

Anthologia Claudiana | Paideia

12



Anthologia

1. SCHWEITZER Albert, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*
2. SCHWEITZER Albert, *Rispetto per la vita*
3. VERNEAUX Roger, *Corso di filosofia tomista. Introduzione generale e logica*
4. BEAUCHAMP Paul, *L'uno e l'altro Testamento*
5. LONG Gianni, *Johann Sebastian Bach. Il musicista teologo*
6. FÜRST-WULLE Margherita, *Canti della Riforma*
7. RICOEUR Paul, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*
8. GARBINI Giovanni, *Mito e storia nella Bibbia*
9. SCHÖKEL Luis Alonso, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*
10. BLASS Friedrich, DEBRUNNER Albert, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*
11. CULLMANN Oscar, *La preghiera nel Nuovo Testamento*

Elisabeth Schüssler Fiorenza

In memoria di lei

Una ricostruzione femminista delle origini cristiane

edizione italiana a cura di
Mirella Corsani Comba

Claudiana | Paideia
www.claudiana.it

Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938), tedesca nata in Romania, cattolica romana e teologa femminista, è stata insegnante alla Harvard Divinity School; le sue ricerche vertono sui problemi dell'epistemologia biblica, della teologia, dell'ermeneutica e della politica religiosa, con particolare riguardo al ruolo delle donne. È stata la prima donna a essere eletta presidente della *Society of Biblical Literature*.

In italiano sono disponibili le seguenti sue opere: *Gesù figlio di Miriam, profeta della sofia* (Claudiana) e *Apocalisse* (Queriniana).

Scheda bibliografica CIP

Schüssler Fiorenza, Elisabeth

In memoria di lei : per una ricostruzione femminista delle origini cristiane / Elisabeth Schüssler Fiorenza ; a cura di Mirella Corsani Comba

Torino : Claudiana : Paideia, 2022

397 p. ; 24 cm. (Anthologia ; 11)

ISBN 978-88-6898-354-3

1. Teologia femminista

230.082 (ed. 23) – Teologia femminista cristiana

Ringraziamo il prof. Bruno Corsani, della Facoltà Valdese di Teologia di Roma, per la collaborazione prestata nella traduzione delle note bibliografiche e nell'indicazione delle versioni italiane, e Franca Bezzi per la revisione del manoscritto.

Titolo originale:

In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins

The Crossroad Publishing Company, New York, 1988

© by Elisabeth Schüssler Fiorenza

Per la traduzione italiana:

Prima edizione: Claudiana Editrice 1990

© Claudiana srl, 2022

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Traduzione: Mirella Corsani Comba

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Rotobook, San Giuliano Milanese (Mi)

*«Dovunque sarà predicato
l'evangelo, anche quello
che costei ha fatto sarà
raccontato, in memoria di lei».*

(Marco 14,9)

AVVERTENZA

La Prima parte del presente libro (pp. 19-116) affronta il problema metodologico di una ermeneutica critica femminista, cioè di come interpretare criticamente i testi del cristianesimo primitivo da un punto di vista femminista. La trattazione, ampia, approfondita e complessa, richiede una preparazione scientifica e può risultare scoraggiante per il lettore o la lettrice non «addetta ai lavori». Seguendo un consiglio della stessa autrice (cfr. p. 17), suggeriamo quindi al non-specialista di leggere prima le Parti seconda e terza, molto più accessibili al lettore comune.

Abbreviazioni

ANCL	=	<i>Antenicene Christian Library</i> , T. & T. Clark, Edimburgo, 1872
ANF	=	<i>Antenicene Fathers</i>
ASNU	=	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
BETL	=	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZNW	=	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	=	«Catholic Biblical Quarterly»
CCL	=	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
ConBNTS	=	Coniectanea Biblica - New Testament Series
CtNT	=	Commentaire du Nouveau Testament, Neuchâtel
EKKNT	=	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EtBib	=	«Etudes Bibliques»
ExpT	=	«Expository Times»
EvTh	=	«Evangelische Theologie»
EVZ-Verlag	=	Evangelischer Verlag, Zollikon
FRLANT	=	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GLNT	=	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , Paideia, Brescia, 1965 ss.
HThKNT	=	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ICEL	=	International Committee English Language
JAAR	=	«Journal of the American Academy of Religion»
JAC	=	«Jahrbuch für Antike und Christentum»
JBL	=	«Journal of Biblical Literature»
JSOT	=	«Journal for the Study of the Old Testament»
NovT	=	«Novum Testamentum»

NovTSup	=	«Novum Testamentum, Supplements»
NTAbh	=	«Neutestamentliche Abhandlungen»
NTD	=	Das Neue Testament Deutsch, commentari
NTS	=	«New Testament Studies»
PG	=	<i>Patrologia Graeca</i> (Migne)
RAC	=	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RSV	=	Revised Standard Version (trad. inglese della Bibbia)
SBLDiss.	=	Society of Biblical Literature, Dissertation Series
SBLM	=	Society of Biblical Literature, Monograph Series
SBLSBS	=	Society of Biblical Literature, Sources for Biblical Study
SBL Seminar Papers	=	Society of Biblical Literature, Seminar Papers
SBS	=	Stuttgarter Bibelstudien
SC	=	Sources Chrétiennes
SCM	=	Students Christian Movement
SNTSM	=	Society of New Testament Studies, Monograph Series
SPCK	=	Society for Promoting Christian Knowledge
StNT	=	Studien zum Neuen Testament
SUNT	=	Studien zur Umwelt des Neuen Testament
TEH	=	«Theologische Existenz heute»
ThF	=	«Theologische Forschung»
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Li- teratur
UCC	=	United Church of Christ
USQR	=	«Union Seminary Quarterly Review»
UTS	=	Union Theological Seminary (Seminar Papers)
WMANT	=	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	=	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	=	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»

A Christina Marlene Schüssler Fiorenza

Siamo insieme, mia figlia ed io.
Madre e figlia, sì,
ma *sorelle* veramente,
contro qualunque cosa che neghi
tutto quello che siamo.

(Alice Walker)

Prefazione

Un libro non è mai opera d'un solo autore anche se è responsabilità soltanto sua. Questo è vero in particolar modo per un'opera teologica femminista come questa.

È impossibile ricordare qui tutte le donne che hanno dato un contributo alla mia esperienza e al mio pensiero, specialmente quelle con cui ho collaborato a costruire il movimento femminile nella chiesa ed a sviluppare la teologia femminista: le donne della *Women's Ordination Conference* nazionale, le *Sisters Against Sexism* di Washington, D.C., il *Feminist Theological Institute*, di New York, le *Women Scholars in Religion*, la *Women Moving Church*, la *Women's Caucus* dell'AAR/SBL, le *WIT (Women in Theology)* alla *Catholic University and Notre Dame*, le varie *équipes* di lavoro e i laboratori che si occupano dei problemi delle donne nella chiesa e nella teologia. Le discussioni con le mie colleghe femministe dell'università mi hanno stimolata e ispirata, mentre le conversazioni con le mie amiche mi hanno incoraggiata e sostenuta in questa impresa. A tutte voi i miei ringraziamenti più sentiti.

Laurie Boddie, M. Div., è stata mia assistente nelle ricerche durante l'estate del 1982, mentre Cheryl Reed, Sandy Dewulf, Karen Kretschner e Janet Wright del *Notre Dame Word Processing Center* hanno battuto a macchina il manoscritto. Sono loro grata per questo lavoro.

Alcune delle interpretazioni e delle argomentazioni sviluppate più a fondo in questo libro sono state presentate in conferenze e seminari nelle seguenti istituzioni: *Chicago Divinity School*, *Perkins School of Theology*, *Catholic University of America*, *Gettysburg Lutheran Theological Seminary*, *McGill University*, *Duke Divinity School*, *University of Indiana*, *Seton Hill College*, *College of St. Catherine* e *Wichita State University*. Ho avuto l'onore di discutere la mia opera in occasione di conferenze per diverse

fondazioni: Antoinette Brown, alla *Vanderbilt Divinity School*, J. Balmer Showers, al *Dayton United Theological Seminary*, Colwell, alla *School of Theology* di Claremont, Georgia Harkness, al *Garret-Evangelical Theological Seminary*, Nelle Morton, alla *Drew Divinity School*, e come teologa residente al *College of Wooster*, Ohio. L'aver la possibilità di discutere, con studenti e colleghi di queste istituzioni, difficili problemi esegetico-ermeneutici riguardanti una ricostruzione femminista delle prime origini cristiane è stato di aiuto incalcolabile nello sviluppo della mia ricerca e nella definizione del mio pensiero.

Infine voglio ringraziare gli uomini che hanno "alimentato" questo libro. L'attenta lettura che Justus George Lawler ha fatto del manoscritto mi ha aiutata a combattere con l'arduo processo di scrittura. Frank Oveis ha seguito con gran cura il manoscritto attraverso i vari momenti della revisione e della pubblicazione. Robert Craft e Frederick Holper hanno controllato i riferimenti e corretto le bozze. F. Holper non ha solo tentato di scoprire i miei germanismi nelle diverse versioni del mio manoscritto, ma, come mio assistente per l'insegnamento negli ultimi due anni, ha anche sostenuto il mio lavoro con entusiasmo intellettuale per i problemi teologico-ermeneutici sollevati dalla ricerca storica femminista. Infine, ultima cosa ma non meno importante, sono indebitata più di quanto le parole possano dire a Francis Schüssler Fiorenza per la sua amicizia e il suo sostegno critico.

Per tutto il tempo in cui ho svolto questo lavoro Christina Schüssler Fiorenza mi ha esortata a «lavorar sodo», perché ci rimanesse più tempo per parlare e giocare. Spero che in qualche momento futuro della sua vita essa si renda conto che questo libro fa parte della nostra continua conversazione e della nostra immaginazione creativa.

12 novembre 1982
Compleanno di Elizabeth Cady Stanton

Introduzione

Alla ricerca dell'eredità delle donne

Nel racconto della Passione in Marco, tre discepoli hanno un rilievo particolare: da una parte, due dei Dodici — Giuda, che tradisce Gesù, e Pietro, che lo rinnega — e, dall'altra, la donna senza nome che unge Gesù. Ma, mentre le storie di Giuda e di Pietro sono scolpite nella memoria dei cristiani, la storia della donna è praticamente dimenticata. Sebbene in Marco Gesù dica: «In verità io vi dico che in tutto il mondo, dovunque sarà predicato l'evangelo, [anche] quello che costei ha fatto sarà raccontato, in memoria di lei» (14,9), il segno-azione profetico della donna non è diventato parte del bagaglio di conoscenza dei cristiani in riferimento all'evangelo. Anche il suo nome è perduto per noi. Ovunque si annunzia l'evangelo e si celebra la comunione, si racconta un'altra storia, la storia dell'apostolo che tradì Gesù. Si ricorda il nome del traditore, ma si dimentica il nome del discepolo fedele, perché era una donna.

Sebbene il racconto di questa unzione si trovi in tutti e quattro i Vangeli¹, è ovvio che nel riformularlo i redattori hanno cercato di renderlo più accettabile ad un uditorio greco-romano di mentalità patriarcale. Mentre il quarto Vangelo identifica la donna con Maria di Betania, che, come fedele amica di Gesù, mostra il suo amore cospargendolo di olio profumato, Luca sposta il centro del suo racconto sulla sua figura di peccatrice piuttosto che su quella di discepolo. È controverso se Luca si sia servito del testo di Marco o se trasmetta un'altra tradizione. Ma questa disputa esegetica non ha

¹ Per una discussione ampia della letteratura esegetica, vedere Robert-HOLST, *The Anointing of Jesus. Another Application of the Form-Critical Method*, JBL 95, 1976, pp. 435-446.

grande importanza, dato che abbiamo l'abitudine di leggere il racconto di Marco alla luce di Luca. In questo modo la donna diventa una grande peccatrice perdonata da Gesù.

Nonostante le loro differenze, tutti e quattro i Vangeli riflettono lo stesso schema di fondo: una donna cosparge d'olio Gesù. Questo avvenimento provoca delle obiezioni che Gesù respinge, approvando il gesto della donna. Se il racconto originario fosse stato solo il racconto dell'unzione dei piedi di un ospite, è improbabile che un gesto così normale sarebbe stato ricordato e tramandato come proclamazione dell'evangelo. Perciò è molto più probabile che, nel racconto originario, la donna ungesse il capo di Gesù. Dato che nell'Antico Testamento il profeta ungeva la testa del re ebraico, l'unzione del capo di Gesù deve essere stata intesa immediatamente come il riconoscimento profetico di Gesù, l'Unto, il Messia, il Cristo. Secondo la tradizione una donna avrebbe designato Gesù con il suo segno-azione profetico. Era una storia politicamente troppo pericolosa ².

Nel Vangelo di Marco il racconto è situato tra l'affermazione che i capi del popolo di Gesù volevano arrestarlo e l'annuncio del tradimento di Gesù da parte di Giuda per denaro. Così Marco depoliticizza il racconto della passione di Gesù: primo, riversando la responsabilità della sua morte dai romani alle autorità giudaiche; secondo, definendo teologicamente la messianità di Gesù come una messianità di sofferenza e di morte. Mentre, secondo Marco, i principali discepoli maschi non comprendono questa messianità sofferente di Gesù, la respingono e infine lo abbandonano, le donne discepole che hanno seguito Gesù dalla Galilea a Gerusalemme improvvisamente compaiono come i veri discepoli nel racconto della Passione. Le donne sono i veri seguaci di Gesù (*akolouthéin*), poiché hanno capito che il suo ministero non era governo e gloria regale, ma *diakonía*, «servizio» (Marco 15,41). Così le donne emergono come veri ministri e testimoni cristiani. La donna senza nome che identifica Gesù con un gesto profetico nel Vangelo di Marco è il modello del vero discepolo. Mentre Pietro aveva confessato, senza capirlo veramente: «Tu sei l'Unto (il Cristo)» ³, la donna che unge Gesù riconosce chiaramente che la messianità di Gesù significa sofferenza e morte.

La teologia cristiana femminista e l'interpretazione biblica delle donne stanno entrambe riscoprendo che l'evangelo cristiano non può essere proclamato se non vengono ricordate le discepole e quello che hanno fatto. Stanno ricuperando la cena di Betania come eredità cristiana delle donne al fine di correggere simboli e ritualizzazioni di un'ultima Cena tutta maschile, che

² Cfr. J. K. ELLIOTT, *The Anointing of Jesus*, ExpT 85, 1974, pp. 105-107.

³ Marco 8,29.

è un tradimento del vero discepolato e ministero cristiani⁴. Ovvero, detto con le parole di un'artista, Judy Chicago: «Tutte le istituzioni della nostra cultura ci dicono, attraverso parole, fatti e — quel che è peggio — silenzio, che noi siamo insignificanti. Ma la nostra eredità è la nostra forza»⁵.

Le ricerche di questo libro hanno due fini: tentano di ricostruire la storia del cristianesimo primitivo come storia delle donne, non solo per restituire i racconti sulle donne alla storia cristiana primitiva, ma anche per riaffermare questa storia come storia di donne e di uomini. Mi pongo qui non solo come storica femminista ma anche come teologa femminista. La Bibbia non è solo una raccolta di scritti storici, ma anche sacra Scrittura, evangelo per i cristiani d'oggi. Come tale non determina solo la teologia, ma anche l'impegno di molte donne oggi. Eppure, finché i racconti e la storia delle donne agli inizi del cristianesimo non sono teologicamente concettualizzati come parte integrante della proclamazione dell'evangelo, le tradizioni e i testi biblici formulati e codificati da uomini rimarranno fonte di oppressione per le donne.

Una ricostruzione di questo tipo della storia cristiana delle origini come storia di donne e della teologia storico-biblica come teologia femminista presuppone un'analisi critica storica e teologica, come pure lo sviluppo di un'ermeneutica storico-biblica femminista. Dato che io sono specializzata in esegesi del Nuovo Testamento, limiterò le mie ricerche agli inizi del cristianesimo senza affrontare tutta la storia biblica. Metodologicamente tuttavia sarà necessario andare oltre i limiti del canone neo-testamentario, dato che esso è un prodotto della chiesa patristica, cioè un documento teologico dei «vincitori storici». Rinunciare a questa impresa, perché il sapere storico-critico e l'ermeneutica sono «maschili» e non femministi, renderebbe un pessimo servizio intellettuale alle donne. Dato che questa dottrina rafforza gli stereotipi dei ruoli maschili/femminili, darla per scontata non permette di identificarne le specifiche ipotesi oppressive e le componenti androcentriche.

Una ricostruzione della storia del cristianesimo primitivo in prospettiva femminista solleva difficili problemi ermeneutici, testuali e storici. Dato che il femminismo ha sviluppato vari punti di vista e modelli teorici, questa ricostruzione deve comprendere anche la formulazione di un quadro o modello euristico femminista che spieghi sia l'oppressione sia il ruolo storico delle donne nel cristianesimo primitivo.

1. Un'intuizione metodologica fondamentale della critica storica della Bibbia fu il rendersi conto che il *Sitz im Leben* o «contesto di vita» di un testo è

⁴ Cfr. anche Elizabeth E. PLATT, *The Ministry of Mary of Bethany*, «Theology Today» 34, 1977, pp. 29-39.

⁵ Judy CHICAGO, *The Dinner Party. A Symbol of Our Heritage*, New York, Doubleday, Anchor Books, 1979, pp. 246-249.

tanto importante per la sua comprensione quanto la sua esatta formulazione. I testi biblici non sono una rivelazione letteralmente ispirata né principi dottrinali, ma formulazioni storiche prodottesi nel contesto di una data comunità religiosa. Sebbene oggi questa acquisizione sia criticata dal formalismo letteralistico e dal biblicismo testuale, tuttavia essa rimane fondamentale per qualsiasi ricostruzione storica. Gli studi del mondo sociale d'Israele e del cristianesimo primitivo stanno sviluppando modelli euristici che consentono di comprendere più a fondo il contesto storico-sociale dei testi biblici.

Analogamente, la teoria femminista insiste sul fatto che tutti i testi sono il prodotto di una cultura e di una storia patriarcali e androcentriche. L'attuale movimento femminista, perciò, ha dato origine ad un'esplosione di studi in tutti i campi dell'indagine e della ricerca scientifica⁶. Storici, filosofi e antropologi hanno messo in rilievo che la teoria e la ricerca scientifica attuale sono carenti perché trascurano la vita e i contributi delle donne e spiegano l'umanità e la storia umana in termini esclusivamente maschili. La cultura femminista, in tutti i campi, cerca perciò di costruire modelli e concetti euristici che ci consentano di cogliere la realtà umana, che è insufficientemente articolata nelle ricerche e nei testi androcentrici.

Le ricerche di questo libro cominciano perciò con la speranza di prendere le distanze dall'apologetica diffusa che caratterizza la maggior parte delle trattazioni sulla donna nella Bibbia, in favore di una ricostruzione storico-critica della storia delle donne e del loro contributo agli inizi del cristianesimo. Inoltre ho ipotizzato che i nuovi problemi sollevati dalla ricerca scientifica femminista accresceranno la nostra comprensione della storia del cristianesimo primitivo. Tentare di «ri-scrivere le donne nella storia del cristianesimo primitivo» dovrebbe non solo restituire la storia del cristianesimo antico alle donne, ma anche condurre a una percezione più ricca e precisa delle antiche origini cristiane. Se gli studiosi si servono di analisi filosofiche, sociologiche o psicologiche per costruire nuovi schemi interpretativi dello sviluppo del cristianesimo primitivo, nulla ci vieta di utilizzare anche concetti euristici femministi, al fine di ricostruire una storia delle origini cristiane in cui le donne non siano nascoste e invisibili. Mentre un modello androcentrico non può dare un giusto rilievo a quei testi che menzionano esplicitamente una funzione guida delle donne nel cristianesimo antico, uno schema femminista può integrarli positivamente.

Gli studiosi della Bibbia, tuttavia, non vedono qui un serio problema storico, di grande importanza per la ricostruzione della storia e della teologia

⁶ «Signs: Journal of Women in Culture and Society», fondato nel 1975, ha regolari rassegne di cultura in vari settori. Uguale importanza hanno «Women's Studies International Quarterly» e «Feminist Studies». Vedere anche Dale SPENDER, a cura di, *Men's Studies Modified: The Impact of Feminism on the Academic Disciplines*, Oxford/New York, Pergamon Press, 1981.

del cristianesimo primitivo. Essendo una «facenda di donne», è di scarso rilievo e marginale per il lavoro accademico. Visto come «problema di donne», l'argomento appartiene a libri e simposii sulla «donna» ma non al programma di corsi di esegesi o alle pagine di una *Festschrift* (Scritti celebrativi) di esegesi. Di solito, chiunque sia identificato con la «causa femminista» è ideologicamente sospetto e professionalmente screditato. Come osservava uno dei miei colleghi a proposito di una donna biblista che aveva scritto un articolo moderato sulle donne dell'Antico Testamento: «Peccato, probabilmente ha danneggiato la sua carriera di studiosa».

Il postulato tacito che sta alla base di tali riserve, espresse o inesprese, è che gli studiosi che non riflettono o non esprimono il loro indirizzo politico sono «obiettivi», liberi da prevenzioni, sono scientifici e non partigiani. Eppure, chiunque abbia anche solo un'esigua familiarità con i problemi sollevati dalla sociologia della conoscenza o dalla teoria critica troverà difficile dare una base scientifica a questa obiettività dottrinale. In una brillante analisi della schiavitù nell'antichità, l'eminente studioso Moses Finley ha esaminato i modi in cui gli odierni interessi ideologici e sociali hanno profondamente influito sulla storiografia della schiavitù antica. Riassume così le sue ricerche:

Ciò nonostante, altre considerazioni ideologiche sono attualmente operanti in quel campo apparentemente remoto dello studio storico — operanti nel senso che sorreggono, e perfino dirigono, ciò che spesso sembra essere una presentazione puramente «fattuale», «obiettiva»... Credo che un resoconto completo e franco di come l'interesse attuale nell'antica schiavitù si sia manifestato costituisca un prerequisito indispensabile ad un'analisi sostanziale dell'istituzione stessa, e perciò ho cominciato da questo argomento⁷.

Dato che la conoscenza storica è deduttiva (Collingwood), gli storici devono costruire qualche griglia di riferimento entro cui discutere le testimonianze storiche disponibili. Tale struttura di riferimento è sempre determinata dalle loro prospettive filosofiche e dai loro valori. Gli storici che hanno la pretesa di non registrare altro che fatti puri, mentre rifiutano di riconoscere i loro presupposti personali e le loro prospettive teoriche, riescono solo a nascondere a se stessi le ideologie su cui è basata la loro storiografia. Ogni storiografia è una visione selettiva del passato. L'interpretazione storica è determinata dai problemi e dagli orizzonti della realtà contemporanea, condizionata da odierni interessi politici e strutture di potere. Ci si può avvicinare all'obiettività storica solo riflettendo criticamente sui propri presupposti teorici e sulle adesioni politiche personali e identificandoli.

⁷ Moses I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, New York, Viking Press, 1980, pp. 9 s.; trad. ital.: *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Bari, Laterza, 1981.

Il desiderio di legittimare, come quello di aprire possibilità future, sono moventi di prim'ordine nell'interpretazione biblica. Come afferma James M. Robinson:

Lo studio del Nuovo Testamento come attività intellettuale è una scienza moderna che riflette e plasma ad un tempo la comprensione moderna della realtà, una reciprocità che condivide con gli studi umanistici in generale... Ogni studioso o scienziato che si occupa di un argomento del passato lo fa secondo il suo attuale modo di percepire la realtà e i risultati della sua ricerca, a loro volta, confluiscono nella massa di conoscenze contemporanee da cui emerge la continua trasformazione della nostra comprensione della realtà⁸.

Se le cose stanno così, come in effetti sono convinta, ci si deve allora chiedere se la riluttanza degli studiosi ad affrontare questo argomento possa essere dovuta ad un rifiuto, consapevole o no, di modificare la nostra percezione androcentrica della realtà e della religione, piuttosto che da una legittima preoccupazione per l'onestà e la correttezza della ricerca storico-biblica.

L'affermazione di Simone de Beauvoir riguardante gli studi sulle donne in generale si applica anche agli studi sulle donne nella Bibbia: «Se la "questione femminile" è tanto oziosa, ciò si deve al fatto che l'arroganza maschile ne ha fatto una "disputa" e quando si litiga non si ragiona più come si dovrebbe»⁹.

2. Mentre è già difficile rimuovere i timori intellettuali dei miei colleghi docenti universitari, ho trovato ancora più difficile difendere il mio interesse per gli studi biblici di fronte alle obiezioni femministe. Problemi e timori espressi da donne in seguito alle mie conferenze e alle mie pubblicazioni mi hanno insegnato a formulare i problemi in modo più chiaro e a tener sempre presenti gli ostacoli strutturali insiti in una storiografia o teologia femministe. Tali incontri mi hanno costretta ad esaminare più a fondo come si possa formulare una «ermeneutica femminista». La prima parte del libro — che a prima vista potrebbe sembrare a molte donne inconsueta e troppo «tecnica» — ha motivazioni teoriche più femministe che accademiche.

Il tentativo di esaminare la storia delle donne diventate credenti all'inizio del cristianesimo non dovrebbe essere interpretato, a torto, come uno sforzo inteso a salvare la Bibbia dalle critiche femministe. Il mio intento è semplicemente di sollevare questo problema: come si possono ricostruire le prime origini cristiane in modo da intenderle come «faccende di donne»?

⁸ James M. ROBINSON e Helmut KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971, pp. 1 s.

⁹ Vedere l'introduzione in Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Parigi, Gallimard, 1949; trad. ital.: *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 25.

In altre parole, la storia cristiana primitiva è storia o eredità «nostra»? Fra gli iniziatori del movimento cristiano ci sono state delle donne oltre che degli uomini?

Mentre i teologi accademici rifiutano di discutere pubblicamente la loro adesione politica, i loro pregiudizi e le loro posizioni preconcepite, molte femministe post-bibliche sono pronte ad abbandonare le loro radici storiche e la loro solidarietà con le donne che professano una fede biblica. Riconoscendo che il linguaggio androcentrico occidentale e la religione patriarcale hanno «cancellato» le donne dalla storia e ne hanno fatto dei «non-esseri», queste femministe sostengono che la fede biblica (e la teologia) è sessista fin nel profondo e non è quindi recuperabile per le donne, dato che ne ignora l'esperienza, parla della divinità in termini maschili, legittima la posizione di impotenza e subordinazione delle donne e favorisce il predominio maschile e la violenza contro le donne. Perciò, le femministe devono andare oltre i confini della religione biblica e respingere l'autorità patriarcale della rivelazione biblica. Le interpretazioni revisioniste della Bibbia sono, nel migliore dei casi, una perdita di tempo e, nel peggiore, una legittimazione del sessismo che pervade la fede cristiana biblica — perciò una cooptazione delle donne e del movimento femminista. La prassi femminista ha le sue radici nell'esperienza religiosa delle donne di oggi ma non trae la sua ispirazione dal passato cristiano.

Eppure questa posizione femminista post-biblica corre il rischio di diventare astorica e apolitica. Ammette troppo presto che le donne non hanno una storia autentica nell'ambito della fede cristiana e abbandona troppo facilmente l'eredità biblica femminista delle donne. Tale posizione non può neanche render giustizia alle esperienze positive delle donne di oggi nell'ambito della fede cristiana biblica. Deve trascurare l'influenza di questa fede biblica sulle donne d'oggi, oppure definire l'adesione delle donne alla fede biblica una «falsa consapevolezza». Nella misura in cui la fede biblica esercita ancora oggi la sua influenza, la trasformazione culturale e sociale femminista della società occidentale deve farsi carico della storia biblica e dell'impatto storico della tradizione biblica. Le donne occidentali non sono in grado di rimuovere completamente e di dimenticare la loro storia cristiana personale, culturale o religiosa. O riusciremo a trasformare questa storia in un nuovo futuro liberante, o continueremo ad essere soggette alla sua tirannia, sia che riconosciamo il suo potere sia che non lo riconosciamo.

Le femministe non possono permettersi una tale posizione astorica o antistorica, perché quel che priva le persone della loro storia è proprio il potere di oppressione. Ne hanno la percezione sia i teologi neri, sia quelli dell'America Latina. Nel suo libro *Roots* (Radici), Alex Haley traccia la storia del suo popolo dai giorni della schiavitù. Lo fa nella speranza «che questa storia del [suo] popolo possa ridurre le conseguenze del fatto che per la

maggior parte le storie sono scritte dai vincitori»¹⁰. Analogamente Gustavo Gutierrez afferma:

La storia umana è stata scritta da una mano bianca, da una mano maschile, della classe sociale dominante. La prospettiva degli sconfitti nella storia è diversa. Sono stati fatti tentativi di cancellare dalle loro menti le memorie delle loro lotte. Questo è privarli di una fonte di energia, di una volontà storica di ribellarsi¹¹.

Tra le femministe, l'artista Judy Chicago ha messo in rilievo l'importanza dell'eredità delle donne come fonte di potere per se stesse. Essa creò il *Dinner Party* come storia simbolica del passato delle donne «messo insieme pezzo per pezzo» con la scarsa informazione raggranellata dai canali religioso-culturali. Essa osserva:

Purtroppo la maggior parte delle 1038 donne incluse nel *Dinner Party* non ci sono familiari; la maggior parte di noi non conosce la loro vita né quello che hanno fatto. Per far sentire alle persone che non valgono nulla, la società le priva del loro orgoglio: questo è accaduto alle donne. Tutte le istituzioni della nostra cultura ci dicono attraverso parole, fatti — e quel ch'è peggio — silenzio che siamo insignificanti. Ma la nostra eredità è la nostra forza¹².

Così rivendicare la storia cristiana delle origini come passato personale delle donne e insistere che questa è parte integrante della storiografia cristiana delle origini, comporta la ricerca di radici, di solidarietà con le sorelle che ci hanno precedute e, infine, il ricordo delle loro sofferenze, delle loro lotte e dei loro poteri in quanto donne.

Se la storia in generale — e la storia delle origini cristiane in particolare — è una delle vie per le quali la cultura e la religione androcentriche hanno definito le donne, in tal caso essa deve diventare uno dei primi oggetti dell'analisi femminista. Questa analisi della storia e della Bibbia deve rivelare criticamente la storia patriarcale per quello che è e, al tempo stesso, ricostruire la storia delle donne nel cristianesimo primitivo come una sfida al patriarcato storico-religioso. Perciò, una ricostruzione femminista dell'antica storia cristiana non ha solo un fine teorico, ma ne ha anche uno pratico: tende sia ad una critica culturale e religiosa sia ad una ricostruzione della storia delle donne nell'ambito del cristianesimo. Non cerca solo di minare alla base la legittimazione delle strutture religiose patriarcali, ma anche di

¹⁰ Alex HALEY, *Roots: The Saga of an American Family*, New York, Doubleday, 1976, pp. 687 s.; trad. ital.: *Radici*, Milano, Rizzoli, 1977.

¹¹ Gustavo GUTIERREZ, *Where Hunger Is, God Is Not*, «The Witness», aprile 1976, p. 6.

¹² Judy CHICAGO, *The Dinner Party*, pp. 241-251.

dar forza alle donne nella loro lotta contro queste strutture oppressive. In altre parole, una ricostruzione femminista degli inizi del cristianesimo cerca di recuperare l'eredità cristiana delle donne perché, secondo le parole di Judy Chicago: «la nostra eredità è la nostra forza».

Eppure, tale ricupero non deve solo restituire le donne alla storia ma restituire anche alle donne la storia delle origini cristiane. Si tratta di rivendicare il passato cristiano come passato appartenente alle donne, non solo come un passato maschile cui le donne partecipavano solo ai margini, oppure non facevano nulla. Le fonti del Nuovo Testamento forniscono sufficienti elementi per una storia delle origini cristiane di questo genere, quando dicono che le donne sono sia seguaci di Gesù, sia membri delle prime comunità cristiane con incarichi di responsabilità. Inoltre, nel secondo e nel terzo secolo, il cristianesimo era ancora impegnato a difendersi dalle accuse di essere una religione di donne e di gente ignorante. L'impresa perciò non comporta tanto la riscoperta di nuove fonti quanto la rilettura in una prospettiva diversa delle fonti che sono a disposizione. La meta è una crescita della nostra «immaginazione storica».

3. La disputa fra la dottrina femminista «impegnata» e quella accademica androcentrica «neutra» evidenzia uno spostamento negli schemi interpretativi¹³. Mentre la dottrina accademica tradizionale ha identificato l'umanità con la maschilità e ha visto nelle donne solo una categoria marginale nell'interpretazione «umana» della realtà, il nuovo campo di studi delle donne non solo considera l'azione delle donne una categoria interpretativa decisiva, ma tenta anche di trasformare la dottrina e la conoscenza androcentriche in dottrina e conoscenza veramente umane, cioè comprendenti *tutte* le persone, uomini e donne, classi superiori e inferiori, aristocrazia e «gente comune», culture e razze diverse, potenti e deboli.

Thomas Kuhn, con la sua nozione di paradigmi scientifici e di modelli interpretativi euristici¹⁴, può aiutarci a capire questo spostamento nell'interpretazione e a definire un nuovo paradigma femminista che ha come suo fine scientifico una ricostruzione «umana» inclusiva della storia cristiana delle origini. Secondo Kuhn, un paradigma rappresenta una coerente tradizione di ricerca creata e sostenuta da una comunità scientifica. Un paradigma definisce il tipo di problemi che devono essere studiati, le interpretazioni che devono essere date e i sistemi interpretativi che devono essere costruiti.

¹³ Per una discussione su questo spostamento, cfr. Elizabeth JANEWAY, *Who is Sylvia? On the Loss of Sexual Paradigms*, «Signs» 5, 1980, pp. 573-589.

¹⁴ Vedere Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962; trad. ital.: *Struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Torino, Einaudi, 1978; Ian G. BARBOUR, *Myth Models and Paradigms*, New York, Harper & Row, 1974.

Così un paradigma scientifico stabilisce tutti gli aspetti della ricerca scientifica: osservazioni, teorie e schemi interpretativi, tradizioni e prototipi della ricerca, ma anche i presupposti teorico-filosofici sulla natura del mondo e la sua visione globale. Tutti i dati e le osservazioni registrati sono ripieni di teoria, non esistono semplici dati e fonti che non abbiano un'interpretazione. Analogamente non ci sono criteri e schemi di ricerca che non dipendano dal paradigma scientifico in cui sono stati sviluppati.

Lo spostamento da un'interpretazione androcentrica ad un'interpretazione femminista del mondo comporta uno spostamento rivoluzionario nel paradigma scientifico, uno spostamento con ramificazioni che vanno lontano, non solo per l'interpretazione del mondo, ma anche verso il suo cambiamento. Dato che i paradigmi determinano il modo in cui gli studiosi vedono il mondo e il modo in cui essi concepiscono i problemi teorici, lo spostamento da un paradigma androcentrico a un paradigma femminista comporta una trasformazione dell'immaginazione scientifica. Esige una conversione intellettuale che non può essere dedotta logicamente ma che ha le sue radici in un cambiamento dei rapporti sociali patriarcali. Tale conversione intellettuale genera uno spostamento nell'impegno che permette alla comunità degli studiosi di vedere «dati» vecchi in una prospettiva completamente nuova. Il dibattito fra la dottrina androcentrica e quella femminista fa qualcosa di più che indicare i limiti intellettuali degli studiosi coinvolti nella discussione. In realtà, mostra una competizione tra paradigmi rivali che possono esistere l'uno accanto all'altro in una fase di transizione, ma che in definitiva si escludono a vicenda.

Secondo Kuhn, tale transizione può compiersi solo quando il paradigma emergente ha prodotto strutture istituzionali e sistemi di sostegno propri. Mentre il paradigma androcentrico della scienza ha le sue radici nelle istituzioni patriarcali dell'università, il paradigma femminista ha creato la propria base istituzionale nelle istituzioni alternative dei centri di donne, degli istituti universitari e dei programmi di studio delle donne. Eppure i legami patriarcali di dipendenza e le istituzioni gerarchiche dell'università garantiscono una perpetuazione strutturale del paradigma scientifico androcentrico. Non si tratta solo di un problema di ricostruzione femminista della storia e di una reidentificazione del mondo, ma di un cambiamento fondamentale della ricerca scientifica e dell'università. Gli studi femministi perciò sono responsabili di un mutamento socio-ecclesiale prima di tutto nei riguardi del movimento femminista piuttosto che nei riguardi dell'università. O, con le parole di Michelle Russell:

Il problema è questo: come si può rifiutare di permettere all'università di separare i morti dai vivi e poi personalmente dichiarare fedeltà alla vita? Come docenti, ricercatori e studiosi, in che modo renderete disponi-

bile agli altri la vostra conoscenza in quanto strumento per la loro liberazione? Questo non è un appello per un attivismo insulso, ma piuttosto per una cultura impegnata ¹⁵.

Una ricostruzione femminista critica della storia cristiana antica delle donne è certamente nell'interesse di tutte le donne che sono toccate dall'influenza della fede biblica nelle società occidentali, ma deve soprattutto servire alle donne cristiane del presente e del passato. Secondo me, la cultura biblica femminista e la cultura biblica storica condividono, come prospettiva ermeneutica comune, un impegno critico verso la comunità cristiana e le sue tradizioni. Sebbene l'analisi storico-critica della Bibbia si sia sviluppata al di là e contro un'interpretazione dottrinale della Scrittura e abbia sfidato un controllo clericale della teologia, ciò nondimeno, finché opera teoricamente entro i confini del canone e anche istituzionalmente nell'ambito delle scuole cristiane di teologia, essa ha come suo presupposto ermeneutico un impegno teologico. La Bibbia non è solo un documento di storia del passato ma funziona come Scrittura nelle comunità cristiane di oggi. Perciò, come gli studi delle donne, anche gli studi esegetico-biblici sono già per definizione "impegnati". Nella misura in cui gli studi biblici sono studi canonici, essi sono condizionati dal loro *Sitz im Leben* (contesto di vita) e messi in rapporto con questo nel passato e nel presente cristiano. Come gli studi femministi, le interpretazioni storico-critiche della Bibbia non possono essere estrapolate dai presupposti, dai tipi di impegno, dalle convinzioni o dalle strutture culturali e istituzionali che influenzano i problemi che esse sollevano e dai modelli che scelgono per interpretare i dati. Gli studi storico-biblici, come gli studi storici in generale, sono una visione selettiva del passato, il cui scopo e il cui significato sono limitati non solo dalle fonti e dai materiali ancora esistenti, ma anche dagli interessi e dalle prospettive del presente.

Allo stesso modo la teologia femminista come teologia critica di liberazione ¹⁶ si è sviluppata contro e oltre l'androcentrismo simbolico e il dominio patriarcale nell'ambito della fede cristiana, cercando allo stesso tempo di riscoprire l'eredità biblica delle donne al fine di rafforzarle nella lotta per la liberazione. Le analisi storiche femministe perciò condividono sia lo slancio degli studi storico-biblici, sia un impegno esplicito verso un gruppo odierno di persone, le donne, che, religiosamente o culturalmente, ricevono

¹⁵ Michelle RUSSELL, *An Open Letter to the Academy*, «Quest» 3, 1977, pp. 77 s.

¹⁶ Vedere i miei articoli: *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, «Theological Studies» 36, 1975, pp. 605-626; *Verso una teologia liberata e liberatrice*, «Concilium» XIV, 1978, 5, pp. 37-51; *To Comfort or to Challenge: Theological Reflections*, in M. DWYER, a cura di, *New Woman, New Church, New Priestly Ministry*, Rochester, N. Y., Women's Ordination Conference, 1980, pp. 43-60.