stagione dopo stagione. La nostra rivoluzione non è soltanto per noi, ma per i nostri figli, per le generazioni di esseri viventi che verranno. Ciò che possiamo fare è piantare un seme, prenderci cura delle piante portatrici di semi, e sperare in un raccolto che vada al di là dei limiti delle nostre capacità e delle nostre aspettative di vita.

Postfazione

L'opera teologica di Rosemary Ruether
di ELIZABETH GREEN

Rosemary Ruether è una tra le più rinomate teologhe femministe statunitensi. È conosciuta in Italia soprattutto attraverso alcune delle sue prime opere che risalgono agli anni '70 nonché per i numerosi articoli a sua firma apparsi nella rivista internazionale di teologia, *Concilium*¹. La pubblicazione in italiano di *Gaia e Dio*, una delle sue opere più recenti, non solo permette di seguire gli sviluppi avvenuti nel pensiero della Ruether negli ultimi vent'anni ma introduce anche nel dibattito italiano il tema finora poco conosciuto dell'ecofemminismo².

¹ Cfr. *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Queriniana, Brescia (1976); *Cristologia e femminismo. Un salvatore maschile può aiutare le donne?*, in M. HUNT — R. GIBELLINI (edd.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Queriniana, Brescia (1980), 126-140 e in *Concilium: L'orizzonte messianico della chiesa e della società* (1/1973); *Le donne e il sacerdozio in una prospettiva storica e sociale* (1/1976); *La natura femminile di Dio. Un problema della vita religiosa contemporanea* (3/1981); *La chiesa delle donne: le comunità liturgiche femministe emergenti* (4/1986); *Guerra e pace nella tradizione cristiana* (1/1988); *La differenza e l'uguaglianza dei diritti delle donne nella chiesa* (6/1991). Inoltre segnaliamo: *Interpretazione femminista. Un metodo di correlazione*, in L. RUSSELL (ed.), *Interpretazione femminista della Bibbia*, Cittadella, Assisi (1991).

² A proposito segnaliamo: L. BATTAGLIA, *Donne e natura. Considerazioni sull'ecofemminismo*, in L. MARCHETTI — P. ZELLER (edd.), *La madre, il gioco, la terra*, Laterza, Bari (1992).

Nata in una famiglia cattolica, Rosemary Ruether scelse di specializzarsi in studi classici con una tesi su Gregorio di Nazianzo. L'immersione nella cultura classica le permise poi di apprezzare in modo nuovo sia lo specifico delle Scritture ebraiche che l'importanza, per gli studi religiosi, di una coscienza storica. Così, sulla scia del Vaticano II, la Ruether si riappropriò in modo critico e ecumenico della sua tradizione cattolica, diventando un'osservatrice acuta del cattolicesimo e del ruolo delle donne nella chiesa³.

Nelle sue riflessioni autobiografiche, l'autrice individua tre temi che hanno guidato, in un'interazione tra vissuto personale — sia sociale che individuale — e riflessione teologica, il suo pensiero⁴. In primo luogo, come altri teologi e teologhe della stessa generazione, la Ruether ha investigato, all'ombra di Auschwitz, le radici dell'antisemitismo cristiano soprattutto nella cristologia e nella tradizione messianica⁵. In secondo luogo, il suo impegno nei movimenti per i diritti civili e per la pace l'ha portata a riflettere, sotto l'influenza della teologia della speranza prima e della teologia della liberazione poi, sulle implicazioni politiche del vangelo e sulle facce multiformi dell'ingiustizia⁶. Infine, la sua presa di coscienza — all'insegna del neofemminismo — circa la reale condizione delle donne, l'ha spinta ad investigare il ruolo giocato dalla tradizione giudeo-cristiana nella discriminazione delle donne nonché

³ Cfr. *The Church Against Itself* (1967); *Contemporary Roman Catholicism, Crises & Challenges*, Kansas (1987).

⁴ *Disputed Questions: On Being a Christian*, Nashville (1982).

⁵ Cfr. *Faith & Fratricide*, New York (1974).

⁶ Cfr. *The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope*, New York (1970).

gli elementi della stessa tradizione atti a favorire un'autentica liberazione femminile. Rifiutando di identificarsi con una sola corrente di teoria femminista, la Ruether ha cercato di costruire sugli aspetti dei diversi femminismi che si ispirano al liberalismo, al romanticismo e al socialismo. La sua opera più importante a riguardo è senz'altro *Sexism & God-Talk* [Sessismo e discorso-su-Dio], in cui i temi principali della teologia — la dottrina di Dio, l'antropologia, la cristologia, l'ecclesiologia — sono riletti a partire da un metodo di correlazione⁷.

L'interesse per i problemi ecologici è una costante del pensiero della Ruether e saggi su questo argomento appaiono in tutte le sue pubblicazioni più importanti a partire dagli anni '70, epoca in cui la crisi ecologica balzò all'attenzione pubblica grazie alla pubblicazione dell'ormai nota relazione del Club di Roma: *I limiti dello sviluppo*⁸. Ruether aveva individuato nella crisi ecologica una situazione che minacciava tutto il pianeta e per il quale l'Occidente cristiano, grazie all'intreccio con lo sviluppo tecnologico aveva delle gravi responsabilità. Inoltre, fu chiaro per la Ruether che la crisi ecologica era intimamente connessa ai modelli di sviluppo vigenti e sollevava, quindi, le questioni di giustizia di cui già si occupava. Mentre questi motivi (l'eventuale responsabilità cristiana della crisi ecologica e le valenze politiche del vangelo) erano condivisi da altri teologi che si affrettarono ad incorporare una sensibilità ecologica al loro pensiero teologico, la Rue-

⁷ *Sexism & God-Talk: Towards a Feminist Theology*, London (1983).

⁸ Cfr. *Per una teologia della liberazione della donna*, cit., cap. VIII; *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies & Human Liberation*, New York (1975), cap. VIII; *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, London (1981), cap. V.

ther offriva una visione diversa che proveniva dalla sua prospettiva femminista: per lei esiste un nesso intimo tra l'oppressione della donna, da una parte, e lo sfruttamento delle risorse naturali, dall'altra. Ambedue, ed è questo il filo conduttore del suo pensiero che trova la sua formulazione più recente in *Gaia e Dio*, fanno parte della stessa *forma mentis* che ha condizionato tutto l'ordine sociosimbolico dell'Occidente, inclusa la sua produzione teologica.

La mentalità, a cui allude la Ruether, è la tendenza a costruire la realtà in antinomie o ciò che altrove l'Autrice chiama "dualismi oppressivi". Nel pensiero cristiano, questo modo di percepire la realtà ha dato luogo, per esempio, ad una scissione tra Dio da una parte e il creato dall'altra, oppure tra storia e natura, spirito e materia, anima e corpo. Rosemary Ruether non è l'unica ad individuare nelle tendenze dualistiche del cristianesimo le radici di una cosmovisione che ha favorito lo sfruttamento del creato. Jürgen Moltmann, per esempio, nel suo libro *Dio nella creazione*, fa un'analisi simile⁹.

Ma la Ruether, ispirandosi al pensiero di Simone de Beauvoir, fa un'osservazione di fondamentale importanza: in ogni antinomia o dualità il polo identificato con il bene è stato declinato al maschile, mentre l'altro, associato al male, è stato declinato al femminile. Secondo questa ottica, che la Ruether ritiene sia estranea alle Scritture ebraiche ma che ha ampiamente penetrato il pensiero cristiano, Dio, lo Spirito, la storia, il "cristiano", il "bianco" sono stati declinati al maschile, mentre tutto ciò che è stato costruito come "altro" — il mondo, la materia, la natura, l'ebreo, il nero — è stato declinato al femminile.

⁹ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione* (1985), Queriniana, Brescia (1986).

L'ecofemminismo, nato in ambiente anglosassone in quegli anni che separano i primi scritti della Ruether da *Gaia e Dio*, costruisce quindi su queste premesse proponendosi, si può dire, di "unire" per mezzo di una o più ontologie di relazione "ciò che l'uomo aveva separato". È facile vedere come questa versione del femminismo trovi punti di appoggio in quell'"ecologia del profondo" che vede il tutto in rapporto al tutto. Per poter dar voce all'interconnessione di tutte le cose auspicata dall'"ecologia del profondo" e individuata dalla nuova scienza (e, quindi, per recuperare una visione più armonica tra umanità e natura) bisogna, secondo la logica dell'ecofemminismo, invertire i poli di ogni dualità, procedendo ad una rivalutazione della componente "femminile"¹⁰. La liberazione della donna e della natura procedono di pari passo.

In un certo senso *Gaia e Dio* si discosta da questa versione dell'ecofemminismo. In primo luogo, perché a Ruether si oppone ad un semplice rovesciamento dei dualismi a favore del femminile, auspicando piuttosto una *coincidentia oppositorum*. In secondo luogo, pur riconoscendo la forza che può avere l'idea di un'epoca dorata matriarcale in cui donne e uomini vivevano in armonia le une con gli altri e con la natura, la respinge in quanto priva di un vero fondamento storico. In terzo luogo, la Ruether non condivide la visione del femminile che traspare dall'ecofemminismo perché ritiene che le donne non sono portatrici *di per sé* di una maggiore capacità relazionale e che il matricentrismo conduce al risentimento degli uomini verso le donne. Riscontriamo in questa opera, quindi, un distan-

¹⁰ Sull'ecofemminismo, cfr. la bibliografia riportata da L. Battaglia, *cit.* e da E. GREEN — M. GREY (edd.), *Ecofeminism & Theology*, Mainz (1994), 110-113.

ziamento da alcune posizioni tipiche dell'ecofemminismo e una maggiore attenzione alla trasformazione della relazione uomo - donna. Mentre tale spostamento d'accento ha dei punti di contatto con sviluppi analoghi in altre aree del femminismo¹¹, bisogna constatare che negli ultimi capitoli di *Gaia e Dio*, in cui l'autrice offre la sua costruzione teologica, il femminismo come chiave ermeneutica scompare quasi del tutto. Predomina dunque una visione ecoteologica la quale, però, non è priva di alcune difficoltà.

Secondo la Ruether, alla radice della crisi ecologica è la fuga umana dal mondo e da tutto ciò che ricorda all'uomo la sua finitezza. Per avviare, a livello simbolico, una soluzione a tale crisi bisogna sostituire alla visione negativa della materia una visione positiva. In questo modo Dio — il bene — viene identificato con la materia, il corpo, i processi evolutivi del mondo. Sembra che a questo punto la Ruether, pur non recuperando il femminile, operi infatti quel ribaltamento delle antinomie che avrebbe voluto evitare. Questo significa che la distinzione che il cristianesimo ha tradizionalmente mantenuto tra Dio e il creato (distinzione alla base di una prospettiva teologica sia sacramentale che dell'alleanza) scompare. Infatti, il pensiero della Ruether tende a vacillare tra un antropocentrismo (la responsabilità umana della creazione) e un cosmocentrismo (l'essere umano è destinato a perdersi nella "matrice della vita")¹². Far coincidere creazione e redenzione, Dio

¹¹ Cfr. le ultime opere di Luce Irigaray, in modo speciale: *La democrazia comincia a due*, Torino (1994).

¹² E.E. GREEN, *The Transmutation of Theology: Ecofeminist Alchemy & The Christian Tradition*, in E. GREEN — M. GREY (edd.), *Ecofeminism & Theology*, cit., 48-57.

e materia, immanenza e trascendenza, insomma, l'Iddio della tradizione giudeo-cristiana e Gaia della tradizione greca non è forse la soluzione migliore ai problemi che sovracciano il pianeta, in quanto priva il mondo della speranza di cui il cristianesimo, nelle sue interpretazioni migliori, è portatore.

L'opera della Ruether, pur evidenziando dei pericoli da evitare, dà alcune indicazioni preziose per una teologia cristiana che ha a cuore la guarigione della terra. Ci invita a pensare le ingiustizie che minacciano il mondo in relazione le une alle altre e a sondare, all'ombra della crisi ecologica, la complessa relazione tra donne e uomini, creato e Dio. In un momento in cui il cristianesimo in Occidente è di nuovo tentato, davanti ai problemi apparentemente irrisolvibili che minacciano il pianeta, di ritirarsi nel privato e diventare la consolazione dell'individuo, non possiamo che rallegrarci per il progetto teologico che l'opera della Ruether rappresenta*.

* Elizabeth E. Green, inglese, vive a Gravina in Puglia dov'è pastora della Chiesa evangelica battista. Ha conseguito il dottorato in teologia presso l'Università Pontificia di Salamanca (Spagna) con una tesi su "Ecologia, femminismo, teologia". Ha insegnato corsi di teologia femminista alla Facoltà Battista di Rüschiikon (Svizzera) e alla Facoltà Valdese di Roma. Scrive su temi di teologia femminista, ha pubblicato un libro *Dal silenzio alla parola*, Claudiana, Torino (1992) e ha curato, insieme a M. Grey il volume *Ecofeminism & Theology*, Mainz (1994). È membro del comitato di consultazione della sezione "Teologia femminista" della rivista *Concilium*.