

FRANCESCO FRAU

L'APOSTOLA DEGLI APOSTOLI: LA TEOLOGIA  
FEMMINISTA DELLA LIBERAZIONE NEL XX SECOLO

*Introduzione*

Tra la fine del XIX secolo e la seconda metà del XX secolo, all'interno delle comunità cristiane occidentali le popolazioni oppresse avviarono un lungo e intricato processo di presa di coscienza da parte dei singoli e delle comunità. I primi gruppi cristiani che avviarono un'analisi personale e collettiva della propria situazione furono le popolazioni afro-americane negli Stati Uniti i quali si scontrarono con il potere egemonico bianco che li poneva in uno status di completa soggezione. I primi movimenti di lotta pacifica vennero registrati nella seconda metà del Novecento. Incentivati dalle lotte non violente di Martin Luther King e da impellenti esigenze iniziarono ad auspicare una società nera parallela a quella bianca. I teologi neri, attraverso lo studio e interpretazione dei Vangeli diedero vita alla prima teologia della liberazione che prese il nome di *Black Theology*. La teologia nera della liberazione si concentrò essenzialmente sul problema della discriminazione razziale. Per queste ragioni entrò in conflitto con i teologi latino-americani i quali, attraverso un'analisi marxista della società, ponevano una maggior enfasi sul problema di classe. La teologia della liberazione nacque nel centro-sud del continente americano. Molti membri del clero iniziarono a denunciare i soprusi che la popolazione era costretta a subire da parte del governo centrale filo-statunitense. La formalizzazione della teologia della liberazione latino-americana si concretizzò in seguito al Concilio Vaticano II, con i patti delle Catacombe avvenuti nel 1965 in cui i partecipanti al Concilio provenienti dall'America Latina decisero di adottare una vita più semplice, vicina alle esigenze dei poveri delle loro diocesi. All'interno di questo fermento in Europa e negli Stati Uniti un gruppo di donne facenti parte delle comunità sia catto-

liche che protestanti criticarono le teologie della liberazione sopra descritte. Se, come si è detto, la teologia nera considerava esclusivamente l'aspetto razziale, mentre i teologi latino-americano basavano le proprie teorie e interpretazioni in un'ottica di classe, è evidente che le grandi assenti ed escluse rimanevano le donne. Per queste ragioni un gruppo di teologhe e studiose iniziarono un percorso all'interno della teologia tradizionale che mirava alla ridefinizione dei ruoli della donna nell'ambito della cristianità.

### *1. Teologia femminista della liberazione come teologia critica*

Come negli altri contesti sociali, anche nella Chiesa il processo di emancipazione femminile ha attraversato diverse fasi che hanno permesso alle donne di guadagnare sempre più spazi nella comunità.

La teologia femminista della liberazione (TFdL) è stato il risultato dell'insieme delle esperienze che le donne avevano maturato a partire dalle origini del cristianesimo, nelle prime comunità cristiane, sino ai giorni nostri. Negli ultimi mesi, infatti, è ritornato nel dibattito politico e teologico il tema del sacerdozio femminile, che per anni venne ridimensionato durante i magisteri di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

Prima di ripercorrere le fasi storiche che hanno portato allo sviluppo della teologia femminista della liberazione, è necessario definire cosa si intende per teologia femminista. Una definizione chiara, semplice ma completa venne fornita da Teresa Forcades: «La teologia femminista è una teologia critica» (Forcades 2015: 17). Una critica trasversale che, secondo l'autrice, fu conseguente alla costruzione della teologia patriarcale fece il suo ingresso all'interno del dibattito teologico. La TFdL si pose in contrasto con questo modello di teologia che poneva alla base della sua esistenza l'inattitudine delle donne a parlare di Dio, celebrare il culto ed essere responsabili di istituzioni religiose (Forcades 2015: 27). La matrice femminista della teologia in questione risiedeva nel principio di uguaglianza tra uomo e donna che si esplicava con il rigetto di qualsiasi tipo di discriminazione (Forcades 2015: 23-24).

Differentemente dalla teologia nera della liberazione statunitense e latino-americana, quella femminista non si preoccupò di costruire una teologia completa attraverso la formulazione, per esempio, di un'interpretazione escatologica o cristologica ma si preoccupò di reinterpretare i Testi Sacri al fine di smussare e indebolire l'impronta maschilista e fallocentrica caratterizzante la religione cristiana.

Sviluppatisi tra gli Stati Uniti e l'Europa, in particolar modo in Germania, la teologia femminista della liberazione si pose come critica alla teologia nera e alla teologia della liberazione, perché entrambe non avevano considerato le donne nella loro reale importanza nella storia del cristianesimo e la loro soggezione nell'ambito della società.

Differenti motivi indicano ad annoverare tra le teologie della liberazione la TFdL, alcuni di questi sono stati evidenziati indirettamente da una delle pioniere della TFdL Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>1</sup>. Il primo motivo derivava dall'esperienza, infatti, come la teologia statunitense e quella latino-americana, la teologia femminista della liberazione si fonda sul recupero delle sofferenze patite e delle lotte affrontate e quindi della propria esperienza di vita. Il secondo motivo invece considera l'ermeneutica. La creazione di un'ermeneutica femminista della liberazione, infatti, aveva come obiettivo quello di liberare i Testi Sacri, la tradizione e la cultura dall'androcentrismo e creare il giusto equilibrio tra i due sessi. L'allontanamento forzato delle donne dal dibattito teologico non derivava dalla reale assenza della donna nella cristianità ma «la loro voce, intrisa di esperienza, saggezza e fede, era considerata non necessaria nella comprensione della tradizione» (Malone 2000: 27). Per secoli questa esclusione ebbe come conseguenza la mancanza di modelli femminili da imitare e persino il linguaggio e l'immagine di Dio erano volti al maschile (Malone 2000: 28), con la totale esclusione delle donne. A tal riguardo Adriana Valerio denunciò come

---

<sup>1</sup> Anche Letty Mandeville Russell affermerà: «come la teologia della liberazione del Terzo Mondo, la teologia femminista è scritta a partire da un'esperienza di oppressione» (Russell 1977: 55).

gli storici della chiesa hanno seguito fino a pochi anni fa un'impostazione maschile e aristocratica, o non considerando rilevante e degna di essere ricordata la presenza della donna nella vita ecclesiale, oppure occultando una sua reale e significativa partecipazione alla comunità (Militello-Valerio 1985: 15).

In seguito ai movimenti femministi novecenteschi e al Concilio Vaticano II, nella seconda metà del XX secolo emerse la necessità di creare una nuova teologia capace di ristabilire un equilibrio tra i due sessi all'interno del cristianesimo.

Il concetto di libertà ha avuto declinazioni differenti a seconda delle diverse interpretazioni teologiche. Russell, a tal proposito, scrisse: «la liberazione ci aiuta a mettere a fuoco un processo di lotta con noi stessi e con gli altri in vista di un futuro più aperto per l'umanità [...] la lotta per la liberazione varia per ogni persona» (Russell 1977: 26).

La teologia femminista pose molta attenzione al concetto di libertà perché collegata all'esperienza della predominazione maschile che ebbe inizio sin dalle origini della società ebraica e poi cristiana. Essendo quello della libertà, un concetto liquido, ogni donna, in base alla propria esperienza, dava una definizione o una prerogativa differente a questo importantissimo diritto naturale. Come sosteneva Russell, la subordinazione femminile nacque per opera non di Dio ma dell'uomo (di sesso maschile). Dio infatti «creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Genesi 1,27). L'oppressione dell'uomo sulla donna ebbe (ed ha) caratteristiche differenti e spesso contrastanti<sup>2</sup> ma, in linea generale, è possibile affermare che le donne sono state abituate, attraverso un'educazione secolare, ad essere delle sottoposte del sesso maschile. Nonostante lo status sociale e la classe sociale abbia "privilegiato" alcune donne rispetto ad altre, il controllo maschile sul corpo e sui beni della propria<sup>3</sup> donna era trasversale. Che fosse nobile o plebea, o moglie del padrone di fabbrica o proletaria, la donna ave-

---

<sup>2</sup> A tal proposito è utile rimarcare come il corpo della donna veniva e viene (ab)usato. In alcune culture per esempio le donne vengono coperte per "protezione" o mutilate negli organi sessuali. In altri casi, la corporalità e sessualità femminili vengono utilizzate per fini commerciali.

<sup>3</sup> Con il termine "propria" si vuole intendere la proprietà dell'uomo sulla donna come diritto inalienabile.

va dei doveri verso il proprio padre, marito e figli. Il modello a cui doveva rivolgersi era Maria, cioè dedita alla famiglia e silenziosa. In virtù di ciò, August Bebel nella sua opera *Woman Under Socialism* scrisse: «la donna è stata il primo essere umano a cadere in schiavitù: essa fu schiava prima che lo schiavo maschio esistesse» (Russell 1977: 31).

## 2. Il concetto di *diakonía*

Russell, approfondendo il concetto di libertà, esaminò il concetto di *diakonía*, cioè “servizio”, che nasce dall’insegnamento evangelico. Per Russell esistevano tre tipi differenti di *diakonía*. La *diakonía* curativa intesa come una tipologia di servizio legato alle sette opere di misericordia corporale in cui chi presta servizio mira ad alleviare i dolori del corpo del prossimo che vive un momento di grave difficoltà; la *diakonía* preventiva finalizzata al servizio che mira a prevenire alcuni disagi sociali attraverso l’attivazione di programmi *ad hoc* o la creazione di centri formativi che mirano alla creazione di figure professionali educative; infine la *diakonía* prospettica la cui *mission* è il servizio ha come obiettivo quello di inserire le figure emarginate della società all’interno di un contesto sociale maggiormente aperto (Russell 1977: 34).

Le forme di servizio appena elencate, secondo Russell, non andavano lette come obblighi o compiti prettamente femminili. Infatti «il servizio di Cristo è una chiamata a essere strumenti dell’aiuto di Dio, non è una chiamata a essere subordinati» (Russell 1977: 32). In passato alle donne veniva affidata la prima tipologia di *diakonía*, quella curativa (basti pensare alle opere di carità benefiche gestite dalle donne nobili). Soltanto in seguito ai motti emancipazionisti femminili le donne cercarono di uscire dallo schema dei ruoli sociali imposto dalla società maschilista e iniziarono a dare il loro contributo nella *diakonía* prospettica, considerata una prerogativa maschile. Questo cambiamento per Russell era da considerarsi come l’attuazione della «propria liberazione politica e sociale» (Russell 1977: 34).

### 3. La casta femminile

Analizzando la posizione delle donne all'interno del contesto sociale, Russell affermò che esse non potevano esser considerate come facenti parte di una classe ma di una casta dato che era molto difficile (se non impossibile) poter uscire dalla propria condizione sociale. La casta era per Russell rappresentata dal sesso e dal colore della pelle. Non potendo cambiare né l'uno né l'altro, queste categorie avrebbero dovuto dar inizio ad un processo di cambiamento economico, sociale e culturale. La strada verso la libertà, però, veniva contrastata sia dagli uomini che dalle donne stesse: i primi, intenzionati a mantenere invariato lo *status quo*, cercavano di adottare la politica del *divide et impera*, strategia che effettivamente aveva successo dato che le donne non cercavano di unirsi nella lotta ma accentuavano le differenze che esistevano tra loro senza rendersi conto che i punti in comune erano molto più numerosi delle differenze. Un esempio che Russell portò all'attenzione fu il movimento per l'emancipazione femminile delle donne nere negli Stati Uniti. La studiosa sosteneva che le donne nere non dovessero appoggiare le lotte dei maschi neri ma che queste dovessero unirsi alle donne bianche per richiedere gli stessi diritti (Russell 1977: 40-41). Le donne nere furono in qualche modo tradite dai loro compagni, evidenziando così la doppia discriminazione a cui esse erano sottoposte: in quanto nere e in quanto donne. La lotta per la libertà doveva aver inizio nell'intimo di ogni donna che, secondo il principio "pensare globale, agire locale", aveva il compito di educare la base della società, cioè la famiglia, al rispetto dei suoi diritti e della sua dignità di essere umano. Shirley Chisholm in *Women Must Rebel*, rivolgendosi alle donne nere, scrisse

dovete cominciare in casa vostra, nelle vostre scuole e nelle vostre chiese.... Io non voglio che voi andiate a casa e parliate di scuole integrate, di chiese integrate o di matrimoni integrati se il tipo di integrazione di cui parlate è nero o bianco. Vi chiedo di lavorare – combattere - per l'integrazione di maschio e femmina, essere umano ed essere umano (Russell 1977: 42).

#### 4. *Donne nere nella Black Theology*

Le criticità della teologia nera vennero elaborate in maniera differente da due prospettive principali: da una parte le teologhe femministe dall'altra parte, invece, all'interno della teologia nera stessa, in quanto i promotori del dissenso non furono soltanto donne nere, ma gli stessi "fondatori" della teologia nera, che sottolinearono il grave deficit della loro dottrina.

Tra le pioniere della teologia femminista che rilevarono i punti critici della teologia nera emerge la figura di Rosemary Radford Ruether, la quale individuò il differente approccio tra la teologia nera e la teologia femminista. Quest'ultima, infatti non riscontrava differenze tra uomini e donne (Dio, infatti doveva essere identificato con aggettivi sia maschili che femminili: Dio è padre e madre), mentre la teologia nera, secondo la teologa, era una teologia separatista e razzista. Essa avrebbe dovuto, invece, adottare una teologia biblica universale che non si sarebbe dovuta rivolgere soltanto al popolo nero oppresso ma anche ai bianchi, per sottolineare loro la propria condizione di oppressori (Russell 1977: 157-158). Una seconda critica formulata dalla Ruether nei confronti della *Black Theology* riguardava la separazione tra la lotta femminista e la lotta nera, affermando che il sessismo e il razzismo dovevano essere visti come «elementi interstrutturali all'interno del sistema globale di dominazione del maschio bianco» (Murray 1993: 137).

Parte delle assunzioni della Ruether sono state sconfessate sia dalla storia che dalla cronaca quotidiana. L'impostazione della teologia femminista non poteva essere adattata alla teologia nera per differenti ragioni. In primo luogo, le donne e i neri sperimentavano differenti esperienze di oppressione e schiavitù; in secondo luogo le donne nere subivano una doppia discriminazione, in quanto nere e in quanto donne, e infine se le donne, nel campo dei diritti, avevano avuto dei successi concreti, la popolazione nera continuava ad essere fortemente discriminata. Le critiche nei confronti della *Black Theology*, come anticipato, provennero dalla stessa teologia nera. Lo stesso padre della teologia nera contemporanea, James Hal Cone, riconobbe la ma-

trice androcentrica della teologia nera indicando alcune motivazioni per cui le donne erano state oscurate

Alcuni teologi maschi neri sono palesemente sessisti e quindi, per quanto riguarda il ruolo delle donne, riflettono i valori della società dominante. Altri considerano il problema del razzismo come l'ingiustizia di base e dicono che il femminismo è un problema della classe media delle donne bianche. Altri ancora fanno l'affermazione controversa che la donna nera è stata già liberata (Cone, Wilmore 1993: 279).

Cone capì il deficit della "sua" teologia nei confronti delle donne. La propria consapevolezza si manifestò durante i vari incontri organizzati negli anni Settanta dai teologi della liberazione, caratterizzati dalla pressoché totale assenza femminile. La platea, gli organizzatori e i relatori erano prevalentemente di sesso maschile. Contemporaneamente nel Nord America, le donne nere iniziarono ad organizzare incontri e dibattiti nei centri d'aggregazione dei neri, in cui si discuteva sull'oppressione delle donne nere negli Stati Uniti. Questa presa di coscienza delle donne nacque in virtù non soltanto dell'alienazione all'interno delle chiese nere, le quali erano gestite e frequentate per lo più da donne, ma anche della lotta per i diritti dei neri. Il Potere Nero, infatti, appoggiò i movimenti femminili che richiedevano maggiori diritti ma, una volta ottenuto (formalmente) il diritto di voto, il Potere Nero abbandonò le istanze femminili, che dovettero combattere la battaglia per i diritti in solitudine e senza una struttura importante come quella che i neri avevano creato. Cone affermerà che nonostante la *Black Church* fosse all'avanguardia nella lotta contro il razzismo, era un'istituzione nera profondamente sessista e i predicatori neri strumentalizzavano le parole della Bibbia per sottolineare l'inferiorità della donna rispetto all'uomo. Nonostante Cone abbia riconosciuto i contributi di altre teologhe femministe, egli affermò che per contrastare l'androcentrismo della *Black Church* e dei suoi predicatori era necessario che a formulare una teologia femminista nera fossero le donne nere, le uniche capaci di elaborare una teologia della liberazione perché pienamente consapevoli della loro posizione di sottomissione sessuale e razziale (Cone, Wilmore 1993: 137). Per queste ragioni Frances Bale nel suo saggio *Double Jeopardy: To Be Black*

*and Female* utilizzò la locuzione «schiave delle schiave» (Bale, 1993: 286). La sua opposizione contro la teologia nera non si concentrava sull'interpretazione biblica, come avevano fatto le teologhe europee e le teologhe bianche statunitensi, ma si basava sulla lotta contro il capitalismo. Le sue posizioni erano strettamente legate ai concetti di struttura e sovrastruttura marxista in cui alla base di ogni cambiamento radicale era necessario l'impegno e il coinvolgimento di tutta la massa popolare: «Se stiamo discutendo su come costruire una nazione forte, in grado di gettare il giogo dell'oppressione capitalistica, allora stiamo parlando del coinvolgimento totale di ogni uomo, donna e bambino, ciascuno con una coscienza politica molto sviluppata» (Cone, Wilmore 1993: 286). Bale, in supporto di ciò, riportò una statistica del 1987 condotta dall' *U.S. Department of Labor*, la quale dimostrò come le donne nere, rispetto agli uomini e alle donne bianche, venissero economicamente discriminate per via della loro condizione<sup>4</sup>.

Se Bale analizzò la condizione della donna dal punto di vista economico, Theresa Hoover si focalizzò sulla donna nella chiesa nera. Secondo Hoover la donna era sempre stata resa invisibile dall'uomo. I documenti, gli incontri e i discorsi portati avanti dai teologi neri omettevano la figura femminile. Questo tipo di esclusione venne criticato dalle donne nere, le quali diedero vita a un dibattito interno alla teologia nera, ponendo molta attenzione al ruolo che le donne dovevano ricoprire non solo nell'ambito della società ma anche in quello della chiesa. In quest'ultima istituzione, il servizio non doveva esser marginale ma le donne dovevano essere protagoniste dell'attività ecclesiastica. L'analisi di Hoover, ancora una volta, si concentrava sull'aspetto sociale e politico, non sulle scritture o sul magistero misogino della chiesa (Hoover 1993: 293-303).

Una critica ben strutturata alla teologia nera venne elaborata da Jacquelyn Grant la quale, nel saggio *Black Theology and Black Woman*, affermò che le donne nere non avevano avuto spazio all'interno della teologia nera perché l'«accettazione del modello patriarcale degli uomini di colore è logico e prevedibile» (Grant 1993: 325-326) sostenendo così la tesi per la quale la

<sup>4</sup> «Maschi bianchi: \$6704, maschi non bianchi \$4277, donne bianche \$3991 e le donne non bianche \$2861» (Cone, Wilmore 1993: 287).

*Black Church* era una copia della *White Church* in virtù del fatto che la donna, in entrambi i contesti, veniva esclusa dai processi decisionali e dai ruoli di responsabilità. Secondo la studiosa, quest'impronta androcentrica, il «*man's world*» (Grant 1993: 326), nasceva dalla considerazione del maschio come naturalmente superiore. Il maschio nero aveva adottato la struttura sociale patriarcale bianca e questo si era riversato sulla teologia nera fatta da soli maschi, i quali si sentivano legittimati a parlare per conto delle donne nere. Questa sostituzione aveva reso le donne nere invisibili alla teologia nera. Ciò si evince dalla cancellazione del ruolo svolto dalle donne nella storia della chiesa e dall'omissione dell'esperienza femminile durante gli anni della schiavitù. Secondo Grant, la chiesa aveva un ruolo importante se non fondamentale per l'emancipazione delle donne nere, che per molto tempo la *Black Church* non aveva svolto. Spettava alla chiesa, in virtù del messaggio liberatore del vangelo che il clero annunciava, appoggiare la lotta delle donne nere. Era la chiesa che, per rendere visibile e concreta la parola e l'insegnamento di Gesù doveva sostenere la lotta emancipazionista femminile

Se la liberazione delle donne non è stata proclamata, l'annuncio della chiesa non può riguardare la liberazione divina. Se la chiesa non condivide la lotta di liberazione delle donne di colore, la sua lotta di liberazione [divina] non è autentica. Se le donne sono oppresse, la chiesa non può essere "una manifestazione visibile che il Vangelo è una realtà" -per il Vangelo non può essere vero in questo contesto (Cone, Wilmore 1993: 328).

## 5. *Il riscatto di Eva*

Quella femminista è una teologia che trae le proprie origini dalla lettura e interpretazione della Bibbia. All'interno del cristianesimo quest'attività per secoli venne svolta da soli uomini. Sin dal XII secolo, infatti, attraverso la stesura e pubblicazione del *Decretum Gratiani*<sup>5</sup>, avvenuta in armonia con gli insegna-

---

<sup>5</sup> Il nome originale dell'opera è *Concordia discordantium canonum*. Esso consta di oltre 3800 testi che racchiudevano le leggi della chiesa del XII secolo e fu so-

menti dei Padri della Chiesa e alle decisioni adottate durante i vari concili, la donna venne esclusa dalle attività della comunità cristiana. Nel decreto, infatti, venne sancito che le donne non potevano toccare i vasi sacri e i paramenti. Esse dovevano vivere una vita pia e tranquilla e per questo venne fatto loro divieto di predicare (Löfstedt 1997: 52), perché esse non erano state ordinate e quindi, in virtù del concilio di Agde che ebbe luogo nel 506, nessun uomo non consacrato poteva accedere al luogo consacrato, cioè l'altare. La possibilità che una donna fosse consacrata era ormai svanita a causa dei vari concili che avevano impedito il diaconato femminile. Anche se questo fosse stato formalmente possibile, per poter predicare era necessaria la conoscenza e lo studio delle Sacre Scritture e questo era un privilegio concesso ai soli uomini<sup>6</sup>.

In virtù di ciò, come affermato da Russell, per poter avviare il processo di liberazione della donna, il primo passo che una teologa doveva compiere era attribuire un nuovo significato ai Testi Sacri che per secoli erano stati usati come strumento di manipolazione e soggezione delle donne da parte dell'uomo.

La già citata teologa Shlüsser Fiorenza, a tal proposito, sostiene

La formulazione di un'ermeneutica storica femminista non deve solo tracciare la via per uno spostamento culturale globale da un modello androcentrico di costruzione e trasformazione della realtà ad un modello femminista, ma deve anche discutere i modelli teorici dell'ermeneutica biblica e le loro implicazioni per il paradigma culturale femminista» (Shlüsser Fiorenza 2009: 23).

Un paradigma che, tra il 1895 e il 1898, attraverso l'impegno innovativo ma fallimentare<sup>7</sup> di Elizabeth Cady Stanton, era ve-

---

stituito nel 1917 dal Codice piano benedettino pubblicato da papa Benedetto XV.

<sup>6</sup> San Paolo, nella prima lettera a Timoteo, sosteneva l'impossibilità da parte delle donne di insegnare (e quindi interpretare i Testi Sacri) affermando: «La donna impari in silenzio, con ogni sottomissione. Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sul marito, ma stia in silenzio» (Timoteo 2-11,12).

<sup>7</sup> La stessa Cady Stanton aveva affermato che le donne esperte nel campo dell'interpretazione della Bibbia avevano declinato il suo invito a riscrivere il Testo Sacro in chiave femminista perché «timorose che la loro reputazione e i

nuto a crearsi intorno al dibattito sull'opera *The Woman's Bible* prodotta dalla stessa Cady Stanton nel 1895, nella quale individuò due caratteristiche fondamentali della Bibbia. La prima riguardava l'interpretazione del Testo Sacro, il quale non poteva esser considerato un'opera neutrale ma uno strumento politico capace di contrastare le rivendicazioni di libertà delle donne. Stanton rilevò tre motivazioni per cui era necessaria una reinterpretazione teologica e politica della Bibbia in quanto questa: veniva utilizzata per soggiogare la donna al dominio maschile; veniva considerata, soprattutto dalle donne, un'autorità di carattere divino; e pertanto una reinterpretazione era ritenuta necessaria per il cambiamento delle istituzioni, del diritto e della cultura. La seconda caratteristica della Bibbia individuata «porta l'impronta di uomini che non avevano mai visto Dio né gli avevano parlato» (Shlüsser Fiorenza 2009: 32). In altre parole le donne, attraverso l'interpretazione della Bibbia, avrebbero dovuto cancellare tutti quegli elementi inseriti dagli uomini per ostacolare la loro libertà e avrebbero così reso giustizia a Dio, dal momento in cui il suo messaggio reale veniva riscoperto dopo secoli di oscurantismo e manipolazione dei Testi Sacri (Shlüsser Fiorenza 2009: 26-32).

Per Fiorenza il lavoro portato avanti da Stanton e dalle sue collaboratrici, e l'impostazione dottrinale che venne posta alla base di *The Woman's Bible* era considerabile valida ancora oggi perché confermava «il principio generale della scienza storico-critica che la rivelazione divina si articola in un linguaggio umano storicamente limitato e culturalmente condizionato» (Shlüsser Fiorenza 2009: 33). Attraverso l'interpretazione femminista e l'eliminazione di ogni matrice maschilista e patriarcale, il limite sarebbe stato superato. Le assunzioni di Stanton sull'androcentrismo biblico vennero poi riprese dalle femministe post-cristiane che, radicalizzando le posizioni dell'autrice ame-

---

successi accademici raggiunti potessero risultare compromessi dalla loro partecipazione a un'impresa che, per un certo tempo, poteva rivelarsi molto impopolare. Perciò può darsi che non siamo in grado di ricevere aiuto da quella categoria». In realtà, anche le suffragette americane ritenevano il progetto *The Woman's Bible* un'iniziativa fine a se stessa e politicamente pericolosa. In seguito alla seconda edizione (1898) il libro venne accusato di essere «l'opera delle donne e del diavolo» (Shlüsser Fiorenza 2009: 27).

ricana, non soltanto rifiutavano la Bibbia, ma si ponevano in netto contrasto con tutte le donne che continuavano a credere e a praticare la fede biblica patriarcale. Russell, Ruether e Tribble, studiose che faranno parte dei modelli neo-ortodossi e femminista della sociologia della conoscenza, si posero in contrasto con le posizioni delle femministe post-cristiane di Stanton sostenendo che la Bibbia non poteva essere considerata completamente come androcentrica ma, al suo interno, conteneva principi adattabili alla teologia femminista della liberazione (Shlüsser Fiorenza 2009: 49).

## 6. *Un Dio e una Chiesa al femminile*

I due temi principali su cui la teologia femminista della liberazione poggiava le proprie radici erano il concetto di Dio e il ruolo della donna nella chiesa. Nella loro esplicazione, questi temi sono da considerarsi inscindibili perché, come vedremo, una determinata concezione di Dio ha avuto degli effetti sulla quotidianità delle donne.

Nell'immaginario comune la figura di Dio viene rappresentata da un uomo anziano, spesso con barba e capelli lunghi bianchi. Quest'idea, insita nella fantasia collettiva, ha origini antiche. Nonostante molte religioni pre-ebraiche e pre-cristiane avessero il culto di divinità femminili (si pensi all'Antico Egitto o al culto della Dea Madre in Sardegna), le comunità ebraiche cercarono di eliminare qualsiasi appellativo femminile che poteva essere attribuito a Dio. Nello stesso cattolicesimo la Trinità, ovverosia la personificazione di Dio, è di genere maschile: Padre, Figlio e Spirito Santo. Nella terminologia biblica e durante le ordinarie funzioni religiose Dio viene tutt'oggi declinato con aggettivi maschili come: Dio Re, Dio dominatore degli eserciti, Condottiero, Dio Padre e così via. La professione di fede può essere considerata come esempio per eccellenza. Infatti le prime parole che vengono pronunciate sono "Credo in Dio Padre Onnipotente, Creatore del cielo e della terra...". Interessante a tal proposito è l'antropomorfismo di Dio nella Genesi nell'atto della creazione in cui si afferma "Facciamo... [il genere umano] a nostra immagine e nostra somiglianza" [...] maschio e femmina

Dio li creò» (Russell 1977: 115). Questo passo della Genesi (1,27) evidenziò come il rapporto tra uomo e donna non fosse caratterizzato da disparità ma entrambi, con le proprie differenze, possedevano la stessa dignità in quanto fatti ad immagine e somiglianza del Creatore<sup>8</sup>. L'utilizzo del plurale potrebbe far intendere una combinazione di caratteristiche di Dio che hanno dato vita ai due sessi. Questo concetto venne considerato quasi blasfemo e l'impostazione fallocentrica rimase ancorata e si radicò nel cristianesimo sino ai giorni nostri. Bührig, facendo riferimento alla paternità di Dio, affermò: «un Padre che è diventato sempre più il capo dell'ordinamento patriarcale, i suoi lineamenti si sono fatti severi e l'immagine di quel padre della parabola che va incontro al figlio che torna da lontano [...] si è andata sempre offuscando» (Bührig 1987: 51). Di particolare interesse ai fini del tema qui trattato è la personificazione della Sapienza in Dio. Sia in greco che in ebraico la parola "sapienza" è di genere femminile e, spesso, viene chiamata con l'appellativo di "Signora Sapienza". Questa attribuzione femminile di Dio secondo Baumann «risiede forse nel fatto che all'immagine di Dio, in prevalenza maschile, occorre aggiungere elementi femminili che mancavano» (Baumann 2014: 63).

Ciò che le teologhe femministe della liberazione desideravano era riprendere e riutilizzare una terminologia adatta a Dio che comprendesse aggettivi e appellativi sia maschili che femminili. Infatti, nell'Antico Testamento, Dio veniva descritto non soltanto attraverso figure maschili (per esempio comandante o padre) ma anche con caratteristiche femminili. Non a caso uno dei passi più suggestivi della Bibbia, contenuto nell'Antico Testamento nel libro di Isaia, recita: «Sion ha detto: "Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato". Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai» (Isaia 49,14-15). Ecco che la natura femminile di Dio viene manifestata. Vi sono innumerevoli esempi che rimandano ad un Dio al femminile, ma, ancora oggi, parlare di Dea o affermare "Dio è donna" può essere

---

<sup>8</sup> Degni di nota sono gli studi della professoressa Maria Corona Corrias. In questa fattispecie si fa riferimento al saggio contenuto in *Studi in ricordo di Maria Teresa Serra* (2007) dal titolo *Maschio e femmina li creò* (Gen. 1,27-28, 5 1-2).

inappropriato. Nonostante questo, secondo alcune teologhe l'attribuzione a Dio di caratteri tipici dell'uomo maschio è idolatria. Infatti, la teologia femminista riteneva che «il cristianesimo ha operato un'identificazione letterale tra “padre” e Dio stesso» (Green 2011: 98). In altre parole assimilando Dio al maschio, il maschio è considerato Dio<sup>9</sup> e ha escluso qualsiasi altro appellativo non maschile. Le teologhe femministe, utilizzando la definizione di idolatria fornita da Tillich, il quale affermava che l'idolatria consisteva nell'«elevare un fine preliminare all'ultimità» (Green 2011: 98), sostenevano che «un cristianesimo che mette Dio padre al centro della sua fede escludendo altri modi di dire Dio è idolatrico» (Green 2011: 98). Tra le diverse opzioni elaborate dalle teologhe femministe in questi anni, molto interessanti furono le osservazioni di Sallie McFague<sup>10</sup>.

McFague enfatizzò l'utilizzo della metafora<sup>11</sup> come mezzo di descrizione di Dio. Secondo la studiosa, la personificazione di Dio come “madre” poteva risultare pericolosa perché si poteva incorrere nell'errore commesso dai teologi e ridurre Dio al solo essere femminile. McFague concentrò la sua attenzione sull'amore di Dio come madre. Questo concetto venne elaborato attraverso l'analisi dell'*agape* che, a differenza delle altre teologhe femministe, McFague tradusse non tanto come amore disinteressato, ma come amore interessato di Dio, che si occupa e preoccupava per tutte le sue creature, nessuna esclusa, anche attraverso l'amministrazione della giustizia. Questo amore interessato, secondo la studiosa, si evolveva nell'eros, inteso come «un'attrazione appassionata verso ciò che è degno» (Green 2011: 102). Per queste ragioni Dio, oltre ad essere madre, era anche amante perché donne e uomini venivano amati in maniera profonda e intensa da Dio stesso, il quale riservava tutte le sue attenzioni su ogni essere della terra senza alcuna distinzione, dato che ogni sua creatura era creata a sua immagine e

<sup>9</sup> Daly affermò: «se Dio è maschio allora il maschio è Dio» (Daly 1990: 27).

<sup>10</sup> Per altri approfondimenti si consiglia la consultazione delle opere di Anne Carr in particolar modo *Grazia che trasforma* (1991), Elizabeth A. Johnson *She who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1992) e infine l'opera di M. Daly dal titolo *Al di là di Dio padre* (1990).

<sup>11</sup> McFague utilizzò la metafora perché, essendo protestante, questa figura semantica permetteva garantire la distanza che vi era tra il Creatore e la creatura e perché la Bibbia era ricca di metafore (Green 2011: 101).

somiglianza. La terza metafora utilizzata dalla studiosa vedeva Dio come amico dell'essere umano che, attraverso il sostentamento delle sue creature, alimentava la diffusione dello spirito comunitario anche tra quelle fasce che venivano escluse (Green 2011: 102-103).

Nonostante l'elaborazione di vari progetti e la proposta di varie soluzioni, la prassi, in particolar modo all'interno della chiesa cattolica, non è mutata. I predicatori, le letture e tutta la terminologia utilizzata nel cattolicesimo continua ad essere androcentrica. Nelle Morton, nella sua opera *Rising Woman Consciousness*, scrisse: «quando le donne hanno messo in questione l'uso generico di parole maschili esse sono state ripetutamente ridotte al silenzio col ridicolo. Alla fine, è diventato per loro del tutto evidente che con la terminologia si intendeva appunto il maschile e il non generico» (Russell 1977: 109). La Russell, da canto suo, sosteneva, come Morton, che l'uso del maschile non poteva esser considerato neutro, cioè rivolto sia a uomini che a donne. La studiosa considerava «una generica banalità dire che le donne sono linguisticamente incluse, quando esse in pratica sono escluse da tante responsabilità» (Russell 1977: 110). Per analizzare come l'uomo abbia influenzato le sacre scritture, sarebbe utile soffermarsi su due passi biblici molto interessanti al fine dell'analisi in questione. Nel vangelo di Matteo viene raccontato un dialogo tra Gesù e gli apostoli in cui:

Gesù, giunto nei dintorni di Cesarea di Filippo, domandò ai suoi discepoli: «Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?». Essi risposero: «Alcuni dicono Giovanni il battista; altri, Elia; altri, Geremia o uno dei profeti». Ed egli disse loro: «E voi, chi dite che io sia?». Simon Pietro rispose: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente». Gesù, replicando, disse: «Tu sei beato, Simone, figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo, ma il Padre mio che è nei cieli. E anch'io ti dico: tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e le porte dell'Ades non la potranno vincere. Io ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli» (Matteo 16, 13-19).

Un'altra cronaca che i vangeli ci offrono è la resurrezione di Lazzaro raccontata nel vangelo di Giovanni in cui Gesù, saputo della malattia e della successiva morte dell'amico, tornò in Giu-

dea luogo nel quale trovò le sorelle di Lazzaro, Maria e Marta, disperate per la perdita del fratello. Gesù, rivolgendosi a Marta, chiese: «Io sono la risurrezione e la vita; chiunque crede in me, anche se dovesse morire, vivrà. E chiunque vive e crede in me, non morrà mai in eterno. Credi tu questo?» Ella gli disse: «Sì, Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, che doveva venire nel mondo» (Giovanni 11, 25-27). Le due vicende sono completamente differenti tra loro. Da una parte Gesù è tra i suoi discepoli e, attraverso il suo riconoscimento come Cristo da parte di Simon Pietro, affida al suo apostolo il ministero petrino; dall'altra parte invece Marta, sorella di un amico di Gesù, affermerà le stesse cose dette da Pietro ma senza alcun seguito. La chiesa temporale ha utilizzato il passo del vangelo di Matteo per legittimare il suo potere, ma ha completamente ignorato la rivelazione di una donna: nella cultura cristiana, infatti, non si ricordano le parole di Marta ma soltanto la resurrezione di Lazzaro. Questa non può esser considerata un'omissione innocente o un errore umano da parte della chiesa, ma una politica di cancellazione del genere femminile dalla Bibbia e dai vangeli. Non è un caso che tra i vangeli canonici non siano presenti evangeliste donne, a differenza dei vangeli apocrifi. Sintesi e denuncia di questo venne scritto in un articolo firmato da Fiorenza, nel quale affermò

noi donne siamo invisibili come chiesa non per caso o a motivo di una nostra disfatta, bensì per quelle leggi patriarcali che, a causa del nostro sesso, ci escludono dal ruolo ecclesiastico...Sono le strutture patriarcali della chiesa che hanno causato il silenzio e l'invisibilità delle donne; e vengono mantenuti tali da una teologia androcentrica, cioè definita da uomini (Bührig 1987: 11).

Secondo Bührig, per poter colmare il *gap* tra donne e uomini all'interno della chiesa, era necessaria una rilettura femminista dei testi biblici che rispecchiasse determinate regole cioè: il riconoscimento dell'androcentrismo dei testi in questione; l'individuazione e la comprensione del contesto sociale in cui i testi sono stati scritti; l'interpretazione dei testi dev'essere guidata dall'obiettivo di liberazione della donna; la riappropriazione della storia femminile detenuta illegittimamente dagli uomini; la

considerazione dei testi extra-canonici come fonte importantissima di liberazione femminile (Bührig 1987: 40).

Per quanto concerne invece la lotta per la libertà all'interno della chiesa, Russell diede molta importanza alla teologia. Per la studiosa infatti «“fare teologia” non è solo un lusso in più dopo la competenza acquisita in altre discipline: fare teologia è di per sé un atto di libertà!» (Russell 1977: 43).

Ridefinire i concetti teologici era da considerarsi una priorità perché fu proprio attraverso l'interpretazione teologica che le donne furono poste ai margini della società. La teologia tradizionale si è fondata sugli insegnamenti e le riflessioni filosofiche e teologiche dei Padri della chiesa, i quali hanno dato forma al cattolicesimo. In questa fattispecie verranno analizzate le figure di Sant'Agostino da Ippona e San Tommaso d'Acquino i quali, nonostante le importanti differenze di natura filosofica, erano concordi sul ruolo che la donna doveva svolgere all'interno della Chiesa e della società.

Sant'Agostino nella sua opera teologica *Questioni sull'ettateuco* scrisse:

Tra gli uomini vige anche l'ordine della natura per cui le donne siano soggette ai mariti e i figli ai genitori, poiché anche in questo caso è giusto che la ragione più debole sia soggetta alla più forte. Riguardo perciò al comandare e al servire è evidentemente giusto che coloro i quali sono superiori quanto alla ragione siano superiori anche quanto al comando<sup>12</sup>.

Sempre Sant'Agostino in un'altra opera fece riferimento proprio alle parole di San Paolo e affermò:

Né possiamo mettere in dubbio che nell'ordine naturale gli uomini godano di una supremazia sulle donne piuttosto che le donne sugli uomini. In ossequio a questo principio l'Apostolo disse: “L'uomo è il capo della donna” e ancora: “Donne, siate sottomesse ai vostri mariti”.

---

<sup>12</sup> Sant'Agostino, *Questioni sull'Ettateuco*, in *Sant'Agostino*, [http://www.augustinus.it/italia/no/questioni\\_ettateuco/index2.htm](http://www.augustinus.it/italia/no/questioni_ettateuco/index2.htm). (Consultato il 28/01/2017).

Anche l'apostolo Pietro scrisse: "Come Sara ubbidiva ad Abramo, chiamandolo signore"<sup>13</sup>.

Non a caso nel 441, durante il Concilio di Orange, venne decretato l'assoluto divieto di imporre le mani per ordinare le donne a diaconesse: «Che le diaconesse non siano in alcun modo ordinate»<sup>14</sup>.

Se Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino divergevano su molti aspetti della concezione della vita e del cristianismo e su come quest'ultimo doveva essere vissuto, sulla posizione della donna, sia il platonico Agostino che l'aristotelico Tommaso convergevano nel considerarla come un essere inferiore. San Tommaso d'Aquino fece risalire l'inferiorità della donna al momento stesso del suo concepimento. Nella *Summa Theologiae* egli affermò che la donna era il risultato di una debolezza del seme maschile<sup>15</sup>. Secondo il teologo essa era un maschio mancato ed essendo nata dalla costola di Adamo, e non dalla sua testa, essa non avrebbe potuto predominare sull'uomo (Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu)). Riprendendo il concilio di Cartagine, al quale anche Sant'Agostino partecipò, San Tommaso ribadì l'assoluto divieto da parte delle donne di battezzare salvo in casi di particolare eccezione: «Come la donna non può insegnare pubblicamente, ma può tuttavia istruire qualcuno con insegnamenti o avvertimenti privati, così non può battezzare pubblicamente e solennemente, ma lo può in caso di necessità» (ibidem). Questa posizione derivava dall'analisi di San Paolo il quale, secondo il teologo, aveva affermato che in Cristo non esisteva più uomo o

<sup>13</sup> Sant'Agostino, *Le Nozze e la Concupiscenza*, in *Sant'Agostino*, [http://www.augustinus.it/italiano/questioni\\_ettateuco/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/questioni_ettateuco/index2.htm). (Consultato il 28/01/2017).

<sup>14</sup> J. Daniélou, *Il ministero delle donne nella Chiesa antica*, in Pontificio Consiglio per i Laici, <http://www.laici.va>. (Consultato il 28/06/2016).

<sup>15</sup> «Rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole. Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre un essere perfetto simile a sé, di sesso maschile, e il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, p. es. dai venti australi, che sono umidi». P. Tito, S. Centi, P. Angelo, Z. Belloni (a cura di) in S. Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, <http://www.documentacatholica-omnia.eu>. (Consultato il 28/01/2017).

donna (Galati 3,28) ma in ogni caso il primo era al di sopra della seconda (Efesini 5, 21-24). Inoltre, un altro motivo per il quale la donna non era abilitata a battezzare stava nel fatto che con il battesimo, attraverso l'acqua, il ministrante generava, o meglio, dava la vita, attraverso un atto diretto, a un nuovo cristiano. Proprio come nel rapporto sessuale a fini riproduttivi era l'uomo che attraverso il seme, generava la vita. La donna non aveva alcun ruolo in questo, essa era un essere passivo:

L'atto di battezzare è legato al potere di giurisdizione, per cui il battesimo deve essere conferito dai sacerdoti che hanno cura d'anime. Ma ciò non può competere alla donna, secondo le parole di S. Paolo "Non concedo ad alcuna donna di insegnare né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo". La donna quindi non può battezzare. Nella rigenerazione soprannaturale l'acqua pare fare le parti del grembo materno, come dice S. Agostino commentando le parole: "Può forse l'uomo rientrare nel grembo di sua madre e rinascere?". Chi battezza invece pare fare piuttosto l'ufficio del padre. Ma ciò non si addice alla donna. Quindi la donna non può battezzare (ibidem).

Sempre nell'opera omnia *Summa Theologiae*, San Tommaso sottolineò le motivazioni per le quali le donne non potevano essere ordinate. Egli non ricercò i documenti redatti dai vari concili ma analizzò le figure delle profetesse e delle sacerdotesse. Egli riconobbe che nelle Sacre Scritture erano presenti delle profetesse e delle guide femminili, quindi, in linea teorica alle donne sarebbe dovuta esser concessa l'ordinazione sacerdotale. Il teologo però riscontrò dei problemi di ordine teologico e pratico. Per quanto riguardava l'interpretazione teologica, egli affermò che vi era una profonda differenza tra profeti e sacerdoti. I primi non avevano ricevuto un sacramento ma erano «una realtà spirituale» (ibidem), un dono offerto da Dio. Essi erano considerati dei punti di unione tra Dio e i sacerdoti i quali, invece, decidevano volontariamente di servire Dio, e rappresentavano il punto di congiunzione tra Dio e il popolo. Un altro problema, che possiamo definire sia di carattere teologico che pratico, risiedeva nell'essenza stessa della donna. Egli sosteneva che le donne, essendo degli esseri inferiori e restando in uno «stato di sudditanza» (ibidem), non potevano ricevere il sacramento del sacerdozio. Nel caso in cui si fosse verificata tale fattispecie, la cerimonia sarebbe quindi stata fine a sé stessa perché sarebbe

mancata la grazia sacramentale e il fulcro del sacramento stesso. Il motivo pratico per cui le donne non potevano diventare sacerdotesse riguardava la tonsura e la corona. Secondo San Tommaso, facendo riferimento alle parole di San Paolo, questi due elementi, anche se non pregiudicavano la validità del sacramento, non erano comunque appropriati ad una donna (*ibidem*). Infine San Tommaso, per togliere qualsiasi dubbio sul ruolo della donna all'interno della chiesa, analizzò la figura biblica di Debora la quale, secondo l'Antico Testamento, fu nominata guida di Israele. Secondo il teologo, ella non era una guida spirituale ma una guida politica e ciò, secondo San Tommaso, giustificava il diritto delle donne di ricoprire un ruolo temporale ma non spirituale (*ibidem*).

In virtù di queste considerazioni poste dai padri fondatori della teologia, per secoli la donna subì una fortissima discriminazione da parte della chiesa e della società. Per queste ragioni Russell sostenne la tesi per cui era compito delle donne intervenire all'interno della teologia "tradizionale" e facendo riferimento ad un passo del vangelo<sup>16</sup>, invitò le donne a «svolgere il ruolo di ascolto di Maria: quello di ascoltare Gesù e agire in base al vangelo di libertà, invece di rimanere nella cucina della chiesa con Marta» (Russell 1977: 44).

Il processo di liberazione femminile veniva considerato in continuo avanzamento. Nonostante gli importanti successi ottenuti durante quarant'anni di lotte non era possibile dichiarare il raggiungimento di tale traguardo perché, secondo Russell, fino a quando tutti gli esseri umani non avrebbero spezzato le catene della schiavitù (sociale, culturale, economica e fisica) non sarebbe stato possibile decretare la fine del processo di liberazione. Parafrasando Russell, la liberazione non può essere considerata né un capriccio passeggero, e nemmeno causa di disgregazione. La ricerca della libertà era una missione spettan-

---

<sup>16</sup> «Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: "Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti". Ma Gesù le rispose: "Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta"» (Luca 10, 38-42).

te sia alle donne che agli uomini, che dovevano avere come obiettivo primario la costruzione di una società egualitaria e rispettosa dei diritti. Non era concepibile che il desiderio di libertà delle donne fosse accostato all'idea di disintegrazione sociale. Le femministe, infatti erano sempre state accusate di distruggere la società, la famiglia, la maternità perché la "vena rivoluzionaria" femminile aberrava tali istituzioni. In realtà, il messaggio delle femministe e delle teologhe femministe era quello di liberare la donna dall'impostazione che la società le imponeva: la donna non doveva esser considerata soltanto come moglie o madre ma doveva esser vista come donna emancipata o in carriera o, in alcuni casi, semplicemente come essere umano.

Tuttavia la ricerca della libertà non poteva esser circoscritta alla ricerca e allo studio dei testi, ma necessitava di una collaborazione attiva tra le donne, quello che molte teologhe chiamano sorellanza (*sisterhood*). Come precedentemente esposto, l'uomo ha cercato nei secoli (e cerca tutt'oggi) di inasprire i rapporti tra le donne sottolineando come queste siano diverse tra di loro ma sin dal 1911 Léonard Ragaz sosteneva che «la signora di sopra e la proletaria di sotto incorporano dunque la miseria della donna di oggi, che ha origine dalla situazione economica. Ambedue sono sorelle, anche se non riescono a crederlo» (Bührig 1987: 19). Una collaborazione che nasceva dall'aberrazione dell'asservimento della donna da parte dell'uomo e dalla lotta per la libertà. La sorellanza si sarebbe dovuta basare sul servizio (*diakonía*) nell'accezione di dono verso il prossimo e non di obbligo o di servitù. Un'organizzazione sinergica che come primo obiettivo poneva la liberazione personale dai preconcetti insiti nell'animo e instillati dall'uomo per render la donna schiava, e, in una seconda fase, la collaborazione per portare la speranza di libertà ad altre donne e, al contempo, denunciare i soprusi dell'uomo sulla donna.

### Conclusioni

La Chiesa, *semper reformanda*, è in continua evoluzione. Nonostante molta strada sia stata percorsa e tanti passi in avanti siano stati fatti nei diritti naturali e fondamentali, la

donna continua la sua lotta verso un riconoscimento reale dei propri diritti e della propria esistenza in quanto essere umano. La teologia femminista della liberazione è un esempio importante di questo tortuoso cammino che ha origini antiche quanto l'uomo stesso. Se il XIX secolo ha posto le basi teoriche all'emancipazione femminile, il XX secolo è stato il secolo delle manifestazioni e della presa di coscienza da parte di quello che per secoli era stato etichettato come il "sesso debole". Molte pratiche culturali sono state radicalizzate nella vita di ogni essere umano attraverso l'insegnamento da parte della Chiesa di un modello politico e sociale in cui l'essere donna era considerato quasi una punizione. Una colpa commessa dalla madre di tutte le donne, Eva, e di cui le figlie erano costrette a subirne le conseguenze. La TFdL si inserisce all'interno di questa "verità" e cerca di sconfessarla attraverso un'analisi attenta della società laica e religiosa. A differenza della teologia nera statunitense e la teologia della liberazione latino-americana, quella femminista è da considerarsi una teologia riformista e come tale ascrivibile al filone del femminismo emancipazionista, infatti non cerca di affermare le proprie idee attraverso un'azione rivoluzionaria, bensì cerca di apportare le giuste correzioni interpretative attraverso i canali istituzionali quali le università, i convegni e l'associazionismo. I contributi elaborati da parte delle pioniere della TFdL, nonostante siano stati scritti intorno agli anni sessanta e settanta del Novecento, rimangono i capisaldi di questa branca della teologia della liberazione in quanto molti aspetti sono riscontrabili anche nel nostro secolo. Il maggior limite, conseguenza della impostazione riformista, riscontrabile all'interno della teologia femminista è il *modus operandi* che le teologhe hanno scelto di adottare. Il ricorrere, infatti, a strumenti accademici quali per esempio conferenze o *lectio magistralis* non coinvolge fino in fondo le dirette interessate se pur induce a delle conquiste teoriche recepite e assimilate. A differenza delle teologie della liberazione americane, quella eurostatunitense non si rivolge però alle masse ma alle élites e pertanto rimane al di fuori delle comunità femminile e femminista. Ciò non svaluta l'importante lavoro svolto dalle teologhe femministe che ancora oggi cercano di restituire la dignità deruba-

ta alla donna e lottano per far in modo che le figlie di Eva possano (ri)assumere il loro ruolo di apostole degli apostoli.

### Bibliografia

- AGOSTINO, *Questioni sull'Ettateuco*, in Sant'Agostino, [http://www.augustinus.it/italia no/questioni\\_ettateuco/index2.htm](http://www.augustinus.it/italia/no/questioni_ettateuco/index2.htm).
- AGOSTINO, *Le Nozze e la Concupiscenza*, in Sant'Agostino, [http://www.augustinus.it/italiano/questioni\\_ettateuco/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/questioni_ettateuco/index2.htm).
- BAUMANN GERLINDE, 2014, "La figura della Sapienza: contesti, significati teologia", in N. Calduch-Benages, Maier C. M., *Gli Scritti e altri libri sapienziali*, Trapani: Il Pozzo di Giobbe.
- BEALE FRANCES, 19993, "Double Jeopardy: To Be Black and Female", in Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.
- BÜHRIG MARGA, 1987, *Donne invisibili e Dio patriarcale. Introduzione alla teologia femminista*, Torino: Claudiana Editrice.
- CARR ANNE, 1991, *Grazia che trasforma*, Brescia: Queriniana.
- CORONA CORRIAS MARIA (a cura di), 2007, "Maschio e femmina li creò", in *Studi in ricordo di Maria Teresa Serra vol. II*, Napoli: Jovene Editore.
- DALY MARY, 1990, *Al di là di Dio padre*, Roma: Editori Riuniti.
- DANIÉLOU JEAN, *Il ministero delle donne nella Chiesa antica*, in Pontificio Consiglio per i Laici, <http://www.laici.va>.
- D'AQUINO TOMMASO, *Somma Teologica*, Tito P., Centi S., A. Z. Belloni (a cura di), <http://www.documentacatholicaomnia.eu>.
- FLANAGAN BERNADETTE, MALONE MARY T., 2000, *Women and Christianity. Volume one: The First Thousand Years*, Dublino: The Columba Press.
- FORCADES TERESA, 2015, *La teologia femminista nella storia*, Roma: Nutrimenti.
- GRANT JACQUELYN, 1993, "Black Theology and Black Woman", Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.
- GREEN ELIZABETH E., 2011, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Torino: Claudiana.
- HOOVER THERESSA, 1993, "Black Women and the Churches", in Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.
- JOHNSON ELIZABETH A. 1992, *She who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad Publishing Company.
- LÖFSTEDT LEENA, 1997, "Gratiani Decretum. La traduction en ancien français du Décret de Gratien. Ed. critique par LL. Vol. I: Distinctiones", in *Commentationes Humanarum Litterarum 110*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

MILITELLO CETTINA (a cura di), 1985, *Teologia Femminile*, in Valerio A., Palermo: Edizione dell'Opera Universitaria per la Facoltà Teologica di Sicilia «S. Giovanni Evangelista».

MURRAY PAULY, 1993, “*Black Theology and Feminist Theology*”, in Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.

RUSSELL LETTY M., 1977, *Teologia Femminista*, Brescia: Editrice Queriniana.

SCARPA MARA (a cura di), 2014, *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.

SHLÜSSER FIORENZA ELIZABETH, 2009, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino: Ed. Mirella Corsani Comba Claudiana.

### Abstract

L'APOSTOLA DEGLI APOSTOLI: LA TEOLOGIA FEMMINISTA DELLA LIBERAZIONE NEL XX SECOLO

(THE WOMAN APOSTLE OF THE APOSTLES: FEMINIST LIBERATION THEOLOGY DURING XX CENTURY)

*Keywords:* Feminist Liberation Theology, Black Liberation Theology, XX century, church history, women's history

Between XIX and XX century, the Christian community started to bring into question the principles at the basis of their faith. Black and Latin American theologians used the concepts of race and social class to lay claim to equality inside the Church. In order to challenge the paradigm of the middle-class white men's supremacy, further efforts have been done also by women. The article describes the principal features of the Feminist Liberation Theology across the XX century. By using the concept of *diakonia* elaborated by Russel (1977), the paper will analyze the role of women inside the Black Theology, and their struggle against androcentrism inside the Church. The article aims to point out the new concept of “liberty” that feminist theologians used as the basis of their vindications.

FRANCESCO FRAU  
Università degli Studi di Cagliari  
ff.frau@gmail.com