

Donne che «fanno» Chiesa

Via per una possibile e necessaria corresponsabilità

SERENA NOCETI

Più volte nel *Documento finale* del sinodo per l'Amazzonia (ottobre 2019) vengono richiamati il «ruolo centrale, di somma importanza» e la leadership delle donne nella vita pastorale delle chiese della regione pan amazzonica.¹ Una constatazione che ha spinto molti, laici e vescovi, a chiedere di aprire i ministeri istituiti del lettorato e dell'accollato alle donne, superando il conferimento ai soli maschi secondo quanto affermato in *Ministeria quaedam*, e ha sollecitato altri ad auspicare una ripresa della ricerca sull'ordinazione diaconale delle donne. L'esortazione postsinodale *Querida Amazonia* (nn. 99-103) riprende il tema, elogiando il contributo dato «con ammirevole dedizione e fede ardente» all'evangelizzazione e alla vita ecclesiale in Amazzonia da «donne forti e generose» (QA 99), con uno spostamento però dal tema ecclesiale della leadership femminile a quello più strettamente antropologico dello specifico e singolare apporto delle donne alla vita della società e della chiesa e dello «stile proprio della loro impronta femminile» (QA 103). Papa Francesco, fin dall'inizio del suo pontificato, ha mostrato attenzione per il necessario riconoscimento della soggettualità delle donne per la vita e il rinnovamento della chiesa: il documento programmatico del pontificato *Evangelii gaudium* prospetta il necessario ascolto delle donne e il loro coinvolgimento attivo (ai nn. 103-104); sono numerose le nomine di donne in ruoli apicali in Vaticano; crescente lo spazio dato nei contesti partecipativo-decisionali, come i sinodi o la loro preparazione.² Allo stesso tempo è innegabile che, pur essendo rilevabili segnali di un maggior coinvolgimento, ci troviamo ancora davanti a un parziale riconoscimento della soggettualità delle donne come elemento strutturante la vita ecclesiale nel suo complesso.

1. Nel cantiere aperto della recezione del concilio Vaticano II

I presupposti per un cambiamento sostanziale sono quelli che vengono dall'ecclesiologia del concilio Vaticano II³: per il battesimo, le donne sono soggetti co-costituenti la Chiesa e sono compartecipi dell'unica missione messianica del popolo di Dio. I documenti del concilio non affrontano che in pochi rapidi passaggi la questione femminile, in un orizzonte interpretativo che porta ancora tracce di una visione androcentrica indiscussa.⁴ La recezione post-conciliare, quale processo trasformativo di chiesa, vede un coinvolgimento attivo delle donne: partner non pensato espressamente e per certi aspetti inatteso, ma indubbiamente centrale nell'accoglienza della visione ecclesiologica conciliare e nell'operosa trasfigurazione di chiesa, in tutto il mondo.⁵ Il cambiamento avvenuto può essere significativamente colto intorno a uno snodo basilare: con il Vaticano II le donne acquisiscono anche nella chiesa una parola pubblica, competente, autorevole. La possibilità

¹ Cf. S. NOCETI, «Una Chiesa tutta ministeriale. Il sinodo per l'Amazzonia e la riflessione sui ministeri che “fanno chiesa”», in *Urbaniana University Journal* 73(2020) II, 117-148.

² Cf. S. NOCETI, «Per una Chiesa inclusiva (EG 103-104). Principi di una re/visione ecclesiologica», in K. APPEL – J.H. DEIBL (a cura di), *Misericordia e tenerezza. Il programma teologico di papa Francesco*, San Paolo, Cinisello B. 2019, 363-376.

³ Cf. C.E. MCENROY, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, Crossroad, New York 1996 [ed. riv. 2011]; M. ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2012; M. PERRONI – A. MELLONI – S. NOCETI (a cura di), *Tantum aurora est. Donne e concilio Vaticano II*, LIT Verlag, München 2012.

⁴ Oltre il «Messaggio finale» indirizzato alle donne (in *Enchiridion Vaticanum*, I/500*-510*), affrontano esplicitamente il tema «donna»: *Gaudium et spes* 8-9 (EV I/1343.1347). 29 (EV I/1410). 31 (EV I/1415). 49 (EV I/1476). 59-60 (EV I/1521); *Apostolicam actuositatem* 9 (EV I/948). 32 (EV I/1040); *Ad gentes* 17 (EV I/1141). 21 (EV I/1165).

⁵ Cf. C. MILITELLO (a cura di), *Il Vaticano II e la sua recezione al femminile*, EDB, Bologna 2007; C. SIMONELLI – M. FERRARI (a cura di), *Una Chiesa di donne e uomini*, Ed. di Camaldoli, Camaldoli 2015; M. PERRONI – H. LEGRAND (a cura di), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Paoline, Cinisello B. 2014.

di accedere come discenti e come docenti nelle università pontificie,⁶ l'allargarsi degli spazi di annuncio autorevole della fede e di servizio anche al di fuori dei contesti domestici, dei conventi, dei monasteri, lo sviluppo di teologie femministe, la crescita di forme di ministerialità diversificate (dalla catechesi alla pastorale della carità, dall'animazione giovanile alla pastorale della cultura) hanno aperto orizzonte per una nuova presenza femminile, hanno permesso alla loro «in/audita» parola di essere pronunciata e accolta, hanno determinato il volto pubblico di chiesa. Se è vero che tale *empowerment* delle donne cattoliche riposa sul rinnovamento ecclesiologicalo ed ecclesiale maturato in Concilio, non va però dimenticato quanto sia stato determinante l'apporto che è venuto dalle trasformazioni sociali, culturali, politiche in atto: accesso all'istruzione universitaria, responsabilità politiche, ingresso nel mondo del lavoro anche in settori tradizionalmente appannaggio degli uomini (anche in posizioni apicali, dirigenziali), trasformazioni nelle dinamiche di coppia e di famiglia.⁷ I passaggi avvenuti in campo sociale e legislativo per l'emancipazione e le pari opportunità, lo sviluppo di diversi filoni del pensiero femminista, hanno profondamente inciso sulla maturazione di identità e sul riconoscimento di soggettualità delle donne anche nel mondo cattolico.

A 55 anni dalla conclusione del Vaticano II non va però misconosciuto che accanto ai tanti passi fatti, che hanno contribuito a plasmare un inedito volto di chiesa, molti ostacoli e resistenze sono presenti e rallentano sensibilmente il processo di recezione conciliare su questo snodo centrale. Si ribadisce che le donne sono corresponsabili della missione ecclesiale, ma in realtà non sempre e non in tutti i contesti si colgono apertura, disponibilità, strumenti per un reale cambiamento di mentalità e soprattutto di strutture.

2. Tra questione di strutture ecclesiali e domanda antropologica

Le donne hanno acquisito parole per dirsi con consapevolezza riflessa e per dire il mondo, Dio, l'uomo, la chiesa; non sono più solo oggetto di definizione (da parte dei soli maschi) e hanno spazi e opportunità perché le loro parole autorevoli possano risuonare, possono così contribuire in modo determinante alla vita di chiesa e al suo sviluppo. Le dinamiche di *entitlement* (riconoscere di avere diritto ad agire in un dato contesto e vedere riconosciuto tale diritto/dovere) delle donne però non sono ancora adeguate al cambiamento ecclesiale in atto. Al cuore di questa situazione si possono cogliere due ordini di fattori: da un lato ci sono forme di vita ecclesiale e strutture partecipative, formative, decisionali che appaiono ancora segnate da una cultura patriarcale (e contribuiscono a mantenerla), dall'altro rimangono sottese (ma operanti in profondità) precomprensioni sull'identità, sullo specifico femminile, sui modelli di relazione uomo-donna che rinviano a una inevasa domanda sul modello antropologico di riferimento.

2.1. Una Chiesa non inclusiva

La partecipazione responsabile delle donne alla vita della chiesa è cresciuta, ma ancora di poche è il poter partecipare ai processi strategici e decisionali. Spessi recinti e soffitti di cristallo (*glass ceiling*) sbarrano l'accesso a ruoli di decisionali o di responsabilità nella vita della chiesa, a tutti i livelli, anche in quegli uffici che chiederebbero solo la competenza e non elementi connessi al ruolo ministeriale.⁸ 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 solo

⁶ C. MILITELLO (a cura di), *Donne e teologia: bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004; M.T. VAN LUNEN-CHENU – R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Queriniana, Brescia 1988; C.C. CANTA (a cura di), *Le pietre scartate. Indagine sulle teologhe in Italia*, Franco Angeli, Milano 2014.

⁷ Cf. G. DUBY – M. PERROT (a cura di), *Storia delle donne. V. Il Novecento*, Laterza, Bari, Roma 2003; A. CAVARERO – F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002; A. ROSSI-DORIA, *Dare forma al silenzio*, Viella, Roma 2007; P. GAIOTTI DE BIASE, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Morcelliana, Brescia 2002.

⁸ 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.

parzialmente recepita in ambito teologico e (ancor meno) magisteriale; il tema «donna» rimane da studiare nel senso della «eccezione» alla regola e non viene inquadrato nel più ampio orizzonte delle interazioni (sempre sessuate) che fanno esistere l'istituzione ecclesiale. La chiesa viene pensata e presentata nei testi di teologia come un'istituzione «neutra e neutrale»: non si tematizza in alcun modo la presenza di uomini e donne, le implicazioni date dalla differenza sessuale e di genere nell'impianto formativo, nella liturgia,⁹ nella teologia, nella gestione del potere e dell'autorità.¹⁰ La chiesa come ogni altra istituzione umana è strutturata secondo relazioni di genere¹¹ e modalità organizzative che vedono ancora oggi un sostanziale squilibrio di genere e varie forme di *gender gap*, di cui pochi si accorgono, pochi parlano, ma che impoveriscono la vita ecclesiale. Segnali di disagio e voci di lamento per un processo di riconoscimento delle donne che si avverte parziale e talora bloccato si levano forti in molti paesi europei e nel Nord-America; meno evidenti, ma ugualmente presenti, nel contesto italiano. Le donne possono vivere oggi, 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, discriminazione, che impediscono un reale esercizio di corresponsabilità.

2.2. Un'antropologia incompiuta

Più profondamente, le resistenze toccano il modello antropologico di riferimento. Si continua a pensare uno «specifico femminile», sulla base di un archetipo (esclusivamente) mariano, che riporta la «donna» (al singolare) a un femminile sponsale e materno,¹² dimenticando o sottovalutando il suo essere soggetto culturale, autonomo, il suo essere donna, sorella, compagna, partner. Le differenze vengono ricondotte al dato biologico e fisiologico, dal quale si traggono caratteristiche – pensate fuori da storia e culture – definite «tipicamente femminili» dalle quali vengono poi dedotti aspettative sociali, ruoli, comportamenti ritenuti adeguati. Una survisibilizzazione del femminile oscura la concretezza della soggettualità delle »donne», al plurale, ed esclude che ogni «figura» e soggetto umano è sempre culturalmente determinato. Il modello di relazione uomo-donna non è più certamente quello della subordinazione o di un dichiarato androcentrismo, ma la prospettiva della complementarità rimane per tanti aspetti quello vincente in ambiente cattolico. Poco esplorata rimane la via di una reciprocità reale o meglio ancora di una partnership di soggetti (uomini e donne), corresponsabili e cooperanti.

La mancata revisione del linguaggio ecclesiale e liturgico, poco capace di veicolare le differenze di sesso e di genere, la limitata riflessione sul rapporto tra visione di Dio e della salvezza e questione di genere, mostrano di fatto quanto l'antropologia teologica sia ancora «incompiuta». L'*anthropos* è ancora pensato come proiezione di un maschile universalizzato e dichiarato neutro: della donna si parla dopo che tale idea di «essere umano» (apparentemente neutro e falsamente universale) è stata posta cercandone la specificità, in atto secondo; la sessuazione raramente è richiamata nel definire l'oggetto degli studi antropologici in teologia.¹³ Permane una sostanziale diffidenza, e numerosi fraintendimenti, davanti ai *gender studies*¹⁴.

⁹ Cf. S. ROLL ET AL., *Women, Ritual and Liturgy*, Peeters, Leuven 2001; T. BERGER (a cura di), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenfrage aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1990.

¹⁰ Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990 [or. 1983]; 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.

¹¹ Cf. S. GHERARDI, *Gender, symbolism and organizational cultures*, Sage, London 2005; G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL – S. BONG – R. PERINFALVI (a cura di), *Toward Just Gender Relations. Rethinking the Role of Women in Church and Society*, Vienna University Press, Göttingen 2019.

¹² In questa linea va anche *Mulieris dignitatem*. Cf. C. MILITELLO, «Sponsalità, verginità e maternità, coordinate ecclesiologicalhe della *Mulieris dignitatem*», in *Convivium assisiense* 11/2009, 51-60

¹³ Cf. K.E. BØRRESEN (a cura di), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001; S. NOCETI, «L'antropologia incompiuta», in *Credere Oggi* 36(2016)III, 27-40; S. ROSS, «Antropologia cristiane ed essenzialismo di genere», in *Concilium* 42(2006), 60-68; C. MILITELLO (a cura di), *Che differenza c'è?*

Una nuova riflessione antropologica deve sostenere la costruzione degli scenari di relazioni ecclesiali; una nuova pratica ecclesiale, maggiormente profetica, deve rendere visibile la forza di una sapienza antropologica che il vangelo consegna, ai credenti e all'umanità intera.

3. Vie per una possibile trasformazione ecclesiale in ottica di corresponsabilità

«Vedo profilarsi dei tempi in cui non ci sarà più ragione di sottovalutare animi virtuosi e forti per il solo fatto che appartengono a donne»: ¹⁵ così scriveva Teresa d'Avila, impegnata in un arduo e contrastato compito di riforma nella Chiesa. Ancora oggi, 500 anni dopo, queste parole risuonano quale appello profetico, al riconoscimento reale delle donne e alla necessaria trasformazione ecclesiale. Per quali strade contribuire al cambiamento? Quali passi sono necessari perché la soggettività delle donne sia riconosciuta secondo una linea di corresponsabilità per la Chiesa?

Quello che è in gioco non è tanto la rivendicazione di diritti per donne; né ci si può limitare a una idea di «parità» come prospettiva-base, pensando a strategie messe in atto a favore del gruppo «svantaggiato» delle donne (rimozione delle cause di marginalizzazione, promozione della partecipazione). Sono passaggi rilevanti, ma non sufficienti. Si tratta di operare non tanto o soltanto per le donne, ma agire per la trasformazione complessiva della chiesa, operando a partire proprio dalla promozione di spazi, opportunità significative, di «cooperazione uomini-donne» e di esercizio della «corresponsabilità». Vanno ripensati i modelli di relazione e di organizzazione sociale, adottando politiche adeguate di «pari opportunità» per tutti i soggetti sociali: la soluzione non è vista nell'integrare le donne nelle strutture esistenti, ma nel trasformare rapporti e strutture ineguali per consentire una giusta partecipazione di tutti.

Più in particolare si tratterà sul piano della visione antropologica di pensare quello che appare ancora un vero e proprio rimosso: il tema della maschilità ¹⁶ e della relazione tra maschilità-potere-sacro. In secondo luogo sul piano della strutturazione delle relazioni ecclesiali, sulla base di una analisi delle forme di *gender gap* in contesto educativo, partecipativo, celebrativo, decisionale, appare necessario operare per eliminare quelle strettoie che impediscono la realizzazione della vocazione battesimale delle donne e promuovere sperimentazioni coraggiose e anticipatrici del cambiamento intuito. ¹⁷ La possibilità di rivedere quanto stabilito in *Ministeria quaedam* e recepito nel Codice di diritto canonico per cui i ministeri istituiti del lettorato e dell'accollato sono riservati ai soli maschi, con l'accesso anche delle donne, va in questa direzione. La presenza di donne nei percorsi formativi del clero, iniziali e permanenti; la creazione di team pastorali misti, formati da uomini e donne con diversi ministeri, carismi e vocazioni; l'assunzione di donne a tempo pieno per l'animazione pastorale delle parrocchie, per la direzione di uffici pastorali nelle diocesi o a livello nazionale, sono modalità di trasformazione della struttura ecclesiale e della mentalità, facilmente realizzabili, con forte valore simbolico e funzionale.

In terzo luogo, la recezione della parola teologica delle donne dischiuderà prospettive interpretative dell'esperienza di fede cristiana e della comprensione ecclesiale indubbiamente nuove: la teologia non viene formulata a prescindere dal contesto, dalla condizione di vita, dalla storia, dalla Tradizione di cui è partecipe il teologo/a.

Fondamenti antropologici e teologici dell'identità femminile e maschile, SEI, Torino 1996; H. LEGRAND, «Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? Sondages dans les énoncés de quelques Pères grecs», in *Nouvelle Revue Théologique* 124(2006), 214-239

¹⁴ C. SIMONELLI, «Teologia, differenza e gender: un dibattito aperto», in *Studia Patavina* 62(2015), 73-88; COORDINAMENTO TEOLOGHE ITALIANE, «Dire la differenza senza ideologie», in *Il Regno attualità* 1/2015, 53-65; L. VANTINI, *Genere*, Messaggero, Padova 2015; PLANTE CHR. ET AL., *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, L'Harmattan, Paris 2003.

¹⁵ TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, IV, II

¹⁶ Cf. S. CICCONE, *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

¹⁷ Cf. S. NOCETI, «Il rapporto uomo-donna: le evidenze culturali odierne e le ricadute ecclesiologiche», in *Rivista Liturgica* 104(2017), 13-28.

Infine, il tema dell'ordinazione diaconale delle donne va ripreso e dibattuto quanto prima: una figura ministeriale che la Tradizione della chiesa dei primi secoli ci attesta può essere oggi restituita in rapporto ai nuovi bisogni pastorali e alle inedite forme di soggettualità delle donne.¹⁸

La chiesa è chiamata oggi non solo a riflettere sulle donne, sulla «questione femminile», ma sulla sua stessa forma di comunità di credenti, uomini e donne (cf. Gal 3,26-30), a interrogarsi sul vangelo da annunciare, sapendo che ciò che è in gioco è l'esercizio della sua missione e il suo volto pubblico, come lo stesso papa Francesco ci sollecita a fare (*EG* 103-104), nella consapevolezza che uomini e donne, insieme, sono e fanno chiesa, secondo la loro specificità di genere, con il loro peculiare carisma e ministero.

SERENA NOCETI, *docente stabile ordinario di teologia sistematica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Firenze*

¹⁸ C. SIMONELLI – M. SCIMMI, *Donne diacono? La posta in gioco*, Messaggero, Padova 2016; Cf. il volume collettivo a cura di S. NOCETI, *Diacone. Quale ministero per quale chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017; PH. ZAGANO, «Giustizia per la vita della parrocchia. Ripristinare il diaconato ordinato femminile», in *Concilium* 53(2017), 345-354; PH. ZAGANO, *Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church*, Crossroad, London 2000; S. MARTÍNEZ CANO – C. SOTO VARELA (a cura di), *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*, Editorial Verbo Divino, Estella 2019.