

Elizabeth Green*, *Tra gemiti e speranza. Introduzione alla teologia ecofemminista*, intervento al I° Convegno di Eco-teologia a cura del Cenobio Cristico, settembre 2011.

Sappiamo infatti che finora tutta la creazione geme ed è in travaglio; non solo essa, ma anche noi, che abbiamo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi, aspettando l'adozione, la redenzione del nostro corpo. Poiché siamo salvati in speranza (Rm 8,23).

Così recita uno stralcio della lettera di Paolo ai Romani che ha ispirato il titolo di questa ricerca. È uno dei pochi testi in cui l'apostolo Paolo utilizza una metafora femminile. La creazione, sofferente è in attesa. Attende la manifestazione dei figli e delle figlie di Dio. Solo insieme a loro la creazione entrerà nella gloriosa libertà scevra di tutto ciò che la deturpa, inquinamento, depredazione. Essa è dunque, in travaglio, una sofferenza che non produrrà una morte bensì una nascita. L'immagine è quella del parto, di un creato che darà alla luce, certamente coadiuvato dallo Spirito divino, una realtà nuova. Il nostro, dunque, è tempo dell'attesa e della tessitura. Lo scopo di questo scritto è di fornire dei fili coi quali tessere una ecologia spirituale.

Ho scelto questo brano perché delimita i termini del mio contributo. Innanzitutto esso pone subito davanti a noi almeno in modo metaforico la relazione tra donne e creato; anzi sembra che la creazione sia quasi una partoriente che grida animata dallo Spirito. Ci introdurrà, quindi, nella relazione tra donne e natura punto di partenza del cosiddetto eco femminismo. Poi esso addita l'interrelazione tra i diversi membri della comunità del creato non solo essa ma anche noi scrive Paolo, né il mondo senza l'essere umano né l'essere umano scevro dalla creazione. Infine, colloca il mio studio all'interno della tradizione cristiana, quindi seppur non senza interesse, tralascio le intuizioni provenienti della vasta area della spiritualità femminile incentrata sulla dea.

Il nostro tempo è tempo di attesa; non solo la creazione aspetta con pazienza ...ma anche noi, gemiamo dentro di noi, aspettando la redenzione del nostro corpo. È tempo per tessere insieme donne, natura e cristianesimo ovvero creare una teologia ecofemminista. La teologia ecofemminista è, a prima vista, quindi, un incontro tra teologia femminista e ecoteologia ambedue delle quali nacquero più o meno contemporaneamente negli anni sessanta-settanta del secolo scorso. A dire la verità, la situazione è più complessa perché la teologia femminista tesse insieme diverse teologie con diversi ecofemminismi, diverse teorie femministe con diverse

* Elizabeth Green, teologa e pastora protestante, attualmente cura la chiesa battista di Grosseto. È stata vice-presidente dell' "Associazione Europea delle Donne per la Ricerca Teologica" per la quale insieme a Mary Grey ha curato il volume *Ecofeminism and Theology* (1994), si occupa di teologia di genere e ha numerose pubblicazioni a suo carico di cui l'ultimo *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista* (2011).

correnti dell'ambientalismo. L'importante è sapere a) che l'ecofemminismo parte da un rapporto privilegiato tra donne e natura e b) che la teologia è un atto secondo ovvero un discorso ragionato su Dio che, nel nostro caso, nutre ed è nutrita da una spiritualità e una prassi ecologica e femminista.

Prima di indagare più a fondo il rapporto donna e natura mi preme dire che il tema del creato, della sua sofferenza e della sua guarigione fu all'ordine del giorno della teologia femminista prima che si coniasse il termine "eco-femminismo". Uno dei primi libri di Rosemary Radford Ruether, teologa cattolica statunitense, pubblicato nel 1972 s'intitolava *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo e della natura*. In esso ella sviluppa una tesi che rimane inalterata nel suo testo posteriore *Gaia e Dio*. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra e di fatto informa i maggiori scritti sull'argomento. La tesi di Ruether che sarà adottata e sviluppata da tutta una schiera di pensatrici è che il patriarcato, o il dominio maschile al centro dell'analisi femminista non opprime solo le donne ma anche persone, uomini e donne, di altri popoli, di altre razze, di altri orientamenti sessuali nonché la natura stessa.

Seguendo il nesso tra la donna come "altro" o "oggetto" indagato magistralmente da Simone de Beauvoir viene stabilita non solo una connessione tra le donne e altre cosiddette non-persone ma anche tra le diverse forme di oppressione e sfruttamento come l'imperialismo, il colonialismo, il razzismo, il militarismo nonché lo sfruttamento della natura. Questa prima analisi femminista ha il pregio di collocare la discriminazione delle donne all'interno di un sistema che produce una serie di relazioni ingiuste e quindi riesce a stabilire connessioni, per esempio, tra una civiltà guerrafondaia, la distruzione dell'ambiente e la posizione subalterna delle donne. Così scrive Adriana Cavarero: "Talmente palese, esteso e pervasivo è il fenomeno dell'ordine gerarchico patriarcale, che l'indagine su di esso consente alla prospettiva femminista di spaziare a tutto campo" (p. 115).

L'ecofemminismo, quindi, parte da una presunta relazione tra le donne e il mondo naturale ovvero si dice che "le donne sono più vicine alla natura" degli uomini¹. Alcune autrici sostengono che le donne sono biologicamente più vicine alla natura che il sesso maschile. Il fatto che le donne partoriscono, che il ciclo mestruale è connesso ai cicli lunari, i quali a loro volta regolano maree e raccolte, farebbe sì che le donne siano inserite nei grandi ritmi cosmici e dunque portatrici di una saggezza di cui il creato in attesa di redenzione abbisogna. Tuttavia bisogna ricordare che questa presunta affinità tra donne e natura è stata declinata all'interno di un ordine sociale che mantiene le donne in una posizione subalterna contemporaneamente esaltando e disprezzando la femminilità.

Per altre, invece, le donne si hanno una speciale capacità di relazione in grado di creare connessione con la natura ma non a causa della biologia bensì di una emarginazione plurisecolare. Così Mary Grey scrive: "le donne stanno rivelando un mondo imperniato sulla relazione. Ne sono capaci non a causa di qualche mito della femminilità o della sua costruzione fisiologica ma perché essendo stata in

¹ Secondo Ruether, *Gaia e Dio* "il termine natura nel pensiero occidentale fa parte del problema. La parola natura viene usata in quattro sensi distinti nella cultura occidentale: 1) ciò che è 'essenziale' all'essere; 2) la somma totale della realtà fisica inclusa gli esseri umani; la somma totale della realtà fisica a parte gli esseri umani; 4) il mondo 'creato' separato da Dio e dalla grazia divina (p. 13).

gran parte esclusa dall'etica competitiva, aggressiva, dominante che controlla la sfera pubblica le capacità relazionali vitali per l'umanità intera sono state conservate e sviluppate" (p. 31). Paradossalmente, l'identificazione maschilista delle donne con la natura ha creato una cultura che in questi tempi di attesa e di tessitura possa rivelarsi una benedizione per il pianeta. Si tratta, quindi, di costruire sulle esperienze delle donne ma, e questo è il punto, senza veicolare una stereotipia femminile tipica del patriarcato. È una trappola in cui è facile cadere come segnala Adriana Cavarero: "Il gesto femminista di cambiare il segno della dicotomia, esaltando il valore positivo delle equazioni donna/natura contro il valore negativo delle equazioni uomo/tecnologia, più che dissolvere l'ordine patriarcale, dunque, lo legittima" (p. 121).

Prima di approfondire il nostro argomento bisogna tenere presente un'altra eventuale obiezione. La teoria femminista iniziò mettendo in questione la neutralità del presunto soggetto universale "l'uomo" asserendo, giustamente, che escludeva la differenza di genere. Ben presto, però, le donne dei due terzi del mondo misero in questione l'universalità della categoria "donna" adottata dalle teoriche euro atlantiche in quanto escludeva le differenze tra donne. Ne consegue che un ecofemminismo costruito su una presunta affinità tra donne e natura può non rappresentare l'esperienza di tutte le donne e può essere persino vettore di idee razziste. La teologa afroamericana Dolores Williams (pp. 113-115), per esempio, mette in evidenza come schiave nere e padrone bianche avevano una diversa percezione della natura a causa della diversa posizione che occupavano nell'ordine sociale schiavista. Tuttavia, la scienziata Vandana Shiva, pur riconoscendo il maschile e il femminile come "categorie definite ideologicamente" costruisce nel contesto indiano un pensiero ecologico basato proprio sul recupero e valorizzazione del principio femminile. "Il recupero del principio femminile è quindi legato alla categoria, non patriarcale e non fondata sul sesso, della violenza non creativa, o 'potere creativo in forma pacifica' come recitava Tagore nella sua preghiera all'albero "l'affinità tra donne e natura" (p. 66), mentre in America latina la figura di Madre Terra Pachamama informa la spiritualità delle donne andine offrendo loro una visione del divino in armonia con la terra all'interno del cristianesimo.

Riprendiamo il nostro punto di partenza ovvero il nesso tra donne e natura alla base dell'ecofemminismo. Tale nesso può essere declinato in almeno tre modi. Li delinea brevemente indicando il modo in cui ognuno ha contribuito alla teologia eco femminista.

Attraverso la storia. Alcuni studiosi come Carolyne Merchant e David Noble hanno esplorato il nesso tra lo sfruttamento della terra, da una parte, e l'oppressione delle donne, dall'altra, attraverso la storia delle idee. Ruether, in modo particolare, ricostruisce la storia del duplice dominio della donna e della natura in tre fasi ognuna delle quali con il suo modello mitico. La prima fase consiste in un periodo di presunta armonia tra l'umanità e la terra presieduta da una divinità femminile la quale però cederà il passo ad una civiltà urbana governata dal Dio del cielo (maschile). La seconda fase esemplificata dal periodo patristico, rappresenterebbe una fuga dalla natura e, come vedremo, dal corpo e dalla donna. L'insorgere della scienza moderna costruirebbe, dunque, sulla misoginia

medioevale. Nella terza fase si cerca di “sterilizzare completamente il potere della natura” (1995, p. 287). Negli scritti di Bacone la natura viene costretta come una donna sottoposta a tortura a rivelare i suoi segreti. Un paragone inquietante se pensiamo che all’insorgere della nuova scienza molte donne furono torturate e uccise accusate di stregoneria, ovvero a causa della loro scienza.

Nella patriarcalizzazione della chiesa avvenuta nei primi secoli del cristianesimo, la demonizzazione della donna (Eva) viene compensata dalla sua esaltazione mediante Maria, modello, però, impossibile da emulare. Persino questa concessione al femminile viene spazzata via, sempre secondo la lettura da Ruether, dal protestantesimo il quale porta a termine la desacralizzazione della natura ponendo le basi per il suo ulteriore sfruttamento mediante lo sviluppo tecnoscientifico. L’ordine sociale capitalista spostando i mezzi di produzione dalla famiglia alla fabbrica riproduce poi la stessa scissione nel femminile. Mentre la visione romantica dell’eterno femminile serve a relegare le donne delle classi borghesi alla sfera domestica, le operaie sono disprezzate e consegnate al doppio lavoro nelle fabbriche o nelle case dei ricchi. Conclude Ruether: “Le radici del male stanno nei modelli di dominio attraverso i quali le élite maschili al potere negano la loro interdipendenza con le donne, sfruttando il lavoro umano e la comunità biotica intorno a loro” (p. 287).

Attraverso l’epistemologia. Come abbiamo visto, la terza fase individuata da Ruether (che coincide con la nascita della scienza moderna) è considerata cruciale per aver intensificato il disequilibrio tra uomini e natura: “Vi è, scrive Ruether, il tentativo di sterilizzare completamente il potere della natura, immaginandola come una sostanza morta totalmente malleabile nelle mani degli uomini al potere” (p. 287). Non c’è da sorprendersi, quindi se la stessa epistemologia scientifica è stata messa sotto accusa, e la distinzione operata da Descartes tra *res cogitans* e *res extensa* denominata una “maschilizzazione della scienza”. La critica femminista all’epistemologia scientifica nata dal noto lavoro di Evelyn Fox Keller costituisce un altro punto di partenza per una teologia eco femminista. Essa parte mettendo in questione la distinzione tra soggetto e oggetto alla radice del sapere occidentale. Non solo la natura è diventata l’oggetto per eccellenza ma, secondo Sallie McFague (teologa protestante che si occupa di ecofemminismo da anni), lo stesso modello è implicitamente “dualistico, gerarchico, individualistico e utilitaristico”. McFague propone che la relazione tra soggetto (ragione) e natura (oggetto) sia considerata, invece, una relazione tra soggetti.

Secondo questo modello lo strumento di conoscenza non è più lo sguardo il quale “crea distanza, oggettivizza e controlla” (p. 69), bensì il tatto. Questo significa la capacità di lasciarsi “toccare” dalla natura entrando in una relazione con lei di tipo empatico. In altre parole, McFague e altre (Grey, Deane Drummond) utilizzano un modello intersoggettivo per dire la nostra relazione con la natura. Poiché socialmente e simbolicamente la donna è stata considerata l’oggetto per eccellenza, vediamo come una tale proposta viene incontro alle preoccupazioni dell’ecofemminismo, e come la gloriosa libertà dei figli e figlie di Dio andrebbe a pari passo con il creato. Che c’entra il cristianesimo in questa proposta? In primo luogo, sostiene McFague, Cristo liberandoci dalle nostre ansie ci permette di entrare in relazione con la natura senza dominio, da una parte, né fusione,

dall'altra. In secondo luogo, non è tanto la natura a portarci a Dio bensì Dio a portarci alla natura. Per McFague la natura stessa esiste in Dio, Dio stesso ci permette di vedere la natura in tutta la sua particolarità: questo albero, questo mare, questo animale. Vedendo la particolarità di ogni singolo membro del creato (che Dio semplicemente "lascia essere") abbiamo nuove intuizioni della molteplicità in Dio stesso. In terzo luogo, il cristianesimo non solo adotta un'etica di cura verso la terra ma privilegia i soggetti più bisognosi ovvero opera un'opzione preferenziale per i poveri. Questo ci porta al nostro terzo modo di unire donne e natura.

Attraverso le condizioni socioeconomiche. Questa prospettiva parte dal fatto che i molteplici problemi ambientali fonte, come sappiamo, dell'impovertimento di interi popoli colpiscono le donne in modo particolare in quanto sono le più povere tra i poveri. Se sono le donne ad occuparsi di fornire acqua alle loro famiglie, come accade, per esempio in Africa, la scarsità di acqua a causa della desertificazione ripercuoterà sulla vita quotidiana delle donne in modo diverso. La condizione di vita di molte donne dei due terzi del mondo le quali "vivono alla congiuntura tra le persone più povere e la natura più devastata", costituisce secondo McFague un tipo di termometro sullo stato sia della natura della comunità umana (1997, p. 171). E alla loro condizione e esperienza che dovremmo prestare attenzione

Questi tre filoni si informano a vicenda. Possiamo dire che l'analisi della condizione della donna ha fornito un punto di entrata ad un sistema globale di dominio che abbraccia anche la crisi ambientale perché, a livello simbolico, la differenza di genere, ovvero il maschile e il femminile, viene utilizzata per dire una serie di altre differenze alla base dei rapporti ingiusti di cui il nostro mondo è costellato. La filosofa Adriana Cavarero lo spiega così: "In sintesi la tradizione occidentale assume la differenza sessuale come un'opposizione di maschile e femminile in cui i due termini non sono posti sullo stesso piano, uno di fronte all'altro, bensì sono strutturati secondo un ordine gerarchico di subordinazione esclusione" (p. 115).

Se trasponiamo questa analisi all'ordine simbolico cristiano vediamo che anche esso è organizzato in modo gerarchico e patriarcale. Infatti scopriamo una serie di opposizioni spirito-materia, storia-natura, anima-corpo, soggetto-oggetto che per secoli hanno condizionato il pensiero cristiano. Mentre il primo termine della polarità è declinata al maschile, il termine subordinato è declinato al femminile. Così spiega Cavarero, "L'ordine simbolico patriarcale si fonda su una logica assai singolare che, a dispetto del fatto che gli esseri umani sono dell'uno o dell'altro sesso, assume il solo sesso maschile come paradigma dell'intero genere umano" (p. 116). L'antropocentrismo denunciato da un certo pensiero ecologico diventa di fatto androcentrismo. Ciò che è d'importanza fondamentale per il nostro discorso è che Dio viene identificato col polo maschile di queste dualità. Così dal lato positivo e superiore abbiamo Dio, spirito, ragione, storia, uomo e dal lato negativo e inferiore mondo, natura, corpo, caducità, donna. Nell'ordine simbolico cristiano tali polarità si reggono sulla distinzione e distanza tra Dio e il mondo. Così la teologa e attivista luterana Dorothee Soelle afferma che la distanza tra Creatore e creatura è stata tradotta nei termini della dicotomia sessuale in modo che al

maschio vengono attribuite caratteristiche “divine” e alla femmina caratteristiche “del mondo”. Ovvero “il concetto ontologico è utilizzato in modo sessista” (p. 24).

Questo significa che tutto ciò che appartiene alla sfera del divino è declinato al maschile e tutto ciò che appartiene alla sfera del creato, la terra, la natura, il popolo di Dio, la chiesa viene declinata al femminile. Non è difficile vedere come in un ordine simbolico del genere il dominio della terra ordinato da Dio nel primo capitolo della Genesi è diventato (al terzo capitolo) il dominio della donna da parte dell'uomo. “Posto il sesso maschile come rappresentativo dell'umano in quanto umano, il sesso femminile risulta non pienamente umano, ossia umano ma di grado inferiore, incompiuto” (Cavarero p. 116 e McFague 1997, p. 89).

Ci troviamo, quindi di fronte a due problemi che sono connessi l'uno all'altro, da un lato, la relazione tra Dio e il mondo intesa in termini di dominio e controllo che ha contribuito all'uso meramente strumentale della natura, e dall'altro, la sessuazione di quella relazione che ha legittimato l'esclusione e la discriminazione delle donne e una parte degli uomini da parte dei “maschi dominanti”. Nel suo primo libro sull'argomento, McFague (1998) infatti prende di mira la visione monarchica di Dio la quale ha “tre carenze principali:...è lontano dal mondo, ha rapporti solo col mondo umano e governa su quel mondo attraverso il dominio e la benevolenza” (p. 97).

Non è solo la teologia femminista a sostenere questa tesi; anche Juergen Moltmann è estremamente critico delle diverse forme di dualismo teologico: “All'ordine intra-trinitaria che comanda e del Figlio che obbedisce, corrisponde l'ordine extra-trinitario della signoria di Dio sul mondo...La stessa associazione tra i membri della linea ‘superiore’ ciel/anima/uomo suscita commenti ironici. Senza parlare della linea ‘inferiore’: terra/corpo/donna! Un mondo ‘ordinato’ secondo questi schemi scissi non sarà certo un mondo in cui regna la pace” (p. 295) mentre il teologo brasiliano Leonardo Boff, incorporando nel suo pensiero l'analisi ecofemminista, mette il dito sulla “volontà di potere e di dominio” perno della cultura patriarcale: “Si tratta di un progetto ambizioso e prometeico di conquistare il mondo intero, assoggettare popoli, sottomettere la natura” (p. 359).

Siamo in grado, quindi, di vedere che la teologia ecofemminista raccoglie la sfida di decostruire il modo in cui il cristianesimo si è iscritto nell'economia binaria. Questo significa, da un lato, liberare l'ordine simbolico cristiano dalle dualità sessiste e ripensare in termini nuovi la relazione tra Dio e il mondo. In questo modo la teologia ecofemminista unisce la liberazione del creato alla manifestazione della gloriosa libertà delle figlie di Dio.

Abbiamo visto che uno dei punti d'entrata al nostro tema è attraverso l'economia. In *Gaia e Dio* Ruether ritiene che una cultura e società ecologica richiede tre elementi: 1) la costruzione di comunità locali in cui le persone vivono all'interno di un certo ecosistema; 2) l'equa condivisione tra tutti i membri della comunità dei mezzi di sussistenza e 3) la solidarietà e la compassione invece della concorrenza e del dominio. Ruether, rivisitando il cristianesimo scopre due tradizioni utili per il suo proposito. La prima, la tradizione del patto riscontrabile lungo tutta la storia cristiana propone un'alleanza tra gli esseri umani e le altre forme di vita. Utilizzando il linguaggio del diritto esso vieta, infatti, “che l'alterità sia tradotta in ostilità distruttiva” (p. 322). Tale filone si fonda sulla riscoperta di

alcuni elementi biblici tra i quali: 1) Dio che si rapporta direttamente con la natura “Dio è visto come colui che prende profondo diletto nell’opera della creazione e la creazione, a sua volta, risponde a Dio con la lode” (p. 296). Non solo, ma: 2) la comunità umana e il mondo naturale sono uniti, nella buona e nella cattiva sorte, all’ingiustizia a livello sociale corrisponde la devastazione della natura, al ripristino della giustizia sociale fiorisce il mondo naturale; 3) inoltre, la complessa legislazione sabbatica si estende agli esseri umani, agli animali e alla terra; 4) infine, Dio stesso stabilisce un patto non solo con l’essere umano ma con tutta la comunità del creato. Possiamo dire, infatti, che secondo le scritture la relazione tra Creatore e creato esula dalle polarità in cui essa è stata costretta.

La stessa cosa possiamo dire della seconda tradizione individuata da Ruether, quella sacramentale ispirata al Cristo cosmico. Secondo questa visione, l’opera di Cristo non è circoscritta all’intimo del cuore umano né agli eventi della storia ma difatti estende a tutta la creazione di cui Cristo è l’inizio è la fine. Poiché Cristo è “la manifestazione di Dio”, il cosmo stesso può manifestare Cristo. Anzi, una rilettura della visione sacramentale (aiutata da filosofi come Teilhard de Chardin o dalla filosofia del processo) ci aiuta a superare la scissione tra Dio e natura. Come a livello subatomico la distinzione classica tra materia ed energia scompare così, “ciò che tradizionalmente abbiamo chiamato “Dio” o la “mente” o lo schema razionale che tiene insieme tutte le cose, e ciò che abbiamo chiamato ‘materia’...vengono a riunirsi” (p. 352). Nella visione di Ruether, quindi, Dio diventa “la costante Matrice creatrice di tutto” (p. 357).

Un altro uso molto suggestivo di tale tradizione è fatto da McFague la quale per contrastare il modello monarchico di Dio suggerisce la metafora del “mondo come corpo di Dio”. Ella si propone di interpretare la risurrezione del corpo come la “promessa di Dio che egli sarà sempre con noi nel corpo di Dio, il nostro mondo” (1998, p. 103). Tale idea vuole ampliare la nozione dell’incarnazione secondo la quale Dio prende corpo rendendosi vulnerabile. Secondo questo modello la relazione tra Dio e il mondo cambia radicalmente in quanto Dio ha una conoscenza immediata del mondo, suo corpo. Così Dio ama i corpi e la corporeità, e la sua azione è interna al mondo, attraverso l’evoluzione, per esempio. Per di più la natura non è considerato come un modo per conoscere Dio ma Dio stesso diventa l’ambiente (si può dire) in cui la natura può essere conosciuta, amata, protetta. Consapevole delle eventuali derive panteiste della sua metafora McFague, insieme ad altri teologi che fanno ecoteologia sposa il panenteismo: “una visione del rapporto Dio-mondo in cui tutte le cose hanno la loro origine in Dio e nulla esiste al di fuori di Dio, sebbene questo non significhi che Dio sia limitato a tali cose” (p. 105).

È interessante constatare come man mano che queste teologhe entrano nel tema dell’ecologia sembra venire meno la questione di genere. Ruether, per esempio, respinge un semplice ribaltamento della dicotomia sessuata, mediante la figura della Dea. La sua preoccupazione non è tanto a livello simbolico quanto a livello sociale. Occorre “una duplice trasformazione delle donne e degli uomini nel loro rapporto reciproco e con la ‘natura’” (p. 374). Donne e uomini, a causa della diversa posizione che occupano nell’ordine sociale avranno diversi percorsi di trasformazione da fare. Le donne, pur dovendo acquisire un maggiore senso di sé

non devono conformarsi alla volontà di dominio ma “rimanere in un rapporto vitale con le comunità di vita primarie” (p. 374). Sono gli uomini a dovere operare mutamenti più profondi, a partire dalla cogestione dei lavori di cura appannaggio del mondo femminile. Solo quando gli uomini a) avranno abbandonato l’illusione di un individualismo autonomo che esercita poter sugli e le altri e b) si occuperanno della conservazione quotidiana della vita “uomini e donne potranno cominciare a riplasmare insieme i grandi sistemi della vita economica, sociale e politica” (p. 375).

Fin qui abbiamo visto molto brevemente alcune piste seguite dalle teologhe per ripensare la relazione tra Dio e il mondo in modo da superare una relazione di dominio gerarchico. Che cosa possiamo dire del tentativo di decostruire la genderizzazione dei diversi dualismi, il fatto che i due poli sono stati identificati col maschile e femminile? Poiché, tale genderizzazione è imperniata su la presunta maschilità divina, la teologia femminista ha cercato, senza semplicemente ribaltare una dicotomia sessista, di dire Dio al femminile. A questo punto il discorso diventerebbe molto lungo; mi limito ad indicare un filone di pensiero che potrebbe rivelarsi molto fecondo per una teologia ecofemminista che si ispira alla tradizione cristiana.

La ricerca di cui ora porterò alcuni stralci parte dalla figura biblica della divina Sapienza. La tradizione sapienziale presente sia nel primo che nel secondo testamento ha destato moltissimo interesse tra le studiose in quanto (tralasciando tutto il dibattito a proposito) essa testimonia di una figura femminile, Hochmah o Sophia, espressione dell’unico Dio e soprattutto della sua relazione col mondo. In altre parole, tale tradizione è ricca di materiale che ci permette di dire Dio al femminile. E’ esattamente ciò che ha fatto la teologa cattolica Elisabeth Johnson la quale ha elaborato una teologia del Dio trinitario tutto al femminile Colei che è. Le teologhe che lavorano in questo campo non devono inventarsi ex novo delle immagini al femminile o rivisitare i vari miti della dea ma riscoprire immagini già codificate nella tradizione ebraica e cristiana. Molti degli attributi di Sophia, per esempio, insieme ad altre immagini femminili della Shekinah o dello Spirito (ruach) sono andate ad arricchire la pneumatologia prima e la figura di Maria poi. In questo modo, però sono stati declassati, identificati con il polo umano della dicotomia. Ora si tratta di rielaborarli collocandoli nella loro giusta posizione.

Così Colei che è, si presenta come Sophia-Spirito, Sophia-Gesù e Sophia-Madre. La figura di Sophia è importante non solo perché ci fornisce un modo di dire Dio al femminile (modo che tra l’altro non si fonda su immagini materne) ma anche perché ci aiuta ad immaginare la complessa relazione di Dio col mondo. Sarebbe impossibile fare giustizia all’immagine di Dio che emerge dal pensiero di Johnson. Lei stessa, per esempio, sostiene che la nozione di Sophia-Spirito ci aiuta a ripensare il modello monarchico di Dio. “Nel medesimo tempo in cui essa è intrinsecamente in relazione, lo Spirito è essenzialmente libero”. Libertà e relazionalità due termini chiave del pensiero delle donne s’implicano e si promuovono a vicenda “Pur rimanendo in se stessa tutto rinnova” (Sap. 7, 27).

Non sorprende se anche Johnson dirà la relazione tra Dio e il mondo in termini del panenteismo: Dio nel mondo e il mondo in Dio. Sebbene la relazione è reciproca le differenze rimangono e sono rispettate. In questo modo Johnson si

propone, da una parte, “di salvaguardare la relazione come principio di auto distinzione, contrast(ando) la tendenza verso l’assorbimento che segna lo stereotipo femminile del panteismo”, e dall’altra, superare “l’isolamento del Dio patriarcale del teismo classico” (p. 449). La tradizione sapienziale sfocia, quindi in un’etica ecologica: “l’attenzione redentrice di Gesù il Cristo ha come intento il fiorire di tutte le creature e della terra intera stessa. Il potere dello Spirito di Cristo appare dovunque gli esseri umani condividono questo amore per la terra, ricercando la sua fecondità, rispettandone i limiti e custodendola contro la devastazione” (p. 331).

Queste parole mi sembrano adatte per portare a termine questa breve introduzione alla teologia ecofemminista. Nel tempo dell’attesa tra gemiti e speranza, non ci stiamo con le mani in mano ma tessiamo, tessiamo una teologia che unisce la liberazione e trasformazione del creato con la manifestazione della gloriosa libertà delle figlie di Dio. L’ecofemminismo, partendo dalla relazione privilegiata tra donne e natura smaschera un sistema potente di dominio che abbraccia molte donne, alcuni uomini e il pianeta intero. Esso mostra come le diverse istanze di sfruttamento, economico, sociale e ecologico sono connesse. Costruendo su una capacità di relazione proprio di una cultura femminile esso tesse una visione di Dio che insieme a noi si adopera per la liberazione della comunità del creato, Dio che è invocata da M. Riensiru in questa preghiera:

Dio è seduta e piange, la meravigliosa tappezzeria della creazione
Che aveva tessuto con tanta gioia è mutilata, è strappata a brandelli,
ridotta in cenci; la sua bellezza è saccheggiata dalla violenza

Dio è seduta e piange.
Ma guardate, raccoglie i brandelli, per ricominciare a tessere.
Raccoglie i brandelli delle nostre tristezze, le pene, le lacrime, le frustrazioni
Causate dalla crudeltà, dalla violenza,
dall’ignoranza, dagli stupri, dagli assassini.

Raccoglie i brandelli di un duro lavoro,
degli sforzi coraggiosi, delle iniziative di pace,
delle proteste contro le ingiustizie.
Tutte queste realtà che sembrano piccole e deboli.
Le parole, le azioni offerte in sacrificio,
nella speranza, la fede, l’amore.

Guardate! Tutto ritesse con il filo d’oro della gioia.
Dà vita ad un nuovo arazzo, una creazione ancora più ricca,
ancora più bella di quanto fosse l’antica!

Dio è seduta, tesse con pazienza, con perseveranza
E con il sorriso che sprigiona come un arcobaleno
Sul volto bagnato di lacrime.
E ci invita a non offrirle soltanto i cenci ed i brandelli delle nostre
Sofferenze e del nostro lavoro.

Ci domanda molto di più.
Di restarle accanto davanti al telaio della gioia,
ed a tessere con lei l'arazzo della nuova creazione.

Bibliografia

- Boff L., *Spiritualità per un altro mondo possibile*, Queriniana, Brescia 2009.
- Drummond C.D., *Christ and Evolution. Wonder and Wisdom*, Fortress Press, Minneapolis 2009.
- Fox Keller E., *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano 1987.
- Grey M., *Redeeming the Dream. Feminism Redemption and Christian Tradition*, Spck, London 1989.
- Johnson E., *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1992.
- Lapiedra A., *Religiosidad popular e mujer andina*, in AAVV., *El rostro femenino della teologia*, Editorial costa Rica, San José 1986, pp. 49-72.
- McFague S., *Modelli di Dio. teologia per un'era nucleare ecologica*, Claudiana, Torino 1998.
- McFague S., *Super, Natural Christians, How we should love nature*, Fortress Press, Minneapolis 1997.
- Merchant C., *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper Collins, New York 1980.
- Moltmann J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.
- Noble D.F., *Un mondo senza donne. La scienza maschile della chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Restaino F-Cavarero A., *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999.
- Radford Ruether R., *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia 1995.

Radford Ruether R., *Per una teologia della liberazione della donna del corpo della natura*, Queriniana, Brescia 1976.

Riensiru M., *A tutte le tessitrici del mondo*, CEVAA Spalanca, la finestra Trieste 2000.

Sölle D., *To Work and to Love. A Theology of Creation*, Fortress Pres, Minneapolis 1984.

Shiva V., *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino 1990.

Williams D., *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Woamist god-Talk*, Orbis Books, New York 1993.