

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of:

G. Panvini (2019). *Un cambiamento mancato? Chiesa, sessualità e la nascita della teologia femminista negli anni del post-Concilio*. In Ricerche di storia politica, Quadrimestrale dell'Associazione per le ricerche di storia politica, 1/2019, pp. 7-22.

The final published version is available online at:

<https://www.rivisteweb.it/doi/10.1412/92748>

Rights / License:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna
[\(https://cris.unibo.it/\)](https://cris.unibo.it/)

When citing, please refer to the published version.

Guido Panvini

Un cambiamento mancato?

Chiesa, sessualità e la nascita della teologia femminista negli anni del post-Concilio

A Missed Change? Church, Sexuality and the Birth of Feminist Theology in the Post-Council Years

Historiography has often considered the encyclical «Humanae Vitae», promulgated by Paul VI in 1968 and focused on the condemnation of contraceptive methods, as signalling the exhaustion of the changes introduced by the Second Vatican Council on the ecclesial level as well as on the cultural, social, and political ones. In fact, though, the «Humanae Vitae» favoured the birth of a feminist theology that attempted to mediate between the theoretical reflections and political practices of the feminist movements, the area of Catholic dissent, and the Church's position on the condition of women in contemporary society.

Keywords: *Catholic Feminism, Theology, Second Vatican Council, Sexuality*

1. Introduzione

In molti filoni storiografici, l'*Humanae Vitae*, promulgata da Paolo VI il 25 luglio 1968 e incentrata sulla condanna dei metodi contraccettivi, viene indicata come un evento spartiacque nella storia d'Italia contemporanea che avrebbe segnato l'arresto dei cambiamenti introdotti dal Concilio Vaticano II sul piano ecclesiale come su quello culturale, sociale e politico.

Questa rappresentazione nacque, innanzitutto, sull'onda delle critiche e delle contestazioni, di diversa natura e orientamento, che seguirono la pubblicazione dell'enciclica¹. La storiografia ha in parte accolto tale lettura, sebbene non sia possibile, in questa sede, ripercorrere l'insieme delle interpretazioni che si sono susseguite nel corso degli anni². Si possono, tuttavia, individuare due principali tendenze. La prima, non solamente di carattere storiografico e con una proiezione internazionale, vede nell'*Humanae Vitae* l'emblema delle difficoltà della Chiesa cattolica ad adeguarsi al processo di secolarizzazione che a partire dal dopoguerra aveva registrato una marcata accelerazione. La seconda ripropone la medesima lettura, calibrandola al solo contesto dell'Italia repubblicana, misurando le ricadute dell'enciclica in termini prettamente

¹ C. Falconi, *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario in Italia e nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1969; R. Ponza, *Il post-concilio e la paura*, Milano, Jaka Book, 1969; V. Morero, *La Chiesa difficile di Paolo VI: dieci anni di una chiesa in cammino*, Milano, Massimo, 1972; M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia: 1965-1980*, Milano, Rizzoli, 1983.

² A. Santagata, *Una rassegna storiografica sul dissenso cattolico in Italia*, in «Cristianesimo nella Storia», 31 (2010), pp. 207-241.

politici e sociali³. *L'Humanae Vitae* avrebbe così accelerato il distacco tra la Chiesa di Roma e la società italiana, con una serie di ripercussioni nel sistema politico, contribuendo ad incrinare il rapporto tra la Democrazia cristiana e il suo elettorato di riferimento, non più in sintonia con un partito giudicato subalterno alle direttive della Chiesa, avvertita come distante dai bisogni e dalle esigenze della popolazione. Una frattura divenuta incolmabile in occasione del referendum abrogativo la legge sul divorzio nel 1974 e di quello sull'aborto nel 1981.

Effettivamente, *L'Humanae Vitae* aveva rappresentato una battuta d'arresto nel cammino intrapreso dal Concilio, in particolar modo per le attese che erano maturate all'indomani dell'apertura dei lavori conciliari, quando Giovanni XXIII, nel marzo del 1963, aveva istituito una commissione di teologi incaricata di studiare il tema del controllo delle nascite⁴. Un anno dopo, nel 1964, Paolo VI allargava la commissione alla partecipazione di sociologi, economisti e medici con l'obiettivo di estendere la riflessione dal piano morale a quello demografico⁵. Nel 1966, la commissione consegnò al papa due relazioni, una di maggioranza, contraria all'uso dei contraccettivi, l'altra di minoranza, favorevole. Nel luglio del 1968, infine, veniva divulgata *L'Humanae Vitae* che optava per la condanna dei metodi contraccettivi⁶.

Ribadendo la prerogativa del magistero ecclesiastico di essere la sola interprete della «legge morale naturale», a cui i fedeli dovevano attenersi, l'enciclica fu accolta con ulteriore delusione perché sembrò non tenere in conto i cambiamenti introdotti dal Concilio, in special modo nella sua ridefinizione del rapporto tra la Chiesa e la società contemporanea⁷. L'arretratezza del contesto italiano, inoltre, accentuava ancora di più la sensazione di disagio. Vi sono fondate ragioni, dunque, per ritenere *L'Humanae Vitae* un momento di passaggio⁸. La storiografia sulla contestazione cattolica e sul fenomeno del dissenso ne ha rimarcato l'importanza, descrivendo lo scisma silenzioso che avrebbe innescato l'enciclica⁹, conseguenza, in parte, del rifiuto della morale sessuale imposta dal magistero¹⁰. Così facendo, tuttavia, si è corso il rischio di ripresentare, in

³ G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 183-186; S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 400-413.

⁴ R. McClory, *Turning Point: The Inside Story of the Papal Birth Commission*, New York, Crossroads, 1995; M. Sevegrand, *L'affaire «Humanae vitae»*. *L'Église catholique et la contraception*, Paris, Karthala, 2008.

⁵ M. Rouche, *La préparation de l'encyclique «Humanae vitae»*. *La commission sur la population, la famille et la natalité*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983)*, Roma, École française de Rome, 1984, pp. 361-384.

⁶ J. Grootaers, *Quelques données concernant la rédaction de l'encyclique «Humanae vitae»*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., pp. 385-398.

⁷ Lettera enciclica del sommo pontefice Paolo PP. VI «*Humanae Vitae*», 25 luglio 1968, § 4. Tutti i documenti ufficiali, le encicliche, le lettere e i messaggi dei pontefici sono tratti dal sito ufficiale della Santa Sede <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>.

⁸ G. Martelet, *Essai sur la signification de l'encyclique «Humanae vitae»*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., pp. 399-415.

⁹ P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa*, Novara, Interlinea, 2016.

¹⁰ G. Verucci, *Il '68, il mondo cattolico italiano e la Chiesa*, in «Passato e Presente», 6 (1989), pp. 20 ss.; D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcellania, 2005 e Id., *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 148-152; A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016, pp. 208-209.

sede storiografica, le ragioni della memoria e del dibattito pubblico ereditate da quella stagione, col risultato che correnti e orientamenti minoritari sono apparsi come prevalenti sul resto sulla multiforme realtà ecclesiale della Chiesa post-conciliare.

L'enciclica aveva inserito la riflessione sulle pratiche contraccettive – e il conseguente divieto che ne era scaturito – all'interno di un ampio ragionamento sulle capacità raggiunte dall'uomo nel «dominio e nell'organizzazione delle forze della natura, così che si sforza di estendere questo dominio al suo stesso essere globale; al corpo, alla vita psichica, alla vita sociale, e perfino alle leggi che regolano la trasmissione della vita»¹¹. Le preoccupazioni della Chiesa riguardavano, inoltre, anche il problema dello sviluppo demografico e delle possibili misure che le autorità pubbliche avrebbero potuto adottare per contenere le nascite: un'interferenza ritenuta inammissibile che rischiava di sovvertire lo stesso ordine naturale, grazie alla capacità della scienza di alterare il ritmo biologico degli organismi. Tra l'altro veniva ritenuto lecito il ricorso ai «periodi infecondi», ossia le modalità di regolazione delle nascite basate sul riconoscimento della fertilità¹²; mentre in più di un passaggio l'enciclica ribadiva la parità di diritto e di opportunità tra uomo e donna, come sancito, nel 1965, dalla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*¹³. Tant'è che la ricezione dell'enciclica era stata molto diversa, non solo nelle società avanzate dell'Occidente capitalistico¹⁴, ma anche in America Latina e in Africa dove le indicazioni della Chiesa erano state accolte con favore, interpretate come foriere di ulteriori sviluppi¹⁵.

Tanto più che la riflessione teologica, già prima dell'*Humanae Vitae*, aveva maturato nuove posizioni in merito alla sessualità, ai metodi contraccettivi, al matrimonio e ai rapporti famigliari. È indubbio che l'enciclica avesse costituito un vero e proprio passaggio, sull'interpretazione del quale si erano aperti confronti di non facile composizione¹⁶. Ne costituiscono prova le riflessioni dei teologi Ambrogio Valsecchi e Bernhard Häring: il primo aveva anticipato alcune prese di posizioni espresse poi nell'*Humanae Vitae*, salvo poi entrare in rotta di collisione con la Chiesa di Roma, fino alla dispensa dal celibato ecclesiastico e al ritorno alla vita laicale¹⁷; il teologo tedesco, invece, si oppose frontalmente alla condanna della contraccezione, senza giungere però alla rottura¹⁸.

In realtà il problema del mutamento sociale e teologico della sessualità e del ruolo della donna nel cattolicesimo contemporaneo – che esula dall'ambito specifico di questa ricerca – è un processo molecolare che investe diversi piani di ricerca, molti dei quali ancora da esplorare¹⁹. C'è da chiedersi, infatti quanto, già prima della *Humanae Vitae*, fosse mutato il senso

¹¹ *Lettera enciclica del sommo pontefice*, cit., § 2.

¹² *Ibidem*, § 16.

¹³ G. Turbanti, *Una chiesa per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2004.

¹⁴ A. Harris (ed.), *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and «Humanae vitae» in Europe, 1945-1975*, London, Palgrave Macmillan, 2018.

¹⁵ H. McLeod, *Religious Crisis of the Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹⁶ M.J. Barberi, J.A. Selling, *The Origin of «Humanae vitae» and the Impasse in Fundamental Theological Ethics*, in «Louvain Studies», 37 (2013), pp. 364-389.

¹⁷ A. Valsecchi, *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani*, Brescia, Queriniana, 1972.

¹⁸ B. Häring, *Crisi intorno alla «Humanae vitae»*, Roma, Edizioni Paoline, 1969.

¹⁹ Per il caso belga vedi T. Van Osselaer, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, 1800-1940*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

della specificità della condizione della donna nelle congregazioni religiose e negli ordini monastici femminili²⁰. Indubbiamente il Concilio Vaticano II aveva stimolato un rinnovato protagonismo delle donne nell'associazionismo organizzato così come nell'apostolato²¹. Tuttavia mancano ricerche sistematiche che facciano il punto sulla partecipazione femminile e il suo impatto, come, ad esempio, nei nuovi consigli pastorali che giocarono un ruolo fondamentale nella riorganizzazione delle strutture della Chiesa all'indomani del Concilio.

Ad ogni modo, il difficile confronto attorno alla *Humanae Vitae* palesò l'urgenza del cambiamento in un contesto, come quello della società italiana della fine degli anni Sessanta, dove si accavallavano squilibri e ingiustizie, a danno, soprattutto, della condizione femminile, con la permanenza di uno stato di arretratezza che segnava uno iato tra l'Italia e il resto delle società democratiche occidentali²². L'enciclica, è vero, riconosceva la giustezza dell'aspirazione ad una «paternità responsabile», però declinava al maschile una condizione che riguardava principalmente la natura e il ruolo sociale delle donne²³. Non mancavano poi le contraddizioni: pur invocando la parità tra i sessi, in altri passaggi si ammetteva implicitamente il ruolo subalterno della donna²⁴. Alcuni paragrafi, inoltre, tradivano un atteggiamento sessuofobico quando si raccomandava ai coniugi di seguire una «casta intimità» e alle strutture educative di «creare un ambiente favorevole alla castità»²⁵.

Per quest'insieme di ragioni, è difficile mettere in dubbio il significato che riveste l'*Humanae Vitae* nel rapporto tra Chiesa e società non solo in Italia, ma nel più vasto contesto europeo²⁶. In particolar modo l'enciclica rappresentò un momento di rottura nel rapporto tra le donne e la Chiesa, al punto che lo stesso femminismo italiano risentì del divario profondo creatosi nei confronti dell'istituzione ecclesiastica²⁷. La spinta al cambiamento, tuttavia, di cui il Concilio era stato un elemento propulsivo, non si arrestò dopo quell'enciclica. Le trasformazioni che stava-

²⁰ Con attenzione alla lunga durata del fenomeno vedi E. Vorburger-Bossart, *Convent Schools in Central Switzerland. Sites of Female Catholic Identity Construction and Networking for Catholic Laywomen*; M. Sochin D'Elia, *The Institut St. Elisabeth. A Place of Conversation and Encouragement of a Catholic identity for the Female Youth of Liechtenstein*; Y. Maria Werner, *The Scandinavian Mission of the Sisters of Saint Joseph. A Female Counter-Culture in Nordic Society*, in U. Altermatt, J. De Maeyer, F. Metzger (eds.), *Religious Institutes and Catholic Culture in 19th and 20th Century Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2014; A. Barelli, *La sorella maggiore racconta. Storia della Gioventù femminile di Azione Cattolica italiana dal 1918 al 1948* (edizione critica a cura di S. Ferrantin e P. Trionfini), Roma, Ave, 2015.

²¹ M. Della Sudda, *From the Angel of the Household to the Female Apostles of the Twentieth Century*, in T. Van Osselaer, P. Pasture (eds.), *Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014; C. Dau Novelli, *Sorelle d'Italia. Casalinghe, impiegate e militanti nel Novecento*, Roma, Ave, 1996.

²² A. Bravo, M. Pelaja, A. Pescarolo, L. Scaraffia, *Storia sociale delle donne nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

²³ M. D'Amelia (a cura di), *Storia della maternità*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

²⁴ Come, ad esempio, in questo passaggio: «Si può anche temere che l'uomo, abituandosi all'uso delle pratiche anticoncezionali, finisca per perdere il rispetto della donna, e, senza più curarsi del suo equilibrio fisico e psicologico, arrivi a considerarla come semplice strumento di godimento egoistico e non più come la sua compagna, rispettata e amata», *Lettera enciclica del sommo pontefice*, cit., § 17.

²⁵ *Ibidem*, §§ 11; 22

²⁶ Sulla ricezione dell'*Humanae Vitae* nel mondo cattolico francese cfr. M. Severgrand, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques française et la procréation au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

²⁷ Si veda lo scritto autobiografico di P. Gaiotti de Biase, *Passare la mano. Memorie di una donna dal Novecento incompiuto*, Roma, Viella, 2010.

no attraversando la società continuarono ad investire la Chiesa e il mondo cattolico, nonostante le tensioni, le divisioni e i contrasti che segnarono questa fase²⁸.

2. Il dibattito storiografico

Il confronto sulla sessualità e il dibattito sull'emancipazione femminile durante e dopo i lavori del Concilio Vaticano II rappresentano una prospettiva privilegiata attraverso la quale guardare agli anni del post-Concilio. Dapprima in maniera sotterranea e in seguito attraverso forme più esplicite, il tema del rapporto tra Chiesa, sessualità e liberazione delle donne emerse con nettezza tanto da delineare, sul finire del decennio Settanta, i contorni di una teologia femminista, guardata con preoccupazione dalle gerarchie ecclesiastiche.

Nel dibattito storiografico italiano questo tema non ha trovato ancora un adeguato spazio, ad eccezione di significativi studi che lo hanno inserito, però, o in analisi di lunghissima durata sul rapporto tra Chiesa e donne o all'interno di campi d'indagine circoscritti²⁹. Eppure si tratta di un campo d'indagine fondamentale, connesso al più ampio problema del rapporto tra cristianesimo e sessualità attorno al quale, dalla seconda metà degli anni Settanta, si era sviluppato un grande dibattito intellettuale, a partire dai lavori di Foucault sulla storia della sessualità fino ai successivi studi di Natalie Zemon Davies o di George L. Mosse.

È impossibile in questa sede fare un bilancio all'interno della storiografia di genere, italiana e no³⁰. Non solo per l'ampiezza del tema, ma anche per la sua trasversalità a diversi filoni d'indagine, tra l'altro diluiti in un lasso temporale particolarmente ampio³¹: dal rapporto tra donne e fede in età moderna e contemporanea³² alla storia e alle culture della sessualità³³ fino alla storiografia sul femminismo³⁴. In quest'ultimo filone, il problema dell'esistenza di una teologia femminista non è stato ancora compiutamente affrontato: sia per la sua marginalità negli anni Sessanta e Settanta, sia perché, come vedremo, questa corrente maturerà temi e posizioni

²⁸ A. Melloni, *Gli anni Settanta della Chiesa cattolica. La complessità nella ricezione del Concilio*, in F. Lussana, G. Marramao (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta, II. Culture, nuovi soggetti, identità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 201-230; M. Faggioli, *A Council for the Global Church: Receiving Vatican II in History*, Minneapolis, Fortepress, 2015.

²⁹ M. Pelaja, L. Scaraffia, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 2008; R. Fossati, *Un «sogno di fusione perfetta». Il mondo cattolico e la politica dei sessi*, in C. Adagio, R. Cerrato, S. Urso (a cura di), *Il lungo decennio, L'Italia prima del '68*, Verona, Cierre, 1999, pp. 73-89.

³⁰ G. Zarrì, *Storia delle donne e storia religiosa*, in A. Rossi-Doria (a cura di), *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Roma, Viella, 2003, pp. 81-92.

³¹ E. Brambilla, A. Jacobson Schutte (a cura di), *La storia di genere in Italia in età moderna. Un confronto tra storiche nordamericane e italiane*, Roma, Viella, 2014, pp. 247-279.

³² E. Fattorini, *Il vissuto religioso. Le donne*, in M. Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 311-327; L. Scaraffia, G. Zarrì, *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2009; E. Saurer, *Malinconia e risveglio: donne e religione nell'Europa romantica*, Roma, Viella, 2013.

³³ Cfr. l'introduzione di E. Asquer al numero monografico della rivista «Genesis» dedicata al tema *Culture della sessualità*, 1-2, 2012, pp. 7-17.

³⁴ A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella, 2007.

diverse rispetto al movimento femminista protagonista delle lotte di quegli anni³⁵. Il tema del femminismo nel mondo cattolico, piuttosto, è stato ricostruito o all'interno di percorsi di ricerca specifici, significativamente intrecciati al tema del modernismo³⁶; o lateralmente negli studi che si sono occupati del rapporto tra donne, Chiesa e associazionismo cattolico politico e sociale nel corso del Novecento³⁷. La storiografia internazionale, invece, sembra essere più sensibile a questi studi, come nel caso francese³⁸.

Si tratta di un'assenza singolare dato che la teologia femminista rappresentò un piccolo se pur significativo laboratorio non solo di riflessione religiosa, ma anche di iniziative politiche e culturali, capace d'influenzare il dibattito pubblico, incidendo sul confronto teologico interno alla Chiesa.

Il dissenso cattolico e le comunità di base furono i principali laboratori di formazione della teologia femminista: quest'area, infatti, era inserita all'interno di reti transnazionali in cui circolavano istanze di protesta e di liberazione, divenendo la più ricettiva ai fermenti teologici, politici e culturali che stavano caratterizzando il cattolicesimo su scala globale³⁹. Infine, attraverso il confronto con l'area del dissenso, da cui prese poi in parte le distanze, la teologia femminista maturò un suo profilo specifico che la distinse dal resto del movimento delle donne, scegliendo, tra l'altro, di condurre la propria battaglia all'interno della Chiesa.

3. Tra post-Concilio e contestazione

La *Gaudium et Spes* (1965) aveva introdotto dei cambiamenti fondamentali nella concezione del matrimonio e nei rapporti sessuali tra i coniugi⁴⁰. «Gli atti con i quali i coniugi si

³⁵ E. Guerra, *Una nuova soggettività: femminismo e femminismi nel passaggio degli anni Settanta*, in T. Bertilotti, A. Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, 2005, pp. 25-67.

³⁶ R. Fossati, *Modernismo e questione femminile*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale, 1-4 ottobre 1997*, Urbino, Quattroventi, 2000, pp. 673-690; C. Dau Novelli, «*Coenobium*» e il femminismo di inizio Novecento, in F. Panzera, D. Saresella (a cura di), *Spiritualità e utopia: la rivista «Coenobium» (1906-1919): Lugano, 10 novembre-Milano, 11 novembre 2005*, Milano, Cisalpino, 2007, pp. 211-226.

³⁷ C. Dau Novelli, *I vescovi e la questione femminile (1900-1917)*, in «Storia e letteratura religiosa», 3 (1984), pp. 430-456; G. Bonacchi C. Dau Novelli (a cura di), *Culture politiche e dimensioni del femminile nell'Italia del '900*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010; T. Noce, *La militanza politica delle cattoliche: appunti per una ricerca*, in F. Lussana, G. Marramao (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, cit., pp. 433-465; L. Gazzetta, *Tina Anselmi e la costruzione di una politica femminile*, in M.T. Mori, A. Pescarolo, A. Scattigno, S. Soldani (a cura di), *Di generazione in generazione. Le italiane dall'Unità a oggi*, Roma, Viella, 2014, pp. 261-274.

³⁸ E. Dielbot, *Militer au XX^e siècle, femmes, féminisme, Eglises et société. Dictionnaire biographique*, Paris, Michel Houdiard, 2009. Per un bilancio critico cfr. É. Fouilloux, *Femmes et catholicisme dans la France contemporaine*, in «Clio. Femmes, Genre, Histoire», 1 (1995).

³⁹ G.-R. Rainer Horn, Y. Tranvouez, *L'esprit de Vatican II. Catholiques de gauche dans l'Europe occidentale des années 1968*, in «Histoire@Politique. Politique, culture, société», 30 (2016); D. Pelletier, J.-L. Schegel, *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012.

⁴⁰ B. Bocchini Camaiani, *Famiglia e sessualità nel Magistero dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*, in E. Asquer, M. Casalini, A. Di Biagio, P. Ginsborg (a cura di), *Famiglie del Novecento. Conflitti, culture e relazioni*, 2010, Roma, Carocci, 2010, pp. 187-210; si veda anche G. Vecchio, *Matrimonio, famiglia e pastorale familiare in Italia. Trasformazioni sociali e attuazione del Concilio*, in G. Routhier, L. Bres-

uniscono in casta intimità», era scritto nella costituzione pastorale, «sono onorabili e degni, e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano ed arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi»⁴¹. Questa presa di posizione rappresentò una discontinuità non solo con le precedenti encicliche, come la *Casti connubii* (1930), attraverso cui la Santa Sede aveva chiuso ad ogni possibile valorizzazione della sessualità, ma anche nei confronti della tradizione del diritto canonico, poiché non si stabiliva più una gerarchia netta tra le due finalità attribuite al matrimonio, l'amore coniugale e la procreazione⁴². In realtà, su quest'ultimo punto permaneva un'ambiguità di fondo, in parte riproposta dalla Confederazione episcopale italiana⁴³, non sempre ricettiva delle istanze provenienti dal Concilio, dato che sia nei documenti conciliari che in altre posizioni della Chiesa, veniva ribadito il nesso inscindibile tra il significato unitivo e quello procreativo dell'atto coniugale.

Il dibattito apertosi sulla pillola anticoncezionale contribuì a esasperare tali contraddizioni. La storiografia propria dei diversi ambiti nazionali ne ha rimarcato l'importanza, in special modo per quanto riguarda il problema demografico e del controllo delle nascite⁴⁴. Meno indagate sembrano essere le ricadute di queste contrastanti posizioni sul tema dell'emancipazione femminile all'interno della Chiesa, nonostante in quegli anni si fosse registrato un boom editoriale sul rapporto tra fede e sessualità⁴⁵. Le prime indagini sociologiche, infatti, si erano concentrate sul divario tra i precetti ecclesiastici riguardo la vita coniugale e la sessualità e i comportamenti dei fedeli, in special modo delle donne⁴⁶. Così come le inchieste giornalistiche avevano insistito sul nesso tra l'imposizione del celibato e la crisi delle vocazioni dentro il clero⁴⁷.

La diffusione della pillola anticoncezionale, tuttavia, aveva introdotto delle problematiche inedite. Innanzitutto, la pillola contraccettiva permetteva alle donne di separare la sessualità dall'amore e dalla famiglia. Il sesso veniva così slegato dalla funzione riproduttiva, rispondendo alle scelte dei singoli individui, piuttosto che a una norma sociale. Ne conseguiva l'equiparazione di uomini e donne dal punto di vista sessuale, con tutte le ricadute sul terreno

san, L. Vaccaro (a cura di), *Da Montini a Martini: il Vaticano II a Milano. II. Le pratiche*, Brescia, Morcelliana, 2016, pp. 341-376.

⁴¹ *Costituzione pastorale su «La Chiesa nel mondo contemporaneo»*. «*Gaudium et Spes*» del 7 dicembre 1965, 48, 1, in *Tutti i documenti del Concilio*, Milano, Massimo, 1979, 49, 11, pp. 189-191.

⁴² A. Melloni, *Amore senza fine, amore senza fini. Appunti di storia su chiese, matrimoni e famiglie*, Bologna, Il Mulino, 2015.

⁴³ R. Astorri, *La Conferenza episcopale italiana*, in M. Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società dal 1958 a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 117-146.

⁴⁴ E.-M. Silies, *Familienplanung und Bevölkerungswachstum als religiöse Herausforderung. Die katholische Kirche und die Debatte um die Pille in den 1960er Jahren*, in «*Historical Social Research/ Historische Sozialforschung*», 2 (2007), pp. 187-207.

⁴⁵ L.M. Weber, *Sessualità, verginità, matrimonio*, Brescia, Morcelliana, 1969; *Diritti del sesso e matrimonio. IDOC – Documento nuovi*, Milano, Mondadori, 1968; L. Rossi, *Morale sessuale in evoluzione*, Torino, Gribaudo, 1968; P. Balestro, *Sesso e persona. Contributo ad una discussione sull'etica sessuale cattolica*, Milano, Bompiani, 1968; V. Varaia (a cura di), *Il dossier sull'«Humanae vitae»*, Torino, Gribaudo, 1969; S. Pfürtner, *La Chiesa e la sessualità* (con pref. di G. Zizola), Milano, Bompiani, 1974.

⁴⁶ L. Grassi, *L'adulterio femminile in Italia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

⁴⁷ P. Balestro, *Declericalizzazione del clero* nel numero speciale de *L'almanacco letterario Bompiani* dedicato a *L'inquietudine religiosa*, Milano, Bompiani, 1968, pp. 11-23.

sociale e dei costumi collettivi⁴⁸. A partire dai primi anni Sessanta, questo processo aveva innescato un grande confronto culturale⁴⁹, attraverso gli scritti di Wilhelm Reich, Erich Fromm, Hebert Marcuse e altri ancora, incentrato sul nesso tra liberazione sessuale e liberazione politica.

Nel mondo cattolico femminile, v'era consapevolezza del carattere avanzato di questo dibattito che nel volgere di breve tempo aveva provocato uno slittamento semantico carico di implicazioni politiche e sociali: dall'«emancipazione», infatti, si era passati al concetto di «liberazione» delle donne⁵⁰. Se la Chiesa non fosse stata in grado di avviare una riflessione adeguata alle esigenze della nuova società si sarebbe creato un vuoto difficile da colmare. Erano queste, in sintesi, le preoccupazioni che più agitavano le donne cattoliche, partecipi ed interpreti delle innovazioni prodotte dal Vaticano II. Com'è noto, 23 uditrici avevano preso parte ai lavori del Concilio, fornendo un importante contributo alla redazione delle due Costituzioni *Lumen gentium* (1964) e *Gaudium et spes* e al decreto *Apostolicam actuositatem* (1965), all'interno dei quali non solo si era ribadita l'eguaglianza dei sessi e il superamento di ogni discriminazione, ma veniva affermato il principio di corresponsabilità apostolica di uomini e donne nella vita della Chiesa⁵¹.

L'importanza attribuita dal Concilio al laicato femminile incoraggiò le spinte verso il cambiamento già presenti nelle associazioni politiche e sociali delle donne cattoliche, come all'interno delle stesse congregazioni religiose femminili⁵². Ne risultò rafforzata la tendenza ad andare oltre la prevalente concezione della donna confinata al solo ambito naturale e provvidenziale della sfera familiare, mentre nel mondo religioso divenne più netto l'impulso a spingersi al di là delle forme tradizionali della pietà e dell'assistenza.

Le preoccupazioni delle donne cattoliche ben presto si rilevarono fondate. La distanza dalla Chiesa era emersa con tutta evidenza nel mondo giovanile. Nel 1966 il caso del periodico studentesco milanese la «Zanzara» divenne ben presto di portata nazionale⁵³. Nello stesso anno, veniva pubblicato il *Nuovo Catechismo olandese*, redatto da diversi teologi, tra cui Edward Schillebeeckx, docente all'Università Cattolica di Nimega e fondatore assieme a Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Karl Rahner e Hans Küng della rivista «Concilium», una delle espressioni più

⁴⁸ G. Robb, *Marriage and Reproduction*, in H.G. Cocks, M. Houllbrook (eds.), *Palgrave Advances in the Modern History of Sexuality*, London, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 87-108.

⁴⁹ R.M. Buffington, E. Luibhéid, D.J. Guy (a cura di), *A Global History of Sexuality. The Modern Era*, New York, Wiley Blackwell, 2014.

⁵⁰ F. Lussana, *Le donne e la modernizzazione: il neofemminismo degli anni Settanta*, in F. Barbagallo (a cura di), *Storia dell'Italia repubblicana*, v. 3, 2, Torino, Einaudi, 1997, pp. 801-861; S. Bellasai, *Mutamento ed emancipazione. La «questione femminile» nella cultura comunista degli anni Cinquanta e Sessanta*, in G. Bonacchi, C. Dau Novelli (a cura di), *Culture politiche e dimensioni del femminile nell'Italia del '900*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 211-226.

⁵¹ A. Valerio, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Roma, Carocci, 2012; M. Perroni, A. Melloni (a cura di), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, Zurigo, LIT, 2012.

⁵² C. Militello, *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2007; G. Rocca, *Le religiose italiane*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2011, pp. 959-973; C. Dau Novelli (a cura di), *Donne del nostro tempo. Il Centro italiano femminile (1945-1995)*, Roma, Studium, 1995, pp. 15-31; F. Taricone, *Il Centro Italiano Femminile. Dalle origini agli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli, 2001; S. Boscato, *La politica delle democristiane e l'evoluzione della società italiana: fra divorzio e nuovo diritto di famiglia*, in B. Pisa, S. Boscato (a cura di), *Donne negli anni Settanta. Voci, speranze, lotte*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp. 55-84; T. Noce, *Donne di fede. Le democristiane nella secolarizzazione italiana*, Pisa, Edizioni ETS, 2014, pp. 45-80.

⁵³ A. Santagata, *La contestazione cattolica*, cit., pp. 96-102.

importanti della *Nouvelle Théologie*. Il testo, con l'*imprimatur* della Chiesa cattolica d'Olanda, a nome del cardinale Bernard Jan Alfrink, suscitò molte polemiche e addirittura, un anno dopo, nel 1967, provocò l'intervento della Congregazione per la dottrina della fede, per la formulazione di tesi esplicitamente progressiste in esso contenute.

Tra i tanti temi trattati, il *Nuovo Catechismo* affrontava quello della sessualità, definita «linguaggio d'amore», «sacra» e ritenuta, infine, «parte essenziale nel fidanzamento sia spiritualmente sia fisicamente»⁵⁴. Si trattava, in realtà, di un testo contraddittorio che oscillava tra posizioni presentate in maniera non del tutto esplicita. Così se da un lato si valorizzava la sessualità, fino a spingersi a riconoscere come «integre» le persone omosessuali, dall'altro il sesso prematrimoniale era ritenuto ancora «non giustificabile»⁵⁵. Il catechismo olandese, però, riconosceva la legittimità dei rapporti sessuali all'interno del matrimonio, valorizzandoli oltre la sola funzione procreativa, non escludendo il ricorso ai contraccettivi sul cui impiego si invitavano i fedeli a rivolgersi, oltre che al sacerdote, ai medici specializzati, in attesa che la Chiesa di Roma si esprimesse su una questione lasciata in sospeso dai lavori conciliari. Per quanto riguarda la condizione femminile, invece, venivano ribadite le posizioni espresse dalla *Gaudium et Spes*, sulla parità di diritti e doveri tra i sessi, sebbene il testo facesse trasparire una disegualianza di fondo sul ruolo della donna, tant'è che le successive dichiarazioni pubbliche dei teologi autori del catechismo, in polemica con la Santa Sede, si sarebbero espresse contro il celibato dei preti, mentre nulla veniva scritto riguardo al nubilato di suore e monache⁵⁶.

Lo scoppio della contestazione studentesca e il parallelo emergere del dissenso religioso ampliarono la portata di questi dibattiti, anche se va notato che il tema della sessualità trovava parallelamente grande ascolto e attenzione in altre realtà giovanili, come Gioventù studentesca di don Luigi Giussani⁵⁷. Fu, tuttavia, all'interno delle comunità di base che il dibattito sulla sessualità si caricò di un significato prettamente politico, vicino alle posizioni espresse dal primo movimento neofemminista agli inizi degli anni Settanta.

Si rivendicò, in questa prospettiva, l'apertura di nuovi orizzonti interpretativi ed esegetici delle letture bibliche in chiave femminile, accusando le istituzioni ecclesiastiche di avere edificato nei secoli una «religione totalmente patriarcale» e «misogina». Così era scritto, ad esempio, nel documento *La donna e la Chiesa* presentato nel corso dei lavori del convegno *Base ecclesiale e lotte di liberazione*, svoltosi a Milano nell'ottobre del 1973. Il testo poi proseguiva affermando:

La donna di fatto è quella su cui pesa di più l'educazione cattolica che tutti, bene o male, abbiamo ricevuto. Fin da bambina le viene inculcata la dipen-

⁵⁴ Istituto Superiore di Catechistica di Nimega, *Il Nuovo Catechismo olandese*, Torino, Elle Di Ci, 1988 (1968), p. 466.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 470.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 489-489. Si tratta del *Manifesto dei 33 teologi* pubblicato nel 1972.

⁵⁷ E. Capozzi, *Luigi Giussani e lo spartiacque del '68: da Gioventù studentesca a Comunione e liberazione*, in «Ventunesimo Secolo», 22 (2010), pp. 65-84; M. Busani, *Gioventù Studentesca. Storia di un movimento cattolico dalla ricostruzione alla contestazione*, Roma, Studium, pp. 392-411; M. Bocci, «La Chiesa in quanto tale». *Il Concilio indiviso, da Gioventù Studentesca a Comunione e Liberazione*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2-3 (2010), pp. 181-281.

denza da qualche autorità ed ogni autorità è inevitabilmente maschile: il direttore, il prete, il papa o perfino Dio è maschio. [...] In questo modo la chiesa ha ridotto Dio parzialmente ad una immagine maschile ed ha introdotto tutti i pregiudizi maschili nelle strutture di chiesa in modo che nessuna donna possa occupare posizioni di rilievo. [...] La chiesa non ha predicato la Buona novella che a metà, non si è convertita che a metà, non ha mai rivelato la salvezza che a metà. Non faremo l'antologia delle mostruosità decretate sulla donna dai santi padri in 2000 anni; lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti⁵⁸.

Nonostante la diffusione delle istanze di protesta, il discorso sulla condizione femminile non si tradusse nella nascita di un movimento femminista organizzato di segno esplicitamente cristiano su scala nazionale. Mentre a livello locale, sorsero non poche esperienze significative di presenza cristiana all'interno del femminismo⁵⁹. Fu considerevole, infatti, la convergenza con parte dei gruppi femministi e delle loro battaglie in favore delle politiche d'integrazione sociale e di eguaglianza giuridica tra i sessi⁶⁰: dalla mobilitazione in favore dell'abrogazione dei reati di adulterio e concubinato alla revisione del codice di famiglia; dall'istituzione dei consultori famigliari alla riforma sanitaria (1978) fino alla mobilitazione per le norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione della gravidanza (la legge n. 194 del 22 maggio 1978)⁶¹. Rilevante, infine, fu il dibattito interno all'associazionismo cattolico femminile, molto ricettivo agli stimoli culturali elaborati al di fuori del suo reticolato⁶².

Nei movimenti di base, tuttavia, queste battaglie, pur rivestendosi di un valore anche religioso, furono intese, principalmente, come espressione della lotta di liberazione contro le diverse forme di oppressione autoritaria: dalla critica alla cultura patriarcale al rifiuto della famiglia vista come il luogo di formazione dei valori sociali dominanti⁶³. Oggetto di tali critiche divennero, allora, sul piano religioso, la morale cattolica, intesa come la manifestazione della natura intrinsecamente repressiva dell'istituzione ecclesiastica⁶⁴; mentre sul piano politico, la Democrazia cristiana, ritenuta responsabile del tradimento del messaggio evangelico di liberazione e redenzione della condizione femminile.

⁵⁸ *La donna e la Chiesa. Base ecclesiale e lotte di liberazione*, in Archivio storico della Camera dei deputati (d'ora in poi ACD), Fondo Movimento 7 novembre 1971, sc. 4 – Sezioni regionali 2, b. 10, f. 1.

⁵⁹ A. Appari, E. Salvini, *Creatrici di storia. Il movimento delle donne reggiane degli anni Settanta nel ricordo di alcune protagoniste*, Bologna, Lupetti, 2014.

⁶⁰ L. Passerini, *Il movimento delle donne*, in A. Agosti, L. Passerini, N. Tranfaglia (a cura di), *La cultura e i luoghi del '68*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 366-380.

⁶¹ E. Fattorini, *L'impegno politico delle donne cattoliche*, in *Una memoria mancata. Donne cattoliche nel '900 italiano. Atti del convegno svoltosi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore il 25 ottobre 1997*, numero speciale del «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 33 (1998), pp. 156-164.

⁶² E. Salvini, *La promozione della donna. Alcune riflessioni sulla «questione femminile» prima e dopo il Concilio Vaticano II*, in G. Vecchio (a cura di), *L'azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, Ave, Roma, 2014, pp. 187-232.

⁶³ A. Valsecchi, *L'ideologia sessuale cattolica è di nuovo in crisi*, in «Punto a capo – Cristiani in assemblea», 7-8, 1978, p. 5, in Archivio della Fondazione Romolo Murri (d'ora in poi AFRM), F. Mario Cuminetti.

⁶⁴ *Paolo è stato veramente un antifemminista*, in «Cristianesimo Oggi», 12 (1977), p. 25, ivi.

«La Dc ha una responsabilità enorme nel mantenimento della subalternità e nell'oppressione della donna», era scritto in un documento dei Cristiani per il socialismo del giugno 1977. Il movimento era nato nel settembre del 1973 a Bologna, ispirato all'esperienza dell'omonimo gruppo latinoamericano, fondato a Santiago del Cile nel giugno del 1972 e vicino alle posizioni della teologia della liberazione. Il testo poi proseguiva con la denuncia della condizione di subalternità della donna all'interno della Chiesa:

Raccogliendo l'eredità della società patriarcale ebraica e lo spiritualismo di quella schiavistica greca, la Chiesa istituzionale ha sempre considerato il sesso come impuro ed il potere come privilegio maschile. [...] Per secoli le madri nelle famiglie e le suore nei conventi hanno insegnato l'obbedienza senza discussione, la legittimità di una società divisa in classi, la dedizione incondizionata, lo spirito del sacrificio...le virtù tipiche cioè delle classi subalterne⁶⁵.

Si riflettevano, in queste parole, i temi e le istanze che caratterizzavano le diverse teologie della liberazione e l'intreccio con le riletture della tradizione marxista presenti nella nuova sinistra⁶⁶. La teologia femminista avrebbe preso piede in questo difficile contesto, tentando una mediazione tra i fermenti provenienti dal cattolicesimo di base, la riflessione teorica e la prassi politica del neofemminismo con le posizioni assunte dalla Chiesa riguardo alla condizione femminile, i metodi contraccettivi, il controllo delle nascite e l'interruzione della gravidanza⁶⁷.

4. La difficile nascita della teologia femminista

Le radici culturali della teologia femminista furono molteplici, all'incrocio di diverse discipline, come la filosofia, le scienze teologiche, l'esegesi dei testi sacri, la storiografia⁶⁸. Essa si distinse dalle altre correnti culturali e politiche femministe cattoliche – presenti, già alla fine dell'Ottocento, nel campo educativo, come nelle opere di Antonietta Giacomelli – per il carattere prevalentemente religioso e teologico delle concezioni sue proprie, sebbene importanti apporti alla definizione di una teologia femminista provenissero dall'associazionismo e dal laicato cattolico femminile⁶⁹. È il caso di Elisa Salerno, la cui opera, dedicata al problema dell'emancipa-

⁶⁵ Cristiani per il Socialismo, *Femminismo e questione cattolica*, dattiloscritto, giugno 1977, in Centro di documentazione Mauro Rostagno, Fondazione Museo Storico del Trentino (d'ora in poi CDMR), Fondo «Uomo città territorio», b. 9., fasc. MC/BI.

⁶⁶ L. Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*, Milano, Franco Angeli, 1999 e S. Scatena, *La teologia della liberazione in America Latina*, Roma, Carocci, 2008. Sulla matrice europea vedi G-H. Horn, *The First Wave. Western European Theology (1924-1959)*, New York, Oxford University Press, 2008; sulle peculiarità teologiche cfr. J. Haers, *La théologie de la libération, un changement de paradigme? Son apport aux diverses disciplines théologiques*, in «Transversalités», 79 (2001), pp. 101-122.

⁶⁷ R.L. Camp, *From Passive Subordination to Complementary Partnership: The Papal Conception of a Woman's Place in Church and Society since 1878*, in «The Catholic Historical Review», 3 (1990), pp. 506-525.

⁶⁸ M.L. Russel, *Teologia femminista*, Brescia, Editrice Queriniana, 1977.

⁶⁹ M. Repetto, *Movimento di emancipazione e organizzazioni femminili cattoliche. Spunti per un'analisi*, in «Nuova DWF», 16 (1981), pp. 40-53; F.M. Cecchini, *Il femminismo cristiano. La questione*

zione della donna nel mondo del lavoro, fu riscoperta nella seconda metà degli anni Settanta per il suo spessore teologico⁷⁰.

Nonostante la rilevanza di questi contributi, fu solo dopo il 1965, quando la Chiesa di Roma aprì le porte delle facoltà teologiche alle donne, che si delinearono i contorni di una teologia esplicitamente femminista⁷¹. Determinante, in questo processo, fu il contesto di grande fermento che coinvolse le scienze teologiche durante e dopo i lavori del Concilio: dai contributi dei pensatori della *Nouvelle Théologie* francesi, belgi e tedeschi all'influenza del personalismo mariteniano, dalla ripresa del neotomismo all'affermazione della nuova teologia politica (attraverso i lavori di Jürgen Moltmann e Johannes Baptist Metz) fino alla diffusione delle diverse teologie della liberazione⁷².

La teologia femminista riprese da queste correnti la riflessione sul rapporto tra fede e politica, interpretando la sua missione come la concretizzazione della promessa cristiana di un futuro irrealizzato, rivolta a mettere in discussione il presente e a riscattare le ingiustizie degli uomini e delle donne, sostenendo il nesso inscindibile tra fede e prassi di emancipazione⁷³. Suo tratto distintivo fu la promozione di un'ermeneutica biblica volta a rivisitare in prospettiva critica la tradizione cristiana, con lo scopo di storicizzare e dunque relativizzare i limiti della subalterità femminile presente nella Chiesa⁷⁴. Centrale, inoltre, divenne la riflessione sulla sessualità, valorizzata, all'interno del rapporto coniugale, come esperienza mistica: il sesso, infatti, derivato dall'incarnazione – che collocava, secondo la dottrina cattolica, il corpo allo stesso livello dello Spirito – diveniva la metafora del rapporto tra l'anima e Dio, tra la Chiesa e Cristo, anticipazione dell'amore che si sarebbe vissuto in paradiso⁷⁵.

Nonostante questi temi ricorrenti, la teologia femminista si contraddistinse per la pluralità delle sue posizioni – non sempre conciliabili tra loro – e per il diverso profilo delle sue esponenti⁷⁶. Le teologa Mary Daly, ad esempio, accusò la Chiesa di aver impiegato arbitrariamente il linguaggio maschile per nominare la realtà di Dio, sostenendo la necessità, anche in teologia, di impiegare il paradigma della differenza sessuale, anziché battersi per il riconoscimento della

femminile nella prima democrazia cristiana 1898-1912, Roma, Editori Riuniti, 1979; P. Gaiotti de Biase, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcellania, 1963.

⁷⁰ E. Vicentini, *Una Chiesa per le donne: Elisa Salerno e il femminismo cristiano*, Napoli, D'Auria, 1995; M. Vaccari, *Lavoratrice del pensiero*, Cantalupa (TO), Effatà, 2010.

⁷¹ B.S. Zorzi, *Al di là del «genio femminile»*. *Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Roma, Carocci, 2014; A. Cavavero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Milano, Mondadori, 2002.

⁷² A. Rizzi, *Teologia del Novecento*, Villa Verucchio (RN), Pazzini, 2009, pp. 67-82; R. Gibellini, *Il cammino della teologia*, in E. Guerriero (a cura di), *Storia del cristianesimo, 1878-2005. Il rinnovamento della vita cattolica*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2005, pp. 252-255.

⁷³ M.E. Hunt, *Teologia femminista e teologia della liberazione: metodi a confronto*, in M.E. Hunt, R. Gibellini, (a cura di), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Editrice Queriniana, 1985; J.M. Hopkins, *Verso una cristologia femminista*, Brescia, Editrice Queriniana, 1996.

⁷⁴ L.M. Russel (a cura di), *Interpretazione femminista della Bibbia*, Assisi, Cittadella Editrice, 1991; A. Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2006.

⁷⁵ P. Borgna, *Sociologia del corpo*, Roma-Bari, Laterza, 2014; M. Pelaja, L. Scaraffia, *Due in una carne*, cit., pp. VII-VIII.

⁷⁶ J.M. Soskice, D. Lipton (eds.), *Feminism and Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

parità tra i sessi, impossibile sia sul piano ontologico come su quello antropologico⁷⁷. All'estremo opposto v'era la figura di Rosemary Goldie, tra le uditrici al Vaticano II, prima donna laica a rivestire il ruolo di sottosegretario al Pontificio consiglio per i laici (dal 1966 al 1976), nonché segretario della commissione di studio «Le donne nella Chiesa e nella società» istituita da Paolo VI per analizzare la condizione femminile nelle strutture ecclesiastiche e nella realtà sociale alla luce dei nuovi insegnamenti conciliari⁷⁸.

L'esperienza nel laicato e nell'associazionismo femminile rappresentò il laboratorio per la nascita di una riflessione femminista al di fuori delle facoltà teologiche, sebbene con esiti e percorsi molto diversi. Così Marisa Garutti Bellenzier, formata nella Fuci, dirigente delle Donne di Azione cattolica e catechista, dedicò, importanti contributi allo studio della condizione femminile da una prospettiva teologica, in special modo per quanto riguardava il legame donna-famiglia. Centrale nel suo pensiero fu la condizione di subalternità culturale delle donne all'interno della Chiesa – significativamente indicate come «orme invisibili» – che la nuova teologia doveva portare alla luce⁷⁹. Una riflessione simile contraddistinse, in Francia, Thérèse Clerc, partecipe dell'esperienza dei preti operai e vicina alla rivista progressista «Témoignage chrétien», dopo un lungo percorso allontanata dalla Chiesa, pur rimanendo un punto di riferimento per la teologia femminista cristiana e per il movimento delle donne francese⁸⁰.

Il discrimine tra questi diversi contesti orientò e definì il senso stesso della questione concernente la valenza da attribuire al laicato femminile: se questo avesse dovuto cioè impegnarsi per l'emancipazione delle donne e per la loro parità con gli uomini all'interno delle strutture ecclesiastiche; o, se, invece, avesse dovuto essere elaborata, sull'onda delle riflessioni teoriche del neofemminismo, una teologia fondata sulla differenza di genere, interpretando la femminilità all'interno della Chiesa non più come l'immagine riflessa dell'identità maschile⁸¹. Ben presto questa riflessione si estese al clero femminile e agli ordini religiosi. Si trattò di due percorsi che sfociarono, da un lato, come nel caso della teologa Ivana Cesarea, nella scelta di vivere la fede cristiana secondo la differenza femminile⁸²; dall'altro, nella messa in discussione degli elementi organizzativi e strutturali della Chiesa, dapprima attraverso la riflessione sul contributo delle donne nel governo ecclesiastico e in un secondo momento nella richiesta del diaconato femminile⁸³.

⁷⁷ M. Daly, *The Church and the second sex*, London, Chapman, 1968; Id., *Beyond God Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon, 1974.

⁷⁸ S. Mazzolini, M. Perroni (a cura di), *Teologhe in quale Europa?*, Cantalupo (TO), Effetà, 2008, pp. 196-197.

⁷⁹ M.T. Garutti Bellenzier, *Donna e famiglia: realtà a confronto*, Roma, Ave, 1979; Id. (a cura di), *Idea e realtà della donna*, Roma, Città nuova, 1978 e *Orme invisibili: donne cattoliche tra passato e futuro*, Milano, Ancora, 2000.

⁸⁰ T. Pastorello, *Être libre avec les autres: Thérèse Clerc, féministe et progressiste*, in «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique», 131 (2016), pp. 169-172.

⁸¹ E.H. Ecklund, *Catholic Women Negotiate Feminism: A Research Note*, in «Sociology of Religion», 4 (2003), pp. 515-524.

⁸² Con la fondazione, anni più tardi, nel 1996, dell'Ordine della Sororità di Maria Santissima Incoronata. Cfr. M.A. Grillo, L. Lugoboni, *Lo straordinario dell'ordinario. Città, donne e chiese: la via italiana di Marisa Bellenzier e Ivana Cesarea*, Cantalupo (TO), Effetà, 2013.

⁸³ S. Noceti, *Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne*, in A. Calapaj Burlini (a cura di), *Liturgia e misteri ecclesiali*,

Ritenute compromissorie col potere ecclesiastico, queste istanze trovarono parziale accoglienza nel cattolicesimo di base, poiché, più incline, come abbiamo visto, ad allinearsi alle parole d'ordine del movimento femminista⁸⁴. Con quest'ultimo, per lo meno nella seconda metà degli anni Settanta, il dialogo fu difficile dato che in gran parte di esso la Chiesa veniva vista come l'istituzione che per secoli aveva represso la condizione femminile, con la quale non era possibile fare alcun tipo di compromesso. Ciononostante vi erano alcuni elementi di contatto⁸⁵: sia sul piano politico e dei diritti, quando, alcune teologhe si espressero a favore delle leggi sulla legalizzazione dell'aborto; sia sul piano teorico, tramite la rilettura della tradizione tomistica attorno alla diversità della natura umana e all'immutabilità della differenza di ruoli tra i due sessi⁸⁶.

Emblematica di queste difficoltà fu la figura di Adriana Zari, teologa, eremita e intellettuale, una delle esponenti più importanti della teologia italiana, non solo femminista, ambito col quale, tra l'altro, non s'identificava del tutto.

In diversi contributi Adriana Zari era intervenuta sul tema della sessualità vista come l'opportunità, per l'uomo e la donna, di esprimere il proprio amore davanti a Dio e al contempo fare emergere le loro specificità, attraverso il riconoscimento delle quali, secondo un'elaborazione originale delle teorie della differenza, sarebbe stato possibile avviare un autentico processo di liberazione per l'identità della donna⁸⁷. La Zari, tuttavia, non riconosceva come prerogativa femminile quella della maternità, una funzione condivisa parimenti con l'uomo. Ragion per cui quando nella Chiesa si aprì il dibattito sulla pillola contraccettiva, la teologa emiliana assunse una particolare posizione critica, intravenendo in essa la possibilità della vanificazione totale della vita umana ed esprimendo, dunque, dubbi sul suo utilizzo⁸⁸.

Anni più tardi, tuttavia, la Zari si schierò pubblicamente, scontrandosi con le indicazioni del magistero ecclesiastico, a favore della legge sull'interruzione di gravidanza: non perché riconoscesse sul piano morale la liceità dell'aborto, ma per fornire tutela legale e diritti alle donne contro la pratica degli aborti clandestini e per denunciare lo iato che si era formato tra Stato, istituzioni ecclesiastiche e società italiana⁸⁹. Così come allo stesso modo, prese le distanze dal movimento femminista, accusato di estremismo e autoreferenzialità. Nell'ottobre del 1976, tra l'altro, la Congregazione per la dottrina della fede pubblicava la *Dichiarazione circa la*

Roma, Edizioni Liturgiche, 2008, pp. 67-99; A. Valerio, *Il potere delle donne nella Chiesa. Giuditta, Chiara e le altre*, Roma-Bari, Laterza, 2016; D. Corsi (a cura di), *Donne cristiane e sacerdozio*, Viella, Roma, 2004; M.E. Hunt, *Women-Church: Feminist Concept, Religious Commitment, Women's Movement*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 1 (2009), pp. 85-98.

⁸⁴ Al di là del solo caso italiano cfr. M. Mollin, *Communities of Resistance: Women and the Catholic Left of the Late 1960s*, in «The Oral History Review», 2 (2004), pp. 29-51.

⁸⁵ B.E. Zeller, *We're the Other Catholic Church: Feminism in a Radical Catholic Renewal Community*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 2 (2003), pp. 123-143.

⁸⁶ M.L. Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, Milano, ETS, 1990; A. Bravo, *A colpi di cuore. Storie del Sessantotto*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 111-158; C.C. Canta, *Le pietre scartate. Indagine sulle teologhe in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2014; P. Garavaso, N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁸⁷ A. Zari, *Impazienza di Adamo: ontologia della sessualità*, Torino, Borla, 1964.

⁸⁸ G. Zizola, A. Zari, G. Gozzer, P. Donizetti (a cura di), *La questione della pillola*, Milano, Mursia, 1968.

⁸⁹ A. Zari, *I guardiani del sabato: riflessioni sulla Chiesa italiana dopo il referendum sull'aborto*, in «Com-Nuovi tempi», 41 (1981).

questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale che sembrò congelare il dibattito sul diaconato femminile. Si trattò, in realtà, di una battuta d'arresto ma che non impedì, negli anni successivi, la ripresa dell'elaborazione teologica su tale questione⁹⁰.

Pur tra molte incertezze, infatti, si stavano delineando i contorni di una nuova teologia femminista, formatasi sull'onda lunga dei cambiamenti introdotti dal Concilio Vaticano II sul tema della sessualità e sulla condizione femminile⁹¹. Dapprima come voce isolata, il suo pensiero fu tuttavia capace di contaminare la riflessione sulla condizione femminile, dentro e fuori il mondo cattolico, con l'obiettivo di «tracciare frecce direzionali più che divieti di transito», alla ricerca costante di quel dialogo con le autorità ecclesiastiche che rimettesse al centro della Chiesa la figura della donna.

Guido Panvini, Marie Curie Fellow, Centre d'Histoire, Sciences Po, 56 rue Jacob, 75006, Paris; guido.panvini@sciencespo.fr

This article is part of a research that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 751592.

⁹⁰ N. Denticò, *Da Martini a papa Francesco. Le donne nella Chiesa*, in «Rocca», 15 ottobre 2013, pp. 31-32; M. Ronan, *Ethical Challenges Confronting the Roman Catholic Women's Ordination Movement in the Twenty-First Century*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», 2 (2007), pp. 149-169.

⁹¹ T. Beattie, *New Catholic Feminism: Theology and Theory*, London-New York, Routledge, 2006.