

Cristina Mattiello

“Se Dio è maschio, il maschio è Dio”. Le teologie femministe oggi

* Cristina Mattiello è dottore di ricerca in Studi americani e redattrice di “Ácoma”.

1. Mary Daly, *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Roma, Editori Riuniti, 1990 (*Beyond the Godfather*, Boston, Beacon Press, 1973), pp. 21, 27.

2. Adriana Valerio, *Mater Ecclesia*, in Adriana Moltedo, a cura di, *Ruah. Il femminile di Dio*, Viterbo, Stampa Alternativa, 1997.

3. Elizabeth Cady Stanton, ed., *The Woman's Bible*, New York, European Publishing Co., 1895-1898, pp. 9-11, cit. in Mary Hunt, “Prospettive di teologia femminista. Editoriale”, in Mary Hunt e Rosino Gibellini, a cura di, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1985, pp. 7-8 e Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe, “Introduzione”, in Carol A. Newsom e Sharon H. Ringe, eds., *La Bibbia delle donne. Un commentario*, Torino, Claudiana, 1996 (*The Women's Bible Commentary*, Westminster, John Knox Press, 1992), pp. 9-10. *La Women's Bible* a cura della Stanton è stata ristampata nel 1974 dalla Arno Press di New York, con il titolo *The Original Feminist Attack on the Bible*.

4. Nell'impossibilità di fornire qui una bibliografia organica, si segnalano solo alcuni testi fondanti: Rosemary Radford Ruether, *Religion and Sexism*, New York, Simon and Schuster, 1974; *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Brescia, Queriniana, 1976; *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, 1975; *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983;

“L'immagine biblica e popolare di un Dio simile a un grande patriarca celeste che ricompensa o punisce secondo la propria misteriosa e apparentemente arbitraria volontà ha dominato la fantasia di milioni di persone per migliaia di anni. Il simbolo del Dio Padre, proliferato nell'immaginazione umana e reso credibile dal patriarcato, a propria volta ha reso un servizio a questo tipo di società facendo sembrare giusti e appropriati i suoi meccanismi per l'oppressione della donna. Se Dio nel suo (di lui) cielo è un padre che governa il suo (di lui) popolo, allora è nella natura delle cose e conforme al progetto divino che la società sia governata dai maschi”: “se Dio è maschio, allora il maschio è Dio”.¹ Così Mary Daly, nel 1973, ribadiva i presupposti di un nuovo approccio teorico che univa le riflessioni e le istanze del movimento delle donne agli impulsi post-conciliari di rinnovamento della teologia tradizionale. “Teologia femminista” è il termine con cui negli ultimi tre decenni si è andato definendo questo “vasto e complesso movimento culturale, di analisi e di militanza”,² le cui radici storiche possono essere individuate nella elaborazione, nel 1895 e nel 1898, della *Woman's Bible* in due parti, a opera di un gruppo di donne, vicine al movimento suffragista, coordinato da Elizabeth Cady Stanton. Queste, dopo aver estrapolato tutti i passi della Bibbia in cui appaiono figure femminili, li reinterpretarono smascherando i pregiudizi maschili nella lettura tradizionale o la misoginia del testo stesso. Nell'introduzione esprimevano la consapevolezza della difficoltà e della carica provocatoria e innovativa del compito che si erano assunte: “Altri dicono che non è una buona politica suscitare un'opposizione religiosa. Questa politica, così elogiata, è semplicemente un sinonimo di *vigliaccheria*. Come si può mutare la condizione della donna da subalterna in eguale, senza discutere ampiamente tutte le questioni inerenti alla sua attuale degradazione?” E ancora: “Attendiamo con ansia il contributo di qualche studiosa di ebraico e di greco, versata nella critica biblica, per arricchire le nostre pagine con il suo sapere. Abbiamo sollecitato numerose donne illustri, ma esse temono che la loro alta reputazione e gli importanti risultati conseguiti come studiose possano venir compromessi dalla partecipazione a un'impresa che, per un certo periodo, potrebbe dimostrarsi assai impopolare”.³

Ancora dagli Stati Uniti è venuto l'impulso in epoca recente, con le opere della già citata Mary Daly e di altre teologhe come Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Schussler Fiorenza, Mary Hunt, Elizabeth

Johnson, Rebecca Chopp, che subito hanno suscitato un intenso dibattito e l'avvio di studi originali in Europa in America Latina e in seguito anche in Africa.⁴ Si è passati così in un arco di tempo relativamente breve “dallo stadio delle idee e dei dibattiti a quello delle fotocopie e ciclostilati a quello dei libri e delle collane di opere”.⁵

Oggi la ricchezza e la varietà delle linee di ricerca sviluppatasi in questo ambito, che suggerisce ormai la dizione al plurale “teologie femministe”, rende problematica l'individuazione di filoni delimitati e la loro stessa attribuzione a questo ambito generale: si va da un'accezione estensiva, per cui “finché nelle scienze e nelle chiese c'è sessismo [...] la consapevolezza della donna che – in quanto tale – vuol fare teologia, costituisce il nucleo essenziale di una teologia femminista”,⁶ all'esigenza di una definizione più specifica e connotata per cui risultano riduttive, e quindi arbitrarie, anche l'identificazione *tout court* con la “teologia fatta da donne per le donne”, la “Gender Theology” o gli studi sul problema delle donne nella chiesa. Ciò che in ogni caso appare centrale è la tendenza a “mettere in questione e trasformare la teologia tradizionale così che l'esperienza del numero crescente delle donne oppresse possa giungere al centro della riflessione teologica”: il vissuto quotidiano di “disumanizzazione” e “sopravvivenza” delle donne, quindi, come dato di partenza cui “ancorare” qualsiasi analisi teorica e visione spirituale. È questo un approccio critico che “ha dato origine a un metodo interdisciplinare, ecumenico, interreligioso e interculturale, che supera i limiti delle discipline teologiche accademiche o ecclesiastiche”.

Il suo metodo è essenzialmente pluralista, perché “permette, anzi incoraggia, vari punti di partenza (cioè tutta una gamma di esperienze e la possibilità di molte *prassi* diverse)”. Il pluralismo consente di superare i confini tra le varie chiese, in una prospettiva autenticamente ecumenica, in cui “le frontiere confessionali sono quasi una cosa del passato [...]”; esso implica un concetto della teologia come attività di secondo livello, cosicché sono possibili molti diversi impegni di livello primo attorno a poli apparentemente diversi.⁷ La teologia femminista, infatti, si costruisce attraverso le diversità e le tensioni, intese non “come posizioni rigide, ma come possibilità creative di solidarietà e di dialogo”: si tratta di “donne in ricerca” per le quali è fondamentale “la circolarità delle idee, il mutuo accettarsi e confrontarsi, in una sorta di sororità culturale che incide non poco sulle chiese di appartenenza”. Partendo da questi presupposti, la teologia femminista sembra oscillare continuamente tra polarità opposte, anche se non statiche, che tende a integrare in un approccio composito e tendenzialmente trasversale teoria e prassi, analisi e strategia, impegno nel sociale e spiritualità, autonomia e istituzionalizzazione, *mainstream* e contesti di base, cattolicesimo e protestantesimo; per cui si è parlato, a proposito di queste teologhe, di “vita al confine”, di “ribellione alla frontiera”.⁸

Sul piano metodologico i tratti più innovativi vanno ricercati nell'abbandono del percorso codificato della teologia tradizionale – dal confronto di un tema con la Scrittura al dogma, all'applicazione pratica – e nel superamento delle barriere disciplinari, con il conseguente

Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing, San Francisco, Harper, 1992 (trad. ital. Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra, Brescia, Queriniana, 1995); Mary Daly, *The Church and the Second Sex, With a Feminist Postchristian Introduction by the Author*, New York, Harper Colophon, 1975 (1968); Ead., *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978; Elizabeth Schussler Fiorenza, *In Memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino, Claudiana, 1990 (In Memory of Her); Ead., *Bread Not Stones: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1985.

5. M. E. Hunt, “Prospettive di teologia femminista. Editoriale”, in M. Hunt e R. Gibellini, a cura di, *La sfida del femminismo alla teologia*, cit., 1985, p. 5.

6. Monica Jakobs, *Teologia femminista in Europa. Tra movimento e istituzionalizzazione accademica*, in “*Concilium*” 1 (1996), p. 73.

7. Mary Hunt, *Teologia femminista e teologia della liberazione: metodi a confronto*, in M. Hunt, e R. Gibellini, a cura di, *La sfida del femminismo*, cit., pp. 149-50.

8. Elizabeth Schussler Fiorenza, *Teologie femministe nei diversi contesti*, in “*Concilium*” 1 (1996), pp. 13-15; Adriana Valerio, *Mater Ecclesia*, cit., pp. 24-25; Monika Jakobs, *Teologia femminista in Europa*, cit., pp. 66-67.

9. Tra le autrici particolarmente studiate dalle teologhe femministe sono Simone de Beauvoir, Virginia Woolf, Margareth Atwood, Doris

Lessing, Marge Pierce, May Sarton; M. Hunt e R. Gibellini, *La sfida del femminismo*, cit., pp. 19, 144.

10. Monika Jacobs, *Teologia femminista in Europa*, cit., p. 63.

11. Mary Hunt, *La ritorsione alla Conferenza "Re-Imagining"*, in "Concilium" 1 (1996), p. 75.

12. Tavola rotonda di "Concilium". *L'impatto delle teologie femministe sulla teologia romano-cattolica*, in "Concilium" 1 (1996), pp. 137 sgg.

13. Nelle Morton, "Dio/ Dea - immagine diletta", in M. Hunt e R. Gibellini, *La sfida del femminismo*, cit., p. 73.

14. Elizabeth Greene, *Il pensiero della differenza sessuale e la teologia. Il dibattito italiano*, in "Concilium" 1 (1996), pp. 195-96.

15. Ivana Ceresa, a cura di, *Donne e divino*, Mantova, Scuola di cultura contemporanea, 1992; Luce Irigaray, *Donne divine*, in Sessi e genealogia, Milano, La Tartaruga, 1989.

16. Elizabeth Greene, *Il pensiero della differenza*, cit., p. 188.

17. Rosemary Ruether, *Cristologia e femminismo. Un Salvatore maschile può aiutare le donne?*, in M. Hunt e R. Gibellini, a cura di, *La sfida del femminismo*, pp. 126 sgg.; William Burrows, *In che modo la teologia femminista ha influenzato il mio mondo*, in "Concilium" 1 (1996), pp. 152-53; Elizabeth Johnson, *La maschilità di Cristo*, in "Concilium" 6 (1991), p. 149.

18. Carol A. Newsom, *La Bibbia delle donne*, cit., pp. 9 sgg.

19. "Kyriarchia": neologismo ideato nell'ambito della teologia femminista nordamericana, che ha come significato letterale "regno del kyrios", il signore/padrone e indica il potere maschile dominante.

ampliamento della tipologia delle fonti: la riflessione teorica, infatti, oltre che dei testi canonici o dei documenti storici ufficialmente accreditati, si avvale in molti casi anche di materiale tratto dalla letteratura, dall'antropologia, dalla tradizione musicale e folklorica o direttamente dalle esperienze delle donne, come le testimonianze o la storia orale, viste come fonte di conoscenza, e perfino dai sogni. Così come sul piano dell'espressione, soprattutto nei momenti, fondanti, degli incontri concreti, trovano spazio anche il canto, la danza, le manifestazioni artistiche in generale e la sperimentazione di forme liturgiche e di preghiera nuove.⁹ Inoltre, poiché costitutivi della teologia femminista sono da un lato il fatto di "autocomprendersi come parte di un movimento e riflessione su di esso",¹⁰ dall'altro la volontà di incidere fattivamente nella situazione delle donne e delle chiese, accanto al dibattito intellettuale, è sentita come un elemento irrinunciabile la comunicazione tra gruppi di donne. La creazione di reti di collegamento, canali strutturati di contatto, sedi ufficiali di incontri e scambi è stata quindi fin dall'inizio una preoccupazione centrale in tutti i contesti. Negli Stati Uniti, accanto al tentativo di qualificare in tal senso le associazioni di donne già esistenti nelle varie chiese o di trovare uno spazio riconosciuto in sedi istituzionali quali l'American Academy of Religion e la Society of Biblical Literature, è da registrare la creazione della Women's Alliance for Theology, Ethics and Religion a opera di Mary Hunt e altre teologhe. Un processo analogo si è verificato in Europa.

L'impatto della teologia femminista a livello teorico è dirompente. Innanzi tutto, come è avvenuto in altre discipline, l'introduzione, nell'impostazione della ricerca, dell'elemento "genere", come già dell'elemento "classe" e dell'elemento "razza" nelle diverse teologie della liberazione nate a partire dagli anni Sessanta, ha imposto per la prima volta anche alla teologia la coscienza della sua storicizzazione e parzialità. Ma data la forte connotazione patriarcale del cristianesimo, l'introduzione del punto di vista delle donne ha stimolato ancor più che in altri settori una rivisitazione radicale: in seguito alle riflessioni prodotte nell'ambito della teologia femminista, come ha scritto Mary Hunt, "virtualmente nessun assunto religioso è rimasto inviolato, nessun presupposto è stato esente da sfide".¹¹

In tutti i settori della ricerca teologica sono stati elaborati apporti innovativi: dalle nuove vie aperte dall'ermeneutica femminista del sospetto nei confronti della tradizione dominante" alla critica alla separazione, vista come contingente e maschilista, del pensiero dal sentimento e dall'esperienza, del contenuto dalla forma, della teoria dalla pratica, all'introduzione dell'etica della "cura" opposta all'etica della "giustizia", alle evidenti implicazioni sulla pratica ecclesiastica.¹²

Il nucleo tematico centrale di ogni teologia femminista è ovviamente la critica alla percezione maschile di Dio. Le prime provocatorie affermazioni di Mary Daly sull'impatto dell'immagine di Dio Padre nella costruzione del mondo e delle sue strutture sessiste hanno aperto la strada a numerose riflessioni di carattere insieme filosofico-teologico e sociologico, che hanno prodotto esiti anche notevolmente diversi tra loro.

Se, infatti, il superamento della identità maschile di Dio appare come un assunto irrinunciabile, non è altrettanto univocamente definibile ciò che a essa deve subentrare. Una delle possibilità più ampiamente esplorate è quella della sostituzione dell'immagine tradizionale con quella di una Dea (*Goddess*) o di un Dio Madre (*God the Mother*), capace di aiutare le donne nel loro cammino di liberazione: "Ora, invocate *Dio Madre* o la *Dea*. Che cosa succede? Che per le donne essa appare, e ti dice che la tua vita è un dono sacro, che tu lo devi ricevere, la devi creare, esserne responsabile. E ti dice che lei, la Dea, non vuole niente in cambio: è abbastanza che tu ti regga sui tuoi piedi e parli parole tue, che tu celebri quella nuova creazione che sei tu, che ti muova in questo spazio – libera! La risposta delle donne rese coscienti è un senso travolgente di accettazione, di appartenenza e di identità. [...] Le donne sentono che al *Dio Padre* si domanda 'un'eterna dipendenza', mentre alla Dea ci si rivolge solo per domandare l'indipendenza e la capacità di sfruttare le proprie risorse".¹³ Una variante di questa proposta è la divinizzazione di Maria, una strada che però appare, oltre che difficilmente proponibile al di fuori dell'ambito cattolico, molto problematica perché può difficilmente superare l'idea di una complementarità fra i sessi e, quindi, in ultima analisi, tende ancora una volta a cadere nello "schema per cui il maschile è atto a simboleggiare il divino mentre il femminile può solo e sempre declinare l'umano". Altra possibilità è il recupero, attraverso la concezione sapienziale, dell'immagine, non necessariamente maschile, di Dio come *Sophia*. Molte teologhe, infine, ritengono la femminilizzazione di Dio "necessaria ma non sufficiente", solo "una tappa nel percorso della demaschilizzazione di Dio il cui traguardo resta la desessualizzazione di Dio", "il dio al-di-là del dio".¹⁴

È interessante notare come su questa problematica si sia prodotto un confronto reciprocamente stimolante con il pensiero della differenza sviluppatosi in alcuni settori del femminismo italiano, che da sempre, del resto, si erano mostrati particolarmente sensibili al tema del rapporto tra "donne e divino". È questo, significativamente, il titolo di un libro del 1992 curato da Ivana Ceresa che raccoglie i risultati di due seminari, "Dire Dio al femminile" e "Donne e trascendenza", nei quali "si sono trovate a pensare e lavorare insieme donne che seguono una confessione religiosa e donne che sentono la trascendenza come ricchezza irrinunciabile per la pienezza della vita femminile. Sia le une che le altre riconoscono la pienezza della vita femminile come scopo comune, di tale importanza da rendere inconsistente la barriera tracciata dall'appartenere o non appartenere a Chiese". Tutto il contesto di Diotima, del resto, ha lavorato in modo privilegiato sulle opere di Luce Irigaray, tra cui il noto saggio *Donne divine*, da cui deriva l'affermazione-chiave secondo cui solo se Dio può incarnarsi al femminile, le donne possono diventare divine. E poiché, per il pensiero della differenza è fondamentale la facoltà della donna di "mettere al mondo il mondo", cioè di creare la realtà a livello simbolico, attraverso la capacità di dare un nome alle cose, il *power of naming*, allora diventa determinante anche la possibilità di "dire Dio al femminile". Questo è sicuramente un progetto che avvicina tale ambito

20. M. Hunt, La ritorsione alla Conferenza Re-Imagining, cit., pp. 74-84.

21. Mary Shawn Copeland, La differenza come categoria nelle teologie critiche per la liberazione delle donne, in "Concilium" 1 (1996), pp. 211-26.

22. Rosemary Radford Ruether, Gaia e Dio, cit., p. 8. Due testi fondamentali sull'ecofemminismo sono: "Judith Plant, Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism, Philadelphia, New Society Publishers, 1989; Irene Diamond, Gloria F. Orenstein, Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.

23. Mary Daly, Gyn/Ecology, cit., pp. 93-94, 315.

24. Rosemary Radford Ruether, Gaia e Dio, cit., pp. 93-4, 307, 359. Elizabeth Greene, Postfazione. L'opera teologica di Rosemary Ruether, in ivi, p. 390.

alla teologia femminista e in particolare a quella nordamericana, anche se, nel pensiero della differenza, accanto alla proposta di divinizzare il femminile è anche presente la tendenza a sostituire il Dio maschile con la madre in quanto fondamento dell'ordine simbolico femminile. Altro punto di contatto è l'accostamento, fino all'identificazione, di "Dio" e "libertà femminile". Non è facile, comunque, individuare e descrivere le correnti di scambio tra questi due ambiti di ricerca.¹⁵ Come ha sottolineato la teologa Elizabeth Greene, che, risiedendo in Italia, vede questa problematica dall'interno, "a volte il linguaggio comune non lascia trasparire in chiarezza la diversità dei due discorsi. Altre volte tale diversità è esplicitata sia da parte della filosofia che della teologia". Altre volte, invece, "si può dire che le teologhe sono impegnate nella teologizzazione, o forse meglio, ri-teologizzazione di un discorso religioso laicizzato" che hanno trovato nel pensiero della differenza. Nonostante i reciproci apporti significativi, tuttavia, secondo la Greene, la prospettiva resta diversa: "se il pensiero della differenza mira alla divinizzazione del genere femminile, la teologia si propone piuttosto alla femminilizzazione di Dio. Se il pensiero della differenza utilizza il linguaggio religioso per dire la madre reale, la teologia si appropria del linguaggio di Diotima sulla madre per parlare di Dio".¹⁶

Un altro filone di studio molto sviluppato, ancora nella chiave della definizione dell'identità di genere, nell'ambito della teologia femminista è quello cristologico. "Un Salvatore maschile può aiutare le donne?", è la domanda posta quasi vent'anni fa da Rosemary Redford Ruether, che ha dato origine a un dibattito ancora aperto. Come ha scritto Elizabeth Johnson, il problema nasce "quando la maschilità di Gesù, che appartiene alla sua identità storica, viene interpretata come elemento essenziale per la sua identità e funzione cristiana redentrice. Allora Cristo funziona come strumento per emarginare e escludere le donne". Non solo infatti "l'uomo Gesù" diventa "l'incarnazione del Logos Maschile e il rivelatore di un Dio-Padre maschio", ma suggerisce anche che "grazie alla loro naturale somiglianza fisica, gli uomini godono di una più stretta identificazione con Cristo rispetto alle donne", mettendo addirittura in dubbio, per queste ultime, la stessa possibilità di salvezza. Anche in questo caso sono state tentate risposte molteplici: dalla ricerca di un "Gesù femminista" e oppositore del potere patriarcale, tradito dalla cristologia ufficiale – via respinta con sdegno dalle teologhe più radicali perché denoterebbe comunque un bisogno dell'autorità maschile – all'interpretazione di Cristo "nei termini della potente figura femminile della *Sophia*,¹⁷ all'accentuazione del carattere androgino del simbolo, all'affermazione della sostanziale identica capacità delle donne e degli uomini di essere cristomorfi", così come lo sono bianchi e neri, giovani e vecchi, ebrei e greci e come lo è lo stesso cosmo – tutti in cammino verso il cielo e la terra nuovi". Parallelamente, la teologia femminista si è chiesta che cosa vuol dire leggere e studiare la Bibbia con la consapevolezza di essere donna. Si è aperto così un campo di ricerca che negli ultimi decenni ha conosciuto un crescente impulso. Dalla constatazione che perfino nei testi tradizionalmente scelti per il culto domenicale si

opera una selezione tendente a occultare la presenza femminile tanto nell'Antico che nel Nuovo Testamento, si è arrivati oggi a numerosi studi organici che hanno "scoperto" o radicalmente rivisitato le figure di donne in essi rintracciabili, in particolare quelle che rivendicano un ruolo attivo nell'ambito della trasmissione della Parola, come la profetessa Miriam che chiede sdegnosamente: "Il Signore ha parlato forse soltanto per mezzo di Mosè?" (Num. 12,2). Questa stessa ricerca, applicata a tutto l'arco della storia del cristianesimo, si affianca al lavoro sui diritti della donna nelle chiese: due filoni attualmente molto ricchi, non sempre strettamente riconducibili a una "teologia femminista", ma che risentono comunque del suo approccio.¹⁸

Fin dall'inizio la teologia femminista ha dovuto lottare duramente per veder riconosciuta la sua legittimità. E ancora attualmente, pur essendo una disciplina ufficiale in molte Facoltà teologiche, sia negli Stati Uniti che in molti Paesi europei, restano all'interno delle varie chiese, e in particolare della chiesa cattolica, ampi settori totalmente chiusi al dialogo. Il segno più evidente di questa ostilità si è avuto all'indomani della Conferenza *Re-Imagining*, svoltasi a Minneapolis, nel Minnesota, dal 4 al 7 novembre 1993. Organizzato da un comitato ecumenico nell'ambito di una iniziativa internazionale delle chiese sul tema "donna", questo raduno ha visto la partecipazione di circa 2300 persone, quasi nella totalità donne, in rappresentanza di una molteplicità di gruppi di base, più o meno legati alle chiese di appartenenza. Così ne parla una delle organizzatrici, la teologa Mary Hunt: "L'incontro è stato contraddistinto dall'insieme del suo contenuto creativo, come pure dalle liturgie innovative, dalle sessioni plenarie partecipate, dalle dinamiche sistemazioni degli spazi e dall'attenzione all'arte, specialmente la musica. Un'oratrice dopo l'altra ha invitato le partecipanti alla Conferenza a 're-immaginare' le categorie fondamentali della riflessione teologica: la creazione, Dio, la comunità, Gesù, la sessualità e la famiglia, la chiesa e il ministero, il linguaggio [...] I pasti comuni e gli eventi culturali condivisi, i comizi e le mostre hanno creato nel loro insieme il senso che le femministe cristiane potevano creare comunità di lotta e di celebrazione attingendo al 'composto' re-immaginato delle loro tradizioni. [...] Le partecipanti sono andate a casa con un rinnovato senso di capacità di agire, quali agenti religiosi, dopo secoli di 'kyriarchia'¹⁹ e anche con un senso rinnovato del proprio diritto e della propria responsabilità nel dare espressione alle loro tradizioni".

I contenuti teorici non erano nuovi per chi conoscesse la riflessione teologica femminista, ma la novità era che questo materiale "veniva reso disponibile e veniva fatto proprio dalle donne *mainstream* delle varie chiese", era cioè accessibile e fruibile fuori dalla ristretta cerchia delle iniziate e delle simpatizzanti. La reazione degli ambienti religiosi conservatori, sostenuta da molti organi di stampa, è stata violenta: "La distruzione della fede cristiana tradizionale, l'adozione di antiche credenze pagane, il rifiuto della divinità di Gesù e della sua espiazione sulla croce, la creazione di un dio (dea) a propria immagine, e l'affermazione del rapporto d'amore tra le lesbiche sono stati i temi ricorrenti della Con-

ferenza”, così un giornale presbiteriano ha demonizzato l’evento. Per mesi si sono ripetuti gli attacchi a mezzo stampa e televisione, finché “*Re-Imagining* divenne una specie di parola in codice per indicare tutto ciò che c’è di sbagliato nelle religioni progressiste”. Tutto ciò ha fornito la base per intimidazioni, e in alcuni casi anche espulsioni, in molte chiese.²⁰ La teologia femminista nordamericana si è così ritrovata a dovere impiegare molte delle sue energie semplicemente per recuperare il terreno perduto. Tanto più che, alla fase del grande interesse, ne sta subentrando una in cui si nota, soprattutto nelle giovani generazioni, un molto minore coinvolgimento. La sensazione generale è quindi di stanchezza e difficoltà.

Fanno eccezione alcuni ambiti specifici, che mostrano invece proprio oggi una grande vitalità. Le “teologie critiche per la liberazione delle donne”, nate in contesti diversi da quello bianco, pur rientrando in senso lato nel contesto della teologia femminista, ne criticano duramente alcuni dei presupposti: “Come mai – si chiede la teologa afroamericana Mary Shawn Copeland – la maggior parte delle teologhe femministe bianche europee e nordamericane si percepiscono così spesso come quelle che danno forma al copione o alla rappresentazione teorica (*o, almeno, inconsciamente presumono di farlo*) per il far teologia di *altre* e diverse donne, alla cui oppressione esse hanno storicamente partecipato e da cui, anche ora continuano a trarre benefici?” Se l’*esperienza* delle donne è il dato di partenza, allora bisogna considerare anche l’esperienza di soggetti aborigeni, africani, asiatici, caraibici ecc. e, negli Stati Uniti in particolare, l’esperienza delle donne nere e ispanoamericane. Sono nate così, rispettivamente, la teologia *womanist* e quella *mujerista*, entrambe oggi a un livello molto articolato di elaborazione. In queste linee di ricerca il concetto di *differenza* – con un richiamo esplicito all’accezione italiana – ha sempre più sostituito quello di *sorellanza*, vista come “carica dell’ideologia familiare patriarcale” e espressione dell’“individualismo borghese, che concedeva il passaggio di alcune donne della classe media alla sfera pubblica non soltanto congelando le differenze di classe sociale tra loro e le donne della classe lavoratrice, ma anche le *differenze* fondamentali di collocazione sociale”. Queste teologie, invece, “richiedono comprensioni differenziate e un discorso a più voci. La ‘differenza’ contrasta e contesta, infatti, qualsiasi tendenza a una soffocante e maternalistica ‘teologia femminista nella linea di una distaccata superiorità’ (*ma’am stream*) [...] e non permette una situazione relativa in cui i privilegiati siedano comodamente pentiti accanto agli oppressi”.

Netta è anche la scelta delle fonti: le teologie critiche femministe lavorano sul confronto dialettico tra la dimensione territoriale circoscritta e quella globale delle storie, che impedisce di cadere tanto nelle meta-narrazioni codificate, quanto in “semplici dimostrazioni della differenza”. Ricercano quindi le “‘narrazioni empiriche su larga scala’, che introducono racconti locali complessificanti, i quali recuperano tradizioni e pratiche perdute dell’agire, della creatività e della resistenza femminili; [...] racconti che rivalutano forme precedentemente screditate di cultura delle donne”. “Rifiutano, invece, le ‘grandi’ storie della su-

premazia e della dominazione maschile, le meta-narrazioni di una conquista fallo-*macho*-centrica”, ma anche “le ‘grandi’ storie del successo e dell’importanza femminili”, poiché “queste ‘metanarrazioni gino-centriche’ spesso trascurano la complicità di donne socialmente privilegiate nel fabbricare identità spurie per gli uomini di gruppi emarginati e oppressi: il nero come bestia sessuale, il pellerossa come animale selvaggio, l’uomo dalla pelle bruna come pigro, il giallo come persona impenetrabile e ignorano le complesse relazioni di potere tra donne privilegiate e non privilegiate in situazioni di dominio e di oppressione”. La differenza, in quest’ottica, “deve includere la lotta”, anzi queste teologie si caratterizzano per una forte accentuazione del risvolto operativo militante, del fine centrale della “trasformazione sociale che riguarda la giustizia per tutte le persone umane”, tanto all’interno del contesto occidentale avanzato, quanto globalmente, nel rapporto Nord/Sud.²¹

In questi ultimi anni, infine, la teologia femminista ha aperto una nuova pista di ricerca collegandosi all’ecofemminismo, cioè l’indagine sul rapporto tra dominio maschile sulle donne e dominio della natura. La prospettiva è quella dell’“ecologia profonda”, che “ha esaminato i modelli simbolici, psicologici ed etici delle relazioni distruttive degli esseri umani con la natura vedendo in particolare nella cultura occidentale, sacralizzata dal cristianesimo, una causa determinante di questa cultura distruttiva”.²²

Già Mary Daly vent’anni fa aveva lasciato presagire la possibilità di tale sviluppo, sia pure all’interno di una visione radicale e drammatica e con esiti, per certi versi opposti, di smaterializzazione dell’elemento corporeo, quasi una prefigurazione del cyborg. Nel suo provocatorio libro *Gyn/Ecology. The Methaetics of Radical Feminism* (1978), analizzava, in varie mitologie e culture, anche contemporanee, come “le parole/espressioni dello spirito femminile vengono violentate, attorcigliate, torturate, smembrate” e come il cristianesimo abbia favorito l’affermazione di un “vangelo secolare sadomasochista che proclama che la sofferenza delle donne è gioia”, nel quadro di morte e distruttività tipico del patriarcato. Ma, acquisita, attraverso questo viaggio nell’orrore, la consapevolezza della situazione, “possiamo cominciare a camminare/percorrere (*Tread/Thread*) la nostra strada in un nuovo spazio/tempo. “I nuovi spazi fisici – come i nuovi spazi semantici/cognitivi/simbolici/ verranno ulteriormente s-coperti/creati oltre/all’interno del Viaggio Oltremondano. Questo processo di conoscenza e di azione, centrato sul Sé, è esso stesso la creazione di un nuovo ambiente che si identifica con la donna. Ciò comporta la s-composizione (*Dis/Spelling*) dell’inquinamento mente/spirito/corpo che si produce con i miti, il linguaggio, le atrocità rituali, e i meta-rituali fatti dall’uomo”. La donna che ha intrapreso questo viaggio ha cominciato a sviluppare una sorta di capacità multiforme/multidimensionale di sentire/capire il suo ambiente”.²³

Esplicitamente legato alle tematiche dell’ecofemminismo è invece l’attuale lavoro di una delle teologhe storiche, Rosemary Radford Ruether, che anche in questa occasione ha saputo lanciare un impulso che è stato subito raccolto da molte altre. Nel suo libro *Gaia & God*.

An Ecofeminist Theology of Earth Healing, partendo dal “nesso intimo tra l’oppressione della donna, da una parte, e lo sfruttamento delle risorse naturali dall’altro, [...] ambedue parte della stessa *forma mentis* che ha condizionato tutto l’ordine sociosimbolico dell’Occidente, inclusa la sua produzione teologica”, vengono analizzati in varie culture i “racconti della creazione” e le “narrazioni religiose della distruzione del mondo”, per arrivare alle “nuove narrazioni della distruzione del mondo”: la povertà, la fame, i problemi energetici, l’inquinamento, l’estinzione, la violenza in tutte le sue forme, il militarismo e la guerra. Viene presentata una visione politica generale fortemente critica nei confronti del mondo occidentale in genere e in particolare degli Stati Uniti, nati da un patto “androcentrico, antropocentrico ed etnocentrico”, foriero di violenza. Il libro è dedicato “ad Adiba Khader e alle sue quattro figlie, Ghada (ventun’anni), Abir (diciassette anni), Ghalda (quattordici anni) e Ghana (dodici anni) e a tutte le altre madri e ai loro figli che morirono all’alba del 13 febbraio 1991, in un rifugio di Baghdad distrutto da due ‘bombe intelligenti’ americane”.

“Per la creazione di un mondo guarito”, nel quale non operino più i modelli di distruzione, bisogna ascoltare “un’altra voce, una voce che parla dall’intimo cuore della materia. È stata a lungo costretta al silenzio dalla voce maschile, ma oggi ritrova la sua voce. È la voce di Gaia. La sua voce non si traduce in leggi o in conoscenza intellettuale, ma ci chiama alla comunione con tutte le creature”, quindi anche gli animali, con le quali “la nostra affinità è globale e ci collega oggi all’intera Gaia vivente”. Talmente forte è il senso di questa unità che la prospettiva finale della Ruether, come lei stessa puntualizza, sembra in parte discostarsi da quella dell’ecofemminismo. La teologia e la spiritualità ecofemministe tendono a presupporre che la “Dea” di cui abbiamo bisogno in vista del benessere ecologico sia “il rovescio del Dio che abbiamo ricevuto dalle tradizioni monoteistiche, immanente anziché trascendente, identificato con il femminile anziché con il maschile, relazionale e reciprocamente attivo anziché dominante, pluriforme e pluricentrico anziché uniforme e monocentrico”, per arrivare a “una soluzione più creativa di queste opposizioni tradizionali che non semplicemente il loro rovescio, qualcosa di analogo alla paradossale ‘coincidenza degli opposti’” [...]: una prospettiva cui stanno comunque avvicinandosi diverse teorie del femminismo, tra cui la stessa Irigaray.²⁴

La composita galassia della teologia femminista è quindi ancora in grado di proporre percorsi creativi di riflessione, nonostante la sensazione generale di ripiegamento che caratterizza la fase attuale. Bisogna comunque osservare che, come spesso accade per le ricerche elitarie e di punta, l’impatto va ricercato non tanto nell’accoglienza di singoli assunti teorici a livello ufficiale o di massa quanto negli effetti a largo raggio in termini di crescita della coscienza di determinate problematiche. In questo senso il lavoro della teologia femminista è stato estremamente proficuo e ha imposto a tutte le chiese, nonostante le resistenze e i limiti comunque fissati, una nuova apertura nella considerazione della posizione e delle esigenze delle donne.