

European Society of Women in Theological Research (ESWTR)
16a Conferenza Internazionale, 17-21 agosto 2015
“Sharing the Word of Hope with the World”
“Condividere la Parola di Speranza con il Mondo”
Orthodox Academy of Crete, Kolymbari- Creta, Grecia

Jenny Dagers, Liverpool Hope University

Il banchetto di Sofia: l'eschaton come orizzonte di speranza

[Sommario: La teologia femminista ha riequilibrato la fallace tradizione dottrinale che erroneamente attribuiva al Dio triuno un'inesorabile mascolinità. Grazie alla riflessione sistematica sulla figura biblica di Sofia, Sapienza, la *Missio Dei* della Parola e dello Spirito può ora essere intesa in termini sia femminili che maschili. In un'epoca in cui fluidità di genere e decostruzione del sistema binario di genere sono cruciali all'inclusività di genere nella Chiesa e nella teologia, Sofia è importante per ribadire che mascolinità e femminilità sono ugualmente adatti a descrivere Dio: un approccio di questo tipo incrina ogni attribuzione di inferiorità al polo femminile.

L'eschaton può essere pensato come banchetto di Sofia. Sofia imbandisce la tavola e invita tutti senza esclusione. Il banchetto di Sofia è un orizzonte di speranza che ci invita a praticare fin da ora la stessa inclusività radicale che informa la sua sapienza. È l'orizzonte del nostro divenire regno¹ sulla terra come una festa alla quale tutti sono invitati.]

Introduzione

Dopo che ho scritto il sommario, la mia riflessione sul tema per questo articolo si è precisata in due direzioni. Il titolo è rimasto: “Il banchetto di Sofia: l'eschaton come orizzonte di speranza”. La prima direzione intende verificare se la Sofia della teologia femminista è in grado di rispondere al recente aumento di visibilità delle transizioni di genere. La seconda direzione risponde al libro di Margaret B. Adam, *Our Only Hope: More than We Can Ask or Imagine*.² Ho letto il suo libro dopo che l'ho conosciuta di persona alla conferenza della Society for the Study of Theology e scoperto che avevamo molti punti in

1 [ndt: L'originale inglese usa il neologismo kin-dom al posto di kingdom. Per una sintetica spiegazione della preferenza per questo termine da parte delle teologhe femministe anglofone, si veda Reta Halteman Finger, “From Kingdom to Kin-dom—and Beyond”, in <http://www.eewc.com/Articles/from-kingdom-to-kindom-and-beyond/>]

2 Margaret B. Adam, *Our Only Hope: More than We Can Ask or Imagine* (Eugene, OR: Pickwick, 2013).

comune. Una parte importante del mio tempo è dedicato allo studio della dottrina sull'escatologia che ci è stata tramandata e al modo in cui questa può integrarsi all'impegno della teologia femminista nella lotta per la giustizia. *Our Only Hope* mi ha portata a considerare l'escatologia in termini più ampi rispetto all'imperativo di perseguire la giustizia sulla terra.

Questo articolo si suddivide in tre parti. La prima parte presenta una mappa operativa dell'attuale dibattito sul gender e le problematiche che l'emergere di nuove forme di transizione di genere solleva. La seconda parte è dedicata a un elemento chiave della teologia femminista – Sofia e il suo banchetto escatologico – e descrive l'importanza di Sofia in risposta alle persone in transizione di genere. La terza parte entra nel merito della critica di Adam alla “speranza moltmanniana” e riflette sull'influenza che tale critica può avere sulla teologia femminista, in particolare per noi che, come recita il titolo della conferenza, ci interroghiamo su come “condividere la speranza con il mondo”.

Il dinamismo del Gender

Riguardo alla dinamica delle discussioni sul Gender, suggerisco di individuare e tenere a mente tre punti fondamentali, collegati tra loro. Il primo punto: le teologie patriarcali ufficiali non sembrano voler abbandonare il *sistema binario di genere* e insistono a sostenerne la validità a dispetto delle critiche femministe e del consenso sempre più ampio raccolto dalle teorie di genere. Il secondo punto: il pensiero binario ereditato dalla Grecia classica ha la caratteristica di definire due termini in base alla relazione che li unisce, e di stabilire che uno dei due termini è superiore e l'altro inferiore. Così il sistema binario di genere non soltanto considera la donna diversa dall'uomo, ma la ritiene anche *inferiore* all'uomo. Come è noto, il discorso cattolico contemporaneo parla di *complementarietà* dei generi, anziché di gerarchia, per sostenere che la differenza di genere è fondamentale e immodificabile. Il concetto di

complementarietà ha determinato una svolta nella concezione cattolica tradizionale delle relazioni di genere: affermare che la diversità dei ruoli delle donne e degli uomini non va intesa gerarchicamente permette alla chiesa di presentare la complementarità dei generi come un elemento di apertura e di superamento della gerarchica. Tuttavia, la struttura gerarchica della Chiesa cattolica e l'esclusione delle donne dagli ordini "più alti" sulla base di motivazioni di genere mi fanno credere che possiamo scartare la complementarità come strumento per demolire la gerarchia; sono convinta, al contrario, che la legittima e la rinforza.

Naturalmente, la complementarità dei generi viene utilizzata anche per confermare l'obbligo alla eterosessualità. Questo introduce il terzo punto, che riguarda il nuovo tipo di sfida di genere creato dal fatto che le persone transessuali o in transizione di genere sono sempre più visibili e, forse, più accettate culturalmente. La temperatura del dibattito di genere alla luce delle teologie queer sta aumentando, perché alla sfida al modello eterosessuale che ha accompagnato il femminismo e la teologia femminista a partire almeno dagli anni '80, oggi viene ad affiancarsi un nuovo tipo di sfida di genere, che impone alle posizioni femministe già consolidate di trovare nuove risposte. Stanno infatti accadendo due cose: la "T" della sigla LGBTQI sta assumendo caratteri sempre più precisi; e, contemporaneamente, la sfida femminista basata sulla categoria "donna", intesa come *intersezionale* ad altri tipi di oppressione della sessualità, di etnicità/"razza", classe sociale e dis/abilità, deve ora espandersi ancora per includere la T transessuale, perché i nati donna o uomo abbandonano il proprio genere di nascita in molti modi diversi. Il fatto che la gamma delle possibili transizioni di genere sia molto più vasta rispetto alla transizione da un polo all'altro del sistema binario è un elemento importante. A mio avviso, la sfida T si allea alle precedenti forme di destabilizzazione di genere per proporre la *fluidità* di genere al posto del tradizionale sistema binario.

Abbiamo ancora bisogno di Sophia?

Alla luce di questa nuova sfida, torniamo ora alla incantevole figura di Sofia. In sintesi, le teologhe femministe hanno liberato dall'oscurità la figura biblica di Sofia per restituirle l'identità femminile che aveva nella Bibbia ebraica e nella teologia cristiana nata dalle sue radici. I due contributi più importanti in questo senso sono venuti, negli anni '90, da Elisabeth Schüssler Fiorenza in *Jesus: Sophia's Prophet, Miriam's Child* e da Elizabeth Johnson in *She Who Is*. Più in generale, la figura biblica di Sofia è stata utilizzata dalla teologia femminista per correggere gli errori della tradizione dottrinale e liturgica, che continuava ad attribuire al Dio triuno un carattere inesorabilmente maschile. Grazie alla riflessione sistematica sulla figura biblica di Sofia, oggi siamo in grado di immaginare la *Missio Dei* della Parola e dello Spirito e il Dio che (li) invia in termini sia femminili che maschili.

In che modo questa rinnovata teologia può innestarsi sugli attuali dibattiti di genere? La teologia di Sofia è in grado di fare qualcosa di più che rendere visibile il lato femminile nascosto del sistema binario di genere per consentirci di introdurre in quel sistema Sofia come "suo" elemento complementare e così correggere l'equivoco per il quale il Dio triuno della fede sarebbe solo di genere maschile? Sofia è dunque destinata a rimanere della complementarità dei generi? Se così non fosse, in che modo la nostra inclusione di Sofia nella concezione del Dio triuno può facilitare una fluidità tra i generi umani che sfugge sia alla eterosessualità obbligatoria sia alla obbligatoria conformità con il genere di nascita? L'inclusione di Sofia consente di immaginare un Dio ospitale verso la fluidità di genere suggerita dalle molteplici forme di sessualità e di generi presenti nell'umanità?

Per rispondere a queste domande faccio mia la tesi di Judith Butler, che interpreta il genere in termini di “norme di genere” maschili e femminili e la soggettività umana quale prodotto della performatività con cui le norme di genere vengono accolte. La teoria della Butler apre a una notevole fluidità di genere ed è in grado di includere l'intero spettro LGBTQI, senza tuttavia abolire la differenza di genere. Nonostante le modificazioni culturali e storiche delle norme di genere femminili e maschili, tali norme permangono anche quando le loro forme più tradizionali sono creativamente e performativamente messe in discussione. Come influisce questa teoria sulla possibilità che Sofia continui a essere utile? A mio avviso, sia il femminile che il maschile, e dunque le rappresentazioni femminili e maschili del Dio triuno, sono necessari per consentire alla teologia cristiana di entrare in relazione con i mondi attraversati da istanze femministe, sessuali e di genere. In verità, il genere ha molto poco a che fare con Dio quale Dio-è-in-sé – dopo tutto, il genere è una categoria *umana*. Tuttavia, la pervicacità dell'errore di attribuire a Dio un'identità maschile va affrontata, se vogliamo ostacolare i tentativi patriarcali di associare alle teologie cristiane della creazione e della redenzione la fissità di un'immaginaria struttura di genere basata sul sistema binario eterosessuale.

Se il linguaggio liturgico reitera la supposta mascolinità di Dio, maggiori conoscenza e sensibilità teologiche nei confronti di Sofia consentono di recuperare il dimenticato linguaggio biblico che parlava di Dio al femminile e di affidare a quella tradizione il compito di ribilanciare il simbolismo di genere della liturgia. Esistono comunità cristiane nelle quali si avvicinano all'Eucarestia persone che praticano la fluidità di genere nella loro sessualità e nella loro identità sociale o che vivono l'eterosessualità senza ripetere irriflessivamente le norme codificate. Un linguaggio liturgico di Dio capace di riflettere l'ampiezza della fluidità di genere anziché parlare di Dio usando solo il termine maschile superiore della divisione binaria di genere offre

un'immagine più adatta a rappresentare l'assemblea dei fedeli – e delle persone che potrebbero farne parte se tutti fossero benvenuti. Parlare di Dio al femminile è importante al di là del femminismo intersezionale.

L'immagine della fluidità di genere in una comunità eucaristica riunita ad adorare Dio tramite la liturgia evoca il motivo biblico del banchetto di Sofia, Sapienza, dove tutti sono invitati. Teologicamente, l'Eucarestia come banchetto di Sofia è anticipazione dell'eschaton e della visione beatifica. In parallelo, per la teologia femminista, la venuta del regno di Dio, inteso come *kin-dom*, è la visione che ispira il nostro impegno a lottare per la giustizia sulla terra: tutte siamo chiamate a imbandire tavole alle quali tutti sono invitati a unirsi per condividere il cibo dato da Dio per il benessere di tutti. Il banchetto escatologico è l'orizzonte di speranza che condividiamo con il mondo nella nostra ricerca di giustizia.³

Condividere con il mondo la *nostra unica speranza*

Nell'ultima parte di questo articolo prenderò una direzione diversa, in dialogo con Margaret B. Adam. Adam critica quella che definisce “speranza moltmanniana”, una corrente di pensiero all'interno della chiesa e della teologia contemporanea che a grandi linee si rifà a Moltmann. Moltmann interpreta l'eschaton come una nuova creazione e indica l'orizzonte che consente alle azioni umane sulla terra di anticiparne la venuta. Secondo Adam, Moltmann rende la nuova creazione dell'eschaton troppo dipendente dal progresso della giustizia umana, e dunque si affida a narrative di progresso moderniste. Per Adam, adottare il tipo di speranza suggerito da Moltmann porta a trascurare risorse dottrinali in grado di offrire una interpretazione più articolata della teologia della speranza cristiana.

³ La mia posizione è sostanzialmente in accordo con la Faith and Order Commission of the World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry* (Ginevra: WCC, 1982), ma include anche la giustizia verso sessualità e generi diversi.

Il mio interesse per la tesi di Adam è coerente con l'impegno di mantenermi fedele sia alla teologia femminista sia alle tradizioni dottrinali ricevute. Molte teologhe femministe preferiscono versioni femministe della speranza moltmanniana, che interpretano l'eschaton come orizzonte utile alla costruzione della giustizia e il "non ancora" dell'eschaton come qualcosa ancora in attesa di essere realizzato sulla terra. Il mio seguire Adam nell'esplorazione degli aspetti della dottrina escatologica trascurati da quell'interpretazione⁴ è dedicato soprattutto a chi condivide la mia attrazione per le tradizioni ricevute.

Il filone della dottrina dell'escatologia che vede l'eschaton come un orizzonte ha origini antiche, e riguarda il nostro modo di vivere in un mondo che è sottoposto al giudizio di Dio: l'eschaton come orizzonte nutre la speranza in un mondo diverso. Nella nostra generazione, la teologia femminista e la "speranza moltmanniana" abbracciano e sviluppano quell'interpretazione. Adam rispetta e apprezza questo aspetto dell'escatologia. Ma le narrative tradizionali si interrogano anche su quello che speriamo possa accadere *oltre* l'orizzonte. Entrare in questo racconto, come scrive Mike Higton, è vedere "la speranza cristiana come una forma di fiducia nel futuro di Dio che ci verrà dato in dono" e che in parte già ci viene dato con la creazione del mondo, la provvidenza e la cura di Dio per il mondo – il dono "dell'esuberante vita di Dio".⁵ Adam ricorre a Tommaso d'Aquino per dimostrare che "la provvidenza di Dio include la predestinazione di Dio di tutti gli esseri umani verso i loro fini eterni e

⁴ Il termine "le cose ultime" si riferisce alla nozione biblica di "non ancora" e alla sua relazione con il Regno "già" presente. A seconda dei testi dottrinali, le cose ultime possono includere: la *parusia*, il ritorno o la seconda venuta di Cristo; la resurrezione generale dei corpi; il giudizio finale; e la condizione ultima – concepita come "nuova creazione" o come paradiso e inferno, cf. R. Wilson *A Primer for Christian Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), pp.116-123. Oppure: morte, giudizio, paradiso e inferno. Cf. Mike Higton *Christian Doctrine* (London: SCM, 2008), p.227, nella dottrina cattolica; o ancora: resurrezione, giudizio, paradiso e inferno. Cf. David Fergusson "Eschatology", in Colin E. Gunton (curatore), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine* (Cambridge: CUP, 1997), pp.226-244 e p.226.

⁵ Higton *Christian Doctrine*, p.219.

naturali”.⁶ L’eschaton, dunque, è la meta a cui Dio ci chiama. Cristo è l’orizzonte escatologico; e il mondo procede verso la sua destinazione finale in Cristo.⁷ Contrariamente a quanto sostiene Moltmann, è l’azione divina di Dio a dare forma a questo movimento e a questo destino: in toni barthiani, David Fergusson suggerisce che l’escatologia esprime “l’eterna, incontrollabile azione di Dio dall’alto verso il basso”,⁸ non solo alla fine ma nel corso di tutta la vita sulla terra. Questa mia breve sintesi mira a sottolineare che l’eschaton è più che una destinazione: tutto il processo della creazione e della vita è escatologico, ed è *questa* “la nostra sola speranza”. Come scrive Kathryn Tanner, la vita eterna è “una nuova qualità di vita in Dio ... che fin da ora permea e trasforma l’intero mondo ... è il modo del nostro esistere in relazione con Dio”.⁹

L’influenza della critica secolarizzante che considera la morte come la fine di tutto sembra scemare nelle interpretazioni teologiche che Adam ri-apre trasferendo la fine nell’eschaton. In questa prospettiva, la resurrezione di Cristo ha un ruolo centrale, perché segna il passaggio dalla morte quale fine alla finalità ultima dell’eschaton. In questa prospettiva, come scrive Richard Bauckham, “la vita eterna è la partecipazione delle creature alla vita eterna di Dio”. La Resurrezione è “la misura della speranza escatologica”.¹⁰ Per Bauckham, “la promessa rivelatoria di Dio in Cristo e nelle Scritture invita l’immaginazione umana, la cattura, la trasforma, la espande e la rende il centro e il tramite della promessa di Dio”.¹¹ L’immaginazione femminista unita alla dottrina cristiana

6 Adam *Our Only Hope*, p.148.

7 Higton, *Christian Doctrine*, p.221.

8 Fergusson “Eschatology”, p.235.

9 Kathryn Tanner *Jesus, Humanity and the Trinity* (Minneapolis: Fortress, 2001), pp.101-2 citato in Adam, p.147.

10 Richard Bauckham “Eschatology” in John Webster, Kathryn Tanner e Ian Torrance (curatori), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: OUP, 2007), pp. 306-322.

11 Ibid. p.317

sfida le versioni patriarcali dell'immaginazione teologica umana; intraprendere il cammino che Adam ha indicato consente di rimanere fedeli alla distinzione tra amore e azione divini e amore e azioni umani, anziché sussumere Dio nei confini dell'umano e ridurre il significato dell'eschaton a quello che riusciamo a fare nel mondo. Nella interpretazione femminista dell'eschaton, la visione beatifica assume la forma dell'invito a prendere parte alla festa e alla tavola imbandita che Sofia, Sapienza ci offre. La tesi di questo articolo è che quel banchetto è importante sia come destino ultimo, sia come l'orizzonte immaginario che guida la nostra ricerca di giustizia qui sulla terra. Verosimilmente, la fluidità di genere ci libera dalla fissità delle nostre identità di genere per prepararci alla vita eterna che verrà.

Traduzione di Guia Sambonet