

Un pensare rischioso: genere e teologia

I/ GRAVIDA DELLA STORIA DEI SESSI

È stato uno dei primi grandi teologi dell'inculturazione: Tertulliano. Nato verso il 150 d.C. a Cartagine, figlio di un ufficiale romano, è stato il primo padre della chiesa a scrivere in latino: in tal modo ha lasciato il segno in molti degli sviluppi intellettuali che hanno contraddistinto più tardi il cristianesimo. Fra i temi da lui affrontati non soltanto la Trinità, la morte e l'inferno, bensì anche i costumi delle donne del suo tempo, che egli ha saputo osservare con grande precisione. Soprattutto

Regina Ammicht-Quinn

Dopo gli studi di germanistica e di teologia, si è laureata in teologia e ha iniziato l'insegnamento dell'etica teologica presso la Facoltà cattolica di teologia di Tubinga (Germania). Ha conseguito il dottorato con una dissertazione su questioni di teodicea (*Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Fribourg/Suisse 1991) e la libera docenza con una ricerca sul rapporto fra religione e sessualità (*Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 20002). È incaricata dell'insegnamento dell'etica teologica presso il Centro internazionale per l'etica nelle scienze, sempre a Tubinga. È membro del Comitato internazionale di direzione della rivista *Concilium*.

Recentemente ha pubblicato: *Glück – der Ernst des Lebens*, Freiburg i. Br. 2006.

Humboldtstrasse 1, D-60318 Frankfurt a. M., Germania.
E-mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de

il suo *De cultu feminarum* ci è oggi noto non solo come fonte teologica, ma anche quale fonte antropologico-culturale per quanto riguarda abitudini relative a ornamenti e a cosmetici dell'Antichità.

Il fatto che Tertulliano, verso la fine del II e l'inizio del III secolo – di fronte a un possibile martirio –, abbia condannato le donne che facevano sfoggio di belletti, non meraviglia più di tanto. Ciò che interessa non è tanto *quello che* egli dice, ma piuttosto la *retorica teologica* cui ricorre: ogni donna è, in certo qual modo, permanentemente gravida, poiché porta in sé «un'Eva afflitta e in penitenza». La condanna di Dio verso il sesso femminile permane ancora oggi:

Sei tu la porta del diavolo, sei tu che hai spezzato il sigillo dell'Albero, sei tu la prima che ha trasgredito la legge divina, sei stata tu a circuire Adamo, colui che il diavolo non era riuscito a aggirare. Tu, in maniera tanto facile, hai annientato l'uomo, immagine di Dio; per quello che hai meritato, cioè la morte, anche il Figlio di Dio ha dovuto morire: e hai ancora in animo di coprire di ornamenti le tue tuniche di pelle?¹

Straordinariamente gravida della storia del proprio sesso, la donna non è una dispensatrice di vita, ma una «morta» vivente: ogni ornamento muliebre «costituisce il bagaglio di una femmina condannata e morta, preparato, per così dire, per la pompa funebre»². Non sono soltanto parole dure, queste. Sono esempi di una “teologia dei sessi”, esempi attraverso cui viene ri-costruito e attualizzato un concetto interpretativo teologico – il peccato originale – ricorrendo a categorie sessuali.

Che cosa significa, dunque, se noi oggi, quasi duemila anni dopo, parliamo di “genere e teologia”? Non significa che si tratta di teologia femminista, solo un tantino più moderna. Ma significa che la “religione” – e, in particolare, una religione con una tradizione così ricca come lo è il cristianesimo o come lo sono le altre religioni monoteistiche – rende disponibile una matrice simbolica nella quale questioni relative ai sessi sono

¹ TERTULLIANO, *De cultu feminarum* I,1s. [ed. it., *L'eleganza delle donne*, a cura di S. Isetta, Nardini, Firenze 1986, 64s.].

² *Ibid.*, I,2 [ed. it. cit., 65].

sempre state trattate (e anche oggi continuano ad esserlo) come questioni morali. Il parlare teologico si occupa di categorie relative al genere. Proprio anche quando *non* se ne occupa.

Fare teologia ricorrendo alla categoria di "genere" significa oggi introdurre quella di genere come categoria intenzionale e critica nel discorso teologico. In questo modo si aprono nuove questioni e nuove vie-di-pensiero, e così il concetto di "sesso" può essere liquidato, in teologia, come categoria acritica e irriflessa. La categoria di genere ha una storia moderna che rimanda ai contesti delle teologie femministe.

II/ UGUAGLIANZA, DIFFERENZA, PLURIVOCITÀ

Per il contesto europeo e nordamericano la teologia femminista si sente storicamente debitrice nei confronti del movimento laico delle donne del XIX e XX secolo.

Uno sguardo a questo movimento – secolare, politico – mostra tre fasi che, non separabili in modo netto, si sovrappongono l'una all'altra e coesistono anche l'una accanto all'altra. La *prima fase* potrebbe essere intitolata "uguaglianza": è l'irrompere del primo movimento delle donne a metà del XIX secolo con la lotta per l'equiparazione nei diritti, per un pari accesso alla formazione, alla co-determinazione politica, a uffici d'ogni tipo. La *seconda fase* inizia nei paesi occidentali industrializzati con il nuovo movimento femminista degli anni Settanta. Non si tratta più primariamente di uguaglianza, ma di "differenza": della creazione di spazi identificati per le donne, che rendano possibile percepire e apprezzare ciò che è loro proprio in quanto tale. Qui sta anche l'origine della politica dell'identità, che vede una identità sessuale, pensata unitariamente, come presupposto per l'emancipazione politica.

Entrambe le fasi sono state importanti e necessarie. Allo stesso tempo, entrambe le fasi diventano problematiche non appena uguaglianza e differenza sono intese come degli assoluti. Entrambe si riferiscono a una realtà scissa, nella quale *spirito* e *corpo*, *cultura* e *natura*, *intelletto* e *sentimento* sono contrapposti

l'uno all'altro, come *ordine* e *caos*, *razionale* e *irrazionale* ecc., e, alla fin fine, come i concetti di "uomo" e di "donna". Questa scissione è sia gerarchizzata sia sessualizzata: *spirito*, *cultura*, *intelletto* ecc. sono tendenzialmente "migliori" di *corpo*, *natura*, *sentimento*; allo stesso tempo questi concetti e realtà vitali sono tendenzialmente connotati come maschili o come femminili. Il discorso sull'uguaglianza mantiene la gerarchizzazione (l'*intelletto* è superiore al *sentimento*, la *cultura* è superiore alla *natura*), ma ne rifiuta la sessualizzazione (anche le donne sono capaci di *ratio*). Qui ci si può ricollegare all'ideale illuministico di ragione; allo stesso tempo, però, esiste il pericolo dell'adattamento a costellazioni dominanti – di tipo politico, sociale, ma anche filosofico – che non vengono problematizzate. Il discorso sulla differenza mantiene la sessualizzazione (le donne sono più sensibili degli uomini al *sentimento*, al *corpo*, alla *natura*), ma sovverte la gerarchizzazione, così che si crea un mondo di "alterità" e di autocoscienza al femminile. Questo mondo, creato di bel nuovo, rischia però sempre di recepire le virtù femminili come compensazione di diritti negati.

Una *terza fase* della teorizzazione – fase che diventa oggi necessaria – problematizza e critica questa scissione del mondo del pensiero e della vita, mettendo così al centro la questione del genere. Rispetto alla originaria teoria femminista si verificano sia uno spostamento di accento sia un ulteriore sviluppo: non si tratta più primariamente di una prosecuzione della critica alle situazioni di svantaggio delle donne (occidentali). L'esperienza della *whitelady* [la donna bianca dell'opulento mondo occidentale] e quella della maggior parte delle donne dei paesi poveri non sono semplicemente da sussumere sotto *la* esperienza della donna. Una molteplicità di nuove iniziative – dalla teologia latinoamericana³ alla teologia *mujerista*⁴, dalla teologia

³ M.P. AQUINO – D. MACHADO (edd.), *A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice*, Austin/TX 2002.

⁴ A.M. ISASI-DIAZ, *Mujerista Theology. A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll/NY 1966. [L'aggettivo *mujerista* (da *mujer*, "donna") indica una opzione preferenziale per le donne latinoamericane e per la loro lotta di liberazione (N.d.R.).]

africana⁵ alla stessa teologia *queer*⁶ – sono sorte negli ultimi due decenni e hanno fatto della teologia femminista un concerto di voci diverse. Scopo dei discorsi sul genere è un'analisi critica dei meccanismi di potere che stanno alla base della scissione, della gerarchizzazione e della sessualizzazione dei mondi della vita e del pensiero, e che riguardano entrambi i sessi. La categoria di analisi del *kyriarcato* proposta da Elisabeth Schüssler-Fiorenza offre qui la possibilità di collocare le contrapposizioni che riguardano i sessi in un contesto più ampio:

È il signore occidentale, privilegiato, istruito, che ha praticato sapere e scienza e ha insistito sul fatto che solo la sua interpretazione del mondo è vera e giusta. Lo stesso sapere non è perciò solo legato ai sessi, ma è anche razzista, eurocentrico e classista⁷.

Per le diverse fasi della riflessione teologica e laica sui sessi il quadro scientifico di teorie contraddette da nuove teorie non è corretto. Si crea piuttosto un campo discorsivo che resta legato alle sue origini e agli interrogativi originari. Il campo discorsivo della teoria del genere, al di là dei discorsi sull'uguaglianza e sulla differenza, mostra un fondamentale interesse per l'analisi e la critica delle strutture dualistiche sessualizzate e gerarchizzate: come nascono, quale forza esercitano, quale potere viene loro quasi accordato? Alla base vi è un confronto critico, nato dagli interrogativi originari del discorso femminista, con la questione che riguarda l'"altro" e gli "altri", con la questione dell'autocomprensione e della comprensione dell'estraneo, dei meccanismi di delimitazione *ad intra* e *ad extra*. Sono questioni sull'uomo e sui gruppi umani che, all'interno dei loro rispettivi

⁵ M.R.A. KANYORO, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, London 2002.

⁶ E. STUART et al., *Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*, Philadelphia/PA 1998; K. STONE (ed.), *Queery Commentary and the Hebrew Bible* (JSOT.S 334), Sheffield 2001. [Se inizialmente *queer* era un termine generale per indicare persone gay, lesbiche, bisessuali, transessuali, *transgender* e intersessuali, ha gradualmente assunto anche una connotazione ideologico-politica per indicare il rifiuto delle tradizionali identità di genere (N.d.R.).]

⁷ E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze*, Münster 2004, 77.

contesti, rientrano nei delicati quadri categoriali “femminili” e vengono fissati come “altri”.

Il campo discorsivo delle teorie sul genere mostra che questioni di uguaglianza, in quanto questioni di giustizia per le donne, continuano a esistere: sono questioni di giusto lavoro, di giusta partecipazione, di giusto riconoscimento, di giusta formazione. Mostra che questioni di differenze continuano a esistere: nelle discussioni su storia delle donne e storie delle donne. Questo perdurare diventa evidente là dove differenti esigenze e differenti immagini di sé si incontrano, là dove, per esempio, vanno conciliate le immagini (religiosamente influenzate) di famiglia e di madre con le esigenze del mercato del lavoro, oppure là dove l’uguaglianza nell’ambito politico si mescola con la disuguaglianza nella sfera privata⁸.

Soprattutto, però, questo campo discorsivo mostra tre cose: l’uso consapevole e critico di una categoria di genere all’interno della teologia significa che i problemi di cui si è parlato:

- non sono problemi “delle donne”;
- non sono risolvibili con il ritorno alla “natura”;
- non sono risolvibili in termini eurocentrici.

Il genere non è pertanto una “pura teoria”, bensì è “intersezionale”⁹: contiene elementi della teoria femminista, dei discorsi su sessualità e corpo, delle ricerche *queer*, degli studi sulla maschilità e degli studi sulla diversità (*diversity*).

III/ LA DONNA IN CASA, L’UOMO NEL MONDO

Le categorie relative al genere non si occupano né di problemi “delle donne” né di problemi eurocentrici. Occuparsi

⁸ Su questo, cf. Z. SPAHIĆ-ŠILJAK, *Secular, Religion and Gender Divide*, New York 2012 (di imminente pubblicazione).

⁹ Su questo, cf. C. KLINGER-G.-A. KNAPP (edd.), *Über Kreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Münster 2008; M.M. FERREE, *Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse. Framing Feminist Alliances*, in E. LOMBARDO - P. MEIER - M. VERLOO (edd.), *The Discursive Politics of Gender Equality. Stretching, Bending, Exclusion*, New York 2000.

fattivamente del genere (*doing gender*) nel contesto della teologia *non* è qualcosa che (alcune) donne fanno e (alcuni) uomini osservano con una certa compiacenza – come si possono osservare dei bambini che giocano. E il “genere” *non* è qualcosa che riguarda le donne, ma non gli uomini – come se le donne soltanto avessero un sesso e gli uomini fossero neutri.

All'epoca dell'Illuminismo europeo, all'incirca tra il 1680 e il 1730, ha origine, nel contesto di vari cambiamenti economici, scientifici, politici, geografici, una dimensione pubblica civile e con essa un pesante mutamento di valori, che mette ora in risalto ragione, formazione, uguaglianza e umanità, ma ha una dialettica totalmente sua propria: il processo di formazione della dimensione pubblica civile è legato al processo di formazione di una specifica dimensione privata. Con il frantumarsi del modello “esteso”, la famiglia perde la sua funzione politica (come luogo di nascita del potere del ceto sociale) e la sua funzione economica (come luogo di produzione). Si trasforma in “famiglia nucleare”. Viene a imporsi di conseguenza la trasformazione del governo della casa in una “gestione del sentimento”: un accogliere e un prendersi cura dei sentimenti ora dislocati nell'ambito pubblico. L'uguaglianza potenziale di tutti gli esseri umani è data ora dai concetti-guida dell'ambito pubblico (il quale ha bisogno dell'ambito privato come suo fondamento e sostegno). Qui l'autorità paterna, proprio quando l'autorità del padre terreno e di Dio Padre viene messa in discussione¹⁰, è chiamata a tenere insieme il mondo.

Questa frattura, che va prendendo forma poco a poco, tra un ambito pubblico e uno privato porta alla luce un nuovo ordine dei sessi, all'interno del quale la donna appartiene all'ambito privato dell'uomo. Libertà e uguaglianza terminano sulla soglia della porta di casa, mentre *in casa* possono senz'al-

¹⁰ Cf. O. BRUNNER, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968², 110 [cf. in it., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano 1970]; R. GRIMMINGER, *Aufklärung, Absolutismus und bürgerliche Individuen. Über den notwendigen Zusammenhang von Literatur, Gesellschaft und Staat in der Geschichte des 18. Jahrhunderts*, in Id. (ed.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, III/1: *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution, 1680-1789*, München - Wien 1980, 16-94, qui 91.

tro nascere rapporti di dipendenza complicati e reciproci, e gli uomini si trovano non di rado nel ruolo di un figlio aggiuntivo.

Il "mondo" rende possibili agli uomini posizioni di potere che per le donne sono state a lungo irraggiungibili o lo sono ancora oggi. Ma una teoria dei sessi che cataloghi uomini e donne applicando una graduatoria che prevede semplicemente "carnefici" e "vittime", o "potere" e "impotenza", è insufficiente. Perdura anche oggi, come sempre, l'associazione fra maschilità e potere, e viceversa. Per la maggior parte dei paesi occidentali vale anche qualcos'altro: gli uomini non sono soltanto coloro che perdono in fatto di livello di istruzione; sono anche i due terzi di tutti i pazienti per incidenti; sono i tre quarti di tutte le vittime di omicidio; sono i due terzi di tutti i bocciati nelle scuole; sono i tre quarti di tutti i suicidi. La loro aspettativa di vita è di circa otto anni inferiore di quella delle donne, sono colpiti cinque volte più spesso da infarto cardiaco e si ammalano tre volte di più di cancro ai polmoni; il rapporto uomini/donne nelle carceri è di 25/1.

Già più di vent'anni fa Herb Goldberg ha redatto l'ancor sempre attuale codice della maschilità¹¹: un uomo – vi si afferma – è tanto più maschio quanto più sopporta il dolore, quanto più regge l'alcool, quanto meno ha bisogno di dormire; è tanto più uomo quanto più raramente chiede aiuto, quanto meglio controlla i suoi sentimenti. Il fatto che singoli soggetti maschi respingano, per se stessi, questi modelli non dice ancora nulla su un'atmosfera culturale che rende possibili questi modelli.

Per le donne ci sono altri codici, non meno brutali, ma per questo apertamente e aggressivamente discussi. La cultura contemporanea che evidenzia e rafforza questi codici sessuali mette infatti a disposizione allo stesso tempo uno spazio nel quale tutte queste diverse pratiche e idee si scontrano l'una con l'altra. In questi molteplici miscugli una cosa è chiara: quanto più sono univoci e normativi, tanto più i codici sessuali sono problematici.

¹¹ Cf. H. GOLDBERG, *The Hazards of Being Male. Surviving the Myth of Masculine Privilege*, New York 1987.

IV/ "GENERE" SIGNIFICA UN PENSARE RISCHIOSO

Soprattutto in contesti ecclesiali si registra una notevole resistenza contro le questioni relative al genere. Sono considerate ideologiche e perciò pericolose. E lo sono davvero!

Pensare con categorie critiche di genere è rischioso. Non tanto per il fatto che qui vengono prodotte delle ideologie, quanto perché le ideologie *vengono rese manifeste, vengono smascherate*. E il fatto di mettere in questione certezze ovvie o verità naturali è un'impresa rischiosa: lo si sa, più che mai, a partire da Giordano Bruno. Le verità "intrinsecamente naturali" nel contesto del genere hanno spesso una forma precisa. Non si mostrano in un linguaggio diffamante analogo a quello di Tertulliano, ma in modo rispettoso: uomini e donne sono uguali, sul piano intellettuale e spirituale; però le differenze biologiche portano a particolarità psico-sociali, cosicché donne e uomini sono uguali, ma in modo differente. In tale complementare essere-diversi si mostrano il valore e la dignità della natura sessuale che è, rispettivamente, loro propria.

V/ "NATURA" SESSUALE

A questo riguardo, però, la questione della "natura" sessuale è un punto particolarmente delicato, strettamente intrecciato a certezze teologiche dalle quali devono essere prima accuratamente e faticosamente rimossi i singoli strati delle certezze culturali.

Le teorie teologiche complementari trovano eco e sostegno nella socio-biologia (popolare) da Wilson fino a Dawkins. Qui, in tesi continuamente nuove, dominanza maschile e disponibilità femminile a prendersi cura vengono associate alle forme della riproduzione umana e motivate biologicamente. Vi risultano strettamente concatenate la ricerca scientifica e una retorica delle scusanti o anche della paura. In questo noi non possiamo nulla, si dice: è *Madre Natura ad essere sessista*¹². Gli

¹² Cf. E.O. WILSON, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge/MA 1980 [trad.

emisferi cerebrali destro e sinistro, la mobilità e la pura e semplice abbondanza dello sperma, gli influssi ormonali e – cosa da non dimenticare – la dimensione e la forza fisica sono doni di natura e vengono interpretati in ordine a modelli sempre nuovi, che non devono dimostrare altro se non che i vecchi modelli socio-culturali non solo non *devono* essere cambiati, ma neppure *possono* essere cambiati.

È come guardare da dentro un tunnel, senza cogliere né altri modelli culturali né l'interdipendenza tra modelli e dinamiche sociali. La questione della "natura" viene trattata con una univocità invidiabile, che suona così: *ci sono gli uomini e ci sono le donne, ognuno con organi sessuali differenti per la procreazione, o per portare a termine la gravidanza, partorire e allattare i bambini, e le rispettive virtù a ciò necessarie*. A una simile semplice descrizione sono stati nel frattempo aggiunti dei punti interrogativi. Ci sono ricerche etnologiche, di storia della medicina, mediche, biologiche e anche biologico-evolutive che evidenziano come la "natura" sessuale si opponga all'univocità.

Propongo qui di seguito soltanto tre esempi.

Il *primo esempio* mostra come la natura sessuale, in determinati contesti socio-culturali, possa essere non univoca. La maggior parte di noi conosce contesti culturali e storicamente formati in cui il modello della bisessualità è compreso come base di ruoli e relazioni sessuali; e anche come base di una fondamentale visione del mondo in cui – assieme a destra e sinistra, sopra e sotto, nero e bianco – compare, con pari chiarezza, anche la bipartizione "uomo" e "donna". Ciò ci impedisce di vedere realtà semplici: che in altre culture della terra, per esempio nella maggior parte delle culture del Pacifico, ci sono più di due sessi. È il caso dei/delle *fa'afafine* di Samoa, persone con organi sessuali maschili che, però, sulla base di questi organi sessuali non vengono definiti maschi, ma abitano uno spazio intermedio¹³. I/le *fa'afafine*, che vengono "riconosciuti/e"

it., *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1983]; R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, New York 1976 [trad. it., *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna 1982].

¹³ Su questo, cf. PH. CULBERTSON – T. MALIKO, "Il perizoma non è samoano". Alla ricerca di una teologia trasgressiva del terzo genere nell'area del Pacifico, in *Concilium* 1/2008, 78-91 (il fascicolo, a cura di M.M. Althaus-Reid, R. Ammicht Quinn, E. Borgman e N. Reck, ha per titolo: «Le omosessualità»).

come tali o già in età infantile o all'inizio della pubertà, si comprendono in generale come "nati così". Godono di una grande libertà: possono frequentare altri giovani e uomini al di fuori del villaggio e andare a caccia, possono tessere e cuocere con le loro sorelle e dormire nelle case delle donne. Alcuni/e si vestono da uomini, altri/e si vestono da donne, possono sposare una donna e vivere nel matrimonio oppure cercarsi un uomo come partner sessuale; sovente giocano un ruolo importante nelle comunità ecclesiali locali, e altrettanto spesso sono discriminati/e: in conseguenza della cristianizzazione, che purtroppo ha etichettato i/le *fa'afafine* come "omosessuali".

Il *secondo esempio* proviene dall'analisi della cultura classica occidentale. Anche qui la "natura sessuale" non è affatto così semplice e univoca come sembra: dall'Antichità fino al XVIII secolo – così sostiene Thomas Walter Laqueur¹⁴ – si è avuto un solo corpo riconosciuto come norma (quello maschile) e un unico sesso normativo (quello maschile). Il corpo maschile era il corpo umano per eccellenza. Le donne erano pertanto le versioni inferiori, minori (ordinate su un asse verticale) dell'unico sesso maschile; le donne sarebbero uomini meno perfetti. Possiedono gli stessi genitali degli uomini, ma la loro imperfezione (Aristotele la spiega come una mancanza di calore vitale) ha fatto sì che le strutture fossero ritenute all'interno. Così i genitali femminili sono, per così dire, genitali maschili "non nati": la vagina è un pene interno, meno perfetto; le grandi labbra sono il prepuzio; l'utero è lo scroto; le ovaie sono i testicoli. Non ci sono genitali maschili e genitali femminili, ma genitali maschili perfetti e genitali maschili imperfetti; i primi fanno sì che la persona sia un uomo, mentre i secondi fanno sì che la persona sia una donna. Poi – all'incirca nel XVIII secolo – la "natura" dell'essere umano cambia: sorge un nuovo modello, quello dei "due sessi/due corpi"¹⁵. È un modello edificato sulla radicale opposizione tra uomini e donne, su un'anatomia della incomparabilità. I sessi vengono pensati come ordinati gerar-

¹⁴ TH. LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a. M. 1992 [ed. it., *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Laterza, Roma - Bari 1992].

¹⁵ *Ibid.*, 21.

chicamente non più su una linea verticale, bensì su una linea orizzontale discontinua, interrotta al centro: donne e uomini sono incomparabili, e ciò diventa chiarissimo là dove il loro sesso è più evidente, ovvero negli organi sessuali e nel comportamento sessuale. Soprattutto nel periodo che va dal xiv al xvi secolo, sia fonti antiche che fonti letterarie tematizzano in innumerevoli variazioni la donna come essere insaziabile, la cui brama sessuale sfrenata minaccia sia i singoli uomini sia l'ordine sociale nel suo complesso. Questa concezione viene confermata dalla medicina e dall'arte ostetrica, le quali partono dal fatto che per il concepimento sono proprio necessari sia l'orgasmo maschile sia quello femminile. A partire dalla fine del xvii secolo si passa dall'idea della donna in preda a brame smodate e alla concupiscenza all'idea della donna sessualmente disinteressata, passiva, cui riesce di essere virtuosa senza grande sforzo, perché la vita sessuale è per lei comunque una cosa primitiva e ripugnante. Ciò che resta sono figure come la moglie di un pastore protestante di Zurigo, intervistata dal sociologo Robert Michels agli albori del xx secolo, che riferisce del suo matrimonio straordinariamente felice e allo stesso tempo dichiara: «Il sesso mi è del tutto indifferente, se non fosse per questa cosa: mi irrita il fatto che, nel praticarlo, non si possa contemporaneamente fare la calza»¹⁶.

Ciò significa: proprio nel momento in cui, contro i privilegi feudali legati al ceto, si insiste sulla *uguaglianza di tutti gli esseri umani* in quanto *persone*, proprio nell'epoca in cui si affermano i diritti umani e con essi l'idea di una costituzione universale e di un governo universale che garantisca a tutti uguali diritti, proprio allora nasce l'idea della fondamentale disuguaglianza dei sessi. Una disuguaglianza di fondo che viene compresa come "naturale" *diversità della donna*¹⁷.

¹⁶ R. MICHELS, *Die Grenze der Geschlechtermoral*, München - Leipzig 1911, 143. Cf. H. SCHENK, *Die Befreiung des weiblichen Begehrens*, Köln 1991, 90.

¹⁷ Su questo, cf. A. MAIHOFFER, *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des "Geschlechts"*, in Th. WOBBE - G. LINDEMANN (ed.), *Denksachen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt a. M. 1994, 236-264, qui 239.

Il *terzo esempio* deriva dalla biologia: Caster Semenya, atleta sudafricana, nel 2008 incorse nel sospetto di non essere una donna, ma nel 2010 venne di nuovo ammessa dalla Federazione mondiale di atletica leggera. Assieme a questioni di razzismo e ad altre violazioni dei diritti umani, in questo caso rilevanti, si segnala anche un altro problema: *il test sessuale non esiste*. Fin dall'Antichità vengono attestate identità sessuali non univoche: Ermafrodito, figlio di Ermes e di Afrodite, possiede un'identità sessuale doppia e non univoca, in quanto il suo corpo si confonde con quello di una ninfa. Agli "ermafroditi" dell'Antichità vengono spesso attribuiti tratti divini, ma più tardi vengono considerati dei "mostri" o dei "capricci della natura"; il diritto regionale prussiano del 1794 riconosce loro, con precise limitazioni, il diritto di scegliere personalmente il sesso a partire dal diciottesimo anno di età¹⁸. La medicina del tardo XIX secolo e soprattutto della prima metà del XX secolo ha scoperto la "intersessualità" come quadro clinico. Fino ad oggi continua a dominare una grande pressione per inserire nel quadro della bisessualità la diversità che viene osservata in taluni neonati. Operazioni di adeguamento e di riattribuzione del sesso non rappresentano di norma un'urgenza medica, ma corrispondono al bisogno di chiarezza e di univocità.

Questo bisogno, però, non viene supportato dalla biologia umana. Il "sesso" è realtà complessa. Come sesso biologico include il combinato di cromosomi, gonadi, organi sessuali esterni e ormoni, il tutto nel contesto del sesso psichico e sociale. Qui si trova una molteplicità di varianti, che oggi non sono più intese come "disorder of sexual development" (disturbo/difunzione dello sviluppo sessuale), bensì come "difference of sexual development" (differenza nello sviluppo sessuale). La sessualità umana non rientra univocamente in due sole forme: è molteplice. Dal punto di vista biologico non è un fenomeno binario, ma un *continuum*.

Al di là dei/delle *fa'afafine* di Samoa, della storia dei sessi nei discorsi occidentali classici o della molteplicità biologica della sessualità umana, possiamo dire: quell'univocità, in base

¹⁸ A. KOLBE, *Intersexualität, Zweigeschlechtlichkeit und Verfassungsrecht. Eine interdisziplinäre Untersuchung*, Baden-Baden 2010.

alla quale parliamo di “uomo” e “donna”, in base alla quale assegniamo loro un posto nel mondo e una serie di virtù, è spiegabile e comprensibile. Ogni riduzione di complessità rende possibile un certo grado di sicurezza. Pensare con categorie critiche relative al genere permette e richiede di considerare la complessità che sta alla base dei nostri desideri di univocità.

VI/ TEOLOGIA DEL GENERE

È rischioso il pensare teologico con categorie critiche di genere. Legato a una vasta prassi di liberazione, mette radicalmente in discussione fenomeni che appaiono come naturali: entrambe le cose disturbano l'ordine stabilito, entrambe generano insicurezza. Si può oggi fare sul serio teologia e ignorare le categorie di genere? No: non si potrebbe mai. È decisivo il fatto che oggi venga introdotta in teologia una categoria di genere che è *riflessa e critica*, la quale non deriva da rapporti sociali, da miti biblici o da trasfigurazioni dei ruoli e virtù sessuali specifici della propria infanzia. Attraverso questa categoria critica di genere, piuttosto, lo sguardo viene puntato sui rapporti di potere e sulle gerarchie che si presentano come naturali. In tal modo al centro della prassi teologica torna la questione della giustizia.

Noi tutti siamo, per così dire, gravidi della storia sessuale ogni volta propria: la portiamo dentro di noi – senz'altro anche come parte di ciò che si potrebbe intendere come “peccato originale”. Che cosa dunque occorre fare per dare al mondo, in un modo produttivo, un pensiero e una prassi confacenti a Dio e all'umanità?

È necessario ricordare le figure dimenticate della propria storia: Maria di Magdala, la prima testimone della risurrezione, che nella storia della pietà appare in seguito come peccatrice sessuale e come patrona delle “case Magdalene”, istituti femminili per ragazze orfane o ritenute immorali. Giunia, che nella *Lettera ai Romani* viene salutata come apostola ragguardevole, e che dal XII secolo fino all'attuale traduzione interconfessionale è citata con il nome maschile Junias. Anche Maria, che

da soggetto biblico è diventata un oggetto storico di devozione: anche l'oggetto di venerazione resta pur sempre oggetto. E naturalmente la sua contro-immagine, Eva, che sull'onda dell'erotizzazione del racconto del peccato originale (a partire dal II secolo a.C.) e della demonizzazione dell'erotico, da *madre* originaria è diventata la *peccatrice* originaria.

È necessario ricordare queste figure dimenticate, ma non basta. Il problema vero e proprio rimane qui irrisolto. Infatti il problema autentico è la struttura fondamentale del pensiero; la quale si consolida nell'immagine di Dio.

In uno degli ultimi testi prima della sua morte, pubblicato postumo, Dorothee Sölle rifletteva sulla situazione della teologia femminista e su «quel che ancora resta da fare»¹⁹. Ciò che ancora, nel suo sentire, rimane da fare è «una teologia della vita» che, a partire dal concetto di *basiléia*, delinei la corretta relazione tra esseri umani, e tra gli esseri umani e Dio. A lungo le immagini di Dio sono state orientate a ciò che per il pensiero patriarcale sembrava essere la realtà suprema: re, comandante, vincitore, giudice, padre. Sapendo che queste potevano essere solo verità parziali, vennero corrette dialetticamente: Dio appare come servo, prigioniero, accusato, povero, madre. La dialettica però non basta a esprimere vera reciprocità. Anche le immagini dell'amore materno e paterno di Dio verso gli umani sono importanti, ma non bastano: si finisce per rappresentare le persone credenti come bambini/e e questo infantilismo viene di continuo favorito e sfruttato. È necessaria – così afferma Sölle – una teologia che rifiuti il proprio infantilismo e pensi e viva relazioni con Dio al di là di idee come “attivo e passivo”, “creare vita e ricevere vita”, “comandare e obbedire”. «Se Dio non è il Dio del patriarcato, ma è *più* di qualunque nome Le o Gli diamo, allora ciò significa per noi tutti un'altra e più coerente radicalità del cuore, ma anche della testa». Questa radicalità della testa e del cuore richiesta da Sölle, e che si riferisce alla reciproca dipendenza fra relazione con Dio e relazioni tra esseri umani, è un compito che resta ancora da assolvere.

¹⁹ D. SÖLLE, Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die feministische Theologie, in I. DINGEL (ed.), *Feministische Theologie und gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente*, Leipzig 2003, 9-22.

Perciò io concludo con due piccoli “forse”.

Forse dovremmo incominciare, come propongono Tavita Maliko e Philip Culbertson, da Samoa, a pensare Dio come *fa’afafine*, come la persona che abita lo spazio “tra” e proprio per questo è esposto alla discriminazione.

E *forse* è questo un compito nel quale le religioni monoteistiche sono profondamente unite.

(traduzione dal tedesco di GIANNI FRANCESCONI)