

Teologie *di genere*, un appello esigente *Gender Theologies, a demanding appeal*

LUCIA VANTINI*

Abstract

This article aims to clarify that there is no such thing as a ‘feminine theology’, but a complex panorama, in which women, with their particular differences, take the floor as subjects. Though recent in academic terms, *gender* theologies have a long history and have developed in such a way as to draw attention to how a culture signifies and symbolizes to show that the accomplishment of the Kingdom of God relies on the quality of inter-human relational bonds. With a distant masculinity, then surreptitiously made into a universal paradigm, and with a model of femininity that oscillates between Eve and Mary, the theological world shows itself to be manifestly disturbed: there is a desperate need for an inclusive way to talk about God.

Keywords: Gender theologies; Difference; Corporeality; Gendered Christology; Inclusive relations.

Resumo

O artigo propõe-se clarificar que não existe uma “teologia feminina”, mas um panorama complexo, no qual as mulheres, com as suas diferenças particulares, tomam a palavra como sujeitos. Embora academicamente recentes, as teologias *de género* possuem uma profunda história e desenvolvem-se dando atenção ao modo como uma cultura significa

* Doutora em Filosofia pela Università degli Studi di Verona. Docente da Università degli Studi di Verona e no ISSR de Verona. lucia.vantini@gmail.com

e simboliza os corpos, e mostrando que a realização do Reino de Deus depende da qualidade dos vínculos relacionais inter-humanos. Com uma remota masculinidade, depois subrepticamente tornada paradigma universal, e com um modelo de feminilidade que oscila entre Eva e Maria, o mundo teológico manifesta-se gravemente perturbado: urge uma modalidade inclusiva de falar sobre Deus.

Palavras-chave: Teologias de género; Diferença; Corporeidade; Cristologia sexuada; Relações inclusivas.

1. Donne e teologia: mondi incompatibili?

La teologia è discorso su Dio, ma è sempre discorso *di qualcuno*. Fare attenzione a chi parla significa incontrare un mondo, una storia, un corpo, un desiderio e allo stesso tempo significa ricevere dei vincoli¹. Questi vincoli non sono di dominio, di potere, o di oggettivazione: non si possono trasformare le persone in cose da usare o in temi da trattare. Il vangelo, infatti, promuove legami gratuiti e tesi a far fiorire l'altro o l'altra, mentre scoraggia quelli squilibrati in cui qualcuno viene marcato, ferito, emarginato o escluso. Là dove risulta sorda alle differenze e finisce per legittimare la parola di pochi, la teologia diventa quindi antievangelica. Allora la domanda essenziale è: chi sono i soggetti autorizzati a dire, a simbolizzare e a trasmettere la prossimità di Dio nella storia?²

Le teologie *di genere* assumono la domanda declinandola a partire da un sospetto: che la differenza sessuale sia da sempre nominata e tradotta in modo ingiusto e squilibrato per le donne. In questo senso, porsi il problema del soggetto teologico significa aprire gli occhi sulle resistenze patriarcali che ancora si trovano nella nostra storia, mascherate da verità o taciute in un silenzio complice. Per molto tempo, infatti, il soggetto della teologia è stato pensato al maschile. Giustificati a motivo di una loro particolare prossimità con il sacro, gli uomini si sono trovati a incarnare lo spazio della parola divina, a rappresentare il Cristo sulla terra, ad

¹ Cfr. Roberta de Monticelli, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl* (Milano: Garzanti, 2018).

² Cfr. Maria Teresa Garutti Bellenzier e O. Cavallo, a cura di, *Le donne dicono Dio. Quale Dio dicono le donne? E Dio dice le donne?* (Milano: Paoline, 1995).

amministrare l'evento sacramentale e ad assumersi da soli la responsabilità di *non contristare lo Spirito*³.

A causa di questa situazione troppo poco presa sul serio, nella percezione di molte persone l'espressione "donne e teologia" fa un effetto strano, come se racchiudesse una qualche anomalia che deve essere continuamente indagata, spiegata e giustificata. La reciproca – "uomini e teologia" – non desta invece alcuna preoccupazione. Là dove compare, essa viene tutt'al più intesa come uno dei tanti modi di porre in questione la relazione tra l'umano universalmente inteso e il divino.

Quest'ambiguità si ritrova in molte discipline, per un motivo trasversale che intacca tutta la cultura: il linguaggio si è strutturato in senso androcentrico, eleggendo il genere maschile a portatore dell'universale, ed emarginando quello femminile. Si dice "l'uomo" e si intende "tutti" (e "tutte"). Si maschera così il fatto che quell'universale sorge sulla cancellazione del femminile, caricando la parzialità maschile di un peso che dona potere, ma che finisce per chiedere in cambio il sacrificio della propria singolarità concreta, unica e irripetibile. Il risultato è tragico: donne che con i loro mondi spariscono nel discorso, e uomini che si sentono addosso il compito di dire la verità oggettiva, di gestire il bene universale e di amministrare la bellezza, costantemente costretti a rimuovere il limite, la fragilità e la contingenza dei loro corpi e delle loro visioni.

Stanche di prendere la parola in un linguaggio escludente, di cercare e di praticare il bene in un mondo solo privato, e di ritrovarsi appiattite in una bellezza oggettivata e da consumare, le donne hanno trovato il coraggio della soggettualità in molti campi, compreso quello teologico.

I femminismi sono dunque la radice della teologia delle donne, e questo vale anche per quelle che da questo prendono le distanze: è grazie a questi movimenti che si sono aperti dei varchi nei contesti più tradizionalmente androcentrici. "Femminismo", comunque, non dovrebbe suonare come il correlato di "maschilismo": il discorso indignato e critico di chi vive un'emarginazione di fatto si preoccupa del mondo intero e non

³ Cfr. Marinella Perroni, a cura, *Non contristate lo Spirito* (Verona: Gabrielli, 2007).

può mai essere paragonabile a quello di chi difende strenuamente la propria egemonia a scapito di altri e di altre. Basta un po' di conoscenza per rendersi conto che – al di là di alcuni eccessi dovuti alla necessità e all'urgenza – le parole e le pratiche femministe non mirano esclusivamente al bene delle donne, ma hanno a cuore il *bene comune*. Una società che tratta male le donne è una società malata per tutti coloro che vi appartengono e preoccuparsene significa guarirla dall'ingiustizia e aprirla al trascendente. Scrive infatti Mary Daly:

«Il mio obiettivo è dimostrare che la rivoluzione femminista, in quanto fedele alle proprie dinamiche essenziali, è una rivoluzione ontologica, spirituale, che punta al di là delle idolatrie di una società sessista e sprizza azione creativa nella e verso la trascendenza. L'evoluzione della donna comporta l'evoluzione di tutto il genere umano; ha completamente a che fare con la ricerca del significato e della realtà ultimi, che taluni chiamano Dio»⁴.

In un orizzonte tradizionalmente inospitale, dove nomi e volti sono silenziati o perduti per sempre, compaiono distorsioni ermeneutiche che immiseriscono la presenza delle donne, neutralizzando la loro opera e la loro visione del mondo. Le comunità ecclesiali le impiegano continuamente come forza-lavoro in ambito pastorale, trattandole come semplici ingranaggi di progetti pensati altrove. Tutto concorre a farle sentire insignificanti e irrilevanti: è la dracma che non vale nulla a fare loro da specchio, tanto più che un Dio rappresentato come una donna con la scopa in mano sembra decisamente più imbarazzante di un Dio padre o pastore⁵.

Quest'esclusione ha lasciato le donne senza genealogie, senza parole e senza spazi, e ha messo in moto una serie di ricerche volte a dissotterrare la loro ricchezza nascosta, trascurata o dichiarata eccentrica, come la mistica. Le ricerche di Luisa Muraro, per esempio, ne sono un emblema:

⁴ Mary Daly, *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, con prefazione di Cristina Simonelli (Milano: Editori Riuniti, 2018).

⁵ Cfr. Luca, capitolo 15.

«Un giorno si aprì la porta di una vacanza senza fine, [...], cominciai a udire le parole di una conversazione, non semplicemente nuova ma inaudita, tra due che, per brevità, chiameremo una donna e Dio. Una donna c'era di sicuro, Dio non so, ma di sicuro lei non era sola, c'era un altro o un'altra la cui voce non arrivava fino a me ma che sentivo lo stesso perché faceva un'interruzione nelle parole di lei, o meglio una cavità che trasformava la lettura, la rendeva simile al gesto di chi beve lentamente da una tazza»⁶.

Questa confidenza femminile con Dio è testimoniata da sempre, ma va ricordato che si tratta di un'esperienza *simbolicamente* imprevista sia nei centri del sapere sia negli spazi ecclesiali. Prima del concilio Vaticano II, infatti, le donne non avevano accesso alle facoltà teologiche⁷ e il desiderio femminile di immergersi nella Scrittura, di misurarsi con le tradizioni o di riconfigurare creativamente le comunità doveva necessariamente iscriversi in un orizzonte privato.

Tale posizione di marginalità rispetto ai contesti accademici ha ostacolato certamente il riconoscimento e la fioritura di questa produzione teologica, ma al contempo ha permesso una notevole libertà e un intenso radicamento nella storia ordinaria e quotidiana: il punto prospettico laterale da cui una donna può fare teologia è originariamente segnato da uno squilibrio che si fa varco per i movimenti del presente senza patirli del tutto. Il Concilio, allora, non ha inventato una teologia delle donne, ma ha creato le condizioni perché questa potesse penetrare nei luoghi dell'elaborazione del senso, facendo circolare i modi femminili di pensare, dire, lodare e incontrare Dio.

Gli effetti si vedono anzitutto nell'esegesi⁸: con le donne, la Scrittura torna a essere popolata di figure femminili a cui viene riconosciuta la

⁶ Luisa Muraro, *Il Dio delle donne* (Milano: Mondadori, 2003), 14.

⁷ Cfr. Serena Noceti, "Un caso serio della ricezione conciliare: donne e teologia," in *Ricerche teologiche* 12 (2002) 1, 211-224.

⁸ Cfr. la collana *La Bibbia e le donne*, edita da il Pozzo di Giacobbe; cfr. anche Marinella Perroni, a cura di, *Corpo a corpo. Le donne e la Bibbia* (Cantalupa (TO): Effatà, 2015); Perroni, "Lettura femminile ed ermeneutica femminista del NT: *status quaestionis*," *Rivista biblica* 41(1993): 315-339; Perroni, "L'in-

forza della profezia o un ruolo essenziale nell'annuncio. Le ermeneutiche di genere restituiscono loro la luce e l'ombra della loro differenza, perduta in una recezione ecclesiale sostanzialmente androcentrica. Tutte le discipline, tuttavia, si trovano arricchite e trasformate dalla parola e dalla ricerca femminile, che non si limita ad aggiungere una nota al canto della tradizione, ma la trasforma in un'altra melodia, finalmente a più voci⁹.

Siamo dunque di fronte a una tradizione *giovane* dal punto di vista della storia accademica, ma con un passato rimosso di grande valore, che va dissotterrato, riscoperto e assunto con responsabilità. In gioco non c'è solo ed esclusivamente la possibilità di mettere un pezzo mancante nel *puzzle* teologico, ma uno sguardo diverso sul disegno che sta sullo sfondo, in cui si intravede un'immagine più ospitale e più inclusiva del divino, immagine troppo spesso tradita da rappresentazioni, linguaggi, forme celebrative e prescrittive complici con il patriarcato. Un po' come accade nella musica, l'eco di voci differenti non si limita a dare corpo alla melodia e le dissonanze che eventualmente si generano spingono a movimenti del suono che non possono essere rimandati troppo a lungo.

Non è facile tuttavia descrivere la relazione tra donne e teologia e spesso si ha la tentazione di lasciar perdere, anche se per motivi non sovrapponibili. Per qualcuno, infatti, la questione è esaurita perché le donne in fondo hanno già ottenuto quello che volevano, mentre per altri nessuna parola potrebbe apportare o far capire qualcosa in più. Scrive Cristina Simonelli:

«Fare il punto su donne e teologia significa entrare in un dibattito che per alcune/i è urgente, per altri superato, per molti equivoco. Si pone tra l'altro su piani diversi: da una parte riguarda la teologia elaborata da donne, rispetto alla quale ci si chiede prima di tutto se esista, poi se se ne possano individuare caratteristiche peculiari, infine addirittura se sia

terpretazione biblica femminista tra ricerca sinottica ed ermeneutica politica," *Rivista biblica* 45 (1997): 439-468; Perroni, "Cent'anni di solitudine": la lettura femminista della Scrittura," *Servitium* 3 (2003) 15, 607-620.

⁹ Cfr. Cristina Simonelli e Marinella Perroni, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica* (Roma: Aracne, 2016).

opportuno ricercarle. D'altra parte questo porta con sé inevitabilmente l'interrogativo sul contributo della teologia nel discorso sull'essere uomini e donne nelle Chiese e nel mondo, e in dialogo con quali saperi e paradigmi di pensiero»¹⁰.

Indubbiamente c'è molto lavoro da fare ancora. Anzitutto occorre liberare le donne dall'uniformità. Solitamente si pensa che la loro teologia non abbia differenze prospettiche, e si tende a compattarla attorno ad alcune questioni irrigidite in una riconoscibilità senza vita. È per questo che spesso i pochi manuali che la recensiscono ne parlano come di una *teologia al genitivo*, alla stessa stregua della teologia del futuro, della speranza, della liberazione, o politica.

In realtà non esiste una teologia delle donne al singolare: come accade per gli uomini, anche le donne hanno differenti prospettive, epistemologie, visioni, pratiche di scrittura e modi esistenziali singolari di abitare lo spazio pubblico della teologia. Occorre dunque un ascolto più attento delle voci femminili e della loro proposta specifica¹¹. Quando per esempio nei convegni o negli incontri parrocchiali si chiede *che sia una donna a parlare*, ci si dovrebbe domandare che cosa ci si aspetta da lei e, soprattutto, chi è lei. Le donne non cantano tutte la stessa canzone.

È inoltre fondamentale rendersi conto che queste teologie non si riconoscono dall'oggetto delle loro indagini, ma dall'attenzione che mettono nei confronti della differenza sessuale, quando si occupano di Gesù Cristo e del suo Dio, della liturgia che loda e celebra la grazia nel mondo, delle comunità sorte nel suo Spirito, o delle storie con cui viene espressa e percepita l'esperienza della salvezza. Non esistono temi specificamente femminili perché anche quando si parla di donne in realtà si parla del mondo intero. Non siamo di fronte a una teologia contestuale, dunque. La ricerca "delle donne" mostra *un genitivo vivente*: si tratta di teologie che prendono corpo dentro storie singolari e condivise che non guardano il mondo da fuori, ma lo vivono a partire da una differenza tutta da

¹⁰ Cristina Simonelli, "Dire la differenza senza ideologie," *Il Regno – Attualità*, 1 (2015): 53-65.

¹¹ Cfr. Cettina Militello, *Donna e teologia. Bilancio di un secolo* (Bologna: EDB, 2004); Simona Segoloni Ruta, *Tutta colpa del Vangelo. Se i cristiani si scoprono femministi* (Assisi: Cittadella, 2015).

risignificare. Questo gesto può tuttavia essere fatto da chiunque: basta accettare di esporsi in un discorso su Dio che rivela anche la propria finitezza.

Le differenze, allora, diventano spazi da attraversare e da custodire come soglie di incontro con un Dio dall'amore sconfinato¹². Lo descrive molto bene Elisabeth Green:

«In Gesù, Dio ha attraversato tutta una serie di confini, quello che separava la divinità dall'umanità (che divideva la parola dal corpo o lo spirito dalla materia), quello che separava il padrone dal servo, quello che separava il soggetto universale neutro (l'uomo) da tutti gli altri soggetti (uomini e donne), quello che separava i popoli tra di loro, quello che separava l'essere umano da tutto il resto del creato. [...] L'ultimo confine attraversato da Dio è quello tra vita e morte»¹³.

Con un'ermeneutica di genere si mostra come la differenza sessuale sia da un lato ridotta al lato biologico e dall'altro sovrascritta da ideologie e pratiche. Si legittimano così molte distorsioni: teologie dal volto patriarcale che legano il sacro al maschile – «se Dio è maschio allora il maschio è Dio»¹⁴, scriveva Daly –, ecclesiologie che replicano gli squilibri della società, teologie morali che si nascondono nell'universale della legge e si fanno doppie¹⁵, mariologie che idealizzano il femminile a scapito delle donne reali¹⁶, cristologie ambigue con la maschilità di Cristo, antropologie incapaci di vivere la differenza sessuale come una cifra simbolica della libertà filiale di ogni creatura, spiritualità ascetiche che lasciano il corpo senza espressività agapiche, cosmologie che non sanno prendersi cura della terra e che ne fanno un oggetto da abusare e da sfruttare.

Le teologie delle donne vivono di una tanto semplice quando ardua scommessa: che riflettere sulla giustizia e sulla bontà della differenza sessuale e criticare gli stereotipi di genere significati non solo migliorare il

¹² Stella Morra, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale* (Bologna: EDB, 2016).

¹³ Elisabeth Green, *Il Dio sconfinato. Una teologia per donne e uomini* (Torino: Claudiana, 2007), 71.

¹⁴ Daly, *Al di là di Dio Padre*, 85.

¹⁵ Cfr. Elisa Salerno, *Le tradite. Prostituzione, morale, diritti delle donne*, a cura di Donatella Mottin (Cantalupa (TO): Effatà, 2015).

¹⁶ Cfr. Simona Segoloni Ruta, *L'amore viscerale. Maria nel grembo di Dio* (Bologna: EDB, 2017).

mondo per tutte e per tutti, ma anche liberare Dio stesso da un'idolatria che ne altera il volto misericordioso e inclusivo.

2. Fiori di serra?

«La differenza non sia un fiore di serra»¹⁷ era l'indovinato titolo di un convegno tenuto all'Università di Verona nel dicembre 1990¹⁸. Quest'immagine ci suggerisce due verità importanti.

La prima ci riguarda tutte e tutti, perché chiama in causa il *destino pratico* di un mondo abitato insieme, spartito e condiviso da donne e uomini. Quando si comincia a fare attenzione al fatto che l'umanità è segnata dalla nostra condizione sessuata maschile e femminile, infatti, non si fa semplicemente una constatazione, ma si avvia una forma di trasformazione della realtà. Può sembrare esagerato, ma si tratta di esperienza: nel momento in cui si smette di fare discorsi neutri e si comincia a valorizzare la propria parzialità sessuata, allora accade qualcosa in noi e attorno a noi. A volte sono effetti liberanti, altre volte invece si aprono dei conflitti simbolici impegnativi, che vanno accettati e abitati quando c'è in gioco l'irrinunciabile, cioè il futuro di chiunque. Non raccogliere questa scommessa politica significa congelare la nostra differenza in un ritratto senza vita, da ammirare a distanza, senza entrare veramente in contatto con il profumo dell'altro e dell'altra, che dovrebbe accompagnare tutti gli incontri reali. È un peccato, perché si tratta di una mancanza verso la creazione, che chiede di esistere e di crescere nella pluralità delle differenze.

La seconda verità suggerita dall'immagine del fiore di serra riguarda invece in modo particolare le donne. Certi fiori si mettono nelle serre perché sono fragili. Ci si può dimenticare, però, che la loro fragilità viene da uno sradicamento: le serre sono spazi artificiali costruiti per coltivare piante che hanno bisogno di protezione rispetto a un ambiente che non

¹⁷ Filo di Arianna, «La differenza non sia un fiore di serra», in *Atti del Convegno organizzato a Verona* (1 e 2 dicembre 1990) (Milano: Franco Angeli, 1991).

¹⁸ Il testo privilegia la prospettiva della differenza sessuale, ma contiene anche una riflessione sui paradigmi di genere di Rosi Braidotti.

le ha previste e che dunque non è ospitale nei loro confronti. Non è come fiori di serra che vogliono esistere le teologie delle donne: non sono ornamenti esotici che durano poco e non lasciano segni della loro presenza o del loro passaggio. È per la perversione di questo sguardo delicato nell'intenzione ma di fatto cieco, che le teologhe si mostrano perplesse e preoccupate di fronte a discorsi che invitano a custodire e a promuovere "la teologia delle donne".

Consegnando il Premio Ratzinger 2018 a Marianne Schlosser – docente di Spiritualità alla facoltà teologica cattolica di Vienna e membro della Commissione Teologica Internazionale e della commissione di studio sul diaconato femminile – papa Francesco ha ribadito ancora una volta l'importanza di riconoscere l'apporto femminile in questo campo, che deve essere incoraggiato affinché trovi uno spazio sempre più ampio. Il problema è che quest'incoraggiamento verso i discorsi femminili può diventare una forma protettiva che copre lo sradicamento a cui sono essi sottoposti. La buona volontà non basta: occorre risalire alle ombre originarie che hanno reso le teologie femminili una specie protetta perché a rischio.

Su questo sfondo si comprende meglio la presa di posizione critica di Ivone Gebara nei confronti delle parole che Francesco pronunciò all'inizio del suo pontificato, invitando a «lavorare di più per fare una profonda teologia della donna»¹⁹. La teologa brasiliana, infatti, non poté fare a meno di rispondere con amarezza e irritazione, perché ancora una volta le parole buone finivano per cancellare una storia, quella del lavoro di decenni che le donne innamorate di Dio e delle chiese, come lei, cercano di portare avanti. Scriveva allora:

«Papa Francesco, per favore, si informi su Google su alcuni aspetti della teologia femminista, almeno nel mondo cattolico. Forse questo

¹⁹ "Bisogna lavorare di più per fare una profonda teologia della donna. Solo compiendo questo passaggio si potrà riflettere meglio sulla funzione della donna all'interno della Chiesa", papa Francesco, intervista ad Antonio Spadaro, 19 agosto 2013. (Disponibile in: <https://www.laciviltacattolica.it/wp-content/uploads/2013/09/SPADARO-INTERVISTA-PAPA-PP.-449-477.pdf>)

interessamento potrebbe aprire altre strade per realizzare il pluralismo di genere nella produzione teologica!”²⁰

La teologia femminista ha infatti una storia, ma alcuni testi di valore – che per le donne sono divenuti “classici” – ancora non riescono a circolare nelle Facoltà. Non è perché sono testi poco rilevanti o rigorosi, come qualcuno maliziosamente sostiene. È che l’orizzonte simbolico non fa loro spazio, probabilmente perché teme la fragilità della sua stessa struttura, organizzata attorno a un tessuto concettuale androcentrico che procede senza corpo, senza storia, senza *pathos*, senza legami e senza mondo. I riferimenti alla scrittura femminile sono qui limitati alla spiritualità mistica, che rimanda a Teresa d’Avila e Caterina da Siena, proclamate dottori della Chiesa da Paolo VI, o a Teresa di Lisieux e Ildegarda di Bingen, inserite tra i dottori da Giovanni Paolo II e da Benedetto XIV. Certamente è un’eredità molto preziosa. Ciò che occorre mettere a fuoco, però, è il suo confinamento nell’ordine dell’eccezionalità, che ne neutralizza la forza trasformativa. Rinchiuse nella chiave di una spiritualità intimista, infatti, queste donne sono contemporaneamente dichiarate sapienti e neutralizzate nella loro pretesa di senso e nella loro proposta di cambiamento del mondo. L’estasi è l’unico spazio concesso, perché si limita a uno stare-fuori. Nella teologia di queste donne, in realtà, c’è molto altro. Eppure nel de-lirio, in questo camminare fuori dal solco, insiste la necessaria inquietudine, affinché la teologia non si anestetizzi al mondo, con le sue parzialità, pluralità, differenze e urgenze. La spiritualità si preoccupa sempre del male.

Su questo, la teologia di genere di Gebara è molto interessante. Essa mostra che le modalità patriarcali con cui si è interpretato il male hanno segnato la storia e la teologia, ricadendo in modo tragico sulle donne. Per loro il male non è qualcosa che si fa o si disfa, ma è un tratto ontologico, un’ombra sul loro essere. Già in uno dei due racconti di creazione – prima del peccato che spezza l’armonia dell’alleanza e dei legami – Adamo

²⁰ Lo scritto è riportato sul sito ufficiale del Coordinamento delle Teologhe Italiane, “Papa Francesco e la teologia delle donne: alcune preoccupazioni di Ivone Gebara”, <http://www.teologhe.org/2013/08/22/papa-francesco-e-la-teologia-delle-donne-alcune-preoccupazioni-di-ivone-gebara-4-agosto-2013/>.

parla di Eva come si fa con un bell'oggetto riconosciuto perfettamente corrispondente al proprio desiderio e dunque, in qualche modo, prodotto da quello. Adamo non parla con Eva, parla di lei. Non mette a fuoco la portata simbolica del suo sonno, e si crede il prototipo da cui lei viene tratta. Ancor prima di sbagliare, ancor prima di sospettare della bontà divina, c'è una strana gerarchia nell'aria²¹ che consente all'uomo di dire una parola sulla donna, come se lei non aspettasse altro che di essere nominata, riconosciuta e forse usata²².

Entrare nella questione con questa chiave *di genere* significa portare la luce su un tessuto che altrimenti resta sotto traccia e si nasconde in un universale escludente.

Con le parole di Gebara:

«Parlare dei mali delle donne è aprire una breccia nei discorsi universalizzanti delle nostre teologie, è riprendere delle esperienze di prossimità, di lacrime, di sofferenze e di piccole gioie come soggetti di riflessione. È anche far entrare la vita quotidiana, le relazioni strette, i dispiaceri d'amore, la morte e il lutto come vissuto capace di equilibrare la freddezza delle cifre, delle statistiche, dei discorsi teologici ben strutturati secondo norme prestabilite»²³.

Il male, fa notare l'autrice, è sempre presentato come esperienza comune a uomini e donne, ma il male ha sempre una fisionomia precisa – c'è un male per eccesso e un male per difetto – ed è una realtà che risente del modo in cui leggiamo e traduciamo la differenza sessuale. C'è una grande difficoltà a parlare del male vissuto e subito dalle donne, perché il patriarcato e l'androcentrismo (che ne è la versione simbolica) ne neutralizzano l'urgenza. Per le donne il male non è solo una realtà che si lega al fare e al disfare, ma è qualcosa che segna il loro essere in profondità, come se il corpo femminile fosse originariamente intriso di

²¹ Cfr. Mario Cucca, "Dalla padronanza all'alterità, dal godimento al desiderio. Ovvero: da Genesi al Cantico dei cantici," in *Parole di vita*, in corso di pubblicazione.

²² Cfr. Kari Elisabeth Børresen, *La Rivolta di Eva. Centralità maschile e ambiguità del cristianesimo*, con introduzione di Cettina Militello (Bologna: EDB, 2018).

²³ Cfr. Ivone Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme* (Paris: L'Harmattan, 1999), 231.

una mancanza grave. È per questo che la categoria di *genere*, usata da molte come preziosa chiave ermeneutica per addentrarsi nelle questioni della differenza, è stata a propria volta demonizzata e denunciata come distruttiva e pericolosa²⁴.

3. Tra Eva e Maria: invisibilità femminile, condizione di violenza

È una strana esperienza quella delle donne all'interno del cristianesimo, da un lato nominate attraverso espressioni idealizzanti, prima fra tutte quella del *genio femminile*²⁵, e dall'altro demonizzate come figlie tentatrici che spingono al male e che risultano così incompatibili con il sacro²⁶. L'immaginario del femminile che solitamente circola nel cristianesimo è infatti teso tra due figure estremizzate: Eva e Maria. Il paradigma della donna tentatrice, disubbidiente e trasgressiva fronteggia quello della donna idealizzata, capace di sacrifici incredibili, perché naturalmente destinata alla cura della vita. Il conflitto è asfissiante e toglie il respiro a ogni donna in carne e ossa: da un lato l'ombra che perturba e rende accidentato il percorso della creatura, dall'altro la luce che non vacilla ma resta fredda perché, priva di materia, brilla di un chiarore sempre e solo ricevuto.

In questo orizzonte le donne reali – con i loro pregi e difetti, risorse e limiti, cadute e riprese – non trovano condizioni di esistenza. Tra eufemizzazione e demonizzazione²⁷ siamo tutte senza storia e senza memoria,

²⁴ Per un approfondimento sul tema si veda anzitutto la bibliografia recente ricostruita da Rita Torti, "Invito alla lettura," *Credereoggi* 213, numero dedicato ad *Antropologia e questioni di genere* (maggio/giugno 2016); tra le pubblicazioni più recenti, si segnalano: Adriana Valerio, *Donne e Chiesa. Una storia di genere* (Roma: Carocci, 2016), Serena Noceti, a cura di, *Diacone* (Brescia: Queriniana, 2017), Cristina Simonelli e Moira Scimmi, *Donne diacono? La posta in gioco* (Padova: Edizioni Messaggero, 2016). Si segnalano anche la collana *La Bibbia e le donne*, edita da Il pozzo di Giacobbe, e la collana *Sui Generis*, edita da Effatà.

²⁵ Cfr. Simona Segoloni Ruta, a cura di, "Creata ad immagine di Dio. A vent'anni dalla *Mulieris Dignitatem*," in *Convivium Assisiense* 1(2009).

²⁶ Cfr. Elisabeth Johnson, *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi* (Brescia: Queriniana, 2005); Cetrina Militello, *Donna in questione* (Assisi: Cittadella, 1992); Militello, *Con occhi di donna* (Casale Monferrato: Piemme, 1999); Benedetta Selene Zorzi, *Al di là del "genio femminile". Donne e teologia nella storia della teologia cristiana* (Roma: Carocci, 2014).

²⁷ Cfr. Sara Garbagnoli e Massimo Prearo, *La crociata "anti-gender". Dal Vaticano alle manif pour tous*

depotenziate nel sogno di una vita raccolta in Dio e di una chiesa capace di far sperimentare la salvezza nell'ordinarietà dell'esperienza. I due registri sono purtroppo molti simili nell'intento: lo scopo inconfessato è quello di disattivare la potenza femminile di mettere in questione l'ordine universale. Idealizzare la differenza femminile, infatti, è un gesto ambiguo, come ambigui sono tutti gli omaggi: riconoscono un potere per renderlo innocuo. La categoria di *genio femminile*, che viene dal pensiero della differenza, mostra come una donna capace di smarcarsi dai codici tradizionali e di pensare secondo se stessa ha la possibilità di generare una lettura feconda e creativa della realtà, permettendo ad altre di beneficiare della forza di cui si nutre, ma può diventare facilmente strumento di una strategia compensatoria, nella quale si celebra la differenza per tenerla sotto controllo. In parallelo, sulle spalle di Eva si carica tutto il negativo che si lega al femminismo, capace di gesti che in qualche modo mettono in questione la bontà e la necessità dell'ordine costituito. Questo femminismo è rappresentato come rivendicazione radicale di una libertà che corrode la legge e che risulterebbe pericolosa per il piano creazionale di Dio.

Da questa breve ricostruzione dell'ordine simbolico cristiano si capisce come mai le donne siano spesso assorbite da narrazioni che le cancellano o le addomesticano: l'androcentrismo è subdolo, si traveste in tanti modi, e per questa sua predisposizione camaleontica può sempre vincere. Questa consapevolezza ridimensiona l'impressione di un'invisibilità femminile dovuta alla ritrosia, all'insicurezza o all'incompetenza delle donne. Non è per mancanza di *parresia*, di coraggio, o di responsabilità che sembrano altrove. È che nessuno le vede²⁸. Con le parole di Elisabeth Green, si tratta di resistenze patriarcali:

(Torino: Kaplan, 2018).

²⁸ Cfr. Adriana Valerio, *Cristianesimo al femminile* (Napoli: d'Auria, 1990); Valerio, *Donna potere e profezia* (Napoli: d'Auria, 1995); cfr. Marga Bührig, *Donne invisibili e Dio patriarcale* (Torino: Claudiana, 1987); Maria Teresa Garutti Bellenzier, *Orme invisibili. Donne cattoliche tra passato e futuro* (Milano: Ancora, 2000).

«Detto altrimenti, sono gli uomini a non vederci. Non è che come donne stiamo in silenzio, sono gli uomini a non ascoltarci quando parliamo, a non leggerci quando scriviamo, a non partecipare quando discutiamo»²⁹.

Forse c'è un nesso tra l'invisibilità che ci rende isolate, senza memoria e senza legami tra noi, e la violenza di cui è capace il patriarcato. Non è un nesso diretto, certamente, ma una complicità che porta alle tragedie che conosciamo bene e che il nostro tempo nomina come «violenza di genere». L'espressione è certamente ambigua: da un lato ha il pregio di mostrare che nessuno può tirarsi indietro di fronte a questo dramma, uomo o donna che sia, ma dall'altro rischia di sfumare troppo il confine tra vittime e carnefici. Sono le donne a soffrire e a morire, e per mano di uomini.

Questo tempo è tristemente carico di testimonianze riguardo la violenza sulle donne. Ci sono storie che raccontano di come lo stupro sia diventato un'arma di guerra: si violentano le donne e si lacerano i corpi delle bambine per umiliare un intero popolo. Le cifre sono spaventose, com'è emerso anche quest'anno, in occasione dell'assegnazione del Nobel per la Pace a Denis Mukwege e Nadia Murad, impegnati su questo fronte. Le donne migranti ci mettono di fronte all'orrore dello schiavismo sessuale: sequestrate, abusate e torturate ripetutamente, hanno negli occhi immagini inguardabili e allo stesso tempo indelebili. Nemmeno in famiglia una donna è al sicuro: la maggior parte delle violenze e dei femminicidi avviene tra persone che hanno o avevano un legame sentimentale³⁰. Anche l'ambito del lavoro è malato, come ha mostrato il recente fenomeno del *Me Too*, grazie al quale sui *social* molte donne hanno trovato modo di denunciare le pressioni e i ricatti sessuali subiti nei contesti professionali, nei quali è spesso il potere maschile a concedere alle donne prestigio, occasioni di riconoscimento e aumenti di stipendio.

²⁹ Elizabeth Green, *Perché l'essere maschio non comporta alcun vanto*, adista 10 marzo 2016, 9, http://www.officinadista.it/wp-content/uploads/2016/03/Adista10_speciale2.pdf.

³⁰ Cfr. Cristina Simonelli, *Dio patrie famiglie. Le traiettorie plurali dell'amore* (Casale Monferrato: Piemme, 2016).

Tutto questo mostra che il nostro tessuto sociale lascia sole le donne, quando queste dicono di no.

Le teologie femministe sollevano il sospetto che questa cultura dell'abuso sia in qualche modo alimentata dall'invisibilità simbolica e pratica delle donne nella Chiesa, nei suoi vari contesti e forme d'esperienza³¹. L'imbarazzo teologico e pastorale di fronte a testi che raccontano di violenze sulle donne ne è testimonianza. Come può rimanere impassibile il narratore del libro dei Giudici³² di fronte alla brutalità subita dalla moglie di un levita, che per salvare se stesso lascia lei in balia di delinquenti che ne abusano per tutta la notte, e che la ritrova morta la mattina dopo, sull'uscio di casa, dopo essere addirittura andato a dormire? Come può non esprimere indignazione e rabbia il narratore di Genesi³³ quando Lot offre le sue figlie vergini per salvare dalla violenza i suoi ospiti? Come possiamo leggere di Dina violentata da uno straniero o di Tamar violentata dal fratello, senza sentire il grido di tutte coloro che ancora subiscono questo strazio?

Questi silenzi alimentano forse molte parole anestetizzate, che non si soffermano più sul dolore provocato dal patriarcato e che magari si fanno giudizio sulle vittime per come erano vestite, per il fatto che sono uscite di casa da sole, per il fatto che sono ingenua, o per il fatto che non hanno saputo farsi rispettare. Non possiamo assumere qui una posizione marcionita, e dire che l'Antico Testamento risente di un registro ancora istintivo e poco raffinato, mentre il NT ci riporterebbe a un registro più attento verso le donne. Ha ragione Dietrich Bonhoeffer a mostrare che le storie neotestamentarie rischierebbero di essere addomesticate senza la verità dell'esperienza anticotestamentaria, con i suoi drammi, le sue ferite, il suo senso di abbandono, e la sua violenza:

³¹ Su questo cfr. Elizabeth Green, *Cristianesimo e violenza contro le donne* (Torino: Claudiana, 2015); Paola Cavallari, a cura di, *Non solo reato, anche peccato. Religioni e violenza sulle donne* (Cantalupa (TO): Effatà, 2018); Donatella Scaiola, *Donne e violenza nella Scrittura* (Padova: EMP, 2016).

³² Cfr. libro dei Giudici, capitolo 19.

³³ Cfr. Genesi 19:7-8.

“Solo quando si conosce l'impronunciabilità del nome di Dio si può anche pronunciare finalmente il nome di Gesù Cristo; solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere nella risurrezione dei morti e a un mondo nuovo; solo quando ci si riconosce sottomessi alla legge di Dio, si può finalmente anche parlare della grazia, e solo se l'ira e la vendetta di Dio contro i suoi nemici restano realtà valide, qualcosa del perdono e dei nemici può toccare il nostro cuore”³⁴.

Gesù stesso ha conosciuto la violenza e ne è morto. L'ha conosciuta anche nella sua forma patriarcale, e ha cercato di disinnescarla. Ricordiamo l'episodio giovanneo della donna adultera³⁵, condotta a lui da un gruppo di accusatori. Nessuno di loro prova a capire, ad ascoltare la storia di questa moglie, che forse era stata obbligata a sposarsi, era una sposa bambina, subiva violenza o forse, molto più semplicemente, si era innamorata di un altro. Gesù non discute il peccato di lei e non lo rimuove, ma porta l'attenzione al peccato di quelli che la vorrebbero morta. A uno a uno, questi giudici animosi se ne vanno: nessuno se la sente di scagliare la prima pietra. Il branco vacilla. Di questa donna, però, a loro non interessava nulla, se ne servono per mettere in questione Gesù. Come accade anche oggi, il tema delle donne è strumentalizzato: veniamo spesso usate per contrapporre due versioni del mondo maschili, quella progressista e quella conservatrice. Lo si vede in politica, ma anche nelle religioni. Trattiamo del corpo delle donne, ma in realtà ci interessa solo far passare una certa visione politica e religiosa.

È per questo che risulta urgente un lavoro sulla maschilità, affinché sia una maschilità assunta in nome del vangelo, che spinge a riconoscere in primo luogo l'autorità delle vittime e le vie pratiche di un regno divino che passa per relazioni impreviste. A questo proposito, è particolarmente significativo che il racconto giovanneo del dialogo tra Gesù e la samaritana richiami lo strano silenzio dei discepoli appena tornati da

³⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* (Cinisello Balsamo (MI): Paoline, 1989), 225.

³⁵ Cfr. Giovanni 8:1-11.

un giro in città per far provviste, che trovano il loro maestro intrattenuto con una donna samaritana. «Nessuno tuttavia gli disse: “Che desideri?”, o “Perché parli con lei?”»³⁶.

4. Uomini, ricordatevi di avere/essere un corpo! Per una cristologia inclusiva

Nella sua materialità vulnerabile e finita, «il corpo maschile è un corpo silenzioso»³⁷: non si esprime in una lingua incarnata. Questo silenzio ha avuto diversi effetti: ha dato agli uomini l'impressione di essere del tutto liberi, autonomi e senza legami, ma li ha anche convinti di potersi svincolare dalla materialità della vita, invitandoli a praticare la via dell'astrazione che perde il mondo.

L'unica maschilità che questo tempo si concede di rendere riconoscibile è quella virile. Essa può diventare motivo di vanto, ma costringe un uomo a farsi misurare sempre sul piano della potenza e a cercare «fuori di sé occasioni di verifica e di fondazione»³⁸. È per questo che i percorsi di soggettivazione maschili sono sempre sbilanciati verso l'esteriorità³⁹, rendendo difficile la consapevolezza della propria finitezza e della propria parzialità sessuata.

Questa situazione ambigua e paradossale condiziona la teologia là dove questa cerca immagini per la trascendenza⁴⁰, e diventa particolarmente evidente in cristologia, dove l'incarnazione del Figlio nella persona di Gesù tocca la questione dell'umanità capace di rappresentare Dio stesso. Il fatto che ad annunciare e a rendere presente il regno sia un uomo sembra irrilevante quando ci sono in gioco fattori ontologici: non

³⁶ Giovanni 4:27.

³⁷ Stefano Ciccone, *Essere maschi. Tra potere e libertà* (Torino: Rosenberg & Sellier, 2009), 64.

³⁸ *Ivi*, 97.

³⁹ Cfr. Sandro Bellasai, *L'invenzione della virilità: politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea* (= Frecce 121) (Roma: Carocci, 2011).

⁴⁰ Cfr. Maria Cristina Bartolomei, “La patrimaternità di Dio. L'antropologia teologica della paternità di Dio,” *Esperienza e teologia* 7(1998): 15-36; Bartolomei, “Sottrarsi o essere sottratto. Il paradigma dell'altro,” in *Lombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1991). Bartolomei, “Introduzione” e “Quale Dio dicono le donne?,” in AA.VV, *Le donne dicono Dio. Quale Dio dicono le donne? E Dio dice le donne?* (Milano: Paoline, 1995), 9-41.

serve scomodare la differenza, sembrerebbe, per capire come l'umano e il divino possono darsi insieme⁴¹.

Tuttavia è proprio quest'incosciente leggerezza del pensiero a generare alcune distorsioni patriarcali, che prendono il sopravvento nelle ecclesiologie e nelle teologie dei sacramenti, mascherate da una patina *kenotica* che non si disfa del potere, ma lo presenta semplicemente come rovesciato, come servizio nella debolezza. Lo denuncia efficacemente Marcella Althaus-Reid:

«Il dibattito kenotico è stato basato su una tensione tra il potere di Dio (assoluto, imperiale) e il potere di Gesù (fragile, vulnerabile, in bilico tra le sue forti affermazioni identitarie "Io sono" e il fallimento della sua prassi). In realtà si è trattato di una comprensione kenotica "da potere a potere", ovvero la ricerca in Gesù di quel potere imperiale divino che non è immediatamente evidente, rendendolo un grandioso discorso teologico di potere»⁴².

La riflessione teologica non può incagliarsi nella tensione tra potere e vulnerabilità e deve piuttosto occuparsi del fatto che in Gesù l'evento salvifico si dà come liberazione dalle diverse forme di oppressione che compromettono i legami. In particolare, come sottolinea Rosemary Radford Ruether, nello stile di Gesù emerge una presa di distanza da qualunque forma di androcentrismo:

«Gesù, in quanto Cristo, rappresentante dell'umanità liberata e della Parola liberatrice di Dio, manifesta la *kenosis* (svuotamento) *del patriarcalismo*, l'annuncio della nuova umanità mediante uno stile di vita che rompe con il privilegio gerarchico di casta e parla a favore degli umili»⁴³.

A partire da queste prospettive si mostra che la fede si dà sempre nella qualità dei legami animati dalla passione per la giustizia⁴⁴, perché

⁴¹ Cfr. Cristina Simonelli, "La maschilità di Gesù: circonciso l'ottavo giorno," *Vita monastica, Una chiesa di donne e uomini* 259 (Camaldoli (AR): Edizioni Camaldoli, 2015): 53.

⁴² Marcella Althaus-Reid, *Il Dio queer* (Torino: Claudiana, 2014), 123.

⁴³ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology: with a New Introduction* (Boston: Beacon Press, 1983), 137.

⁴⁴ Cfr. Mary Grey, *Feminism, Redemption and the Christian Tradition* (Pennsylvania: Twenty-Third Publications, 1990), 211, citato in Elisabeth Schlüsser Fiorenza, *Gesù figlio di Miriam, profeta della Sofia*.

il regno è forza di relazioni giuste, che aiutano gli afflitti a sollevare lo sguardo, gli adirati a superare conflitti, i feriti a perdonarsi, i potenti a farsi servitori, gli operatori di pace ad agire efficacemente.

Nell'inclinazione di Gesù verso i sofferenti, gli oppressi, gli amici, i nemici, gli stranieri, gli emarginati, i disperati, gli illusi e i violenti, Dio si è vincolato in modo essenziale alla contingenza della creazione, mostrando di essere «assolutamente, legame»⁴⁵. Il senso della persona di Gesù Cristo, allora, non sarebbe più una questione di sostanze, ma di modalità dell'essere: il regno accade generando figli che non sono schiavi che devono ringraziare a vita per il dono della libertà, ma donne e uomini liberi che nella sintonia con il Risorto trovano la forza per salvare le relazioni quando il male imperversa.

La maschilità di Gesù risorta nello Spirito, in questo senso, è precisamente lo spazio di una finitezza che ha scelto di restare aperta all'alterità, nonostante tutto. Il dono che si riceve dal Cristo, allora, è la possibilità di risvegliare la propria parzialità, per viverla senza ripiegarsi in se stessi. Non dobbiamo *imitare* Gesù, perché questo genererebbe uno spazio di competizione deleteria, ma entrare in relazione con un corpo crocifisso e risorto in cui si sperimenta il Dio della vita che è e che *ha* passione per la relazione e che per questo ama in modo s-confinato e si implica empaticamente nel mondo, creando ponti e intessendo legami⁴⁶. La forma cristica si riconosce così nel samaritano che si fa prossimo attraversando una strada e senza farsi alcuna domanda sul proprio obbligo morale, ma anche nella donna che unge Gesù sprecando tanto profumo, perché ha capito che il tempo stringe e che la relazione con l'uomo di Nazaret va rinsaldata nella sua verità, così come nella donna siro-fenicia, sicura che

Questioni critiche di cristologia femminista (Torino: Claudiana, 1996), 80.

⁴⁵ Marcello Neri, *Il corpo di Dio: dire Gesù nella cultura contemporanea* (Bologna: EDB, 2010), 98.

⁴⁶ Cfr. Carter Heyward, *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation* (New York: Pilgrim Press, 1984); Heyward, *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice* (New York: Pilgrim Press, 1989); Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation* (Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 2010); Heyward, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God* (San Francisco: Harper & Row, 1989).

la salvezza della sua bambina riguardasse la missione del Cristo che si era rifugiato in una casa. Il Regno accade concretamente quando qualcuno, uomo o donna, accetta di mettersi alla sequela attraversando confini.

Fissarsi sulla maschilità di Gesù come fattore ontologico assoluto, allora, porta a un vicolo cieco perché, come scrive Schüssler Fiorenza, è un gesto che blocca la dimensione simbolico-attiva della salvezza:

«Sono la prassi e l'umanità del Gesù storico ad essere teologicamente rilevanti, non la sua virilità [...], la sua solidarietà con i poveri e i disprezzati, la sua chiamata a un discepolato di servizio volontario, la sua condanna, morte e risurrezione – in breve – la pratica liberante di Gesù è importante, non la sua maschilità»⁴⁷.

Ogni questione cristologica deve avere come centro genetico *la corporeità del Risorto*, che porta a rendersi conto che è il modo in cui Gesù apre la propria finitezza all'altro e al suo Abbà, a essere salvato e portato nel seno della Trinità. Scrive giustamente Falque:

«Non si tratta certo di sostenere che il corpo di Cristo risorto sia senza materia (rischio di angelismo o di gnosticismo), ma solo di pensare che ciò che risorge, di lui come probabilmente anche di noi, è la sua *maniera di vivere questa materia o i il suo corpo*: ossia la modalità *carnale e relazionale* del suo essere (divino) nel mondo»⁴⁸.

Ciò non significa che dobbiamo dimenticarci della maschilità di Gesù, ma al contrario, che dobbiamo prenderla sul serio come spazio del limite abitato da Dio stesso. Quello che non dovremmo mai fare è utilizzare il dato per sacralizzare la maschilità ed estromettere le donne, come scrive allora Elisabeth Johnson:

«Permettetemi di essere molto chiara su che cosa è qui in gioco. Il fatto che Gesù di Nazaret era un uomo non è in discussione. La sua maschilità è costitutiva della sua identità personale, è parte della perfezione e del limite della sua realtà storica e come tale deve essere rispettata [...]

⁴⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane* (Torino: Claudiana, 1990), 74.

⁴⁸ Emmanuel Falque, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione* (Milano: Edizioni San Paolo, 2014), 260.

La difficoltà sorge piuttosto dal modo in cui questa particolarità del sesso [...] è interpretata nella teologia e nella prassi sessiste. In modo inconsapevole o inconscio, la maschilità di Gesù è innalzata e resa essenziale per la sua funzione e la sua identità cristiche, impedendo così alle donne di partecipare alla pienezza della loro identità cristiana in quanto immagini di Cristo, proprio a causa del loro sesso femminile»⁴⁹.

Le donne dunque rileggono la maschilità di Gesù con un'epistemologia plurale, dove comunque lo Spirito del Dio vivente non agisce rendendo immortali i cadaveri, ma portando i corpi a un livello di maggiore complessità, che prevede un aumento e un'estensione dei legami all'infinito⁵⁰. È la forma dei legami inscritti nella parzialità della propria carne, a costituire la materia della salvezza⁵¹. Ricordando la storia di Gesù vissuta nella passione per l'umanità e dilatata all'infinito dal Padre nello Spirito, emerge una forza rigeneratrice capace di raggiungere chiunque, in qualunque condizione si trovi a vivere: giudeo o greco, schiavo o libero, uomo o donna⁵².

Conclusione

Attraverso un'ermeneutica *di genere*⁵³, le teologie delle donne tentano da tempo di smascherare le molte letture patriarcali della differenza sessuale e di ripensare le tradizioni intercettando la promessa dello Spirito

⁴⁹ Elizabeth Johnson, *Redeeming the Name of Christ: Christology*, citato in Schlüsser Fiorenza, *Gesù figlio di Miriam, profeta della Sofia. Questioni critiche di cristologia femminista* (Torino: Claudiana, 1996), 62.

⁵⁰ Cfr. Giorgio Bonaccorso, *Il corpo di Dio: vita e senso della vita* (Assisi: Cittadella, 2006); Bonaccorso, *Critica della ragione impura: per un confronto tra teologia e scienza* (Assisi: Cittadella, 2016).

⁵¹ Cfr. Cristina Simonelli e Matteo Ferrari, a cura di, *Una chiesa di donne e di uomini* (Camaldoli (AR): Edizioni Camaldoli, 2015), e in particolare Cristina Simonelli, *La maschilità di Gesù: circonciso l'ottavo giorno; La storia tra oblio e memoria* (Camaldoli (AR): Edizioni Camaldoli, 2015); che per brevità chiameremo Dio: immaginario divino e con/figurazioni, 3-7; 53-61; 73-84; 109-111. Cfr. Serena Noceti, "Pensare la Chiesa in prospettiva di genere," in *Non contristate lo Spirito*, Marinella Perroni, a cura di, 187-194; Noceti, "La ricezione di *Lumen gentium* e la ricerca ecclesiologica delle donne," in *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, a cura di Certina Militello (Bologna: EDB, 2007), 101-120; Adriana Valerio, *Donne e chiesa. Una storia di genere* (Roma: Carocci, 2016).

⁵² Cfr. Galati 3:28.

⁵³ Cfr. "Antropologia e questioni di genere_ Invito alla lettura", *Viandanti*, <https://www.viandanti.org/sito/wp-content/uploads/2016/10/Invito-alla-lettura.pdf>.

che ha già iniziato a realizzarsi. Il loro scopo non è quello di salvare le donne inchiodando gli uomini al loro errore prospettico, ma di riaprire i legami intersoggettivi alla loro verità agapica, restituendo la speranza inclusiva di un Dio «che non fa preferenze di persone»⁵⁴. È una benedizione non solo per le donne, ma anche per gli uomini, per quelli che si trovano a disagio in un mondo escludente, e per quelli che non riescono a uscire da un patriarcato che li costringe a essere sovrani a tutti i costi.

Tuttavia l'evento della salvezza, che anticipa il tempo dell'esistenza con un dono imprevisto, non può essere percepito e vissuto in una chiave androcentrica. La moltiplicazione dei pani e dei pesci si perverte, se la si descrive «senza contare le donne e i bambini»⁵⁵. A quelli che ritengono ormai superata questa sottolineatura vale la pena ricordare il senso della legge del mare in caso di naufragio: c'è bisogno di gridare «prima le donne e i bambini» perché questa attenzione non si realizza quasi mai⁵⁶. Uno strano individualismo, infatti, ci porta spontaneamente a salvare innanzitutto quelli che hanno più potere e che, per tradizione, sono convinti di meritarselo.

Raccontando di un padre misericordioso, Gesù non corrobora il patriarcato, perché non ha in mente un significato tradizionale del termine. La sua famiglia, in fondo, è costituita da fratelli e da sorelle che cercano di fare la volontà di Dio, in una comunità in cui non ci sono padri. Nostro Padre, si legge nel vangelo, è solo quello che sta nei cieli⁵⁷, e tutte le paternità dovranno trovare lì la propria misura.

È per lo stesso motivo di una necessità di rimandare a Dio il giudizio, che nessuno tra noi può dirsi buono: solo Dio lo è⁵⁸. Se ci si dimentica

⁵⁴ Atti degli Apostoli 10:35.

⁵⁵ Matteo 15:38-39; cfr. su questo Cristina Simonelli, *Senza contare le donne e i bambini*, Introduzione a «Vita monastica» LXIX 259 (2015), *Una chiesa di donne e uomini*, 3-7.

⁵⁶ In gran parte dei casi, la cavalleresca regola del mare per cui in caso di naufragio la precedenza va ai più deboli non viene rispettata, Mikael Elinder and Oscar Erixson, "Gender, social norms, and survival in maritime disasters," in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 109, 33 (2012): 13220-4; cfr. anche Elena Gianini Belotti, *Prima le donne e i bambini* (Milano: Feltrinelli, 1998).

⁵⁷ Cfr. Matteo 23:9.

⁵⁸ Cfr. Matteo 19:7; Marco 10:18; Luca 18:19.

di questo, l'orizzonte della competizione pervertirà ogni legame – dal paragone, come sottolinea Theobald, nasce sempre la violenza⁵⁹ – e resteranno ancora una volta nell'ombra la fede della Marta giovannea, l'apostolicità di Maria Maddalena, la dimensione sapienziale della Scrittura e il volto materno di Dio, che non smette di generare figlie e figli che prima o poi profeteranno insieme⁶⁰.

Bibliografia

- Althaus-Reid, Marcella. *Il Dio queer*. Torino: Claudiana, 2014.
- “Antropologia e questioni di genere_ Invito alla lettura”, *Viandanti*, <https://www.viandanti.org/sito/wp-content/uploads/2016/10/Invito-alla-lettura.pdf>.
- Arianna, Filo di. “La differenza non sia un fiore di serra”. In *Atti del Convegno organizzato a Verona* (1 e 2 dicembre 1990). Milano: Franco Angeli, 1991.
- Arianna, Filo di. “Quale Dio dicono le donne?.” In AA.VV, *Le donne dicono Dio. Quale Dio dicono le donne? E Dio dice le donne?*. Milano: Paoline, 1995.
- Bartolomei, Maria Cristina. “La patrimaternità di Dio. L'antropologia teologica della paternità di Dio.” *Esperienza e teologia* 7(1998): 15-36.
- Bartolomei, Maria Cristina. “Sottrarsi o essere sottratto. Il paradigma dell'altro”. In *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1991.
- Bellassai, Sandro. *L'invenzione della virilità: politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea* (= Frecce 121). Roma: Carocci, 2011.
- Bellenzier, Maria Teresa Garutti, e O. Cavallo, a cura di. *Le donne dicono Dio. Quale Dio dicono le donne? E Dio dice le donne?*. Milano: Paoline, 1995.
- Bellenzier, Maria Teresa Garutti. *Orme invisibili. Donne cattoliche tra passato e futuro*. Milano: Ancora, 2000.
- Belotti, Elena Gianini. *Prima le donne e i bambini*. Milano: Feltrinelli, 1998.
- Bonaccorso, Giorgio. *Il corpo di Dio: vita e senso della vita*. Assisi: Cittadella, 2006.
- Bonaccorso, Giorgio. *Critica della ragione impura: per un confronto tra teologia e scienza*. Assisi: Cittadella, 2016.

⁵⁹ Cfr. Giovanni Cesare Pagazzi, *C'è posto per tutti: legami fraterni, paura, fede* (Milano: Vita e Pensiero, 2008).

⁶⁰ Cfr. Atti degli Apostoli 2:17.

- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*. Cinisello Balsamo (MI): Paoline, 1989.
- Børrensen, Kari Elisabeth. *La Rivolta di Eva. Centralità maschile e ambiguità del cristianesimo*. Con introduzione di Cettina Militello. Bologna: EDB, 2018.
- Bührig, Marga. *Donne invisibili e Dio patriarcale*. Torino: Claudiana, 1987.
- Cavallari, Paola, a cura di. *Non solo reato, anche peccato. Religioni e violenza sulle donne*. Cantalupa (TO): Effatà, 2018.
- Ciccone, Stefano. *Essere maschi. Tra potere e libertà*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2009.
- Cucca, Mario. “Dalla padronanza all’alterità, dal godimento al desiderio. Ovvero: da Genesi al Cantico dei cantici.” In *Parole di vita*, in corso di pubblicazione.
- Daly, Mary. *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*. Con prefazione di Cristina Simonelli. Milano: Editori Riuniti, 2018.
- Elinder, Mikael, e Oscar Erixson. “Gender, social norms, and survival in maritime disasters.” In *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 109, 33 (2012): 13220-4.
- Falque, Emmanuel. *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*. Milano: Edizioni San Paolo, 2014.
- Garbagnoli, Sara, e Massimo Prearo. *La crociata “anti-gender”. Dal Vaticano alle manif pour tous*. Torino: Kaplan, 2018.
- Gebara, Ivone. *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*. Paris: L’Harmattan, 1999.
- Green, Elizabeth. *Cristianesimo e violenza contro le donne*. Torino: Claudiana, 2015.
- Green, Elizabeth. *Il Dio sconfinato. Una teologia per donne e uomini*. Torino: Claudiana, 2007.
- Green, Elizabeth. *Perché l’essere maschio non comporta alcun vanto*, Adista 10 marzo 2016, 9, http://www.officinadista.it/wp-content/uploads/2016/03/Adista10_speciale2.pdf.
- Grey, Mary. *Feminism, Redemption and the Christian Tradition*. Twenty-Third Publications, 1990.
- Heyward, Carter. *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation*. New York: Pilgrim Press, 1984.
- Heyward, Carter. *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 2010.

- Heyward, Carter. *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*. New York: Pilgrim Press, 1989.
- Heyward, Carter. *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- Johnson, Elizabeth. *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*. Brescia: Queriniana, 2005.
- Militello, Cettina. *Donna in questione*. Assisi: Cittadella, 1992.
- Militello, Cettina. *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*. Bologna: EDB, 2004.
- Militello, Cettina. *Con occhi di donna*. Casale Monferrato: Piemme, 1999.
- Monticelli, Roberta de. *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*. Milano: Garzanti, 2018.
- Morra, Stella. *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*. Bologna: EDB, 2016.
- Muraro, Luisa. *Il Dio delle donne*. Milano: Mondadori, 2003.
- Neri, Marcello. *Il corpo di Dio: dire Gesù nella cultura contemporanea*. Bologna: EDB, 2010.
- Noceti, Serena. "Un caso serio della ricezione conciliare: donne e teologia." *Ricerche teologiche* 12 (2002) 1, 211-224.
- Noceti, Serena, a cura di. *Diacone*. Brescia: Queriniana, 2017.
- Noceti, Serena. "Pensare la Chiesa in prospettiva di genere." In *Non contristate lo Spirito*. A cura di Marinella Perroni. S. Pietro in Cariano (VR): Gabrielli Editori, 2007.
- Noceti, Serena. "La ricezione di *Lumen gentium* e la ricerca ecclesiologica delle donne." In *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*. A cura di Cettina Militello, 101-120. Bologna: EDB, 2007.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *C'è posto per tutti: legami fraterni, paura, fede*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- Papa Francesco. *Intervista ad Antonio Spadaro*, 19 agosto 2013. <https://www.laciviltacattolica.it/wp-content/uploads/2013/09/SPADARO-INTERVISTA-PAPA-PP-449-477.pdf>.
- "Papa Francesco e la teologia delle donne: alcune preoccupazioni di Ivone Gebara". Coordinamento delle Teologhe Italiane. <http://www.teologhe.org/2013/08/22/papa-francesco-e-la-teologia-delle-donne-alcune-preoccupazioni-di-ivone-gebara-4-agosto-2013/>

- Perroni, Marinella. “Cent’anni di solitudine: la lettura femminista della Scrittura.” *Servitium* 3 (2003) 15, 607-620.
- Perroni, Marinella, a cura di. *Non contristate lo Spirito*. Verona: Gabrielli, 2007.
- Perroni, Marinella, a cura di. *Corpo a corpo. Le donne e la Bibbia*. Cantalupa (TO): Effatà, 2015.
- Perroni, Marinella. “L’interpretazione biblica femminista tra ricerca sinottica ed ermeneutica politica.” *Rivista biblica* 45(1997): 439-468.
- Perroni, Marinella. “Lettura femminile ed ermeneutica femminista del NT: *status quaestionis*.” *Rivista biblica* 41(1993): 315-339.
- Ruta, Simona Segoloni. *L’amore viscerale. Maria nel grembo di Dio*. Bologna: EDB, 2017.
- Ruta, Simona Segoloni, a cura di. “Creata ad immagine di Dio. A vent’anni dalla *Mulieris Dignitatem*.” *Convivium Assisiense* 1(2009).
- Ruta, Simona Segoloni. *Tutta colpa del Vangelo. Se i cristiani si scoprono femministi*. Assisi: Cittadella, 2015.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology: with a New Introduction*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Salerno, Elisa. *Le tradite. Prostituzione, morale, diritti delle donne*. A cura di Donatella Mottin. Cantalupa (TO): Effatà, 2015.
- Scaiola, Donatella. *Donne e violenza nella Scrittura*. Padova: EMP, 2016.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *In memoria di lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane*. Torino: Claudiana, 1990.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Gesù figlio di Miriam, profeta della Sofia. Questioni critiche di cristologia femminista*. Torino: Claudiana, 1996.
- Simonelli, Cristina. “Senza contare le donne e i bambini.” Introduzione a *Vita monastica* LXIX, *Una chiesa di donne e uomini*, 259. Camaldoli (AR): Edizioni Camaldoli, 2015.
- Simonelli, Cristina. *Dio patrie famiglie. Le traiettorie plurali dell’amore*. Casale Monferrato: Piemme, 2016.
- Simonelli, Cristina. “Dire la differenza senza ideologie.” *Il Regno – Attualità*, 1 (2015)): 53-65.
- Simonelli, Cristina. “La maschilità di Gesù: circonciso l’ottavo giorno. La storia tra oblio e memoria.” In *Vita monastica, Una chiesa di donne e uomini* 259. Camaldoli (AR): Edizioni Camaldoli, 2015.

Simonelli, Cristina, e Matteo Ferrari, a cura di. *Una chiesa di donne e di uomini*. Camaldoli (AR): Edizioni Camaldoli, 2015.

Simonelli, Cristina, e Marinella Perroni. *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*. Roma: Aracne, 2016.

Simonelli, Cristina, e Moira Scimmi. *Donne diacono? La posta in gioco*. Padova: Edizioni Messaggero, 2016.

Torti, Rita. "Invito alla lettura." *Credereoggi* 213, 2016.

Valerio, Adriana. *Cristianesimo al femminile*. Napoli: D'Aura, 1990.

Valerio, Adriana. *Donne e chiesa. Una storia di genere*. Roma: Carocci, 2016.

Valerio, Adriana. *Donna potere e profezia*. Napoli: D'Aura, 1995.

Zorzi, Benedetta Selene. *Al di là del "genio femminile". Donne e teologia nella storia della teologia cristiana*. Roma: Carocci, 2014.

Artigo submetido a 07.12.2018 e aprovado a 27.12.2018.