



EINAUDI
STILE LIBERO **BIG**

«Vorrei capire, da femminista, se la fede cristiana sia davvero in contraddizione con il nostro desiderio di un mondo inclusivo e non patriarcale, o se invece non si possa mostrare addirittura un'alleata. Da cristiana confido nel fatto che anche la fede abbia bisogno della prospettiva femminista e queer, perché la rivelazione non sarà compiuta fino a quando a ogni singola persona non sarà offerta la possibilità di sentirsi addosso lo sguardo generativo di Dio mentre dichiara che quello che vede "è cosa buona"».

Si può essere persone femministe e cattoliche nello stesso tempo?

Michela Murgia, cattolica, pensa di sí.

E questo audace pamphlet, popolare e coltissimo, sfida il senso comune, e con lucidità e ironia ci spiega perché.

ISBN 978-88-06-25910-5



9 788806 259105

€ 14,50

MURGIA
GOD SAVE THE QUEER

MICHELA MURGIA GOD SAVE THE QUEER

Catechismo femminista



EINAUDI
STILE LIBERO **BIG**



EINAUDI

Come fai a tenere insieme la tua fede cattolica e il tuo femminismo?

È una domanda che Michela Murgia si sente rivolgere di continuo. È la stessa che si pongono le persone credenti LGBTIAQ+ e che si pone chiunque debba fare compromessi tra la propria coscienza e i precetti dottrinari, per esempio in merito ad aborto, eutanasia, fecondazione assistita.

Per rispondere è necessario capire quali aspetti della vita e della fede siano davvero in contraddizione, e soprattutto se certi insegnamenti non siano semplicemente un'eredità storica da ridiscutere ogni giorno alla luce del Vangelo e della propria intelligenza. D'altronde, lo stesso Dio dei cristiani è contraddittorio: è divino ma anche umano, è uno ma anche trino, è onnipotente ma è morto in croce.

Partendo dalla rilettura del Credo e attingendo alla propria esperienza personale – la sé bambina piena di dubbi, ma anche la nonna, la madre, la zia, le donne con le quali ha incontrato la fede – Michela Murgia fornisce gli strumenti per affrontare alcune di queste antinomie, e mostra come la pratica della soglia, che rigetta l'appartenenza a un unico recinto, cioè la *queerness*, sia una pratica cristologica. Accettarla come tale significa riconoscere che «il confine non ci circonda, ma ci attraversa, e che quel che avvertiamo come contraddizione è in realtà uno spazio fecondo di cui non abbiamo ancora compreso il potenziale vitale».





Einaudi. Stile Libero Big

Dello stesso autore nel catalogo Einaudi

Viaggio in Sardegna

Accabadora

Ave Mary

L'incontro

Presente (con A. Bajani, P. Nori, G. Vasta)

Chirú

Futuro interiore

Il mondo deve sapere

Istruzioni per diventare fascisti

Stai zitta

Michela Murgia
God Save the Queer

Catechismo femminista

— 8 ad usum
femminista per tutti
Solmona, 24.8.2023.

Einaudi

God Save the Queer

alla mia famiglia queer

© 2022 Michela Murgia

© 2022 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
Pubblicato in accordo con S&P Literary - Agenzia letteraria Sosia & Pistoia

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-25910-5

Cattolica e femminista

«Come fai a tenere insieme la tua fede cattolica e il tuo femminismo? Non la senti la contraddizione?» Da anni ho smesso di tenere il conto delle occasioni in cui mi è stata rivolta questa domanda. Non ho smesso però di cercare la risposta, perché la questione che le sta dietro è fondata. Come si può essere femminista e persino attivista quando si ha fede nel Dio in nome del quale si inginocchia un sistema religioso così patriarcale e inflessibile al cambiamento culturale? Come conciliare le proprie certezze spirituali con il dubbio di stare collaborando al mantenimento di un'istituzione maschilista plurimillenaria, che pratica la discriminazione nelle sue stesse strutture, prima ancora che nella sua dottrina? Non è una domanda per le donne, ma per ogni persona credente, perché tocca l'idea del Dio che condividiamo, ben prima di quella che abbiamo di noi singolarmente.

L'idea di Dio che la mia Chiesa professa include la mia libertà o la nega? È un'idea che mi condanna o mi accoglie? Mi giudica o mi ascolta? C'è spazio per me, c'è il riconoscimento della mia individualità? Dio mi ama come sono e vorrò essere, oppure rimarrò un disordine oggettivo nell'ordine della creazione, un'anomalia di programmazione destinata

a stare ai margini, a essere guardata con sospetto, un peccato ambulante per il solo fatto di esistere così come sono? Queste domande, se le pongono nella loro quotidianità non solo le persone credenti LGBTQIA+, ma anche coloro che si trovano occasionalmente nella condizione di dover cercare un compromesso tra la propria coscienza e gli insegnamenti di fede, soprattutto quelli legati alla vita fisica: il sesso non generativo, l'aborto volontario, l'eutanasia, la fecondazione assistita e altre vie d'uscita dalla trappola deterministica della biologia. Le risposte sono complicate.

Il cortocircuito tra ciò che molt3 credono e ciò che vivono è stato spesso affrontato (ma di rado risolto) aggirando l'ingombro ideologico dell'istituzione ecclesiale; avrete sentito dire o detto magari persino voi qualcosa tipo: «Io credo nel Dio di Gesù Cristo, ma non mi riconosco nei suoi rappresentanti e nelle forme storiche che ha assunto la fede». È la dimensione del sacro su misura, ciascuna per sé e Dio per tutt3, generata dalla convinzione un po' ingenua che al mondo esista solo la Grande Chiesa cantata da Jovanotti, quella che passa da Che Guevara e arriva fino a Madre Teresa. Non posso garantire per Che Guevara, ma mi sento di escludere che la soluzione avrebbe convinto Madre Teresa, che di Chiesa ne aveva in mente una ben precisa e non ha mai cambiato idea. La suora albanese però, che pure di contraddizioni ne avrà vissute, non aveva da gestire quella del suo femminismo. Per chi come me ce l'ha la questione resta aperta e va presa sul serio. Per farlo, ritengo sia necessario porsi almeno due domande.

È possibile essere credenti, feminist3 e queer allo stesso tempo? La risposta, lo premetto come spoiler della tesi di questo libro, per me è sí. Ma di sicuro non è semplice.

È possibile risolvere le contraddizioni generate dalla convivenza di prospettive? La risposta è no, o almeno non del tutto, ma proverò a ragionare qui sul perché non è detto che risolverle sia la cosa migliore.

Chiuso il discorso, quindi? Per nulla. Nello spazio stretto tra quelle due domande e le rispettive risposte passa con fatica il vivere quotidiano di milioni di persone, che soffrono l'emarginazione nella Chiesa cui sentono di appartenere e che vorrebbero continuare a credere in Dio senza percepirsi come un'anomalia dentro la propria comunità di fede. A loro (e a me tra loro) serve un ragionamento per capire quali aspetti della vita e della spiritualità siano davvero inconciliabili come sembrano – forse meno di quanto si pensi – e soprattutto se tali aspetti siano realmente fondativi della professione di fede, e non un'eredità storica che è doveroso ridiscutere giorno per giorno alla luce del Vangelo e della propria intelligenza.

A cosa è utile quindi questo libro? A fornire degli strumenti per affrontare alcune contraddizioni, spero le principali. Per farlo ho scelto di partire dalla rilettura della professione di fede cattolica, il *Credo*, che il giorno del battesimo è stato recitato al nostro posto e le cui affermazioni costituiscono da duemila anni il kit di base di ogni persona cristianizzata. Questo libro non serve invece a decidere se essere credenti o essere feminist3. La vita non è un gioco a scacchiera dove vince il bianco oppure il nero. Quando si tratta di faccende di coscienza – e la fede tale è – i tagli netti sono l'anticamera dell'eresia, che nella storia delle divisioni ecclesiali è sempre scaturita dalla violenza di un *aut-aut*. Decidere da che parte stare è un atto disumano, perché gli esseri umani

sono sia da una parte sia dall'altra. Per la Chiesa il sigillo della fede si ritrova molto più riconoscibilmente nella pratica dell'*et-et*, che spesso tiene insieme verità in apparenza contraddittorie. Il Dio dei cristiani sembra avere un certo gusto nel presentarsi in forma di contraddizione: è divino ma è umano; è uno ma è trino; è misericordioso ma è giusto; è onnipotente ma si è lasciato ammazzare inerme in croce. L'elenco potrebbe continuare, e fra le coppie di contrari ciascuna può ovviamente scegliere la faccia di Dio che preferisce, eppure è difficile dimenticare che le altre opzioni erano e rimangono sempre possibili. Nei secoli la teologia ha lavorato in maniera assidua per mantenere insieme gli ossimori della rivelazione, evitando la facile scelta di semplificarli. Tutte le volte che si è provato a lasciar fuori o minimizzare uno degli aspetti contraddittori per andare verso la comfort zone delle definizioni nette, si è approdati nella terra dell'eresia, dove si perde qualcosa della divinità e spesso parecchio pure dell'umanità.

Vorrei capire, da femminista, se la fede cristiana sia davvero in contraddizione con il nostro desiderio di un mondo inclusivo e non patriarcale, o se invece non si possa mostrare addirittura un'alleata. Da cristiana confido nel fatto che anche la fede abbia bisogno della prospettiva femminista e queer, perché la rivelazione non sarà compiuta fino a quando a ogni singola persona non sarà offerta la possibilità di sentirsi addosso lo sguardo generativo di Dio mentre dichiara che quello che vede «è cosa buona».

Nota di metodo: seguendo la storica pratica femminista, nei miei ragionamenti partirò spesso dall'esperien-

za personale, ma alla fine del volume troverete un invito a spulciare un po' di testi di approfondimento scritti da altri³. La lingua di questo libro cerca di corrispondere alla massima pluralità che le è possibile nel momento attuale del suo sviluppo.

Cosa vuol dire avere una prospettiva teologica queer
(e un po' anche cosa vuol dire queer)

Nel 2017 la pop star Harry Styles, classe 1994, rispondendo a una domanda diretta sul suo orientamento sessuale, disse che non sentiva la necessità di etichettarsi – «*not labeling*» – e che l'atto stesso di chiedere a qualcuno di definirsi in maniera univoca era ai suoi occhi superato. Non stava dicendo che tra il maschio e la femmina, o il gay e l'etero, egli potesse decidere di essere un po' l'uno e un po' l'altro a seconda dell'umore al risveglio. Più gravemente, intendeva dire che usare certe categorie, cioè quelle del binarismo di genere e di orientamento, è una cosa obsoleta. La sua non era una terza risposta alla solita domanda, ma l'affermazione ben più radicale che la domanda non avesse più senso. Non potevo non dargli ragione, perché avevo visto la creatura da soglia che era David Bowie vivere tutta la vita felinamente, entrando e uscendo di continuo dai confini dei generi e degli orientamenti. Le parole del ventitreenne Harry – pronunciate per di più dalla posizione privilegiata di chi nello spettacolo può trasgredire quanto gli pare senza essere troppo giudicato – in me non rivoluzionavano niente, però mi facevano piacere: erano la prova che i risultati delle lotte per i diritti che anche io avevo fatto erano arrivati a chi era nato dopo, e sperai che il suo non volersi far catalogare si rivelasse libe-

rante per le persone della sua generazione almeno quanto il modo di Bowie di essere Bowie lo era stato per la mia. Negli anni ho poi visto Styles usare l'apparato simbolico del *genderless* con grande disinvoltura, dall'impugnare bandiere arcobaleno all'utilizzare abbigliamento e accessori «da donna» negli eventi pubblici, fino alla celebre copertina di «Vogue America», sulla quale, primo uomo a comparirvi da solo, ha posato con un abito a balze di Gucci che ha fatto schiumare di rabbia le commentatrici trumpiane, nostalgiche di un'America composta di «uomini forti», machi pionieri e rudi cowboy. Quella mobilità simbolica lo ha però reso oggetto di una discussione accesa anche all'interno del mondo arcobaleno, dove da un lato c'è chi si compiace del suo rifiuto di essere inserito in una casella, e dall'altro chi classifica questa ritrosia come *rainbow washing*, una furbata per ingraziarsi commercialmente la comunità LGBTQIA+, ma senza pagare mai il prezzo della discriminazione che deriva dall'appartenervi.

In realtà ciò che sta facendo Harry Styles evitando di attribuirsi le categorie di omo, etero e bisessuale è una pratica queer. Quando Bowie faceva lo stesso, l'atto non aveva un nome, perché Eve K. Sedgwick non aveva ancora scritto il prezioso saggio *Stanze private*, che avrebbe gettato le basi teoriche di un nuovo modo di guardare all'identità delle persone, sessuale e no. Bisogna stare attenti a dare i nomi alle cose, perché essi cambiano le condizioni del rapporto. Il rifiuto di essere definiti da un dentro e da un fuori – che in questo libro chiamerò anche «pratica della soglia» – oggi ha il nome di *queerness* e la sola esistenza della parola apre alla possibilità che un' indefinitezza personale possa diventare un fenomeno so-

cializzabile, perché le cose che hanno un nome condiviso sono in potenza già di tutti.

La domanda a questo punto è d'obbligo: perché una parte della comunità LGBTQIA+, esclusa la componente riunita sotto la lettera *q*, dovrebbe fare resistenza a chi esprime la propria *queerness*? Il primo motivo è che, se vivi in un mondo che ti nega o ti definisce come anomalia del sistema, gridare «io esisto ed esisto così» è un imprescindibile atto di autodeterminazione e di protesta. Da tale bisogno sono nati il Pride e il coming out come pratiche politiche e non è strano che chi ha vissuto la rivelazione di sé come una conquista faccia poi fatica a capire che la non-rivelazione di sé possa esserlo altrettanto. Per questo molte persone omosessuali dichiarate guardano a chi non si rivela – specialmente se si tratta di una persona famosa – come a qualcunə che difetta di coraggio, un'anima impaurita che ancora vive *in the closet*, nascosta nell'armadio. Il secondo motivo l'ha messo a fuoco Chiara Valerio affermando che avere un nome per qualcosa non significa per forza includerla, anzi spesso è il contrario: «Non esistono linguaggi inclusivi. Parlare significa nominare, nominare significa escludere». Anche la parola «queer» esclude dunque qualcosa: è la necessità delle altre definizioni. L'espressione della *queerness*, considerando superate le categorie del binarismo, sottintende che siano limitanti, e ciò, ovvio, non può piacere a nessunə che se le sia attribuite, specie se per farlo ha dovuto compiere un percorso doloroso. In un sistema dove esiste una gerarchia delle identità, prima di dire chi si è occorre infatti affrontare la sfida di dire chi non si è, ed è sempre faticoso. Allo stesso tempo però è proprio l'esigenza di quel percorso

a dare ragione alla *queerness*: i concetti di omosessualità e bisessualità sono e restano categorie del binarismo eterosessuale, se non altro perché devono affermarsi in sua contrapposizione.

Alla diffidenza verso la *queerness* della parte di comunità LGBTQIA+ che ha ancora il bisogno vitale di definirsi con categorie nette va sommata la resistenza ben più radicale delle persone conservatrici. Costoro, nel giorno di massima apertura mentale, potrebbero perfino arrivare ad ammettere che agli omosessuali, alle lesbiche e a chi è in transizione siano concessi diritti parificati, ma non potranno accettare l'esistenza della categoria umbratile del queer, che è inclassificabile, mobile, ontologicamente incerta, sfuggente e quindi pericolosamente fuori controllo. Il problema è chiaro: come ci si rapporta socialmente a chi non ha una forma riconducibile a quelle esistenti? Come normalizzi chi rifiuta il concetto stesso di norma?

Simili domande sono piste di ricerca sociologica, ma sono anche domande teologiche, perché – estratte dal contesto – sono applicabili al Dio cristiano nella sua accezione di essere «Totalmente Altro» rispetto a noi. Benché io non simpatizzi per la teologia negativa – quel filone che sostiene che di Dio si possa dire solo ciò che non è – credo che la categoria teologica del Totalmente Altro (già agostiniana e poi novecentesca) possa rivelarsi ancora utile nella contemporaneità per smontare i tentativi di limitare Dio a una sola forma e una sola definizione. Perciò le pagine che seguono si pongono come una riflessione su fede e femminismo affrontata da una prospettiva queer, cioè evitando di rapportarsi a Dio con definizioni – padre/madre o maschio/femmina, ma estensibili anche a bianco/ne-

ro, giovane/vecchio e altre dicotomie escludenti – che per le persone si stanno rivelando insufficienti o superate. La *queerness* come pratica della soglia è adatta a ragionare di un Dio trino che nella Persona di Cristo ha detto ai suoi: «Io sono la porta» (Gv 10,7-10). In questa prospettiva di metodo sarebbe ben buffo se io da femminista credente mi presentassi davanti a Dio con domande alle quali ormai si rifiuta di rispondere persino Harry Styles.

Credo (o almeno credo)

Da che ho coscienza di me, sono credente in Gesù Cristo. La fede è cultura, non natura, quindi c'è stato di sicuro un tempo in cui credente non lo ero ancora, ma dentro una trappola articolata come quella dell'educazione di un essere umano in comunità, che comincia dalla nascita e non molla la presa in nessuno dei momenti della crescita, capire dove hanno inizio le cose è complicato. Mi è dispiaciuto che i miei genitori non abbiano aspettato raggiungessi l'età della ragione per istruirmi alla fede, perché in fondo penso che il battesimo neonatale, prescindendo dal consenso, sia una specie particolare di violenza su minore. Nonostante questa forzatura – ma quale educazione ne è priva? – non sento di poter dire che la mia fede precoce dipendesse dagli esempi che ricevevo in casa, perché la sensibilità religiosa delle mie famiglie d'origine è sempre stata lontana dalla mia.

Ho passato tanta infanzia con una nonna che viveva la fede popolare dei semplici e pregava col rosario e le imaginette dei santi, ma a stento avrebbe distinto un opuscolo dei testimoni di Geova da un catechismo della Cei, mentre a otto anni io avevo già capito che dovevo buttare immediatamente le copie della rivista che i missionari

dell'altra religione le lasciavano ogni volta che lei apriva loro la porta. Mia madre e mia zia, che mi hanno cresciuta a turno in periodi diversi della vita, mi hanno trasferito sentimenti religiosi di natura opposta: e nessuno coincideva con i miei. A mia madre ho visto coltivare una fede dottrinalmente ortodossa, ma il suo spirito sessantottino faticava a conciliarsi con l'autorità, compresa quella ecclesiale, verso la quale, con poche eccezioni, nutriva e ha mantenuto una radicale diffidenza. Mia zia, per contro, con la gerarchia non aveva alcun problema ed era una credente molto coinvolta nella vita di parrocchia, donna da messa quotidiana, ministra straordinaria dell'eucarestia e catechista per quarant'anni. Aveva però un suo metodo dialettico piuttosto sbrigativo: quando non aveva risposte adeguate alle domande religiose che polemicamente le ponevo da adolescente, inscenava una finta resa che mi toglieva ogni terreno di confronto, oggi come allora: «Forse hai ragione tu e io sbaglio, ma preferisco sbagliare con la Chiesa anziché avere ragione da sola». Era sottinteso che sarebbe stato meglio lo facessi anch'io, perché l'eccesso di speculazione forse poteva portarmi a qualcosa di logico, ma di certo non a qualcosa di santo, che per lei contava senza dubbio di più.

Senza maschi

In questa genealogia di persone credenti che mi hanno dato l'esempio mi rendo conto che mancano gli uomini, i mariti, i padri, i fratelli e gli amici, ma è la realtà delle cose: il cristianesimo cattolico, per quanto nella dottrina sia saldamente in mano ai maschi, nella prassi parrocchiale ha attratto soprattutto donne e bambini, il che dice già tanto del fatto che il suo messaggio presenti forse più contraddizioni con un certo modo di pensare la maschilità che non con il femminismo.

Perché un culto riconosciuto come strutturalmente maschilista attira così poco i maschi? Perché secondo una certa idea di virilità l'uomo deve vivere la fede con pudore e riserbo, quasi vergognandosene. La maschilità tossica non ammette che manifesti in maniera troppo aperta gesti ispirati alla misericordia, alla dolcezza d'animo, alla cura e alla volontà di perdono, considerate mollezze di cuore delle femmine. Il cristianesimo, col suo Gesù morto inchiodato alla croce o il cuore esposto grondante sangue, non è una religione per maschi alfa. La mia infanzia e preadolescenza sono un ricordo continuo di funerali con le donne dentro la chiesa a commuoversi al requiem e gli uomini impassibili fuori a fumare e attendere l'uscita

del feretro, guai a versare una lacrima. L'organizzazione pratica delle parrocchie, l'ho vista sempre in mano alle donne. La formazione ai sacramenti, la facevano catechiste il cui ruolo era ricalcato su quello delle maestre elementari, e donne erano anche coloro che pulivano la chiesa e partecipavano alle attività di devozione quotidiana senza prestigio pubblico, come il rosario, la meditazione o l'adorazione. I pochi uomini non consacrati che ricordo occupare un ruolo nell'organigramma parrocchiale comandavano comunque qualcosa: dirigevano il coro o il gruppo liturgico ed erano presidenti di associazioni, movimenti, confraternite e comitati di feste patronali, spesso con più incarichi a testa. Nonostante le attività all'ombra del campanile venissero ipocritamente iscritte alla categoria del «servizio», non era necessario essersi formate in un collettivo anni Settanta per intuire che il servire delle donne comportava l'obbedienza e quello degli uomini si esprimeva nel comando, con o senza tonaca a sancirne il potere.

Quando cominciai a indagare su questa differenza, credo abbastanza presto, mi venne detto che mi stavo ponendo l'interrogativo sbagliato: ciò che contava era che nella Chiesa ci fosse un posto per tutti, uomini e donne, e non c'era molto altro da capire. Chiedersi perché il Padre nei cieli interessasse così poco ai padri in Terra generava una sola reazione: l'invito a abdicare alla domanda.

Rendere ragione

Eppure è impossibile, mi dicevo, che Dio mi abbia dato il cervello per non usarlo. Se la fede non risponde alle domande che mi tormentano, come posso farne il timone della mia vita? Allora non leggevo ancora la Bibbia, altrimenti avrei trovato sicuramente illuminante la *Prima lettera* di Pietro, dove brilla come una vena d'oro il versetto: «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). Quel «rispondere a chiunque vi domandi ragione», che si dice scritto da un ex pescatore di Galilea che agli esordi del suo apostolato non si era certo distinto come pensatore complesso, continua ancora oggi a sembrarmi bellissimo. Mi dice che la persona credente non è un soggetto illogico che subisce l'esperienza di fede sul piano emozionale o istintivo, ma qualcunə in grado di spiegare le proprie motivazioni spirituali e che anzi deve ritenersi sempre prontə a farlo. Del resto, se quella cristiana non fosse una fede di cui si può rendere ragione, cosa la distinguerebbe dal complotto di QAnon, dai rettilian3 o da3 terrapiattist3, che sarebbero capaci di negare la sfericità terrestre persino se Cristoforetti in persona l3 portasse tutt3 in orbita a constatarla?

È un bell'esercizio intellettuale, quello di dover rendere ragione della propria speranza, ma diventa un esercizio anche spirituale solo se la fede e la speranza ci sono entrambe. La speranza senza la fede non definisce i credenti, ma gli ottimisti. L'ottimismo, inteso come l'aspettarsi il successo delle proprie imprese, è un sentimento per cui ho sempre provato rispetto, perché migliora la qualità percepita dell'esistenza, almeno finché non interviene la statistica a smentirlo; ma la speranza vissuta nella fede non è la semplice fiducia nel fatto che le cose che facciamo andranno a buon fine. È piuttosto la certezza che fare determinate cose abbia un senso a prescindere dal modo in cui andranno a finire. Dall'altra parte, la fede senza speranza è di certo meno ingenua del puro ottimismo, ma ha la faccia rinsecchita del tradizionalismo, si presenta cioè come una gravosa manutenzione di abitudini durate a lungo.

Il cristianesimo senza Cristo

È utile a questo punto introdurre una distinzione tra la categoria delle persone cristiane e quella delle persone cristianizzate, che non sono la stessa cosa, per quanto le seconde provino a far credere di sí. La cristianizzazione è un processo culturale, piú che spirituale, e interessa le persone che sono cresciute dentro la cornice religiosa in cui sono nate, senza aderirvi mai fino in fondo, e senza però prenderne le distanze. Benedetto Croce dedicò un celebre saggio al successo del cristianesimo come forza culturale e motore storico, contrapponendo i suoi valori a quella che lui definiva «la barbarica violenza dell'orda».

Croce riconosceva che la vera vittoria del cristianesimo non era aver convinto tutti del suo messaggio spirituale, fatto assolutamente non vero allora come oggi, ma aver svezato e trattenuto nella sua culla anche le persone che non credevano per niente all'esistenza di un dio, ma che per pigrizia intellettuale, convenienza o paura del cambiamento ne hanno comunque abbracciato la prassi, contribuendo alla sua rivoluzione. Sebbene sia una posizione un po' ignava, non c'è niente di male nel fare una cosa simile. Si può scegliere di trattare il proprio culto tradizionale al pari di un'etica che va bene per chiun-

que, a prescindere dalle convinzioni spirituali: l'importante è ricordarsi che la fede è altro. La differenza tra la vita cristiana e quella cristianizzata è che la prima ha un credo, cioè un'ortodossia, e la seconda un galateo, cioè un'ortoprassi. Ci sono religioni che sono strutturalmente ortopratiche, ma tra queste non c'è il cristianesimo, dove nella valutazione spirituale delle scelte entrano in gioco tanto le opere quanto i pensieri, le parole e persino le omissioni. Chi sceglie la cristianizzazione senza il cristianesimo dichiara invece che le ragioni delle scelte contano poco o comunque meno delle scelte stesse.

Questa fede senza Dio, di cui ha una certa colpa Blaise Pascal con la sua sfida a comportarsi come se Dio ci fosse, ha finito per fare danni enormi anche nella prassi strettamente cristiana; il cristianesimo come opzione solo culturale ha creato un esercito di spietati atei devoti che praticano la morale altrui più volentieri della propria. Questi individui non credono nel perdono di Dio e dunque non li incontrerete mai in un confessionale a fare un esame di coscienza, ma potreste invece vederli impilare bottiglie d'acqua al capezzale di persone in coma i cui parenti chiedono da anni allo Stato la fine dell'accanimento terapeutico. Non credono nell'anima immortale, ma fanno la posta fuori dai pochi ospedali senza obiettori per insultare le donne che scelgono di non diventare madri. Non hanno ricevuto il battesimo, ma rivendicheranno con ferocia le radici cristiane d'Europa ogni volta che emergerà all'orizzonte la possibilità di una società multireligiosa. Li troverete a distribuire statuine del presepe nelle scuole, ma non stupitevi se saranno comunque le loro voci a chiedere frontiere chiuse e barconi affondati. Chi fa at-

tivismo femminista e queer dentro la Chiesa cattolica si scontrerà di continuo con il fenomeno de3 cristianizzat3 non cristian3, la cui principale attività religiosa è sacralizzare una scatola della quale non desiderano il contenuto. Ecco il punto: qual è il contenuto della fede cristiana? Di cosa bisogna essere sempre pronti a rendere ragione?

Crede è partire da sé

Posto che la replica resta sempre e comunque soggettiva, il *Crede* è uno degli strumenti piú interessanti che abbiamo per indicare il nostro cosiddetto deposito di fede, oltre a essere il piú antico (la sua formulazione originaria risale al 325 d. C.). L'elemento di interesse è la prima parola: il *Crede* cattolico comincia con un'azione compiuta da una coscienza singola e chiama in causa le sue piú profonde convinzioni. Ossia: la fede non esiste se non c'è almeno una persona credente a rivendicarla come un fatto proprio. È una considerazione che vale anche per altre realtà intime come l'amore e l'odio, la nostalgia, la gelosia, la paura, e in generale per ogni sentimento profondo, che però noi per abitudine culturale nominiamo come se fosse un'entità a sé stante, entità di cui siamo vittime, mai artefici.

Capita di sentir parlare di questi stati d'animo in senso figurato, quasi avessero personalità separate dalle nostre. Siamo pieni di frasi fatte sulle emozioni. La paura che attanaglia. L'odio che acceca. La gelosia che arma la mano. La nostalgia che assale a tradimento. Pensare ai moti d'animo come realtà astratte ci fornisce un ottimo alibi per non sentirci responsabili dei nostri stessi sentimenti. Se essi si trovano da qualche parte là fuori, quando ci

investono noi non ne abbiamo colpa, sono simili a eventi atmosferici e le loro conseguenze sfuggono al nostro controllo. Ma è falso. La paura non esiste senza qualcosa da temere e qualcuno che la tema. L'odio non aleggia sopra di noi come una nube nera pronta a pioverci addosso: per vederlo, occorre qualcuno che lo provi. La nostalgia non si dà senza qualcosa che ti manca e senza il tuo ricordo a misurarne l'assenza. L'idea che l'amore sia il frutto del capriccio invisibile di un Cupido cieco è un'immagine fatalista e immatura: esclude che amare sia una scelta, perché descrive l'essere umano come una creatura travolta da una forza misteriosa contro cui non può niente. Dichiarare che l'appartenenza di fede comincia invece da un'azione consapevole, rivendicata ad alta voce davanti a testimoni, toglie di mezzo ogni passività e fa diventare la scelta religiosa un gesto di responsabilità diretta. Dire «credo» in prima persona è un atto molto vicino alla pratica che il femminismo storico italiano chiama «il partire da sé». Il partire da sé è il tentativo di pensare le cose – in questo caso Dio – in base non a una rappresentazione, ma a un rapporto vissuto personalmente e reso esplicito. Il partire da sé risponde alla domanda: «Dove sono io rispetto a ciò di cui sto parlando, che cosa desidero davvero, che cosa m'interessa di questa faccenda?»

Le domande sbagliate, le risposte tutte sassate

Nella prassi catechistica cattolica questo tipo di quesiti non è per niente usuale. Quando ero ragazzina e partecipavo alla formazione ai sacramenti, le cose che dovevo imparare in realtà non mi riguardavano. Il catechismo su cui studiavo era formulato a domande e risposte, ma né le une né le altre somigliavano alle mie. «Chi è Dio?» mi chiedeva severo san Pio X dalla copertina, e io dovevo imparare a replicare: «Dio è l'Essere perfettissimo, Creatore e Signore del cielo e della Terra». Nei brevi esami che mi venivano fatti periodicamente e che nelle buone intenzioni della mia catechista Giovannica mi avrebbero consentito di arrivare preparata ai sacramenti (come se si potesse arrivare preparati a enormità logiche tipo l'eucarestia), era previsto che il parroco formulasse la domanda e io replicassi a pappardella. Quelle frasi però non avevano per me alcun significato. Come potevo chiedermi a dieci anni chi fosse Dio, se non sapevo nemmeno chiedermi chi fossi io? E cosa mai avrebbe dovuto significare nella mia vita di ragazzina questo «Essere perfettissimo», espressione che di Dio mi rivelava soltanto che era l'esatto contrario di me? Era impossibile amare o sentirmi amata da un Dio che definivo solo per negazione rispetto a ciò che ero. E

come poteva Dio essere il contrario di me, se la Bibbia diceva che l'umanità era stata creata a sua immagine? Dio per manifestarsi aveva scelto un corpo umano, quello di Gesù Cristo, perciò il contrario di me non poteva essere, o almeno non del tutto. Esisteva, insomma, la possibilità di un incontro, di capire e sentirsi capita, o dovevo limitarmi a pensare a Dio come alla risposta esatta a una domanda che non sarebbe mai stata la mia? Quando invece recitavo il *Credo*, semplicemente usando quel verbo smettevo di considerare Dio una nozione astratta e cominciavo a pensarla come un'esperienza personale, che non aveva alcun valore in sé, se non ne aveva prima di tutto uno in me. Benché il *Credo* sia uguale per ciascuna di noi, non esistono infatti due persone che credono nello stesso modo, perché l'incontro con la fede è un'esperienza di relazione, necessariamente diversa nella vita di ognuno.

Una fede a pezzi

Nonostante questa dimensione soggettiva e assai personale, il cristianesimo è sempre stato pure una faccenda comunitaria. Dietro quel «credo» c'è un «crediamo», che agli esordi della prima comunità cristiana era addirittura pronunciato così, al plurale. La necessità di pensare al plurale l'ho capita meglio quando ho scoperto che il *Credo* ha anche un altro nome, benché più raro nell'uso comune: si chiama *Simbolo*. Chi ha frequentato una parrocchia negli anni Ottanta e Novanta ricorderà di sicuro il titolo del celebre canto *Symbolum 77* di Pierangelo Sequeri, noto come *Tu sei la mia vita*, una forma di attualizzazione della professione di fede tradizionale, detta appunto *Simbolo*.

L'etimologia greca di «simbolo» richiama l'atto del mettere insieme. La parola indicava un oggetto – una placca di terracotta o legno – diviso tra più persone in pegno di alleanza. Di solito veniva usato da gruppi tribali opposti i cui membri, pur non conoscendosi tra loro, potevano farsi riconoscere come amici lasciando combaciare i rispettivi pezzi. È molto affascinante che la fede possa essere rappresentata anche da quella parola: ne emerge che si tratta di qualcosa di rotto, o meglio con-diviso, frammenti che

devono essere associati ad altri frammenti per riconquistare l'interezza. Perciò mi ha sempre fatto sorridere che uno degli aggettivi piú usati per lodare una fede sia «granitica». Nell'idea di simbolo non c'è niente di granitico, al contrario c'è un'integrità dispersa che va ricercata inevitabilmente nel cuore piú segreto di qualcun altro.

Il *Credo* non è una preghiera, ma un manifesto: non lo si dice per il Dio onnisciente, che per definizione lo sa da sé, ma si recita affinché i credenti possano riconoscerci e riconoscersi. Basterebbe questa sbalorditiva possibilità di rappresentarsi ridotti in mille pezzi per dire che credere da solò nel cristianesimo non è sufficiente. Se però ci fossero ancora dubbi, è Gesù stesso a ricordare ai discepoli che il numero di persone necessarie per parlare di fede non si conta mai a partire da uno: «Dove due o piú sono riuniti nel mio nome, io sono con loro» (*Mt* 18,20). Il passaggio precedente è il secondo fondamentale punto di incontro con la prospettiva femminista, che è una prassi di relazione e si compie appieno solo quando diventa collettiva. Per essere femministe, come per essere cattoliche, occorre essere almeno in due, perché entrambi, femminismo e cattolicesimo, sono pratiche soggettive con conseguenze comunitarie non pensate per esaurirsi individualmente. Quando incontro qualcunò che mi confessa di credere in Gesù Cristo, io so di avere davanti una persona in possesso di qualcosa di misterioso ma spezzato, qualcunò che come me insegue la speranza che il ricongiungimento e la pienezza dell'intero siano ancora possibili.

Padre

Delle messe alle quali andavo da bambina ho spesso reminiscenze surreali, metà musical e metà film fantasy, mai del tutto verosimili. Le cose che accadevano durante le liturgie eccitavano tantissimo la mia fantasia e bastava un gesto, una parola su cui non avevo ancora focalizzato l'attenzione, ad aprire la porta del Paese delle meraviglie che era per me il posto di Dio. Quando tra i banchi della chiesa dedicata a santa Maria Assunta partiva il *Padrenostro*, spesso cantato, era come se un occhio di bue si accendesse allo stesso tempo su tutti i padri presenti in chiesa e dicesse loro: Dio è come voi.

In verità, di padri ce n'erano pochi. Alle mamme, benché piú numerose e solerti nella pratica religiosa propria e della prole, veniva fatto intendere tra le righe che nei cieli non avevano un corrispettivo, ma nessuna sembrava trovarlo problematico. Per me invece lo era, e oggi penso di poter dire che lo fosse per qualunque bambinò cresciutò in famiglie dove il timore di Dio e il timore di papà coincidevano. Per questo, se mi chiedessero di quale preghiera farei a meno nell'ampio patrimonio cristiano, non avrei dubbi nell'affermare che rinuncio volentieri al *Padrenostro*. Per il femminismo e per chi pratica una

prospettiva queer, la definizione di Dio come solo, padre e onnipotente è il punto piú problematico del *Credo*. È però anche quello piú divertente nel senso etimologico del termine, giacché offre le maggiori opportunità di spostare lo sguardo in direzioni inattese.

Il termine «padre» è una trappola semantica vischiosa, perché si intreccia con l'esperienza di ognuno di noi. Tutt³ abbiamo avuto un padre, persino chi non lo ha avuto e si è ritrovato a gestirne simbolicamente il vuoto. Questa banalità condivisa comporta un pregiudizio ineludibile verso il Dio cristiano, perché l'esperienza pratica delle genitorialità maschili umane è troppo concreta e connotante per non proiettarne il riflesso distorto su un Dio che si fa chiamare con lo stesso titolo di chi ti ha messo al mondo. Il fraintendimento purtroppo comincia dal modo in cui la Chiesa ha deciso di far coincidere l'essenza di Dio con un tipo molto preciso di padre: l'anziano patriarca. Ma è davvero quello, il Padre della Trinità?

I ricordi della mia infanzia sono costellati di figure religiose, ma poche cose nell'iconografia popolare cristiana mi spaventavano piú dell'immagine tradizionale della Trinità, che in termini di procurata inquietudine se la giocava solo con i santini delle martiri Lucia e Agata, fanciulle insensatamente sorridenti che reggevano piatti con sopra i loro organi mutilati. Disposte in una piramide che evocava gerarchia, le Persone divine del Padre, del Figlio e dello Spirito erano di certo soggetti meno splatter delle sante straziate dalle torture, ma dinanzi ai miei occhi davano vita a un quadretto comunque disturbante, composto da un vecchio barbuto e severo

che interpretava il Padre, da un triste giovane caucasico che incarnava il Figlio, e da una colomba raggianti in volo che doveva suggerire l'identità eterea dello Spirito Santo. Non è necessario essere femminista per intuire che c'è qualcosa che non va in una rappresentazione del divino espressa attraverso due maschi e un uccello. In quelle raffigurazioni, utili soprattutto al culto personale e alle devozioni paraliturgiche della pietà popolare, il problema non è solo l'assenza dell'elemento femminile, che sarebbe già abbastanza serio per un Dio che si dichiara universale, ma anche la maniera in cui il maschile presente nella triade divina veniva e viene proposto all'adorazione. Le due figure maschili sono infatti nominate per ruolo, in un rapporto di relazione familiare – Padre e Figlio – che evidenzia il vuoto simbolico del materno e rende difficile capire come lo Spirito Santo, che secondo il *Credo* è Persona uguale e distinta dalle altre due, possa rientrare nel legame «parentale». Da bambina mi rompevo la testa a cercare di comprendere in quale maniera quel padre e quel figlio potessero avere un rapporto paritetico con la colomba e per anni anche da adulta non ci sono riuscita. «Sono proiezioni simboliche, non vanno prese alla lettera», mi dirà con superiorità chi nella vita ha piú studiato che pregato. Per costoro sarà pure ovvio che la colomba non è la vera forma dello Spirito, così come il vecchio canuto non è la vera forma del Padre, ma – per quanto intellettualmente fondata – la critica sul fronte pratico è debole.

L'iconografia cristiana cattolica nasce proprio per non dover spiegare la teologia ai semplici e per offrire loro qualcosa da pregare che resti alla portata di ogni fede,

anche la piú analfabeta. Gli affreschi e i mosaici a soggetto religioso sono stati per secoli l'unica Bibbia del popolo, e quindi ha poco senso opporre l'argomento che vadano interpretati come concetti astratti solo perché analfabeti non lo siamo piú. Se devono essere spiegati, allora le immagini erano sbagliate dal principio, oppure non sono piú adatte al nostro tempo.

La seconda ipotesi è senz'altro vera. È fuor di dubbio che ai giorni nostri, quando guardiamo la Trinità cosí raffigurata, vediamo qualcosa che non può essere accolto senza obiezioni dalla sensibilità contemporanea ed è quindi destinato a essere frainteso. L'avanzamento culturale e la messa in discussione del patriarcato hanno reso quella rappresentazione troppo problematica e la teologia femminista ha portato nel dibattito studi nuovi e punti di vista che non possono essere elusi continuando a imporre in automatico il maschile al Dio dei cieli (con il conseguente statuto di divinità ai maschi in Terra). L'idea dell'anziano saggio canuto non è piú l'unica per parlare di Dio ai cristiani e alle cristiane del presente, persone nelle quali simili immagini hanno oggi piú probabilità di suscitare disagio che devozione. Il problema però è che anche la prima obiezione resta vera: le raffigurazioni di Dio maschio sono sempre state concettualmente sbagliate, lo erano pure duecento anni fa. Averle tenute davanti agli occhi dei credenti per secoli le ha sacralizzate e rese un errore spirituale di portata monumentale.

Se la verità del mistero trinitario fosse davvero riassunta da quell'immagine, ogni persona con un minimo di desiderio di giustizia, femminista o no che sia, do-

vrebbe non solo abbandonare il cristianesimo senza ripensamenti, ma persino girare con una piccozza e una bomboletta spray, pronta a dissacrare con furia iconoclasta quella rappresentazione di Dio piatta, abbrutente e intrinsecamente violenta.

Farsi l'idea sbagliata

Perché quell'immagine è sbagliata? In primis perché è un'immagine di Dio, cioè di qualcuna talmente inavvicinabile da non poter essere rappresentato. Gli iconoclasti qualche ragione l'avevano, a tal proposito, perché ogni tentativo di riprodurre la grandezza divina non può che ottenere il risultato di ridurla e in definitiva negarla. Non avendo mai visto la forma dell'essenza di Dio, l'unica che l'uomo può dargli è la propria, e purtroppo gliel'ha data. Se le formiche avessero una fede, il loro Dio sarebbe di sicuro una Grande Formica, la versione magnificata del potere di tutto il formicaio.

Per analogia, il fatto che nella rappresentazione divina pensata dagli uomini di Chiesa ci sia un maschio bianco anziano dice senz'altro molte più cose di loro che di Dio. Fa sorridere (ma fino a un certo punto) l'aver dovuto passare anni a sentire che il mistero della Trinità era così indicibile e complesso per la nostra povera mente umana da rendere inutile qualunque discorso sulla sua realtà, e poi essere finiti davanti a una raffigurazione del Padre tanto banale - un po' Gandalf, un po' Albus Silente - che appare grottesca anche nel più melenso dei quadretti devozionali.

In prospettiva femminista, quell'iconografia sarebbe un problema se fosse la visualizzazione di una realtà, ma è fondamentale ricordare che non lo è. Il Vangelo e le Sacre scritture precedenti, a differenza degli affreschi delle chiese, non fanno mai l'errore di propinarcela così, neppure in senso metaforico. Nelle pagine della Bibbia può capitare in effetti di incontrare Dio in molte forme. Potreste vederlo raccontato come pura voce che proviene da un rovelto incendiato, come un sussurro che si manifesta in una brezza improvvisa nel deserto, un'aquila che porta i suoi piccoli sulle ali perché imparino a volare, un'orsa che li protegge con furia, una casalinga che ha perso una moneta e fruga in ogni angolo della propria dimora; persino come un fidanzato deluso che conduce la sua bella traditrice nei luoghi del loro primo amore per rinfrescarne la passione. Invano però cercherete un Dio anziano patriarca: non c'è. L'unico caso avvicinabile si trova nel Vangelo, nella famosa parabola del figliol prodigo o del padre misericordioso, dove però Gesù offre una proposta di paternità insolita, non giudicante né severa – oggi diremmo «non tossica» –, che risultò straniante per secoli, al punto che ancora nel 1600 Rembrandt, dovendo dipingere il soggetto del padre che accoglie il figlio nel suo abbraccio di perdono, lo ritrae con due mani diverse, una maschile e nerboruta e una femminile, sottile e delicata, a indicare che la misericordia «perdonista» è un'attitudine più da donna che da uomo, e che quello non va guardato come un padre in senso stretto, casomai come uno che oggi sarebbe chiamato «mammo».

Non ci sono altre pagine bibliche che indulgano nella tentazione didascalica di rappresentare Dio in forma di

padre. Al contrario, nel Vangelo di Giovanni c'è un episodio molto limpido che suggerisce come la questione sia in fondo già risolta. Davanti alla richiesta insistente dell'apostolo Filippo di vedere il Padre, Gesù risponde netto, anche un po' deluso: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: "Mostraci il Padre"? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» (*Gv* 14,9-10). Una dichiarazione così esplicita spinge a pensare che farsi immagini del Padre – o peggio ancora, farsene immagini – sia un atto temerario, eppure accade da secoli tutti i giorni e non è l'unico caso in cui la Chiesa ha deciso a suo gusto che cosa delle parole di Cristo andasse preso alla lettera e cosa no.

La stessa parola «padre» è un buon esempio di questa prassi ermeneutica a macchia di leopardo. Nonostante Gesù abbia detto: «Nessuno chiamerete sulla Terra vostro padre, poiché uno solo è il vostro padre, quello celeste» (*Mt* 23,9), a chi è mai venuto in mente di smettere di chiamare «padre» il proprio genitore? Se quello di Gesù era un tentativo di separare i rapporti affettivi e i rapporti di potere, la cui unione è la base del familismo amorale, non ha funzionato. Nello sviluppo secolare della gerarchia ecclesiale, il termine «padre» si è anzi moltiplicato a dismisura, dai ranghi più semplici della vita conventuale fino all'apice del soglio di Pietro, dove il primus inter pares tra i vescovi, che esercita genitorialità spirituale su di loro e su milioni di fedeli, è chiamato senza il minimo problema Santo Padre.

Sotto le incrostazioni di paternità stratificate, non è facile ricordarsi che quando si dice: «Credo in un solo Dio Padre onnipotente» non si intende: «Credo che Dio

sia un vecchio seduto su una nuvola la cui estensione in Terra è un vecchio vestito di bianco seduto in Vaticano, il cui prolungamento nella Chiesa è l'abate a capo di ogni convento e il prete di ogni parrocchia e la cui trasposizione speculare laica è l'uomo seduto a capotavola nella casa in cui sono cresciuta io». Nessuna persona femminista può accettare di credere in Dio se ciò significa supportare questa *matrioska* al maschile, questa *patrioska*, l'infinita concatenazione del potere dei padri che è la definizione del patriarcato contro cui combattiamo.

Ma allora cosa si intende per «Padre» nel *Credo*? E come la mettiamo con il fatto che comunque tutto il patriarcato ecclesiale si esprime così, pretendendo di originarsi dalla natura divina? La risposta, o quello che più le si avvicina, è rimasta in sospeso per molti anni, durante i quali il mio interesse si è trasferito a mano a mano sugli aggettivi che circondano la parola «Padre» nel *Credo*, e che restano per me la vera chiave di comprensione del disagio che il titolo genitoriale applicato a Dio continua a causare.

Onnipotente

Forse il concetto di padre nel *Credo* non sarebbe così problematico se non lo seguisse l'aggettivo «onnipotente». Da qualunque parte lo si prenda saltano fuori delle criticità. Il prefisso «omni», che trasuda un'arroganza schiacciante, sottolinea ancor di più la debolezza umana, la espone fino all'osso. Se è necessario specificare che Dio può fare tutto, è perché abbiamo bisogno di sentirci dire che in quel tutto è compreso ciò che noi non possiamo fare. Del resto, non è proprio per questo che la maggioranza di chi crede si rivolge al cielo? Non sperano tutt'3 che Dio si prenda in carico l'irrisolto delle loro vite? Che si tratti di compiti in classe o esami universitari, diagnosi di malattia, colloqui di lavoro, gare sportive, amori che si vorrebbero corrisposti, progetti da mandare a buon fine, giocate al Superenalotto o siccità in attesa di pioggia, qualunque cosa fuori dal nostro controllo rientra di diritto nella sua giurisdizione. Siamo nelle mani di Dio, diceva con fatalismo mia nonna davanti all'incertezza, non prima di essersi assicurata di aver fatto tutto quanto rientrava in suo potere. C'erano cose che sfuggivano totalmente al suo controllo, però, e su quelle il Dio che vive nella testa di ciascuna di noi si gioca l'intera credibilità divina.

Una delle domande piú temute da3 catechist3 di ogni parrocchia è legata proprio al concetto di onnipotenza: come rispondi a una ragazzina che ti domanda perché esiste il male, se Dio può tutto? Cosa, a un ragazzino che ti chiede perché Dio consente che i bambini innocenti si ammalino e muoiano? Per quale motivo non ferma i disastri naturali? In che modo si giustifica davanti agli orrori dei genocidi della Storia? Perché questa immensa potenza non viene dispiegata per rendere il mondo un posto migliore, qui e adesso, senza aspettare la fine dei tempi?

Il concetto di onnipotenza è performativo, perché suscita l'aspettativa che il potere sia esercitato come promette: su tutto e sempre. Non ci vuole troppa fantasia per capire che, se Dio governasse l'universo alla stregua di un giocattolo abitato da esseri privi di responsabilità, intervenendo in ogni frangente, forse non ci sarebbe bisogno di immaginare per noi un altro inferno. Il potere agito senza considerare la libertà individuale non è potenza, ma prepotenza, e il fatto che tante persone credenti sperino in un Dio che opera al di sopra della loro volontà è tristemente rivelatorio anche della nostra concezione dei potentati umani, secondo cui prima o poi deve sbucare l'«uomo forte» che saprebbe sistemare il disordine. Per quanto riguarda Dio, il fatto che questo dispiegamento di forza dal cielo per fortuna non avvenga genera nei piú uno sconforto puerile, che finisce per minare la fiducia in Dio. In un mondo di credenti spiritualmente minorenni un padre che si pretende onnipotente, ma che non interviene secondo le aspettative dei suoi figli e delle sue figlie, appare un'entità crudele e fredda che ci osserva dall'alto, disinteressata a quanto ci succede, al nostro dolore e alle nostre speranze.

Magari a qualcunə, come in una lotteria, potrà capitare di essere selezionatə dal suo guardo e di vedere accolte le richieste, però la probabilità che accada è aleatoria e, se si verifica, non solo non placa la delusione, ma aumenta il senso di ingiustizia e abbandono, e fa pensare che alla fine ci si faccia meno male a credere nel caso, al quale non si può dare colpa di niente.

Il punto problematico di tale idea dell'onnipotenza è che per i movimenti femministi quel modello di potere è strutturale al patriarcato. È un dominio di forza, si presenta in forma gerarchica, offre riconoscimento e protezione a sua discrezione e dunque produce debolezza, emarginazione e marginalità. L'onnipotenza in cielo è lo specchio della potenza terrena così come si intende nelle strutture che ci hanno oppresso e tuttora ci opprimono. È un potere maschio, nel senso che a pensarlo in questi termini e praticarlo per secoli sono stati gli uomini. Il fatto che oggi a interpretarlo possano esserci anche delle donne arrivate in posizione apicale non ne modifica la natura: resta il potere del patriarcato, che esige si possa essere forti solo rendendo debole qualcun altrə. La stessa parola «potente» nella nostra lingua è genderizzata: gli uomini la usano per definire la propria capacità sessuale. C'è una ragione se per indicare la funzionalità degli organi genitali femminili non usiamo i concetti di potente o impotente, mentre per quelli maschili sí, e la ragione è l'aspettativa di performatività: il linguaggio sottintende che il potere esista solo se è usato e usato in quel preciso modo.

Nel film *Schindler's List* c'è un monumentale dialogo sul potere tra Oskar Schindler e l'ufficiale nazista Amon Göth, il capo del campo di concentramento che dalla fi-

nestra spara a caso ai prigionieri come fossero selvaggina. Seduto a bere un liquore nel mezzo della notte, Amon nota con ammirazione e diffidenza che Schindler non si ubriaca mai. «Questo... questo è il vero controllo, il controllo è potere. Questo è il potere», dice. «È per questo che ci temono?», ribatte Schindler, ma Amon non è un filosofo, la sua concezione del dominio è brutale: «Abbiamo il potere di uccidere, per questo ci temono». No, lo contraddice Schindler, «ci temono perché abbiamo il potere di uccidere arbitrariamente. Un uomo commette un reato, doveva pensarci, lo facciamo uccidere e ci sentiamo in pace. O lo uccidiamo noi stessi e ci sentiamo ancora meglio. Questo non è il potere, però. Questa è giustizia, è una cosa diversa dal potere. Il potere è quando abbiamo ogni giustificazione per uccidere e non lo facciamo». «E questo è il potere?» «L'avevano gli imperatori, questo. Un uomo ruba qualcosa, viene portato davanti all'imperatore, si lascia cadere per terra tremante, implora... per avere pietà. È conscio che sta per andarsene. E l'imperatore... lo perdona, invece. Quell'uomo immeritevole, lo lascia libero». «Credo che lei sia ubriaco». «Questo è il potere, Amon. Questo è il potere». Schindler sa di avere davanti un assassino incapace di empatia, qualcuno che riconosce solo le gerarchie impostate sulla paura, e gli racconta il potere con categorie che può comprendere, nella speranza forse di salvare qualche vita nei giorni successivi. L'inganno logico di Schindler durerà poco, e il nazista riprenderà presto il suo folle tirassegno, perché dentro il campo di concentramento egli incarna un tipo molto preciso di onnipotenza: quella che ti fa credere di governare davvero solo ciò che puoi distruggere.

Di un Dio che esprime un simile tipo di onnipotenza ho smesso di avere bisogno a diciassette anni, se mai ne avevo avuto prima. In quanto donna e giovane, ero sottoposta al doppio potere degli adulti e dei maschi, che mi avrebbero voluta sempre bambina e dipendente, incapace di prendere decisioni adeguate, irresponsabile delle conseguenze e quindi a buon diritto controllabile in eterno. Non ero io particolarmente sfortunata: le mie amiche vivevano vite parallele alla mia. Le nostre relazioni erano sorvegliate, le scelte erano sottoposte a criteri che valevano solo per noi donne, se avessimo fatto qualche lavoretto non avremmo gestito i soldi guadagnati (esattamente come le nostre madri lavoratrici, che in nome della comunione dei beni non avevano conti correnti propri) e meno che mai godevamo della stessa libertà di movimento dei fratelli. Tutto il mio contesto non faceva che ripetermi che ero e sarei rimasta in qualche misura impotente, una creatura fragile per la quale altri avrebbero scelto, e che prima mi fossi affidata meglio sarei vissuta. Il maschilismo benevolo di cui ero circondata rafforzava di continuo il sottinteso della mia pretesa impotenza, insinuando con garbo che in quanto donna mi servisse un uomo ad aprirmi una portiera o spostarmi una sedia, pagare al mio posto o offrirmi una protezione paternalista che rendeva superfluo il mio coraggio. Provavo molta rabbia verso quel contesto e presagivo gli effetti che avrebbe avuto sulla mia vita, se lo avessi subito senza oppormi, ma allora avevo pochi strumenti di rete e nessuna sorellanza a sostenere il mio dissenso. Non esisteva ancora l'Internet di massa, vivevo in un piccolo paese di una piccola provincia e non c'era per me modo di acce-

dere alla riflessione femminista e antirazzista che dalla parte opposta del pianeta aveva già prodotto il concetto detonante di *empowerment* – l'idea di potersi attribuire il potere, anziché chiederlo – che mi sarebbe servito moltissimo a vent'anni. C'era la biblioteca, certo, ma non avrei saputo nemmeno cosa cercare. Eppure sentivo che doveva esserci una maniera diversa di stare al mondo che non fosse quella di recitare il ruolo del sesso debole.

Neanche con Dio riuscivo a immaginarmi come una questuante dipendente in eterno dall'esaudimento delle mie preghiere. Volevo essere forte, autonoma, libera e responsabile delle mie decisioni, e in questa prospettiva era difficile trovare posto per un Dio che mi volesse invece fragile e confusa, bisognosa di una guida o di un tutore. Nessuna delle ragazzine che conoscevo aveva un padre onnipotente, ma tutte ne avevamo uno onnipotente, e la prospettiva di un Dio che lo replicasse persino in cielo mi avrebbe portato dritta all'ateismo. Se mi fossi fermata lì, avrei messo la fede in un cassetto, l'avrei dimenticata come si fa con le lettere d'amore imbarazzanti, e sarei diventata femminista senza la complicazione di doverlo fare da cristiana. Per fortuna non andò così.

Il fallimento di Dio

Quando ero già responsabile del percorso religioso di un gruppo di adolescenti nella mia parrocchia, mi capitò di leggere con nuovo interesse il secondo capitolo della *Genesi* nel punto in cui si narra la creazione del genere umano. Cercavo il passo della donna costola di Adamo per servirmene in un lavoro di gruppo, ma a colpirmi fu altro, e mi parve talmente incredibile che ancora oggi a rileggerlo non posso fare a meno di stupirmi. Dal racconto viene infatti fuori un Dio che è un sacco di cose, ma di sicuro non onnipotente come avevo inteso l'onnipotenza fino ad allora.

Poi Dio il Signore disse: «Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che sia adatto a lui». Dio il Signore, avendo formato dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo, li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati, e perché ogni essere vivente portasse il nome che l'uomo gli avrebbe dato. L'uomo diede dei nomi a tutto il bestiame, agli uccelli del cielo e a ogni animale dei campi; ma per l'uomo non si trovò un aiuto che fosse adatto a lui (*Gen 2, 18-20*).

La scena è chiara: sin dal primo versetto Dio ammette di aver sbagliato qualcosa. Ha creato la luce, ed è cosa buona, ha diviso le acque dalla terraferma, ed è cosa buona, tutto è cosa buona tranne il fatto che l'uomo è solo. Non è be-

ne, dice il Signore. Colpisce, questa ammissione, dato che la situazione dipende in toto dal suo gesto creatore. Se la solitudine del maschio è un difetto, è un difetto di fabbrica. Dio però in questo passo è onesto: riconosce l'errore e si ingegna per porvi rimedio, solo che, incredibilmente, non ci riesce. Porta davanti all'uomo tutti gli animali e gli uccelli e l'uomo dà loro un nome, ma dice anche che no, nessuno è davvero simile a lui. La scena ha qualcosa di comico e patetico insieme: Dio è nella posizione surreale di essere un creatore sotto esame, che sbaglia tre proposte prima di azzeccare quella giusta.

Allora Dio il Signore fece cadere un profondo sonno sull'uomo, che si addormentò; prese una delle costole di lui, e richiuse la carne al posto d'essa. Dio il Signore, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo. L'uomo disse: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna perché è stata tratta dall'uomo» (Gen 2,21-23).

In questo passo della Bibbia l'ente validante – mi spingerei fino a dire l'ente giudicante – non è Dio, ma l'uomo. Colui che nel catechismo di san Pio X era presentato come l'Essere perfettissimo è qui uno che procede per tentativi e attraversa la frustrazione del fallimento. Cosa poteva significare per me quella pagina delle Scritture, che avevo letto in mille occasioni senza mai vederla da una simile prospettiva? Come è possibile che il Creatore non sapesse subito che la «cosa giusta» da fare era la donna, e che andasse fatta in quella maniera? Voleva forse dire che Dio non era onnipotente o onnisciente? Ero abbastanza adulta per età e per fede da non ridurre la faccenda a domande così povere. Piuttosto mi interrogai sul significato che fi-

no ad allora avevo dato all'onnipotenza, qualcosa che aveva a che vedere più con gli atti fenomenali dei supereroi che con la dimensione spirituale in cui continuavo a cercare il mio senso. Per una volta mi venne il sospetto che l'onnipotenza non fosse la capacità di fare tutto, anche perché senza dubbio Dio quella l'aveva. Poteva persino addormentare l'uomo, aprirgli il costato senza anestesia e tirarne fuori un osso da cui generare una seconda creatura. Sebbene sembrasse prediligere le vie più macchinose, non c'era dubbio che Dio potesse fare quelle cose e molte altre. In questo passo biblico preziosissimo, però, c'è qualcosa di più miracoloso: un Dio in relazione con l'uomo, cui chiede di collaborare in modo creativo, che ascolta le sue esigenze e su di esse ricalibra le proprie azioni, e solo al termine del confronto si dispone a piegare le leggi di natura e ottenere il risultato migliore, che lascia l'altro finalmente soddisfatto.

Di un Dio di successo io sarei forse potuta diventare fan, ma è di questo Dio fallace e negoziatore che sono diventata fedele. Cresciuta in un mondo di maschi a cui il sistema insegnava che non dovevano chiedere mai, nemmeno un'indicazione per strada, per non ammettere una fragilità, realizzai di avere il disperato bisogno di un Dio debole. Non mi serviva il Signore degli Eserciti, l'Altissima eccellentissima sintesi di ogni perfezione, ma Qualcuno che, pur capace di tutto, mettesse quel tutto al servizio dello stupore di un altro. La divinità raccontata in quella pagina lontana da me migliaia di anni subordinava il fare all'ascoltare e si assumeva addirittura il rischio di non capire subito quale fosse la cosa giusta. Il fatto che Dio portasse gli animali davanti all'uomo sperando che alme-

no uno gli andasse bene – come faceva il mio gatto con i topi e le lucertole sullo zerbino perché approvassi le sue competenze di caccia – apriva le porte alla possibilità di una tenerezza reciproca tra Creatore e creatura, capace di abbassare le resistenze che un'entità divina solo forte avrebbe suscitato. Non è che senza quel passo biblico io sarei diventata atea, anzi alla potenza di Dio avrei continuato a credere, ma questo non avrebbe fatto di me una cristiana. Nemmeno il demonio in fondo è ateo, l'esistenza di Dio gli è molto chiara. La potenza del Signore mi sarebbe quindi rimasta credibile, ma soltanto la sua impotenza si poteva rivelare per me affidabile. Nessuno, tranne un Dio disposto al fallimento, può amare e avere pietà della specie piú fallita di tutte, l'unica capace di causare da sé i presupposti per la propria distruzione. Solo un Dio aperto al rischio dell'errore può decidere di incarnarsi nella mia stessa umanità, assumendo i limiti del corpo, dello spazio e del tempo.

Il fallimento del Dio di *Genesis* proprio durante la massima ostensione della sua onnipotenza, la creazione, mi sembrò direttamente collegato all'esperienza di Gesù, al suo fallimento sulla croce, alla sua vicenda fatta di insuccessi secondo i parametri della potenza patriarcale. Dentro l'insufficienza divina assumeva un significato diverso anche la parola «misericordia», che fino a quel momento per me aveva indicato banalmente la pietà del Dio celeste e perfetto per la miseria delle sue creature, osservate con uno sguardo dall'alto in basso che non ci avrebbe mai permesso davvero di risollevarci. La misericordia del Vangelo poteva essere invece qualcos'altro; non la magnanimità dei grandi verso gli inferiori, ma l'empatia con

la fragilità che proviene solo dall'incarnazione del divino nell'umano. Nel cristianesimo chiunque può dire: io non ho fatto esperienza di Dio, ma Dio ha fatto esperienza di me. Per questo motivo è Gesù Cristo, e non Dio Padre, il giudice apocalittico assiso sul trono alla fine del mondo, colui che separerà le pecore dalle capre, i giusti dai perduti, la gramigna dal grano buono. Solo il Figlio, colui che condivide sia la natura di Dio sia quella umana, può valutare le colpe in modo equo. Il Creatore, nella sua infinita trascendenza, cosa può mai sapere della paura, dell'avidità, della rabbia, del desiderio e del bisogno che almeno una volta nella vita hanno spinto ciascuno di noi a fare e farsi del male? E il genere umano, nella sua miseria d'animo, che possibilità ha di capire la natura divina? Davanti a un Dio potentissimo e altissimo io avrei la stessa mancanza di consapevolezza di un verme dinanzi alla scarpa che lo schiaccia. Chi di noi ha idea della portata esatta del tempo e dello spazio, o conosce l'amore senza il possesso, o comprende la capacità soprannaturale di piegare le leggi del cosmo?

Tra questi due estremi inconciliabili, il Creatore e la creatura, non potrebbe esserci una relazione che non sia in dislivello e infatti non è strano che la religiosità popolare abbia avuto nei secoli così bisogno di santi e santini per mediare il rapporto con un'Entità tanto siderale. Solo Gesù Cristo vero Dio e vero Uomo poteva rappresentare la zona franca spirituale dove il divino e l'umano si incontrano, ricapitolati in lui. Soltanto lo sguardo di Gesù può poggiarsi su di me in maniera giusta, perché soltanto lui ha coscienza personale dell'abisso della mia natura, con le sue miserie e le sue vette.

L'onnipotenza divina che potevo accettare come femminista era già nelle Scritture, ma ci sono dovuta arrivare desiderandola: nessuna omelia domenicale mi aveva mai proposto un'immagine di Dio Padre che preferisce la relazione all'azione.

In un solo Dio

Fino al 2002 chi pronunciava la professione di fede cristiana in Italia doveva farlo dichiarando di credere «in un solo Dio». A partire da quell'anno è stata offerta l'opportunità di poter recitare il *Credo* cosiddetto apostolico, per semplicità chiamato «breve», il quale essendo più antico (risale al II secolo) è precedente alle diatribe con gli eretici che hanno obbligato la comunità cristiana a infarcirlo di precisazioni teologiche oggi incomprensibili. La specifica che Dio sia uno solo non compare in questa versione del *Credo* – si dice «Credo in Dio» –, ma gran parte dei cristiani italiani conosce a memoria solo l'altro *Simbolo*, e continua a ripetere ogni domenica che il cristianesimo è un monoteismo, che non esiste un pantheon e non ci sono divinità maggiori o minori, c'è solo un soggetto.

Il semplice atto di mettere nero su bianco questa frase mi crea disagio, perché «uno» è il numero della solitudine, la cifra di cose e persone che non sono in rapporto. Il numero uno costringe a scegliere, non regge la diversità e ha in sé il potenziale di sopprimere ogni alternativa. Dire che Dio è uno offre la possibilità di far assumere alla discriminazione una forma divina. Se Dio è uno, sarà una cosa sola: o padre o madre, o maschio o femmina, o lepre

o volpe, o aquila o orsa, o brezza o fonte e via distinguendo. Mi si dirà che non è così, che in realtà «uno» è un numero che ricapitola e può sintetizzare, a seconda di quel che si decide di fargli rappresentare. In teoria è vero, ma siccome il potere di rappresentazione collettiva è un potere di privilegio, nella pratica sarà sempre il privilegiato a decidere la forma di Dio per tutti. Chi detiene questo vantaggio narrativo non avrà alcun interesse a includere nella storia delle forme divine quelle che rispetto a sé considera inferiori, deviate o non rilevanti. Il numero uno consente di pronunciare di fatto una delle bestemmie più praticate nel cristianesimo: quella che inverte il rapporto di somiglianza tra divinità e creatura. Poiché non sappiamo ancora cosa davvero voglia dire che il Creatore ci ha fatti «a sua immagine» – essere onnipotente, onnisciente, eterno, infallibile e altro, che evidentemente noi non siamo –, il tentativo logico più scontato è fare il percorso contrario: ripensare Dio secondo le nostre forme, scegliendo, guarda caso, quelle che ci vedono dominanti.

Il numero del privilegio

Non stupisce che avere un solo Dio suggerisca in automatico l'idea che quel Dio sia maschio e padre, ma per non essere ingiusto va detto che il processo di costruzione dell'immagine divina patriarcale nel cristianesimo non è iniziato subito con quel proposito, né in maniera così esplicita. La priorità in origine era annunciare Gesù come il Cristo, cosa già complicatissima per i primi apostoli, perché il nocciolo della fede cristiana era ed è ancora costituito da due fatti inaccettabili per i culti preesistenti: l'incarnazione e la morte del Figlio di Dio, oltre che la sua resurrezione. Nel mercato religioso del primo secolo l'offerta delle divinità era ricca al punto da saturare la domanda. I templi pagani erano pieni di altari, ce n'erano per qualunque sfumatura del divino, persino per il Dio ignoto, giusto per assicurarsi di non averne scordato nessuno. Il problema dei predicatori che si rivolgevano ai Greci e ai Romani – le cui culture conoscevano solo dèi potenti e immortali – era proporre in modo convincente la figura di un Dio sconfitto e inchiodato allo strumento di supplizio con cui morivano gli schiavi. Per contro, la sfida per chi si rivolgeva al popolo ebreo, per il quale Dio era e resta uno soltanto, era far accettare l'idea che

il Signore degli Eserciti, l'impronunciabile della Tōrāh, potesse avere addirittura un Figlio.

San Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi* aveva sintetizzato bene il problema della non credibilità del messaggio cristiano per i contemporanei: esso risultava «follia per i pagani e scandalo per i Giudei». Stare in mezzo a quei due magli culturali doveva essere molto complicato, perché – come sa benissimo chiunque sperimenti l'appartenenza a categorie emarginate – essere percepiti nella zona grigia tra la pazzia e la bestemmia espone a pericoli che possono portare persino alla morte. Per trecento anni la religione cristiana ha avuto come principale obiettivo quello di sopravvivere e far sopravvivere chi vi aderiva. Era scontato e anche consolatorio all'epoca immaginare che Dio stesso fosse un oppresso, come la comunità dei credenti che vi si identificava. Non stupisce che la fase in cui il cristianesimo si proponeva come culto dei più umili – «venite a me voi tutti che siete affaticati ed oppressi», diceva Gesù al suo «target iniziale» – coincidesse di fatto con quella della persecuzione e delle catacombe. Al tempo l'atto di fede era vissuto nel riserbo, i gesti e i simboli comunitari erano segreti o criptici, le chiese non esistevano e l'eucarestia si celebrava in grotte o case che ospitavano i piccoli gruppi che ci si riunivano. Chi si rendeva visibile moriva. Il *Credo* ancora non era stato definito, ma se ci fosse stato già, lo si sarebbe pronunciato in un sussurro cauto e dopo le opportune verifiche delle credenziali reciproche.

Ci vollero decenni perché le cose cambiassero e la nuova religione perdesse lo statuto di stranezza e sovversione che nei primi secoli le aveva fatto puntare addosso il dito

della diffidenza sociale. Quando avvenne, si modificarono pure le sue esigenze di rappresentazione, ma si dovettero aspettare le aperture imperiali di Costantino e Teodosio perché chi credeva in Gesù raccontasse, a sé e agli altri, Dio in maniera meno marginale.

La questione non è tanto teologica quanto pratica, oggi diremmo «di marketing». Dopo gli schiavi, le donne e i poveri, è essenziale che il Vangelo, sul quale c'è ormai l'imprimatur dell'imperatore, smetta di rivolgersi a una nicchia, venga recepito come universale e diventi una fede aspirazionale anche per altre classi sociali. A questi nuovi target occorrerà dire: «Convertitevi senza timore, perché non vi stiamo proponendo un estremismo, ma qualcosa che rinnova ciò in cui già riconoscete una grandezza e un potere». Il cristianesimo di quello snodo storico deve tenere insieme la contraddizione di proclamare l'assoluta novità di Cristo e allo stesso tempo restare percorribile per chi, appartenendo a gruppi privilegiati, non ha alcuna volontà di ribaltare il proprio stile di vita. La dimensione comunitaria, che in principio era stata predominante e aveva permesso una struttura reticolare, con assemblee territoriali che godevano di grande autonomia, non era più così scontata a confronto con una società organizzata in modo piramidale, dove i rapporti di potere erano gerarchici e la catena di comando assai chiara.

La religione dell'uguaglianza davanti a Dio poteva essere anche la religione degli esseri umani che del dislivello sociale godevano? Poteva il Dio di Maria nel *Magnificat*, quello che «ha rovesciato i potenti dai troni e innalzato gli umili», essere anche il Dio del potere? La risposta in teoria è no, ma la pratica fu un altro paio di

maniche. Con la scusa che la parola di Dio non ha scadenza, non si ebbe troppa fretta di attuarla nel presente, e infatti le parole di Paolo ai Galati per secoli risuonarono senza efficacia: «Non c'è più Giudeo né Greco, né schiavo né libero, né uomo e donna, perché tutti siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3,28*). In quei versetti si intravede il tentativo di far stare dentro il numero «uno» tutto e il suo contrario, ma Paolo capirà presto che le cose nella realtà sono molto più complicate. Non tutti sono disposti come lui a cambiare vita di punto in bianco cadendo da cavallo sulla via di Damasco. Chi è ricco e può permettersi gli schiavi – come il suo amico Filemone, a cui dovrà scrivere una lettera sulla faccenda – non ha il minimo desiderio di abolire la schiavitù solo perché si è convertito. Ugualmente, chi è maschio non intende affatto perdere il suo privilegio sulle donne, chi è cittadino dell'impero non si sente certo uguale allo straniero, e chi proviene dall'ebraismo non ha smesso di pensarsi popolo eletto rispetto a chi arriva a Cristo partendo dal politeismo. L'obiettivo etico della pari dignità resta l'orizzonte della prospettiva cristiana, ma ci sono ragioni tattiche, di *Realpolitik*, per non inserirlo tra le priorità iniziali. Il cristianesimo strutturato, se non vuole vivere in guerra permanente con i sistemi sociali in cui si sviluppa, deve conciliare ciò che spera con ciò che trova.

Se ancora oggi ne stiamo parlando, è perché quell'esercizio di equilibrio gli è venuto bene per duemila anni, ma il buon esito dell'operazione non solleva dall'obbligo di chiedersi quale sia stato il prezzo del riposizionamento e soprattutto chi lo abbia pagato. Il processo di mimetismo che la fede evangelica all'epoca ha dovuto

avviare ha comportato, tra le altre cose, il matrimonio con il patriarcato e il diventarne la versione religiosa. Il prezzo sta interamente in conto alle donne e agli uomini non conformi, i quali lungo i secoli hanno continuato a aderire a una fede che, crescendo, inaspriva anche la discriminazione verso di loro.

Mi si dirà che era impossibile non tributare quella tassa, in società dove le strutture di potere tra i generi erano fondate sul medesimo schema. Pagani e giudei potevano avere idee diverse su Dio, ma sulla donna avevano di sicuro la stessa. Il problema non era il fatto che Dio fosse «solo uno», ma chi dovesse essere il suo corrispettivo sociale, cioè l'uno che nella società aveva il potere di occupare la casella di Dio con la sua faccia. Se qualche categoria doveva essere esclusa, era più logico fosse una già sottomesa, impossibilitata a opporsi al suo annichilimento. Sia nel mondo giudaico di partenza sia in quello greco-romano di arrivo c'erano persone – donne e bambini, schiavi, poveri e stranieri – che erano meno persone di altre, o non lo erano affatto, e a stabilirne la dignità erano gli uomini, i cittadini, i patriarchi e i ricchi padroni. Per chi era già all'apice della scala sociale, la svolta storica del cristianesimo di Stato fu una manna dal cielo: disegnare Dio a propria immagine fu il modo in cui le classi privilegiate riuscirono a rendere letteralmente sacrosanto il dislivello dei diritti che c'era da prima.

Si poteva fare diversamente?

Evitare di trasformarsi in strumento per il mantenimento dell'ingiustizia sarebbe stato possibile per la religione di Gesù? In quella fase storica, non credo. Ai suoi esordi il cristianesimo si è affermato scendendo a compromessi sulla radicalità del messaggio evangelico, spesso in modo clamoroso. Pensiamo all'India del primo Novecento, dove era ancora legale il sistema delle caste, e toccare le persone di grado inferiore toglieva ai sacerdoti la possibilità d'incontrare le altre: l'unica maniera per distribuire la comunione senza diventare dei paria a propria volta era offrire l'ostia con le pinzette. Questo non significa che il cristianesimo accettasse il sistema delle caste, ma che è sempre stato consapevole di come i cambiamenti culturali si realizzano in primis entrando nelle culture. L'alternativa è lo scontro di principio, ma richiede energie immense e la persecuzione che ne deriva – qualunque cosa ne dica chi sostiene che il sangue dei martiri abbia fatto bene al Vangelo – è stata sempre meno utile della negoziazione e addirittura del sincretismo.

L'evidenza storica è che da Costantino in poi, cioè nel passare da fede dei diseredati a religione di tutti, il cristianesimo non ha più potuto negare ai potenti la pretesa di

rappresentarsi in Dio. Il tema attuale è come sia possibile che quella rappresentazione, nel frattempo diventata canone, ancora pretenda di durare, sebbene non esista più il problema della sopravvivenza che al principio poteva giustificare il compromesso etico. Se i tempi sono cambiati, perché non cambiano anche gli strumenti per raccontare Dio? Per chi è ancora utile, oggi, che il Dio dei cristiani sia raffigurato, pregato e proiettato socialmente in un unico modo e che quel modo corrisponda all'idea di un anziano maschio bianco solo al comando?

Contro il Dio Cenerentola

Da femminista, con le dovute precisazioni che farò più avanti, non ho grosse resistenze a immaginare Dio come padre, ma ne ho parecchie a pensare che possa ancora essere soltanto quello. Il numero «uno», quando significa «unico», continua a rappresentare il problema. Dall'aver un unico Dio all'aver un'unica idea di Dio il passo può essere breve, e nel cristianesimo recente purtroppo quel passo è davvero corto, peraltro senza alcun motivo scritturistico. La Bibbia offre infatti una ricchezza ampia di immagini di Dio, spesso molto diversificate tra loro; è stata la predicazione a restringere il campo, selezionando nell'arco dei secoli quelle che risultavano più convenienti nei diversi contesti storici e sociali, sebbene l'effetto sia stato di far dimenticare l'esistenza delle altre. Verso chi ha una sola idea di Dio provo lo stesso istinto di difesa che ho davanti a chi ha letto un solo libro. Preferisco l'ignoranza, lo spazio bianco che apre all'intero possibile, piuttosto che l'aver un'unica prospettiva, perché ciò che è unico tende a diventare dogmatico con estrema facilità.

Quanto sia pericoloso avere a disposizione una sola storia, però, non me lo ha insegnato la Bibbia, ma *Cenerentola*, e in generale tutte le fiabe che hanno perpetuato

per secoli una sola idea di donna, sempre la medesima. *Cenerentola* è emblematica perché l'hanno resa immortale decine di autori, tra i quali, i più efficaci, Perrault, i fratelli Grimm e ovviamente Walt Disney. Le origini del racconto risalgono però all'antico Egitto, dove il nome di colei che conosciamo come Cenerentola era Rodopi. Questo prestito dal Nordafrica smentisce molti dei pregiudizi che abbiamo sulla presunta originalità della «cultura dell'occidente», e dimostra che l'impianto patriarcale della vicenda è comune e fa ovunque gli stessi danni. La trama è nota. C'è una ragazza bella e gentile, orfana di madre con padre risposato, che vive da serva nella casa di cui dovrebbe essere l'erede. La matrigna la detesta, così come la detestano le due sorellastre nate dal secondo letto del padre, che della prima figlia non si cura per nulla. Un destino di marginalità attenderebbe Cenerentola, la ragazza sporca di fuliggine, se non intervenisse una fata madrina a donarle una sorte diversa: amare, riamata, un principe che la innalzerà al trono riscattandola dalla vita vissuta fino ad allora.

Il primo stereotipo che la fiaba propone è che, quando c'è di mezzo un uomo, le donne si odiano tra di loro. La matrigna e le sue figlie disprezzano Cenerentola perché competono per l'amore del padre, e in seguito le sorellastre la odiano perché competono per l'amore del principe. Sono cliché che compaiono identici pure in altre favole – per esempio in *Biancaneve*, anche lei alle prese con una matrigna – e schiacciano i personaggi femminili su due elementi che hanno un peso molto importante nella vita delle donne di oggi: l'età e la bellezza. La vecchiaia femminile nelle fiabe è un posto dove nessuna vuole an-

dare. In questo tipo di racconto le donne più anziane, che hanno perso la freschezza di un tempo, sono spesso crudeli e invidiose verso le fanciulle, ancora avvenenti in un mondo dove attirare lo sguardo degli uomini è la massima ambizione per ogni creatura di sesso femminile. La vecchiaia delle donne non è saggia né desiderabile, ma rancorosa e sulla difensiva di fronte alla gioventù altrui. La bellezza e la gioventù vanno in parallelo: la protagonista è sempre incantevole, le donne che la odiano sono brutte e la detestano per questo.

La leggenda nera delle donne che sarebbero le peggiori nemiche delle donne si fonda su questi due assunti, ma in realtà ci dice pochissimo delle donne e moltissimo degli uomini che così le hanno concepite. Gli autori della fiaba erano infatti maschi e, poiché sono loro a volere per sé belle fanciulle, suppongono che anche le donne non desiderino che soddisfare tale desiderio. Quando leggiamo *Cenerentola* (e tutte le altre) è utile ricordare che non stiamo guardando le donne come sono, ma come gli uomini di cultura patriarcale le hanno immaginate e forse, in fondo, ancora le immaginano. Le donne di queste fiabe consumano le proprie vite senza orizzonte: lo scenario in cui si muovono è spesso rappresentato dalle quattro mura di un'abitazione. Non le vedremo mai vivere avventure, compiere missioni all'esterno, avere grandi aspirazioni o mirare a compiti sociali: il loro scopo è uscire dalla casa del padre per ri-accasarsi in quella del marito. Se sono sfortunate svolgono le faccende domestiche, se invece sono fortunate sposano un uomo che possa far sgobbare qualcun'altra al posto loro. I mestieri di casa sono descritti come una tale sventura esistenzia-

le che non stupisce il rifiuto degli uomini di farli e che le donne, appena possono permetterselo, paghino altr3 per essere sostituite.

In quest'ottica *Cenerentola* è anche supremamente classista, perché il successo della protagonista non è solo sposare il principe, che è ricco mentre lei è povera, ma pure compiere il salto sociale che le consentirà di passare da serva a padrona, o meglio: a moglie del padrone. Cercare il principe è il grande obiettivo delle ragazze nelle favole e per secoli le donne sono state cresciute tutte come aspiranti principesse, ciascuna sognando il massimo raggiungibile nel proprio contesto sociale. Milioni di bambole incoronate vestite di trine hanno sorretto le fantasie di altrettante bambine educate a sperare di incontrare un uomo unico che le amasse in modo speciale.

A me regalavano le Barbie, quand'ero piccola, perché le pettinassi fantasticando sul giorno del ballo, a mio fratello invece regalavano cavallini e spade con cui giocare alla conquista di questo o quel castello. Lui è stato cresciuto per realizzare qualcosa, io come chi si deve realizzare in qualcuno. In quante case ancora oggi si educano i bambini all'azione e solo le bambine alla relazione? Non è una domanda che viene dalle fiabe, ma queste possono avere una parte importante nella risposta.

Uscire dalla casa paterna per andare via con l'innamorato è nelle storie un passaggio di maturità: segna il valico tra l'essere bambina e l'essere donna. La prospettiva di non trovare un uomo è catastrofica, fa invecchiare immature, appassire senza essere mai fiorite. Invecchiare senza crescere dovrebbe rappresentare l'inferno di tutt3, ma nelle fiabe è solo delle donne, perché il principe è sempre uno

soltanto ed è fortunata colei che se lo accaparra. Lui invece ha ai suoi piedi decine di giovani, e ha il potere, con il suo amore, di trasformare in principessa chiunque scelga.

Essere raccontate come conseguenza e mai come motore della propria storia impedisce a chi si immedesima nella fanciulla delle fiabe di sentirsi protagonista. Cenerentola ai nostri occhi è una marionetta priva di iniziativa, debole se lasciata a sé stessa, in balia degli eventi, bisognosa di essere adottata da qualcuno più scaltro o più potente. La fata madrina è essenziale alla costruzione di questa fragilità: senza il suo intervento, l'amore e il ricco matrimonio non potrebbero mai realizzarsi. Cenerentola è un'eroina incapace di difendere i suoi interessi. Da sola non capisce e non agisce. È fondamentalmente un'ignorante *naïve*. Non sa che la dote le è stata tolta dal padre carogna per far vivere le altre due figlie nel lusso. Non è in grado di sottrarsi alle circostanze che la vedono sottomessa alla malignità della nuova moglie e all'invidia delle sorellastre. Potrebbe andarsene? Forse, ma non lo fa. Potrebbe ribellarsi e imporsi accettando il conflitto? Forse, ma non ha abbastanza carattere. L'indole di Cenerentola, che ci viene proposta come modello morale, è di non reagire quando subisce e di perdonare quando può far subire. La donna ideale di questa fiaba non ribalta il tavolo né si oppone alle ingiustizie, ma sopporta, e con la pazienza, la dolcezza e l'amore cambia il proprio destino, integrando nella sua felicità il cattivo della situazione. Un esempio che insegna la remissività femminile e sotto sotto dice che la madrina può aiutarti solo se sei fragile e deve proteggerti, e il principe può amarti solo se sei docile e non deve temerti.

Quindi *Cenerentola* è una brutta favola? Niente affatto: è bellissima. È colpa di *Cenerentola* se le donne e gli uomini per tanto tempo hanno creduto di avere solo due ruoli sociali possibili? No, ovvio. Dobbiamo smettere di raccontarla o, peggio, modificarla, perché convalida un'idea di donna e di uomo che non sono più attuali? Nemmeno per sogno. La fiaba di *Cenerentola* è una conseguenza del patriarcato, non una causa. Dobbiamo ascoltarla e raccontarla come abbiamo sempre fatto, ma con la consapevolezza di chi è in grado di leggere tra le righe e sa cos'ha davanti. Se il post-*Cenerentola* avesse un evangelista, la sua santa penna dovrebbe scrivere: «Non c'è più madre né matrigna, né figlia né figliastrea, né padre né principe». La soluzione a quell'immaginario stereotipato non è sopprimere la narrazione, ma moltiplicarla, aumentando le storie e rendendo ogni fiaba relativa, solo una delle tante possibili, non l'unica e di certo non l'ultima. Non mi preoccupa quindi che le bambine e i bambini conoscano *Cenerentola*; mi preoccupa che diventino adulti conoscendo soltanto quella favola.

Cosa fare dunque quando ti rendi conto che da centinaia di anni la tua religione sta applicando alle narrazioni su Dio il paradigma di *Cenerentola*, trattando tutti come bambini che non sanno accettare altra rappresentazione della realtà divina se non quella della semplificazione fiabesca? Come difendersi da chi cerca di propinarti un'unica versione di Dio (quella che protegge determinati privilegi) per convincerti che è la sola a cui devi attenerti?

Bruciare tutto

La fede cristiana ha un modo tutto suo di dirti che crede in un solo Dio: lo fa dicendoti che quell'Uno in realtà sono Tre. Questa affermazione piena di controsensi esprime così tanta ricchezza di contenuti da non aver ancora finito di rivelarci. Se nella mia infanzia avevo pensato soprattutto alle implicazioni di avere un Dio Padre e nella giovinezza ero stata attratta irrimediabilmente dalla figura del Figlio, nella maturità è la Trinità a offrirmi sempre più spunti di riflessione e a rivelarmi aspetti ulteriori della complessità in cui siamo immersi. È per rispetto a tale complessità se il primo istinto che provo – dinanzi ai quadri che banalizzano la Trinità come un vecchio, un giovane e una colomba – è dar fuoco a tutto gridando «banzai!»

Da giovane lo avrei fatto. Nel massimalismo dei miei diciannove anni, quando avevo già una certa coscienza delle conseguenze del modello unico divino proposto in questi termini, c'è stato un momento in cui ho provato una feroce simpatia intellettuale per la già citata iconoclastia, quel movimento di pensiero che ha combattuto con violenza ogni tentativo di rappresentare in maniera realistica sia Dio sia la forma umana. A parte il cristianesimo, gli altri due monoteismi principali sono ancora

oggi iconoclasti, perché l'ebraismo e l'islam hanno pensato che non avere alcuna raffigurazione di Dio potesse essere forse meno pericoloso del farsene una soltanto. Da ragazza lo ritenevo un pensiero saggio, sebbene significasse rinunciare all'intera storia dell'arte occidentale, per secoli a soggetto principalmente religioso. Mi sembrava anche in linea con il rigore evangelico di Gesù, il quale davanti all'incredulità di Tommaso, che voleva verificare con i polpastrelli il miracolo della resurrezione, disse: «Poiché mi hai veduto hai creduto, beati coloro che pur non avendo visto crederanno» (*Gv* 20,29).

Nella Chiesa però questi beati non devono essere mai stati la maggioranza, anzi nella mia esperienza di parrocchia il tipo di fede diffuso era quello scettico di Tommaso. Sono cresciuta circondata da gente che si fidava più di sant'Efisio che di Gesù, ed esercitava devozioni incentrate sulla pretesa di verifica fisica dei fenomeni spirituali. Sulla porta della chiesa del mio paese c'erano gli annunci di ogni viaggio spirituale immaginabile, dalle gite a Medugorje per vedere l'apparizione della Madonna a quelle a San Giovanni Rotondo per toccare le reliquie di Padre Pio, passando per i pellegrinaggi periodici alla Sacra Sindone per ammirare, lenzuolo e carbonio-14 alla mano, la prova fotostatica della resurrezione. Chi non voleva spostarsi, poteva richiedere la grazia a chilometro zero dei santi nelle nicchie della chiesa parrocchiale, ai piedi dei quali comparivano puntuali gli ex voto, ricevute di ritorno a comprova che il miracolo era stato consegnato. Le candele brillavano sempre sotto quelle statue, tremolanti richieste di conferma dell'esistenza di un altrove potente in cui le nostre impotenze potevano confidare. Santa Rita con lo sguardo liquido che invoca

la morte su marito e figli perché non si ammazzino a vicenda dannandosi l'anima. Sant'Antonio/Prometeo che ruba il fuoco al demonio con l'aiuto del suo fido porco addomesticato. San Giuseppe relegato in una cappella minore, lontanissima dall'altare maggiore, come un padre separato. Santa Caterina con in mano la penna d'oca per scrivere le lettere con cui ha stalkerato due papi. Santa Lucia con gli occhi cavati, inspiegabile patrona dei muratori. Un orrido Bambinello di Praga stilizzato a foggia di uovo Fabergé. Per quella teoria di statue sbilenche, realizzate da artigiani locali che nel quotidiano facevano sedie e sportelli di madie, avevo (e ho, inutile negarlo) un profondo disprezzo. Il bisogno di vedere e toccare simulacri mi sembrava una cosa da poveracci della fede, il misero desiderio di chi crede solo ai propri sensi, cioè la cosa più limitata di cui disponiamo per farci un'idea della realtà. Allora, nel mio snobismo spirituale giovanile, le raffigurazioni mal fatte le avrei volentieri messe su una pira e la fiamma che si sarebbe alzata l'avrei chiamata zelo.

Invece oggi, a ripensarci, il ragionamento iconoclasta non mi appare saggio per nulla, come non lo è negare l'esperienza dei sensi, persino quando passa attraverso i brutti manufatti espressi dalla pietà popolare. Se la soluzione fosse quella di non rappresentare Dio e gli esseri viventi in alcuna forma, ebraismo e islam dovrebbero essere due religioni con una storia senza discriminazioni, e così non è. L'assenza di immagini ha evitato agli altri monoteismi solo lo sviluppo dell'idolatria, ma l'armamentario di esclusione sociale e patriarcato è identico al nostro. Con queste premesse è evidente che per molti aspetti il problema originario è il mono-Dio, che a casca-

ta genera mono-modelli corrispondenti, i quali ci educano a trattare tutto ciò che non è conforme come una devianza da estirpare.

Per chi ha scelto di spendere le energie costruendo percorsi di emancipazione, è possibile immaginare, amare e pregare Dio senza doversi inginocchiare dinanzi al peggior dei propri selfie?

Un'altra Trinità è possibile

Una volta ho avuto sintomi riconducibili a quella che chiamano sindrome di Stendhal. È un disturbo psicosomatico temporaneo che provoca tachicardia, capogiri, vertigini, disorientamento e allucinazioni in soggetti esposti a opere d'arte particolarmente suggestive, soprattutto se in luoghi chiusi. Lo stato mentale di chi ne è colpito ha analogie con gli attacchi di panico e con l'ansia, ma può essere assimilato alla condizione estatica. Non essendo classificata come un'effettiva sindrome nel manuale delle patologie della mente, a seconda di quanto si è cinici³ la si può considerare un disturbo immaginario o una specie di malattia delle emozioni; in ogni caso resta un'avvisaglia del fatto che la bellezza va presa sul serio, perché può contenere una verità perturbante.

Credo di aver visitato la maggioranza dei più bei musei d'Europa e non mi è mai successo nulla di simile. L'unica volta che ho provato la sindrome di Stendhal ero in una libreria religiosa a Oristano e stavo guardando una dozzinale copia su tavola dell'icona russa più famosa al mondo. La proprietaria del negozio, vedendomi fissare l'oggetto con occhi forse spiritati, commentò compiaciuta: «Bella, vero? È la Trinità». Poi aggiunse: «Per essere su noce costa solo quarantamila lire».

Era la prima volta in vita mia che guardavo la *Trinità* di Rublëv. Vista, l'avevo vista spesso su qualche immaginetta, ma non avevo capito che cosa rappresentasse, perché i soggetti del dipinto non somigliano nemmeno di striscio a quelli con cui di solito è raffigurata la triade divina. L'avevo sempre trascurata, e considerata solo l'effigie di qualche santo della Chiesa orientale che non conoscevo, o di angeli a caso, figure che non mi erano mai interessate granché nel mio percorso di fede, nonostante io porti il nome del principe delle milizie celesti. Incorrere nell'equivoco era facile, dato che Rublëv, monaco e teologo del 1400, per dipingerlo si è in effetti ispirato all'episodio biblico delle querce di Mamre, dove Abramo e Sara anziani ricevettero l'annuncio di una delle gravidanze miracolose di cui è piena la Bibbia, dato da tre misteriosi messaggeri ne qual il vecchio patriarca ebbe la prontezza di spirito di riconoscere la presenza stessa del Signore Iddio e a qual fece preparare un pranzo a base di vitello.

Negli anni ho studiato quell'immagine da ogni punto di vista, imparando che la sovrapposizione simbolica tra i tre esseri angelici dell'episodio delle Scritture e le Persone della *Trinità* è in realtà acuta sia teologicamente sia artisticamente. Rublëv il teologo sapeva bene che il passo che stava dipingendo è l'unico nella Bibbia in cui l'incontro tra un umano e il volere di Dio avviene attraverso la visita di tre persone. Rublëv l'artista però sapeva altrettanto bene che provare a rappresentare in maniera realistica un incontro così mistico era impossibile senza risultare puerili. Nel Quattrocento la pessima abitudine di disegnare la *Trinità* come la triade di due maschi e un uccello non era ancora invalsa, e se Rublëv l'avesse po-

tuta profetizzare ne sarebbe stato con ogni probabilità inorridito. La soluzione che lui trova è opposta, piena di rispettosi sottintesi, geniale per portata teologica e così squisita per resa estetica che persino davanti alla sua mera riproduzione in una libreria di provincia un'ignorante studentessa di Scienze religiose avrebbe potuto tremare a distanza di seicento anni.

Cosa c'è dunque di detonante nel dipinto? In primis ci sono tre individui alati che si somigliano tanto da sembrare omozigoti. Difficile attribuire loro un sesso: i tratti delicati, l'assenza di barba e i complicati intrecci delle capigliature sono marcatori della femminilità, mentre le posture autorevoli e i corpi androgini sembrano appartenere a un'area simbolica maschile. Sono uomini? Sono donne? Se una persona vedesse oggi quell'opera senza avere alcun dato sulla sua origine, non saprebbe dirlo. L'artista ha pensato che scegliere non fosse necessario e ha lasciato l'ambiguità: il binarismo di genere non è la chiave di comprensione dell'immagine, dove i soggetti sono allo stesso tempo *altro* e *oltre*. Pur essendo uguali nei tratti, per il resto questi messaggeri angelici sono piuttosto diversi. Rublëv li ha vestiti con colori differenti, e l'uso del colore nell'iconografia orientale ha sempre un significato teologico: l'azzurro, l'oro, il rosa, il verde e il rosso sono riferimenti alla funzione e all'essenza dei soggetti del quadro ed evidenziano le diverse sfumature che ciascuno esprime in rapporto ad altri. Il rosso e il rosato richiamano il sangue e rappresentano la natura umana, l'azzurro è la verità celeste, l'oro la sovrabbondanza della divinità, e il verde il rigoglio della vita. Poiché si chiama *Trinità*, è lecito che ci si chieda chi sia il Padre, chi il Figlio e chi lo Spirito Santo, ed è qui

che comincia la parte divertente: non si sa. La mia scuola di interpretazione preferita indica il Figlio nella figura centrale del quadro, sulla quale squilla il rosso e dunque l'umanità, e il Padre in quella a sinistra dell'icona. Una seconda scuola, piú diffusa, inverte la lettura, riconoscendo nella veste rosata sopra la tunica azzurra del personaggio a sinistra una metafora dell'umanità che nasconderebbe al mondo la divinità di Cristo. I propositi di Rublëv non sono noti a riguardo, e questo è probabilmente il lascito teologico piú importante del dipinto, al quale è stato affidato il compito di portare non solo bellezza e presenza del sacro, ma anche una interessante quota di caos negli occhi di chi guarda. Davanti alla tavola ritorna quasi ironica l'eco delle parole di Gesù a Filippo: «Chi vede me vede il Padre», come a dire: è inutile che ti metta a fare distinzioni, le categorie qui non valgono, tanto dovunque guardi ci troverai entrambi. Nessuno ha invece dubbi sul fatto che a destra ci sia la Persona trinitaria dello Spirito, e pure questa è una cosa da capire, ma ci tornerò piú avanti.

La relazione delle tre Persone è esplicitata – si fa per dire – dai loro micromovimenti. Lo sguardo è catturato da una geometria che iscrive le tre figure in un cerchio e ne coglie il moto corrispondente. Accettando l'ipotesi che la figura a sinistra sia il Padre, è dal suo piede e dalla spinta della sua mano destra che parte una curva immaginaria che raggiunge lo Spirito, ne segue la schiena e la testa piegata, continua nella figura centrale del Figlio e nel suo capo chino, si trascina dietro il cocuzzolo della montagna e l'albero alle loro spalle, e si ferma solo a conclusione, sul palazzo che rispecchia la postura eretta del Padre, principio, termine e rilancio infinito del flusso dell'energia tri-

nitaria. Rublëv ha fatto sí che staccare gli occhi da questo movimento risultasse molto difficile: si possono passare le ore a girare in vortice dentro l'icona, risucchiati dall'attrazione centripeta che genera.

La scelta del cerchio è teologicamente rivoluzionaria rispetto alla costruzione geometrica della Trinità classica occidentale, dove il vecchio, il giovane e la colomba appaiono disposti in modo piramidale. La piramide ha un apice e una base che lo sorregge, quindi suggerisce una gerarchia escludente, dove qualcuno è piú in alto e svetta e qualcuno è piú in basso e sostiene il peso della struttura. Questa geometria si propone statica, ieratica, cristallizzata, e vista di fronte risulta piatta, un triangolo che può solo essere guardato dritto, *straight*. Il cerchio evoca invece una comunione paritaria e un dinamismo interno che sposta di continuo il fuoco dello sguardo da un lato all'altro del quadro. Laddove la Trinità piramidale sembra dire: «Tu qui sei sotto», la circolare ti dice: «Tu sei dentro», un cambio di prospettiva radicale che Rublëv ottiene invertendo la posizione del punto di fuga.

Quando ero ragazzina pensavo che le icone russe fossero brutte o nel migliore dei casi naïf, che gli ortodossi non sapessero disegnare e che ero stata fortunata a essere nata dalla parte del mondo dove c'erano stati i geni artistici veri, quelli che nell'arte avevano inventato la prospettiva e imposto la regola delle proporzioni. L'ignoranza è una brutta bestia. In questa immagine la profondità della prospettiva è proiettata fuori dal quadro, perché Rublëv – attraverso un gioco di linee geometricamente irrealistiche che partono dalla pedana su cui siedono le tre figure – colloca il punto di fuga della scena negli occhi di chi la

guarda, nei miei, generando l'effetto che siano le tre Persone ad affacciarsi a me, piuttosto che io a loro.

In quella libreria di Oristano nel 1996 non ero io dunque a osservare la vita delle Persone divine del dipinto, illudendomi che racchiuderle in uno spazio misurato significasse coglierne il mistero: erano loro, piuttosto, a venirmi incontro e a guardarmi, rinunciando alla chiusura della tridimensionalità per aprirsi a una quarta dimensione, quella della relazione con me. Al tavolo di quel pranzo c'era posto per una sedia in più, ed era la mia. La Trinità, incredibile, mi faceva spazio. Quando compresi cosa aveva fatto quel brillante monaco russo del Quattrocento, la mia ignoranza mi apparve per ciò che era: granitica al punto che dopo non ho mai più guardato un'opera d'arte religiosa senza sperare di trovarci dentro lo stesso lampo di genio. Il racconto di una Trinità che non mi cancellasse come donna e non mi annichilisse come essere umano era possibile e quell'icona ne era la prova.

La soluzione del tre

Più le figure dell'icona sembravano estendersi nella mia realtà e più io, rapita da quell'immagine, mi sentivo per la prima volta nella vita partecipe della realtà di Dio. L'epifania e il ribaltamento simbolico che la consapevolezza generava erano totali: le tre Persone mi invitavano davvero a far parte del movimento circolare che dall'una all'altra procedeva senza interruzione da sempre. Intuitivo che se fosse stata una sola Persona a guardarmi dal quadro, una monade perfetta nella sua irraggiungibilità, quel movimento amoroso non ci sarebbe stato, perché io – non avendo l'indole mistica di santa Teresa – non sarei stata capace di accoglierlo in maniera paritaria: l'unico rapporto che mi sarei concessa sarebbe stato contemplativo e unilaterale.

Il numero uno rende sol3. Se i soggetti fossero stati due, l'amore l'avrebbero riservato l'uno all'altro e se lo sarebbero tenuti, in un gioco di rimbalzi intimi che ti fa sentire di troppo persino quando lo vedi fare alle coppie innamorate. Il numero due esclude. Era il numero tre, il fulcro, perché introduceva la necessità dell'inclusione e imponeva lo spostamento costante dello sguardo: qualunque soggetto della Trinità di quell'opera deve avere

sempre presente contemporaneamente anche gli altri due. Li ama entrambi, non uno per volta, e non lo fa in modo scalare, ma paritario. Al contempo, ciascuna Persona della Trinità riceve l'amore da due Persone distinte e non è lo stesso amore, sono due amori diversi che mutano in un vertiginoso crescendo di scambi reciproci. Questo flusso nel dipinto di Rublëv sta in equilibrio estetico perfetto e consente all'insieme di uscirne, più che sommato, moltiplicato, emettendo una luce contagiosa che ispira pace, calma e soprattutto la certezza che Dio non è banalmente una «Persona», ma una comunione indivisibile di persone. La soggettività multipla che le figure esprimono assieme e quella che richiedono in risposta è qualcosa di così nuovo e difforme rispetto al nostro assetto delle relazioni da ribaltare gli schemi che ci siamo costretti a interpretare per secoli.

Come fa Rublëv a dipingere questa icona madornale? Da dove viene un contenuto così rivoluzionario? La risposta non è solo che era un genio dell'arte. È altrettanto vero che può attingere a una teologia che aveva già sviluppato certe consapevolezze in modo sorprendentemente articolato. La teologa femminista Teresa Forcades lo ha ricordato citando le conclusioni che san Vittore aveva già raggiunto nel XII secolo:

L'amore ha bisogno come minimo di tre persone per realizzarsi nella sua completezza, perché la gioia più grande dell'amare e dell'essere amato dall'altro non può essere condivisa dal tu e dall'io che si amano reciprocamente. L'io ama il tu e il tu ama l'io: l'amore dell'uno e dell'altro ha direzionalità opposte, c'è una tensione, una frustrazione latente e inevitabile della comunione nell'amore dell'io per il tu, quando questo amore cerca la completezza in sé stesso, quando si chiude, quando esclude una terza persona. L'e-

sperienza amorosa dell'io e del tu è diversa, non può essere condivisa. Soltanto quando amano una terza persona, l'io e il tu condividono completamente la stessa esperienza di amore e ciò arreca loro la completa felicità e porta a compimento la dinamica intrinseca dell'amore.

Lo sbalordimento per queste affermazioni (e il fuoco d'artificio che fanno esplodere in testa ogni volta che le si legge) non è nulla rispetto alle conseguenze che hanno nella vita delle persone credenti. Se infatti la comunione di Persone divine, con quella dinamica d'amore tanto complessa da poter essere avvicinata solo per similitudine, ci ha davvero fatti a sua immagine, la questione della Trinità non solo non è astratta e siderale, ma ci riguarda nel profondo. Chiunque fino ad allora mi avesse detto che era inutile cercare di penetrare con i limiti dell'intelligenza umana un mistero oscuro come il trinitario, non solo non aveva voluto bene alla mia e alla sua intelligenza, ma mi aveva tolto un'immensa ricchezza di alternative di vita, che comprendeva sia il mio essere femminista sia la mia prospettiva queer. È vero che non possiamo capire tutto di una realtà così grande, ma non è vero che non possiamo capire niente. Da quel momento in poi è diventato doveroso per me domandarmi ogni giorno che cosa significhi nella mia vita credere a una divinità che sa amare in quella maniera, anzi, a una divinità che è quella maniera stessa di amare. Me lo chiedo anche per le famiglie cosiddette non naturali, per tutte le forme di generazione non strettamente biologiche e per ogni relazione solidale e amorosa che non sia riconducibile al concetto asfittico di coppia. Non ho ancora finito di domandarmelo e spero che quel punto interrogativo, così fecondo, mi segua fino alla fine.

Il potere di cambiare tutto

Per quanto possa impegnarmi a ragionare, il mistero che mi sembra piú complicato da comprendere non è quello della Trinità, ma quello umano in rapporto alla Trinità. Non arriverò mai a capire infatti come la contezza di avere a che fare con un Dio che è tre volte amore in relazione non gerarchica non abbia rovesciato sin dalle fondamenta i legami tra 3 cristiani. Perché non ha scardinato la struttura della famiglia patriarcale piramidale, opposta al cerchio, nel quale l'amore e il potere sono mescolati in modo tanto viscerale che la maggior parte delle persone continua da secoli a scambiare l'uno per l'altro? Intuite le miserabili conseguenze di un amore che si ferma al numero due, perché chi pratica la fede nella Trinità non ha aperto come una noce il concetto di coppia, ma lo ha anzi sacralizzato attraverso un sacramento, quello matrimoniale, inventato di sana pianta fuori tempo massimo? Perché una religione che può contare su un patrimonio simbolico unico e originale come quello trinitario insiste a riprodurre e legittimare forme di struttura della società che non corrispondono in nulla al respiro spirituale che Rublëv ci ha restituito nel suo dipinto, e anzi ne sono in parecchi casi la negazione? Quanto piccole e sterili diventano le diatribe

sul fatto che Dio sia maschio o femmina, o padre o madre, davanti a un amore plurale e moltiplicativo, che non ha bisogno di ruoli né di generi per fare spazio intorno a sé? E una volta resi marginali tali marcatori identitari rigidi, in quante e quali altre vie l'umanità poteva declinarsi per somigliare a un Dio trino che mischiava di continuo la sua identità in modo così fertile? Che luce meravigliosa avrebbe potuto gettare sul celibato sacerdotale la consapevolezza che un'individualità disposta a più appartenenze è più vicina all'amore trinitario di un rapporto esclusivo a due espresso attraverso il matrimonio? Quella comunità divina amante e amata, forte di sé al punto da poter amare tutto e tutt3 senza dividersi, che valore avrebbe potuto offrire al concetto di fedeltà, da noi banalizzato fino al mortifero «amerai solo me» e al suo osceno corredo di possessività? La quantità di domande nuove che questa prospettiva trinitaria suscita è enorme e richiede un'inversione tanto radicale delle abitudini affettive, cioè della maniera stessa in cui ci viene insegnato che sia giusto amare, da rappresentare davvero un passaggio di rottura nella storia umana, che si abbia la fede o no.

Con questa coscienza, chi è credente e femminista non solo non è in contraddizione logica, ma si ritrova con la miglior mano di carte che potesse sperare di ricevere al tavolo da gioco del mondo. Il femminismo, nella sua critica alle istituzioni sociali patriarcali come il matrimonio e al concetto di famiglia che ne deriva, era giunto infatti alle stesse conclusioni che fulminarono me come cristiana davanti all'icona di Rublëv. Partendo dalla critica al capitalismo, anche Engels nel 1884 riconosceva nella famiglia monogamica una creazione borghese di natura non

affettiva ma economica, derivata dal dislivello di potere patrimoniale tra uomini e donne e direttamente collegata al concetto di proprietà privata, che si estendeva fino a includere la moglie e i figli. Mi era evidente che pur senza essere persone di fede si potesse intuire come il sistema in cui ero nata e cresciuta fosse regolato dalla legge del potere e non da quella dell'amore, ma acquisire questa consapevolezza passando da Dio offriva una prospettiva molto più complessa, più rivelatrice e persino più popolare di quanta non ne trovassi fermandomi solo ai movimenti di lotta. Poiché sia Engels sia le femministe ignoravano le conclusioni di san Vittore nel XII secolo e avevano invece indicato entrambi nella Chiesa una struttura ostile alle loro istanze, nessun3 di loro pensò di cercare nella teologia gli strumenti per immaginare e costruire un mondo più giusto. Ma i credenti e le credenti, che per mandato evangelico non scartano nessuna delle umanità possibili, avevano, allora come oggi, il vantaggio di poter includere nella loro prospettiva di fede tutti i pensieri che conducono al medesimo epilogo cui si arriva con la fede stessa. Come donna avevo bisogno del femminismo per prendere coscienza del mio status di subordinazione sociale e per combattere le ingiustizie che ne derivavano, ma come femminista scoprii di avere altrettanto bisogno della Trinità, di quella Trinità, contemplando la quale compresi che i rapporti umanamente e politicamente felici che stavo cercando di ottenere nel mondo avevano la loro matrice primaria in Chi del mondo era l'origine.

Il *Credo*, che fino a quel momento mi era parso un enunciato dogmatico di adesione all'idea di Padre, di Figlio e di Spirito Santo, scandito in tre tempi poetici,

mi si chiarí per ciò che era davvero: una dichiarazione di fede alla Trinità tutta intera, dentro la quale le specifiche individuali relative alle singole Persone divine risultavano utili solo se si avevano eretici da contraddire, quindi non per me.

Quel giorno lasciai la libreria di Oristano con quarantamila lire in meno in tasca, e sottobraccio un'immagine che mi avrebbe seguita per trent'anni, dozzinale come chiunque e potentissima come solo Dio.

Nel nome dello Spirito

Nel culto popolare della Trinità, il Padre e il Figlio sono molto riconosciuti e invocati, complici il lessico para-familiare, l'iconografia che ha reso possibile visualizzarli fisicamente simili all'essere umano, e l'esistenza di preghiere tradizionali dedicate all'uno e all'altro. Lo Spirito Santo in questa sensibilità devozionale rimane un po' al margine, perché la sua Persona è difficile da immaginare, e soprattutto non si capisce bene cosa faccia in quanto Dio. La stessa definizione di «spirito» si porta appresso un bagaglio semantico che puzza lontano un miglio di anarchia e fluida inafferrabilità. «Spiritoso» è chi ti cambia la prospettiva sulla realtà fino a fartene sorridere. «Spiritato» è chi non ha il controllo di sé, qualcuno posseduto da una volontà esterna sovente maligna. «Spirito» è sinonimo di alcol, ma anche di fantasma, qualcuno che ti lascia a metà tra la meraviglia e lo spavento. Lo Spirito della Trinità sarà pure santo, ma resta qualcuno che mette incinte le vergini di punto in bianco, scardina gli infissi come un vento di tempesta, cade dal cielo come fuoco vivo sulle teste delle persone e fa dire loro parole che non avrebbero mai voluto né saputo dire. Arduo fidarsene, tanto più affidarglisi.

L'icona della *Trinità* di Rublëv introduce in questo parco di diffidenze una prospettiva diversa, che spalanca una serie di nuove possibilità di rapporto con l'intera idea di Dio, non solo con quella dello Spirito in sé. È utile ricordare che tra i pur divisi esegeti dell'icona nessuno ha dubbi sul fatto che la figura angelica sulla destra sia la personificazione dello Spirito Santo. Le ragioni principali sono il verde delle vesti e la postura. Il verde è infatti il colore della natura rigogliosa, delle gemme e dell'erba, il colore della vita stessa, e lo Spirito Santo nel *Simbolo* «è Signore e dà la vita». La postura è però più interessante: il corpo del personaggio-Spirito assume una forma concava, accogliente e morbida, che in altri frangenti non si esiterebbe a definire femminile, secondo i canoni estetici del tempo (un modo sempre elegante per chiamare gli stereotipi).

Per capire quanto questa femminilità canonica sia esplicita, basterebbe sovrapporre la sagoma dell'angelo a quella della Maria di Nazareth rappresentata dal Beato Angelico nell'*Annunciazione* del Prado. Apparirebbe una corrispondenza tanto perfetta da far ipotizzare che si siano copiati – cosa improbabile, dato che dipinsero quasi in contemporanea a tremila chilometri di distanza e in un'epoca in cui la velocità di diffusione delle opere non era certo quella di oggi. Quando i due artisti eseguono i loro capolavori, condividono gli stessi riferimenti estetici, che allora non variano tra oriente e occidente. Solo che Rublëv fa qualcosa di straordinariamente creativo anche rispetto a quelli: a differenza del Beato Angelico, lui non sta dipingendo una Madonna, ma lo Spirito Santo, e non esistono modelli antropomorfi per la terza

Persona della Trinità. La decisione di dargli una forma scegliendola tra quelle che la pittura cristiana attribuiva a Maria è quindi teologicamente detonante. È grazie a questo lampo di genio se oggi, da cristiana, io mi ritrovo a guardare un'icona della Trinità dove una delle Persone divine ha senza ombra di dubbio le sembianze di una donna, con tutto ciò che può significare in un contesto in cui la maschilità di Dio è stata imposta per secoli attraverso ogni parola, arte e liturgia.

Potremmo passare le ore a chiederci se Rublëv avesse voluto includere nel quadro il mistero dell'incarnazione, omaggiare Maria e il suo rapporto privilegiato con lo Spirito, o persino rispettare l'etimologia del termine «spirito», «*ruah*», che in ebraico è femminile; ma nessuna di queste considerazioni vincerebbe sulla forza dell'immagine stessa, dove il miscuglio di elementi maschili e femminili è sofisticato al punto da restituire un effetto *genderless* anche a chi non ha la minima idea della complessa simbologia che lo regge. Il fatto che sia lo Spirito Santo a giocare una parte importante nei sottotesti è significativo, ma non sorprendente, perché si tratta della Persona della Trinità meno determinabile secondo i nostri parametri, più caotica, senz'altro la più queer nel senso etimologico della parola.

Nel Vangelo, l'agire imprevedibile dello Spirito è annunciato da Gesù proprio con la categoria del disorientamento, del suo non poter essere circoscritto. «Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito». La terza Persona della Santissima Trinità è fuori dagli schemi al punto che il suo intervento diretto produce avvenimenti

rivoluzionari, con transizioni improvvisate quanto improbabili secondo le leggi di natura. È a causa dello Spirito se Maria passa da vergine a gravida nel tempo di un saluto e gli apostoli da ignoranti a poliglotti in quello di una sera. Lo Spirito Santo sembra essere la Persona divina più qualificata in mutamenti radicali: quando irrompe nella storia umana succede qualcosa di grosso, ma nonostante la sua forza deflagrante lo Spirito nelle Scritture resta un'essenza inafferrabile e delicata, la cui misteriosa potenza si esprime più volentieri nel sussurro di una brezza che nel fragore di un tuono.

C'è un aspetto che, come femminista, mi rende particolarmente caro e spiritualmente vivibile lo Spirito Santo: il fatto che per sua stessa natura ispiri chiunque e non faccia distinzione, soffiando appunto dove vuole. I cosiddetti carismi – cioè i doni personali dello Spirito che si manifestano come capacità specifiche talvolta anche straordinarie, come la virtù di compiere miracoli – si presentano in chicchessia. Sarà poi la Chiesa, molto presto nella sua Storia, a mettere la manifestazione dei carismi in scala di autorità e legittimità, per evitare di essere da loro disgregata. L'origine di questi comportamenti ispirati però è in sé priva di barriere, al punto da poter essere ritenuta intersezionale. Nella storia del cristianesimo non si contano i doni spirituali concessi indiscriminatamente a battezzat3 e no, stranier3 o ebre3, uomini e donne, bambin3 o adult3, con o senza handicap rispetto alla normalità riconosciuta. Considerando solo i casi della preveggenza, è utile ricordare che Mosè riceve il dono della profezia pur essendo balbuziente, e lo stesso carisma, sebbene in altra misura, viene dispensato persino a suo fratello Aronne e a

sua sorella Miriam, tanto che si potrebbe parafrasare che la profezia scorre potente nella loro famiglia, di certo senza differenze di genere.

Nel *Credo* enunciamo che lo Spirito Santo ha parlato per mezzo dei profeti, ma il maschile sovraesteso non deve cancellare il fatto che anche le donne hanno profetato per opera dello Spirito. Nel solo Vangelo – partendo dall'ottantaquattrenne Anna, che accoglie Gesù al tempio nell'ottavo giorno, per arrivare fino a Maria stessa, che nel canto del *Magnificat* ha abbastanza visionarietà per dire «d'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata» – è indiscutibile che quando lo Spirito ha qualcosa da dire lo dica per mezzo di chi vuole. La figura in apparenza quieta e paciosa, che nell'icona di Rublëv è la sponda che fa circolare il dinamismo amoroso dal Padre al Figlio, nasconde un potenziale eversivo enorme, che scuote ogni pretesa di ordine costituito o di dogmatismo. Il concetto cristiano di Spirito Santo, autorizzando in chiunque la piena soggettività e l'espressione del carisma ricevuto, è un attivatore «naturale» dei processi di *empowerment*. Impedisce che il potere, sociale quanto religioso, soffochi la possibilità di essere giudicato, combattuto e, se necessario, sovvertito. Non è mai un processo indolore, l'*empowerment*. La Chiesa ha una lunga e travagliata storia con i carismatici e le carismatiche, così come Israele l'ha avuta per secoli con i suoi profeti. Se davanti al Padre e al Figlio ci si dispone interiormente come obbedienti figl3 creat3 e come fratelli e sorelle salvat3 dalla brutta fine dell'eterna esclusione, dinanzi allo Spirito Santo si è soggetti spirituali adulti, invitati non solo ad affidarsi, ma pure ad ascoltare la voce di

Dio in sé e ad agire di conseguenza «con tutti i crismi», cioè da consacrato nello Spirito. È la porta per la mitomania, certo, ma è un rischio che possiamo correre, se è anche quella per cui passa la libertà.

Gesú, quello col corpo

Prima del momento in cui ho visto la *Trinità* di Rublëv, posso dire con certezza di essere stata cristiana, ma non trinitaria. Una definizione comprende l'altra, mi si dirà, ma non è del tutto esatto dal punto di vista simbolico. Conosco davvero poche persone che non siano in qualche modo affascinate da Gesú, ed è fin troppo facile spiegare perché si senta verso di lui una maggiore familiarità: al netto delle molte cose che ha detto e che possono colpire favorevolmente qualunque intelligenza, Gesú ha un corpo, e questo è ineludibile. Il fatto che il Figlio immanente della Trinità si sia incarnato è affascinante per l'essere umano, ma lo è ancora di più per chi è femminista, perché l'esperienza politica del femminismo parte proprio dalla coscienza della discriminazione che deriva dall'essere nate con un corpo di donna. La nostra esperienza di esclusione è vera perché veri sono i nostri corpi esclusi. Senza i corpi sessuati delle donne il femminismo non esisterebbe.

Il corpo porta con sé un carico di autenticità anche nel cristianesimo stesso, perché l'idea di un Dio con la carne e i suoi limiti è così folle in chiave narrativa che non può non essere vera. Gesú Cristo «generato non creato del-

la stessa sostanza del Padre» sarebbe un pessimo innesco per una serie religiosa. Nessuno se lo inventerebbe di sana pianta se volesse fondare una religione con qualche chance di successo, tantomeno un gruppo di Galilei cresciuti cantando due volte al giorno quell'inno al monoteismo radicale che è lo *Shemà Israel*. Per questo, l'enunciato del *Credo* che preferisco è la frase «si è incarnato» e non ho mai capito per quale motivo ci si riferisca a Gesù Cristo chiamandolo il Risorto, ma nessuno lo apostrofi mai come l'Incarnato, che mi pare una cosa assai più rilevante di cui dar conto. La resurrezione non mi ha mai causato il minimo dubbio di fede: risorgere dai morti è un superpotere, e chiunque sarebbe giustamente deluso se il suo Dio non l'avesse. Per la stessa ragione non mi stupiscono i miracoli e i segni che sembrano sovvertire le leggi di natura, perché non sono un'incredula: me li aspetto, sia i grandi sia i piccoli. Il fatto che possano accadere non aumenta però la mia fede, né essa diminuisce se non li vedo. Sono anzi molto grata a Dio per la sua discrezione, che preferisco di gran lunga alla prepotenza di imporre una qualunque indiscutibile verità. Cercare è un processo più interessante del trovare.

L'evento al quale è più difficile credere nella fede cristiana è proprio l'incarnazione, perché bisogna accettare che Dio assuma volontariamente un sottopotere e acconsenta a diminuirsi per incontrare gli esseri umani. Non potendo noi elevarci fino ai cieli, la relazione è attuabile solo se è Dio stesso a scendere nella cornice del nostro limite. L'episodio dei tre messengeri divini con Abramo e Sara è stato possibile perché essi si sono presentati alle querce di Mamre con un aspetto fisico tangibile, car-

nali al punto che si poteva perfino offrire loro il pranzo. Era un'occasione simbolica importantissima per provare a immaginare un Dio-comunità, ma nessun'altra religione monoteista ha ritenuto questo passaggio necessario, anzi si sono tutte affrettate a escluderlo, perché l'ipotesi di un Dio con il corpo appariva insensata. Il breve momento a Mamre resta un preludio a ciò che sarà definitivo solo nel cristianesimo: l'assunzione da parte divina non dell'apparenza, ma della natura umana, della sua carne e dell'inevitabile finitezza che ne deriva.

L'esistenza del corpo di Cristo è quindi un dato cruciale per il mio corpo di donna, ma se per lui la carne è il luogo dell'incontro, per me è anche quello dello scontro. La società maschilista in cui vivo ha sempre praticato il controllo sui corpi giustificandolo con la loro differenza biologica. Le donne, almeno quando fanno un percorso femminista, sanno che il loro corpo è il campo primario della battaglia col patriarcato, il quale cerca di rivendicarlo come proprietà collettiva, demanio pubblico da normare e sorvegliare in ogni aspetto: estetico, etico, riproduttivo. Chi cerca di emanciparsi da questo controllo comincia ripensando simbolicamente il corpo, sia il proprio sia quello delle altre, oltre che ridefinendo il rapporto con i corpi maschili. Nel patriarcato e nella sua evoluzione più efficace e contemporanea, quella capitalista, esistono corpi giusti e corpi sbagliati, corpi desiderabili e no, corpi morali e corpi osceni, violabili o santi, con diritti o senza, corpi merce o corpi sacri, abili o difettosi, razzializzati, e comunque sempre valutati da parte di terzi. I corpi liberi e individuali delle donne nel patriarcato non esistono, non sono previsti. Persino gli

uomini che abbracciano il pensiero femminista devono ripensare a come il proprio corpo possa entrare in relazione con quelli degli altri senza replicare meccanismi oppressivi o costringere (e costringersi) in ruoli prefissati. Per questo, di una religione che non salvi pure i corpi non saprei che farmene. Per chi crede in Gesù, il percorso di ripensamento e riappropriazione del corpo può rivelarsi sorprendentemente in discesa, anche a confronto con le filosofie spirituali orientali, che insegnano a distaccarsi dalle esigenze corporali: né il femminismo né il cristianesimo esistono disincarnati, anzi Gesù stesso non esisterebbe senza il corpo di Maria, che non a caso viene nominato nel *Credo* come un dato di fede. Il fatto che il Cristo eterno abbia scelto di entrare nella Storia con un corpo preciso e attraverso l'esperienza della nascita da una donna resta una delle caratteristiche peculiari della fede cristiana. Mi si dirà che il nazareno era sessuato, maschio e non femmina, ma è un falso problema risolto da Gesù stesso, che ha sempre trattato la sua carne come sintesi di quella di tutti.

Nel famoso passo delle opere di misericordia corporale – visitare chi è in carcere, nutrire chi ha fame e sete, vestire chi è nudo, visitare chi è malato, accogliere chi è straniero e seppellire chi è morto – Gesù lo dice con chiarezza: ogni volta che uno di questi gesti viene compiuto sul corpo di qualcuna, di fatto è compiuto sul suo (*Mt* 25,40), che è sempre sia un corpo personale sia un luogo mistico collettivo, eco della sintesi che san Paolo evocava ai Galati dicendo che non c'è più Giudeo né Greco, né schiavo né libero, né uomo e donna, «perché voi tutti siete uno in Cristo». Il corpo è dunque necessario come spazio spiri-

tuale nel cristianesimo cattolico – dove i sacramenti sono azioni dei corpi sui corpi –, ma è necessario anche come spazio politico del femminismo, che dalla liberazione del corpo parte per liberare il resto.

Tutto chiaro, in apparenza, ma è qui che la Trinità rivelata da Rublëv introduce una differenza che apre ancora di più la prospettiva. Fino al momento in cui vidi quell'opera, la divinità trinitaria mi era sembrata meno comprensibile della carnalità di Gesù. La sentivo astratta e lontana, un'entità risolta in sé stessa che potevo solo contemplare. La presa di coscienza che il rapporto interno alla Trinità fosse un cerchio aperto e inclusivo fu tanto potente da costringermi a riconsiderare ciò che prima avevo ritenuto inscalfibile. Il concetto di un Dio così fortemente relazionale mi risultava più convincente rispetto alla prospettiva della trascendenza dell'Unico Essere Perfettissimo Creatore e Signore di Questo e di Quello che avevo balbettato al catechismo. C'era qualcosa di intimo, in quella Trinità, ma l'idea dell'intimità con Dio era opposta a quella della sacralità appartenente a ogni religione che venera un'entità personalizzata. In fondo è molto più comprensibile il voler immaginare la divinità come qualcosa di radicalmente distante da sé, perché non è da chi è uguale a te che puoi aspettarti la salvezza. L'inaccessibilità del divino, la concezione del mistero, il concetto di sacro come separato dall'umano sono ciò che spinge a piegare il ginocchio davanti a un altare, rimpicciolendosi per meglio esaltare la magnificenza dell'essere adorato.

Io invece non riuscivo a staccare il pensiero dal tavolo trinitario apparecchiato per quattro, con un posto vuoto

proprio davanti a me, come un invito a sedermi. Come era possibile che la Trinità, una realtà tanto astratta, fatta di puri spiriti, così difficile da spiegare anche nella predica-zione parrocchiale, al punto che la via era quasi sempre quella di tacerne, mi restituisse un senso di familiarità pro-fondissimo? Che cosa mancava ancora alla prospettiva di una fede del corpo come quella in Gesù Cristo, della stes-sa sostanza del Padre e al contempo della mia?

Dall'incarnazione alla disincarnazione

Il rischio di una religione del corpo è lo stesso che cor-re un femminismo del corpo. Quando parliamo di fem-minismo non ci riferiamo a un fenomeno omogeneo e monolitico, ma a un pensiero che ha al suo interno una costellazione di percorsi, alcuni convergenti, alcuni pa-ralleli e alcuni volti in direzioni opposte, dunque è più corretto ragionare in termini di femminismi che non di femminismo. Dentro questa foresta di variabili, a mio parere tutte necessarie anche quando non le condivido, una parte rilevante è composta da quello che negli anni Settanta era sorto come «femminismo della differenza», ma che per me oggi ha più senso chiamare «femminismo del corpo», ponendo l'accento su cosa è diventato quel filone di pensiero negli ultimi due decenni. Legato a una idea del materno che sfiora la mistica, il femminismo del corpo si pone in maniera ostile o critica rispetto all'abor-to e alla gestazione per altr3, circostanze in cui la volontà delle donne dovrebbe essere l'elemento dirimente e in-vece sembra non bastare. Rendendo simbolico (e quindi per certi versi sacro) il corpo femminile in quanto tale, il femminismo del corpo non accetta di considerare la li-bera prostituzione un lavoro, e così mette in dubbio la

consapevolezza e la libertà delle donne che la praticano. Riconoscendo come sola alterità quella che deriva dal sesso biologico, il femminismo del corpo pone un enorme problema di inclusione non solo per le donne trans, che partono dall'esperienza corporea maschile, ma pure per chi ha scelto di adottare la prospettiva queer, quella pratica della soglia in cui la sessualità non solo non coincide con l'identità, ma può addirittura limitarla. Un simile tipo di femminismo può facilmente stipulare patti con gli apparati religiosi, e in passato lo ha fatto con successo. La *Mulieris dignitatem*, la lettera apostolica di Giovanni Paolo II dedicata alla questione femminile nella Chiesa, deve gran parte del suo impianto filosofico al femminismo della differenza (o meglio, del corpo), che pur senza volerlo ha finito per fornire alla gerarchia ecclesiastica gli strumenti per produrre dottrinalmente il concetto di «genio femminile», che ribadisce la subordinazione di fatto delle donne spacciandola per mirabolante specialità. L'abbinamento tra femminismo e cristianesimo, quando ha il corpo come solo terreno di convergenza, quasi mai libera le donne.

La riflessione del femminismo del corpo è invecchiata male, possiamo dirlo senza nulla togliere alla fatica che le donne nate prima di noi hanno fatto per aprire le strade che oggi percorriamo. Il motivo è che da almeno trent'anni la questione del corpo ha smesso di essere totalizzante nel determinare la costruzione delle esperienze relazionali e delle identità delle persone. Uno scossone fondamentale lo ha dato la tecnologia, che ha cambiato il nostro modo di stare insieme, smaterializzando parecchie delle nostre interazioni e costringendoci a ridefinire cosa si intenda

per «contatto». Un secondo cambio di paradigma, più recente ma destinato a durare, è stato imposto dalla pandemia, che ci ha violentemente ricordato come «contatto» e «contagio» si muovano in parallelo, e che l'incontro con il corpo altrui implica una quota di pericolo per il nostro. La combinazione di questi due fattori storici è disorientante, perché siamo abituati a pensare che il corpo porti con sé uno statuto di verità, e che tutto ciò che non è verificato dai sensi sia falso.

Da anni sentiamo ripetere che viviamo in un mondo dove non esiste più l'autenticità, perché si è ridotta la vicinanza fisica, l'incrocio degli sguardi è mediato da uno schermo e abbiamo rinunciato a toccarci. Chi è nato nell'epoca analogica – ed è pertanto analfabeta dei nuovi linguaggi – non ha esitato a squalificare gli strumenti digitali, definendoli alienanti, rincoglionenti, disumanizzanti, culle sterili di una generazione di zombie incapaci di concentrarsi su qualunque cosa per più di cinque minuti. Man mano che la rivoluzione tecnologica coinvolgeva più persone e si diffondevano gli strumenti che moltiplicavano le esperienze di rapporti mediati, il conflitto tra virtuale e reale ha tenuto banco con toni sempre più ostili. La percezione delle potenzialità in campo digitale e di come sta cambiando il nostro modo di apprendere, di relazionarci e di interpretare la realtà è diversa in base all'età. Da un lato c'è il bambino di quattro anni che cerca di allargare con le dita l'immagine che vede sul giornale: per lui, un tablet che non funziona. Dall'altro c'è il commentatore settantenne che condanna con stizza i nuovi mezzi tecnologici in un editoriale sullo stesso giornale, infarcito di riferimenti «ai miei tempi» e condito con l'esaltazione romantica del

tepore dei presunti incontri «veri», quelli fisici occhi negli occhi, contrapposti al freddo dello schermo che riprodurrebbe l'illusione del contatto impedendoci di conoscere sul serio gli individui.

Temo che intorno a molte tavole familiari si consumi ancora il processo moralista agli adolescenti con lo smartphone in mano, accusati di preferire realtà virtuali allo scambio «autentico» con i parenti. Più di recente la critica alla tecnologia applicata alle relazioni si è spostata sul distanziamento imposto per limitare la circolazione del virus: secondo la visione mistica del corpo, il lavoro a distanza non sarebbe vero lavoro, perché il corpo non si muove da casa per riunirsi con altri corpi in un luogo dedicato, e la scuola non sarebbe vera scuola, perché la socializzazione che passa attraverso i corpi non è sostituibile con l'apprendimento in Dad. Pur consapevole delle contraddizioni delle nuove circostanze, io in questo tempo ci vivo e mi piacciono le sfide che lancia. È in un mondo progressivamente meno corporeo che si sviluppano le mie relazioni, che sorgono le mie necessità di lotta e che si compiono le speranze che coltivo come donna e come credente.

Fermo restando che il corpo di Gesù è il centro della rivelazione cristiana, in un'epoca in cui incontriamo meno corpi ma più persone, cosa significa credere nella Trinità, cioè in un Dio che è tre Persone e nessun corpo? E in che maniera il mio femminismo, che del corpo ha un bisogno anche ideologico, può convivere con una società postumana, che ha sempre meno bisogno dei corpi per definire l'autenticità delle esperienze?

«Tyrone Power mi sta fissando»

Per capire in che modo l'incontro con la Trinità possa generare un'esperienza concreta, capace di cambiare la prospettiva delle relazioni di tutta una vita, non serve far ricorso alla teologia: basta la tecnologia. Penso a mia nonna, donna del 1904, e alla sua reazione all'avvento del televisore, che la trovò già anziana, almeno per i parametri dell'epoca. L'elettrodomestico con cui ha convissuto per i vent'anni successivi le è rimasto sempre misterioso e persino il potere di accenderlo e spegnerlo non ha mai soppresso in lei lo stupore infantile di vedere che si accendeva e si spegneva davvero. Mia madre e mia zia mi raccontarono che, la prima volta che nonna vide l'attore Tyrone Power puntare gli occhi dritti in camera nel film *Sangue e arena*, reagì con la timidezza di chi si sente guardata da un estraneo invadente e tra le risate delle figlie mormorò, coprendosi la faccia con un lembo del fazzoletto: «Quell'uomo mi sta fissando, ditegli di smettere».

Nonna non lo sapeva, ma aveva vissuto un'esperienza alla quale qualcuno nel 1956 aveva dato un nome: «interazione parasociale». I suoi teorizzatori l'hanno definita come il «simulacro di un dare e avere colloquiale»: la frase è oscura, ma nella pratica significa che gli spettatori televi-

sivi sono sostanzialmente dei mitomani, illusi di avere un legame personale e diretto con chi appare sullo schermo, sebbene sia evidente che l'esposizione non è reciproca. La definizione, in chiave laica, potrebbe comprendere pure l'esperienza spirituale, nella quale la persona credente è in effetti convinta di avere con Dio o con i santi un rapporto di ascolto reciproco, ma la stessa logica si può applicare a chi visita un caro estinto al cimitero e si intrattiene a dialogare con la lapide. Non credo sia diversa la sensazione descritta dal protagonista de *Il giovane Holden*: dopo aver letto un libro molto coinvolgente, percepisce l'autore come un amico e ha voglia di telefonargli per dirglielo. Le interazioni parasociali sono amicizie immaginarie, e nella mente umana possono essere infinite ed estendersi persino agli amici considerati reali, qualora fossero trattati non per come sono, ma per come li si immagina. Ciascuno cresce solo se sognato, amava dire quel grande pedagogo che fu Danilo Dolci, ma abbiamo tutt'3 sperimentato che, quando i sogni altrui e la nostra realtà non coincidono, spesso qualcunə ci resta male.

Il punto debole del concetto di «interazione sociale» è che è vecchio e può descrivere al massimo l'esperienza di mia nonna. È stato infatti formulato prima della nascita di Internet e dei social media orizzontali sempre connessi, quando il mezzo televisivo era chiamato «emittente», poiché la comunicazione procedeva in una sola via, e il flusso non poteva essere invertito. Quel movimento, la televisione lo fa ancora, certo. A differenza dell'esperienza del teatro, che richiede il «noi, qui e ora», il personaggio sullo schermo esegue la sua performance senza avere la minima idea di chi o quante siano le persone che lo stanno se-

guendo da casa e dalle quali non può avere alcun feedback istantaneo. Escluse le dirette, in tv manca anche la simultaneità: molti programmi sono realizzati in tempi diversi rispetto a quando vengono visti e in quel caso l'effetto di interazione è persino più ingannevole.

Tutto questo è ancora vero adesso che ciascunə di noi è in grado di fare una diretta su qualunque piattaforma social e ricevere subito il feedback di chi la sta guardando? Dal punto di vista formale, la passività nella comunicazione non esiste più, e gli stessi algoritmi dei social media funzionano sulla base dei comportamenti di risposta: selezionano i contenuti utente per utente a seconda del numero di interazioni che in potenza genereranno. Quanto possiamo ancora permetterci di definire illusoria una comunicazione che si fonda su una risposta così diretta e immediata? Davvero basta la presenza di un dispositivo che filtra il contatto tra i corpi per rendere illusoria un'esperienza? Il grande equivoco di questo ragionamento è proprio la parola «illusione», cioè l'idea che non solo la televisione ma tutti i mezzi di comunicazione di massa producano esperienze false e generino un errore della mente che altera la realtà. La convinzione è che ci sia una realtà oggettiva che può essere distorta con un inganno percettivo.

Dei mezzi di comunicazione non bisogna insomma fidarsi, perché una cosa è il reale e una è il virtuale. Ma se si parla del Dio trinitario, cioè del rapporto con un'entità trascendente che non è verificabile tramite i sensi, in teoria tutto è virtuale. La fede è pura virtualità. Significa forse che non è vera? Per me, giocatrice di ruolo, che interagisce digitalmente attraverso ogni dispositivo, e

soprattutto lettrice, la risposta è no. Non ho bisogno di scomodare i molti studi delle neuroscienze in merito per avere la conferma che l'immaginazione immersiva genera nel cervello le stesse reazioni dell'esperienza sensibile. È reale, cioè produce effetti di realtà, qualunque esperienza che attiva un mutamento nella persona che la vive. In termini di cambiamento può quindi essere molto più autentico il botta e risposta di messaggi con un amico o la discussione che segui su una piattaforma digitale piuttosto che la frase fatta che ti ripete tua madre in carne e ossa mentre a tavola ti porge le patate al forno. È reale anche il turbamento di mia nonna davanti al primo piano di Tyrone Power, ed è altrettanto reale l'eccitamento provocato dal *sexting* di una domenica pomeriggio con uno sconosciuto, così come non ha alcuna importanza che qualcuna dichiari immaginaria una malattia, se la sua percezione del dolore è concreta. Chi decide quale esperienza è autentica?

Se il marchio di fabbrica dell'illusione è la non verificabilità, allora non esiste nessuna che non abiti una realtà illusoria, perché il medium di ogni esperienza è la nostra stessa soggettività. Se i soggetti che condividono una determinata circostanza sono molti, il loro scambio forse permetterà di stabilire versioni simili, ma non creerà una realtà unica e oggettiva. Ogni distinzione tra reale e virtuale, quando si tratta dell'interiorità delle persone, è quindi prima di tutto inutile, perché impedisce di capire l'altro e non genera alcun incontro, ed è in seconda istanza dannosa, perché stabilisce una gerarchia di valore tra le esperienze, distinguendole in vere e false anche a prescindere da cosa ne pensi chi le ha vissute.

È meraviglioso abitare un momento storico dove i corpi singoli convivono con la molteplicità delle identità digitali di ciascuna e spesso ne sono superati. Gli avatar, i nickname e i profili social, specialmente quando producono nei 3 altri un'esperienza di noi che supera i limiti del nostro corpo, moltiplicano la nostra verità, perché mettono in scena con effetto di realtà quello che noi potremmo essere a condizioni differenti. Trovo sempre sconcertante quando qualcuno mi dice: «Non bisogna credere a tutto ciò che si vede sui social network, perché spesso non corrispondono alla realtà». Il problema dell'autenticità non è capire quanto il mio profilo corrisponda alla realtà, ma quanto la presunta realtà corrisponda davvero a me, a quello che sono.

Se una persona con un handicap crea un'identità digitale che l'handicap non lo ha e stabilisce relazioni, sta producendo una realtà falsata o ne sta ipotizzando una più autentica rispetto a sé? Se una persona che appartiene a un'etnia razzializzata si inventa un'identità digitale grazie alla quale le diventano possibili legami con persone che altrimenti non si relazionerebbero mai a lei, sta mentendo o sta producendo una distorsione creativa nella società razzista in cui vive? Se una donna nata in un corpo maschile aggira la disforia di genere attraverso un'identità digitale che corrisponde al genere in cui si riconosce, possiamo parlare di inganno oppure siamo davanti a una realtà più sincera? Dalla risposta a queste domande dipende molta della nostra capacità di restare umani negli ambiti sempre più postumani del tempo che le nostre vite stanno già attraversando. Pure la fede, come esperienza di incontro con Dio e con gli altri,

deve fare i conti con la multidimensionalità, ed è lí che il quarto posto a tavola nell'icona di Rublëv diventa una promessa di accoglienza a ogni identità possibile, anche quelle per cui la carne non è piú sufficiente. L'esperienza di fede cristologica arriva a coprire l'intera verità del corpo, ma l'esperienza della spiritualità trinitaria ha la forza per far restare autentico persino quello che il corpo non può raggiungere né interpretare.

Il Messia queer

Il mio debito cristiano e femminista con la *Trinità* di Rublëv non consiste solo nella riconciliazione con l'idea del Padre e nella scoperta del potenziale dello Spirito. Anche la figura del Figlio, e quindi di Gesù, ne escono rinnovate, rivelando chiavi di lettura che prima sarebbero state impensabili. Ogni volta che in queste pagine ho usato l'espressione «pratica della soglia» riferita alla prospettiva queer, avevo in mente Gesù in un passo evangelico preciso, la cui forza simbolica mi è però apparsa comprensibile solo alla luce delle consapevolezze raggiunte esercitando insieme militanza e fede, non al di là delle loro contraddizioni ma dentro di esse.

In quel passo evangelico Gesù è uno che ha un segreto, lo conserva da tre decenni e ancora non vuole dirlo. Il segreto non è una roba da nulla: è quello di essere nientemeno che il Cristo promesso dai profeti. I tempi in cui Gesù vive sono purtroppo i tempi in cui Israele si aspetta che il Messia giunga da un momento all'altro. Intorno all'anno Zero deve compiersi infatti la profezia di Daniele, il quale cinque secoli prima ha predetto che il Messia sarebbe arrivato da lí a «settanta settimane di anni» e sarebbe stato annunciato da una stella. Questa aspettativa, invero alquanto precisa, genera un affollamento di cristi

mitomani a ogni angolo della città. Il segreto di Gesù è la millanteria di tutti. Spesso i vari aspiranti al titolo di salvatore di Israele hanno ricevuto alla nascita un nome altisonante con cui i genitori speravano di richiamare la profezia, e si comportano come personaggi di un film dei Monty Python, presentandosi alle porte di Gerusalemme e organizzando sommosse contro i Romani che finiscono sempre soffocate nel sangue. L'ultima sarà nel 135 d. C. a opera di uno che alla nascita era stato sobriamente chiamato Bar-Kōkhēbā, «figlio della stella», e si concluderà malissimo, togliendo agli ebrei ogni residua aspirazione alla sovranità. È però nei giorni di Gesù che l'attesa è al suo culmine e riconoscere il Messia autentico in quella folla di unti del Signore non è affatto facile; tra Gesù e Bar-Abbā, «figlio del Padre», si confonderà anche il popolo, ingannato dall'ennesimo nome poco umile.

Gesù dal canto suo non aiuta nell'identificazione: è vero che compie miracoli e ha l'investitura di Giovanni il Battista, ma il suo comportamento e le sue parole restano troppo controcorrente per essere legittimate dagli anziani della comunità religiosa, che peraltro lui non cerca nemmeno di ingraziarsi, criticandone l'ipocrisia in pubblico con molto poco senso diplomatico. Gesù è il Messia e allo stesso tempo non è il Messia che tutt'3 attendono. È il re di Israele, ma ci tiene a specificare a Pilato che il suo regno non è di questo mondo, e di volta in volta nella predicazione affermerà che quel regno somiglia a un seme di senape, a un albero rigoglioso, a un tesoro nascosto in un campo, a una rete gettata nel mare, insomma a qualunque cosa tranne che a un potentato territoriale come lo concepiscono i suoi contemporanei. Gesù è un Messia

queer nel vero senso della parola, cioè eccentrico, insolito, nell'etimologia originaria tedesca anche un Messia «di traverso», diagonale rispetto alle linee rette tracciate dalla società teocratica in cui vive. Non è un caso che lui stesso non si intesti mai di propria iniziativa quei titoli e diffidi i discepoli dal farlo. Non esiste una sola riga del Vangelo in cui sia lui ad affermare di essere il Cristo. Preferisce usare delle immagini, peraltro sempre interpretabili, e in quei margini di interpretazione si aprono percorsi direttamente connessi al nostro presente.

Una delle più interessanti, per chi cerca di attuare pratiche femministe e queer nella sua vita, è quella della porta, che non ha avuto particolare fortuna pastorale nel cattolicesimo, nemmeno nell'iconografia, ma che si rivela essenziale per qualificare la fede in Gesù come una pratica della soglia.

Allora Gesù disse loro di nuovo: «In verità, in verità vi dico: io sono la porta delle pecore. Tutti coloro che sono venuti prima di me sono ladri e briganti; ma le pecore non li hanno ascoltati. Io sono la porta: se uno entra attraverso di me sarà salvato; entrerà e uscirà e troverà pascolo. Il ladro non viene se non per rubare, uccidere e distruggere; io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,1-10).

Quando Gesù si definisce in maniera così oscura – «io sono la porta delle pecore» – il contesto in cui si trova non è sereno. È a Gerusalemme per la festa della Dedicazione del tempio e dopo aver pronunciato tali parole subirà una forte pressione da parte di alcuni dei presenti, che cercheranno di fargli rivelare di essere il Cristo:

Allora i Giudei gli si fecero attorno e gli dicevano: «Fino a quando terrai l'animo nostro sospeso? Se tu sei il Cristo, dillo a noi apertamente» (Gv 10,24).

Gesú sa benissimo che glielo stanno chiedendo così da avere materiale per accusarlo e si rifiuta di fare il coming out da Messia: ciò fa imbestialire i suoi nemici, che si trovano nella frustrante posizione di non poter negare i miracoli che compie, ma di non sapere come collocare quel suo potere in una categoria per loro riconoscibile, dunque controllabile. La rabbia per questo suo tergiversare sale al punto che Gesú subisce prima un tentativo di assassinio per lapidazione e poi uno di sequestro - che nella migliore delle ipotesi aveva lo scopo di condurlo davanti agli anziani e farlo condannare per la blasfemia di essersi dichiarato Figlio di Dio; nella peggiore, di ammazzarlo di nascosto dalla folla. Sfuggirà alle mani degli assalitori passando il Giordano e recandosi con i discepoli in Galilea, un luogo per lui sicuro, in attesa del momento più propizio per tornare alla vita pubblica. Purtroppo mentre sta al riparo accade qualcosa che richiederà di nuovo la sua presenza in Giudea: l'amico Lazzaro, nella cui casa Gesú è considerato un familiare, si ammala e muore. La decisione di andare a fare visita alle sue sorelle in lutto non piace ai discepoli, consci che la Giudea è per Gesú (e per loro) un posto dove si rischia la vita.

Poi, disse ai discepoli: «Andiamo di nuovo in Giudea!» I discepoli gli dissero: «Rabbí, poco fa i Giudei cercavano di lapidarti e tu ci vai di nuovo?» (Gv 11,7-8).

I discepoli galilei gli chiedono il contrario dei suoi avversari giudei: stare coperto al sicuro, non rivelarsi al mondo, rimanere in uno stato di sospensione in cui nessuno rischia niente. La prospettiva è continuare a fare il Messia locale, *in the closet* nella piccola Galilea, lontano dal potere re-

ligioso e politico dell'Israele di quegli anni. È una danza territoriale, una specie di Risiko fatto di avanzate e ritirate strategiche, dove c'è un dentro e un fuori, uno spazio *in* e uno spazio *out*, un luogo sicuro dove stare protetti e uno pericoloso dove si è esposti. In mezzo scorre il Giordano, una linea fluida che segna il confine naturale tra il territorio in cui si può essere uccisi rivelandosi e quello in cui si può continuare a vivere, purché si resti velati.

È in questa complicata geografia che Gesú sceglie di raccontare la vita di un gregge di pecore. Non è la prima volta che capita, le similitudini pastorali sono numerose nella sua predicazione, ma di solito sono più comprensibili, perché Egli è sempre il pastore. Nel caso specifico invece il paragone è enigmatico, perché Gesú si autodefinisce la porta delle pecore. Cos'è la porta delle pecore? Nel contesto ebraico del primo secolo è un sacco di cose, non ultima una delle otto porte delle mura di Gerusalemme, quella che conduceva al Tempio gli animali da sacrificare. Noi però oggi non viviamo nella Gerusalemme dell'anno zero e non siamo tenuti a conoscerne la planimetria quando leggiamo il Vangelo. Per chi vive ora, la frase indica semplicemente la soglia del recinto di un ovile, la linea che separa l'*in* del riparo dall'*out* del pascolo, il confine tra il luogo protetto e quello selvaggio. Nell'ovile c'è il riposo, il sonno tranquillo, le compagne l'una accanto all'altra a scaldarsi con il respiro e con il pelo, gli agnelli al sicuro, la protezione di una sporgenza di roccia o della pergola di frasche intrecciate che stempera l'umido della notte. L'ovile però ha un difetto: dentro non c'è cibo. Per mangiare occorre uscire e camminare all'aperto. Fuori dall'ovile ci sono il prato, l'erba tenera, la fonte fresca, il nutrimento e

il movimento, in una parola: la vita. Certo, c'è anche il lupo che può assalire le pecore e gli agnelli, oggi l'anziana lenta, domani il cucciolo incerto, il giorno successivo l'adulta distratta, prendendosele una dopo l'altra; ma si può rinunciare a nutrirsi per il rischio di incontrare il lupo? No, ovvio: se pure entrambe le opzioni abbiano come prospettiva la morte, quella più certa sarebbe per fame, non per l'assalto potenziale del predatore. Neppure si potrebbe stare sempre al pascolo, costantemente esposte, perché il rischio di essere prese dal lupo o dal ladro aumenta troppo al calare della notte, e un luogo di riparo per dormire è indispensabile. La vita delle pecore è garantita dal movimento tra il dentro e il fuori, non dalla stasi, ed ecco che le parole di Gesù smettono di essere oscure: lui è la porta, cioè la Persona che rende possibile praticare la soglia come spazio vitale. «Se uno entra attraverso di me, sarà salvato; entrerà e uscirà e troverà pascolo». Entrare e uscire, trovare riposo quando serve il riposo e pascolo quando serve il pascolo, è un'oscillazione che richiede un attento discernimento, perché c'è un tempo per fare una cosa e un tempo per fare l'altra: anche confonderli può voler dire morire.

In quel continuo esporsi ai rischi di essere frainteso, non essere riconosciuto, addirittura essere ucciso, Gesù non si propone ai discepoli come il protettore che difende dai pericoli, ma come un confine attraversabile, il punto di contatto che permette ai due spazi, vitale e mortale, di comunicare tra loro e realizzare entrambi il loro compito in rapporto alle pecore. La pratica della soglia, la *queerness* che rigetta l'appartenenza a un unico recinto, è pratica cristologica e Gesù la rivendica proprio mentre sta viven-

do in prima persona il suo pericoloso «entrare e uscire» tra Giudea e Galilea. L'intera vicenda di Gesù, rivista in chiave queer, offre spunti preziosi di riflessione tanto alla militanza quanto alla fede, senza che appaia tra i due percorsi alcuna sostanziale incompatibilità. È da donna, da femminista e da cristiana allo stesso tempo che posso ricercare, praticare e proteggere le soglie, i luoghi di confine tra le gabbie sociali in cui si pretenderebbe che tutti restassimo, in qualunque forma si presentino, anche la più scomoda. Accettare la *queerness* come prassi cristiana significa riconoscere che il confine non ci circonda, ma ci attraversa, e che quel che avvertiamo come contraddizione è in realtà uno spazio fecondo di cui non abbiamo ancora compreso il potenziale vitale.

La vita del mondo che verrà

«Beata te, che almeno sei credente!» Quando sento questa frase, capisco che nella testa di molte persone la fede è una specie di strumento di deresponsabilizzazione nelle avversità, la puerile certezza di potersi affidare a qualcosa di piú grande, una giustizia superiore e invisibile che arriverà dove non puoi tu, che rimetterà in pari gli squilibri che hai causato, subito o non hai saputo sanare, che punirà l'anima crudele e premierà quella mite e in qualche modo ripagherà ciascuna secondo il merito. Tale convincimento suppone credenti spaventati dal mondo tanto da accogliere con sollievo l'ipotesi di una baby-sitter dal cielo. Chi ha fede in questa prospettiva appare come una persona la cui vita è facilitata dalle fantasie sul divino, perché nel tormento può vantare in Dio l'amico invisibile con il quale piangere, nella gratitudine sa almeno chi ringraziare, e nel tentennamento può aprire a caso la Bibbia, puntare il dito su un versetto come fosse il grande libro delle risposte e comportarsi di conseguenza, beatò lai.

La fede per me non ha mai rappresentato questo tipo di conforto. Se alcune forme di religiosità in determinati periodi storici si sono espresse in questi termini, ha avuto ben ragione Marx a considerarle oppio dei popoli, un mo-

tore antistorico che ferma tutte le rivoluzioni, relegando il presente a tempo di passaggio e rimandando la giustizia a un impreciso aldilà. La fede in Gesù Cristo (e lo dico con un certo rammarico) non offre consolazione nel senso pacificatore del termine. Dopo piú di duemila anni è ancora interlocutoria e a chi vi si confronta impone un ingaggio che resta sempre scomodo, perché implica uno spostamento dalla zona confortevole delle risposte a quella terremotata delle domande.

Una delle scene emblematiche del Vangelo, dove appare piú chiaro che la via facile non è la cifra della fede, si trova nelle pagine in cui l'evangelista Marco riporta il dialogo tra Gesù e gli apostoli nei dintorni di Cesarea. Interpellati in merito alle voci che corrono sul loro Maestro, «La gente chi dice che io sia?», i discepoli riferiscono a Gesù i pareri dell'uomo della strada, spesso molto fantasiosi, come quelli che indicano in lui il profeta Elia o Giovanni il Battista redivivo. Sarebbe l'occasione per Gesù di rivelarsi almeno ai suoi amici, magari con una dichiarazione esplicita, ma lui preferisce girare la domanda a loro: «Voi chi dite che io sia?» Non ho mai pensato che agisse come il rabbino che vuole vedere se gli studenti hanno imparato la lezione. Mi è invece sempre parsa una domanda assoluta, un momento cruciale anche nella definizione del mio stesso rapporto con Gesù, che nel passaggio sembra dire a3 credenti di ogni tempo che non conta l'etichetta, ma è molto piú importante la relazione personale. È in base a quella risposta che si determina la fede come esperienza vitale, perché ognuno di noi crederà solo al Cristo che sente proprio, quello il cui volto ha riconosciuto vero per sé. Pur nella sua assolutezza divina, Gesù vuole restare

relativo alle vite delle singole persone e in nome di quella relazione continua a chiederci di essere noi a dire chi sia, a prescindere dalle parole altrui.

Pietro risponde alla domanda come farebbe il primo della classe, in perfetto stile del manuale di san Pio X: «Tu sei il Cristo». Ma Gesù, invece di dirgli bravo, gli impone severo il silenzio. Sa che la risposta, giusta secondo la dottrina, non corrisponde ancora all'esperienza vitale del suo discepolo, che poco dopo lui sarà costretto a chiamare brutalmente «Satana», perché come il demonio cercherà di allontanarlo dalla sua missione con il buon proposito di salvargli la vita. Prima di capire davvero cosa vuol dire essere il Cristo, Pietro rinnegherà tre volte il suo Maestro, e nemmeno davanti al sepolcro vuoto del Risorto avrà ancora capito bene che tipo di Messia sia quello che gli ha camminato accanto per tre anni. Come tutte le cose vive, la fede è un processo che si fa piú chiaro man mano che si sviluppa e nel suo divenire ci troverà sempre ambigui, un giorno prim3 della classe e il giorno dopo diabolic3, pur con le migliori intenzioni. Perciò «Voi chi dite che io sia?» è anche l'invito di Gesù a restare teologi e teologhe, cioè persone interroganti, alla ricerca di una ricchezza di significato che non è mai data una volta per tutte, ma che costantemente rivela altro potenziale.

Le cose che ci sono qui e nei libri ai quali questo è debitore non erano pensieri necessari all'inizio della storia del cristianesimo, ma ciò non significa che non fossero pensabili e che un giorno, partendo dal Vangelo, non sarebbero stati pensati. Il processo della creazione, come aveva intuito già san Paolo, non si è concluso il settimo giorno, ma prosegue con la nostra azione nel mondo, e

quello dell'incarnazione non è terminato in Gesù, ma avanza ogni volta che la sua persona trova nuove realtà della vita umana in cui può agire l'incontro, manifestandosi feconda e salvifica.

La questione della salvezza è la vera cartina di tornasole, se si vuole andare alla ricerca dei punti di convergenza tra la fede e i movimenti di lotta delle categorie discriminate. Gli unici interrogativi che abbia davvero senso porsi in quest'ottica sono due: come la fede possa aggiungere maggiore libertà al percorso di liberazione che stiamo già facendo, e in che modo tale percorso possa diventare più inclusivo grazie all'incontro con quell'apoteosi relazionale che è la fede trinitaria. Ogni risposta che non vada verso la libertà è sbagliata: non è difficile riconoscerla, perché produce dolore ed esclusione. Da quel dolore e da quell'esclusione sono partita per ragionare, ed è a chi li prova che è dedicato il frutto del mio lavoro.

C'è però un destinatario occulto in queste pagine, che occulto vorrei non rimanesse: è l'intellettuale italiano credente. Ne esistono molti più di quanto si pensi, soprattutto tra chi scrive per mestiere, ma la loro timidezza nel rendere argomento la propria vita spirituale cela la certezza che la fede sia un fatto così intimo da essere indicibile e che dichiararla sia una forma di pornografia, di sicuro un gesto professionalmente poco prestigioso. Sono persone che vivono spiritualità variegata, conflittuali o pacificate, dissonanti o aderenti alla vita ecclesiale, ma nella maggioranza dei casi sono unite dallo stesso rapporto con il pregiudizio altrui, quello dell'ateo che ha studiato Lettere e che tra le righe assegna alle persone di fede uno statuto di minorità intellettuale. Il cristianesimo - infantilizzato

per decenni come fede di bambini e donne, l'ottusa dottrina del dogma che sospende la ragione, e la religiosità delle processioni e dei miracoli folkloristici - suscita ironia e spesso persino disprezzo tra i letterati e le letterate. Sospinti al nascondimento dal timore dello scherno e della sottovalutazione, gli scrittori e le scrittrici che credono in Gesù proteggono il più delle volte la loro appartenenza, vivendola come un fatto privato e rinunciando a innervarne la scrittura, se non in rari casi che brillano per solitudine. Io non mi scuso di essere credente e mi rifiuto di pensare che questo mi obblighi a dimostrare di continuo la credibilità della mia capacità intellettuale. Sono pronta a dare ragione della mia fede e oggi, in questa fase della vita, sono pronta anche a dire che quella ragione è la stessa che negli anni mi ha resa femminista e mi ha aperto lo sguardo verso altri modi possibili di essere immagine di Dio.

Postfazione
di Marinella Perroni

Serio, potente, provocatorio. Per un uso della lingua ponderato e raffinato insieme, e ancor di piú perché prende di petto tematiche tutt'altro che usuali. Questo saggio teologico di Michela Murgia si impone e ci impone di leggerlo con la calma necessaria. Perché, oltre ad argomentare e chiarire, interpella. Senza l'arroganza del proselitismo, ma con la convinzione che anche per la fede cristiano-cattolica possono valere le parole del filosofo Edgar Morin secondo cui «ciò che non rigenera, degenera».

Serio.

L'intreccio tra letteratura e teologia non è certo una novità. Lo attesta la ricchezza di forme letterarie presenti nella Bibbia stessa, e ne è reiterata testimonianza l'interesse crescente degli scrittori, soprattutto tra il XIX e il XX secolo, per storie fortemente connotate dall'esperienza religiosa. In particolare, poi, il filone che getta le sue radici nella popolare *Vie de Jésus* (*Vita di Gesù*), scritta alla fine dell'Ottocento da Ernest Renan, si è ancora recentemente impreziosito grazie ad autori di provenienze

culturali molto diverse tra loro* e l'interesse per la figura del Nazareno resta una costante del panorama letterario contemporaneo.

Anche sul versante teologico, del resto, l'irruzione delle scienze del linguaggio e lo scetticismo nei confronti dell'astrattezza dottrinarie spingono a ricercare nuove ibridazioni culturali rispetto a quelle del razionalismo filosofico occidentale e a mettere fortemente in crisi il linguaggio della teologia ecclesiastica divenuto ormai gergale. Forte è il disagio quando non addirittura il fastidio da parte di molti credenti nei confronti di un linguaggio teologico banale, del tutto prevedibile e convenzionale, intriso di luoghi comuni perché ancorato all'impalcatura di antichi catechismi che oggi farebbero allontanare dalla fede perfino chi è armato delle migliori intenzioni. Come tutti, i credenti oggi vivono in un mondo in perpetua mutazione, che chiede di costruire interazioni multiple e di intercettare codici espressivi sempre nuovi anche per quel che riguarda il *patrimonium fidei*, cioè per tutto ciò che ha a che fare con l'eredità che ci viene da generazioni di uomini e donne che hanno vissuto e pensato la fede. Disagio e fastidio che non tutti sono capaci forse di tradurre in parole, ma che tutti sono in grado di esprimere con i fatti e che pochi decidono di affrontare.

* Dal portoghese José Saramago al sudafricano naturalizzato australiano John Maxwell Coetzee, dalla belga cresciuta in Giappone e in Cina Amélie Nothomb al giapponese Shūsaku Endō e, ancora recentemente, la francese nata nell'isola di Guadalupa Maryse Condé.

Aver scelto la forma letteraria non del romanzo, ma del saggio e, per di più, del saggio teologico che mette a tema la confessione di fede trinitaria rivela dunque che Michele Murgia ha maturato un atteggiamento di fede che non svicola di fronte alle grandi questioni né si accontenta di risolverle nel foro interno degli intimismi devozionali. Chi frequenta gli ambienti teologici sa infatti molto bene quanto la teologia trinitaria fatichi oggi a trovare uno statuto convincente e ancor di più a tradursi in una partitura orecchiabile anche per i non addetti ai lavori. Basta del resto ascoltare gli equilibrismi omiletici nella liturgia della festa della Trinità per rendersene conto.

Eppure, da due millenni coloro che hanno creduto nel Dio rivelato da Gesù di Nazaret riconoscono, fin dal momento del battesimo, in ogni celebrazione della pasqua o in ogni messa domenicale, proprio la confessione di fede trinitaria come il loro «credo». Per questo per Murgia è, del tutto giustamente, il «caso serio» della fede.

Potente.

L'autenticità si impone molto più dell'arroganza: qui sta un altro punto di forza di un saggio teologico in grado di coinvolgere chi legge per l'acutezza delle argomentazioni, la genialità dei nessi culturali, la profondità delle riflessioni. Ancor di più, però, per la capacità di tenere la confessione di fede trinitaria saldamente agganciata alla realtà della vita. Quella propria e quella di tutti. «Partire da sé»:

Murgia assume appieno questo postulato del femminismo storico italiano e ne fa il criterio di una prassi speculativa che prende le mosse dalle domande che, nel tempo, sono state l'alito di vita del suo vissuto. Di donna, di femminista e di credente. Un vissuto in cui il «tentativo di pensare le cose», anche Dio, diviene la misura del proprio giudizio e del proprio impegno, del proprio desiderio e della propria disponibilità. In una parola: la misura della propria umanità.

Murgia non si rivolge ai non credenti, né è un'atea devota che fa sfoggio delle sue reminiscenze dottrinarie per richiamare i credenti a causa delle loro presunte incongruenze. Murgia è una credente che interpella i credenti. Ma, come direbbe il cardinal Carlo Maria Martini, è una credente che pensa. O forse ancora meglio è una credente a cui fin da bambina la fede ha dato da pensare. Non solo. La stagione dell'impegno in Azione cattolica le ha insegnato che chi vive la propria fede in modo responsabile non smette mai di sentirsi responsabile della fede degli altri, soprattutto dei più piccoli. Ben sapendo che per il vangelo i «piccoli» sono coloro che cominciano a vivere la fede come scelta. Sentirsene responsabili significa avviare una «conversazione sulla fede» che nasce dal vissuto ed è in grado di generare sapienza.

Ed è proprio da una «conversazione» che è nato questo libro. Una domenica di ottobre del 2019 Michela mi telefona per invitarmi il giorno stesso a uno degli eventi di *In-quiete*, il festival delle scrittrici, che aveva deciso di dedicare alla teologia femminista. Non mi lascia margine

di discussione. Prendo qualche informazione dai social e vedo che, in realtà, il titolo che lei ha dato all'evento è *Catechismo femminista*. Una sala gremita di donne all'inverosimile. Poche battute iniziali da parte nostra e poi una straordinaria conversazione sulla fede, di quelle che qualsiasi professore di teologia desidererebbe avvenisse durante le sue lezioni. Un'ora e mezza, ma avremmo potuto andare avanti ancora. Ci ha stupito che donne che avevano in comune istanze femministe, ma tra loro molto diverse non solo per età, fossero così interessate alla riflessione teologica nel momento in cui prendeva sul serio il loro tentativo di pensare in proprio anche le cose della fede. E benché Michela e io facciamo mestieri diversi, le domande che ci siamo fatte erano le stesse: perché in questi ultimi decenni le chiese hanno preferito perdere generazioni di donne piuttosto che capire le enormi risorse di intelligenza e di autonomia che venivano dal femminismo? Perché non hanno saputo mettersi all'ascolto? Possibile che, come afferma il profeta Isaia, perfino Dio dice «Su, venite e discutiamo...» (1, 18) e le chiese non siano capaci di parlare con le donne, non quelle acquiescenti, ma quelle che hanno desiderio di discutere?

Provocatorio.

Quando ho letto il testo e ho visto che Murgia intendeva far partire la sua argomentazione dalle parole della prima lettera di Pietro con cui si esortano i cristiani a essere «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (3, 15) sono

rimasta sconcertata. Sapevo, per averlo imparato molti anni fa nella prima lezione di teologia fondamentale, che le possibilità erano due: intendere l'esortazione in senso classico, cioè apologetico, oppure in senso critico, cioè come la teologia postconciliare ha tentato, ancora senza troppa fortuna, di insegnarci. Michela Murgia supera anche su questo punto il fascino del codice binario. In effetti, l'aggettivo «critico» rimanda essenzialmente a un metodo e tradisce così la rigidità del lessico illuminista, mentre oggi il termine queer rivela piuttosto quel modo di porsi di fronte a tutta la realtà in grado di metterne in crisi le codificazioni. Necessarie forse all'organizzazione sociale, ma mai sufficienti alla qualità pienamente umana del vivere.

Non a caso quindi Murgia libera innanzitutto l'aggettivo queer dalla sua riduzione a una delle possibili varianti dell'appartenenza sessuale e gli restituisce quell'ampiezza di campo semantico che consente di farne una qualifica decisiva del pensare, anche del pensare teologico. In questo senso, allora, il suo «catechismo femminista» è provocatorio: nel momento in cui, da credente femminista, rende ragione della sua fede, Murgia interpella, provoca, chiama a una discussione interiore, ma nel momento in cui lo fa «a partire da sé» chiede altrettanto coraggio.

Per questo, forse, noi teologi di mestiere potremmo avere più difficoltà di altri a leggere questo libro. Non perché sia irriverente, polemico, irritante, ma perché chiede di partire dalle proprie domande, mentre noi, forse più

di altri, siamo specialisti nel voler dare risposte, a volte anche senza aver prima ascoltato le domande.

Abbiamo visto come nella storia un giorno si può cantare *God Save the Queen* e il giorno dopo *God Save the King*. Affermare *God Save the Queer* significa prendersi una grande responsabilità. E questo Michela Murgia ha voluto fare: «Su, venite e discutiamo...»

MARINELLA PERRONI

Genealogia bibliografica di questo libro.

Se ti interessa sapere di piú sul mondo delle icone e la loro simbologia, il libro fondamentale da cui partire è edito dalle Paoline e si chiama *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona* di Pavel Evdokimov, un teologo e filosofo russo, morto negli anni Settanta, che nella vita ha fatto anche l'aiuto cuoco a Parigi e il tassista a Istanbul, esperienze di certo non estranee alla sua straordinaria capacità di interpretazione dell'arte ortodossa. Se vuoi approfondire la questione trinitaria in rapporto alla *queerness*, un buon primo approccio è leggere *La Trinità, oggi*, cioè la tesi di dottorato di suor Teresa Forcades, una monaca benedettina, medica e teologa catalana, che ho avuto il piacere di conoscere di persona a Monserrat nel 2013 e il cui pensiero in merito si è poi evoluto fino a dar vita al volume intitolato *Siamo tutti diversi! Per una teologia queer*; entrambi i testi sono editi da Castelveccchi e vale la pena leggerli in sequenza, anche perché li separano molti anni. Il concetto di Dio come Totalmente Altro è trattato ampiamente da molti filosofi, ma i due riferimenti principali quando avevo vent'anni per me sono stati i testi del teologo Karl Barth, in particolare *L'epistola ai Romani*, e *La nostalgia del totalmente Altro* di Max Horkheimer, rispettivamente usciti per Feltrinelli e Queriniana. La questione della cristianizzazione come processo di inculturazione e non di fede parte da *Perché non possiamo non dirci cristiani* di Benedetto Croce, una cosa che vale la pena leggere anche per altri motivi, non ultimo il fatto che con le riflessioni che contiene si può capire come sia stato possibile che i simboli della fede nel Novecento diventassero strumento politi-

co per i partiti di destra. Se vuoi saperne di più sul femminismo della differenza (o del corpo, come l'ho chiamato io qui), il consiglio è partire da *L'ordine simbolico della madre* di Luisa Muraro. Io ho l'edizione di Editori Riuniti. Sugli argomenti specifici di questo libro è però più utile leggere Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, sempre di Muraro, ma cofirmato con Chiara Zamboni e edito da Liguori. Sul concetto di familismo amorale presente nel capitolo sulla paternità di Dio, il riferimento più accessibile è online a firma di Sydel Silverman e si trova a questo link: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.11525/aa.11968.70.1.02a00020>

Il concetto di interazione parasociale è invece rintracciabile a questo collegamento: https://www.researchgate.net/publication/230533508_Horton_and_Wohl_Revisited_Exploring_Viewers'_Experience_of_Parasocial_Interaction I due testi a cui questo libro è più debitore, oltre al Vangelo e alle decine di titoli che fanno parte della mia formazione teologica, sono i saggi *Ciò che credo* del teologo Hans Küng, Rizzoli, e soprattutto *Stanze segrete* di Eve K. Sedgwick, titolo infelice per un libro poderoso, fondamento essenziale della teoria queer, edito in Italia da Carocci.

Ringraziamenti.

Grazie a:

Alessandro Giammei, che negli ultimi diciotto anni è stato il maieuta di ogni riga che ho scritto.

Chiara Valerio, per il confronto costante che ha generato anche il titolo di questo testo.

Lorenzo Gasparrini, per la verifica sulle parti iconografiche.

Diego Passoni, per il comune sentire di fede e militanza che sta all'origine di questo libro.

Lorenzo Terenzi, Claudia Fausone ed Elena Piccinni, che hanno ascoltato alcune parti del testo in stesura e mi hanno permesso di migliorarlo grazie ai loro riscontri.

Maura Gancitano, che mi ha fornito il materiale per ragionare di parentela parasociale.

Marinella Perroni, la cui sapienza teologica mi ha spinto a cercare parole che fossero all'altezza, se non del tema, almeno delle mie intenzioni.

Nota al testo.

La citazione a p. 4 è tratta da *Penso positivo*, testo e musica di Lorenzo Cherubini e Saturnino Celani © 1993 Djs Gang, Soleluna Srl e Universal Music Publishing Ricordi Srl. Tutti i diritti riservati per tutti i Paesi.

La citazione a p. 11 è tratta da Chiara Valerio, *Perché bisogna fidarsi del futuro delle parole*, in «la Repubblica», 24 luglio 2022.

La citazione a p. 21 è tratta da Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Centro Pannunzio, Torino 2008.

La citazione alle pp. 80-81 è tratta da Teresa Forcades, *La Trinità, oggi*, trad. di C. Cusano, Castelvechi, Roma 2021.

La citazione a p. 125 è tratta da Edgar Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, ed. it. a cura di M. Ceruti, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

Per la tavola di Rublëv a cui si fa riferimento nel testo: Andrej Rublëv, *Trinità*, tempera su legno, 1420-30 circa. Mosca, Galleria Tret'jakov (© 2022. Foto Scala, Firenze).

Indice

p. 3	Cattolica e femminista
9	Cosa vuol dire avere una prospettiva teologica queer (e un po' anche cosa vuol dire queer)
15	Credo (o almeno credo)
17	Senza maschi
19	Rendere ragione
21	Il cristianesimo senza Cristo
25	Crederci è partire da sé
27	Le domande sbagliate, le risposte tutte sassate
29	Una fede a pezzi
31	Padre
37	Farsi l'idea sbagliata
41	Onnipotente
47	Il fallimento di Dio
53	In un solo Dio
55	Il numero del privilegio
61	Si poteva fare diversamente?
63	Contro il Dio Cenerentola
69	Bruciare tutto

- p. 73 Un'altra Trinità è possibile
79 La soluzione del tre
83 Il potere di cambiare tutto
87 Nel nome dello Spirito
93 Gesù, quello col corpo
99 Dall'incarnazione alla disincarnazione
103 «Tyrone Power mi sta fissando»
109 Il Messia queer
117 La vita del mondo che verrà
- 123 Postfazione *di Marinella Perroni*
- 133 *Genealogia bibliografica di questo libro*
135 *Ringraziamenti*
137 *Nota al testo*



*Questo libro è stampato su carta contenente fibre certificate FSC®
e con fibre provenienti da altre fonti controllate.*



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
presso ELCOGRAF S.p.A. - Stabilimento di Cles (Tn)
nel mese di novembre 2022*

C.L. 25910

Edizione

1 2 3 4 5 6

Anno

2022 2023 2024 2025

MICHELA MURGIA (Cabras, 1972) ha esordito con *Il mondo deve sapere* (Isbn, 2006), che ha ispirato il film di Paolo Virzì *Tutta la vita davanti*. Per Einaudi ha pubblicato *Viaggio in Sardegna. Undici percorsi nell'isola che non si vede* (2008), *Accabadora* (2009, premi Campiello e SuperMondello), *Ave Mary* (2011), *L'incontro* (2012), *Chirú* (2015), *Futuro interiore* (2016), *Istruzioni per diventare fascisti* (2018), *Stai zitta e altre nove frasi che non vogliamo sentire piú* (2021), e ha collaborato alle antologie *Presente* (2012) e *Sei per la Sardegna* (2014). Ha pubblicato anche *L'inferno è una buona memoria* (Marsilio, 2018), *Noi siamo tempesta* (Salani, 2019) e, con Chiara Tagliaferri, *Morgana. Storie di ragazze che tua madre non approverebbe* (Mondadori, 2019) e *Morgana. L'uomo ricco sono io* (Mondadori, 2021).