



Associazione *Presenza Donna*
Centro Documentazione e Studi

«Alla Signora eletta...» Donne e chiesa

Weekend di studio
con

Monica Chilese, sociologa

Serena Noceti, teologa

Vicenza, 6-7 luglio 2013

- Atti -

Nella stessa collana

Cammini di resistenza al femminile (1998)

Differenze in dialogo (1999)

Percorsi dal futuro (2000)

Grano... zizzania? (2001)

Abitare la soglia (2002)

Con Gesù abitiamo la soglia (2003)

Autorità e potere nella Chiesa e nella società (2004)

Il potere della comunione. Strutture e processi per costruire l'universale popolo di Dio (2005)

Potere della Croce, impotenza della Risurrezione (2006)

«Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese» (2007)

Laici in questioni... (2008)

Credenti laicamente nel mondo (2009)

Femminismi nella Chiesa (2010)

Questo è il mio corpo (2011)

Questioni di stile (2012)

I volumi sono reperibili presso il centro studi dell'Associazione *Presenza Donna*, in contra' S. Francesco Vecchio 20, Vicenza.

Per informazioni:

info@presdonna.it

0444-323382

www.presdonna.it

INTRODUZIONE

*Io, il Presbitero,
alla Signora eletta
da Dio e ai suoi figli,
che amo nella verità, e non io soltanto,
ma tutti quelli
che hanno conosciuto la verità,
a causa della verità che rimane in noi
e sarà con noi in eterno:
grazia, misericordia e pace
saranno con noi da parte di Dio Padre
e di Gesù Cristo, Figlio del Padre,
nella verità e nell'amore.
(2Gv 1,1-3)*

Come vive oggi l'«eletta Signora», la chiesa di Dio, nella complessità e pluralità di appartenenze che caratterizzano il popolo di Dio in questo nostro tempo?

Chi fa la chiesa, la compone, la costruisce, la anima, la rende viva e attenta ai segni della presenza di Dio nella storia?

Sono le domande che ci siamo poste e che abbiamo posto alle relatrici del weekend di formazione estivo di Presenza Donna, continuando l'annuale appuntamento di approfondimento che l'associazione si regala e che regala anche a tutti/e coloro che vogliono darsi del tempo per capire, discutere, riflettere, pregare.

Siamo partite nella riflessione dalla ricerca dell'Osservatorio Socio-Religioso del Triveneto, realizzata per il convegno di «Aquileia 2» del 2012, che ha dato una fotografia reale della chiesa del Triveneto: una ricerca in cui emergono interessanti aspetti di appartenenza o fuga delle donne dalla chiesa. Con l'aiuto di Monica Chilese, sociologa che ha collaborato all'indagine, ci siamo lasciate interrogare dalla realtà attraverso la presentazione di una parte dei dati della ricerca riguardanti le donne.

Con Serena Noceti, teologa e docente di ecclesiologia, abbiamo scorto gli aspetti di verità e amore che da questa nostra realtà lo Spirito ci dona di comprendere, aprendo nuovi scenari possibili di partecipazione e responsabilità ecclesiale.

Come Associazione Presenza Donna abbiamo accolto la presenza, le riflessioni, le discussioni, le visioni di uomini e donne che hanno voluto far parte di questa ricerca comune, che ha animato davvero a grandi speranze di una vita ecclesiale significativa per i cristiani e le cristiane di oggi, ma anche per il mondo in cui essi vivono. Pubblichiamo gli Atti di questi giorni di approfondimento e di dibattito, perché possano essere un'ulteriore possibilità di confronto. E perché alla «Signora eletta» non manchi mai l'apporto di parola, fede, vita, storia dei suoi figli e figlie che la amano nella verità.

sr Federica Cacciavillani
Presidente Associazione Presenza Donna

Avvertenza: i testi di Serena Noceti nelle sezioni di dibattito, ricavati da registrazione audio, non sono stati rivisti dall'autrice.

PRIMA PARTE

DONNE E CHIESA – I INTERVENTO

(Monica Chilese)

Nel 1965 il Concilio Ecumenico sottolineò il *dovere permanente della chiesa di scrutare i segni dei tempi* e quindi di interrogarci sulle trasformazioni in atto che possono avere ripercussioni sul prossimo futuro e sul futuro. In questo weekend cercheremo di fare questa operazione, facendoci aiutare anche dalla sociologia e dai lavori di ricerca dell'Osservatorio Socio-Religioso Triveneto (OSReT).

I dati che andremo a vedere sono frutto di:

- una ricerca qualitativa che ha visto protagonisti giovani residenti nella diocesi di Vicenza di età compresa tra i 18 e 29 anni, che ci ha portato ad analizzare 72 interviste in profondità utilizzando lo strumento dell'intervista semi-strutturata (il lavoro è già stato pubblicato nel volume «*C'è campo?*» *Giovani, spiritualità e religione*);
- un'indagine campionaria sulla religiosità nel Nord Est (NE), considerando la popolazione compresa tra i 18 e i 74 anni (2.136 questionari raccolti in tutto il Triveneto).

In questo primo intervento utilizzerò prevalentemente questa seconda indagine. Di che cosa si tratta? Abbiamo realizzato un campionamento in due stadi. Nel primo stadio i 1125 comuni del NE sono stati suddivisi in base a tre caratteristiche ritenute rilevanti per la ricerca:

- macro area geografica / Friuli Venezia Giulia, Trentino Alto Adige, Veneto quadrilatero bianco (TV, PD; VR e VI) e le rimanenti province di VE, BL, RO;
- dimensione demografica espressa dal numero di residenti (comuni con meno di 5.000 ab, 5-15.000 ab; 15-80.000 ab);
- numero di nati da madre italiana non coniugata. La diffusione di queste caratteristiche è considerata un buon indicatore del cambiamento culturale e di secolarizzazione dei costumi.

Successivamente abbiamo estratto con criterio casuale 108 comuni.

Nel secondo stadio, dopo aver recuperato le liste elettorali dei comuni estratti, abbiamo fatto un'estrazione casuale dei nominativi da intervistare. La ricerca ha preso in considerazione solo la popolazione autoctona per due motivi:

1. interesse a descrivere i cambiamenti rispetto a un tempo delle popolazioni locali;
2. impossibilità di utilizzare elenchi diversi da quelli elettorali.

Lo strumento di rilevazione è stato un questionario autosomministrato con 92 domande, rilevando in tutto 171 variabili.

I risultati dell'indagine campionaria devono essere ancora pubblicati e, per ora, sono stati presentati solo a un seminario di studio realizzato per la preparazione del Convegno ecclesiale di Aquileia 2 in programma il 13-15 aprile 2012 e in qualche altro incontro di formazione. Le uniche cose pubblicate sono quelle che trovate nell'articolo de «*Il Regno*»¹ firmato da Castegnaro (Presidente dell'OSReT), presente nella vostra cartella e che ora vi riproporrò in sintesi.

Dobbiamo fin da subito dire che la nostra indagine ha messo in evidenza come non ci siano grandi differenze tra l'Italia e il NE per quanto riguarda gli orientamenti religiosi e valoriali. Studiare il NE quindi è come studiare l'Italia.

- **Sulle questioni di morale pubblica** il Nord Est non è meno accogliente e più lassista.
- **Sulle questioni di morale privata** non vi sono né più libertari né più conservatori.
- **Sulla religiosità** non vi sono né più «cattoliconi», né più miscredenti. Salvo su alcuni temi ben delimitati le differenze tendono a essere di dettaglio (cf. Tab. 1 – Frequenza messa).

Tab. 1 – Frequenza dichiarata alla messa

	Nord Est [p]	Italia 2007 Garelli	Istat 2008 Multiscopo	Italia 2010 Il Regno
Mai	17,0	21,8	20,0	18,3
1-2 volte anno	37,5	35,9	31	23,4
Più volte anno				
1 volta mese	5,7	15,8	16	13,7
2-3 volte mese	11,0			16,1
Ogni settimana	28,9	26,5	30,0	27,7

¹A. CASTEGNARO, *Verso Aquileia: la fede del Nordest. Una prospettiva individuale*, in «*Il Regno*» 4/2012, 126-136.

Il fatto davvero rilevante è che qui la trasformazione è stata più rapida che altrove. Per questo ora siamo meno diversi. La ricerca ha fotografato un NE davvero molto cambiato, rispetto a un passato relativamente recente in cui il radicamento del cattolicesimo era ben maggiore nel NE che in Italia: la percentuale di intervistati che hanno fatto parte in passato di un gruppo religioso è in Italia del 20%, nel NE del 35%. Con l'ultima generazione che sta diventando adulta si evidenzia infine una discontinuità e un momento di svolta. Lo si vede nella somiglianza ormai raggiunta di un insieme di comportamenti relativi al tema famiglia e gestione della sessualità. E lo si nota nei «sorpassi», che pure ci sono, come la maggior propensione dei giovani del NE verso la convivenza prematrimoniale rispetto a quella dichiarata dai loro coetanei italiani, come la maggior quota di matrimoni che si concludono con la separazione, come infine la maggior quota di nati da madri non coniugate, che caratterizzano il NE.

Per darvi un po' il quadro delle **trasformazioni a livello nazionale**, apro una breve parentesi su alcune variabili significative, riprendendo un paio di slide presentate a Zelarino dal prof. Dalla Zuanna, demografo dell'Università di Padova, e che potete trovare anche on line nel sito di Aquileia 2.

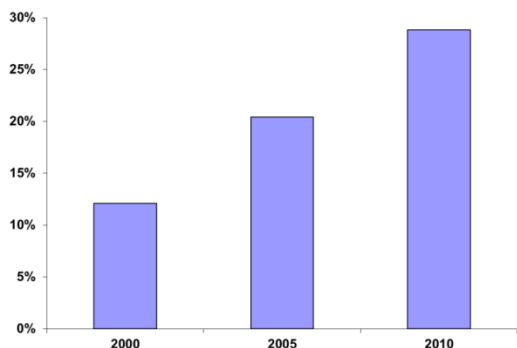
Tab. 2 – Una nuova vital revolution

SESSO	1976-80	2006-10
Donne con rapporti completi prima di 16 anni (sul totale donne)	11%	22%
Distanza media fra primo rapporto sessuale e primo parto (donne)	5 anni	13 anni
MATRIMONI E SEPARAZIONI		
Matrimoni	331 mila	247 mila
Stima dei matrimoni che si concluderanno con una separazione	5%	25%
NASCITE		
Nascite da coppie italiane con la madre <30 anni (sul totale nascite)	66%	15%
Nascite extra-nuziali (sul totale nascite)	4%	20%
STRANIERI		
Stranieri legalmente residenti in Italia	211 mila	4 milioni
Stranieri legalmente residenti (sul totale residenti)	0,4%	7%
DECESSI		
Decessi di uomini ultra-ottantenni (sul totale deceduti)	31%	56%
Decessi di donne ultra-ottantenni (sul totale decedute)	53%	74%
ANZIANI		
Popolazione di 80 anni e più (valori assoluti)	1,2 milioni	3,5 mili.
Popolazione di 80 anni e più (sul totale residenti in Italia)	2%	6%

Slide presentata al seminario di studio sulle trasformazioni del Nord est, 26.01.2012
a cura del prof. Dalla Zuanna - unipd

Come potete notare i cambiamenti rispetto a qualche decennio fa sono rilevanti. E se consideriamo la variabile di bimbi nati fuori dal matrimonio, dal grafico possiamo vedere l'incremento avvenuto a NE negli ultimi dieci anni.

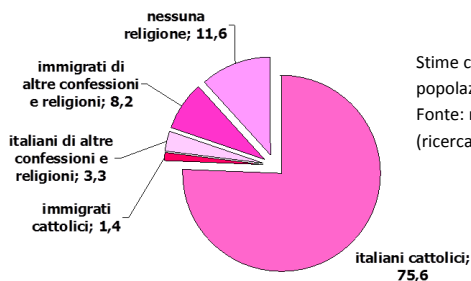
Graf. 1 – Nascite extra nuziali nel NE nel primo decennio del XXI secolo



Slide presentata al seminario di studio sulle trasformazioni del Nord est, 28.01.2012
a cura del **prof. Dalla Zuanna** - unipd

Chiudo la parentesi su questo tipo di variabili per ritornare a quello che la nostra ricerca ha fotografato come una fase di forte mutamento nel quadro socio-religioso. Che ha origini esogene (immigrazioni, pluralismo di religioni) ma anche origini endogene (l'emergere della soggettività individuale, o la personalizzazione e individualizzazione del credere, il pluralismo nei modi di intendere il cristianesimo-cattolicesimo). Vediamo le cause esterne:

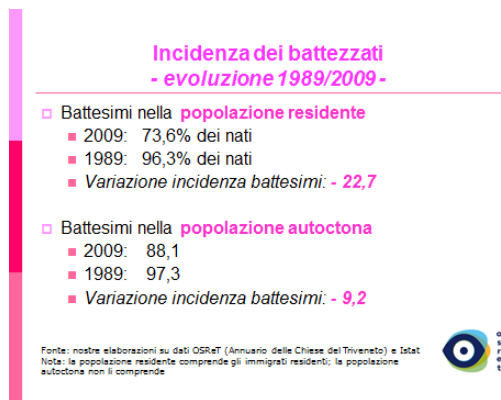
Graf. 2 – Identità religiose nel NE (stime)



Stime calcolate sul totale dei residenti:
popolazione autoctona + immigrati.
Fonte: ns. elaborazioni su dati OSReT
(ricerca NE), Istat, Caritas-Migrantes.

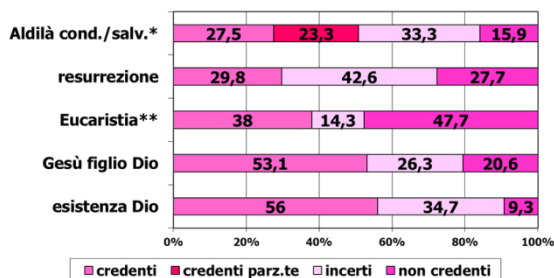
Per quanto riguarda il pluralismo religioso «esterno», i cattolici, pur essendo maggioritari, sono ormai scesi a poco più di tre su quattro nella popolazione residente (immigrati compresi), mentre erano circa il 90% vent'anni fa.

I dati sui battesimi confermano: l'incidenza dei battezzati in una chiesa cattolica sui nati si è ridotta tra 1989 e 2009 di 22,7 punti percentuali. Anche se ci si limita alla popolazione autoctona la riduzione non appare trascurabile (-9,2% in vent'anni).



Per quanto riguarda l'evoluzione «interna», relativa cioè alla popolazione autoctona, si possono fare alcune osservazioni generali.

Graf. 3 – Il peso assunto dalle posizioni di incertezza e il diverso grado di condivisione delle credenze



Come potete vedere dal grafico, rimane maggioritaria la credenza fondamentale nell'esistenza di Dio (56%), ma si allargano le posizioni di incertezza, ovvero del «probabile ma non sicuro», del «possibile ma non sono certo». C'è una diversificazione del grado di convinzione. Il livello di condivisione è molto

variabile a seconda del tipo di credenza: ancora alta è la credenza che Gesù sia figlio di Dio, meno diffusa è la credenza nella risurrezione o pensare l'aldilà in termini di condanna e salvezza.

La domanda sull'aldilà era così formulata:

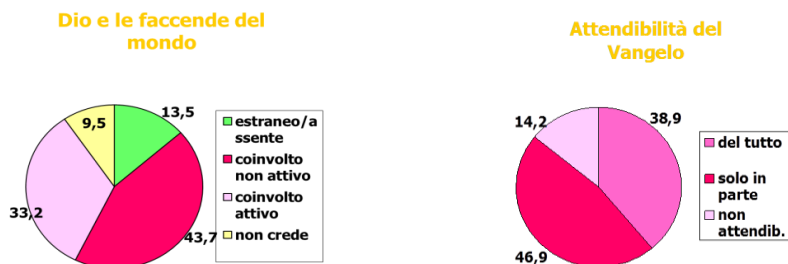
Lei ritiene che la vita dopo la morte possa essere pensata in termini di una condanna o di una salvezza eterni? (Una sola risposta)

- Sì, vi sarà o la condanna o la salvezza
- No, Dio salva tutti
- No, non vi sarà né condanna né salvezza
- Sono incerto

Se ci soffermiamo sulle risposte: i credenti pensano che vi sarà o la condanna o la salvezza. La credenza parziale si riferisce a coloro che ritengono si possa pensare solamente ad una salvezza eterna (perché «Dio salva tutti»), ma che non condividono l'idea di una condanna altrettanto eterna.

Il maggior livello di incertezza si manifesta tuttavia sulle questione ultime, quindi: vita dopo la morte e risurrezione. Il credere assume perciò forme meno semplicistiche e più complesse.

Graf. 4-5 – La trasformazione nelle forme del credere: verso un credere meno «ingenuo»



Siamo di fronte a un credere meno ingenuo². Se consideriamo **Dio e il mondo**, il gruppo maggioritario ritiene che Dio sia coinvolto nelle faccende umane ma in modo non direttamente attivo (43,7%), le conseguenze sul modo di concepire la provvidenza sono diverse rispetto a «Non si muove foglia che Dio non voglia», coloro che pensano a un coinvolgimento attivo sono il 33,2%.

Altra questione è **l'attendibilità del Vangelo**: il gruppo maggioritario lo considera solo in parte attendibile (46,9%). È passata l'idea che «non ce l'hanno raccontata giusta».

² Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

Diciamo che non vi è una chiusura precostituita al trascendente, rispetto al credo religioso. Piuttosto vi è una difficoltà a condividere a scatola chiusa un sistema organico di credenze, i cui contenuti sembrano più problematici da accettare.

C'è l'esperienza di vivere il contrasto tra il desiderio di credere e la difficoltà a trovare ragioni del credere.

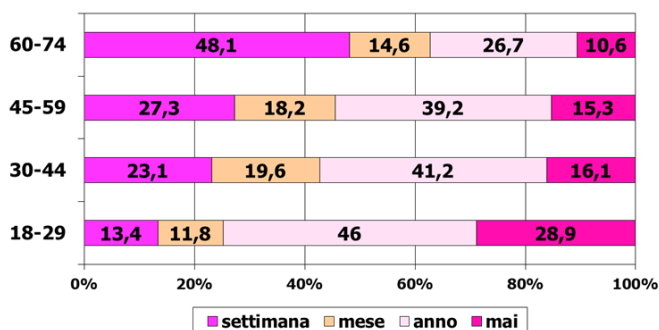
Contrasto che si manifesta in:

- selettività/personalizzazione del credere, necessità di comprendere che cosa significa «per me» questa esperienza;
- processualità del credere: l'identità religiosa delle persone non può più essere pensata una volta per tutte, come uno stato fisso, una definizione compiuta, ma come un processo, un percorso, un itinerario.

Andiamo verso un modo diverso di relazionarsi alla religione, come si diceva all'inizio, il «credere perché i nostri padri hanno creduto» è finito; per qualcuno sarà «credere come i nostri padri hanno creduto», un *come* che lascia spazio a forme personalizzate; per molti sarà credere «perché io sento profondamente dentro di me tutto questo». Molti giovani riassumono la propria posizione dichiarando di «non avere certezze». Per molti di essi la situazione rispetto al credere è «di stallo». Non si è deciso né in un senso, né nell'altro. Si afferma una specie di «probabilismo credente».

È continua però la flessione riguardante la **frequenza alla messa**, i cattolici assidui sono per lo più anziani. Il 40% di coloro che va a messa ogni domenica ha infatti superato i 60 anni.

Graf. 6 – Frequenza alla messa

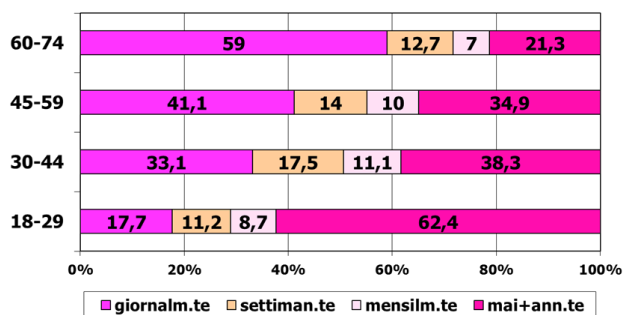


Come potete vedere dal grafico:

- si evidenziano due «salti»: tra la generazione più anziana e quelle intermedie; tra queste e i giovani;
- non vi sono invece grandi differenze tra le due età centrali;
- con i giovani la pratica religiosa di qualche rilievo (su base almeno mensile) si riduce a un giovane ogni quattro.

Anche la pratica della preghiera è in flessione, però rimane più estesa della frequenza alla messa.

Graf. 7 – Frequenza alla preghiera

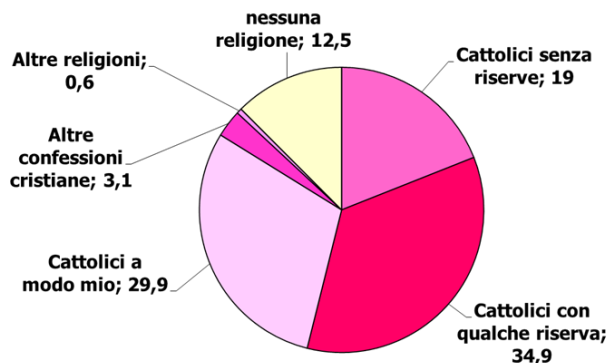


- Come nel caso della frequenza alla messa non si notano grandi differenze nelle due classi di età centrali.
- Si manifesta di nuovo un salto con i giovani. Tra di loro la frequenza su base settimanale non arriva a coinvolgere un giovane su tre; quasi due giovani su tre non pregano praticamente mai.
- I giovani che pregano almeno settimanalmente sono però più numerosi di quelli che vanno a messa almeno mensilmente.

Veniamo ora al punto più critico, l'appartenenza alla chiesa. Emerge un atteggiamento critico, che ha a che fare con il ruolo che viene assegnato alla chiesa in quanto mediazione fra fedele e Dio.

Innanzitutto, vediamo come si ripartiscono le identità religiose e l'appartenenza alla chiesa, immigrati esclusi. C'è una minoranza di cattolici senza riserva rispetto alla propria chiesa e un gruppo molto rilevante quasi una persona su tre che in varie forme si definisce cattolico a modo proprio.

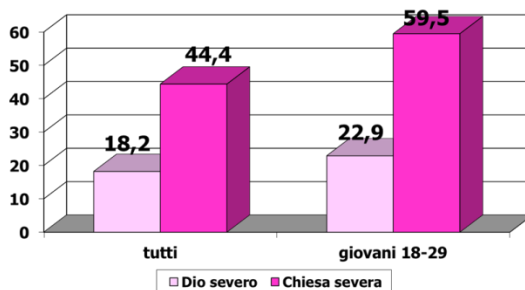
Graf. 8 – Identità religiose e appartenenza alla chiesa – in popolazione autoctona



Più interessante ancora è vedere la dinamica. Negli ultimi anni l'immagine della chiesa è diventata più critica: è pensata lontana per il 52,3% (era 40-45); le valutazioni complessivamente non positive superano il 40% (erano 28-35); il saldo fra avvicinati e allontanati è decisamente negativo in tutte le classi d'età fuorché negli anziani - 7,8 (era tra +7 e -3).

Potremo dire che è avvenuta una sorta di **rivoluzione copernicana** che è sintetizzata nel grafico successivo.

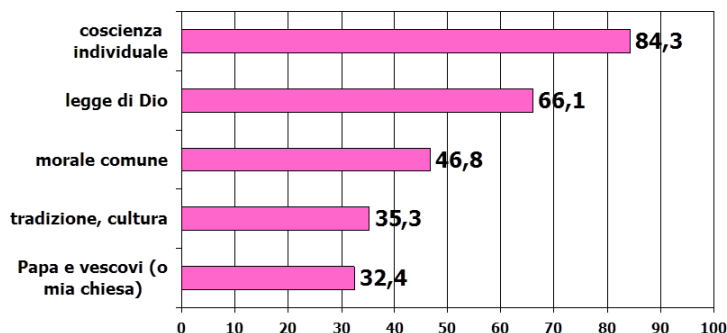
Graf. 9 – La «rivoluzione copernicana»



Oggi l'immagine di Dio non è più quella del Dio severo, solo il 18% lo concepisce così. È la chiesa quella severa. È il 44,4% della popolazione a sostenerlo, nei giovani questo è ancor più evidente. È una rivoluzione l'idea che sia Dio che esprime giudizio sembra essere messa in secondo piano. Mentre la chiesa è vissuta come molto valutativa. Si manifesta una forte spinta

nell'autonomia della scelte in campo morale, rispetto a quanto sostenuto dal magistero.

Graf. 10 – «Secondo il suo modo di vedere chi può decidere che cosa è male?»



La domanda poneva cinque alternative di risposta, quelle indicate nel grafico. Per ciascuna di esse si trattava di rispondere sì o no.

- Il grafico dà una immagine plastica del peso che oggi riveste la coscienza individuale nella definizione di ciò che è male.
- Anche la legge di Dio viene indicata spesso, da due intervistati su tre.
- Due persone su tre sono invece restie ad assegnare a Papa e vescovi un peso rilevante a questo riguardo. Si noti che la formulazione non è «devono», ma «possono».
- Papa e vescovi, meno di un terzo della popolazione.

Da un lato si mette in discussione la mediazione della chiesa, vissuta come troppo invasiva e tale da sostituirsi alla coscienza personale: quasi il 60% degli intervistati pensa che si possa essere buoni cattolici anche senza seguire le indicazioni dei vescovi sulle questioni sociali e circa due terzi degli intervistati pensano la stessa cosa rispetto alla morale sessuale, senza differenze apprezzabili con quanto pensano gli italiani. Dall'altro però qui a NE si avverte, più che a livello nazionale, il bisogno di riferimento della chiesa e di una religione a cui legare la propria ricerca spirituale. L'idea che si possa vivere la propria vita spirituale anche senza avere a che fare con una religione trova d'accordo solo la metà della popolazione del NE contro l'81% a livello nazionale.

È utile vedere però la discontinuità con l'ultima generazione. L'analisi per classi d'età evidenzia la rapidità con cui si manifesta il mutamento. Vediamo due gruppi di età 18-26 e 48-56 che corrispondono grosso modo a figli e padri.

Tab. 3 – Un confronto tra genitori e figli

Credere	figli	genitori
Certi esistenza di Dio	32	59
Condividono del tutto messaggio Gesù	36	64
Eucaristia è corpo e sangue di Gesù	15	38
Dio si occupa certamente di me	16	39
Praticare		
Interesse per le cerimonie religiose	21	46
Saldo tra interesse cresciuto e diminuito	- 43	- 6
Frequenza messa assidui + saltuari	26	47
Frequenza preghiera giorno + settim.	28	58

Chiesa	figli	genitori
Lontana	73	51
Severa	59	41
Crea disagio	60	37
Saldo tra allontanati e avvicinati	-39	- 7
Valutazioni non positive	63	40
Papa e vescovi possono dire cosa è male	15	35
Parrocchia		
Parrocchia viva	51	63
Parrocchia stimola vita spirituale	23	43
Sente di non far parte della parrocchia	43	25

Gli indici di religiosità non solo diminuiscono, ma si dimezzano. Però se abbandoniamo il lessico del religioso e passiamo a quello dello spirituale i risultati cambiano e di molto.

Tab. 4 – Un confronto tra genitori e figli

E però...	figli	genitori
Interessati dimensione spirituale	53	60
Saldo tra interesse spirituale cresciuto e diminuito	+22	+19
Vivono intense esperienze durante le quali percepiscono l'esistenza di una realtà oltre la materialità delle cose	97	96

La ricerca indica dunque:

- un distacco in atto di una parte non trascurabile del mondo giovanile dall'universo religioso rappresentato dalla Chiesa cattolica;
- che interessa ormai tutte le dimensioni della religiosità, compreso il rapporto con la figura di Gesù di Nazareth;
- che assume un ritmo più forte tra le donne;
- ma che non pare conseguenza di una afasia delle sensibilità spirituali di base.

DIBATTITO

Intervento

Innanzitutto la ringrazio molto. Vorrei chiederle – a proposito della differenza tra fede e religione – se nell'indagine ci sono state domande sui *contenuti* della fede. Perché mi sembra si sia data molta importanza alla chiesa come ricettacolo della fede, all'appartenenza alla chiesa *come* fede.

Intervento

C'è qualche aspetto dell'indagine che può chiarirci il rapporto tra la fede e le scelte di vita? Soprattutto in chiave vocazionale – penso alla crisi di tanti ordini religiosi, ma anche dello stesso matrimonio.

Intervento

Mi sembra che manchi – ma probabilmente non era prevista in una ricerca di questo tipo – una riflessione politica sulla chiesa. Cioè non viene rilevato il fatto che, almeno in questi ultimi vent'anni, la chiesa è stata molto presente politicamente, con tutte le conseguenze che, a mio parere, questo può avere nelle risposte che avete raccolto.

M. CHILESE

Per quanto riguarda i contenuti della fede, il questionario ha posto delle domande anche sulla dimensione del credere: l'esistenza di Dio, la vita dopo la morte, l'eucarestia... Non abbiamo però sondato i contenuti più specifici. Dall'analisi di alcune risposte che oggi non abbiamo visto, è marcata l'apertura alla spiritualità, nel senso che quando si va a chiedere «che tipo di esperienze consideri “oltre la materialità”?» le persone ne indicano moltissime. Dalla passeggiata in montagna a una relazione d'amore significativa, e lì si coglie questa apertura a quello che poi alcuni declinano come percorso di fede.

Per quanto riguarda fede e scelte di vita: sì, c'è una discrepanza per quanto riguarda il considerare importanti i valori (matrimonio e famiglia) e quello che poi si mette in atto. Dunque convivere non è grave, il matrimonio non è così fondamentale per fare famiglia: per metà si pensa che per formare una nuova famiglia sia necessario il matrimonio (51%) e per metà che basti volersi bene e vivere insieme (49%). Per queste dimensioni c'è una sensibilità *altra*. Si sostiene tuttavia che l'insegnamento della propria chiesa conta, su questi temi. La famiglia rimane il modello, in una scala di valori è sempre ai primi posti sia sul

piano simbolico sia come rete protettiva. Però se andiamo a vedere il piano comportamentale, appunto, le percentuali sono differenti.

Rispetto al peso politico della chiesa cattolica nell'indagine c'erano solo alcune domande legate più all'attualità religiosa, ad esempio il crocifisso nelle scuole, il celibato dei preti, ecc., non domande precise su presenza e influenza politica della chiesa. Questo aspetto ha però delle ripercussioni nelle risposte che sono state date in merito a «che cosa fa problema della chiesa?». Perché comunque da lì emerge la posizione di critica rispetto alle questioni economiche, alla gestione dei beni... Del resto molte persone fruiscono la chiesa per quel che i mass media comunicano, e quando ricorrono scandali di vario tipo le persone vanno a ricercare proprio quest'immagine negativa della chiesa per rafforzare già, magari, il pregiudizio che hanno.

Intervento

La famiglia è importante, ma, mi sembra, soltanto quella di origine. Quella di provenienza, «al passato», non quella coniugata «al futuro», quella che uno può formare come propria. Alla famiglia futura non ci pensano proprio, e vanno a convivere. C'è una contraddizione. Noi dobbiamo leggere i segni dei tempi. Ma dobbiamo anche «adattarci» ai segni dei tempi? Io per esempio non me la sento di adattarmi a due che vanno a convivere.

CHIESA IN TRANSITO. INTERPRETARE IL CAMBIAMENTO (Serena Noceti)

1. DONNE NELLA CHIESA, NEL SEGNO DEL DIVENIRE

Un tempo nuovo

«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»³. Sono passati 500 anni da quando Teresa d'Avila scriveva queste parole; all'inizio del terzo millennio della storia della chiesa, eredi di quell'inedito «secolo delle donne» che è stato il XX secolo⁴, le sentiamo risuonare ancora cariche di una profezia di futuro e foriere di segnali di una novità sperata e auspicata. Sono le parole di una donna che non si è sottratta al difficile e contrastato compito di partecipare alla riforma della chiesa e che ha agito per il cambiamento con intelligenza, speranza, lungimiranza, doti determinanti anche oggi per chiunque voglia, con coraggio e decisione, adoperarsi per il bene comune nella chiesa. Come Teresa d'Avila vogliamo guardare con lucidità al presente e alle sue ambivalenze e insieme «immaginare» il futuro, che desideriamo e auspichiamo, ma siamo consapevoli che per aprirci a queste prospettive, per comprendere chi siamo in profondità e capire l'attuale fase di trasformazione, è essenziale ritornare ad assumere il cammino fatto dalle donne e dalla chiesa prima di noi: in fondo, noi «siamo» i nostri esodi. La storia della chiesa è storia di una presenza fedele e silenziosa delle donne – presenza non riconosciuta, apporti non pienamente valorizzati –, e di una sostanziale irrilevanza delle stesse nelle decisioni ecclesiali e nella determinazione degli orientamenti di chiesa⁵. Secoli di marginalizzazione e di denigrazione della condizione femminile, tacciata di debolezza, fragilità,

³ TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, IV, II.

⁴ Cf. E. DONI – M. FUGENZI, *Il secolo delle donne. L'Italia del Novecento al femminile*, Laterza, Bari-Roma 2001; G. DUBY – M. PERROT (edd.), *Storia delle donne. V. Il Novecento*, Laterza, Bari-Roma 2003.

⁵ G. DUBY – M. PERROT (edd.), *Storia delle donne*, I-V, Laterza, Bari-Roma 2003⁴.

peccato, e di travisamento della memoria di tante donne. Una storia nella quale le donne sono state dette perché non avevano parole per dirsi. Allo stesso tempo, noi «siamo» anche gli orizzonti del nostro andare, orizzonti che ci spingono al camminare e rendono ragione del nostro costruire⁶.

Nuovi scenari, nuovi cantieri

La ricorrenza dei cinquanta anni dall'inizio del Vaticano II diventa un'occasione preziosa di riflessione e bilanci, anche per quanto riguarda la presenza delle donne nella chiesa. Ci troviamo in una terza fase di recezione del Concilio⁷: a una prima stagione di entusiasmo e sperimentazioni anche audaci (1965-1985), dopo una fase di consolidamento delle intuizioni conciliari che per le donne ha visto un maggiore e diretto coinvolgimento (ministeri di fatto, teologia, rinnovamento della vita religiosa, ecc.), è seguito un tempo di fatica, resistenze davanti alle innovazioni conciliari, dubbi e indubbi ritorni di clericalizzazione e appelli a un ragionevole buonsenso che accetti lo status quo, come anche tentativi di orientare il modo di pensare e rapportarsi al Concilio. Il «cantiere» di recezione del Vaticano II, di ripensamento della chiesa alla luce del Concilio, è, a cinquant'anni di distanza dal suo inizio ancora aperto⁸; di tale cantiere le donne sono «manovali», «tecnici» e oggi anche «architetti», protagoniste in prima persona di un rinnovamento atteso, sperato, voluto.

⁶ Abbiamo scelto di farci sollecitare nella riflessione dalla metafora della viabilità stradale. Essa unisce la più tradizionale attenzione al cammino e alla via alla moderna esperienza degli spostamenti in auto, della segnaletica stradale, che hanno mutato la nostra percezione del moto e la nostra esperienza delle forme e delle vie di comunicazione.

⁷ G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris 1993; CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*, I. *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, in particolare 389-541; G. ROUTHIER, *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCIA Y GARCIA (edd.), *Recezione e comunione tra le chiese. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 aprile 1996)*, EDB, Bologna 1998, 27-63; W. BEINERT, *I soggetti della recezione ecclesiale*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCIA Y GARCIA (edd.), *Recezione e comunione tra le chiese, op. cit.*, 345-370; E. L'ANNE, *La notion ecclésiologique de réception*, in *Revue Theologique de Louvain* 25 (1994) 30-45; G. ROUTHIER, *La recezione dell'eccelesiology conciliare*, in M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 3-45.

⁸ G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; A. MELLONI – C. THEOBALD (edd.), *Vatican II. Un futuro dimenticato?*, in *Concilium* 4/2005; M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, Paulist Press, New York 2012.

Dopo ogni Concilio si apre, infatti, una fase più o meno lunga di recezione, che lungi dall'essere riducibile a una mera applicazione alla lettera dei documenti è processo trasformativo che interessa la chiesa intera e tutti i cristiani nell'accogliere attivamente tutto ciò che i documenti prodotti e l'evento conciliare vissuto consegnano. Nei processi di recezione dei concili si passa da una prima fase di «recezione primitiva» (*Frührezeption*), che inizia quando un dato elemento – fino ad allora estraneo – entra in contatto con chi deve recepire, a una «piena recezione» (*Vollrezeption*) o recezione pratica, che si dà quando c'è un uso diretto e continuo dell'idea da recepire nel modo comune di pensare e di parlare e negli usi sociali. Il passaggio dall'una all'altra passa attraverso un progressivo coinvolgimento di settori particolari e il riconoscimento attivo di alcuni attori privilegiati, perché si arrivi poi gradualmente a una diffusione più generalizzata e alla recezione di contributi da un numero più ampio di soggetti. L'insieme del processo si gioca quindi nell'allargamento dei campi toccati dalla dinamica di trasformazione come anche nell'ingresso in scena di soggetti nuovi. Se si legge così la fase post-conciliare le donne appaiono al cuore del processo di recezione del Vaticano II: soggetti non «pensati» fino in fondo, ma anche protagonisti capaci di cogliere fino in fondo il senso della novità conciliare. Comprendere il Vaticano II chiede di esaminare come sia stata pensata la relazione donna-chiesa (o meglio, donne-chiesa) e di individuare quali siano le fatiche e le resistenze che sono rilevabili proprio davanti alla «questione femminile»⁹.

2. LEGGERE E INTERPRETARE LA TRANSIZIONE ECCLESIALE

Il Concilio Vaticano II e le donne

Anche al lettore meno avvertito appare evidente, fin da una prima lettura dei documenti conciliari, che il tema «donne» è poco presente e limitata la sensibilità per le trasformazioni sociali che stavano avvenendo. Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* (1963) aveva indicato – con estrema perspicacia e lungimiranza – la presenza delle donne nella vita pubblica, culturale e sociale, quale «segno dei tempi»:

⁹ S. NOCETI, *La recezione di Lumen gentium e la ricerca ecclesiologica delle donne*, in C. MILITELLO (ed.), *Il Vaticano II e la sua recezione al femminile*, EDB, Bologna 2007, 101-120.

Nella donna diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter essere considerata e trattata come uno strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica,

ma le parole di papa Roncalli non vennero recepite nel corpus dei documenti conciliari. Il Vaticano II non ha affrontato direttamente le questioni legate alle donne e al loro ruolo nella società e nella chiesa, ad esempio con un documento specifico¹⁰. I documenti conciliari riportano solo pochissimi e rapidi passaggi dedicati alle donne¹¹, il «Messaggio finale» loro indirizzato è di impostazione patriarcale e di sapore androcentrico, ma per la prima volta nella storia della chiesa ventitré donne furono presenti nell'assise conciliare e ci furono discussioni, anche accese, su alcuni temi che afferiscono alla condizione femminile: la famiglia, la maternità, la contraccezione, la vita religiosa, l'apostolato laicale, l'attività missionaria. Il servizio di cura, la custodia dell'armonia familiare, la presenza fedele e umile 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, secondo un codice di subordinazione o di complementarità giustificati non raramente su base religiosa, ma si può cogliere anche una iniziale maturazione di coscienza riguardo al contributo dato dalle donne alla vita del mondo e della chiesa. Particolarmente illuminante a questo riguardo quanto affermato in *Gaudium et spes* 60: «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

¹⁰ Cf. il Convegno internazionale organizzato dal Coordinamento Teologhe Italiane “Teologhe rileggono il Vaticano II. Assumere una storia, preparare il futuro” (4-6 ottobre 2012), i cui Atti sono in corso di pubblicazione. Cf. anche A. VALERIO, *Le madri del Concilio*, Carocci, Roma 2012 (che ricostruisce la biografia delle ventitré uditrici conciliari); M. PERRONI - A. MELLONI - S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, LIT Verlag, München 2012 (venti contributi di storici e teologi/teologhe dedicati all'apporto dato da molte donne - uditrici e no - ai lavori conciliari).

¹¹ 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 (EV I/1521); *Apostolicam Actuositatem* 9 (EV I/948). 32 (EV I/1040); *Ad Gentes* 17 (EV I/1141). 21 (EV I/1165).

proprie. Sarà dovere di tutti far sì che la partecipazione propria e necessaria delle donne nella vita culturale sia riconosciuta e promossa».

Si tratta di intuizioni iniziali, che solo nella fase post-conciliare troveranno adeguato sviluppo e maturazione, ma, indubbiamente, la possibilità per le donne cattoliche di ridefinire la propria identità e il proprio ruolo è legata al rinnovamento ecclesiologico che il Concilio ha aperto e sancito. Nel quadro di una visione di chiesa popolo di Dio, che riconosce tutti i battezzati come soggetti attivi, co-constituenti il Noi ecclesiale, e che ripensa così il valore e l'apporto dei laici alla vita di chiesa, vengono dischiuse per le donne nuove prospettive per pensare se stesse e l'apporto costitutivo da loro offerto al corpo ecclesiale. Il passaggio da una concezione giuridico-sacrale di chiesa a un'ottica comunione-partecipativa, il riconoscimento dell'opera dello Spirito santo nelle culture e nei segni dei tempi, la consapevolezza dell'apporto di ogni credente all'edificazione ecclesiale permettono il delinearsi di nuovi scenari ecclesiali, sul piano della prassi e dell'interpretazione teologica. Nella fase preconciliare, pur con l'eccezione di alcune esperienze legate fondamentalmente alla vita religiosa o all'appartenenza ad aggregazioni laicali, la donna non aveva strumenti né spazi istituzionali per dirsi pubblicamente e autorevolmente nella chiesa; con il Concilio vengono garantiti alle donne i presupposti del riconoscimento, gli strumenti per un percorso interpretativo di sé, nonché le opportunità reali di una presenza visibile e di un'azione responsabile e autorevole.

Se il Concilio appare come il *terminus a quo*, dal quale partire per comprendere la novità sul piano ecclesiale ed ecclesiologico per le donne, ancora più rilevanti appaiono i successivi cinquant'anni, sia per il cammino ecclesiale che il Concilio ha reso possibile, sia soprattutto per le trasformazioni sociali, politiche, economiche, culturali che hanno segnato la vita delle donne occidentali, le relazioni di coppia, la vita familiare, e che si sono riverberate anche in ambito ecclesiale. È un tempo di profondi cambiamenti che portano a nuove forme di interazione tra sessi sul piano lavorativo, culturale, e non solo di coppia, e aprono nuovi campi di azione e soggettualità per le donne, come anche a nuove forme di comprensione della identità maschile. Le conquiste - a livello di prassi e sul piano della teoresi - dei movimenti femministi, le trasformazioni sociali che hanno investito la tradizionale codificazione dei ruoli delle donne e dei rapporti uomo-donna, i movimenti di liberazione ed emancipazione, la presenza attiva delle donne nel mondo delle professioni, della politica, della produzione culturale sono stati altrettanti elementi per interpretare lo spirito conciliare e

aderirvi più profondamente, come anche per contribuire alla creazione di una diversa storia ecclesiale.

Modelli di chiesa a confronto

La nuova figura di donna nella chiesa cattolica è stata perciò per tanti aspetti «frutto inatteso» nel processo di recezione conciliare, ma a sua volta ne è stata uno dei fattori trainanti. Riflettere criticamente sulla trasformazione avvenuta nella soggettualità delle donne può diventare un prezioso luogo ermeneutico per rileggere l'evento conciliare e la fase post-conciliare: si possono individuare con chiarezza gli snodi qualificanti l'ecclesiologia conciliare, enucleare le questioni aperte e le sfide da affrontare per il futuro della chiesa in questa fase di transizione.

Un primo elemento che emerge è la compresenza di diversi modelli di chiesa nella fase successiva al Vaticano II: da un lato permane la figura tridentina, dall'altro iniziano a essere attuate le novità del Vaticano II con il generarsi progressivo, ma non ancora compiuto, di una nuova figura di chiesa.

Tutto il secondo millennio della storia della chiesa, a partire dalla riforma gregoriana, è stato contraddistinto da una forte accentuazione del dato istituzionale, che il concilio di Trento delimiterà e definirà con puntualità. La chiesa è vista come una «*societas perfecta*», cioè un'unione di più soggetti credenti, che dispone di tutti i mezzi per l'adempimento della sua missione soprannaturale (salvezza delle anime). Una visione ecclesiologica che accentuava la prospettiva universale e le dinamiche gerarchiche, intorno al principio di autorità delegata riconosciuto come principio costitutivo di chiesa: Gesù ha fondato la chiesa su Pietro e da lui il potere è stato trasmesso al papa e ai vescovi; una spiritualità individualistica, poco attenta al quotidiano vivere; una chiesa che è spazio del sacro, del soprannaturale, e non ha bisogno del mondo. La soggettualità è in primo luogo della gerarchia; i laici, *plebs* incolta, sono visti come sudditi a cui – dal Decreto di Graziano in poi – è concesso di lavorare, sposarsi, contribuire alla vita della chiesa con la decima. Solo i sacerdoti e i vescovi hanno piena soggettualità di parola nella chiesa, con una trasmissione di *potestas* per via unicamente maschile. La trasmissione della fede è rivolta ai bambini, con una netta distinzione tra l'esempio morale e la prima iniziazione alla fede delegata alla famiglia, in particolare alle donne, e la consegna delle parole della fede e della dottrina proposta dal clero nel contesto parrocchiale: una presenza testimoniale davanti alle parole della dottrina di verità che alcuni possiedono e gli altri devono imparare (catechismo di Pio X). Il laico, adulto e

bambino, uomo e donna, è destinatario di una parola che viene dal clero, con dinamiche comunicative unidirezionali, da chi sa a chi non sa, da chi ha potere a chi non lo ha. I laici, e le donne in specie, percorrono le vie della fiducia (nella provvidenza), dell'esempio, della carità (confraternite, opere di misericordia corporale); sono chiesa, ma sono presenti con parole che non sono considerate né autorevoli, né costitutive. Come affermava Roberto Bellarmino, il laico è colui che non ha alcuna funzione nella chiesa. Lo spazio accordato all'interpretazione del Vangelo nella storia è relativo; il clero, a iniziare dal papa, è chiamato a parlare, non ad ascoltare la comprensione del Vangelo che i laici vanno maturando. La condizione delle donne è definita in relazione al materno, alla cura, al servizio, alla fedeltà; in alcuni casi, ad esempio nel contesto monastico, dalla parola sapienziale e dall'esperienza mistica. Il Concilio di Trento opera nella prospettiva di una delimitazione di ruoli e spazi, che vengono a essere determinati e codificati, come ad esempio nel caso della clausura. Lo spazio pubblico è proprio del maschio, la casa rimane ambito di vita e di azione primario per le donne.

Le profonde trasformazioni avvenute sul piano sociale con la rivoluzione industriale, la rivoluzione francese, i mutamenti geopolitici dell'Ottocento, come anche i cambiamenti che investono la condizione femminile tra Ottocento e Novecento (richiesta del voto, lotta per il riconoscimento dei diritti civili, accesso alle università e alle professioni, ecc.) vengono avvertiti solo parzialmente nel cattolicesimo coevo (se non per l'allontanamento dei ceti operai dalla pratica religiosa) e non si arriva a ridiscutere la figura di chiesa, né – per il nostro tema – l'apporto specifico delle donne alla vita pubblica ed ecclesiale. I pronunciamenti pontifici attestano questo difficile confronto. Leone XIII reagisce negativamente all'idea del lavoro delle donne fuori da casa: «certe specie di lavoro non si addicono alle donne, fatte da natura per i lavori domestici i quali grandemente proteggono l'onestà del sesso debole»¹²; Benedetto XV ricorda il ruolo proprio di spose e madri e stigmatizza il lavoro extradomestico, successivamente tacciato da Pio XI nella *Quadragesimo anno* (1931) quale «pessimo disordine» che «si deve con ogni sforzo eliminare». Sulla relazione uomo-donna sul piano antropologico insiste Pio XI, nella *Casti connubii* (1930):

l'ordine dell'amore richiede da una parte la superiorità del marito sopra la moglie e i figli, dall'altra la pronta soggezione e ubbidienza della moglie,

¹² Leone XIII, *Rerum novarum* (1891), II B 3.

non per forza, ma quale è raccomandata dall'apostolo; una tale soggezione non nega né toglie la libertà che compete di pieno diritto alla donna ... vieta quella licenza esagerata che non cura il bene della famiglia ... se l'uomo è il capo, la donna è il cuore; come l'uno tiene il primato del governo, così l'altra può e deve attribuirsi come suo proprio il primato dell'amore. [...] La falsa libertà e l'innaturale eguaglianza con l'uomo torna a ruina della stessa donna¹³.

Al centro dell'esperienza ecclesiale rimane la parrocchia tridentina, figura di chiesa pensata per un contesto rurale, non soggetto a cambiamenti (se non lenti), in cui tutti si conoscono, in cui tutta la vita si svolge in spazi limitati (lavoro, amici, nascita, morte), con un forte controllo sociale. Alla fine degli anni Cinquanta comincia a essere evidente che tale configurazione di chiesa mostra i suoi limiti dal punto di vista teologico e sul piano socio-religioso ormai mutato profondamente.

Un Concilio della chiesa sulla chiesa

Il Vaticano II è stato un «concilio della chiesa sulla chiesa», come sinteticamente affermava Karl Rahner. Il tema ecclesiologico, la sfida di descrivere la chiesa in modo esauriente e adeguato al dettato neotestamentario e a una secolare tradizione, l'interrogativo sull'esistenza della chiesa, sulla sua missione e funzione e sulle sue forme di vita e di azione sono al cuore del Vaticano II, della riflessione dei padri conciliari come anche dei documenti promulgati.

La Costituzione sulla chiesa *Lumen gentium*¹⁴ affronta prima di tutto una domanda radicale, per certi aspetti così «ovvia» da essere stata in fondo dimenticata nelle trattazioni ecclesiologiche del secondo millennio: perché esiste la chiesa e perché esiste così? Qual è il principio costitutivo che fa chiesa e come si genera e rigenera il Noi ecclesiale¹⁵? I primi due capitoli della Costituzione ritornano, nell'orizzonte di una attenta rilettura esegetica dei testi

¹³ Rispettivamente ai punti 2 e 6 della *Casti connubii*.

¹⁴ Per una prima introduzione alla *Lumen gentium*, L. SARTORI, *La Lumen gentium. Traccia di studio*, Messaggero, Padova 1994; S. NOCETI – M. RONCONI (edd.), *Un popolo chiamato chiesa*, S. Paolo, Milano 2009. Più ampio e documentato, G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1975.

¹⁵ Cf. S. DIANICH, *Chiesa mistero di comunione* (nuova edizione rivista), Marietti, Casale Monferrato 2011; S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

neotestamentari, a individuare nell'annuncio del Vangelo, nella comunicazione della fede a chi non è credente, il principio generatore della comunione ecclesiale. L'accoglienza del Vangelo di Gesù nella fede fa nascere la chiesa, comunione di credenti battezzati, che nella celebrazione dell'eucaristia raggiunge il suo massimo livello di realizzazione e di visibilità. È una chiesa che si riscopre parte del mondo, partecipe del cammino dell'umanità, pellegrina con ogni uomo e donna, compartecipe di speranze e dolori, in cammino verso il compimento ultimo nella piena comunione con Dio e nell'unità di persone e popoli, nella pace e nella riconciliazione. Una chiesa che si comprende come «relativa», che si apre permanentemente all'altro, senza facili chiusure e senza indulgere a sterili ecclesiocentrismi, per vivere a servizio del progetto di Dio di pienezza di vita e di umanità per tutti. Una chiesa che sa di avere un qualcosa di unico da condividere (il Vangelo di Gesù, la sua visione di Dio e dell'uomo)¹⁶ e che sa di avere molto da ricevere dal mondo, dalle culture, dai linguaggi di ogni tempo¹⁷. Il secondo capitolo di *Lumen gentium* offre in sintesi una vera e propria «carta costituzionale», richiamando la forma propria e specifica di chiesa (popolo di Dio a servizio del Regno), dichiarando l'uguale dignità di tutti i battezzati e la loro soggettualità e corresponsabilità nella missione della chiesa, affermando la cattolicità e le forme di un'unità capace di valorizzare le differenze senza uniformizzazioni indebite o appiattimenti identitari. Prima di ogni considerazione della specificità di ministeri ordinati (cap. III)¹⁸ e laicali (cap. IV)¹⁹, la Costituzione sulla chiesa insiste sugli elementi comuni di identità dei *christifideles* e sull'esercizio dell'unica missione a tutti affidata. Per il battesimo ogni cristiano/a è soggetto di chiesa e nella chiesa, partecipe e responsabile, portatore di una parola unica e necessaria e di un carisma specifico, segnato/a dal triplice dono/compito profetico, regale, sacerdotale. Il passaggio dal riferimento al principio di autorità delegata quale costitutivo della *societas* al

¹⁶ *Gaudium et spes*, 40-43.

¹⁷ *Gaudium et spes*, 44.

¹⁸ Cf. ad esempio, E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002; S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Paoline, Roma 1984; E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981.

¹⁹ Cf. M. VERGOTTINI, *I laici nel Vaticano II. Ermeneutica dei testi e recezione conciliare*, in M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano, 2005, 331-358; G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del laico cristiano*, Morcelliana, Brescia 1987.

riconoscimento dell'essenza comunionale di chiesa sul fondamento della comune fede e dell'unico battesimo, portano così il Concilio a una rivisitazione tanto del *proprium* dei laici, quanto – correlativamente – della teologia del ministero ordinato. I primi compiono nella e per la chiesa servizi molteplici e garantiscono una parola necessaria nell'interpretazione del Vangelo nella storia e nel divenire delle culture; i secondi custodiscono l'apostolicità dell'annuncio che fa essere ogni Noi ecclesiale la «chiesa di Gesù». Gli uni sono volti al divenire della chiesa attraverso e nel divenire storico; gli altri sono tesi al mantenimento dell'identità del soggetto chiesa nella dinamica di un'apostolicità insieme fondativa ed escatologica. La parola di entrambi è necessaria per la chiesa²⁰. La chiesa è una «comunità ermeneutica» chiamata a interpretare il Vangelo del regno nella storia, grazie all'apporto di tutte le sue componenti²¹. Le dinamiche comunicative devono quindi essere pluridirezionali, sinodali²²: ogni «punto della rete della comunità comunicativa» è a un tempo ascoltatore (della Parola di Dio e delle parole degli altri credenti) ed emittente, ferma restando l'asimmetria nelle relazioni comunicative dovuta ai diversi ruoli ministeriali.

Cambiamenti sostanziali si hanno anche riguardo al «sapere della fede»: la possibilità di accesso alle fonti bibliche e la parola della ricerca e della riflessione teologica vengono, dopo secoli, aperte a tutti e tutte. Con il Vaticano i laici – uomini e donne – hanno accesso, prima come discenti e poi come docenti, alle facoltà pontificie e ai centri accademici di ricerca biblica e teologica²³: nuovi soggetti apportano nuove prospettive, nuove categorie, nuove sensibilità, nuove domande, nuove esperienze dalle quali e attraverso le quali leggere i testi biblici e la *traditio ecclesiae*, le questioni antropologiche e la domanda su Dio. L'interruzione di un secolare «dominio clericale» in teologia ha comportato nel

²⁰ Cf. L. SARTORI, *Il «sensus fidelium» del popolo di Dio e il concorso dei laici nelle determinazioni dottrinali*, in *Studi ecumenici* 6 (1988) 33-57; CHR. DUQUOC, *Il popolo di Dio, soggetto attivo della fede nella chiesa*, in *Concilium* 21 (1985) 574-585; i due numeri monografici di *Concilium* 8/1981 e 4/1985 dedicati rispettivamente a *Chi ha parola nella chiesa?* e a *L'autorità dottrinale dei fedeli*.

²¹ Cf. *Dei Verbum*, 8; *Lumen gentium*, 12.

²² Cf. Cf. R. BATTOCCHIO - S. NOCETI (edd.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007.

²³ Cf. C. MILITELLO (ed.), *Donne e teologia: bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004; U. SARTORIO, *Laici e teologia oggi. Le scuole di formazione teologica*, in *Studia Patavina* 44 (1997) 43-54; A. CARFORA – S. TANZARELLA (edd.), *Teologhe in Italia. Indagine su una tenace minoranza*, Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010.

post-concilio l'emergere di inediti percorsi di ricerca e la maturazione di una visione «altra» del compito teologico, ha declinato «al plurale» l'identità dei teologi, secondo una differenza di genere, di condizione esistenziale, di ministero e di vocazione. Il segno visibile più evidente sarà nel post-concilio la presenza di donne teologhe, che «irriducibilmente altre» rispetto alla classica figura del teologo, maschio prete celibe, declinano il compito teologico e sviluppano una elaborazione teoretica «indubbiamente altra». Si è di nuovo coscienti del senso e della funzione ecclesiale della teologia; il teologo si presenta sempre più inserito nel ritmo abituale di vita delle comunità cristiane, in dialogo continuo con la fede dei cristiani; si diffondono strumenti e occasioni per una «teologia diffusa, di popolo».

3. UNA DIFFICILE E LENTA TRANSIZIONE

Se il Concilio appare come il *terminus a quo*, dal quale partire per comprendere la novità sul piano ecclesiale ed ecclesiologico, ancora più rilevante appare la fase di recezione del concilio. Se una prima fase è stata caratterizzata dall'entusiasmo, dal desiderio di partecipazione da una ventata di sperimentazioni e riforme, negli ultimi anni non sono mancate letture critiche dell'evento conciliare, tacciato di falso e facile ottimismo, voci di paure e disagio. Allo stesso tempo, come mostrano questi primi mesi del pontificato di papa Francesco, speranze e un impegno coraggioso non sono mancati. Attualmente appare evidente il cambio generazionale in atto: la generazione dei padri conciliari e di chi ha vissuto con entusiasmo la svolta del Vaticano II sta scomparendo, ed è difficile trasmettere ai giovani la coscienza del cambiamento profondo avvenuto e le ragioni che lo hanno promosso e sostenuto. Giovani e donne, in particolare, nella chiesa segnalano quanto sia lento e non adeguato il processo di transizione e mostrano con chiarezza quali siano i campi ancora oggi scoperti. In questi cinquanta anni sono mancati soprattutto spazi di parola e di formazione per gli adulti; non sempre è stato riconosciuto il valore della coscienza personale e della libera ricerca; si è stigmatizzata non di rado la via della critica consapevole e adulta; le possibilità di trasformazione della struttura ecclesiale complessiva sono ancora in larga parte appannaggio del clero (vescovi e parroci) e solo in minima parte coinvolgono i laici; i movimenti ecclesiali nati a cavallo del Concilio – pur valorizzando la soggettualità laicale e le relazioni comunionali e partecipative – riproducono per alcuni aspetti la *mens* tridentina

con le loro dinamiche comunicative ancora unidirezionali e un impianto più legato a un'ecclesiologia universalistica che alla vita delle chiese locali.

Più profondamente sono evidenti, proprio ai giovani e alle donne, i sospetti ancora ben radicati nei confronti della modernità (o della post-modernità) e le resistenze diffuse ai processi di secolarizzazione. Davanti alla fragilità sul piano dell'identità e delle appartenenze che contraddistingue la società occidentale, frammentata e debole, la chiesa cattolica ha non di rado scelto di riaffermarsi come «istituzione forte», capace di garantire sulla base delle proprie granitiche sicurezze unione sociale e solidità. Le identità oggi non si danno più all'interno di un sistema, ma vanno faticosamente e continuamente costruite. La chiesa però fatica ad abbandonare un volto di istituzione omnicomprensiva e onnipervasiva che ha ricevuto dal suo passato, a superare l'idea di appartenenza sulla base di codici comportamentali e procedure da tutti condivise sul piano sociale e ad affrontare la complessità di tutti sulla base della ricerca, dell'umano condiviso, della libertà di scelta, del dialogo. Così pure il processo ormai irreversibile di secolarizzazione non è accolto come una chance preziosa per ritornare a cogliere uno degli elementi portanti della fede cristiana – il superamento della polarità oppositiva di sacro-profano –, per aprirsi a quella forma di fede e di appartenenza che Bonhoeffer indicava come «cristianesimo non-religioso». Come mostra Ch. Taylor, la secolarizzazione non ha portato tanto a una eclissi del sacro o a una scomparsa delle religioni dal contesto pubblico, ma ha riportato l'esperienza religiosa nella sfera della scelta possibile del singolo, con un mutamento nella forma di credenza/appartenenza. «Quando si valuta l'esperienza degli abitanti delle città postmoderne si dovrebbe tenere presente che il punto di partenza è la doppia libertà del soggetto di andare ovunque e di ignorare selettivamente»²⁴.

Il cantiere della recezione del Concilio è oggi più che mai aperto; il progetto che i padri conciliari, quali valenti urbanisti e architetti, hanno consegnato nelle nostre mani chiede di essere realizzato, non nel rafforzamento di strutture ormai desuete o nella riaffermazioni di pratiche imposte da una tradizione divenuta incomprensibile ai più e poco significativa, ma nella faticosa scommessa di attivare e abitare processi trasformativi aperti che vedano tutti e tutte quali veri protagonisti.

²⁴ Z. BAUMAN, *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna 2002, 119.

DIBATTITO

S. NOCETI

[Serena Noceti riprende alcuni interventi dell'assemblea, ndr.]

Vado direttamente alla questione del clero. Io mi chiedo spesso perché in Italia ci sia questa situazione, e Ghislain Lafont, teologo d'oltralpe e monaco benedettino, dice che è uno dei grandi segni dello Spirito di oggi, la carenza quantitativa del clero. E mi sembra un grande segno, perché ci costringe, laddove non abbiamo voluto abbandonare il modello tridentino, a comprendere che il modello tridentino era incentrato sul principio dell'autorità delegata, dunque sui ministri ordinati e sul prete; e ci costringe quindi a ridiscutere la forma della parrocchia, che è quella che non vogliamo toccare. Cioè la relazione tra soggetti diversi, i laici, e il riconoscimento di una parola significativa dei laici per la vita della chiesa.

Perché però resistiamo? Io penso soprattutto per due motivi. Il primo: perché abbiamo ancora una forte mentalità sacrale. E quindi cerchiamo nel prete l'uomo del sacro, l'intermediario tra Dio e noi. È più facile gestire i rapporti pensando che sia questa la forma di mediazione. Il secondo motivo è legato alla formazione dei preti. Il modello portante, attualmente, che non è stato minimamente discusso nei suoi fondamenti ultimi, è quello di astrarre un giovane dal contesto (familiare, parrocchiale, di movimento o associazione) da cui proviene; per fargli una formazione in seminario, un tratto abbastanza individualistico; per poi rinviarlo in una comunità. Questo modello formativo – per forma, per contenuto, per esperienza – non è convergente col modello di chiesa che invece vogliamo far maturare.

Allora come può cambiare questa realtà? Sarà oggetto della prossima riflessione, tra oggi e domani mattina, però posso anticipare due aspetti. Uno è legato ai processi formativi di tutto il popolo di Dio. Perché questo, e la nostra coscienza di laici e di laiche, è ancora debole, e non abbiamo strumenti di linguaggio e di riflessione critica sulle nostre esperienze di fede. Non abbiamo le parole per dire e per dirci, per dire e per dirci come chiesa. L'altro elemento di fondo è effettivamente che chi ha l'autorità di potere ha maggiori responsabilità e anche maggiori possibilità. Certo, finché la formazione permanente la facciamo separata, i preti la mattina e i laici la sera dopocena, anche su temi come «educazione alla fede da 0 a 6 anni». E non si rendono conto che la forza sarebbe fare formazione insieme, con uno scambio nel rapporto fra lettura biblica e vita.

Però abbiamo anche un problema di base che ho solo indirettamente richiamato: noi manteniamo non solo lo schema di vita di fede/vita quotidiana come se fossero due realtà separate, il sacro e il profano; ma abbiamo anche lo schema chiesa-mondo, che ancora ci portiamo dietro. La chiesa davanti al mondo. Dunque non la chiesa nel mondo, a servizio del mondo, ecc. E qui il concilio non in tutto ci aiuta.

Perché nella prima sessione non producono documenti, e i documenti prodotti nella seconda, terza e quarta sessione non hanno tutti lo stesso impianto ecclesiologico. Non esiste un'ecclesiologia del concilio, ma è progressivamente maturata una certa sensibilità. Quella di cui vi ho parlato stamattina è la visione ecclesiologica della *Gaudium et spes* (GS) e della *Lumen gentium* (LG), ma se noi prendiamo l'*Apostolicam actuositatem* (AA, il decreto sui laici) o prendiamo il quarto capitolo di *Lumen gentium* (che è uno dei primi che è stato scritto) ci accorgiamo che il modello comunicativo e di relazione laici-ministri ordinati è ancora quello della migliore teologia degli anni Cinquanta (quella del primo Congar, per capirci). Cioè l'idea che la gerarchia, in ogni caso, come soggetto ecclesiale ha un titolo maggiore; i laici lo sono in forma derivata, e sono però autonomi nel *modo*, nelle professioni, ecc. Ma in AA 7 e in LG 31 noi troviamo due aspetti importanti, dove si dice che: «competete alla gerarchia offrire i principi spirituali, morali e religiosi che i laici applicheranno per ordinare le cose del mondo secondo Dio». Questa è una mentalità ancora chiesa/mondo; che GS e il secondo capitolo di LG hanno superato. Però rimane nei documenti conciliari (nel quarto capitolo di LG, in AA, in *Perfectae caritatis*, ecc.). LG 2 dice invece che l'indicazione dei principi spirituali morali e religiosi vanno formulati insieme, ministri ordinati e laici, perché gli uni e gli altri li applichino tanto nella chiesa quanto nelle realtà politiche, economiche e sociali.

Però in Italia questa mentalità ce l'abbiamo ancora, e il dibattito che c'è stato in Italia sulla laicità dipende in parte da questo fatto: che c'era chi poteva appellarsi a GS e chi ad AA; chi diceva che i laici devono aiutare a capire qual è l'orientamento del Vangelo oggi e chi diceva che invece sta ai vescovi dare principi. Quando si fanno gli appelli ai cattolici in politica, che devono orientare la loro azione secondo il magistero, c'è un elemento parziale di verità. I vescovi devono parlare? Certo che devono parlare. Il problema è che non devono parlare per primi, perché quando hanno parlato loro noi laici non possiamo più parlare per partecipare al processo di interpretazione del Vangelo. Quindi io risponderei così: certo, la questione del clero è una questione chiave, anche perché altrimenti discuteremmo con più libertà dei diaconi, o del celibato,

dell'ipotesi delle donne-diacono, e discuteremmo forse in maniera più chiara anche del fatto che le forme di esercizio del ministero pastorale possono coniugarsi con attività lavorative.

Intervento

Nella ricerca sociologica ci sono dati riguardanti il passaggio dei cattolici ad altre religioni? E se sì, quali?

Una domanda poi per la teologia: che cosa ne pensa di questo che io definirei sincretismo religioso?

Intervento

Una nota ironica: rispetto ad anni fa noto la finezza con cui si discute di donna-diacono invece che di donna-prete. Mi chiedevo invece, rispetto alla ricerca sociologica: sono tutte delle domande relative diciamo alla pratica religiosa, alle forme religiose. Non dicono niente del tipo di fede che sta sotto alla pratica. Mi dicono chi va a messa, non mi dicono se quell'andare a messa è significativo per la vita. Nel Vangelo non c'è scritto di andare a messa ma di donare la vita e di vivere in un certo modo, ma questo nella ricerca non emerge. Non capiamo quante di queste persone, nel loro quotidiano, orientano la propria vita a partire dall'annuncio evangelico. Dunque da un lato mi pare una ricerca interessante perché va a sondare la forma ecclesiale che per la religione cattolica non è affatto secondaria, però non mi dice nulla su come è vissuta personalmente questa fede. Perché a me sta benissimo che il rosario sia una preghiera diffusa, ma se è solo una forma devozionale mi interessa fino a un certo punto; e non mi interessa il politico che va a messa costantemente ma poi è colluso con la mafia. Può essere un perfetto appartenente ecclesiale, ma rimane per me l'ambiguità sul suo essere credente e in cosa.

Intervento

Inerente al tema del dialogo e dello spazio di ascolto tra vescovo e laici, sollevo una questione critica che non riguarda l'Italia ma che mi sembra interessante. Legata al problema che c'è stato negli USA tra i vescovi e la conferenza delle religiose. Mi interesserebbe da parte di Serena Noceti un'opinione «corposa», da competente, su tale questione. Le nostre consorelle americane a volte ci dicono, con timore, che noi «siamo troppo vicine a Roma».

M. CHILESE

Rispetto ai passaggi ad altre religioni, non ho dei dati sul Nordest. Però posso sbilanciarmi in tal senso: guardando alle fuoriuscite al maschile dalla chiesa cattolica, è meno facile che queste persone approdino ad altre religioni; mentre per quanto riguarda le donne, siccome il bisogno di spiritualità, come abbiamo rilevato, è comunque molto forte, è più facile che ci sia un incanalarsi verso nuovi movimenti, forme carismatiche o altre religioni.

Per quanto riguarda l'andare in profondità: la sociologia della religione si sofferma a misurare le dimensioni della religiosità – pratica, credenza, appartenenza, esperienza religiosa – ma è chiaro che ci sono dei limiti. Il modello quantitativo non ci permette di andare troppo in profondità. Abbiamo qualche elemento in più per quanto riguarda i giovani, perché in quel caso li abbiamo intervistati in profondità, e quindi può emergere il fatto che andare a messa diventa una pratica che ha senso per chi la compie, che coscientemente l'ha fatta sua, slegandosi dai dettami dell'iniziazione cristiana (i giovani hanno parlato addirittura di «incrostazione religiosa» vissuta fino alla cresima). Poi coloro che vanno a messa non sono meno critici di coloro che se ne sono andati, perché mettono in luce anche le difficoltà di tale pratica – si parla purtroppo solo di omelia, che pare la parte più importante della messa.

S. NOCETI

Riprendo dal pluralismo religioso, soprattutto per segnalare il fatto che viviamo, per la prima volta dopo secoli, un processo di interruzione dell'identificazione, di cui non eravamo del tutto consapevoli, tra cattolicesimo e cristianesimo (perché le minoranze protestanti in Italia sono da sempre molto ridotte, a differenza di Germania e Francia in cui il contesto ecumenico era ben evidente), tra cristianesimo ed esperienza religiosa *tout court*. E poi veniamo dalla *societas* cristiana, da una società tutta cristiana nella quale nasci e sei naturalmente cristiano cattolico.

Penso che il pluralismo religioso sia una grande chance, perché porta finalmente in primo piano il fatto che la scelta cristiana è fatta con la libertà e con la coscienza maturata dei presupposti e dei punti essenziali, che non sono di appartenenza sociale, non sono temporali, ecc.

C'è da capire però che il cristianesimo è un'esperienza religiosa abbastanza complessa. Perché richiede una conoscenza molto forte dei testi fondativi, vive una dimensione sacramentale non così immediatamente proponibile e ha un suo spessore di profondità. Mi capita spesso, ad esempio chiacchierando di

questioni teologiche con la mia gelataia o con gli studenti, che mi dicano: «ma sei sicura?». Questo dice che non è così immediato essere cristiano, cattolico. Le domande sui presupposti e sui punti essenziali diventano rilevanti. In questo senso il pluralismo religioso è una grande possibilità, che non deve per forza avere un esito sincretistico, anzi, può aiutarci a comprendere più profondamente il senso della nostra identità, non per contrapposizione ma per ritorno all'essenziale. Certo il problema principale è anzitutto ascoltare le domande che i non credenti ci pongono, oppure chi si trova nella condizione del dubbio e pensa di andare via, o vuole proporre un'appartenenza non così monolitica, non «o tutto o niente». Ma le domande che anche noi stessi, spero, ci poniamo intorno all'esperienza cristiana sono la cosa più importante, ancora più delle risposte che possiamo offrire. L'altro elemento è che però dobbiamo accettare di essere una esperienza religiosa fra tante. E nella chiesa cattolica italiana non abbiamo ancora maturato questo. Anzi, ci troviamo forse in una condizione più simile a quella della chiesa dal I al IV secolo, che si confrontava con un mondo che non era tutto cristiano. Una grande chance per noi, di ritornare all'essenziale e di ricercare i processi fondativi.

Dall'altra però c'è indubbiamente una questione ecclesiale. Perché Gesù di Nazareth a mio parere non è venuto a fondare nessuna istituzione religiosa altra rispetto alla raccolta definitiva del popolo d'Israele. Non ha fondato un gruppo ad esempio a Qumran, ha fatto un gruppo che è rimasto all'interno e strettamente legato a quelle che già erano la pratica e l'appartenenza religiosa. La questione religiosa nasce nel momento in cui c'è la morte degli apostoli, il ritardo della *parusia*, e ci si pone la domanda di cosa permettere la memoria di Gesù attraverso il tempo, la sua presenza sacramentale e la forza di una testimonianza non individuale ma comunitaria. Dunque quando parliamo di chiesa-istituzione dobbiamo ricordare che l'istituzione è necessaria. Senza l'istituzione noi non saremmo qui, non sarebbe stato possibile reggere l'impatto della storia dopo la seconda, terza generazione cristiana. Dunque dobbiamo essere consapevoli e direi ringraziare per esserci dati una struttura che nel corso dei secoli, sotto la guida dello Spirito, ha mantenuto la forza, la vivacità e la continuità.

Poi come in tutte le istituzioni ci sono delle leggi sociologiche che guidano l'aggregazione e la disgregazione. Non è che la chiesa, perché è guidata dallo Spirito e che si fonda sul mistero cristologico di Gesù morto e risorto, prescinde dalle leggi sociologiche. Siamo anche un'istituzione pienamente rilevabile. Non è secondo me significativo pensare di proiettare sempre tutto in

una dimensione misterica e soprannaturale, come se la fede prescindesse dal nostro vivere. E qui ritorna secondo me la forza specifica del cristianesimo, che impedisce derive sincretistiche, a meno di non snaturare la propria identità di credente. Come dice Bonhoeffer, Gesù non è venuto a creare una nuova religione, ma è venuto ad annunciare la pienezza di una vita. E su questo, secondo me, abbiamo una grande opportunità. Perché c'è un modello di salvezza specifico, che è quello di una salvezza di chi sta in relazione con Dio ma contemporaneamente con gli altri. Comunione con Dio e comunione con gli altri. Quindi Gesù ci dà – nella logica delle beatitudini e soprattutto nella sua stessa vita – l'indicazione specifica di un modello di salvezza, che non si presta a sincretismi. Ci possono essere forme sincretistiche, ma al fondo c'è un punto che fa da spartiacque. In fondo ciò che contraddistingue noi cristiani è questa fede in Gesù di Nazareth, annunciatore del Regno, crocifisso, risorto e che ritornerà alla fine del mondo. In fondo noi ci giochiamo tutto su questa mediazione cristologica. Dunque la mediazione della chiesa è importante ma subordinata. Questo credo debba essere chiaro per tutti (nella nostra esperienza di fede, non solo a livello teorico). Tanto è vero che ogni domenica nel *Credo* noi diciamo «Credo in Dio Padre, Figlio e Spirito» ma diciamo «credo la chiesa...». Perché nessuno di noi affida la salvezza alla chiesa. Ma riconosciamo che la chiesa ha queste caratteristiche, «una, santa, cattolica, apostolica». Per quanto riguarda la questione delle religiose americane, intanto l'associazione rappresenta davvero un numero altissimo delle religiose, intorno al 96%. La cosa che mi sembra importante – vorrei dire prima l'aspetto positivo – è che il confronto è stato con i loro vescovi. È una rivalutazione della chiesa locale. Non entro nel merito dei contenuti che mi sembrano molto legati a una lettura che i vescovi hanno fatto delle religiose e viceversa. Però voglio segnalare che ci dice un punto chiave del post-concilio: la vita delle donne nelle varie forme di vita religiosa. Uno dei passaggi più evidenti e più chiari della condizione e della vita di chiesa nel post-concilio è legato al cambiamento degli ordini religiosi. Negli Stati Uniti è stato ancora più evidente, sia per la forma di vita sia per il modo in cui sono riconosciute come soggetti ecclesiali. Quel che è successo ci dice che la vita di chiesa vive anche di un confronto tra un ruolo specifico dei vescovi, che è anche quello di radicare nell'apostolicità e di garantire l'unità al proprio popolo ecclesiale, ma vive anche di tutte le intuizioni che tutti i membri di chiesa portano con sé. Dunque lo vorrei leggere come un segnale di crescita di chiesa. Poi sinceramente, nelle motivazioni ultime, rispetto al documento delle religiose, non mi sembra ci sia niente se non il voler vivere

fino in fondo la spiritualità di uomini e donne della chiesa conciliare. Così come io non ho trovato niente di assurdo nel documento dei parroci tedeschi che chiedono di ripensare forma delle parrocchie e organizzazione ecclesiale; perché mi sembra che sia lo sviluppo del dibattito conciliare, e che faccia parte di quella dialettica necessaria alla realtà della chiesa. Nella quale i vescovi fanno i vescovi e a un certo punto ci dicono che una via non è percorribile, e questo è giusto. Però non ci deve esimere anche dalla fatica di un confronto, magari doloroso. Quel che è bello è che si è tenuto aperto un canale di confronto, spero che i vescovi americani lo mantengano ancora. Da parte delle religiose mi sembra ci sia stata molta maturità nel modo di affrontare la questione.

SECONDA PARTE

DONNE E CHIESA – II INTERVENTO

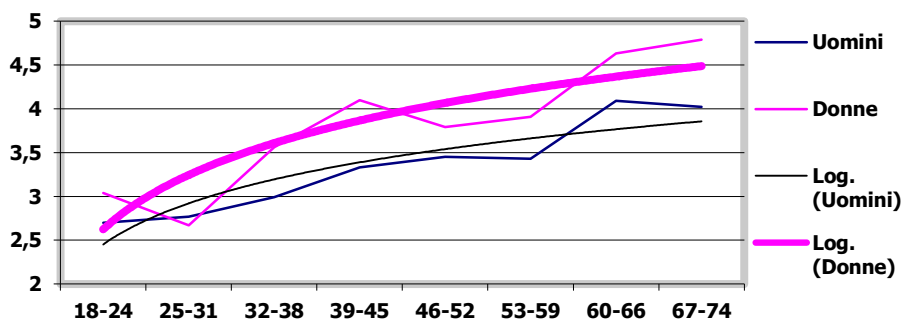
(Monica Chilese)

I dati della nostra ricerca mettono in luce un chiaro cambiamento dell'atteggiamento femminile nei confronti della religione e portano a decostruire quella *forma mentis* che tende a porre le donne *tout court* su livelli di religiosità più elevati rispetto agli uomini.

Le tradizionali differenze legate al genere si stanno attenuando, fino a scomparire se consideriamo alcune delle dimensioni della religiosità, come la pratica e l'appartenenza.

Iniziamo a prendere in considerazione la *pratica*, guardando il grafico che riporta l'indice sintetico di frequenza alla messa.

Graf. 1 – Indice sintetico frequenza alla Messa



Le linee in grassetto che vedete indicano la tendenza (l'indice sintetico è la media dei punteggi assegnati alle modalità con cui viene qualificata la frequenza alla messa – punteggio 1 = Non ci vado mai, fino al punteggio 7 = più volte a settimana). Se osservate, al diminuire dell'età, la pratica religiosa delle donne tende ad allinearsi a quella degli uomini. Nell'età 25-31 anni le donne praticano un po' meno degli uomini. La ripresa avviene in particolare nelle donne tra i 39-45 anni, guardate la «gobba» del grafico, tuttavia non possiamo parlare di una presenza, di un ritorno stabile. Il ritorno è dovuto in particolare ad una ripresa

d'interesse legata spesso alla fase d'iniziazione cristiana dei figli. Concluso quel periodo, la pratica cala nuovamente per poi tornare a crescere verso i sessant'anni.

Le giovani donne quando si parla di messa sono più critiche dei loro coetanei maschi. Le interviste realizzate in profondità portano opinioni piuttosto pungenti, in particolare riguardo all'omelia. Ve ne propongo alcune così attraverso il linguaggio utilizzato potrete meglio comprendere la portata del distacco in atto:

Quelli che vanno in chiesa assidui... della mia età penso che non hanno niente di meglio da fare, nel senso che il messaggio che comunque ti viene dato è riduttivo, non è una cosa aperta, non ti dà stimoli di riflessione concreti o comunque non è rapportabile alla tua vita. [...] Ti dico cosa è successo a me, ad esempio, che vado a messa e mi sento dire il Vangelo, quello della moglie che stia sottomessa al marito. Io sinceramente... non è rapportabile a me, sentirmi il prete che comincia a tirare pezze su... perché alla fine è così, però tirava pezze sul fatto che comunque ci sono coppie che si separano o coppie che non si sposano e io dico: «no, non è rapportabile al tempo di oggi, non è rapportabile anche al tipo di vita che possono permettersi i giovani», e quindi non dà un messaggio...

(Carmen, esterna)

Ad un certo punto, ad una certa età... a parte che le messe erano sempre uguali, ad un certo punto era per me una cosa improponibile, trovavo assurdo quello che dicevano i preti. C'era un odio profondo, un rifiuto totale. Sia quello che dicevano i preti, sia il Vangelo. Lo vedevo proprio come una cosa assurda. E quindi basta, non son più entrata in chiesa per anni, fino a che si è sposata [una mia parente], allora sono dovuta andare.

(Grazia, esterna)

Io sono cresciuta in una famiglia molto religiosa. Mio papà tipo, è un cantante... canta in chiesa, è un cantante. È nel coro. Quindi io son cresciuta molto che alla domenica si va a messa, [...] quindi quando ho fatto la cresima, che era finito finalmente sto discorso che bisognava per forza andare a messa, ho sentito come la liberazione. Nel senso l'ho sempre vista come l'obbligo, perché bisognava, e forse quello mi ha portato un po' a staccarmi.

(Greta, esterna)

Ti dirò che ultimamente non vado molto in chiesa, perché non lo so. Non ne sento troppo la necessità, vado molto a periodi e in questo periodo la vivo un

po' così... per cui magari ci penso, rifletto, prego, ma per conto mio. Non dipende dal fatto che sia andato via il mio don, è un periodo.

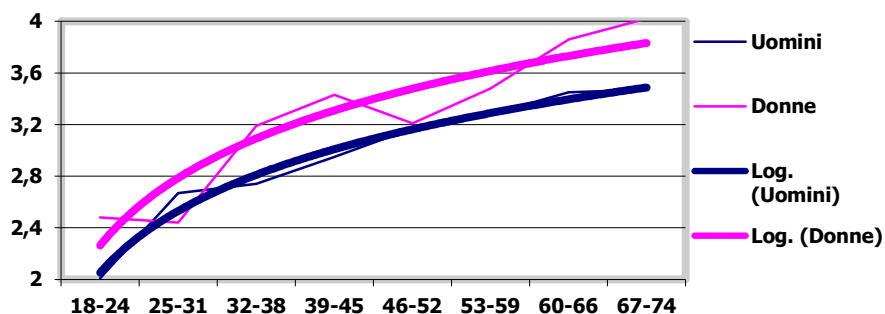
(Lidia, intermedia)

Queste sono solo alcune voci, ho scelto di portarvi quelle che potremmo definire più lontane, perché sono quelle che forse se ne sono già andate. Anche le giovani che potremmo definire più vicine hanno comunque opinioni non sempre favorevoli. La messa però la scelgono, per loro è diventata qualcosa di importante, nonostante le difficoltà che tuttavia sottolineano.

Anche il senso di *appartenenza* alla chiesa e alla parrocchia appaiono legati ai ruoli familiari delle donne, ma pure in questi due aspetti le differenze tra uomini e donne tendono ad attenuarsi significativamente.

Vediamo ora il grafico che ci illustra l'indice sintetico di appartenenza alla chiesa cattolica (cf. Graf 2). (L'indice in questo caso è la media dei punteggi assegnati al grado di appartenenza espresso nei confronti della chiesa, da 1=nessuna religione, a 6=cattolico senza riserve).

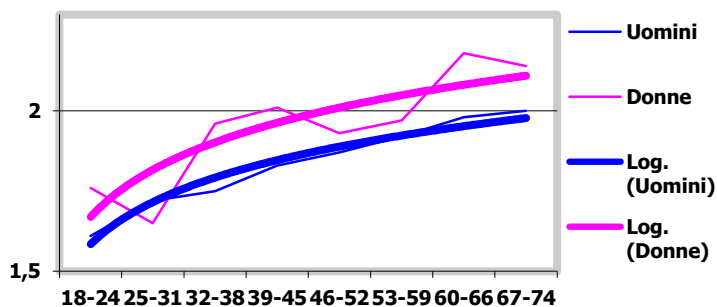
Graf. 2 – Indice sintetico appartenenza alla Chiesa cattolica



Come potete notare, anche qui le donne con figli in età d'iniziazione cristiana manifestano una ripresa del senso di appartenenza che però si affievolisce nelle età successive. La classe d'età che pone più problemi è sempre 25-31 anni, dove le donne sembrano essere meno identificate degli uomini nella chiesa. Quest'ultima classe d'età merita attenzione anche se consideriamo l'appartenenza alla parrocchia. (L'indice sintetico qui è la media dei punteggi assegnati al grado di appartenenza espresso nei confronti della parrocchia da

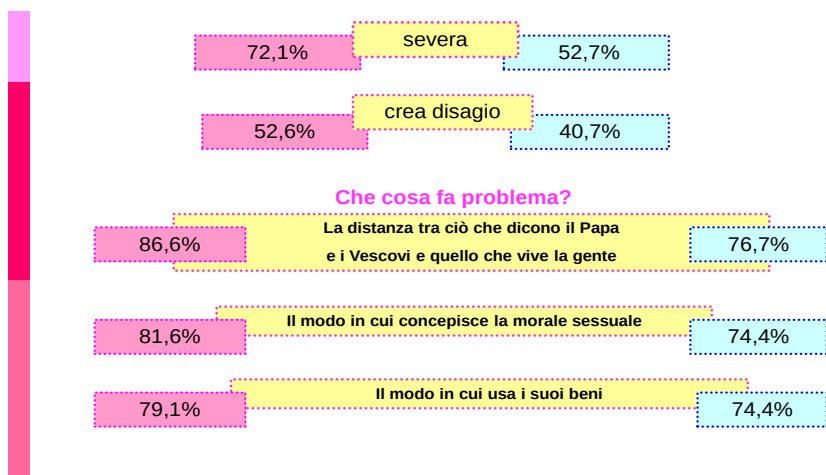
1=non ne faccio parte a 3=sento di farne parte molto). Come vedete dal grafico, le donne 25-31 sono più lontane dalla parrocchia degli uomini.

Graf. 3 – *Indice sintetico appartenenza alla parrocchia*



Fra i più giovani, che meritano attenzione, i giudizi analitici sulla chiesa sono più critici al femminile che al maschile. Nella tavola femmine vs. maschi, le percentuali rosa pesano molto di più di quelle azzurre. Le donne 25-31 anni pensano alla chiesa come severa per il 72,1%, i loro coetanei la pensano tale per il 52,7%.

Tav. 1 – *Immagini di Chiesa, femmine vs. maschi (25-31 anni)*



E se andiamo a chiedere che cosa fa problema nella chiesa cattolica, le donne di questa età sono ancor più critiche rispetto agli uomini «sulla distanza tra ciò che dicono il papa e i vescovi e ciò che vive la gente», e «il modo in cui la chiesa

concepisce la morale sessuale». Le 25-31 anni sono ancor più pungenti dei loro coetanei su «come la chiesa usa i suoi beni». Le giovani donne in generale, e già l'avevamo compreso con la ricerca sui giovani, sembrano essere particolarmente critiche su più fronti e danno l'impressione di uno scollamento maggiore rispetto ai loro coetanei. Vi propongo altre citazioni che arrivano direttamente dalle interviste realizzate sul campo²⁵:

Le comunità sono più fluide, più in fermento. **L'istituzione invece è ferma**, non ferma in senso cieco, guarda una situazione che sta cambiando e dovrà prendere delle decisioni, molto molto ponderate [*ironicamente*]. Noi siamo qui che aspettiamo.

(Focus Group A)

Io la vedo tutto ad uso e consumo delle vecchine che sgranano il rosario. Ho pochi punti di riferimento, nelle scelte che io devo fare adesso.

(Fabiana, esterna)

Il mondo va avanti e se la chiesa vuole che le persone partecipino deve essere lei che va verso di loro, non il contrario.

(Clelia, associazione)

Non mi piace tutto l'aspetto del clero ufficiale, **lo rifiuto completamente. Mi dà fastidio tutta l'impalcatura ecclesiale, tutto questo fasto, questa burocrazia, queste cerimoniosità e tutti gli interessi che ci sono in gioco: non lo sentirò mai come mio.** [...] Che sia funzionale sì, ma che ci voglia tutto questo fasto per mantenere l'organizzazione, no. Ci sono cose che proprio ritengo assurde e contraddittorie.

(Caterina, fedele, non frequenta gruppi religiosi)

Regole? Non sempre, perché ogni tanto sono **estremamente estremisti**. Tipo non sono d'accordo con la legge sull'aborto perché in determinati casi... non è che non sono d'accordo, è che magari la chiesa se una abortisce la condanna. E quindi il fatto di condannare magari là è sbagliato. Oppure il fatto che i divorziati dopo non possono più andare a prendere la particola, anche là... oppure l'annullamento del matrimonio che alle persone di spettacolo viene concesso anche per cavolate e poi ad altri magari no. Quindi c'è sta...

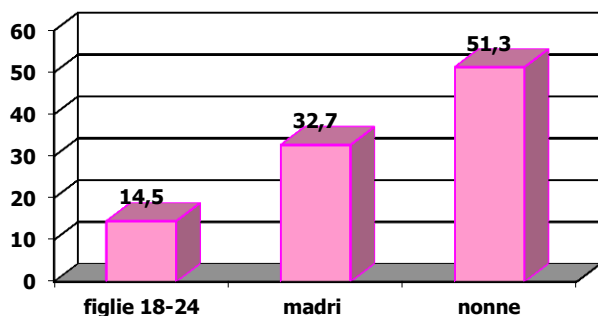
(Liliana, intermedia)

²⁵ Cf. A. CASTEGNARO (a cura), *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010.

Queste parole e questi dati dovrebbero farci riflettere più di altri, poiché si è portati a pensare che i tradizionali «riavvicinamenti», nelle successive età della vita, saranno da qui in avanti meno numerosi che in passato e che i cambiamenti si ripercuoteranno sulle generazioni successive. Non è detto insomma che quella «gobba» che abbiamo visto nei grafici relativi alla pratica e all'appartenenza possa in futuro ripresentarsi.

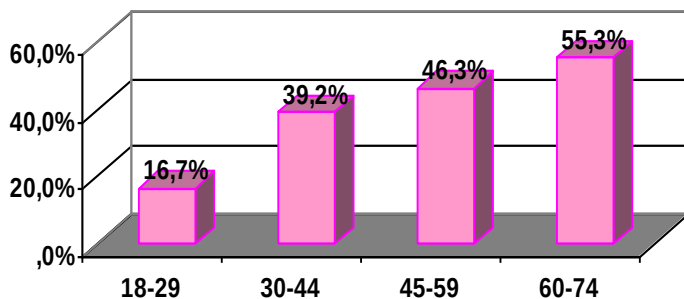
Altri due aspetti che arricchiscono il quadro sulle giovani donne e confermano il timore che il riavvicinamento successivo sia più difficoltoso.

Graf. 4 – Religione «molto importante», percezione figlie-madri



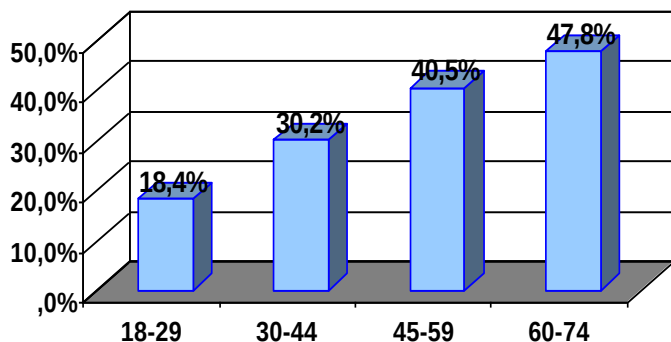
Le donne più giovani ritengono molto importante la *religione* più o meno come i loro coetanei maschi: percentuale che le differenzia dalle loro madri e naturalmente ancor più dalle loro nonne. Dal grafico possiamo ben vederlo. Qui troviamo l'autovalutazione delle donne in età 18-26, l'opinione che hanno espresso sulle loro mamme e quella che le donne in età 46-52 esprimono sulle loro madri, ovvero le nonne delle ragazze. Osservate la distanza tra nonne e nipoti.

Graf. 5 – Attendibilità delle Sacre Scritture secondo le donne



Un'altra questione degna di rilevanza è legata all'opinione che le donne hanno del Vangelo. Tra i più giovani, le femmine ancora una volta sono più scettiche dei maschi.

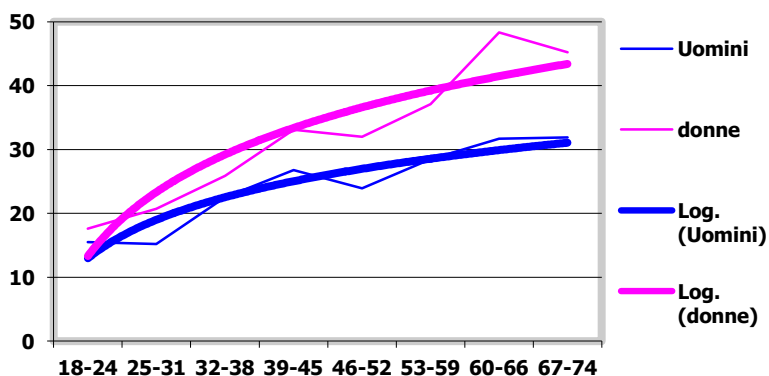
Graf. 6 – Attendibilità delle Sacre Scritture secondo gli uomini



Dobbiamo comunque sottolineare che l'avvicinamento uomini-donne è meno percepibile sul piano del sentimento religioso; non possiamo parlare, neppure per quanto riguarda le giovani, di eclissi del sentimento religioso. Le donne infatti continuano a credere più facilmente degli uomini, anche se ciò non vale per tutte le credenze.

Credono in Dio, e nella natura divina di Gesù Cristo più degli uomini in proporzioni abbastanza simili nelle diverse età, anche se le sicurezze con cui si crede tendono a diminuire con il diminuire dell'età. Qualche difficoltà la si incontra invece nel credere nella risurrezione, come illustrato dal grafico.

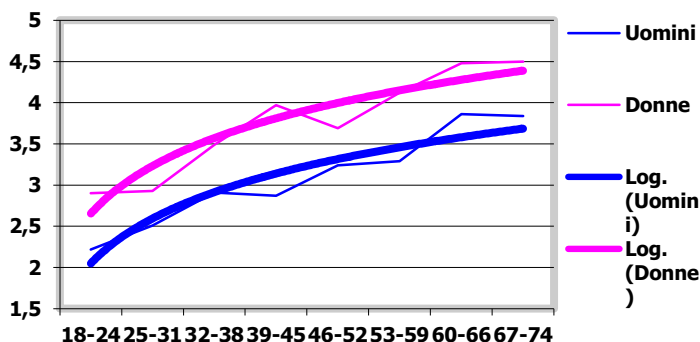
Graf. 7 – Credenza convinta nella Risurrezione



La convinzione che si risorgerà diminuisce nettamente sia negli uomini che nelle donne al ridursi delle età. E diminuisce più rapidamente per le donne che per gli uomini.

Sulla preghiera le donne continuano a pregare di più degli uomini nelle diverse classi di età. Date un'occhiata al grafico. Sottolineo però una particolarità: se chiediamo a chi si rivolge più spesso nelle sue preghiere, le giovani donne 18-29 anni più dei loro coetanei maschi rispondono «qualcuno o qualcosa a cui non so dare un nome» (donne=36,7%, maschi=25,6%).

Graf. 8 – Indice sintetico frequenza della preghiera



La preghiera riscuote un maggior successo rispetto alla pratica della messa. Quando chiediamo alle giovani e ai giovani della preghiera, le risposte ci portano a qualcosa di «privato», «qualcosa che faccio per conto mio». La preghiera quindi può essere facilmente slegata dalla chiesa-istituzione. Sembra che questo rito che ognuno gestisce per lo più nell'autonomia della propria stanza e nell'intimità della notte, senza le interferenze degli «esterni», riscuota proprio per questi motivi molto più seguito che la pratica dell'andare a messa. I giovani si sentono più liberi di esprimersi e non si preoccupano proprio dell'ortodossia delle loro preghiere.

Si parla soprattutto di chiacchiere con Dio, le modalità sono dialogiche. È interessante soffermarci proprio su questo aspetto dialogico che ritorna frequentemente nelle preghiere dei nostri intervistati. Perché si usano espressioni come «quattro chiacchiere con Dio»? Perché il dialogo è così importante? Le persone che abbiamo incontrato sembrano voler rimarcare il loro rapporto quasi «alla pari» con Dio. Siamo ben lontani dal timor di Dio dei nostri nonni. Per la maggioranza Dio è vicino, un Padre, è amore, e Gesù un

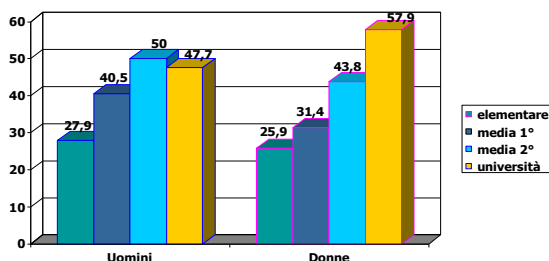
amico, un fratello. Pensando a Gesù si pensa alla sua umanità, alla sua capacità di amare e di ascoltare. Ecco che ci si rivolge a loro con le modalità che ritroviamo nelle relazioni d'amore. Ci si confida, si parla e si vuole ascolto: l'ascolto che magari è difficile da trovare fra i coetanei, quella opportunità di sentire che le proprie parole vengono accolte. Porto anche per questo aspetto un paio di citazioni:

Quello è un momento personale e lì appunto non c'entrano niente gli esterni, le persone di chiesa non di chiesa, ecc.,ecc., personale, mio direttamente e lì appunto quello è un momento religioso che mi va bene insomma perché non c'entrano tutti gli attori esterni della chiesa ecc., ecc.
(Lorella, intermedia)

Probabilmente era sta cosa della messa, io la messa la vivevo male, la messa la vedevo una farsa, andavo a messa per mangiarmi la particola, perché mi piaceva, non avevo altro stimolo, non lo vedevo come un simbolo, un ricordo, un qualcosa che potesse... [...] Adesso, non andandoci, mi sto accorgendo che ci penso in modo molto tranquillo, ci penso per i cavoli miei, sono fuori che mi fumo una sigaretta, son da sola, sto parlando con qualcuno, ed è una cosa diversa, è vissuta in modo molto più personale, da soli, e secondo me è così che deve essere vissuta.
(Noemi, esterna)

Se oltre al genere aggiungiamo alla nostra analisi anche i livelli di scolarizzazione, che cosa succede? All'aumentare del livello di istruzione, le donne manifestano una crescente difficoltà ad identificarsi con la chiesa ad un ritmo ben superiore di quello manifestato dagli uomini: le donne che dichiarano di non appartenere ad alcuna religione hanno una scolarizzazione superiore in 8 casi su 10, contro 6 uomini su 10.

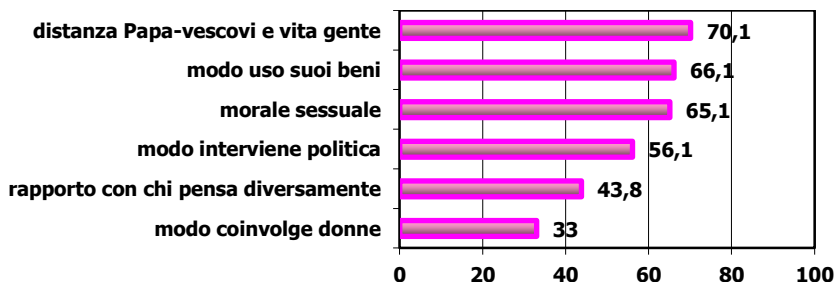
Graf. 9 – Giudizi critici verso la Chiesa cattolica



E poi, come vedete dal grafico, se andiamo a vedere il giudizio complessivo sulla chiesa cattolica in Italia, gli atteggiamenti critici al femminile crescono, seguendo il livello di scolarizzazione, in modo quasi lineare. E le laureate sono ben più critiche dei laureati con una differenza di circa il 10%.

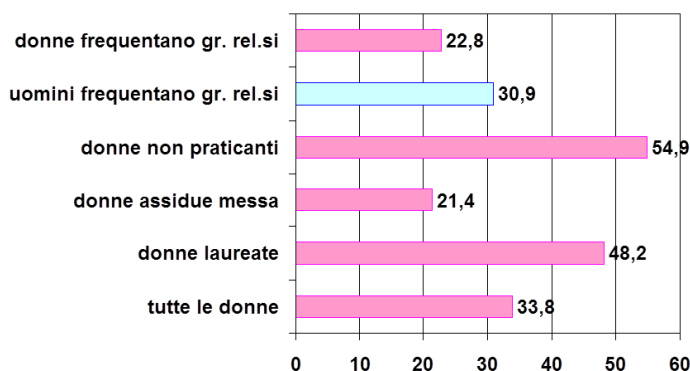
Una cosa che ci ha colpito, poi, è l'analisi che arriva dalla risposta sul coinvolgimento delle donne nella vita della chiesa. Abbiamo infatti chiesto: Che cosa fa problema nella chiesa cattolica? Vedete le diverse opzioni.

Graf. 10 – Che cosa fa problema nella Chiesa cattolica? (18-74 anni)



C'era anche: il modo in cui coinvolge le donne nella vita della chiesa. Questa questione, come ci è stato illustrato, fa problema in generale solamente per una minoranza degli intervistati. Guardiamo attraverso il grafico come le donne si pongono la questione.

Graf. 11 – Fa problema il modo in cui coinvolge le donne nella vita della chiesa



Forse non sorprende che le donne non praticanti e le laureate colgano il problema più delle altre. Perché, al contrario, le donne che praticano

regolarmente, le donne che frequentano un gruppo religioso non indicano la questione come degna di rilevanza? Il problema è colto più dagli uomini dell'associazionismo ecclesiale e dei gruppi di volontariato.

In sintesi:

il tema della (scarsa) valorizzazione delle donne nella chiesa:

sembra essere **avvertito diffusamente come un problema** da:

- le donne non cattoliche o cattoliche non praticanti;
- le donne laureate, poco o non praticanti;
- gli uomini che frequentano un'associazione o un gruppo di volontariato;

sembra costituire **un problema di assai contenuta rilevanza [limitandoci alle donne]** per:

- le donne che frequentano un gruppo religioso complessivamente intese;
- le donne che praticano regolarmente;
- le donne che hanno una scolarizzazione elementare (non semplicemente le più anziane);

sembra costituire un **problema che non merita affatto di essere rilevato** per:

- le giovani donne praticanti assidue;
- le giovani che partecipano a un gruppo/movimento religioso;
- le donne che partecipano a un gruppo parrocchiale;
- gli uomini e le donne che partecipano a un movimento o a un gruppo devozionali.

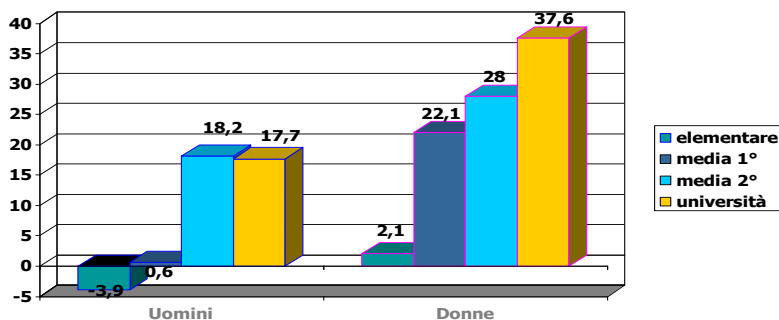
Si potrebbe dire insomma che si tratta di qualcosa che fa problema per le donne che stanno «fuori», mentre non costituisce problema per chi sta «dentro» se non limitatamente ad alcune componenti particolari e largamente minoritarie. La questione comunque riguarda più chi sta fuori la chiesa, poiché chi sta dentro sembra non avvertirla.

Considerando i dati, pare che la chiesa abbia qualche difficoltà ad intercettare l'attenzione delle donne con livelli di istruzione elevati. Si ha l'impressione che la chiesa stia perdendo la capacità di interloquire con le donne colte, quelle che

forse pongono più interrogativi e che, probabilmente prima di avere delle risposte, cercano un confronto.

Dobbiamo sottolineare che proprio le laureate, le meno praticanti, le meno appartenenti alla chiesa, le più critiche, quelle insomma che potremo considerare «fuori», sono le donne che hanno una maggior vivacità spirituale (come si può notare nel grafico 12), perché la scolarizzazione non fa perdere comunque l'interesse per lo spirituale che continua ad abitare «nell'altra metà del cielo» più che negli uomini.

Graf. 12 – Interesse dimensione spirituale, saldo



DIBATTITO

Intervento

Domanda sulle reazioni della chiesa del Nordest ai risultati dell'indagine sociologica.

M. CHILESE

Una volta vista la fotografia del Nordest gli entusiasmi si sono affievoliti. C'è stato però chi ha colto e si è reso conto. Alla fine basta guardarsi intorno... la sociologia ci porta in questo caso una riflessione su dati quantitativi, un aiuto a comprendere che cosa sta cambiando, ma se uno ha la capacità di scrutare i segni dei tempi, di tante cose se ne accorge e nei dati trova conferme. Nei momenti di crisi la sociologia ha uno spazio d'operazione più ampio, perché se un'organizzazione funzionasse bene, dal basso arriverebbero fino al vertice tutte le indicazioni e i segnali necessari. Se questo non avviene allora i sociologi danno una mano, la sociologia e le scienze umane sono di grande aiuto. Il problema è che molti non sanno cogliere la fotografia o non vogliono coglierla. Per alcuni i dati sono tragici, e dunque è meglio evitare di prenderli in considerazione.

Intervento

Secondo me la cosa più allarmante è che a fronte di una ricerca spirituale credo che ci sia un'attuale impotenza ad affrontare questo problema, che dovrebbe invece essere uno specifico della missione cristiana. C'è una ricerca spirituale e noi non siamo in condizioni di affrontare questa cosa, e la gente cerca altrove. È questo che soprattutto pone problema rispetto al futuro.

M. CHILESE

Oltre alla difficoltà di captare questo desiderio di spiritualità e dunque le domande profonde che sono nel cuore di ogni uomo e di ogni donna, c'è un irrigidimento su alcune norme, che fanno inevitabilmente allontanare. Alcune parrocchie che «si fissano» su certi aspetti (ad esempio quando dei genitori conviventi richiedono il battesimo per il proprio figlio, o una persona che convive va a leggere all'ambone al funerale del papà e si ritrova etichettata dal parroco, ecc.), non solo non sono in grado di captare il bisogno, ma addirittura allontanano e perdono le persone.

Intervento

Perché proprio le donne che sono più colte si allontanano dalla chiesa? Quali sono le motivazioni per cui queste donne stanno dando una voce di disagio?

M. CHILESE

Credo che la difficoltà più grossa sia proprio interloquire con donne che sanno argomentare, e che non accettano una «rispostina» su temi profondi. Ritorno alla domanda: «chi *resta* nelle nostre parrocchie?».

Intervento

Faccio un esempio. A me ha dato davvero fastidio sapere che lo Stato del Vaticano non ha firmato la Dichiarazione dei diritti dell'uomo. E poi si permette di dire quello che sentiamo dire. Ma perché non ha firmato? Leggete l'articolo 1, che dice che tutti gli uomini e le donne sono uguali, eccetera. Per firmare la Dichiarazione dovrebbero smantellare tutto! Ma allora io che ci vado a fare nella chiesa cattolica? A discutere col parroco che ha il consiglio pastorale e poi fa comunque quello che gli pare?

Intervento

Perché nel 2013 ancora sono gli uomini che devono decidere? Io posso essere chirurgo o qualsiasi altra cosa, però la chiesa non mi permette di accedere alle cariche e mi ritiene inferiore. Ma perché dovrei accettare questa subordinazione?

Intervento

Comunque tutte le religioni sono così. Il Dalai Lama è sempre maschio e può reincarnarsi solo in maschi, dell'Islam nemmeno parliamo... alle donne si lascia fare le mistiche.

Intervento

La Chiesa non ha dato una risposta nuova rispetto alla società giudaica e alla società classica.

M. CHILESE

È significativo il fatto che la presenza anche politica della chiesa nel nostro paese si esponga molto poco sulle questioni al femminile, dei diritti del mondo

femminile. Nel nostro Paese, dove è forte la presenza della chiesa cattolica, il reato di violenza sessuale è stato riconosciuto solo nel 1996.

Intervento

Altro dato: le politiche familiari in Italia, che sono il segno di un certo tipo di presenza di chiesa, che ha prodotto un certo tipo di cultura.

DONNE CHE FANNO CHIESA.

LE DONNE VERSO I PROCESSI ECCLESIALI COMPLESSI

(Serena Noceti)

1. IL «CANTIERE DELLA PAROLA» DELLE DONNE

È ora di effettuare una rivoluzione nei modi di vivere delle donne – è ora di restituire loro la loro dignità perduta – e di far sì che esse, come parte della specie umana, operino, riformando se stesse, per riformare il mondo²⁶.

Le parole di Mary Wollstonecraft, scritte nel 1792, sollecitano anche in noi la consapevolezza di essere protagoniste di un tempo nuovo di vita, quale l'umanità non ha prima conosciuto, e responsabili della riforma e dei cambiamenti auspicati.

Nella grande stagione ecclesiale del post-concilio le donne hanno avuto l'opportunità del dire e dirsi, contro ogni imposto essere cointese in modo selettivo, e gli spazi concreti per iniziare a essere visibili e influenti. Ne è nato un ripensamento dell'identità delle donne, dell'umano, della chiesa, che rappresenta un *novum* nella storia del cristianesimo. La parola delle donne in questi cinquant'anni ha acquisito nella chiesa lo spazio della consapevolezza riflessa e degli strumenti culturali e scientifici. La parola delle donne ha acquistato autorevolezza: sono cresciuti spazi e potere di parola autorevole, nelle aggregazioni laicali, nelle istituzioni ecclesiali ai diversi livelli, nella formazione e nella accademia. Le donne non sono più solo oggetto di definizione da altro (il maschio) ma possono definire se stesse e definire l'altro uomo-maschio, possono pensare chiesa. È stato un tempo, per la chiesa, di «decodificazione dell'implicito». Davanti a documenti conciliari, stesi con linguaggio androcentrico e universalizzante, secondo un'antropologia dell'uguaglianza aperta al massimo a teorizzare la complementarità, non interessati a trattare esplicitamente il tema «donna», le donne hanno promosso una rilettura che ha permesso di «sviscerare» le implicazioni linguistiche e concettuali, dipanando il nodo di una identità umana apparentemente neutra e

²⁶ M. WOLLSTONECRAFT, *Rivendicazione dei diritti della donna* (1792).

indifferenziata, esplicitando affermazioni fatte in funzione di un soggetto umano a-sessuato, e insieme indicando le conseguenti prassi trasformative richieste dalle affermazioni conciliari. Anche se con ritardo rispetto ai movimenti di coscientizzazione ed emancipazione di impianto femminista, le donne cattoliche hanno iniziato a porre a tema con chiarezza il nodo della differenza, a interrogarsi sulle ragioni dei processi culturali e religiosi di differenziazione sessuale, a pensare il *gender* e l'interpretazione linguistica, storica, culturale, simbolica della differenza di *sex*.

Il magistero si è occupato in forma più puntuale della questione femminile. Per la prima volta un papa, Giovanni Paolo II, ha dedicato un documento magisteriale alla donna – *Mulieris dignitatem* (1988) – e ha esaltato in più occasioni «il genio femminile». In tempi più recenti il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede si è concentrato *Sulla collaborazione uomo-donna nella chiesa e nella società*. Ma l'immaginario sulla donna rimane ancora quello sponsale e materno, motivato sulla base di un archetipo mariologico, dal quale è difficile staccarsi; i «valori femminili» sono identificati per tutte nella accoglienza, disponibilità, amore, cura, fedeltà, ecc. Si rimanda alla piattaforma «naturale» propria della donna e a un ribadito biologicismo materno; Maria è prototipica dell'«umanità al femminile»²⁷, è rivelazione piena di ciò che è «donna» secondo la creazione (prima del peccato). Alla base di questa antropologia (dal punto di vista logico e assiologico) sta la «femminilità», non le donne (o meglio ancora l'umanità che è di uomini e di donne), una femminilità letta sotto la cifra dell'accoglienza, della recettività: «la donna rappresenta un valore per la sua femminilità»; «la donna è forte per la consapevolezza dell'affidamento»²⁸. Il giudizio sul femminismo è molto duro, «senza appello»: un movimento contrappositivo, portatore di una visione errata sulle donne e sulla relazione tra i sessi, senza che vengano operate distinzioni tra le diverse teorie e filoni di pensiero, né segnalati apporti positivi, come aveva fatto Giovanni XXIII nella *Pacem in terris*, o Paolo VI nella *Marialis cultus*.

Sono altrettanti segnali che mostrano come la questione «donna», della sua presenza e ministerialità, non sia stata ancora affrontata con serenità nella chiesa e quante siano le resistenze, come i tentativi di limitare l'impatto innovativo,

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 11. Cf. anche § 19: la donna «possiede una specifica precedenza sull'uomo»; i §§ 17.22 e soprattutto il § 20: «la naturale disposizione sponsale della personalità femminile trova una risposta nella verginità».

²⁸ *Ibid.*, 30.

foriero di riforme profonde, di alcune pagine conciliari. Si diffida della lettura di genere; si riporta la condizione femminile in particolare al dato di natura e a uno specifico indicato nella maternità; non si recepiscono né si dibattono desideri ed esigenze che i movimenti femministi segnalano; sono ancora pochi gli spazi sinodali nei quali la parola autorevole delle donne può risuonare; rimane un non-detto grave e pesante: la chiesa è come ogni altra istituzione «*sex gender* orientata» e deve divenire cosciente di questo suo tratto di identità. Ma le trasformazioni nella condizione delle donne, a livello sociale, culturale, economico, ecclesiale, teologico sono innegabili e sfidano a ulteriori passi, per un cambiamento della chiesa intera.

2. DIREZIONE OBBLIGATORIA: UNA SOGGETTUALITÀ AFFERMATA

Il percorso compiuto dalle donne nell'ultimo secolo si è sviluppato maturando alcuni principi che devono essere accolti anche dal Noi ecclesiale: considerare uomini e donne come persone in senso «integrale e unitario», per contrastare definizioni unidimensionali che si concentrano su alcuni aspetti (lavoratrice casalinga, madre, ecc.); ogni società è sempre *sex gender* orientata; la giustizia è giusta allocazione di risorse tra persone, che sono uomini e donne. Se all'inizio del Novecento l'obiettivo primo è stata la conquista dei diritti per donne, se in una prima fase si è guardato alla parità come prospettiva-base e si sono messe in atto strategie a favore del gruppo «svantaggiato» delle donne (rimozione delle cause di marginalizzazione, partecipazione), oggi non si guarda più alle sole donne, né si agisce per la trasformazione della loro sola condizione, ma si agisce per la trasformazione complessiva della società e delle istituzioni, con un processo politico di insieme. L'approccio è incentrato sulle persone e non sui soli soggetti femminili; si ripensano i modelli di relazione e di organizzazione sociale *tout court*, 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.

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; a interrogarsi sul Vangelo da annunciare sapendo che ciò che è in gioco è l'esercizio della sua missione e il suo stesso volto pubblico.

Risulta quindi particolarmente utile e significativo comprendere i processi e le dinamiche che le donne hanno vissuto in questa fase post-conciliare per assecondare i *trend* in atto e allo stesso tempo riflettere sulle finalità che si stanno perseguendo.

3. NEL SEGNO DELLA INTERRUZIONE

Per molti aspetti le donne nella chiesa hanno incarnato al massimo grado le virtù del perfetto «laico tridentino»: educate all'obbedienza e a un silenzio che si sottrae al conflitto, non interpellate e poco consapevoli dei propri diritti e doveri. Con il Vaticano II assistiamo in fondo a una vera e propria «interruzione» di un codice relazionale e comportamentale acclarato da secoli: una nuova soggettualità, dotata di parola autorevole e segnata da una crescente visibilità, irrompe sulla scena ecclesiale in modo nuovo e inatteso. Le pratiche di genere ricevute, presupposte, imposte, tramandate fino a quel momento (da donne e uomini, da una forma di chiesa, da una cultura) vengono a subire un'interruzione dovuta al determinarsi di una nuova soggettualità da parte delle donne; l'irruzione delle donne si colloca nel cuore della struttura e dei processi di istituzionalizzazione di chiesa e li interrompe. È un irrompere carico di una forza simbolica ancora non pienamente compresa, in un ambito pubblico tradizionalmente riservato alla soggettualità del maschio e motivato per secoli con giustificazioni religiose e antropologiche (autorevolezza, capacità di prendere decisioni). La parola-presenza delle donne non è più colta nelle sole relazioni di cura, di insegnamento, di educazione, oltre le forme del materno «ovvio» darsi delle donne nella storia.

Iniziali processi di *empowerment* (cioè di riconoscersi il potere e la possibilità di scelta) spingono a riflettere sulle condizioni sociali che rendono possibile una reale partecipazione e corresponsabilità²⁹. L'interrogativo diventa quello dell'*entitlement*, quello relativo cioè al darsi dei 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

²⁹ Cf. S. KREISBERG, *Transforming power: Domination, Empowerment and Education*, 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.

oggettivo e come tali istituzionalizzati. È un cambiamento sociale in atto 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 sociale nel suo insieme e dipendono da condizioni di fattibilità di comportamenti e prassi altre. 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 a forme concrete di esercizio della propria soggettualità. Molti passi devono essere ancora compiuti perché le donne possano partecipare ai processi comunicativi, partecipativi, decisionali che fanno chiesa.

Il post-concilio ha però in ogni caso visto l'irruzione di questo «partner dimenticato»³⁰ sulla scena ecclesiale. Questa dinamica, inattesa e rapida, comporta per la chiesa, come per altre istituzioni religiose, la rottura dolorosa dell'ordine simbolico basato sulla differenza di genere statica, finora gestita in una separazione di sfere, spazi, ruoli culturali³¹. È stato un passaggio rivelatore delle regole tacite che sostengono la cultura e insieme ha innescato un processo di riconoscimento di nuove identità, per le donne ma anche e soprattutto per gli uomini maschi e più in particolare per il clero. 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.

Sono emersi interrogativi ormai ineludibili, che se da un lato ripropongono domande antiche dall'altro richiedono nuovi percorsi di ricerca e nuove formulazioni: da un lato la domanda si fa antropologica (come pensare l'umano?) e dall'altro si declina in ottica ecclesiologica (quale chiesa?). Sono domande antiche – sullo specifico dell'identità della donna, sulla sua natura speciale, sulla differenza dei sessi, sulla partecipazione ecclesiale³² – ma allo

³⁰ 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.

³¹ S. GHERARDI, *Il genere e le organizzazioni. Il simbolismo del femminile e del maschile nella vita organizzativa*, Cortina, Milano 1998.

³² *La donna ha una natura speciale?*, in *Concilium* 27 (1991) VI; K.E. BØRRESEN (ed.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001; S. ROSS, *Antropologia cristiane ed essenzialismo di genere*, in *Concilium* 42 (2006), 60-68; C.

stesso tempo appare nuova la concettualizzazione con cui affrontarle, unita alla consapevolezza che vanno affrontate congiuntamente.

4. UNA QUESTIONE DI IDENTITÀ

Le riflessioni antropologico-teologiche sviluppatasi dopo il Concilio chiedono di abbandonare la matrice monosessuata nel pensare l'identità dei soggetti ecclesiali: dall'«uno» (unico – maschile – universale, apparentemente neutro) al duale costitutivo. Nella stessa prassi ecclesiale sta maturando la critica a un universale antropologico di fatto identificato con il maschile, a cui consegue la visione della donna quale «eterna altra», rispetto a un maschile che rimane il primo termine di confronto, *analogatum princeps* nei processi di determinazione di identità umana. L'assunzione degli studi sulla differenza sessuale (di matrice francese e italiana) e delle ricerche sulla differenziazione di genere³³ sostengono sul piano teoretico questo cambiamento e interpellano (interpellerebbero) i percorsi di autocoscienza e autodefinizione dei credenti e la stessa teologia.

Con la categoria di «genere» si esprime il significato socio-culturale (e quindi anche religioso) attribuito all'appartenenza a un sesso (*sex*), mostrando il carattere socialmente costruito, simbolicamente mediato e ritualmente sostenuto delle differenze tra uomini e donne. Il maschile e il femminile si costruiscono reciprocamente intrecciandosi in un ordine, in un sistema di relazioni, conflitti, accomodamenti reciproci; questo avviene anche sul piano religioso ed ecclesiale. Pensare secondo il «gender» esprime la consapevolezza che non è possibile studiare le donne senza studiare contemporaneamente gli uomini (e viceversa), e utilizzare un elemento comparativo essenziale per l'analisi della soggettualità, che permette di capire l'identità come dato definibile

MILITELLO (ed.), *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici dell'identità femminile e maschile*, SEI, Torino 1996.

³³ Sul pensiero della differenza: L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie*, La tartaruga, Milano 1989; EAD., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga, Milano 2003³; A. CAVARERO – F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano 2002. Sul concetto di *gender*, cf. R.W. CONNELL, *Questioni di genere*, Il Mulino, Bologna 2006; S. PICCONE STELLA – C. SARACENO (edd.), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996; M. BUSONI, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma 2002; S. NOCETI, *Di genere in genere*, in *Vivens Homo* 18 (2007) 291-303.

solo «specularmente» e «relativamente» per l'uomo/maschio e l'uomo/femmina.

I cambiamenti avvenuti a livello socio-culturale, e gli apporti che vengono da filosofia, sociologia e scienze politiche evidenziano alcuni snodi teoretico-pratici ormai avvenuti, preziosi anche per la chiesa: il riconoscimento della storicità di ogni soggetto (individuo o collettività); il valore delle differenze (non solo la differenza uomo/donna, ma *le* tante differenze di cui l'umanità è segnata, di cultura, età, nazione, ecc.); l'importanza di riconoscere e riflettere sui ruoli sociali e non solo su identità a-storicamente definibili. Più in generale il legame complesso tra storia/cultura e natura.

5. UNA QUESTIONE DI CHIESA

A cinquant'anni dal Concilio molti passi sul piano della soggettualità ecclesiale e ministeriale sono stati indubbiamente compiuti, e la pratica pastorale quotidiana non potrebbe essere data senza questo attivo e competente apporto delle 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 ancora situazioni di minorità, marginalizzazione, discriminazione. Una visione patriarcale, profondamente radicata a livello di coscienza irriflessa e di simbolizzazione esplicita, segna ancora la catechesi, la struttura ecclesiale, la liturgia; l'esistenza di un *glass ceiling* (soffitto di cristallo) è comunemente avvertita nel campo della ricerca teologica e nella vita delle chiese, anche in quegli uffici che chiederebbero solo la competenza e non elementi connessi al ruolo ministeriale. 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. 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 parzialmente recepite 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; il tema della maschilità è praticamente assente dai documenti magisteriali e dalla teologia contemporanea.

La partecipazione responsabile delle donne alla vita della chiesa è cresciuta, ma ancora di poche è il poter partecipare ai processi strategici e decisionali, in ogni caso senza voto deliberativo. Rimane inevasa la questione del *munus* regale dei laici e di un potere di giurisdizione correlato al battesimo; d'altra parte «il nodo della irrilevanza del soggetto femminile e l'ipoteca teologica soggiacente alla difficile soggettualità giuridica delle donne» deve essere affrontato non tanto per intenti di rivendicazione, ma perché porta con sé un'istanza ecclesiale complessiva, che tocca le donne come gli uomini.

La sfida riguarda non solo i diritti delle donne, ma la forma di vita ecclesiale; non si può pensare di oltrepassare la differenza *sex-gender*, ma si tratta di risimbolizzare la differenza oltre ogni struttura gerarchizzante e subordinante le donne. Si tratta di rifiutare ogni naturalizzazione delle differenze, ogni destoricizzazione nei processi di dominio, per mettere in crisi la strutturazione gerarchica dei generi, segnata da una asimmetria a discriminare e svantaggio delle donne. La gerarchizzazione non viene, infatti, dalla differenza, ma dall'attribuzione di valore fatta dall'organizzazione sociale. La sfida è quella di mantenersi nella differenza senza riprodurre disuguaglianze, superando il rischio del neutro e quello della complementarità maschile-femminile, che riduce la complessità e soprattutto non chiede la nascita di una nuova relazione uomo-donna.

La denuncia dell'insostenibilità degli stereotipi di genere e della stereotipizzazione dei ruoli (per cui le donne sono l'angelo della casa, a loro sono riservati i rapporti di cura, il loro ruolo primo è dato dal materno) e la decostruzione delle cause religiose di tali stereotipi³⁴, che inibiscono l'accesso delle donne ai ruoli decisionali, visibili, autorevoli, sono il primo necessario passo da compiere. Su questa base possono essere ricreate quelle «linee di demarcazione mistica» tra uomini e donne – l'espressione è di Virginia Woolf – che istituiscono le nostre identità sociali, e in questo caso ecclesiali, aprire alle donne nuove sfere di influenza pubblica, autorità, potere, ripensare e ridisegnare complessivamente le relazioni ecclesiali, che sono *anche* relazioni di genere. Ma ancora più profondamente, le donne cristiane sollecitano le chiese a

³⁴ Sugli stereotipi di genere, cf. F. MOLFINO, *Donne, politica e stereotipi. Perché l'ovvio non cambia*, Baldini Castaldi Dalai, Milano 2006; A. LUCIANO, *Decifrare le differenze: strumenti di analisi per nuove politiche di parità tra uomini e donne*, Franco Angeli, Milano 1996. Più in generale, cf. B.M. MAZZARA, *Stereotipi e pregiudizi*, Il Mulino, Bologna 1997.

riflettere su uno dei temi più scottanti ed evasi: la domanda sul potere, sui modelli di esercizio di autorità, sull'obbedienza.

Le donne, segnate nella carne da secoli di subordinazione e sudditanza, chiedono un esercizio di autorità che non sia un «potere su», ma nasca dal proprio *empowerment* e dal senso di responsabilità per il Noi sociale³⁵. Ci si chiede oggi se esista un «modo femminile» di vivere il potere altro, differente, rispetto a quello dei maschi. Alcune ricerche sociologiche individuano tale differenza in uno stile più egualitario, più relazionale e intuitivo, più aperto alla cooperazione e al lavoro di équipe, accompagnato da una forte percezione del servizio al soggetto collettivo in una leadership di servizio più che di controllo. Anche nelle modalità di acquisizione e conservazione del potere si darebbero differenze tra uomo e donna: ci sono modi maschili (cioè normalmente adottati da uomini) di arrivare al potere (carisma e strategia) e modi femminili (competenza e abnegazione) di farlo; ci sono modi maschili di gestire il potere (autoreferenzialità e sfruttamento delle reti relazionali) e modi femminili (concretezza e disponibilità). Le donne dichiarano, inoltre, di assumere ruoli a cui è connesso potere non per lo status che essi comportano, ma per la possibilità strumentale che ad essi è connessa in ordine a un obiettivo cercato e alla crescita collettiva. Al cuore di tale differenza non sembrano esserci tanto caratteristiche naturali e psicologiche, quanto il carico di una storia di marginalità e di dominio troppo recente per poter essere dimenticata o sottovalutata. Estraneità alle logiche gerarchizzanti di cui si sono subite le ripercussioni e trasversalità a mondi diversi, con le loro irriducibili logiche e potenzialità, permettono alle donne una gestione diversa delle dinamiche di autorità e di potere. L'anaggressività non è una caratteristica femminile innata, ma è il prodotto di un processo culturale che ha premiato certe caratteristiche e ne ha rimosso altre.

Un terzo passaggio da affrontare lucidamente e criticamente per una trasformazione ecclesiale reale riguarda l'assunzione di responsabilità: nel caso delle donne si deve operare per un *role taking* (assunzione di ruolo) e un *role making* (costruzione di ruolo) legati al campo dei «processi mediati» tradizionalmente appannaggio degli uomini (le donne abitano l'«a tu per tu»).

³⁵ Cf. J. OLDERSMA – K. DAVIS (edd.), *The Gender of Power*, Sage, London 1991; L. CERRI – O. MARIOTTI ET AL., *Leader al femminile*, Franco Angeli, Milano 1998; M.G. Bombelli, *Soffitto di vetro e dintorni. Il management al femminile*, Etas, Milano 2000; K. KLENKE, *Women and Leadership. A Contextual Perspective*, Springer Publishing Company, New York 1996.

Molti interrogativi di natura ecclesiologica rimangono aperti (sessuazione al maschile del linguaggio liturgico e dottrinale; ministeri di fatto, istituiti, ordinazione diaconale delle donne; potere di giurisdizione), ma la vita della chiesa figlia del Concilio ha portato a riscoprire radici antiche, nel confronto con la prassi delle comunità neotestamentarie: secondo la *Magna Charta* di Gal 3,28 nella chiesa «non c'è giudeo né greco, non c'è schiavo né libero, non c'è uomo e donna, ma tutti [sono] uno in Cristo Gesù». Nella chiesa – per la fede e il battesimo (un rito di iniziazione che è uguale per maschi e femmine) – non possono più sussistere differenze di *status* sociale, di gruppo religioso di provenienza, e neanche di sesso, non perché le differenze sessuali vengano eliminate («e» non «né») quanto perché non danno luogo a processi di esclusione, di sessismo, di gerarchizzazione (di ruolo, di funzioni, di simboli). È giunto il tempo di vivere come chiesa e nella chiesa un modello di partnership uomini-donne nella reciprocità e corresponsabilità: siamo soggetti umani che godono di «eguale» dignità e completezza di identità, che si confrontano e raffrontano gli uni agli altri nella consapevolezza che solo nella relazione – mantenendo la propria specificità e custodendo la differenza di genere – si potranno dire in pienezza e potranno crescere nella loro vera identità.

Se nella prima fase post-conciliare ampio rilievo ha avuto la questione ecclesiologica, in tempi a noi più vicini largo spazio è stato accordato alla domanda antropologica, inquadrata sia come riflessione sui valori femminili, sia in ordine a un ripensamento dei modelli di relazione uomo-donna (complementarità o reciprocità dei sessi). Oggi è giunto il tempo di correlare più strettamente la ricerca su questi interrogativi: la riflessione antropologica deve sostenere la costruzione di nuovi 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. C'è una potenzialità di attivazione di processi di *mainstreaming*, capaci di diffondere una cultura di genere nuova nella chiesa, che possono rendere consapevoli che le barriere che impediscono la presenza autorevole delle donne sono in primo luogo barriere culturali.

La problematica delle donne, «occultata, sottostante, sempre più insistente», porta con sé «l'orizzonte di mondi di una fecondità non ancora avvenuta»³⁶. Accettare di confrontarsi con il disagio di tante e tanti credenti e porsi la

³⁶ 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.

domanda su quale soggettualità delle donne sia oggi *necessaria e possibile* nella chiesa cattolica è adoperarsi per pensare in modo responsabile il futuro di chiesa. È necessario farlo perché abbiamo una responsabilità nei confronti del Vangelo di Gesù; sulla questione non solo donna, ma della relazione tra uomini e donne, si gioca una partita importante relativa al modello di chiesa e al dialogo culturale e interreligioso.

Molto rimane da fare, per diffondere «alla base» gli strumenti interpretativi e le parole per pensarsi come «donne cristiane». Si tratta di operare in vista di una trasformazione complessiva, identificando e vincendo le resistenze culturali presenti in molti nella chiesa, soprattutto in una parte della gerarchia, poco propensa a discutere le implicazioni della sua fisionomia solo maschile e sospettosa davanti alle richieste delle donne, troppo spesso immediatamente tacciate di uno spirito di rivendicazione e conquista. Si tratta di promuovere forme, processi, strutture per quella sinodalità ordinaria nella quale la voce delle donne possa offrire il suo contributo alla riflessione comune. Si tratta di affrontare la questione – spinosissima e rimossa – del ministero e della ministerialità delle donne³⁷. Si tratta di aprire per un numero sempre più grande di donne l'accesso alla teologia e agli studi biblici, che permetta un apporto informato e competente sulle questioni ecclesiali dibattute, che offra sguardi e prospettive «altre», rispetto a quelle del solo clero, su temi che riguardano tutti.

³⁷ Sul ministero ordinato alle donne: A. PIOLA, *Donna e sacerdozio*, Effatà, Torino 2006; M. SCIMMI, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo*, Glossa, Milano 2004; P. HÜNERMANN (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997; K. RAAB, *When Women Become Priests. The Catholic Women's Ordination Debate*, Columbia University Press, New York 2000; W. GROSS (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, Wewel, München 1996; *Concilium* 35 (1999) III: *La non-ordinazione delle donne e la politica del potere*; S. NOCETI, *Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne*, in A. CALAPAJ BURLINI (ed.), *Liturgia e ministeri ecclesiali*, Edizioni Liturgiche, Roma 2008, 67-99. Documenti magisteriali sul tema: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Inter insigniores* (15.10.1976), in *EV* 5/2110-2147; GIOVANNI PAOLO II, *Ordinatio Sacerdotalis* (30.5.1994), in *EV* 14/1340-1348.

DIBATTITO

Intervento

«Dottrina non riformabile» significa che neanche il Concilio può scalzare quello che ha detto un papa solo?

S. NOCETI

Non è una dichiarazione che si appelli all'infallibilità papale, perché non è stata fatta in quella forma. Per fare una dichiarazione infallibile bisogna consultare tutti i vescovi (cosa che Giovanni Paolo II non ha fatto) e formulare l'affermazione attraverso il richiamo al verbo *definimus*. Questo documento usa l'espressione «è da ritenersi», dunque «bisogna ritenere che sia realtà». È una realtà indiscutibile? A mio parere, per come è stata formulata, sì. In ogni caso esiste, dopo il Vaticano II, un ministero ordinato non sacerdotale, che è il diaconato. LG 29 dice che i diaconi sono nominati «ad ministerium sed non ad sacerdotium», quindi è un grado ministeriale, custodisce l'apostolicità della fede, fa chiesa, edifica il Noi ecclesiale in una forma diversa da quella del presbitero; ma non è sacerdotale, cioè non ha presidenza nella celebrazione eucaristica. Io penso che la strada oggi assolutamente e tranquillamente praticabile non dipende dalla forma con cui si sono pronunciati i vescovi o il papa o il Concilio, il nodo è il contenuto. Sulla base della trattazione dei ministeri a partire dal III secolo. Nel senso che nel Nuovo Testamento non c'è questo elemento perché non c'è la strutturazione in vescovo-prete-diacono, che emerge solo dalla metà del II secolo. Fino a quel momento esistono i ministri ordinati che hanno diversi nomi. Ma non esiste la strutturazione, che è storica, una forma storica. L'*episkopè*, che è la funzione del vescovo come funzione costitutiva di chiesa, io penso che non possa essere data alle donne. Perché è dottrina non riformabile. «Non riformabile» vuol dire che io non posso pubblicare una tesi, non posso andare a lezione e dire «penso che le donne prete possano andare bene», non posso andare a lezione e dire «penso che le donne vescovo possano essere ordinate», non posso fare una tesi di ricerca nella quale mostro l'ordinazione delle donne prete. Nel magistero esiste uno sviluppo addirittura dei dogmi, perché il dogma non è un recinto che blocca la verità. Io lo vedo sempre, riprendendo un'immagine di Rahner, come l'alveo di un fiume. Il fiume – la verità, il contenuto della fede, l'esperienza ecclesiale – scorre all'interno dell'alveo; il dogma definisce questo alveo. Poi il fiume comunque scorre. Il

nodo di fondo è: come facciamo a ripensare il ministero se questo deve dare uno spazio alle donne? Secondo me ci sono due vie che il magistero può percorrere. Una è molto facile ed è quella del diaconato. Dico facile perché fino al IX secolo è attestata. Il motivo per cui le donne non possono essere ordinate prete o vescovo, secondo *Ordinatio sacerdotalis*, è solo uno, ed è la tradizione ininterrotta da Gesù in poi. Dunque la tradizione, io dico, è lo stesso motivo per cui ordinare le donne diacono. Perché dal Nuovo Testamento fino al IX secolo (ultima attestazione nella chiesa di Roma) noi abbiamo le donne diacono. Nella chiesa armena le abbiamo, con tradizione ininterrotta, dal V secolo fino ad oggi, con ruoli liturgici. L'altra via che si può percorrere è inventarci un'altra figura di ministero ordinato. Perché la struttura vescovo-prete-diacono è una struttura storicamente definita. Per mille anni non abbiamo riconosciuto la sacramentalità dell'episcopato e i diaconi erano solo transeunti ma non potevano essere diaconi permanenti, fino al Vaticano II. Non li abbiamo più avuti, dal VII secolo al 1969. I primi proprio di Vicenza, della Pia società San Gaetano, ordinati nella cattedrale di Vicenza il 21 gennaio 1969, i primi al mondo. Possiamo inventarci, e ovviamente non lo dico solo io, un quarto o addirittura un quinto grado di ministero, un ministero ordinato di donne presidenti di comunità; che non presiedono l'assemblea eucaristica ma che presiedono il cammino di una comunità. Questo è possibile per la teologia. Lo posso dire a lezione, lo posso scrivere. Se però io dico «si possono ordinare le donne vescovo», domani non ho più la cattedra. Penso anche giustamente, perché io sono cattolica e accetto che il magistero possa dirmi, per il dono dello Spirito che riconosco ai vescovi, che quello che sto dicendo non è secondo la fede di Gesù. Perché io chiedo ai vescovi di radicarmi nell'apostolicità della fede, e gli riconosco questo specifico ruolo. Certo, quando mi danno indicazioni su chi votare mi interessa poco, perché la loro parola vale la mia su questo piano. Loro – come collegio ecclesiale – devono custodirmi nell'apostolicità della fede. Però penso che la chiesa abbia la possibilità e il dovere di cambiare su questo. Non c'è una dichiarazione infallibile, non c'è un dogma. Non hanno fatto una dichiarazione dogmatica. Penso che questi siano elementi da considerare. Però *Ordinatio sacerdotalis* è il documento, successivo al Vaticano II, più importante in assoluto a livello magisteriale, il più rilevante. È composto di soli quattro paragrafi, mille parole, ma è importantissimo perché è l'unico testo di dottrina e riforma. La questione del ministero è un po' tecnica, e in ecclesiologia è la questione più difficile in assoluto, perché bisogna conoscere

tanti dati e anche distinguere i piani di ciò che è costitutivo della chiesa cattolica da quelli che sono degli elementi storici transeunti.

Intervento

Cristo ha mai detto che le donne non devono essere sacerdotesse?

S. NOCETI

Gesù non l'ha mai detto neanche per gli uomini.

Intervento

E allora perché non si può cambiare su questo punto? Per tante cose la chiesa è riuscita a tornare sui suoi passi, perché in questo campo non c'è una revisione? Perché se Gesù l'avesse detto, allora io ci sto; ma così non è, e allora come si fa a impedire a qualcuno anche solo di scriverle, certe cose? Allora questa è tirannide!

S. NOCETI

Ha dei tratti di questo tipo. O meglio, ci sta chi vuole starci. Una delle cose che mi piacciono del cristianesimo oggi è che c'è una dimensione, che noi oggi riconosciamo, di valore della libertà. Quindi c'è anche una libertà di scegliere un'appartenenza, senza che questa appartenenza sia più imposta culturalmente, socialmente, tradizionalmente, come avveniva in passato. Così come un'altra cosa che io apprezzo dell'esperienza possibile oggi è che noi siamo abituati a pensare: appartenenza del tutto o per niente; adesione a tutto nella fede, pratica totale, ecc. Mentre come chiesa dovremmo interrogarci il più possibile – perché questo fa parte della figura ecclesiale – anche su forme parziali e progressive di appartenenza. Però venendo alla domanda: Gesù non ha prescritto il ministero neanche per gli uomini. Io ritengo che Gesù non abbia fondato la chiesa. Gesù ha raccolto il popolo per la venuta del Regno di Dio, che pensava in tempo brevi, perché se non l'avessero aspettato in tempi brevi i suoi discepoli non avrebbero aspettato per i primi vent'anni il suo ritorno. Paolo ancora nel 49 d.C., quindi diciannove anni dopo la morte di Gesù (che è morto quasi sicuramente il 7 aprile dell'anno 30), scrive ai tessalonicesi pensando di essere vivo quando Gesù tornerà. Poi l'anno dopo scrive la prima lettera ai corinzi e già comincia ad avere qualche dubbio, perché ha rischiato la vita e soprattutto perché stanno cominciando a morire gli apostoli. Dunque io ritengo – questa è la mia proposta teologica – che la chiesa sia nata in ordine al mantenere la

memoria di Gesù nel corso di una storia la cui durata non conosciamo. E nel costituire un'istituzione servono, ci dicono i sociologi, tre elementi importanti: la codificazione della credenza in scritti; l'esperienza rituale (in questo caso ci si rifà a Gesù, sia il battesimo sia la cena, che diventano due punti di riferimento chiave insieme all'unzione dei malati che era tipica del mondo giudaico e che si mantiene); la routinizzazione del carisma, cioè delle figure di responsabili che garantiscano il «noi» e la vita comune. Questi elementi nel Nuovo Testamento li troviamo non nella generazione degli apostoli, bensì in tutti gli scritti che tecnicamente si chiamano di fase «post apostolica», cioè della seconda generazione cristiana, che si è posta questo problema. Nel Nuovo Testamento troviamo che il fatto che ci siano questi ministri ordinati, cioè segnati da questo dono dello Spirito attraverso l'imposizione delle mani, è considerato l'elemento portante. Possono essere chiamati con diversi nomi: a volte profeti, altre pastori, poi vescovi, a volte presbiteri, diaconi... Che cosa facessero, non lo sappiamo. Sappiamo che non presiedono mai la frazione del pane, che non sono mai chiamati sacerdoti (perché sacerdote è Cristo e sacerdoti sono i cristiani, ma non questi ministri), e sappiamo che scelgono dei nomi che sono tutti legati alla pratica socio-politica. Il presbitero e l'episcopo sarebbero stati i nostri consiglieri, assessori, sindaci. Dunque si vuole consapevolmente interrompere il canone sacerdotale. E in questa forma si rimane fino al IV secolo, dove non si usa mai la terminologia sacerdotale. A un certo punto dopo il Nuovo Testamento nascono le tre figure di vescovo, prete e diacono, che si diffondono in tempi brevissimi nel bacino del Mediterraneo. I diaconi sono uomini e donne, mentre abbiamo l'attestazione di vescovi e presbiteri sempre e solo maschi. Ci sono fattori culturali? Indubbiamente, io non lo tolgo questo elemento. Da credente e appartenente alla chiesa cattolica mi dico che questi fattori per i vescovi sono fattori che non sono solo culturali e storici, ma ci leggo un'esperienza di identità ecclesiale. L'avrei detto prima del 1994 e di *Ordinatio sacerdotalis*? No, ho scritto cose prima del 1994 che andavano anche in un'altra direzione. Vi dico altrettanto chiaramente che per i presbiteri non ritengo valide queste argomentazioni della tradizione ininterrotta. Ma soprattutto ritengo che la vita ecclesiale fosse bilanciata perché esisteva il ministero delle diaconesse. Nell'antichità, la strutturazione era come a forbice: il vescovo al vertice, e poi il presbitero e il diacono, e normalmente i diaconi avevano un potere pratico-operativo maggiore di quanto non ne avessero i presbiteri, anche perché i presbiteri non potevano presiedere l'eucaristia senza il vescovo. Fino al VII secolo la situazione è questa. Il problema è che ci sembra

che la visione tridentina di chiesa e l'esperienza che noi facciamo siano state l'unico modello possibile, e che sempre sia stato lo stesso nel corso della storia. In realtà fino al IX secolo noi abbiamo donne diacono, il ministero era sia maschile che femminile. Sappiamo dalla tradizione, per esempio, che ad Hagia Sofia, a Istanbul, ci doveva essere un numero di quaranta diaconesse previste, un numero estremamente alto. Quello che fa problema è che la chiesa dopo l'VIII-IX secolo cancelli la presenza delle donne come soggetto ecclesiale, se non nella vita monastica. Poi c'è un altro problema che rende difficile la questione: noi oggi fondiamo il potere di giurisdizione sul potere d'ordine, che è quello dell'ordinazione del vescovo. Ma fino al Vaticano II, altro era il potere d'ordine (l'imposizione delle mani di vescovo e presbitero), altro era la potestà di giurisdizione, perché veniva dal papa e le donne la potevano avere. C'erano le badesse (fino al 1917, a Conversano) che avevano una potestà quasi episcopale, perché avevano il potere di giurisdizione, di decidere chi poteva essere ordinato, come gestire le parrocchie, a chi dare benefici... Perché la potestà di giurisdizione era delegata e non si fondava sull'ordinazione episcopale, come invece accade oggi. Il problema è che noi ragioniamo, come laici e come donne, sul fatto che non esiste, in tutto il codice di diritto canonico o nella teologia, uno spazio in cui il potere di giurisdizione e quindi deliberativo ed esecutivo sia proprio dei laici e dunque delle donne. Questo aspetto è completamente scomparso, così come è scomparso il diaconato come parola costitutiva di chiesa. E la condizione delle donne dopo il 1917 è costantemente peggiorata, fino al Vaticano II.

Intervento

Ma come è vissuto nella chiesa ortodossa questo aspetto della giurisdizione?

S. NOCETI

Le chiese ortodosse, e in parte le chiese cattoliche di rito orientale, hanno come struttura portante il sinodo, di cui possono far parte anche i laici: i teologi, che per loro sono anche teologhe, e laici e laiche. E hanno potere di giurisdizione, il loro voto nel sinodo vale. Nella chiesa cattolica latina il voto delle donne non vale niente, se non nel caso in cui una religiosa voti per eleggere la sua superiora. Per il resto il voto non conta nulla, tutto è solo consultivo ma non deliberativo. Sì, siamo l'«eletta signora», ma non abbiamo il *munus regalis*, il potere regale dato dal battesimo, perché non è sancito dal diritto canonico in nessuna forma. Allora io penso che noi dobbiamo lottare su due aspetti: il

primo è la formazione, il secondo è il diaconato con la questione dei poteri nella chiesa (non solo per le donne, per tutti). Perché la domanda sul potere nel Vaticano II è rimasta un tabù (esclusa la questione dei vescovi), e nel post-concilio altro che tabù.

Però devo dire che la chiesa ortodossa greca sta riflettendo sul diaconato e ha deciso nell'ultimo sinodo ortodosso-greco di ordinare le diaconesse, dunque di ritornare alla prassi antica. Direte, è relativo. Lo è perché noi vediamo diaconi poco partecipi e molto sacralizzati, ma il ruolo dell'identità del diacono è costitutivo per la vita di chiesa, per cui io penso che la domanda si debba porre.

Intervento

Ti facevo questa domanda perché il 29 giugno papa Francesco ha detto che dobbiamo andare sulla via della sinodalità riferendosi molto anche ai rappresentanti della chiesa ortodossa che erano presenti. Allora in questo senso dicevo che dobbiamo imparare da loro. E andare sulla via della sinodalità potrebbe aprire anche delle prospettive.

S. NOCETI

Sì, senz'altro questa è una via praticabile, perché pone la domanda su chi ha potere nella chiesa, quale parola è possibile.

Intervento

Come mai la chiesa ha questa ostilità nei confronti della questione della donna? E vorrei aggiungere che una volta, chattando con Vito Mancuso, alla domanda «perché non te ne vai?» mi ha risposto «questa è casa mia, perché dovrei andarmene?».

S. NOCETI

Grazie per la parola «casa» perché domani riprenderò la mia riflessione a partire da quello che abitualmente viene tradotto come «tempio dello Spirito», ma che se voi andate a vedere il testo dice «la casa dello Spirito». Anch'io dico «io non me ne vado perché questa è casa mia». E il Vaticano II mi riconosce una soggettualità reale; ho le competenze per poterlo fare e quindi voglio partecipare ai processi di riforma della chiesa. E so anche che questa chiesa è in riforma; quella che noi viviamo è una forma di chiesa, ce ne sono state tante nel passato e ce ne sono altre. E, anche quando mi è capitato di pensare di diventare protestante o di appartenere a un'altra chiesa, mi sono detta di no, che

è questa la mia chiesa, e l'assumo con tutto ciò che essa ha, proprio perché le nostre libertà sono anche libertà situate. Perché la chiesa ha fatto fatica su questo? Io penso perché si è portata dietro un'antropologia (anche fondata sulle conoscenze filosofiche e scientifiche dell'epoca) che sanciva in maniera più ampia proprio una subordinazione delle donne. Pensiamo a come veniva interpretato un dato chiave come quello della sessualità e dei processi generativi (d'altra parte fino all'inizio dell'Ottocento non abbiamo conosciuto come avveniva la fecondazione). E le donne venivano letteralmente considerate vaso, contenitore, per ricevere quello che portava vita, lo sperma. Questi elementi culturali e sociali si sono intrecciati ad elementi religiosi, e hanno portato non tanto alla lettura dei testi di Genesi «maschio e femmina li creò», oppure la dinamica relazionale che c'è nei testi biblici, ma hanno portato all'accentuazione di una serie di elementi che sono diventati punto di riferimento portante: prima lettera ai corinzi, capitolo 11, «capo della donna è l'uomo», però staccando completamente dal versetto prima dove si dice «capo di Cristo è Dio Padre», ecc. Cioè si è letto solo il versetto che faceva comodo per giustificare in «buona fede» questa realtà. Questo poi è stato legato a processi sessuofobici, è Agostino che ha sviluppato questo in maniera molto forte rispetto a: dottrina della predestinazione, dottrina del peccato originale, rapporto tra grazia e libertà; lo ha proposto peraltro secondo una visione platonica e aristotelica molto forte. E l'altro elemento è che è stata sconfitta l'altra linea antropologica presente nell'antichità, che vedeva l'unitarietà della persona – non la divisione in corpo, anima, spirito come in Agostino o Origene –, una dimensione unitaria dove le dimensioni della corporeità, della sessualità, della relazione uomo-donna sono molto forti. Certo, il fatto del celibato non ha aiutato. Il processo di sacerdotalizzazione è stato molto forte a partire dal IV secolo perché si sono ripresi, quando il cristianesimo è diventato religione dell'Impero, usi e modi di dire propri delle religioni e dei culti misterici del Mediterraneo. Tra cui l'astenersi dai rapporti sessuali (come era anche per i sacerdoti dell'Antico Testamento) prima dell'atto di culto. Finché l'eucaristia è alla domenica, questa legge di continenza è abbastanza rapida e facile da sostenere. Quando la messa comincia ad essere sia la domenica che il giovedì è ancora sostenibile, ma quando la messa è giornaliera, una legge assolutamente legata all'attività rituale (e poi a questioni di natura economica) diventa non una legge di continenza ma una legge di celibato. Questa legge ha portato a una demonizzazione del mondo delle donne. Ma fino al VII secolo noi abbiamo vescovi sposati. Pensate a san Paolino da Nola che scrive con la moglie un carme, come regalo di nozze, a

Giuliano di Eclano, e racconta la meraviglia della vita di coppia e della vita sessuale per il riconoscimento e l'esperienza di Dio. Questo elemento evidentemente sparì, a favore di un mondo tutto maschile, tutto celibatario, in cui in ogni caso culturalmente il ruolo delle donne era praticamente nullo (erano senza strumenti culturali, legate al contesto domestico, con una vita molto breve legata a gravidanza e parto, fattori che hanno influito sulla situazione, e poi giustificati religiosamente).

Certo uno dei capitoli chiave è la motivazione religiosa di certe scelte. Mi ha sempre colpito l'esperienza di Elizabeth Cady Stanton, una delle prime suffragette. Nel 1847 partecipa col marito a questo grande congresso, a Seneca Falls, contro lo schiavismo. I mariti parlano in platea, le mogli sono nella balconata in alto. I mariti stanno discutendo dell'abolizione della schiavitù, perché dicono che gli uomini sono tutti uguali. Ma le mogli si confrontano tra loro e percepiscono che i mariti stanno parlando di una parte di umanità senza accorgersi che un'altra parte di umanità non ha diritto di voto né diritti, ovvero le donne. L'anno seguente ritornano a questo congresso e le donne decidono di chiedere l'accesso all'università e il diritto di voto. Chiedono e il Congresso risponde di no, opponendo per tre volte motivazioni religiose, dicendo che la Bibbia lo impediva. Elizabeth Cady Stanton mette insieme, con una certa fatica, un gruppo di venticinque donne e raccoglie tutti i testi biblici in cui si parla di donne o in cui si parla di Dio con immagini femminili. Li traducono e li commentano, fanno il primo testo di esegesi. Ritornano al Congresso e chiedono il diritto di voto dicendo «le vostre motivazioni non hanno base religiosa cristiana». Il primo testo di esegesi, la *Humans' Bible* (1895-1898) nasce proprio così. Il movimento delle suffragette lotta contro gli stereotipi su base religiosa. Questo mi sembra uno degli episodi più interessanti, ma accade altrettanto studiando le donne che sono andate al concilio. Mi ha molto colpito una donna che ha scritto chiedendo il ministero ordinato alle donne, diaconale e presbiterale. Si chiamava Gertrud Heinzemann, ed era una delle leader della richiesta di voto in Svizzera (dove in alcuni cantoni fino al '76 non c'è stato il suffragio universale). Era una giurista e si era resa conto che gli ostacoli, ancora negli anni Sessanta (lei scrive la lettera nel '63, si intitola «Non siamo più disposte a tacere», diretta a tutti i vescovi che erano presenti in Concilio), erano Agostino, Tommaso e quindi una giustificazione religiosa che impediva alle donne svizzere di votare. È interessante questa lotta per i diritti che spesso vengono esclusi per motivazioni religiose, che però alla luce degli studi delle donne si rivelano inconsistenti.

Dunque io direi e mi riferirei alla gerarchia, non alla chiesa. Perché la chiesa in generale è fatta anche di donne, e penso che abbiamo maturato questo dato – anche se non ancora a sufficienza. Certe ricerche sul cosiddetto «terzo femminismo» delle giovani donne a mio parere pongono risultati preoccupanti. Soprattutto perché dicono che non importa più lottare per i diritti, né per un riconoscimento noi diremmo di ruolo politico. Vale anche per le teologhe. Le teologhe giovani non ne vogliono sapere, dicono «io faccio il mio percorso, cosa c'è da lottare?». Cosa c'è da lottare?! C'è una struttura ecclesiale che ancora è contraddittoria, fa fatica, è lenta, è fatta da paternalismi – perché non solo come donna non ti riconoscono, ma si pongono con una pacca sulla spalla. Devi giocartela sulla competenza paritaria, altrimenti sei finita. Perché il processo è così paternalistico che contribuisce allo stato di soggezione. E anche in questo senso penso che quello che li spaventa molto sia proprio la cultura, le parole per dirsi.

TERZA PARTE

DONNE E CHIESA – III INTERVENTO

(Monica Chilese)

Prima di soffermarmi sulle risorse presenti, riporto altri input dalle nostre ricerche e torno sul concetto di mediazione della chiesa che qui nel NE ha delle specificità.

Da un lato la tendenza è a rendersi autonomi dalla «mediazione» della chiesa per certi aspetti più ancora che altrove:

- i dati sulla pratica della confessione sono più bassi (35% contro 44%) e il giudizio su di essa è più critico che in Italia;
- la maggioranza, del resto, qui come in Italia, pensa che si può essere buoni cattolici anche senza seguire l'insegnamento dei vescovi sulle questioni sociali (58,5%) e di morale sessuale (65,5%);

Dall'altro qui si avverte di più il bisogno di un rapporto con la chiesa e di una religione di riferimento:

- «Si può vivere la propria vita spirituale anche senza avere a che fare con una religione»: Italia 81% - NE 50%;
- «Non c'è bisogno dei preti e della chiesa; ognuno può intendersela da solo con Dio»: Italia 45,2% - NE 33,8%.

Stiamo andando verso identità religiose, identità confessionali e forme di spiritualità al plurale. E dunque verso una cultura della libertà religiosa che significa sia libertà di religione sia libertà nella religione. «Il postulato fondamentale delle forme odierne di religiosità è che un'identità religiosa autentica può essere soltanto un'identità religiosa scelta. Qui la questione non è tanto quella di scegliere una religione all'interno dell'offerta che si presenta in un contesto di pluralismo religioso. [...] Non è una questione di libertà religiosa da intendersi in senso stretto [...], essa va intesa nel senso che le forme assunte dall'adesione a una religione sono di nuovo oggetto di adattamenti personali, sono personalizzate. Sono io che devo scoprire che cos'è per me questa

realtà»³⁸. Per i giovani avevamo sintetizzato, dicendo appunto: «Non ditemi quello che devo fare, ma datemi delle tracce seguire».

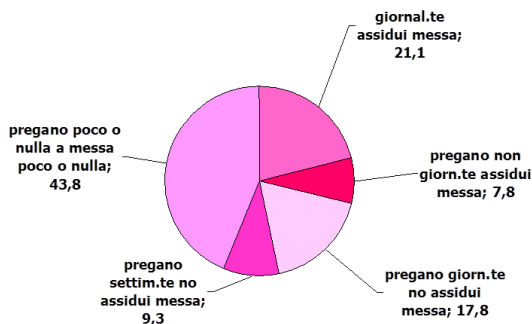
La trasformazione in atto va verso un cattolicesimo con meno chiesa, che tuttavia a NE tende a pensarsi (almeno per ora) non senza chiesa. Abbiamo ragione di pensare, infatti, che gli spazi per una crescita spirituale e religiosa non siano chiusi e che qui a NE siano più aperti che altrove e che le chiese abbiano energie e potenzialità migliori (un esempio è *Presenza Donna*). Dal punto di vista valoriale, poi, non ci sono motivazioni vere per ritenere che ogni riferimento a criteri dell'agire morale sia venuto meno. Al contrario, dei criteri esistono e si trasmettono attraverso le generazioni.

Le trasformazioni sollecitano le chiese a ripensare la propria presenza. Il presente non è fatto solo di individualismo, ma di persone che cercano di definire un proprio percorso di vita e una propria identità, anche religiosa, che sono gelose della propria autonomia, non sono chiusi a stimoli di carattere spirituale, ma esigono rispetto, il valore oggi centrale. La società del NE non è fatta di increduli e indifferenti, ma di persone che vivono il contrasto

- tra credere e non credere;
- tra bisogno di appartenenza e ricerca di autonomia.

Vi è una domanda spirituale che si manifesta in forme nuove e ha bisogno di essere interpretata. Emergono nuovi spazi di spiritualità dinamici e interessanti, diversi da quelli che hanno caratterizzato il passato. Nei grafici seguenti vediamo alcune caratteristiche di questi nuovi spazi di spiritualità.

Graf. 1 – Pregare e andare in Chiesa

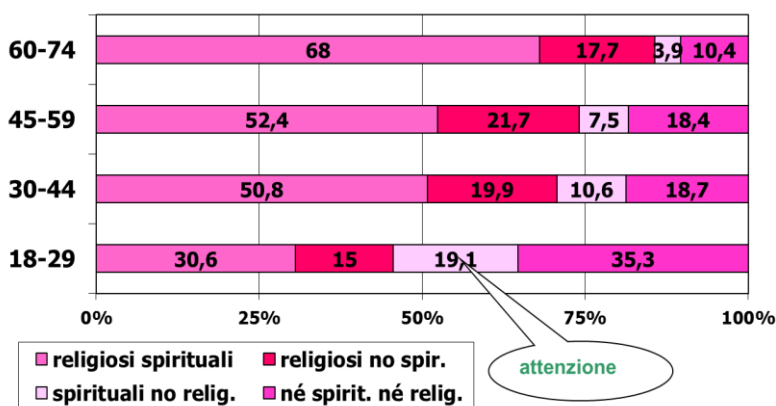


³⁸ A. CASTEGNARO, *Le trasformazioni del quadro socio-religioso: dal primo al secondo convegno di Aquileia*, in *Credere Oggi*, 185 (5/2011), 20.

Il grafico è stato costruito elaborando congiuntamente la domanda sulla frequenza alla messa e quella sulla frequenza alla preghiera.

Come potete notare, vi è un'ampia area di persone che pregano quotidianamente o almeno settimanalmente e che non praticano in modo assiduo, molti di questi praticano assai poco. Tra i cattolici coloro che pregano ma non sono assidui alla messa sono ancora più numerosi (19,6% quotidianamente e 10,7% settimanalmente). Di contro vi è una componente di persone che frequentano assiduamente la messa, ma che non pregano giornalmente (7,8% nella popolazione, 9% tra i cattolici).

Graf. 2 – Religiosi e/o spirituali



Il grafico presenta una tipologia, creata utilizzando le domande seguenti.

Domanda 1: come valuta oggi il suo interesse per la dimensione spirituale?

1. Nullo
2. Abbastanza basso
3. Abbastanza alto
4. Molto alto

Domanda 2: quanto è importante la religione per lei?

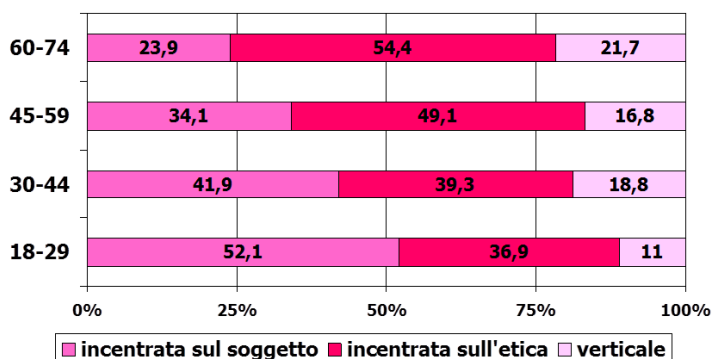
1. Molto
2. Abbastanza
3. Poco
4. Per niente

Il concetto di spirituale/spiritualità nel NE è ancora molto legato a quello di religione/religiosità. Essere spirituale per la maggioranza della popolazione vuol

dire in concreto essere religiosi. Il 52% degli intervistati rientra nel tipo spirituale e religioso. La figura più innovativa è quella costituita da coloro che si definiscono spirituali, ma non religiosi (9,4%). È la configurazione di spiritualità che cresce maggiormente da una età della vita all'altra, fino a coinvolgere un giovane su cinque. Tra i giovani crescono anche coloro che si definiscono né spirituali, né religiosi (giunti ad essere un giovane su tre). Molto in questa definizione si spiega con la spinta polemica nei confronti della religione. Poiché i più ancora non distinguono tra spirituale e religioso il rifiuto del religioso si manifesta anche come rifiuto dello spirituale.

Agli intervistati è stato chiesto poi che cosa potrebbe dire, secondo loro, sviluppare la propria «parte spirituale». Il grafico che segue riassume i risultati in forma sintetica, confrontando le età.

Graf. 3 – Domanda spirituale



Persiste una forte domanda spirituale, che da una generazione all'altra cambia di forma.

- La *domanda incentrata sul soggetto* corrisponde alle risposte: tendere ad uno stato di armonia e pace interiore, cercando il vero sé profondo; cercare il senso profondo della vita; affermare il proprio valore e le proprie capacità nella vita di tutti i giorni.
- La *domanda incentrata sull'etica* corrisponde alle risposte: essere persone buone, aiutare gli altri, distinguere il bene dal male, seguire gli insegnamenti di Dio.
- La *domanda «verticale»* corrisponde alle risposte: credere in Dio o in qualcosa che trascende l'uomo, frequentare luoghi di culto.

Il grafico può essere inteso come un modo per leggere l'evoluzione della domanda spirituale da una generazione all'altra. Passando da un'età della vita all'altra è evidente come le risposte che hanno a che fare con il comportamento morale perdono nettamente di rilevanza, sostituite da temi incentrati sulla soggettività. Le forme di spiritualità più legate alla dimensione verticale perdono terreno e in modo peraltro atteso. I cambiamenti sono evidenti e in questo caso distinguono tra di loro anche le due età intermedie.

Le domande incentrate sul bisogno di ricevere istruzioni vincolanti in base a cui orientarsi la vita da un punto di vista etico, perdono di rilievo rispetto a quelle incentrate sul bisogno di condurre una vita realizzata e armoniosa, di non perdere se stessi.

Su questo pesa il fatto che le persone tengono molto alla propria autonomia, come sottolineavo all'inizio. Non a caso appunto il rispetto dell'altro è professato come valore più grande oggi. Ed è a questa condizione che le persone accettano di interloquire. Vi propongo ora delle citazioni, tratte da *C'è campo?*, proprio su questo tema³⁹. Penso siano utili per darvi la portata del bisogno di autonomia.

Prima di tutto, come ho già detto, c'è il rispetto. Io rispetto te come tu rispetti me. Questo è alla base di tutto, perché senza rispetto non c'è niente. Poi... i comandamenti, che sarebbero delle regole, sono comunque legati al rispetto, verso Dio, verso gli altri, verso il padre e la madre ecc. In ogni caso si basano sul rispetto, che è la regola principale.

(David, intermedio)

[*Intervistatore: hai parlato della chiesa alludendo a degli insegnamenti che possono anche essere sensati. Che tipo di insegnamenti vengono?*] Beh... sono tanti, come i comandamenti, che adesso per dirti non me li ricordo nemmeno tutti. Però sono insegnamenti che condivido insomma, il fatto di rispettare il prossimo, di non rubare, vabbè, la famiglia, tutte quelle cose lì..., sono cose che condivido in pieno.

(Rosa, esterna)

[*n.d.r. alludendo al fatto che ha conservato insegnamenti ricevuti dalla chiesa anche dopo esserne distaccato*] Sì. Non so, essere rispettoso nei confronti del prossimo, queste cose tipo, che comunque sono insegnamenti che non è che da quando

³⁹ Cf. A. CASTEGNARO, «Valori sì, regole no». Una morale del rispetto dell'altro, in ID. (a cura), *C'è campo?*.

non credo più non ho più. Sì, insegnamenti etici, morali che mi sono rimasti e che comunque ritengo siano giusti.

(Paco, esterno)

Come rispondere a questo bisogno di autonomia e a questi nuovi spazi di spiritualità? Nuove sfide a NE, dove comunque ci sono importanti risorse interne:

- un clero socialmente radicato. I parroci sono conosciuti dalla grande maggioranza della popolazione. Un quarto conosce bene il suo parroco, più della metà ha rapporti verbali con lui, solo il 12,7% non sa chi sia;
- una parrocchia meno centrale di un tempo, ma ancora valutata come una risorsa importante. Il giudizio sulla vivacità della parrocchia rimane positivo, anche se è meno lusinghiero quello sulla sua capacità di offrire stimoli per la vita spirituale (una delle sfide);
- la partecipazione ai gruppi religiosi coinvolge una quota rilevante della popolazione (12%);
- un'altra parte rilevante della popolazione (9%) ha rapporti saltuari con gruppi religiosi.

Quindi a NE più che altrove abbiamo la possibilità di intercettare e farci carico del cambiamento, delle nuove sfide: «Se non ora quando?».

Viste le caratteristiche illustrate, è necessaria però un'acquisizione di consapevolezza del capitale femminile e laico ancora presente.

Chi c'è, naturalmente, ha una responsabilità ed è chiamato a rispondere per proporre modelli nuovi di stare nella chiesa e di essere chiesa.

Negli spazi di partecipazione, a volte svuotati nel loro significato, sarebbe importante portare parole nuove e non contribuire ad innalzare paletti. L'atteggiamento, oggi indispensabile, è quello di andare dentro le cose, un atteggiamento intellettuale nel senso letterale del termine. E questo rimanda sia allo stare in ascolto, sia a non tacere.

Questo da donne e uomini nella chiesa, affinché ci possa essere un pari contributo nello scrutare i segni dei tempi alla luce del Vangelo.

EXIT: VIE DI AMORE E DI LIBERTÀ

SCENARI E PROSPETTIVE NEL CAMBIAMENTO ECCLESIALE

(Serena Noceti)

A cinquant'anni dall'inizio del Concilio siamo oggi a una tappa cruciale, per il cambio generazionale che sta avvenendo e per l'evidente lontananza da temi e scritti conciliari dei giovani e di molte chiese giovani, ai quali la generazione che ha fatto il Concilio e che ne ha goduto da protagonista i cambiamenti non è riuscita a trasmettere una memoria collettiva consapevole e profetica. Superato il sogno di una facile applicazione (la seconda fase di recezione ci ha aiutato in questo ad acquisire lucidità sui tempi lunghi delle trasformazioni delle istituzioni complesse come è la chiesa cattolica-romana), ormai consapevoli della rottura di equilibri secolari e del doloroso processo di destrutturazione iniziato dal concilio ma ancora aperto al compimento come a possibili nostalgici ritorni alle sicurezze del passato, coscienti dell'orizzonte mondiale in cui si gioca oggi il futuro della chiesa secondo modalità di appartenenza e forma ecclesiali ben lontane da quelle conosciute da secoli, in un pluralismo che percepiamo necessario ma che ci spaventa, cerchiamo di generarci – nella recezione conciliare – a questa nuova figura di chiesa.

1. UNA CHIESA IN RIFORMA

Il Concilio Vaticano II è stato un evento di ridefinizione fondante sul piano della identità (o meglio della coscienza di identità) e sul piano della missione, come chiedeva lo stesso Paolo VI nel discorso per l'apertura del secondo periodo, invitando la chiesa alla riforma⁴⁰. Quello che viene prospettato e

⁴⁰ Sulla riforma della chiesa, cf. Y.M. CONGAR, *Vera e falsa riforma della chiesa*, Jaca Book, Milano 1972 [or. 1950]; H. KÜNG, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*, Borla, Torino 1965 [or. 1960]; K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come chance e come compito*, Queriniana, Brescia 1973 [or. 1972]; G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello B.

veicolato è un cambiamento complessivo: una nuova comprensione di chiesa e una nuova figura di chiesa. La visione di chiesa che il Concilio ci consegna chiede nuove forme di costituzione del soggetto ecclesiale che traducano le nuove intuizioni raggiunte. Le trasformazioni (le riforme) devono toccare: le dinamiche comunicative di cui la chiesa vive, le strutture partecipative e di potere, il riconoscimento effettivo della soggettualità.

La chiesa è riconosciuta in Concilio come soggetto storico e ha preso sul serio la sua storicità; la chiesa è soggetto che nasce, evolve, cresce, si trasforma, le cui configurazioni e forme storiche (di interpretazione e di esistenza sociale aggregata) sono tutte provvisorie (LG 48). È un soggetto che vive nella trama della storia degli uomini, partecipa del divenire della storia umana verso il compimento ultimo, delle maturazioni di coscienza, del divenire delle culture. Essa vive in una condizione esodale, è il popolo di Dio escatologico; deve esercitare una «riserva critica» davanti a ogni istituzione umana come anche davanti a se stessa (nella chiesa ci sono spazi di non accoglienza del Regno); deve accettare le sfide dell'oggi; nell'incessante mutare di civiltà deve realizzare sempre nuove incarnazioni del messaggio.

La riforma continua è un dato-chiave della sua identità; nel corso della sua storia ha vissuto alcuni momenti di cambiamento complessivo nei quali è mutato il paradigma di riferimento e la stessa figura ecclesiale. Tre momenti di «ri-forma» (darsi secondo una nuova *forma ecclesiae*), di «tras-formazione», di «tras-figurazione», che hanno toccato il contenuto di coscienza collettiva (che cos'è la chiesa), il modo di organizzare le relazioni tra i soggetti e di darsi come soggetto collettivo nella storia, le stesse strutture: nell'XI sec. la riforma gregoriana; nei secoli XV-XVI la riforma protestante e riforma cattolica; nel XX sec. il Vaticano II. Ci troviamo oggi dopo la riforma iniziata/sancita dal Vaticano II e siamo non solo in cambiamento – un cambiamento epocale (cultura, società, economia) – ma «in riforma»: il rinnovamento iniziato dal Vaticano II si è in parte tradotto in riforme e in riforma globale, ma il processo è ancora incompiuto.

1998 [or. 1996]; M. KEHL, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998 [or. 1996]; J. LIBANIO, *Scenari di chiesa*, Messaggero, Padova 2002 [or. 1999]; C. DUQUOC, *Credo la chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

I documenti del Concilio consegnano a questo riguardo due brani fondamentali – *Unitatis Redintegratio* 6 e *Lumen Gentium* 8 – che esprimono la consapevolezza che la chiesa ha di essere chiamata alla riforma e al rinnovamento permanente:

Ogni rinnovamento della chiesa consiste essenzialmente nell'accresciuta fedeltà alla sua vocazione [...]. La chiesa pellegrinante è chiamata (*vocata*) da Cristo stesso a questa continua riforma di cui essa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica e anche nel modo di esporre la dottrina, sono state, secondo le circostanze di fatti e di tempo, osservate meno accuratamente, siano in tempo opportuno rimesse nel giusto e debito ordine (UR 6).

Chiesa santa e insieme sempre *purificanda*, si applica alla conversione e al rinnovamento incessante (LG 8).

Secondo questi testi due sono i riferimenti fondamentali per cogliere la dinamica del cambiamento (e determinare in cosa si deve cambiare e riformarsi): il momento sorgivo di chiesa (Cristo e la fede apostolica, nel momento di Pentecoste – per opera dello Spirito – ha dato luogo a un soggetto collettivo storico) e il momento finale, il Regno di Dio, il termine ultimo della storia umana e della stessa vicenda ecclesiale. La chiesa è chiamata ad anticipare la venuta del Regno di Dio (ad essere segno) e quindi ogni riforma deve tendere a manifestare la comunione del Regno. La chiesa è germe e inizio del Regno, ma il Regno le sta davanti ed è riserva critica davanti a ogni configurazione storica ecclesiale.

2. VIE DI UNA RIFORMA POSSIBILE

Secondo i documenti del Vaticano II la riforma è una essenziale e necessaria dinamica di chiesa. Le figure di chiesa si sono trasformate nella storia, sono state create nuove istituzioni, in rapporto a nuovi bisogni che andavano emergendo, ricorrendo a quegli strumenti e forme di organizzazione sociale che ogni cultura produceva e riteneva utili e adeguati. Oggi tale elemento di identità ecclesiale e tale compito appaiono ancora più centrali, in una stagione storica che vive di cambiamenti continui e accelerati e si confronta a fatica con

l'evoluzione lenta che la chiesa sembra vivere. La società moderna è una società che si sa storica, che non pone al centro l'idea dell'essere immutabile, ma l'idea di un essere-nel-divenire e l'idea della storia; è una società che contempla se stessa non più a partire dal proprio passato, ma quasi esclusivamente dal proprio presente e dal proprio futuro (sperato, desiderato, possibile). È una cultura che pensa l'identità non come un permanere in un elemento acquisito una volta per tutte, ma come costruzione progressiva di un'identità, mai conclusa. Quello che J. Burckhardt chiama «lo spirito dell'eterna revisione» pervade tutti gli ambiti sociali (mercato, lavoro, politica, tempo libero, vita personale, ecc.) e anche la chiesa ne è investita. Cogliamo la necessità di una riflessione su come riformare la chiesa con un carattere di urgenza e di novità mai sperimentato dalle generazioni che ci hanno preceduto, segnate da un mondo dall'evoluzione lenta e da un'appartenenza religiosa tradizionale, dalle forme stabili nel tempo.

Come può avvenire la riforma della chiesa? Come assumere questo compito? Come unire desiderio e volontà trasformativa?

C'è una condizione-base perché avvenga qualsiasi movimento di riforma: la consapevolezza che la forma e le strutture nelle quali si dà la nostra esperienza ecclesiale non sono immutabili, ma di per sé riformabili; le strutture sono riformabili dal momento che «non abbiamo mai in modo chimicamente puro la sostanza centrale immutabile accanto a una determinata forma, ma abbiamo sempre la prima soltanto attraverso la mediazione storica del momento» (W. Kasper). Come ogni altra istituzione umana anche la chiesa ha avuto un'origine, un processo di istituzionalizzazione progressivo e una vicenda storica, un'evoluzione. La chiesa assume nella storia e nei diversi contesti culturali diverse configurazioni, diverse «figure», determinate tanto da fattori teologici ed esigenze intraecclesiali, quanto anche per l'influsso e la recezione di forme e modelli di organizzazione e strutturazione sociale: quella che viviamo è *una* delle forme di chiesa possibile.

Parlare di «riforma» e non solo di cambiamento vuol dire, rifacendosi al senso etimologico, pensare a «darsi una nuova forma», configurarsi diversamente, operare per un rinnovamento radicale che tocca la *figura* di chiesa, nel senso della configurazione storica complessiva e nel senso della categoria, dell'immagine globale in cui la chiesa si esprime ed è detta. La riforma è un processo che avviene sempre su più livelli correlati e che può essere utilmente capito e quindi «servito» se si tiene conto di questo fatto: va considerato il contenuto di coscienza collettiva, la forma relazionale (come la realtà interiore si

dà a vedere, si mostra, si fa storia) e le strutture istituzionalizzate (con relativi strumenti). La riforma deve toccare tutti questi livelli in forma coerente, sapendo che in ogni caso una data comprensione di coscienza collettiva è veicolata da una data forma relazionale e da una data struttura, ma queste hanno bisogno di essere suffragate da una data «teoria condivisa» di chiesa. Non basta la formazione dei soggetti sul piano intellettuale, deve esserci cambiamento nelle relazioni e nella istituzionalizzazione di tali relazioni.

Va poi considerato il cambiamento in rapporto alla tipologia di istituzione che è la chiesa. La chiesa è un'istituzione per certi aspetti omogenea (c'è un elemento di fondo, la fede, che unisce i soggetti; c'è una leadership la cui autorevolezza è riconosciuta), allo stesso tempo essa appare come un'istituzione di grandi dimensioni, che raccoglie soggetti che vengono da culture diverse e questo connota di per sé il soggetto secondo tratti di eterogeneità. Se per istituzioni omogenee è essenziale che il cambiamento venga operato attraverso il ricorso a «teorie», cioè a spiegazioni complessive di un dato orizzonte – teorie che possono favorire, attraverso un processo formativo condiviso a diversi livelli e giocato fondamentalmente sul piano dell'intelligenza logica, la nascita di una nuova coscienza collettiva – le istituzioni eterogenee cambiano laddove vengono proposte nuove «storie», intendo per «storia» un insieme di elementi che descrivono un passato felice al quale uniformarsi o richiamano un futuro possibile verso il quale camminare e che possono così animare il sentire comune e la coscienza collettiva intorno ad alcuni punti fermi essenziali, da tutti condivisi e che tutti possono riconoscere come essenziali. Per favorire il cambiamento la “storia” deve essere semplice e le persone devono identificarsi in essa, deve essere emotivamente risonante, deve evocare esperienze positive (già vissute o per lo meno desiderate), deve essere narrata in una molteplicità di forme (adeguate ai diversi soggetti di cui è composta la società o l'organizzazione a cui ci si rivolge), con una molteplicità di simboli e di mezzi comunicativi. Le «storie» – ci dicono sociologi delle organizzazioni – sono tanto più efficaci quanto più i leader (cioè coloro che promuovono i processi di rinnovamento) le incarnano nella loro vita quotidiana (le testimoniano di fatto, noi diremmo) e quando vengono tradotte in strutture e veicolate attraverso atti, esperienze significative vissute dalla collettività, quando cioè alimentano non solo un pensare comune, ma una vita vissuta insieme come vita comune. Esse sono importanti non solo per il loro valore assertivo, ma per il loro valore performativo.

Un terzo elemento da prendere in considerazione sono i fattori di cambiamento. I sociologi e gli esperti di psicologia sociale hanno individuato alcune leve che favoriscono il cambiamento e alcune resistenze (Howard Gardner): la razionalità della proposta, l'essere suffragata da ricerca, la risonanza (componente affettiva), la ridefinizione delle immagini mentali, le risorse e ricompense, la realtà esterna, la considerazione delle resistenze. A livello di soggetti ci sono fattori che favoriscono il cambiamento: l'inclinazione delle persone al cambiamento (presenza o meno di queste persone), l'appartenenza o meno a gruppi di persone che vogliono il cambiamento, fattori culturali, ad esempio stagioni più orientate al cambiamento (768), eventi traumatici che fanno percepire la cesura. Così pure ci sono fattori di resistenza: l'età dei soggetti coinvolti, aspetti della personalità dei soggetti (esseri autoritari), l'aver dichiarato in pubblico le proprie idee. A livello globale (di forma di relazionalità e a livello di strutturazione) possiamo rilevare un elemento a cui pensiamo poco, cioè il fatto che i cambiamenti nella chiesa spesso sono stati motivati non solo da fattori teologici o pastorali, in ogni caso intraecclesiali (fattori, cioè, interni alla vita della chiesa) ma soprattutto per cambiamenti culturali, politici, economici sopravvenuti.

3. DIVENTARE COSTRUTTORI-COSTRUTTRICI DELLA CHIESA CASA DELLO SPIRITO

La prima lettera di Pietro guida la nostra riflessione ecclesiologica con una metafora: la chiesa quale «tempio/casa dello Spirito» (1Pt 2,4-6). Il ricorso all'immagine architettonica nel Nuovo Testamento è sempre in ottica dinamica e mai statica⁴¹: non ci si riferisce all'edificio già costruito, ma all'edificazione, al divenire, al progetto e alla fatica del costruire. È una immagine che suggerisce creatività, cooperazione, impegno. I credenti in Cristo, trasformati dallo Spirito Santo, fondano la loro esistenza sul rapporto profondo che vivono con Gesù, sono pietre viventi che, ben connesse fra di loro e ben fondate sul Cristo, costituiscono un edificio «spirituale», cioè tenuto in piedi ed abitato dallo Spirito. Una casa – spazio del quotidiano vivere e degli affetti – e insieme

⁴¹ Cf. 1Cor 3,9-17 (architetto è responsabile, poggiare su di un sicuro fondamento che è il messaggio di Gesù, anzi la sua stessa persona); 2Cor 6,16; Ef 2,19-21 (dimora nello Spirito).

«tempio», non perché luogo di un sacro lontano dalla vita, ma perché spazio vivente di un sacerdozio vitale come quello di Cristo, che dona la sua vita per amore. Di questa casa forza prima di edificazione è lo Spirito; in essa lo Spirito di Cristo è presente, portatore della libertà e di logiche di liberazione oltre un religioso deresponsabilizzante e alienante. Uomini e donne sono chiamati a essere chiesa, nello Spirito, in questa forma dinamica e aperta, responsabile e attiva, per divenire casa ospitale e inclusiva, spazio di un sacerdozio del quotidiano.

Protagoniste a pieno titolo di questa dinamica aperta di chiesa sono oggi riconosciute anche le donne. La loro esperienza di acquisizione di soggettualità e di maturazione in una corresponsabilità effettiva a molti livelli nella chiesa sta contribuendo sul piano sostanziale e sul livello simbolico a un mutamento reale di chiesa. Non solo le donne sono chiesa, ma le donne fanno chiesa e tale «essere e fare» si sviluppa in una correlazione di genere irrinunciabile. La «storia» di chiesa che può orientare alla riforma complessiva deve includere necessariamente l'apporto di genere, capace di valorizzare le differenze, nella consapevolezza della ricchezza e delle fatiche che la storia ecclesiale anche recente ci consegna sullo snodo del rapporto uomo-donna.

Si tratta quindi di decostruire anche su questa base gli stereotipi tuttora imperanti in una chiesa per tanti aspetti androcentrica e clericale, che pensa di poter fare a meno delle donne o di relegarle nello spazio delle relazioni primarie di cura e di educazione, e operare perché le parole della fede pronunciate – in modo autorevole e formato – da donne siano riconosciute come edificatrici del Noi ecclesiale. Molte risorse possono essere messe in campo, anche in questa fase di riflusso dal femminismo e di demonizzazione delle richieste di emancipazione che pur si levano da molti fronti: il desiderio diffuso di spiritualità, le acquisizioni culturali e un livello di istruzione e coscienza più alto del passato, la carenza di clero e la conseguente apertura di spazi per la missione delle donne, la presenza di un papa dal volto umano e dalle parole significative.

4. ABITARE L'INEDITO NELLA SPERANZA

Scriveva Bruce Chatwin: «Se mi domandassero: “A che cosa serve un cervello grande?” sarei tentato di rispondere: “A trovare cantando la nostra strada

attraverso il deserto”⁴². Il «cervello grande» delle donne è oggi riconosciuto capace di inventare, cantando, nuove strade per la chiesa, in questa stagione ecclesiale che appare a molti faticosa e inospitale come un arido deserto. Essere consapevoli delle dinamiche complesse di riforma della chiesa si deve coniugare con un sentire e una «spiritualità» adeguata a questo cammino, a questa capacità di trovare e creare strade inedite: spiritualità della speranza, incarnata e «sensibile».

Chi vuole partecipare all'edificazione della chiesa oggi deve prima di tutto abitare la speranza, come attesa operosa di un bene desiderato e intravisto come possibile, nella capacità di vivere con lucidità il presente nell'insopprimibile esperienza del non-essere e del non essere ancora. «Essere e farsi» costituiscono i due poli della tensione dialettica dell'uomo e della chiesa, correlati e tenuti in tensione aperta dalla potenzialità dell'ulteriore e dalla creatività propri di ogni persona umana. Come mostra Paolo nella lettera ai romani (5,1-5) i cristiani vivono in pace verso Dio perché sono radicati in una speranza della quale si vantano, non con uno sterile trionfalismo fondato su sicurezze deresponsabilizzanti davanti alla storia, ma con un sussulto di gioia che senza nascondersi il presente sa cogliere nelle contraddizioni il venire del futuro di Dio. Se c'è l'esperienza (anche ecclesiale) della «tribolazione», che è sofferenza legata al servizio al Regno di Dio, c'è però possibilità di autentica speranza: non si dà collegamento diretto tra tribolazione sperimentata e speranza vissuta, ma – ci avverte Paolo – bisogna conoscere le logiche che portano a una maturazione della speranza (il verbo greco *katergazetai*, che collega i tre passaggi di maturazione, vuol dire «mettere in moto, generare, produrre»). La tribolazione mette in moto la pazienza, cioè la capacità di stare saldi, senza reazioni inconsulte o vittimismo; tale pazienza produce il discernimento, nel senso della valutazione, della diagnosi in profondità del reale; sarà poi quel discernimento a generare una autentica speranza.

È una spiritualità che non trasporta al di là della storia, ma rende capaci di stare «al di qua», di vivere la trascendenza del definitivo nel penultimo della storia, segnati da “sensi” rinnovati: occhi nuovi nel leggere la realtà, orecchie e intelligenza capaci di ascoltare il grido di ognuno – di paura, dolore, desiderio –, capacità di toccare e farsi toccare dalla storia. Una spiritualità che riconosce lo spessore della carne/*sarx* (sessuata) di ogni credente.

⁴² B. CHATWIN, *Le vie dei canti*, Adelphi, Milano 1995, 331.

La riflessione di genere a questo riguardo permette di cogliere quanto la spiritualità delle donne sia segnata da una natura e da una cultura che attestano un rapporto peculiare e irrinunciabile con il tempo (sul piano fisico: ciclo mestruale, gravidanza, menopausa; sul piano culturale: la gestione dei tempi del lavoro, della famiglia, delle relazioni umane) e con la cura per l'altro. Le donne sono state confinate per secoli in una concezione di servizio pensata in chiave di subordinazione; esse attestano in un contesto di narcisismo post-moderno che secondo Gesù la pienezza dell'umano si dà nel servire per amore l'altro, che la vita è «con-gli-altri» e «per-gli-altri».

Per il loro stesso essere e per la vicenda di liberazione che le ha viste protagoniste nell'ultimo secolo le donne custodiscono la forza dell'interruzione, il valore di quell'inedito che ci oltrepassa e ci abita, il senso dell'alterità irriducibile: le donne dicono che la pluralità non va negata e che va garantito a ognuno lo spazio per dirsi e per contribuire al bene comune. In una chiesa che ascolta spesso le sirene di una unità imposta per uniformità, dove le voci di dissenso dei singoli che alludono a nuovi otri per un vino nuovo vengono tacitate, le donne – con una autorevolezza faticosamente riconquistata – attestano il valore dell'unità nella differenza e della reciprocità del Noi costruito nel dialogo e nel confronto. Saremo capaci di responsabilità nella chiesa se saremo capaci di immaginazione: come ricordava Bonhoeffer, «per l'uomo responsabile la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in questo affare, ma: come la generazione che viene potrà continuare a vivere»⁴³. La responsabilità per la riforma della chiesa si radica immediatamente nel pensiero sul futuro desiderato e atteso: «*In dreams begins responsibility*»⁴⁴.

Particolarmente fruttuoso diventa allora abitare nell'anticipazione quegli spazi di umano dimenticati o sottovalutati nei quali iniziare a sperimentare forme nuove della figura di chiesa di uomini e donne che Gesù ha aperto: riconoscere e valorizzare il ministero della coppia, segno primo di unità nella differenza irriducibile e feconda di vita⁴⁵; promuovere team di lavoro pastorale o gruppi ministeriali, composti da uomini e donne, nelle parrocchie e nelle diocesi⁴⁶;

⁴³ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 64.

⁴⁴ W.B. YEATS, *Responsibilities*.

⁴⁵ AA.VV., *Il matrimonio. Quaderni del seminario di Brescia*, Morcelliana, Brescia 1999; M. ALIOTTA, *Il matrimonio*, Queriniana, Brescia 2002; W. KASPER W., *Teologia del matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 1979 [or. 1977].

⁴⁶ A. BORRAS (ed.), *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, Cerf, Paris 1998 ; L. SORAVITO, *Una nuova figura di operatore pastorale: il "cooperatore parrocchiale"*,

sostenere forme di rinnovamento della vita religiosa in questa direzione; abitare e costruire «comunità di pratica di uomini e donne»⁴⁷ nell'ascolto della Parola di Dio nei luoghi del quotidiano. Uomini e donne così «fanno genere» e «fanno chiesa in genere»⁴⁸, perché contribuiscono insieme e nella reciprocità alla costruzione della loro identità e del Noi sociale a cui appartengono, perché vivono e si pensano come credenti secondo un ordine di genere.

La lezione di Jochanan ben Zakaj

È tempo forse per la chiesa di accogliere la lezione che viene da un grande maestro ebreo, Jochanan ben Zakaj, il rabbì che nel 68 d.C., consapevole dell'ineludibile destino che segnava la città e il tempio, riuscì a uscire da Gerusalemme, assediata da Vespasiano, portando con sé la Torah. È la storia di un uomo, che non godeva di un'autorità particolare, ma che – unico – seppe leggere la storia e trovare il modo di dare continuità a un'esperienza religiosa individuandone il nucleo fondativo. Distrutto il tempio, Israele permarrà nella storia proprio come popolo della Torah, per la scelta e l'assunzione di responsabilità di un uomo «qualunque».

La decisione di rabbì Jochanan ha avuto per l'ebraismo un'importanza incalcolabile: egli riuscì a preservare la continuità della tradizione, la catena ininterrotta della Legge orale e con gli altri maestri convenuti a Javne per il richiamo della sua autorità assicurò all'ebraismo i mezzi giuridici, rituali, organizzativi e morali per sopravvivere (...). C'è molto da riflettere su quello che può fare un uomo: rabbì Jochanan era uno studioso senza autorità ufficiale, non aveva la presidenza del sinedrion centrale e non era il patriarca. Egli fu il solo, tuttavia, a scorgere

in A. TONIOLO (ed.), *Unità pastorali. Quali modelli in un tempo di transizione*, Messaggero, Padova 2003, 131-160; M. VERGOTTINI, *Laici a tempo pieno nella pastorale*, in *Rivista del Clero Italiano* 76 (1995) 288-299. Cf. anche CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Il servizio pastorale nelle parrocchie*, in *Il Regno documenti* 41 (1996), 160-167.

⁴⁷ E. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato, identità*, Cortina, Milano 2000; P. ZUPPA (ed.), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare "ecclesialità" alla catechesi oggi*, LDC, Torino Leumann 2012; G. ALESSANDRINI (ed.), *Comunità di pratica e società della conoscenza*, Carocci, Roma 2007;

⁴⁸ WEST-ZIMMERMANN, *Doing gender*, art 1987.

chiaramente quello che si poteva conservare e quello che si doveva abbandonare per conservare il tutto (...). Ai cristiani non è accaduto di dover compiere un mutamento così radicale come quello toccato all'ebraismo, per rimanere se stessi; ma non si può dire che non sarebbe stato o non sia ugualmente necessario. Infatti, il grande tempio della cristianità tradizionale è già profondamente intaccato dal fuoco, e sono venuti meno i riti che vi si compivano per dare al mondo intero una buona coscienza. Ma questo incendio è, su scala umana, straordinariamente lento, quasi inavvertibile è il crollo se non si guarda indietro e tutto ciò rende più che mai difficile che sorga un uomo come rabbì Jochanan ben Zakkaj e decida di portare fuori dal tempio ciò che deve essere salvato. Ogni volta che qualcuno, più per istinto che per lucida consapevolezza fa qualcosa del genere, viene accusato di profanare, sconsacrare, secolarizzare la santità (...). Oggi ogni cristiano è personalmente impegnato a uscire dal vecchio tempio e seguire una stella destinata a condurre proprio lui. Solo così alla fine tutta la chiesa di Dio si troverà in salvo, in questo mondo profano ma così caro a Dio⁴⁹.

⁴⁹ P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, Qiqajon, Bose 1992, 21-25.

DIBATTITO CONCLUSIVO

Intervento

Vorrei chiedere alla dott.ssa Chilesse, forse mi è sfuggito ma non ho visto alcuna domanda che riguardasse il rapporto dei fedeli intervistati con la loro educazione religiosa. Perché io penso che l'adesione o meno a una religione passa anche attraverso l'educazione e la conoscenza. Come hanno vissuto queste conoscenze? E a questo proposito, io che sono un po' polemica vorrei dire che ho sempre combattuto, all'interno del mondo in cui ho lavorato, perché ci fosse una vera educazione religiosa: la scuola pubblica, oltre alla privata, ha dato sempre la possibilità di studiare la religione (anche magari con metodi che combinassero l'uso del latino, o parlando di Dante e Manzoni). Ma allora mi domandavo: indipendentemente dall'uomo-donna, il problema educativo della costruzione viene valutato? Secondo me la chiesa si è giocata, con l'educazione, una carta grandissima, e i risultati negativi li vediamo. Credo che ci sia differenza tra valutare un partito o un movimento e valutare la chiesa: il contesto ecclesiale deve avere una base, una costruzione, delle fondamenta (sulla roccia, dice la parabola). Se queste basi ci fossero, probabilmente non saremmo nemmeno qui a parlare di questione dei giovani o delle donne, e da questo punto di vista fatico a vedere la possibilità di attuazione di certi scenari e proposte da lei fatte, dott.ssa Noceti. È un discorso che comunque ha bisogno di prerequisiti perché è concettualmente complesso e articolato, e quindi deve passare attraverso un'educazione davvero forte, non da seminario che accolga tutti purché riempiano qualche stanza; per poi dopo costruire anche questa strada che lega l'uomo e la donna insieme anche culturalmente. La strada che lei propone da questo punto di vista mi sembra bellissima ma difficile da attuare.

Intervento

Sono proprio contenta che tra le prospettive si sia parlato del ministero della coppia. Non è una cosa nuova perché io, quando nel '74 mi sono sposata, ho avuto la fortuna di avere incontrato dei preti molto interessati ed entusiasti per il grande lavoro fatto in diocesi sulla consapevolezza del ministero della coppia. Poi negli anni questa cosa è stata messa un po' in sordina: si è arrestato un

processo che avrebbe mantenuto anche l'entusiasmo, anche se la cura della coppia c'è stata nel tempo e anche ora non è detto che manchi; però di fatto il ministero della coppia è stato anche combattuto, talvolta con contrasti nei consigli pastorali anche su sacerdozio dei laici, eccetera. Mi sembra che abbiamo perso del tempo prezioso e sfiancato chi aveva entusiasmo. Nel mio sogno di chiesa le coppie, gli sposi che poi diventano genitori, hanno la possibilità di creare un volto di chiesa effettivo. Perché se pensiamo che la fede è un qualcosa che si tramanda, non possiamo pensarlo solo a livello di singola famiglia; c'è bisogno di un alveo più largo, fatto anche di naturalezza, di amicizia, di compagnia. Queste relazioni si costruiscono nel tempo, così come i riferimenti: i figli, cioè, se vivono spontaneamente e in modo normale le relazioni, le assumono come riferimenti importanti. Nei consigli pastorali i temi principali quali sono? La sagra, gli orari delle messe, e si costruiscono delle sovrastrutture appesantite e talvolta distanti dalla vita reale. Mentre invece se ci fosse un maggior ascolto (che inizialmente sembra una grande perdita di tempo) questo potrebbe dare più sale alle nostre chiese.

Un altro aspetto. Io vengo dall'Azione cattolica ma ho visto già un po' in giro che, con chi ha fatto un percorso di fede con un riferimento anche agli insegnamenti del Concilio Vaticano II (uno spartiacque nella formazione di base sulla chiesa), ci possiamo intendere meglio, e questa è una risorsa formativa che si continua a buttare via allegramente.

Intervento

Una prima domanda relativa al terzo punto dello schema, quando hai parlato della necessità di diventare capaci di immaginazione, della capacità di dare immagini simboliche di possibilità. Mi affascinava molto come idea, ma provavo a pensare come radicarla nel concreto: se dare delle immagini simboliche di possibilità dev'essere una nostra sfida, mi chiedo dove, in che spazi, in che modo? Perché in una chiesa strutturata così com'è credo che per «sperimentare» servano questi spazi e luoghi, e mi chiedevo se per caso hai in mente delle esperienze precise al riguardo.

Una seconda riflessione invece sui vari luoghi di partecipazione da costruire. Incrociando i dati che ha presentato Monica e quelli di altre ricerche, mi sembra di notare (anche nella scuola) che noi siamo in una situazione, a livello sociale e anche di conformazione dei nuclei familiari, diversissima e in un cambiamento molto veloce. Per vivere l'annuncio di Gesù come chiesa, rispetto a quello che è il mondo in cui siamo, mi pare che manchi una dimensione di partecipazione da

costruire (che non c'è a meno che tu, Serena, non l'abbia compresa nel punto sulle comunità di pratica di uomini e donne). Perché il ministero di coppia è importantissimo e da recuperare, ma noi viviamo in un mondo in cui la metà delle persone non forma coppie nell'idea classica che noi abbiamo di famiglia: separati, divorziati, eccetera, ma l'annuncio dobbiamo farlo anche qui.

Sul tipo di lavoro pastorale: i gruppi all'interno della chiesa sono di solito, pur con tutti le difficoltà già segnalate, gruppi di persone che rientrano nella modalità «sposati con figli che frequentano e che partecipano»; a me pare un po' autoreferenziale.

Sulla vita religiosa: d'accordissimo con te, va ricostruita e riformata; siamo però ancora all'interno di una scelta (di fede e vocazionale) ben precisa. Io credo che nel momento in cui la nostra maggior preoccupazione dev'essere quella dell'annuncio e della costruzione del Regno, lo costruiamo anche con tutte quelle persone che si sono allontanate o che vivono un disagio. Allora, rispetto a questo, qual è l'ambito da ricostruire?

Intervento

Mi è piaciuta l'espressione «tutti necessari e tutti indispensabili», ognuno a suo modo. Noi abbiamo ragionato su uno sguardo alla chiesa italiana del Nordest che però fa parte di un determinato mondo. Allora, quando tu Serena accennavi all'influenza che l'impostazione culturale del bacino del Mediterraneo ha avuto sulla struttura di chiesa, nella mia testa girava anche un'altra idea. Ragionavo su come tutto questo mondo di persone che arriva da noi siano percepite solamente come persone con dei bisogni e dunque destinatarie di carità: io divento quella che sa, che ha, che può e che quindi dà. Però questa non è un'impostazione da «tutti necessari, tutti indispensabili». Allora non è che dalla situazione multiculturale presente di fatto oggi, possano venire degli stimoli buoni, che ci aprono al mondo di oggi con relazioni alla pari? Perché la vedo come una sfida per certi versi grossissima: qui non c'è solo una questione maschile-femminile, ma c'è una questione maschile-femminile vissuto nelle varie culture.

Intervento

Puoi darci, Serena, qualche nota dall'esperienza delle altre chiese cristiane (ad esempio la riflessione delle pastore, in questi ultimi anni, sul loro ministero)? Soprattutto sull'elemento della sinodalità nelle chiese della Riforma.

M. CHILESE

Rispondo alla domanda specifica sull'educazione religiosa. Abbiamo visto i dati rispetto al saldo avvicinati-allontanati, e il saldo è negativo. Quando parliamo di educazione religiosa, ci soffermiamo anche sul carico che arriva dal percorso di iniziazione cristiana. Pensando alle interviste realizzate si parla molto degli obblighi legati all'iniziazione cristiana e all'impostazione che si vive in quella fase della vita. Aggiungo che ci si concentra molto sul «trasmettere» la religione, piuttosto che arrivare a una comunicazione esperienziale della fede. E una delle ripercussioni, indagando le opinioni della gente, è quando alla domanda sull'attendibilità del Vangelo ritroviamo le percentuali che ci dicono i tanti dubbi, la poca attendibilità concessa anche al Vangelo. E quando successivamente andiamo a chiedere il modo con cui la chiesa cattolica spiega e interpreta il Vangelo troviamo ancora dati problematici. Quindi forse bisognerebbe ripensare l'iniziazione cristiana dei ragazzi, e non solo perché non ci possono essere ancora lezioni frontali che ricalcano le dinamiche scolastiche. C'è qualcosa di più, che deve entrare in gioco.

Vorrei aggiungere una cosa rispetto al ministero della coppia. Dobbiamo considerare le diverse tipologie di coppie che abitano le nostre parrocchie. Le coppie conviventi non possono essere etichettate e magari escluse dal nostro gruppetto parrocchiale, quando i loro percorsi di fede sono comunque significativi e profondi. Dovremmo riflettere pure sulle modalità con cui interloquiamo con queste nuove tipologie di coppie.

Intervento

È vero, ma se per esempio in un consiglio pastorale non è presente neanche una coppia, capace in quanto tale di portare una sensibilità propria, è difficile poi andare più in là.

S. NOCETI

Riparto proprio da questo. Io non volevo assolutamente escludere – tenendo presente l'attuale situazione – quello che è lo specifico di ogni coppia: conviventi, sposati civilmente, eccetera. Riconosco che c'è una dimensione della grazia dei valori evangelici laddove l'amore viene vissuto, dove la persona si riconosce, dove i cammini di vita si intrecciano. Volevo semplicemente richiamare il fatto che nel caso della coppia sposata c'è una ministerialità che viene assunta e che è legata al sacramento: che non vuol dire una mancanza di testimonianza di vita, di un esempio di grazia evangelica, tanti altri elementi. Il

ministero, nella chiesa, è legato non tanto a chi sei e a ciò che fai ma a quanto questo è riconosciuto edificante il soggetto ecclesiale. Allora mi sembrava che qui ci fosse un sacramento che nel 95% dei casi non è riconosciuto fino in fondo come costitutivo di chiesa, laddove c'è una coppia e non un singolo. E anche perché una cosa che mi dà molto noia, nella pastorale familiare classica, è che sembra che sposati, divorziati e conviventi debbano sempre essere destinatari di un'attività pastorale: sono in primis soggetti, a pieno titolo, di un'attività. Quella che è la vita che ciascuno di noi matura, nelle strade più diverse che sono quelle complesse della vita, porta il suo apporto nella vita della chiesa; secondo sensibilità insostituibili.

Vorrei ripartire dalla preconditione della formazione. Io non la vedrei neanche come una preconditione, proprio perché mi sembra che la prospettiva che dobbiamo assumere è quella di una formazione dell'azione, o tenendo presente la logica degli apprendimenti attraverso comunità di pratica. Intendo dire che per i processi di riforma noi dobbiamo tenere presenti contemporaneamente la formazione, il ridefinire in forma nuova la dimensione relazionale, e le strutture che devono mutare (dai riti alle forme di appartenenza). Però sulla formazione dell'adulto, che era il punto chiave della fase postconciliare, non si è giocato praticamente niente. Faccio l'esempio della mia diocesi: quando nel sinodo diocesano si è deciso di investire l'80% delle energie (in tempo, denaro e persone) sulla formazione biblica degli adulti, rispetto alla formazione dei bambini e alla catechesi a cui è stato destinato il 20% delle risorse, già solo questa scelta nell'arco di cinque anni ha modificato sostanzialmente l'equilibrio interno, alla diocesi e alle parrocchie. La scelta di puntare sugli adulti, sulla lettura biblica degli adulti in percorsi in cui sei attivo e capace di ricerca in prima persona, e soprattutto decentrata rispetto ai classici luoghi parrocchiali (valorizzando la casa, i luoghi di lavoro, i luoghi amicali), mi sembra che sia un elemento chiave. Perché cambiano i soggetti che in prima persona si giocano e cambia il rapporto tra luogo, linguaggio e attività che vai facendo. Allora non hai più bisogno di dire che la casa è un luogo ecclesiale in senso ampio; non hai più bisogno di dire di cambiare il linguaggio uscendo da termini come redenzione, grazia, espiazione, eccetera, perché il linguaggio che parli a casa – anche per fare teologia – non è il linguaggio di una lezione universitaria.

Questo però non toglie che sarebbe necessario un salto di qualità perché come laici in generale acquisiamo gli strumenti per un pensare critico, sui testi biblici e sulla fede. Perché questi strumenti li abbiamo in tutto il resto della nostra esistenza: acquisiamo competenze, veniamo riconosciuti come soggetti di una

professionalità, e quando arriviamo nel contesto ecclesiale sembra sempre che siamo degli incompetenti, la plebe incolta. Il mio sogno, se dovessi aggiungere un elemento a questo sognare da cui comincia responsabilità, io lo esprimo così: che i favori assicurati a Davide, cioè al re, siano di tutti. Ovvero che i favori della teologia, la possibilità di leggere criticamente i testi biblici, di avere capacità di possedere le parole della fede e non solo l'esperienza, siano non dei soliti Davide, di pochi eletti, ma che siano di tutti. Il mio sogno è attivare dei percorsi formativi, teologici in senso vero, a casa. Teologia di casa. Noi sappiamo, perché lo facciamo in altri contesti della nostra vita, che i corsi di formazione si fanno ormai per moduli anche molto brevi. L'importante è che siano ben pensati ed efficaci. Ma perché non possiamo fare, tra gli amici a casa nostra, quattro serate sulla cristologia? Ci selezioniamo le domande che vogliamo porre su Gesù e chiediamo al teologo, a chi ha avuto la fortuna di questi percorsi di formazione, di avere la disponibilità di venire a casa e passare una serata in cui non tiene una lezione, ma costruisce un percorso attraverso le domande che ci abitano. E lo stesso per gli strumenti di base per leggere il testo biblico. Perché in sé i testi biblici, soprattutto alcuni, non sono più difficili di tanti della letteratura antica o moderna. Allora perché non possiamo godere tutti di questo? Invece spesso, sia con i teologi sia con i biblisti, noi dipendiamo dai contenuti che ci sono trasmessi. E sono pochi i biblisti e i teologi che ti insegnano il metodo con cui avvicinarti al testo o riflettere sulle questioni della fede. A livello ecclesiale raramente veniamo iniziati a questo.

Se devo aggiungere un altro tassello, il percorso è: Bibbia, adulti come elementi di base, le parole per pensare intimamente la fede e percorsi più possibili di comunità di pratica, nelle quali i processi di apprendimento svelino i segreti di metodo, inizino ai metodi, in modo tale che si possa sviluppare anche l'autonomia di una ricerca e la possibilità di un confronto. Perché troppo spesso noi andiamo agli incontri biblici e anche lì, da adulti, restiamo passivi. Il biblista viene e ti dà già il risultato degli studi suoi o di altri. Pochi sono quelli che ti prendono per mano e ti iniziano. Anche qui, noi spesso diciamo che la fede si trasmette, ma sentendo anche Monica mi veniva in mente che un altro dei passaggi mentali che dobbiamo fare è che alla fede noi veniamo iniziati. C'è un processo di iniziazione. Come tutti i processi di iniziazione, anche in altri contesti religiosi e culturali, tu devi passare attraverso una serie di fasi. Anche nell'iniziazione cristiana ci sono fasi, ambiti, spazi, è un insieme, un processo complessivo che però non è stato dato. Io lavoro con l'apostolato biblico della Cei, e dopo dieci anni che sono lì vi posso assicurare che non c'è verso di far

passare l'idea che nelle diocesi si debba investire in progetti per la formazione biblica degli adulti. La resistenza è assoluta; però io capisco che lì c'è un principio di libertà di coscienza e di ricerca su cui la chiesa cattolica fatica, perché la chiesa cattolica ancora cozza con la modernità. Quindi noi possiamo insegnare greco e insegnare a tradurre, ma poi ci troviamo davanti al testo biblico e nessuno ci chiede che queste competenze possano diventare la ricchezza comune di una parrocchia. Perché lo deve fare il prete che di greco o ebraico magari ha fatto solo un corso di sei mesi, mentre l'insegnante che ci ha passato sopra una vita non può condividere come si fa ad avvicinarsi criticamente ad un testo che è anche letterario? Quindi inventarci dalla base, in questo senso, comunità di pratica di uomini e di donne, ripensare alla forma delle nostre parrocchie o dei nostri gruppi laicali – perché chi l'ha detto che dev'essere solo la parrocchia? Oggi siamo qua, *Presenza Donna* a mio parere è una delle poche esperienze in Italia nelle quali si realizza, al di fuori dei contesti parrocchiali, una comunità di pratica, in questo caso orientata alle questioni del femminile. Ne esistono molti, a prescindere anche dalla vita parrocchiale, di questi gruppi nei quali la Bibbia diventa veramente la sorgente per un percorso adulto di spiritualità, di riflessione nella fede. Sapendo che in questo apprendiamo anche uno stile di chiesa. E un segnale molto forte dai luoghi in cui si offre questo (penso a Bose, a Camaldoli) è che sono dei luoghi nei quali effettivamente tante persone che sono lontane dal mondo ecclesiale dell'appartenenza classica trovano la possibilità di avere degli strumenti. Poi ognuno fa la sua vita e vive il suo percorso – ma questa è anche la modernità, essere diventati adulti.

La mia preoccupazione, lo dico chiaramente, è per l'istituzione ecclesiale. Perché noi abbiamo bisogno anche di mantenere, attraverso il tempo e con un orizzonte il più possibile vasto, spazi di un'esperienza ecclesiale positiva. Perché, ce lo dice anche l'indagine, raramente è un'esperienza positiva a livello relazionale. Se il contenuto di proposta di vita che Gesù è venuto a offrirci è comunione con Dio e unità tra le persone nella differenza, senza sopprimerla ma custodendola; se la pienezza di vita si dà in una capacità di rapporto con l'altro e per l'altro, io dico che dovremmo avere degli spazi in cui questo viene detto. Perché se l'esperienza ecclesiale deve essere l'esperienza di riti o di servizi ecclesiali è troppo poco. Questa è un'altra sfida che c'è, accanto a quella della formazione. Un volto di chiesa che non sia contraddittorio. Chiedendosi, nei consigli pastorali, che immagine di chiesa si sta dando in quel paese e territorio

o quartiere, con le scelte economiche, politiche, di partecipazione, di gestione dei rapporti, con i luoghi in cui scegliamo di trovarci, eccetera.

Sono d'accordo sulla formazione perché subito dopo il capitolo 8, dove si dice che le donne seguono e «servono» Gesù, c'è un altro testo chiave che è la formazione a cui Gesù sta dietro non solo con i discepoli ma anche nei confronti di Marta e Maria. C'è la figura di Maria che si siede. Sedersi ai piedi di un maestro vuol dire farsi discepoli. Nel contesto ebraico del tempo non esisteva nemmeno la parola al femminile per dire «discepola», tantomeno il femminile di *rabbi*. Maria che si siede ai piedi di Gesù per ascoltare la sua parola non è l'esempio dell'umiltà e della disponibilità all'ascolto; è l'azione trasgressiva che Gesù accetta, il travalicare dei ruoli predefiniti in ordine ad accettare le donne come discepole. Questo era fuori da ogni logica per un *rabbi* dell'epoca. C'è un detto rabbinico del II secolo che dice: «Meglio bruciare la Torah che metterla in mano a una donna». Questo elemento dell'azione trasgressiva di Maria (che ci hanno rivenduto come umile eccetera), posta in Gesù, mi dice anche l'importanza della formazione, di una dimensione maestro-discepolo che fa parte del processo educativo.

Gli strumenti disponibili, che sono stati sviluppati anche in lingua italiana negli ultimi vent'anni, sono infiniti: la sussidiarietà biblica e teologica è amplissima. Quello che manca è il fatto di farlo insieme. E qui allora ritorno alla tipologia delle comunità di pratica. In particolare vi consiglio i testi di Wenger e, nel contesto italiano, Giuditta Alessandrini, che ha lavorato sulle pedagogie delle comunità di pratica. Anche l'Associazione italiana dei catecheti ha pubblicato, due anni fa, un testo sull'apprendere e fare catechesi a partire dalle comunità di pratica. Lì ci sono delle indicazioni molto concrete per trasformare le parrocchie in comunità di pratica, dove comunità di pratica naturalmente non vuol dire la parrocchia tutta insieme, ma una riarticolazione in piccoli gruppi nei quali la comunità di pratica può realizzarsi. Perché i sociologi ci dicono che c'è una comunità se è possibile un *quid* comune, sentito e avvertito, la possibilità di un riconoscimento reciproco tra i soggetti che fanno comunità, e dunque la possibilità partecipativo-comunicativa attraverso rapporti diretti o con al massimo un grado di mediazione. La comunità non può essere fatta di cinquecento persone; la comunità porta tutta la forza di rapporti affettivamente e concretamente vissuti, nel processo di riconoscimento reciproco, nel *quid* comune attorno al quale ci si riconosce e nei processi partecipativo-comunicativo che rendono protagonisti. La comunità cristiana oggi è pensata più come una massa di persone che non come un'articolazione di questo tipo.

Forse dobbiamo imparare a ripensarci, grazie alla sociologia, in quest'ottica. Intorno alla Parola, che è il primo principio. La precedenza data ai luoghi della casa, ai luoghi della profanità mi sembra importante.

Come intercettare l'adulto? Ho già chiarito che intendo tutte le coppie e qualsiasi situazione di vita, perché tutti possono e devono essere soggetti a livello ecclesiale; lo dico subito perché non è mio questo creare barriere. Dico però che ci sono dei tempi della vita dell'adulto più favorevoli rispetto ad altri, su cui invece la comunità cristiana converge. A mio parere i più favorevoli in assoluto sono due. Il primo è generare un figlio e i primi cinque-sei anni di vita del figlio. Dico questo perché tutte le ricerche sociologiche e di psicologia sociale segnalano il fatto che oggi si diventa adulti non, come avveniva nella generazione dei miei nonni, quando si va a lavorare; non, come nella generazione dei miei genitori, quando ci si sposa; ora gli studi sull'adulthood segnalano il fatto che vieni considerato adulto, ti senti adulto e maturi in maniera categorizzata la tua adultità quando generi un figlio. Perché nel momento in cui tu poni la relazione con il figlio e ti costituischi come genitore, percepisci la responsabilità che al concetto di adultità è connessa. Questo è un passaggio chiave. Anche perché il figlio sai che è per sempre e non può che essere così. L'assunzione di responsabilità nei confronti di colui o colei che hai generato ti fa percepire come adulto. La fase di vita che meno viene considerata in rapporto con la coppia o col genitore anche singolo, è la fase che segue il battesimo, 0-6 anni. In questa fase le comunità cristiane si disinteressano completamente del battesimo del bambino, e quindi danno già il messaggio che «sì, è battezzato, ma quello che conta è la catechesi in parrocchia, non i percorsi formativi della vita che il bambino sta vivendo». E soprattutto non riconoscono che l'esperienza di vita di generare un figlio è l'esperienza più importante per un soggetto umano in relazione al volto di Dio creatore. Quindi un elemento grosso, in cui tu sperimenti la forza del creare, del generare, del dare vita, dell'accompagnare, che è quella che nel testo biblico segnala un tratto importante dell'identità di Dio. L'esperienza umana più forte in cui si vive ciò è quella della genitorialità. Questa esperienza di vita non trova parole per essere vissuta nella fede, come annuncio cristiano. E poi si dà la colpa ai genitori che non portano i figli! La colpa, la responsabilità è della comunità che non propone niente. È una responsabilità estremamente grave. Perché il bambino matura le forme relazionali portanti, dunque anche quella dell'esperienza religiosa, tra gli 0-6 anni. Qualsiasi pedagogo, qualsiasi genitore lo sa. Però la comunità cristiana sembra non saperlo.

La seconda importante fase di vita: la crisi di mezza età. Diciamo tra i trentacinque e i quarantacinque anni d'età (cinquant'anni per gli uomini). È una crisi importante, perché è una crisi nella quale tu riponi, a livello proprio psicologico, l'esperienza radicale della tua finitudine; del senso definito del tempo e dello spazio, e delle tue possibilità di vita; dove tu rapporti i tuoi sogni alla dimensione del quotidiano, del limite, della responsabilità. Questa è l'altra fase di vita che sarebbe eccezionale per annunciare l'esperienza di fede, in profondità, non nella banalità del Dio consolatorio ma nella forza del mistero pasquale, e noi siamo assenti come chiesa, e come parole non per dire cosa devi vivere ma per aiutare ad interpretare l'esperienza di fede. Il problema mi sembra sempre quello che le nostre esperienze di chiesa non si giocano nella dimensione dell'essere comunità ermeneutica, comunità che interpreta alla luce del Vangelo le esperienze della vita, e capisce il Vangelo attraverso la vita (attraverso una dinamica comunicativa pluri-direzionale, per questo la parola di ciascuno è essenziale; perché come interpreto io, in questo momento della vita, nessun altro lo farà). Noi non crediamo fino in fondo a questo. Crediamo piuttosto alla grande dottrina della verità, codificata una volta per tutte magari dal grande teologo, Tommaso d'Aquino, a cui ti rifai in un contesto completamente diverso; pensiamo una verità storica e non crediamo fino in fondo che il *logos* si è fatto carne. Prima che uomo si è fatto carne, cioè è stato nella fragilità della determinazione spazio-temporale, nel limite dell'esistenza. E in questo limite sta la salvezza, e non al di fuori di questo. Mentre noi, alla fine, pensiamo sempre al Dio onnipotente, che dalla forza dell'eterno e dell'istorico ti viene a salvare. Dunque ritornare a giocare su comunità ermeneutiche mi sembra qualificante.

Passo al penultimo intervento. L'esperienza di essere in un contesto multiculturale e multireligioso mi sembra importante sotto due aspetti. Il primo è che ci fa percepire la ricchezza di altre esperienze, di chiesa e culturali. Devo confessarvi la ricchezza che mi è venuta dall'esperienza ecclesiale vissuta da altri in altre chiese: dà un senso di respiro e libertà quale oggi, nella nostra forma italiana, non conosciamo. Ti dà anche l'essenzialità, perché credo che non dimenticherò mai la comunità che ho incontrato in Guatemala, nata dall'annuncio del Vangelo di Paco, catechista semianalfabeta che in un posto sperduto sulla Sierra madre guatemalteca annuncia il Vangelo, e crea una comunità di venti persone. Io sono andata nel giorno in cui loro dovevano capire cosa si mette in una chiesa, che finalmente dopo dodici anni avevano costruito. Io ho visto, per la prima volta nella mia vita, che la chiesa nasce

veramente dall'annuncio della Parola di una persona «qualsiasi», che annuncia il Vangelo ai vicini di casa. Questa è stata l'esperienza degli apostoli, è stata l'esperienza di Paco e anche se non ce ne accorgiamo è l'esperienza nostra. Questo riportarsi all'essenziale ti arricchisce per comprendere ciò che è di tutti ma nella particolarità di ciascuno.

Su questo piano le chiese valdesi e luterane in Italia sono state molto brave, perché visti i molti immigrati (Ghana, Benin, eccetera) hanno fatto un progetto che si chiama «Chiesa insieme», dove non pensano alla dimensione caritativa-assistenziale del bisogno (come spesso facciamo noi), ma pensano a come l'esperienza di chiesa ghanese, o nigeriana, possono rinnovare la forma di chiesa che noi abbiamo, possono aiutarci a comprendere e ridisegnare questi luoghi. Un ripensamento di chiesa complessivo. Spesso invece nelle diocesi, soprattutto quelle grandi, come la mia, si fanno comunità etniche (anche perché capisco che c'è un processo di riconoscimento, di mantenimento di lingua e tradizioni); però il rischio è che si facciano delle ghettizzazioni come è avvenuto per le donne. L'altro elemento che credo ci possa aiutare è che ci sono altre appartenenze religiose e confessionali. In Italia ci sono 800 mila ortodossi (mi rifaccio alle ricerche di Paolo Naso e Brunetto Salvarani). Questo dato mi sembra interessante, ci costringe a sapere, in qualche maniera, che il cristianesimo che noi viviamo non è l'unica forma. Purtroppo però, rispetto alla generazione successiva al Concilio, l'entusiasmo della passione ecumenica è praticamente appiattito. Le chiese della riforma – e qui passo all'ultima domanda – si sono poste più di noi la questione del rapporto fra donne e vita di chiesa. Mi hanno chiamata a parlare al sinodo valdese, per i quarant'anni dall'ordinazione della prima donna pastore. Hanno voluto una donna cattolica che rileggesse come è cambiato simbolicamente il pastorato ora che il 43% dei pastori sono donne. Sono stati forniti dei dati interessantissimi, perché in effetti tutte le questioni come gestione del potere, processo di relazione simbolica tra predicazione all'ambone e vita della comunità, effettivamente stanno disegnando un volto di chiesa diverso. E anche i rapporti tra pastori e pastore si stanno modificando, in fondo nell'arco di un numero di anni abbastanza ridotto, perché quarant'anni non sono molti e in realtà il numero delle pastore è andato molto crescendo soprattutto negli ultimi vent'anni. Devo dire anche che c'è un impatto simbolico che non può essere sottovalutato. Io non ho mai dimenticato la prima volta che ho visto, con di fatto le stesse nostre vesti liturgiche (era la chiesa anglicana) una donna prete, all'altare, incinta. L'impatto visivo decostruisce un immaginario. Noi siamo anche ciò che vediamo e siamo i

nostri corpi. Questa cosa era molto forte anche per la chiesa valdese, ci sono state delle resistenze anche da loro. All'inizio hanno fatto tre anni in cui tutte le chiese hanno riflettuto sul ministero in generale, non sul ministero alle donne, ma su cosa voleva dire avere pastori; dunque è servito a loro come percorso di formazione. Dopo tre anni di studio sul ministero hanno deciso di ordinare le donne pastore. Si sono preparate, le prime due, e nel 1967-68 ci sono state le prime consacrazioni. La cosa interessante è che erano due single, e della questione non si era parlato. Quando c'è stata la prima donna pastore sposata l'hanno invitata a sospendere la sua attività, perché era meglio che le pastore fossero nubili. Notate, in un contesto in cui non c'era nessuna motivazione, ma anche per loro il problema era quello della relazione di coppia e della famiglia. Poi quando la cosa è passata, al tempo del sinodo successivo, una pastora è rimasta incinta. Per quattro anni c'è stato il divieto che le donne pastore con figli esercitassero il ministero. Ci hanno messo quattro anni per abolire questa norma che all'inizio era stata solo detta a voce, poi codificata, e le donne hanno dovuto lottare da sole, per questo. Allora dico anche: qui c'è veramente un radicamento mentale per cui il primo elemento della vita della donna è la famiglia. Tutte noi lavoriamo, facciamo altre cose, però quando poi si tratta del contesto pastorale la resistenza è assoluta, e così è stato anche per loro. Certo, ora la loro esperienza è molto ricca in questo senso. Hanno avuto per sette anni una moderatrice della tavola valdese, Maria Bonafede, e indubbiamente questo cambia il sentire comune. Cambia anche l'esperienza concreta, senza accorgersene, di liturgia in liturgia, questo entra in gioco, pur con tutte le resistenze che i pastori maschi – mi raccontano le pastore – hanno avuto. E per quanto riguarda l'organizzazione, le loro chiese (in genere tutte quelle della Riforma) sono sinodali, prevedono cioè dei momenti, normalmente ogni anno, nei quali ci si ferma, viene stilato un ordine del giorno e si discutono quello che sono le scelte portanti della vita ecclesiale delle diverse comunità per l'anno successivo. Questo fermarsi, attraverso delegati e anche attraverso processi di voto, contribuisce a un volto di chiesa diverso. Certo, anche la chiesa ortodossa, dicevamo ieri, e la tradizione delle chiese cattoliche di rito orientale, portano con sé questa esperienza. È solo la chiesa cattolica di rito latino che ha una struttura episcopale di per sé normalmente non sinodale. Anche se dopo il Vaticano II sono state attivate delle esperienze di sinodi, spesso ci si è limitati a dei consigli: che sono consultivi e soprattutto sono fondati su un processo di rappresentanza e di delega; e questo ha funzionato benissimo negli anni Sessanta e Settanta, perché culturalmente c'era l'idea di delegati e

partecipazione. Ma oggi non abbiamo più questo, i processi di rappresentanza delegata non funzionano, e ad esempio i consigli pastorali sono in crisi (al di là del fatto che non sono stati dotati degli strumenti per poter lavorare). Una riflessione su questo dovrà essere per forza fatta.

L'ultima cosa che però vorrei dire, sempre legata alle altre chiese cristiane, è che hanno studiato anche dei metodi di voto, partecipativi, che non sono quelli della classica rappresentanza parlamentare o democratica, cioè il voto di maggioranza. Quando sono andata all'assemblea mondiale del Consiglio ecumenico delle chiese, a Porto Alegre, nel 2006, mi ha molto colpito il modo in cui le altre chiese cristiane prendevano decisioni. C'erano circa mille delegati, un'assemblea molto grande, e ogni questione veniva decisa attraverso quelli che si chiamano «metodi di decisione partecipativa attraverso la creazione del consenso». Cioè dicevano: il consenso deve essere il più possibile allargato, ma il consenso non si ha semplicemente arrivando alla maggioranza, al 50% più uno; bisogna far maturare progressivamente un sentire comune. Concretamente, veniva presentato un documento o una mozione; tutti si esprimevano – con un sistema di cartoncini – come a favore o contrari; i contrari dovevano esprimere, per iscritto o a voce, la loro obiezione, e di questo veniva tratto riconoscimento. La commissione si riuniva per riprendere le obiezioni che venivano fatte, riformulava un testo a partire dalla voce della minoranza che poneva domande e obiezioni. Il testo veniva proposto, ancora si segnalava, si recuperava l'opinione della minoranza e così via, fino a che non si raggiungeva un consenso considerato sufficiente dal punto di vista del numero dei presenti. Di solito, attraverso queste ripetute riformulazioni, si arrivava al 90% del consenso, in un'assemblea di oltre mille persone. Con una forte attenzione a chi si dice contrario e spiega il perché (dunque si lavora sull'obiettivo). Raggiungendo il consenso si manteneva però la memoria scritta dell'opinione di chi non poteva accettare la proposta fatta, e la motivazione che mi hanno dato è stata eccezionale, in un'ottica di ecclesiologia di comunione. Mi hanno spiegato che si mantiene l'opinione della minoranza perché oggi potremmo essere arrivati a questo livello di maturazione, ma attraverso quelle obiezioni, quelle domande, quelle opinioni contrarie, nel futuro si potranno aprire spazi nuovi. Per cui bisogna custodire fino all'ultimo l'opinione di chi è contrario e dà le sue motivazioni, perché noi abbiamo un futuro di chiesa davanti e non sappiamo il domani da dove passerà. Io l'ho trovato eccezionale perché non basta parlare di ecclesiologia di comunione, ma ti devi dare degli strumenti, anche di decisione ed elaborazione dei testi, che siano non

contradditori con il valore della comunione e dell'apporto significativo di tutti. Io l'ho trovato veramente evangelico. D'altra parte, è quello che è stato fatto in Atti 15, quando c'è il rapporto tra la chiesa giudeo-cristiana e la chiesa etno-cristiana. Si decide che la comunione è possibile, ma si chiede agli etno-cristiani di rispettare quelle leggi minime che permettono la comunione. Questo dibattere per attraversare anche il momento del conflitto mi sembra fondamentale. Il documento steso da quell'assemblea di mille persone, elaborato in quindici giorni di lavoro, era lungo trenta pagine; ma quando i delegati sono tornati alle loro comunità sapevano di avere la forza di un'interpretazione, di un discernimento evangelico e nello Spirito condotto in oltre mille persone. Un'esperienza di chiesa bellissima.

INDICE

INTRODUZIONE	Pag.	5
PRIMA PARTE	»	7
Donne e chiesa – I intervento (<i>Monica Chilese</i>)	»	9
<i>Dibattito</i>	»	21
Chiesa in transito.		
Interpretare il cambiamento (<i>Serena Noceti</i>)	»	23
<i>Dibattito</i>	»	35
SECONDA PARTE	»	43
Donne e chiesa – II intervento (<i>Monica Chilese</i>)	»	45
<i>Dibattito</i>	»	57
Donne che fanno chiesa.		
Le donne verso i processi ecclesiali complessi (<i>Serena Noceti</i>)	»	61
<i>Dibattito</i>	»	72
TERZA PARTE	»	81
Donne e chiesa – III intervento (<i>Monica Chilese</i>)	»	93
Exit: vie di amore e di libertà.		
Scenari e prospettive nel cambiamento ecclesiale (<i>Serena Noceti</i>)	»	89
<i>Dibattito conclusivo</i>	»	100