

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



La Bibbia e le donne a partire dalla  
Riforma: 500 anni di cambiamenti.

Facoltà valdese di teologia  
Roma, 5-6 maggio 2017

*Eleonora Cappuccilli*

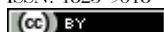
Fondazione Filippo Burzio  
Torino

eleonor.cappuccilli2@unibo.it

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVIII, no. 56, anno 2017, pp. 249-260

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7108>

ISSN: 1825-9618



Nel cinquecentesimo anniversario della Riforma protestante, il convegno *La Bibbia e le donne a partire dalla Riforma*, organizzata dal Coordinamento Teologhe Italiane in collaborazione con la Chiesa Valdese e l'Università di Graz, ha dato nuovo vigore agli studi storici sul posto della donna nella religione cristiana, segnalando come la crisi del Cinquecento abbia prodotto conseguenze di lungo raggio nella politica e nella religione, in Europa e nel nuovo mondo. Il convegno internazionale dal taglio fortemente interdisciplinare ha visto la partecipazione di circa venti relatrici e relatori di area tedesca, anglo-americana e italiana a partire dalla storia travagliata del rapporto tra le donne e il testo biblico tra il continente europeo e gli Stati Uniti.

L'introduzione ai lavori del 5 maggio da parte di Letizia Tomassone e Adriana Valerio ha da subito posto il quesito se il rapporto con la Bibbia abbia avuto un ruolo propulsore nel conformare l'identità politica delle donne soprattutto dopo la Riforma luterana. A tale quesito ha dato alcune risposte la prima relatrice, Susanna Peyronel. La relazione di Peyronel, *Donne e Bibbia all'inizio della Riforma*, si è concentrata sul caso italiano a cavallo tra Riforma protestante e controriforma, e in particolare sull'immagine femminile e sulla questione del matrimonio. Si può leggere infatti la Riforma come un fondamentale cambiamento per le donne, in quanto con essa vengono rivisti i concetti di castità, celibato e dunque il vincolo coniugale. Da Erasmo a Lutero, si realizza la trasformazione dello statuto dei due coniugi, uniti in un sodalizio sacro, secondo una concezione filogamica.

Esemplare è l'elogio del matrimonio di Erasmo. È nel matrimonio come sodalizio egualitario, spirituale, che le donne riescono a ritagliarsi uno spazio di autonomia religiosa, specialmente in quanto responsabili della cura delle anime in ambito familiare. Per Peyronel si assiste a una vera e propria rivoluzione sessuale teologica, che non riesce tuttavia a far cambiare idea a Lutero e i suoi seguaci a proposito della necessaria subordinazione della donna. Quello che cambia radicalmente anche in Italia, nonostante il confinamento del movimento della Riforma a piccole comunità clandestine, è l'intensificazione del conflitto sessuale all'interno del matrimonio. Se è vero che in alcuni casi i mariti battono le proprie mogli riluttanti a convertirsi al protestantesimo, alcune di loro denunciano i propri mariti all'Inquisizione pur di liberarsene.

Non solo in Italia ma nell'intera area cattolica si consumano tensioni religiose che amplificano tensioni sessuali e soprattutto politiche. Come ha mostrato Gigliola Fragnito nella sua relazione su *La Bibbia nell'Europa cattolica dopo la Riforma*, dopo lo scisma si contrappongono due Europe: il mondo protestante che traduce la Bibbia e la rende disponibile a tutti, e il mondo cattolico che riserva la lettura e l'interpretazione biblica a coloro che conoscono il latino. Infatti nel 1546, durante il concilio di Trento, nel dibattito su Sacra



Scrittura e tradizione, si discute accesamente della liceità delle traduzioni in volgare, registrando un dissenso crescente tra i due schieramenti.

Alla fine si ritiene più prudente non menzionare le traduzioni, ma attenersi alle tradizioni locali. Nonostante i divieti in area cattolica, non cessa la stampa di traduzioni, che vengono però bollate come testi ereticali. La questione delle traduzioni, che ha a che fare con la possibilità di un libero accesso alle Scritture senza la mediazione prelatizia, racchiude il problema più ampio dei rapporti politici tra la Chiesa di Roma e le nazioni cattoliche, tra potere ecclesiastico e potere politico, tra centro e periferia della *christianitas*. Solo nel 1604 il papato approva ufficialmente la traduzione della Bibbia, a segnare la fine delle pretese universalistiche della Chiesa post-tridentina e del progetto di rilancio del cattolicesimo. Fragnito ha evidenziato come le autorità romane siano state costrette a fare tale concessione ai cattolici d'oltralpe per difendere l'ortodossia cattolica dagli attacchi protestanti, quindi fornendo lo strumento biblico al più vasto pubblico possibile.

Nella relazione di Lothar Vogel, intitolata *Donne predicatrici? Spunti teologici a partire da Lutero*, è emerso come prima del XVI secolo nell'ambito del cristianesimo occidentale alle donne erano attribuite diverse tipologie ministeriali nei conventi religiosi femminili, a livello educativo e anche in alcuni limitati casi, nell'amministrazione del battesimo. Se le donne potevano *adhortari*, compiere esortazioni educative, la predicazione in pubblico era invece riservata a sacerdoti ordinati dalla fine del XII secolo, anche nel movimento valdese. La situazione cambia radicalmente con lo scisma protestante. I riformatori del XVI secolo procedono a una revisione dello statuto del ministero ecclesiastico, che d'ora in poi si giustificherà sulla base della trasmissione ordinata della parola atta a suscitare la fede. L'autorevolezza del ministro non è fondata più sull'ordinazione ma sulla vocazione, in cui si realizza la chiamata dello spirito. Eppure, la funzione ministeriale continua a competere solo agli uomini.

Altro discorso vale per la parola profetica, che acquista sempre maggiore rilevanza all'interno della predicazione e che viene riconosciuta come terreno femminile a partire dalla Bibbia. Anche Lutero, che nel 1523 sostiene che la differenza tra ministro e popolo è di funzione e non di dignità religiosa secondo il principio del sacerdozio universale, prescrive alle donne di non contendersi il monopolio della predicazione. Tuttavia, nei monasteri esclusivamente femminili, va ammessa la predicazione femminile, configurando dunque per le donne un raggio di azione limitato agli spazi loro assegnati anche in precedenza. In casa, invece, queste ultime possono disputare e governare con gli uomini, sebbene per Lutero permanga la superiorità della sapienza maschile:

nella Genesi, il serpente riesce a ingannare Eva, non Adamo. La differenza stessa delle donne, come dei bambini e dei pazzi, le rende naturalmente prive di autorità, incapaci di esercitarla, com'è dato dall'esperienza e com'è scritto nella legge mosaica e nel Vangelo. Si evince che l'argomento pneumatologico della vocazione viene associato da Lutero al diritto naturale e definisce il ministero ecclesiastico come funzione dirigenziale di un singolo su una massa, una funzione incompatibile con il sesso femminile.

Anche Calvino si interroga sul ruolo femminile nella Chiesa e lo definisce a partire dalla disputa del velo. Nel 1546, esaminando la prima lettera di San Paolo ai Corinzi, vi individua una tensione insanabile tra l'invito a coprirsi il capo in Chiesa (1 Cor 11,5) e l'imposizione del silenzio (1 Cor 14,34), giungendo dunque alla conclusione che l'imposizione del velo non costituisce un'autorizzazione della profezia femminile. Invece Pietro Martire Vermigli dà di Corinzi 1 una lettura diversa: secondo l'ordine consueto delle cose, le donne devono tacere, ma l'eventualità dell'ispirazione profetica si sottrae a tale ordine. Le regole generali dettate nella prima lettera di Paolo ai Corinzi coesistono dunque con l'eccezione articolata nel passo sul velo, che disciplina il comportamento femminile in caso di ispirazione straordinaria.

Nella relazione di Charlotte Methuen *In her soul, a woman is not different from a man: How scholastic was Luther's view of women?* si torna su Lutero e specificamente sulla continuità con i teologi scolastici nell'escludere le donne dall'ufficio pastorale in virtù della sua visione del rapporto tra i sessi, pur riconoscendo l'eguaglianza spirituale. Infatti, in un commentario della Genesi scritto nel 1535, Lutero spiega che anche Eva è parte dell'immagine di Dio. Uomo e donna sono dunque uguali davanti a Dio e ciò si traduce, in famiglia, nella partnership nel governo della casa: la femmina rappresenta la luna, il maschio il sole, gli animali le stelle. Sia sole che luna esercitano dominio ma sono differenti, hanno entrambi autorità ma in modi diversi. Nella vita quotidiana e davanti alla legge uomini e donne presentano differenti compliti e talenti, ma non davanti a Dio: non si ottiene la salvezza seguendo il proprio ruolo nella società bensì la sola fede. Lutero distingue insomma la legge dal vangelo e ciò ha implicazioni importanti sulla Chiesa e sulla famiglia. A casa le donne possono leggere, predicare, interpretare, confortare e insegnare ai figli, mentre in chiesa è consentito loro solo di dedicarsi alla preghiera in silenzio.

Eppure, per Lutero la donna è intrinsecamente importante nella generazione, necessaria nel disegno della creazione e dotata di intelligenza che è un dono della grazia, una parte imprescindibile dell'essere umano a prescindere dal sesso. Le donne non sono essenzialmente manchevoli, come vuole Tommaso d'Aquino, il quale, come Agostino, crede che nel regno dei cieli il corpo mantiene la sua connotazione sessuale. Anche per Lutero, che mette in di-



scussione la tradizione patristica pur mantenendone molti elementi, la resurrezione avverrà nei corpi sessuati. Tuttavia, la differenza del corpo femminile non denota una maggiore predisposizione al peccato né un uso inferiore della ragione. Se da un lato, quindi, Lutero è coerente con il quadro scolastico secondo cui esiste una superiorità delle donne nei valori femminili (umiltà, pazienza, compassione, sofferenza, carità), dall'altro è il contesto a cambiare radicalmente. La Riforma infatti apre una maggiore interazione tra teologi e donne credenti; la casa e la famiglia rappresentano ora un luogo di esercizio della pietà, che rende inattuale continuare a rappresentare la donna come un maschio deformato. Lutero stesso parla non più come sacerdote celibe ma come marito, membro della famiglia, padre che sostiene l'importanza di un ordine gerarchico all'interno della famiglia e della società e al contempo sottolinea l'imprescindibilità della *companionship* dei coniugi. Il matrimonio rientra allora nel suo progetto di disciplinamento sociale: non è solo funzionale all'educazione dei figli, ma anche a controllare la lussuria maschile e trattenerla entro le mura di casa.

A seguire, l'intervento di Lucia Felici, *Il silenzio delle donne. Leggere San Paolo nella Riforma Protestante del Cinquecento*, ha messo in luce come la nuova lettura della Bibbia, inaugurata da Erasmo e proseguita dai padri della Riforma, abbia portato con sé la necessità di rileggere i passi paolini riguardanti il ruolo della donna dentro e fuori l'*ekklesia*. In questo periodo, in Italia si produce una distonia tra norma e la realtà, laddove la posizione dei riformatori sull'imperativo del velo in Chiesa e sul divieto di predicazione femminile confliggeva con la realtà delle donne nel movimento protestante italiano del XVI secolo. Permane la questione del decoro femminile, per cui i riformatori continuano a sostenere la doppia soggezione naturale delle donne, a Dio e all'uomo, che però viene gradualmente messa in discussione dall'insegnamento paolino dell'uguaglianza, presente specialmente in Galati 3,28 e Colossesi 3,11. La norma rivoluzionaria erasmiana sembra cioè trarre ispirazione dall'azione riformatrice delle donne e dalla loro progressiva affermazione nella sfera pubblica, fenomeni derivanti dalla possibilità dell'accesso individuale alla Bibbia. Questo spazio di libertà che si apre per le donne spaventa i riformatori stessi, specialmente nell'Europa protestante, ma anche, in misura minore, in Italia. Non solo Calvino, Erasmo e Lutero, ma anche Antonio Brucioli e Ludovico da Castelvetro sentono l'urgenza di intervenire sui passi paolini più controversi, spinti dall'urgenza della parola femminile che si impone sempre più spesso tramite la profezia e la predicazione.

La relazione seguente di Ann Loades, *The Impact of the Reformation in the British Isles on women (exegesis, interpretation, preachers)*, ha spostato il

focus della discussione sul contesto inglese, osservando come il sentimento di Riforma si radichi profondamente nella Cattolicesimo occidentale del Medioevo. La sua ipotesi è che nel XVI secolo vi siano state molteplici riforme, e non solo una, che si sono sviluppate secondo traiettorie e ritmi differenti. La prospettiva storiografica va dunque ampliata per abbracciare non solo l'era della Riforma ma anche i suoi sviluppi successivi, e soprattutto per riportare l'attenzione sul ruolo delle donne, che hanno provocato e fatto precipitare la Riforma. Alcune di loro hanno dato la vita per essa al pari degli uomini, mentre altre si sono salvate grazie alla sicurezza della loro cella monastica.

Concentrandosi su due donne dell'East Anglia che scrivono prima della Riforma, Loades nota come alle loro esperienze visionarie sottendesse una presa di autorità, specificamente l'autorità di parlare. La prima donna su cui si sofferma Loades è Julian of Norwich, mistica finemente educata in materia teologica, che sostiene che l'esegesi includa anche uno sforzo di immaginazione. La seconda è l'autrice della prima biografia in lingua inglese, ovvero la laica Margery Kempe, una donna scomoda che non rispettava il comandamento del silenzio e criticava i superiori ecclesiastici, arrivando persino a separarsi dal marito. Concludendo la relazione con il discusso personaggio di Margaret Fell, madre fondatrice della Society of Friends, Loades ha riannodato i fili della Riforma fatta e combattuta dalle donne. Fell incarna infatti quella minaccia all'autorità maschile che la presa di parola femminile sembra costituire. Non solo le regine, ma tutte le donne che parlano in pubblico contro la norma del silenzio sembrano mettere ripetutamente in scena quel «monstrous regiment of women» che John Knox, padre della riforma scozzese, aveva denunciato nel 1558.

In seguito Erminia Ardissino e Elise Boillet hanno presentato il progetto «Il catalogo del materiale biblico italiano (secoli XV-XVII)», con un primo intervento di Ardissino intitolato *Riscritture bibliche di donne in area cattolica*, che si è focalizzato su alcune scritture bibliche femminili italiane della prima età moderna. Tra l'introduzione dei caratteri mobili e il 1650 si rintraccia di fatti un ampio repertorio di letteratura biblica andata in stampa in italiano (non solo in Italia), che si deve anche allo sviluppo di una cultura del libro e dell'ampliamento dell'alfabetizzazione. Alla base della relazione vi sono alcune domande tra cui: quanto circolarono i testi biblici in Italia nel periodo della Riforma? Come si configura la cultura biblica durante la formazione dell'età moderna? Che rapporto ebbero i laici con il testo biblico? Ardissino ha posto però un ulteriore interrogativo: come si comportano le donne nei confronti della Bibbia in Italia, paese cattolico per eccellenza, dove non passa l'idea di sacerdozio universale? Le donne compaiono spesso come dedicatarie, ma anche come ispiratrici, committenti e lettrici, protagoniste, dunque, della



lettura biblica fin dagli albori della stampa. Le dediche al femminile sono spesso indirizzate a nobildonne, al fine di chiedere protezione o per la loro fama di avido lettrici, e si rintracciano in particolare in alcune tipologie specifiche di testi biblici: traduzioni dei salmi, testi mariani di vario genere, vita di Cristo. Vi sono poi donne scrittrici attive specialmente in tre ambiti: i salmi e le traduzioni; le rappresentazioni teatrali (ad esempio la parabola del figliuol prodigo messa in scena da Antonia Pulci); il poema ad argomento biblico. Focalizzandosi su donne come Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Maddalena Salvetti Acciaiuoli, Isotta Nogarola, Arcangela Tarabotti, Ardissino ha messo in luce l'esistenza di comunità ermeneutiche femminili.

Elise Boillet si è poi concentrata su due laiche, Laura Battiferri e Chiara Matraini, che pubblicano commenti ai salmi penitenziali nella seconda metà del Cinquecento. In questi scritti, considerati in un primo momento esempi di letteratura controriformistica, si ravvisa una sensibilità religiosa nuova, vicina alle istanze della Riforma protestante. I testi di Battiferri e Matraini contengono infatti una riflessione che precede la Controriforma, ma vengono dati alle stampe quando la censura ecclesiastica si rafforza, penalizzando le traduzioni della Bibbia in volgare, insieme al controllo sulle forme molteplici di religiosità femminile.

La seconda giornata di studi è stata introdotta da Adriana Valerio che ha riportato l'attenzione su alcuni temi emersi che hanno attraversato le relazioni del giorno prima, tra cui le modalità della presa di parola femminile e del rapporto delle donne con la Bibbia. Dalla Riforma protestante in avanti, le donne s'interrogano costantemente sulle grandi questioni della fede, senza chiedere il permesso di farlo, e dalla lezione di Paolo di Tarso traggono l'esortazione alla libertà per tutti i cristiani e all'amore nella fede di Cristo.

La relazione che ha aperto questa seconda giornata è stata quella di Xenia Von Tippelskirch, su *Croci, visioni, sogni e sacra scrittura. L'esegesi pietista tra '600 e '700*. La studiosa ha spostato il focus su un momento di profondo rinnovamento della Riforma protestante in Germania, quando si impone la necessità di riflettere ancora sul problema del sacerdozio universale e sul ruolo della Bibbia, in quanto oggetto di lettura, interpretazione e anche riscrittura. L'intervento, adoperando le categorie concettuali dell'antropologia storica e della storia culturale, e analizzando anche i gesti quotidiani dei credenti, si è quindi concentrato su donne e uomini pietisti, termine usato per diffamare i riformatori e che si riferisce alla volontà di questi soggetti di diffondere la pietà di Dio al massimo numero di credenti. Il movimento pietista, fondato da Jakob Spener nella seconda metà del Seicento, lotta affinché tutto il testo biblico venga letto dai fedeli, e non solo i catechismi e i salmi, invitando alla let-

tura quotidiana nel contesto familiare tramite i *pater familias*. Nelle parrocchie la lettura ad alta voce dovrebbe procedere senza introduzione né commenti e lo stesso vale per i *collegia pietatis*, riunioni in cui fedeli discutono la Bibbia.

Richiedendo una lettura più estensiva della Bibbia, i pietisti vogliono insomma riformare la stessa Riforma luterana, tanto che riscrivono interamente le prefazioni bibliche che vanno a sostituire quelle di Lutero. I pietisti pretendono di diffondere pratiche di lettura in cui tutto il cuore del fedele è impegnato, imponendo ai credenti di rileggere integralmente il Nuovo Testamento, e alcuni libri del Vecchio, ogni volta. Anche le donne vengono ammesse nei *collegia pietatis*, sebbene per i pietisti le donne non possano parlare nelle riunioni pubbliche ma si possano esprimere solamente al di fuori di esse e per iscritto. Il magistero va sì praticato da entrambi i sessi, ma secondo una divisione dei ruoli. In generale, Tippelskirch ha notato che il pietismo non attribuisce alle donne nuove funzioni, ma causa uno slittamento nell'uso femminile degli spazi pubblici e privati. La partecipazione delle donne nelle conventicole pietiste diede luogo, infatti, all'imporsi di nuova *agency* che permise di considerare socialmente accettabili opere scritte da donne. In più, la stessa lettura della Bibbia diventa, grazie al movimento pietista, un momento cruciale della pratica devota che apre ulteriori spazi di azione per le donne. Per i pietisti, poiché non conta il sapere accademico né la posizione istituzionale, le donne possono ambire a posizioni di autorità spirituale, cosa che diventa in ultima istanza una minaccia per gli uomini.

La relazione seguente di Marina Cacchi, dal titolo *Le Biblewomen valdesi: un modello di predicazione femminile nell'Italia di fine '800* ha nuovamente ricentrato l'attenzione sull'Italia, spostandosi dalla modernità alla contemporaneità. Cacchi ha messo a fuoco lo spazio occupato dal testo biblico nell'attività di evangelizzazione di un campione di predicatrici valdesi, a partire dal caso emblematico di Giuseppina Pusterla, la cui corrispondenza è conservata nell'Archivio valdese di Torre Pellice. Maestra e donna biblica, Pusterla viene presto considerata esempio paradigmatico di "operaia" della Chiesa valdese, che va di casa in casa a conversare e convertire a partire non già da studi religiosi ma dalla personale lettura della Bibbia. Pusterla, come molte altre signore della Chiesa – così le ha definite Cacchi –, porta avanti un'attività di predicazione che si basa sul parlare con i gesti, una vera e propria arte dei sensi per interloquire con i futuri fratelli e sorelle. Il Comitato di Evangelizzazione valdese punta tutto su queste donne bibliche, spingendole a muoversi a centinaia di chilometri lontano da casa e famiglia e aprendo così percorsi emancipativi non previsti. *Le Biblewomen* valdesi, che, come eroine contem-





poranee accettano la sfida dell'evangelizzazione, danno nuovo significato al *Beruf* weberiano.

La giornata è proseguita con l'intervento di Donatella Pallotti, *Only a voice, and Christ the Sound' Profetesse e visionarie nell'Inghilterra del XVII secolo: il caso di Anna Trapnel*, che ha offerto uno scorcio sul contesto rivoluzionario inglese. Tra il 1641 e il 1660, nota Pallotti, le profezie costituiscono più della metà delle pubblicazioni scritte da donne, che approfittano dell'allentamento della censura. Per neutralizzare il sospetto di eresia e l'accusa di sedizione queste donne dicono di scrivere sotto dettato di Dio, spesso nelle forme del sermone, dell'interpretazione del testo biblico, con visioni, estasi, e specialmente profezie. Tali pubblicazioni vanno ad alimentare la letteratura rivoluzionaria che ispira quaccheri, indipendenti, anabattisti, quintomonarchisti: la diffusione del messaggio divino ha dunque effetti concreti sulla realtà politica, istigando alla realizzazione del cambiamento.

La più nota profetessa è Anna Trapnel, quintomonarchista, che nel 1654, mentre attende la conclusione dell'interrogatorio di Vavasor Powell, cade in trance, intona canti e pronuncia profezie a Whitehall, sede del Parlamento e luogo della decapitazione pubblica del sovrano. Le sue performance richiamano l'attenzione di un vasto pubblico ma anche degli agenti di Cromwell, che la incarcerano. Le sue profezie vengono trascritte da un testimone oculare in *The Cry of a Stone*, testo dalla forma poetica che contiene inni, preghiere, racconti di visioni, in cui emerge la parola divina come fluire prorompente. Il discorso della profetessa diventa così testo scritto in cui si mescolano la voce di dio, della profetessa e del trascrittore, e che serve a esprimere una critica del potere politico. Pur non essendo autrice, la profetessa non è uno strumento passivo ma *actor* della parola sacra, che sfida il precetto paolino del silenzio e rivendica il riconoscimento del proprio valore in quanto donna, umile ma potente strumento di Dio. Sembrerebbe quasi che la differenza femminile, e non l'eguaglianza cristiana, sia il movente della presa di parola di Trapnel.

La questione della differenza della donna nel rapporto con la Bibbia e Dio stesso torna capovolta e risignificata anche nelle parole di Stefano Villani, che, nella sua relazione *Come quella lampa accendeva... così il loro spirito era acceso in Dio'. Le donne quacchere nel XVII secolo*, ha descritto la vicenda dei Quaccheri inglesi e soprattutto delle donne al momento della nascita di questa setta. Prendendo in considerazione *Women's Speaking Justified* (1666) di Margaret Fell, Villani ha raccontato che l'eccentrica autrice sosteneva di essere un uomo, mentre tutti gli altri sono donne: il sesso perde dunque di determinazione concreta e viene a indicare la vicinanza a Dio. Allora, il divieto paolino di parola che viene imposto alle donne acquista senso diverso, in quanto

riguarda coloro che non sono ispirati da Dio e non si riferisce al sesso in termini materiali: così, chi proibisce alle donne di predicare e profetare non può che discendere dalla stirpe maledetta del serpente.

L'ispirazione divina agisce insomma in maniera democratica, senza badare a fattori "biologici". Infatti la luce interiore, a detta del padre quacchero George Fox, è disponibile per tutti i fedeli, donne e uomini indistintamente. All'interno della Society of Friends (il nome che si erano dati i Quaccheri) questa luce viene usata dalle donne – che costituiscono circa la metà del movimento – come pretesto per prendere parola pubblicamente, subendo pure la persecuzione delle autorità sia durante l'Interregno, sia con la restaurazione della monarchia inglese. Donne di spicco come Elizabeth Woodrow, Margaret Fell, Elizabeth Bathurst, Mary Cole, Priscilla Cotton, Sarah Cheevers e Catherine Evans intraprendono allora viaggi e peregrinazioni per diffondere il Verbo, dentro e fuori i confini di Albione, ridefinendo i termini del rapporto tra il cristiano e la Bibbia. Emerge allora che per i Quaccheri non occorre leggere il testo sacro per essere bravi credenti, in quanto le Sacre scritture non contengono in sé la parola di Dio: Cristo è la parola. La relazione tra credente e luce interiore permette dunque di ripensare la funzione e l'importanza della Bibbia nella pratica religiosa.

Cambiando decisamente contesto, ha trattato poi il caso statunitense nel suo intervento intitolato *The Bible and the Struggle for Human Rights in Nineteenth-century America*. Christiana De Groot ha mostrato come nella lotta antischiavistica la lettura della Bibbia venisse impiegata per sostenere il protagonismo delle donne. A partire dai casi delle sorelle Sarah (1792/1873) e Angelina Grimke (1805/1879), è emerso un panorama di contestazione femminile del culto della domesticità che influenzava anche le sette americane più radicali. Per Sarah e Angelina, essendo la Bibbia l'unica vera fonte della rivelazione, la donna doveva prendere il suo posto di *helpmeet*, ovvero a fianco dell'uomo, come collaboratrice, compagna e non subordinata. Le due sorelle pretendevano insomma di giudicare da sé quale fosse il messaggio di Dio e, senza rivendicare una particolare differenza femminile, sostenevano che Dio attribuisce gli stessi compiti a uomini e donne, in quanto «woman like man is a free agent». Neppure il peccato originale può cancellare l'eguaglianza dei sessi. A questo punto entra in gioco l'attivismo di Sarah e Angelina per i diritti civili degli schiavi neri: come loro, anche le donne, soprattutto nel Sud degli Stati Uniti, possiedono «legal disabilities», essendo inglobate nella persona giuridica dei mariti. Gli schiavi sono soggetti a un'eterna schiavitù, che vale per tutti i loro discendenti e che impone lavoro obbligatorio alle condizioni dettate da un padrone dittatore/libero di venderli e affittarli a suo piacimento. Ciò andrebbe contro l'insegnamento biblico, che vuole liberare uomini e don-



ne invece di condannarli alla schiavitù o alla reclusione domestica. Per le sorelle Grimke la parola di Dio, unica risorsa a cui può far ricorso il credente (*sola Scriptura*), era una parola di liberazione, che le porta a contestare le gerarchie di sesso e razza.

L'ultima relazione strutturata del convegno, che ha preceduto la Tavola rotonda finale, è stata esposta da Erika Tomassone e ha riguardato *La "Bibbia della donna" di Elizabeth Cady Stanton*, un progetto ideato tra il 1886 e il 1898 dalla famosa femminista americana. Cady Stanton (1815-1902), donna benestante originaria del Nord degli Stati Uniti, inizia la sua attività politica nel movimento abolizionista e poi nella campagna per il diritto di voto alle donne. Oltre il progetto di *Woman's Bible* è di particolare rilevanza la sua autobiografia: pur non eccellendo per la qualità e l'accuratezza della ricostruzione (riporta infatti episodi platealmente falsi) il testo viene pubblicato a puntate settimanali per fare scuola alle nuove generazioni di ragazze sulle possibilità di costruire la propria emancipazione in quanto donne.

Il progetto di *Bibbia delle donne* viene presentato nel 1896 alla convention per il suffragio femminile. La sua sorte non è delle migliori: viene respinto e perde di interesse. La critica della religione cristiana che contiene va contro la direzione intrapresa dal movimento delle donne, soprattutto cristiane ed evangeliche, e dunque non può essere accolta dal pubblico. Cady Stanton voleva infatti scandagliare la Bibbia per testare la veridicità delle affermazioni contro le donne, spinta dalla consapevolezza che, se interiorizzati, tali insegnamenti potevano limitare la pretesa femminile di libertà. Tuttavia, le studiosi di materie bibliche si tirano indietro e il progetto ne risulta drasticamente ridimensionato: di 25 donne del comitato redazionale, solo 7 effettivamente vi contribuiscono. Il testo è in effetti imbarazzante: oltre a offrire una critica eretica e tutta razionale, esso conta tra le autrici solo donne bianche esponenti di sette minoritarie e quasi inesistenti, in una cacofonia di voci. Per questi motivi, il progetto di *Bibbia* non verrà portato a termine.

Negli anni '70 del Novecento la *Bibbia delle donne* viene riscoperta e pubblicata in edizioni parziali. In questi anni, grazie al movimento femminista, viene usata contro la subordinazione femminile e presentata come testo corale tramandato da generazioni di comunità femminili. Giudizi discordanti salutano poi la *Bibbia delle donne* come produzione di una decana delle ermeneutiche femministe o, in alternativa, come un'opera razzista e antiggiudaica. Eppure, la Bibbia di Cady Stanton poneva una domanda importante, fondamentale per il rapporto tra la società e le Sacre Scritture, che nel corso del '800 erano diventate feticcio intoccabile e indisponibile all'interpretazione delle e

dei credenti. In fondo, la *Women's Bible* ha fornito un contributo prezioso alla discussione sulla libertà religiosa e sulla laicità dello stato.

Attraverso questo percorso nei secoli e nello spazio atlantico, il convegno *La Bibbia e le donne a partire dalla Riforma* ha offerto numerosi spunti per un rinnovamento della ricerca sulla Riforma protestante, mettendo in luce le contraddizioni e le discontinuità nel rapporto che le donne intrattengono con il testo biblico. Molto più che una questione puramente religiosa, tale rapporto interroga il ruolo stesso che viene riconosciuto alle donne nella società moderna e fa emergere con prepotenza la voce femminile, una voce che nessuna autorità politica o spirituale è mai riuscita a mettere a tacere.