pur di non leggerli, pur di non citarli

Che questo sia *il* punto sensibile pare confermato da certe anomalie altrimenti inspiegabili. Mi riferisco in particolare a due evidenze. La prima è costituita dal fatto che normalmente i teologi ignorano la produzione scientifica delle colleghe – teologhe o di altri ambiti disciplinari –: non la citano né interloquiscono con essa. Tacendone, ne bloccano la trasmissione alle nuove generazioni, o ai vescovi e presbiteri che ai teologi si affidano per la propria formazione e per nutrire la catechesi e la predicazione. È forse superfluo rilevare come non avvenga il contrario: mentre gli uomini sembrano ritenere di bastare a se stessi, per le donne – che si tratti di scelta o di necessità – è normale leggere e studiare anche testi prodotti da uomini.

Ma forse anche più significativo è il secondo dato, e cioè che quando invece vi fanno riferimento è molto facile rilevare atteggiamenti, linguaggi e registri spregiati, oltre che una improvvisa sospensione delle regole basilari del confronto intellettuale, come ad esempio la necessità di sintetizzare un testo rispettandone il senso o di contestarlo con argomentazioni verificabili e pertinenti.

Per quanto tutto ciò possa essere comprensibile alla luce di quelle paure maschili su cui negli ultimi anni molto si è scritto e a cui si è poco fa accennato, ciò non significa che oggi, e a questi livelli, sia anche giustificabile. Non solo per un motivo etico, ma soprattutto perché così facendo si rende impossibile il dialogo fra donne e uomini e si ostacola la circolazione della sempre nuova comprensione dell'evangelo, con l'effetto di limitarne la significatività per i mondi in cui siamo chiamati ad annunciarlo – fra cui, *in primis*, le nostre coscienze –: una perdita secca su tutti i fronti.

Discernimento dimezzato e offuscamento della memoria

Un problema simile si verifica sul piano della “lettura della realtà”, continuamente esercitata in vista dell'annuncio: se la tendenza è quella di assumere come esaustivo e valido per tutti uno solo dei

due sguardi dell'umano, non si può infatti che pervenire a un “discernimento dimezzato”.

Un esempio recente viene dal *Documento preparatorio* della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi, che affrontando il tema delle “Sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione” avrebbe dovuto in teoria esigere con immediata evidenza l'integrazione delle prospettive maschili e femminili. Ma così non pare sia avvenuto, se ad esempio vi si denuncia come pericolo per la famiglia il femminismo mentre si tace completamente sul maschilismo che – lo dicono gli studi e le statistiche, ma dovrebbero saperlo anche i confessori – fa strage di corpi, di anime, di libertà e di dignità delle donne nelle famiglie “normali” di tutto il mondo. Una lettura a senso unico che toglie alle donne ogni speranza di liberazione, mentre conferma gli uomini che non intendono rinunciare a posizioni di potere, di controllo, di dominio. Una lettura, soprattutto, che non nasce dall'esperienza delle donne e non tiene conto di quanto da molto tempo esse hanno scritto e detto sulle relazioni fra i sessi nella famiglia⁸.

Analoghe osservazioni si potrebbero fare riguardo a molti documenti, pronunciamenti e iniziative che affrontano temi sensibili come il lavoro e la sua conciliazione con la famiglia, i ruoli sessuali nella loro declinazione sia concreta che simbolica, l'educazione alla differenza di genere. Tutte realtà attuali e in movimento, rispetto alle quali le parole e le azioni di una Chiesa che usa solo il pensiero e l'esperienza maschile non intercettano il vissuto del “mondo” e –

8. Ho sviluppato queste osservazioni nel contributo *Documento preparatorio del Sinodo sulla famiglia: qualche domanda sul rapporto tra uomini e donne*, reperibile in Rete, sottolineando anche l'uso particolare degli esempi biblici presenti nel testo. Nel successivo *Instrumentum laboris* (giugno 2014), elaborato sulla base delle risposte al Questionario allegato al *Documento preparatorio*, traspare qualche lieve accenno di maggiore consapevolezza: un input che però non pare aver trovato particolare accoglienza, almeno a giudicare dalla *Relazione finale* del Sinodo, che insieme a un nuovo Questionario costituisce anche i *Lineamenta* per la prossima XIV Assemblea Ordinaria (ottobre 2015). Anche rispetto alle altre manifestazioni della violenza di genere si registra, dal parte delle voci ufficiali della Chiesa, un silenzio che è stato più volte denunciato sia da laiche che da religiose.

prima ancora – causano in tante donne ecclesialmente impegnate un senso di estraneità e di non riconoscimento, oppure, in altre, inducono un alienante adeguamento al pensiero e all'esperienza degli uomini. I quali, da parte loro, si privano di quell'interlocuzione che i racconti della creazione sembrano porre come necessaria e costitutiva dell'umano⁹.

La stessa dinamica pare verificarsi quando lo sguardo viene rivolto al passato, e ne emergono saggi, articoli e discorsi che da una parte minimizzano la misoginia che ha segnato la vita della Chiesa, e dall'altra – quando vi accennano – ne attribuiscono la responsabilità o a singoli soggetti “deviati” o a quegli “spiriti del tempo” cui già abbiamo accennato. Ciò significa non indagare su cosa abbia reso possibile, nonostante la prassi e la parola di Gesù, l'adeguamento e il sostegno della Chiesa al patriarcato, ed eludere la domanda sul perché le parole e le prassi alternative delle donne non siano state accolte e condivise, e non siano contemplate nella descrizione delle mentalità collettive: come se la loro esistenza e le consapevolezze su di essa non facessero parte della storia al pari di quelle degli uomini, e la “maturità dei tempi” o l'“opportunità pastorale” andassero misurate esclusivamente sul sentire maschile. Distorta risulta anche la variante apologetica della narrazione del passato, in cui non di rado si catalogano come prove di una “Chiesa amica delle donne” fatti e processi avvenuti grazie alle libertà disobbedienti che le donne si presero rispetto alle prescrizioni maschili, in nome dell'amore per Cristo e per il Vangelo.

9. Per tornare al caso della fuga delle donne dalla Chiesa, possiamo ricordare come il disagio fosse stato dalle donne stesse espresso con chiarezza fin dagli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, e analizzato con lucidità critica e costruttiva da intellettuali come Maria Teresa Bellenzier e Gianna Agostinucci (si vedano ad esempio, della prima, *Orme invisibili. Donne cattoliche tra passato e futuro*, Ancora, Milano 2000; e, della seconda, *Donna tra storia e profezia*, Ave, Roma 2010), oltre che da realtà come il Gruppo Promozione Donna di Milano e la rivista «Progetto Donna» (si veda ad esempio RITA TORTI, *Progetto Donna: uno sguardo di sintesi*, in «Prospettiva Persona» 76 (2011), reperibile anche in Rete). Il non aver preso sul serio queste voci ha causato molte sofferenze e ha prodotto un ritardo pastorale forse irrecuperabile.

In relazione circolare con lettura del presente e narrazione del passato sta ovviamente quello che è il cuore, potente e vulnerabile al tempo stesso, della vita cristiana, vale a dire l'ascolto e l'interpretazione della Parola di Dio nelle Sacre Scritture. I quali rivelano molto spesso la difficoltà degli uomini a riconoscere come maschili le proprie esegesi e le proprie costruzioni teologiche, e la disinvoltura nell'ammantarle di una oggettività tanto inesistente quanto iniqua rispetto alle esegesi e teologie prodotte dalle donne, che vengono collocate invece nelle categorie dello specifico, del parziale, quando non dell'ideologico¹⁰. Il rischio che come comunità cattolica corriamo proseguendo su questa strada è evidente, non solo per l'effetto sulle relazioni fra uomini e donne e fra Chiesa e mondo, ma anche – e soprattutto – perché si induce una rappresentazione del volto di Dio a cui uno dei due sessi è più somigliante dell'altro.

Per una Chiesa che si ripensa

Con quali orientamenti, dunque, ripensarsi come Chiesa di donne e di uomini? Forse proprio partendo dalle difficoltà e resistenze che si è fin qui cercato di mettere in luce.

Con uomini di Chiesa che accettino e integrino la propria parzialità, e si mettano quindi nelle condizioni di percepire le soggettività femminili su un piano di reale parità nella differenza, anzi le ricerchino come altrettanto “vere” e necessarie.

Con donne di Chiesa che non si omologhino al pensiero e all'immaginario maschile in cui sono state allevate e istruite, tolgano dal silenzio e dall'irrelevanza la propria genealogia e i propri saperi, li pongano come normali e necessari al pari di quelli dei loro fratelli nella fede.

E con una prassi di sinodalità diffusa che aiuti ad uscire dalle secche del reclutamento così come viene praticato oggi in molti

10. Che gli studi prodotti da uomini siano chiaramente “maschili”, e di un maschile storicamente connotato, risulta ad esempio dall'immaginario sessuale che presuppongono o esplicitano, sia nell'esegesi che nell'elaborazione teologica.

luoghi di elaborazione ufficiale della teologia e della pastorale: una concessione di presenza e di parola, da parte degli uomini, a una ristrettissima cerchia di donne il cui pensiero non costituisce una reale alternativa rispetto a ciò che essi hanno già deciso, detto e prescritto riguardo al “femminile”, agli spazi che gli competono, ai desideri che lo abitano, ai suoi talenti e alla sua vocazione (spesso confusa con una non problematizzata “natura”)¹¹.

Se veramente l’umano è a immagine di Dio nella sua dualità sessuata, il minimo che possiamo fare è cercare di essere una Chiesa in cui non si pensa, non si celebra, non si predica e non si fa teologia con una voce sola.

11. Mi riferisco in particolare ad alcune esponenti di quello che si definisce “nuovo femminismo cattolico”, in cui non di rado si manifestano la debolezza metodologica e il disconoscimento e/o travisamento del vissuto e della ricerca scientifica di altre donne che abbiamo rilevato come tendenza prevalente della produzione maschile.