THEOLOGY

Milena Mariani-Cristina Simonelli (curr.)

LE DONNE, IL DRAGO, LE STELLE

Dentro le apocalissi di questo tempo

Atti del Seminario 2025
del Coordinamento delle Teologhe Italiane

TRIVENETO THEOLOGY PRESS

Questa pubblicazione afferisce alle seguenti aree dell'Anvur
(Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria):

Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche e pedagogiche)
Area 12 (Scienze giuridiche)
Area 14 (Scienze politiche e sociali)

PUBBLICAZIONE OPEN ACCESS
www.fttr.it - Sezione "Digital Press"

ISBN 979-12-81328-211

Editing: Facoltà Teologica del Triveneto
editoria@fttr.it

© 2025 Triveneto Theology Press
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova
www.fttr.it

Milena Mariani-Cristina Simonelli (curr.)

LE DONNE, IL DRAGO, LE STELLE

Dentro le apocalissi di questo tempo

Atti del Seminario 2025
del Coordinamento delle Teologhe Italiane

Theology - 10

RELIGIOUS STUDIES

Abstract

Le *apocalissi di questo tempo* sono nominate al plurale per i diversi approcci – biblici, filosofici, spirituali, teologici, sempre in ottica di genere – con cui vengono lette in questi saggi, che compongono gli Atti del Seminario 2025 del Coordinamento delle Teologhe Italiane. Apocalissi al plurale, anche perché sospese fra accezioni catastrofiche e prospettive creative, tese a indicare orizzonti di speranza in un tempo di crisi.

Parole chiave: apocalisse, questioni di genere, crisi, speranza, chiesa

The Apocalypses of this time *are referred to in plural because of the different approaches – biblical, philosophical, spiritual, theological, always from a gender perspective – with which they are read in these essays, which make up the Actes of CTI Seminar 2025 (Coordinamento delle Teologhe Italiane). Apocalypses in the plural, also because they are suspended between catastrophic meanings and creative perspectives, aimed at horizons of hope in a time of crisis.*

Keywords: *apocalypse, gender studies, hope, church, crisis*

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca
della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti
a essa collegati (Ita e Issr)
www.fttr.it

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) / *Editorial Board*
editoria@fttr.it

Gruppo Redazionale
Gaburro Sergio (*Ita di Verona*) – *responsabile sezione* Didaché
Curzel Chiara (*Issr di Trento*) – *responsabile sezione* Episteme
Osto Giulio (*Issr di Padova*) – *responsabile sezione* Praxis

Membri
Barcaro Marco (*sede Fttr)*
Boscolo Gastone (*sede Fttr)*
Dal Pozzolo Alessio *(Issr di Vicenza)*
Didonè Stefano (*direttore* Studia patavina*)*
Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine)*
Girolami Maurizio (*preside Fttr*)
Merlo Luca (*Ita di Verona)*
Zambon Gaudenzio (*segretario generale Fttr)*
Zonato Simone (*Issr di Vicenza)*

Segreteria: Paola Zampieri (*ufficio stampa Fttr)*

Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.

Questa pubblicazione
è stata promossa e sostenuta dal

www.teologhe.org

SOMMARIO

Simona Segoloni Ruta
INTRODUZIONE 11

Lucia Vantini
1. APOCALISSI IERI E OGGI 15

Silvia Zanconato
2. APOCAL... ISSA! TRA FATICHE E SLANCI DI SPERANZA
LE METAFORE DI GENERE NEL LIBRO DELLA RIVELAZIONE 35

Antonio Autiero
3. AMBIVALENZA DELL'APOCALITTICA - PLURIVALENZA DELL'ETICA
QUALE SAGGEZZA PER GOVERNARE IL TEMPO? 51

Maria Bianco
4. CUSTODIA DELLA TERRA E APOCALISSI
SUSSURRI DALLA FINE DEL MONDO 65

Isabella Bruckner
5. L'EROS IN TEMPI APOCALITTICI
LA FORZA DELL'INTIMITÀ NEI DIARI DI ETTY HILLESUM 83

Simona Segoloni Ruta
6. UNA VISIONE NEL MEZZO DEL TRAVAGLIO
PER UNA CHIESA VULNERABILE 95

Bibliografia generale 111

Sitografia 116

Indice dei nomi 117

Profili delle autrici e degli autori 119

INTRODUZIONE

*Simona Segoloni Ruta**

Non è capitato spesso che il Coordinamento delle Teologhe Italiane abbia scelto di pubblicare gli Atti del Seminario annuale. Questo perché una pubblicazione comporta un impegno notevole tanto sul piano del lavoro quanto su quello economico, a fronte della difficoltà di diffondere e far leggere testi compositi, costituiti da contributi fra loro indipendenti. Questa volta, però, abbiamo deciso che il gioco valeva la candela. Non certo perché non ci siano stati altri Seminari ricchi di contenuti meritevoli di pubblicazione, ma perché il modo in cui è stato trattato il tema delle apocalissi, come anche il modo in cui è stato accolto e discusso in aula, ci ha fatto comprendere quanto esso fosse determinante per le vite di ciascuna, per la cultura che ci circonda, per i vissuti ecclesiali, per l'umanità e il pianeta. Quanto ascoltato e condiviso non poteva essere limitato a noi.

Abbiamo deciso di mettere al centro del Seminario una parola – apocalisse appunto – carica di ambiguità (su cui si sono fermate tutte le relazioni e in particolare, con i puntuali affondi biblici, quella di Silvia Zanconato), simboli e suggestioni. E quanto più questa parola sfuggiva a facili inquadramenti, quanto più evocava salvezza e sconfitta insieme, tanto più la complessità del nostro tempo intrecciata di minacce e speranze si schiudeva alle nostre intelligenze e al nostro sentire. Non abbiamo rinnegato la paura, siamo rimaste nelle apocalissi (così

* Presidente del Coordinamento delle Teologhe Italiane.

esortava a fare in conclusione Maria Bianco guidandoci dentro le pieghe dell'ecofemminismo), ma non ci siamo fatte schiacciare da essa (pericolo sempre attuale messo a fuoco da Antonio Autiero) per aprirci invece a una speranza che in tempi bui tesse umanità e intimità (come ci raccontava con eleganza Isabella Bruckner, addentrandosi nella vita e negli scritti di Etty Hillesum). Abbiamo così potuto narrare di una vita che ricomincia sempre (evocata poeticamente da Lucia Vantini) e evocare una chiesa che non teme la propria radicale vulnerabilità perché solo esposta e fragile può servire il Vangelo (come si può leggere nella relazione di Simona Segoloni).

In tutto questo siamo stati e state guidate dai vissuti femminili: per cogliere le violenze simboliche presenti nei testi insieme alle risorse che ci permettono di insegnare resistenze; per contemplare gli stili miti che favoriscono la vita e ne cercano continuamente la rinascita; per imparare la centralità delle relazioni che espongono alle ferite ma sono anche l'unica via per la fioritura della propria esistenza.

I tempi che attraversiamo sono bui. Tutti gli animali e i flagelli dell'Apocalisse sembrano essersi dati appuntamento con singolare violenza e acribia. In mezzo a questo turbine sembra che il soffrire delle donne sia secondario, problema di altri tempi, inattuale. Invece nelle trame delle narrazioni come in quelle delle vite, il femminile continua a essere forzato in ruoli e spazi angusti, privati di luce e di quanto serve per vivere, soffocanti crescite e seppellenti talenti. Come possiamo vivere i tempi bui da donne e uomini che non riproducono questi schemi ma creano libertà e fiutano percorsi di speranza? Come la rivelazione del Dio della vita, pur tradotta nelle categorie culturali e pratiche che sembrano perpetuare gli esili femminili, può darci una visione altra? Come può aprirci gli occhi perché vediamo al buio i sentieri della vita e intravvediamo il sole non ancora sorto?

Proprio mentre stiamo per uscire con questa pubblicazione digitale, grazie anche alla Facoltà Teologica del Triveneto, leggiamo la notizia del Nobel per la Letteratura a László Krasznahorkai, «per un'opera visionaria e avvincente che, nel mezzo del terrore apocalittico, riafferma il potere dell'arte», secondo la motivazione data dall'Accademia di

Svezia. Questa consonanza imprevista ci colloca in un cammino ampio, che interpreta il nostro tempo con lucidità ma anche con speranza.

Tutto questo è ciò che è passato fra noi e ci ha nutrito, perché potessimo avere visioni davanti alla distruzione della natura e degli esseri umani, perché potessimo attendere l'imminenza della salvezza proprio in mezzo ai segni della distruzione, perché potessimo cogliere nei dolori del mondo le doglie del parto cui Dio stesso assiste come ostetrica sapiente. Ci è sembrata un'esperienza che non potevamo tenere per noi. Era necessario condividerla con tutte coloro e tutti coloro che seguono o affiancano il cammino del Coordinamento delle Teologhe Italiane, ma anche con tutti e tutte coloro che vorranno, perché i tempi sono bui per tutti e se si hanno visioni o speranze, non le si può proprio tenere per sé.

1

APOCALISSI IERI E OGGI

Lucia Vantini

1. Apocalissi: il plurale come punto di appoggio

Queste riflessioni costituiscono lo sviluppo della breve introduzione al Seminario annuale 2025 del Coordinamento Teologhe Italiane, dedicato alle apocalissi del nostro tempo. Le poche parole iniziali, nutrite dall'ascolto delle altre voci risuonate in quel contesto e qui raccolte, hanno trovato ora l'occasione per svolgersi in modo più articolato e calmo, ma anche per riempirsi di nuove e tristi immagini dei tanti, troppi, dolori del mondo.

Sullo sfondo dell'Apocalisse attribuita a Giovanni, ho lasciato che prendessero corpo e voce le tante apocalissi che prima erano tra le righe. Diverse per forme, tempi e intensità, sono accomunate dalle stesse domande scomode e ineludibili. *La storia dove sta andando? Esiste un modo per trattenere il male al di qua del confine oltre al quale non c'è più speranza? C'è qualcuno, da qualche parte, che risponde al grido delle vittime? Si può rinegoziare il nostro rapporto con la realtà, quando ogni cosa ci scoraggia nel desiderio di prendercene cura? Che cosa ci aspetta domani? C'è un domani o dobbiamo prepararci alla fine del mondo?*

Chiedersi cose del genere non significa usare la Scrittura come un pre-testo, ma onorare un compito che la Scrittura stessa affida naturalmente a chi la legge: rendere ragione, qui e ora, della speranza offerta, e fare in modo che illumini anche i nostri tempi più bui. Le pagine apocalittiche mirano a entrare direttamente nel presente, per provocare ogni

apatia umana e per esprimere resistenza al male. L'Apocalisse che chiude la nostra Bibbia, infatti, è un coro di voci diverse che lottano per uno spazio simbolico difficile e delicato, nel quale immaginare e costruire un mondo in cui sia possibile sperare e immergersi nel bene[1]. Quello che è in gioco, oggi come nei secoli passati, è la possibilità stessa di liberare la libertà umana, di permettere alle vite di fiorire, di portare frutto, di compiersi pienamente. È una scommessa che non possiamo perdere.

Il rischio di disincarnare il messaggio è sempre altissimo. Tra le macerie della storia – intere città rase al suolo, cadaveri disseminati ovunque, immagini di vite affamate che rischiano di saltare in aria mentre implorano cibo, sogni e incubi fatti nei letti degli ospedali psichiatrici e nei giacigli di fortuna sulle nostre strade, donne uccise nel nome del possesso –, cerchiamo di raccontare la "fine del mondo" in modo intelligente. *Fine del mondo*: l'espressione chiede ora nuova attenzione. Si tratta di addentrarsi nei suoi significati, per rianimare la speranza violentata, torturata e uccisa, vicino o lontano da noi. Forse è qui, in questo dolore senza parole certe, che l'apocalisse rivela il proprio volto più vero.

Non dobbiamo certo offrire facili consolazioni né minimizzare la gravità delle crisi in atto. Al contrario, vogliamo attraversare fino in fondo la notte del presente per scorgere i primi bagliori dell'alba che può sorgere. Sappiamo bene di correre lo stesso rischio denunciato da Etty Hillesum: che ci accontentiamo di salvare i nostri corpi e di conservare questa vita a ogni costo, senza preoccuparci di come e per chi lo facciamo, senza accorgerci delle nostre apatie e insensibilità ideologiche, senza riuscire a trasformare la dura realtà[2]. Il nuovo senso delle cose che ora ci serve può forse venire da una riflessione di stampo apocalittico.

L'apocalisse è già iniziata da tempo. Anzi, essa attraversa ogni nostro respiro. È così da sempre.

---

[1] E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, Queriniana, Brescia 1994, 146.

[2] E. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 1990, 42-45. Cf. il saggio di Isabella Bruckner, *infra*.

Non chiediamoci allora se e quando arriverà la fine del mondo ma, piuttosto, come la attraversiamo qui e ora, nelle sue tensioni e possibilità di rinnovamento. La scelta è nelle nostre mani, nei nostri cuori, nelle nostre pratiche quotidiane di resistenza, di ascolto e di amore. Perché l'ultima parola della storia non appartiene alle potenze del male, ma all'Agnello che ha saputo vincere mettendosi a servizio della vita e non della morte, che ha amato senza possedere, che ha sperato senza pretendere garanzie.

2. Un linguaggio ferito

Quando le parole diventano incomprensibili, è perché la realtà si è gravemente ammalata. Basta pronunciare "apocalisse" per sentire una frattura che attraversa il nostro linguaggio. Nei secoli, questo termine si è trasformato fino al tradimento del senso originario: dove un tempo brillava la promessa di una buona notizia anche per la storia più tragica, oggi regna solo l'ombra della catastrofe.

Apokalypsis nasceva come luce nell'oscurità: rivelazione di un disegno divino nel caos degli eventi, gesto che solleva il velo per far emergere verità buone dalla nebbia della rassegnazione, rassicurazione riguardo a una presenza divina che non si era mai allontanata dal mondo, invito a lottare contro l'ingiustizia nella consapevolezza che Dio non ci abbandona. Oggi invece la parola si è ammantata di ombre ed è diventata sinonimo di catastrofe irrimediabile. Come uno specchio caduto giace a terra, infranta in mille pezzi. Per ricomporla, però, abbiamo raccolto solo i frammenti più affilati e più taglienti. Lo strumento di svelamento è divenuto sudario di paura.

Non è accaduto per caso. Questa ferita linguistica fotografa la nostra epoca: un tempo che ha smarrito l'antica sapienza di leggere nelle crisi non solo il pericolo ma anche l'opportunità. Abbiamo infatti disimparato l'arte profetica di scorgere, nel buio più fitto, il bagliore dell'alba. Abbiamo dimenticato che ogni rivelazione autentica passa attraverso uno svelamento doloroso, che ogni nascita ha le sue doglie, che ogni

trasformazione profonda esige il coraggio di attraversare il caos. Viviamo nella prigione di una logica binaria per la quale o neghiamo ostinatamente l'evidenza, o ci schieriamo ciecamente dietro muri di certezze. Siamo incapaci di leggere le crisi nella loro complessità: come fine di un mondo *e* come evento che consente cura e conversione. Vediamo le macerie ma distogliamo lo sguardo senza cercare i germogli tra le rovine. Riconosciamo i cadaveri ma ce ne dimentichiamo presto, senza domandarci cosa possa custodire e salvare una vita.

In questo impoverimento si cela la tristezza più profonda del nostro tempo: l'incapacità di immaginare che le cose possano essere radicalmente diverse, che il mondo possa rinnovarsi dalle fondamenta. Abbiamo barattato la profezia con la previsione, la visione con la statistica, la speranza apocalittica con la rassegnazione fatalista. Proprio quando avremmo bisogno di quella sapienza rivelativa, ci ritroviamo orfani delle parole per nominarla.

Il risultato è una paralisi dell'immaginazione che ci condanna a oscillare tra illusione e rassegnazione: da una parte il sogno che tutto continui come prima, dall'altra l'apocalisse nel senso deteriore. Ci sfugge la terza via che l'autentica apocalisse dischiude: leggere nel presente straziato i segni di una redenzione in atto, scorgere nella crisi l'alba di una nuova creazione.

3. Tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche: un itinerario

Il nostro tempo, profondamente apocalittico, intercetta l'immaginario biblico in un modo spesso inconscio ma molto profondo: un agnello/Agnello ritto in piedi ci provoca a sviluppare un'etica della vulnerabilità come forma di sapienza, di verità e di giustizia; il nostro desiderio sequestrato dal mercato e dai poteri vincenti chiede di essere liberato dalle idolatrie politiche, religiose, sociali e culturali di questo mondo; sentiamo che la cultura androcentrica sta perdendo la forza per generare vita e, come la donna che fugge dal drago, si rifugia nei deserti della storia; sentiamo che il potere ci costringe ma anche ci seduce, così come fanno

le due bestie dell'Apocalisse; abbiamo bisogno di resistere sperando, credendo e amando l'impossibile, perché è grazie a queste intenzioni che l'utopia comincia a esistere, se non altro come fonte di ispirazione. Così, stiamo in una strana sospensione tra la fine e l'inizio, tra l'ultimo respiro di Babilonia e il primo vagito della Gerusalemme celeste, alla ricerca di una nuova saggezza con cui abitare e trattare le crisi[3].

Tutto questo ha bisogno di essere risvegliato e portato a parola. Non è semplice, ci sono molti modi per farlo e non tutti fecondi. Prendendo in prestito una distinzione dell'antropologo Ernesto De Martino, si tratta ora di saper distinguere le *apocalissi culturali* e le *apocalissi psicopatologiche*, non per separarle bensì per tenerle insieme in modo sapiente, evitando la retorica che lascia tutto sul piano simbolico ma anche evitando di finire nel vicolo cieco di una storia in cui il male imperversa in modo assoluto, senza possibilità di interromperlo[4].

Le apocalissi culturali si nutrono di parole sensibili, libere e coraggiose e nascono dalla resistenza verso le narrazioni consumate, stanche e complici verso il potere violento, e cominciano a guardare e a raccontare la storia a partire da ciò che patisce senza rassegnarsi. Si tratta di contestare la distanza tra le parole e le cose e di riaprire la mediazione con la realtà, generando varchi per i quali far passare il nuovo, osando negoziazioni improbabili, spezzando le abitudini dell'indifferenza, risvegliando i legami e il senso della comunità tra noi, con le altre specie e con la natura tutta. Si tratta dunque di dispositivi con cui un orizzonte culturale, simbolico e pratico mette a fuoco ed elabora creativamente il tema della crisi e della fine del mondo, trasformandolo in una risorsa per una rinascita feconda. Sono il grido che diventa canto, la ferita che si trasforma in porta, la morte che partorisce vita.

Le apocalissi psicopatologiche sono invece distruttive e incarnano il lato più tragico della condizione umana contemporanea, perché qui

---

[3] Cf. C. Doglio (cur.), *Apocalisse*, Messaggero, Padova 2012. Cf. la riflessione di Silvia Zanconato, *infra*.

[4] Cf. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, ebook Einaudi, Torino 2019.

salta completamente il rapporto tra noi e il mondo. Il soggetto non prova alcun senso di appartenenza ed è attanagliato da una frammentazione incomponibile e lacerante. Il mondo è lontano anni luce dal suo groviglio di pensieri, sentimenti, discorsi e azioni. La comunicazione e la prossimità si spezzano irreparabilmente. Il passato diventa irraggiungibile, il presente paralizzante, il futuro impensabile. Non c'è alcun piano comunitario capace di salvare contemporaneamente una vita e il mondo. La realtà perde senso e direzione. Sappiamo solo raccontare della Babilonia corrotta e destinata forse a crollare, ma non della Gerusalemme celeste che sta forse nascendo[5].

Queste apocalissi ci rivelano l'evento più terrificante: non essere più nel mondo. Sono l'urlo che rimane urlo, la ferita che marcisce, la morte che genera solo morte. Nessun *eschaton*, cioè nessuna finalità o pienezza, ci potrà salvare. Questa condizione si manifesta attorno a noi – e dentro di noi – in tre modi che intrecciano sempre il personale e il politico, l'intimo e il sistemico, perché ogni crisi globale si radica in corpi e cuori concreti, mentre ogni ferita personale riflette le contraddizioni del nostro tempo: l'idolatria della forza che riduce tutto a rapporti di dominio, la devastazione ecologica, il disorientamento che ci allontana dal mondo.

Ma come riconoscere, nel concreto del nostro tempo, quando siamo di fronte a un'apocalisse culturale feconda e quando invece stiamo scivolando nel baratro psicopatologico? Come distinguere il grido che diventa canto dalla ferita che marcisce? La distinzione di De Martino non è solo teorica: chiede di essere verificata nella carne viva del presente, là dove le crisi si fanno esperienza quotidiana e le scelte non possono più essere rimandate.

Il nostro tempo ci offre un laboratorio tragico ma prezioso per questa verifica. Da un lato vediamo proliferare forme di apocalisse psicopatologica: il disorientamento che paralizza, la frammentazione che isola, la perdita di ogni orizzonte condiviso che trasforma la sofferenza in puro nichilismo. Dall'altro, proprio nelle pieghe delle stesse crisi, emergono segni di quella capacità culturale di trasformazione creativa che può

---

[5] Cf. G. Giorello, *Apocalisse*, Messaggero, Padova 2020.

convertire la fine in inizio, il lutto in memoria operosa, la distruzione in occasione di rinascita.

Per comprendere questa dinamica dobbiamo guardare in faccia le forme concrete che la crisi apocalittica assume nella contemporaneità, senza indulgere né all'ottimismo facile né al pessimismo paralizzante. Solo attraversando fino in fondo la notte del presente potremo scorgere dove si nascondono i primi bagliori dell'alba che può sorgere.

4. La crisi apocalittica contemporanea: violenza e devastazione

Quando si racconta una favola ai bambini, bisogna prestare attenzione a non alterare le parole consolidate dalla tradizione e dalle abitudini. La favola è un viaggio che espone a pericoli spaventosi, ma lungo un percorso già tracciato e costellato di segnali rassicuranti. È proprio questa ripetizione fedele che permette alle creature più fragili di attraversare l'abisso dell'ignoto.

Il disorientamento e la paura che segnano la contemporaneità ci ricordano ogni giorno che non viviamo nelle favole. Nella storia, non c'è alcun lieto fine garantito. La segnaletica che dovrebbe orientarci è sbiadita e non risulta più leggibile. Il percorso si è fatto incerto. A destra e a sinistra vediamo cadaveri, segni di violenza sulle vite e di devastazione del cosmo. Somigliamo così al vecchio pastore di cui ci racconta ancora una volta Ernesto De Martino, per darci un'idea di come la sensazione apocalittica possa chiudere le vite nel recinto del proprio piccolo mondo. Lo aveva incontrato su una strada calabrese e gli aveva chiesto informazioni riguardo a un certo bivio che avrebbe dovuto raggiungere. Poiché ricevette indicazioni confuse, offrì all'uomo un compenso per farsi accompagnare. Durante il percorso in auto, il pastore guardava con crescente agitazione attraverso il finestrino, come cercando qualcosa di vitale. D'un tratto gridò: «Dov'è il campanile di Marcellinara? Non lo vedo più!»[6].

[6] De Martino, *La fine del mondo*, cit., pos. 1383.

Il terrore che attraversò il suo volto e la disperazione che lo assalì costrinsero i due a tornare immediatamente indietro.

Rileggendo questa scena, sentiamo che quel pastore siamo noi. Tutte e tutti noi. Anche noi conosciamo quel campanile, perché cerchiamo sempre di stare all'ombra di qualcosa che resta fisso e riconoscibile, mentre tutto cambia e non in meglio. Quel terrore del pastore rivela qualcosa di universale sulla nostra condizione: la fine del mondo è anche questa, un'esperienza di smarrimento, di spaesamento, di disorientamento. Viandanti senza filo di Arianna, non troviamo l'uscita dei nostri labirinti.

La fine del mondo si abbatte su ognuna e ognuno di noi ogni volta che finisce il nostro piccolo mondo, quando viene meno il nostro senso di sicurezza, quando cade la porta di casa, quando si perde la mano di qualcuno, quando non si ritrova più il libro aperto sulla pagina di ieri. Il campanile, allora, può rappresentare un fondamento salvifico di cui non si può fare a meno, ma più spesso è il sintomo di un'idolatria nella quale ci si rifugia per non stare nel caos della storia, in un orizzonte insensato e senza fini.

Sappiamo bene, ce lo ha spiegato il filosofo Jacques Derrida, che la fine del mondo è ogni volta unica[7], perché in ogni lutto e in ogni perdita d'orizzonte c'è qualcosa di intimo e di soggettivo che risulta insopprimibile e difficile da condividere. Ma è proprio qui che si gioca il destino comune: sulla speranza nella solidarietà.

Non si può tacere del delirio provocato dalla guerra. Il delirio del potere che si fa smisurato e il delirio che segue al dolore patito. Due facce della stessa realtà, seppure nella differenza della posizione. Come ha ben descritto Simone Weil, la spada è un'arma che fa male sia dalla parte della lama sia dalla parte dell'impugnatura e, senza confondere vittime e carnefici, va detto chiaramente che in una guerra nessuno vince.

Le parole e le immagini che ci arrivano da Gaza ci tormentano e ci inchiodano a un insopportabile senso d'impotenza. La fame è tanta

---

[7] J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr.it. di Massimo Zannini, Jaca Book, Milano 2005.

che addirittura impedisce alle persone adulte di parlare e ai bambini di piangere. E la paura non si dissolve, perché anche mentre si cerca disperatamente di ricevere un aiuto, può cadere una bomba all'improvviso. La fine del mondo è questa, qui e ora, in tutti i luoghi dove la guerra devasta, in tutte le vite dimenticate da noi che siamo altrove. È in ogni vita abusata e violentata. Nel silenzio delle bambine e dei bambini che smettono di piangere per la fame, perché non ne hanno la forza.

Come mai siamo ancora in mezzo alle guerre? Avevamo libri, testimonianze, filosofie e preghiere che illuminavano paesaggi e cammini di bene e che ci mettevano in guardia dall'orrore già accaduto. Come mai non abbiamo imparato la lezione?

Non sappiamo rispondere. Nel 1932 Albert Einstein lo aveva chiesto a Sigmund Freud: quale fantasma di morte è così potente da consentire a una minoranza autoritaria di condurre al massacro interi popoli e quale dispositivo psicologico ha convinto le giovani generazioni a sacrificare i propri sogni nel nome di uno scriteriato ed estraneo desiderio necrofilo? Effettivamente non si può trattare la questione senza far riferimento al male che ospitiamo dentro di noi, inconscio e inconfessabile eppure potentemente distruttivo. Quello che sappiamo, però, è che la violenza non distrugge solo chi la subisce. Tocca nell'anima anche chi la infligge, e questo spaventa ancora di più. Lo psichiatra Bessel van der Kolk racconta la storia di Tom, veterano del Vietnam, impossibile da dimenticare.

Quest'uomo era tornato dalla guerra congedato con onore, si era laureato in giurisprudenza, aveva sposato la sua fidanzata e messo al mondo due figli. Fingeva di vivere una vita normale, ma qualcosa dentro di lui era cambiato per sempre. Dopo aver visto morire il suo migliore amico, in preda a uno stato di follia si era recato in un villaggio vicino e lì aveva ucciso dei bambini, sparato a un contadino, violentato una donna. Una volta tornato a casa, guardava i suoi figli ricordando quelli che aveva trucidato, guardava sua moglie ricordando quella donna, e sapeva di essere un uomo spezzato per sempre.

Van der Kolk ci dice qualcosa di terribile: il trauma ci segna perfino nel corpo biologico, non solo nella psiche. E negare le conseguenze

del trauma provoca danni a tutto il tessuto sociale. Lo vediamo ogni giorno in chi è passato per i campi libici ed è tra noi dopo un viaggio della speranza trasformato in calvario. Non capiamo perché fa chilometri e chilometri a piedi pur di non salire su un furgone, finché non realizziamo che quel furgone non rappresenta per lui un aiuto, ma il luogo di un orrore che il corpo non dimentica[8].

Ma la crisi apocalittica del nostro tempo ha un'altra faccia, forse ancora più radicale: la devastazione del creato stesso[9]. Se la violenza bellica rivela l'idolatria del potere che distrugge le vite umane, la crisi ecologica svela l'idolatria di un sistema che sta distruggendo le condizioni stesse della vita sulla terra.

Come ha mostrato papa Francesco nella *Laudato si'*, «la crisi ecologica è anzitutto una crisi spirituale e culturale»[10]. Non si tratta solo di problemi tecnici da risolvere, ma di una chiamata a ripensare radicalmente chi siamo e come abitiamo la terra. Ora la catastrofe siamo noi: con il nostro modo di stare al mondo abbiamo portato la vita sull'orlo del baratro. Sessantacinque milioni di anni fa un meteorite si abbatté sulla terra creando le condizioni per la nostra vita, ma non abbiamo imparato nulla da questa contingenza. La nostra presenza nel mondo ci è sempre apparsa ovvia, scontata, eterna[11].

La crisi ecologica contemporanea si configura come una vera perturbazione dell'esperienza umana di radicamento nell'universo. È *apokalypsis* nel senso più profondo: rivelazione della verità nascosta del nostro sistema economico, momento di *krisis* che richiede decisioni radicali, tempo di trasformazione che può portare sia alla catastrofe sia al rinnovamento. La terra ci sta parlando attraverso i cambiamenti climatici, la perdita di biodiversità, l'inquinamento, ma ci parla anche

---

[8] B. Van Der Kolk, *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*, a cura di M.S. Patti, A. Vassalli e S. Francavilla, Raffaello Cortina, Milano 2015, 8-11.

[9] La citiamo qui solo di passaggio, rimandando al saggio di Maria Bianco, *infra*.

[10] Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, n. 139.

[11] T. Pievani, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, il Mulino, Bologna 2018, 168.

attraverso la resilienza della vita che rinasce dalle macerie, la solidarietà che emerge nelle catastrofi, la bellezza che continua a fiorire nonostante tutto[12].

5. Intorno all'albero della vita: una città differente

Se sappiamo metterci in ascolto della realtà e delle voci che la patiscono e la attraversano, ci rendiamo subito conto di come l'orizzonte apocalittico non si limiti a registrare i sintomi della catastrofe. Assieme alle grida delle vittime di violenza, alle proteste delle vite scartate per indifferenza e al gemito di una creazione sfruttata impietosamente dall'ospite più intelligente, c'è altro. «Un nuovo cielo e una nuova terra»[13] attestano che la creazione non è più quella di prima, perché ora la giustizia promessa all'inizio come Regno di Dio è donata adesso, come frutto della fine del mondo.

In questa storia di conflitto e di lotta dura, alcune immagini ci parlano di un'altra umanità, di una nascita che avverrà comunque anche nei luoghi di morte e sotto minaccia, di un deserto nel quale ci si può rifugiare finché non si rinsaldano le forze della propria resistenza, di comunità che provano a liberarsi dall'idolatria dei poteri politici ed economici, di culture capaci di critica, di un nuovo coraggio con cui reagire alla tiepidità che ci distoglie dalla storia e ci rende complici del male, di una città rinnovata. È così *luminosa* per la presenza divina che non ha bisogno di luce esterna, né di quella del sole né di quella della luna: non ci sarà più il buio della notte a inghiottire il cuore. È così *ospitale*, con le porte aperte ai quattro punti cardinali. È *fertile e dissetante*, perché gode di un fiume d'acqua viva e vivificante, per cui non le occorre più alcun tempio.

---

[12] Cf. E. Morin, *Per una teoria della crisi*, a cura di M. Cerami e D. Antiseri, Armando, Roma 2021.

[13] Ap 21,1.

È *guarita dalla violenza, dalla malattia e dalla morte*, perché al centro delle sue piazze cresce l'albero della vita, le cui foglie guariscono tutte le genti.

L'albero della vita, presente in Genesi ma dimenticato a favore di quello del peccato originario, è il simbolo della nuova creazione. Nell'Apocalisse, dopo le lettere indirizzate alle sette chiese, l'albero della vita compare come un premio e si legge che alla Chiesa di Efeso è consentito di poterne mangiare, se però si risveglia nella sua dimensione di carità. Questa ricompensa non è già garantita ed è legata a un gesto preciso: quello del lavare le vesti ed entrare nella città da donne e uomini giusti, cioè capaci di amore. C'è un cammino da fare, dunque. È un cammino d'amore, nel senso profondo del termine: c'è in gioco la forza e l'energia di tirare fuori il meglio dalle vite, dai contesti, dal mondo. Solo l'amore è capace di tanto[14].

È interessante notare che l'albero della vita, presente nel giardino originario, ora sia piantato nel bel mezzo della piazza di una città redenta. Questo percorso offre una sapienza importante: quella che connette la vita con le sue possibilità di rinascere, nello scambio vitale tra gli esseri e nella gratuità del dono divino che è la creazione tutta. In connessione con la donna vestita di sole, che mette al mondo un essere benedetto e benedicente, qui si configura una conversione anche comunitaria. Accade perché la vita divina non evade dalla storia ma si radica nel cuore stesso della città ferita, diventando fonte inesauribile di guarigione per l'umanità intera[15].

Quando l'immaginario apocalittico dà voce alle tensioni e ai conflitti del nostro mondo, rivela una contrapposizione radicale tra due logiche di forza. Da un lato l'idolatria del potere che riduce tutto a rapporti di dominio – quella logica delle "due bestie" che incarna la forza bruta e la seduzione. Dall'altro, la forza della vita che resiste e si esprime

---

[14] A. Gangemi, *L'albero della vita nell'Apocalisse*, in Doglio (cur.), *Apocalisse*, cit., 370-381.

[15] A.M. Lupo, *Dal deserto delle illusioni all'albero della vita: un cammino biblico alla scoperta della speranza*, in *Euntes Docete* LXIII (1-2/2025) 37. Cf. anche S. Cussotto, *Donne dell'Apocalisse. Un simbolismo in discussione*, Effatà, Cantalupa (To) 2024, con un saggio di Silvia Zanconato.

attraverso legami generativi e solidali. È questa seconda logica che l'ascolto attento della realtà ci permette di riconoscere come resistenza biofila[16]: un amore che persiste nel donarsi nonostante il dolore, la cura di legami gratuiti quando tutto spinge al calcolo, fantasia creativa che sa immaginare un altro mondo dentro questo mondo.

Se assumiamo questo sforzo di interpretazione, scopriamo che nel profondo della vita custodita da Dio c'è una promessa di fioritura che resiste nonostante tutto. Ildegarda di Bingen la chiamava *viriditas*[17], la forza vitale che tutto anima: è il filo d'erba che rinasce ostinato tra le rovine della storia, la primavera che arriva nonostante l'amarezza, la trasparenza dell'essere che osa pronunciare parole autentiche, la speranza sostenuta dal divino. La *viriditas*, dunque, non è solo verdezza della natura, ma anche l'energia vitale che si manifesta nella capacità rigenerativa di ogni creatura. Lì nasce la pace.

L'Agnello dell'Apocalisse esprime il massimo di questa energia divina perché sradica il male attraverso il bene, vince senza uccidere, soccombe senza perdere. Nel nome di questa promessa custodita nel cuore della realtà e presente nella Scrittura ebraico-cristiana, si può sperare e osare un impegno politico solidale attraverso lo Spirito del Risorto. Quello Spirito riscatta le vittime, spezza il circolo vizioso della violenza, scioglie la logica dell'accumulo, insegna una sapienza generativa della vulnerabilità[18].

C'è qualcosa di cosmico in questa promessa ed è per questo che l'orizzonte apocalittico ci permette di rileggere la crisi ecologica del nostro tempo come luogo di rivelazione. Nell'Apocalisse biblica vediamo una terra devastata: bruciata per un terzo, con l'acqua del mare trasformata in sangue e quella dei fiumi e delle sorgenti tragicamente avvelenata, con la luce del sole, della luna e delle stelle gravemente

---

[16] M. Daly, *Quintessenza... Realizzare il futuro arcaico*, a cura di L. Percovich, tr.it. di S. Festa, Venexia, Roma 2005.

[17] Cf. Ildegarda di Bingen, *Liber Scivias*, a cura di A.M. Sciacca, Castelvecchi, Roma 2019. Per un approfondimento cf. M. Zatonyi, *Hildegard von Bingen*, Aschendorff Verlag, Münster 2017.

[18] E. Green, *Treeology/Theology. In connessione: noi, Dio e l'albero*, Gabrielli, Verona 2024.

indebolita. Tali flagelli, però, non hanno di mira la natura ma le creature umane che hanno smarrito il senso del limite. Un rapporto perverso con il divino compromette il nostro modo di abitare la terra.

È tutto più intrecciato di come potrebbe sembrare. L'ecofemminismo filosofico[19] e teologico[20] lo ha sempre saputo. Il potere di pochi – spesso uomini, bianchi, ricchi e potenti – ha sostenuto una cultura dello scarto e una politica del consumo e dello sfruttamento delle risorse naturali. Il prezzo lo hanno pagato, e lo stanno pagando, le popolazioni più povere e, all'interno di queste, le vite che non contano: le donne, in primo luogo. La resistenza ecologica diventa così gesto apocalittico nel senso più autentico: rivela la verità nascosta di un sistema che mercifica le vite e distrugge l'equilibrio della casa comune[21].

Di questa capacità dell'albero della vita di fiorire anche tra le rovine ci offre testimonianza l'arte del nostro tempo. L'opera di Chagall *L'albero della vita*, realizzata nel 1976, infatti, non si trova in un luogo casuale. Si tratta di una vetrata che nasce come riparazione di un crollo dovuto a un bombardamento e rappresenta, in qualche modo, il frutto di un desiderio di rinascita, di rigenerazione, di ripartenza.

Questa vetrata ci pone di fronte a una verità profonda: la bellezza non è solo l'effimero che ci distrae, ma diventa anche l'espressione di una speranza ostinata. L'arcobaleno di colori che vediamo non è soltanto la ricostruzione estetica di una chiesa bombardata, ma costituisce anche una memoria vivente. La vetrata è un gesto di riparazione del mondo perché osa rimettere in luce una storia di salvezza, operando sia dentro le mura della chiesa sia dentro le vite devastate e la città martoriata. L'arte di Chagall ci provoca con la stessa domanda che l'orizzonte apocalittico ci pone: come ripariamo i buchi della storia, delle vite, del nostro mondo? Con quale arte? Con quali storie?

---

[19] Per un approfondimento, cf. C. Zamboni, *Sentire e scrivere la natura*, Mimesis, Milano 2020.

[20] Cf. R. Radford Ruether, *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, tr.it. di G. Grampa, Queriniana, Brescia 1976.

[21] Cf. Green, *Treeology/Theology. In connessione: noi, Dio e l'albero*, cit.

Questa vetrata racconta che far memoria della storia biblica può essere un modo per riaprire il futuro. Guardandola, intravediamo l'abbraccio di un uomo e di una donna, che sfida a pensare una nuova giustizia di genere. Vi ritroviamo anche un rimando alla Legge, che troppo spesso viene chiamata in causa come strumento di potere e di controllo. C'è il serpente, simbolo delle nostre tante menzogne e simulacri di verità. C'è un'immagine di madre, che ci fa venire in mente la donna vestita di sole che cerca di partorire mentre un drago minaccia il suo bambino e, con lei, tutte le madri del mondo che piangono il lutto delle guerre. C'è l'albero della vita, un invito a scorgere un cammino diverso rispetto a quello in cui si cade quando il sospetto si insinua nella mente e, soprattutto, la promessa che anche il legno di una croce può diventare spazio di rinascita.

Come l'albero di Chagall che fiorisce tra le macerie del bombardamento, anche noi siamo chiamati a far crescere l'albero della vita nei nostri contesti feriti. Non come fuga dalle contraddizioni, ma come attraversamento creativo delle crisi, nella consapevolezza che ogni gesto d'amore è un frutto dell'albero, ogni atto di giustizia è una delle sue foglie che guariscono le nazioni, ogni cura del creato è espressione della sua *viriditas* inestinguibile. È la certezza che ci permette di resistere quando tutto sembra morire, di seminare pace sapendo che altri raccoglieranno, di custodire la speranza anche quando sembra che la menzogna trionfi. Come l'erba che spunta tra le pietre delle rovine, l'albero della vita trova sempre una strada per fiorire, e noi siamo chiamati a essere cooperatori di questa coraggiosa rigenerazione del mondo.

6. Interrogare le bestie: sapienza apocalittica per una resistenza feconda

Elizabeth Johnson enfatizza lo strano suggerimento che Dio rivolge a Giobbe per fargli intuire qualcosa del mistero della creazione e del suo dolore: «chiedilo agli animali». È così che Giobbe scopre le interconnessioni tra Dio e il cosmo e, soprattutto, comprende come il male sarà vinto solo con il bene. Dio vince il nemico amandolo[22].

---

[22] E. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*, Bloomsbury, London 2015.

Sulla scorta di questo racconto, chiediamoci ora: *quale rivelazione ci verrebbe donata se provassimo a interrogare le due bestie apocalittiche?* È evidente: una rivelazione che riguarda la nostra stessa condizione umana. Metteremmo a fuoco che siamo esseri fragili, vulnerabili alle idolatrie, complici del male e spesso divorati dal desiderio di vendetta.

Le due bestie rappresentano infatti due volti diversi del potere: uno violento e l'altro seduttivo. La prima bestia emerge dal mare con la sua forza brutale; la seconda è più subdola, seduce con la sua lingua di drago e ci invita ad adorare la prima. In questa duplice minaccia riconosciamo le forme contemporanee del potere: quello che schiaccia apertamente attraverso guerre, oppressione economica e devastazione ambientale, e quello che ci abita intimamente attraverso la manipolazione del desiderio, la seduzione consumistica e l'induzione di falsi bisogni.

Di fronte alla prima bestia, quella della violenza aperta, possiamo resistere con una sapienza del patire. Si tratta di sapere, come direbbe Calvino, che ci sono due modi di stare all'inferno e che bisogna fare di tutto per non assimilarsi al potere che distrugge. Le vittime possono piegarsi e spersonalizzarsi – e allora per loro è la fine del mondo. Possono anche incamerare rabbia fino a diventare esseri di maledizione che desiderano solo vendicarsi. La sfida, invece, è quella di non rinunciare alla propria generatività, insistere a mettere al mondo ciò che non c'era, come fa la donna dell'Apocalisse, e coltivare ogni albero della vita, nel bel mezzo delle nostre piazze.

Di fronte alla seconda bestia, quella della seduzione, la resistenza si fa più interiore ma non meno radicale: rifiutare i sogni che i potenti ci vendono, non lasciarsi incantare dalle vite di dominio e successo che ci vengono proposte, non cadere nell'illusione di essere al centro del mondo. La promessa di fioritura che Dio custodisce nel cuore della realtà ci chiama a coltivare un sogno differente da quello che viene dalla parola dei tanti serpenti di questo mondo. È una resistenza che passa attraverso la sottrazione: sottrarsi alla logica del mercato e alle seduzioni del successo per custodire il desiderio autentico, smascherare i bisogni che altri hanno costruito in noi.

In entrambi i casi, si tratta di sviluppare una sapienza della vulnerabilità che l'Agnello dell'Apocalisse incarna. Come abbiamo visto, questo non è consolazione a buon mercato, ma realismo più radicale di qualsiasi materialismo: solo l'amore ha la capacità di spezzare veramente i circoli viziosi del male, solo la logica del dono può interrompere quella dell'accumulo, solo la vulnerabilità accettata può generare una forza che non distrugge. Tuttavia, questa logica dell'Agnello deve incarnarsi nella storia concreta: deve farsi giustizia per gli oppressi, accoglienza per gli esclusi, custodia per il creato.

Questo cammino di incarnazione rende possibile trasformare il lutto privato in denuncia pubblica che diventa azione politica concreta: prendersi cura della memoria, dei nomi, dei volti e allo stesso tempo lottare perché non ci siano nuove vittime. Significa opporsi alla necrofilia del potere con la tenacia di un amore che non si accontenta di commemorare i morti ma lavora perché i vivi possano vivere in dignità.

Il tempo apocalittico che abitiamo, infatti, non è il tempo della fine, ma il tempo della trasformazione radicale. Come abbiamo visto, le energie per questo rinnovamento le dobbiamo attingere dalla memoria di un futuro appena iniziato. Vivere questa tensione significa riconoscere che non possiamo dire né "tanto ormai è tutto finito" né "tanto si risolverà tutto", ma siamo chiamati a vivere nella tensione creativa tra il riconoscimento della crisi e la fiducia nella possibilità di trasformazione.

Abitare creativamente questo tempo apocalittico significa dunque incarnare queste pratiche di rigenerazione nei legami quotidiani, nel rispetto delle differenze, nel radicamento territoriale e nell'arte paziente della riparazione. Non come fuga dalle tensioni ma come attraversamento creativo delle contraddizioni, nella consapevolezza che ogni crisi porta in sé il seme del nuovo. Non come eroismo individuale, ma come tessitura collettiva di un mondo diverso che cresce attraverso la nostra implicazione concreta, come comunità che sa di non essere sola perché sostenuta da quella forza d'amore che l'Agnello dell'Apocalisse ha rivelato essere più forte di ogni potenza di morte.

È questa la certezza che ci permette di lottare per la giustizia senza disperare quando essa tarda, di seminare pace sapendo che altri

raccoglieranno, di custodire la verità anche quando sembra che la menzogna trionfi. La vita trova sempre una strada per fiorire, e noi siamo chiamati a essere cooperatori di questa ostinata speranza che trasforma il mondo con un gesto alla volta. Come l'albero della vita piantato nella città ferita, questa sapienza apocalittica fiorisce proprio dove la distruzione sembrava aver vinto, testimoniando che l'ultima parola della storia non appartiene alle potenze del male, ma a quella promessa di vita indistruttibile che continua a operare anche quando tutto sembra perduto.

7. Conclusione: il tempo della responsabilità

Abbiamo attraversato la notte del nostro tempo apocalittico seguendo il filo di una domanda: come distinguere le apocalissi che uccidono da quelle che generano vita? La risposta non è teorica ma pratica[23], e chiede di essere scritta con gesti concreti nei territori feriti della storia.

Il percorso compiuto ci ha mostrato che le apocalissi culturali non sono utopie consolatorie ma processi già in atto, visibili a chi sa cercare. Nel momento stesso in cui scriviamo di Gaza devastata e pensiamo a tutte le guerre dimenticate, migliaia di persone stanno praticando quella "resistenza biofila" che ci ha ispirato: personale medico che cura sotto le bombe, incarnando la logica dell'Agnello che vince senza uccidere, insegnanti che inventano scuole tra le rovine, testimoniando che l'educazione è sempre un atto di speranza, madri e padri che continuano a nutrire la vita quando tutto sembra morire, portando avanti quella generatività della donna vestita di sole. Ma guardiamo anche più vicino. Mentre denunciamo la crisi ecologica, comunità intere stanno sperimentando forme di economia circolare che rifiutano la logica dell'accumulo, agricoltura rigenerativa che fa rifiorire il deserto delle periferie, energie rinnovabili condivise che sottraggono il futuro alle due bestie del potere economico e della seduzione consumistica.

---

[23] Cf. il saggio di Antonio Autiero, *infra*.

Non sono nicchie romantiche, ma semi di quella "città nuova" che l'Apocalisse intravede: spazi dove l'albero della vita cresce davvero nelle piazze, dove le relazioni si sottraggono alla logica del mercato, dove la cura del creato diventa prassi quotidiana.

L'Agnello dell'Apocalisse non è solo simbolo teologico ma paradigma politico concreto. La sua "forza della vulnerabilità" si traduce oggi in pratiche precise che possiamo riconoscere e moltiplicare: il rifiuto della violenza anche quando subiamo violenza, come nei movimenti nonviolenti che trasformano il dolore per le vittime in azione politica concreta; la scelta della giustizia riparativa invece che punitiva, come nelle esperienze di riconciliazione che spezzano i circoli viziosi della vendetta; l'arte del tessere legami invece che innalzare muri, come nelle reti di solidarietà che assistono migranti e rifugiati facendo delle nostre città luoghi di accoglienza anziché fortezze. È la stessa logica che anima le transizioni ecologiche dal basso, dove intere comunità scelgono di sottrarsi al sistema estrattivo per costruire alternative sostenibili, e le esperienze di giustizia di genere che rovesciano le gerarchie patriarcali senza riprodurne la violenza, incarnando quella sapienza della vulnerabilità che l'orizzonte apocalittico ci rivela.

Se l'apocalisse è "rivelazione", allora ogni gesto che svela la verità nascosta del nostro sistema e apre spazi di trasformazione è un gesto apocalittico. Riconosciamo questa potenza rivelativa nelle pratiche di sottrazione che rifiutano i sogni indotti dal mercato e scelgono la sobrietà come forma di resistenza, nei gesti di riparazione che curano le ferite dei territori e delle comunità recuperando la memoria delle vittime, nelle azioni generative che inventano forme di economia solidale e sperimentano democrazia partecipativa. L'arte stessa può diventare gesto apocalittico quando trasforma le macerie del bombardamento in promessa di rinascita, quando fa della bellezza non un'evasione ma un atto di resistenza che ridà dignità ai luoghi e alle vite ferite.

La grande scoperta di questo percorso è che il tempo apocalittico non è il tempo della fine ma il tempo dell'occasione. Ogni crisi porta in sé il seme del nuovo, ma quel seme germoglia solo se qualcuno se ne prende cura. La pandemia ha rivelato quanto i nostri sistemi fossero

fragili, ma ha anche fatto emergere reti di mutuo aiuto impensabili prima. La crisi climatica ci angoscia, ma sta anche liberando energie creative straordinarie. Le guerre che devastano il mondo ci mostrano l'orrore dell'idolatria della forza, ma fanno emergere anche testimoni di pace che pagano di persona la scelta di non arrendersi alla logica del dominio.

Non abbiamo tempo da perdere, e forse abbiamo tutto il tempo necessario. Perché l'apocalisse culturale non è un evento futuro da attendere ma un processo presente da abitare con la consapevolezza che ogni gesto d'amore compiuto oggi non va perduto ma diventa mattone della città nuova, ogni atto di giustizia è anticipo del Regno, ogni cura del creato è collaborazione con lo Spirito che rinnova la faccia della terra. Il campanile di Marcellinara di cui parlava De Martino forse è ancora lì o forse no, ma il punto non è aggrapparsi ai vecchi campanili quanto imparare a costruirne di nuovi, insieme, sapendo che l'apocalisse non si attraversa da soli ma come *ekklesia*[24], come comunità che resiste, che spera, che agisce.

La vita trova sempre il modo di ricominciare, ma ha bisogno delle nostre mani per essere piantata, delle nostre voci per essere cantata, dei nostri cuori per essere amata. La promessa che «ogni lacrima sarà asciugata»[25] non può legittimare l'indifferenza presente, ma deve alimentare l'impegno per asciugare già ora le lacrime che possiamo asciugare, per liberare già ora i prigionieri che possiamo liberare, per nutrire già ora le vite affamate che possiamo nutrire. L'apocalisse è iniziata, ma possiamo ancora scegliere quale storia scrivere. L'albero della vita cresce nella piazza della città ferita, e le sue foglie guariscono le nazioni. Ora tocca a noi prendercene cura.

---

[24] Cf. il saggio di Simona Segoloni, *infra*.

[25] Ap 21,9.

2

APOCAL... ISSA! TRA FATICHE E SLANCI DI SPERANZA LE METAFORE DI GENERE NEL LIBRO DELLA RIVELAZIONE

Silvia Zanconato

1. Visione di speranza per tempi di crisi

L'ultimo libro della Bibbia cristiana sta vivendo un rinnovato interesse, come dimostrano le numerose pubblicazioni accademiche e divulgative e i tanti incontri di approfondimento e spiritualità. Da sempre l'Apocalisse affascina studiosi, credenti e lettori di ogni provenienza e formazione e questo è particolarmente vero nei tempi di crisi, poiché il testo offre una prospettiva di speranza che invita a guardare oltre le difficoltà verso una realtà trasfigurata dalla promessa di salvezza, alimentando l'attesa di chi crede e di chi soffre, offrendo visioni di redenzione radicate nella fede in una storia rinnovata dall'opera salvifica di Cristo.

La sua trama si articola attorno a uno schema narrativo potente e ricorrente: un piccolo gruppo di giusti resiste con fermezza di fronte a un mondo ostile e corrotto che però è destinato al crollo sotto il peso della propria ingiustizia. Al centro di questa visione si trova l'Agnello, la figura del Cristo risorto che, reso invincibile dal suo sacrificio, si fa portatore di una promessa inarrestabile di rinnovamento. La speranza in un trionfo finale che ribalta le logiche del potere e della violenza, si intreccia così con l'attesa di un mondo trasformato dalla giustizia divina. È questa, naturalmente, una semplificazione della complessa struttura teologica e narrativa dell'Apocalisse. Tuttavia, proprio la sua essenzialità simbolica ha contribuito e contribuisce tuttora alla forza del libro e alla sua capacità di risuonare in contesti diversi, specialmente per chi si trova in situazioni di prova e difficoltà, ingiustizia, persecuzione. La

tensione tra resistenza e speranza, tra giudizio e redenzione ha reso l'Apocalisse un punto di riferimento per molte generazioni di credenti, offrendo parole capaci di interpretare l'esperienza della sofferenza e della fiducia nel futuro.

2. Immagini potenti e ricezione controversa

Tuttavia, il libro che chiude il canone delle Scritture cristiane non è privo di aspetti più problematici. Il suo linguaggio visionario, per esempio, se da un lato è pervaso da immagini di liberazione, riscatto e rinnovamento, dall'altro si distingue anche per accenti drammatici e scenari dalla forte carica conflittuale, come nel caso del totale annientamento dei nemici dell'Agnello, della distruzione irreversibile del mondo corrotto e dell'inesorabilità del giudizio per chi non appartiene alla comunità degli eletti. Questo uso di immagini potenti e radicali, capaci di suscitare timore oltre che speranza, ha contribuito a renderne la ricezione più controversa. Non è questa la sede per approfondire una questione così ampia, ma è importante richiamare un dato noto: l'Apocalisse non ha avuto un ingresso immediato e scontato nel canone cristiano. La sua accoglienza è stata, infatti, più travagliata rispetto ad altri scritti, segno di quanto questo testo abbia generato, fin dall'inizio, reazioni contrapposte e di una difficoltà che rispecchia le tensioni legate alla definizione dell'identità cristiana nei primi secoli, segnata dalle inclusioni e dalle esclusioni che hanno accompagnato il processo di evoluzione delle diverse forme di vita delle comunità.

3. Minacce esterne e conflitti interni

Sebbene l'idea di una persecuzione esterna, diffusa e violenta contro i seguaci di Gesù sia spesso data per scontata nelle letture tradizionali dell'Apocalisse, la realtà storica che è all'origine dell'opera appare più sfumata. Le fonti a disposizione, infatti, non confermano in modo

univoco l'esistenza di una repressione massiccia e sistematica da parte delle autorità imperiali romane al tempo della redazione del libro. Piuttosto, è plausibile ipotizzare che in alcune comunità si sia sviluppata la percezione di un clima ostile, alimentato da tensioni con il potere politico e religioso, da forme di contrasto sociale e da conflitti con il mondo pagano e con altre correnti ebraiche.

Accanto a queste difficoltà provenienti dall'esterno, emerge tuttavia con chiarezza un'altra dinamica altrettanto rilevante: quella delle divisioni all'interno delle stesse comunità. L'Apocalisse sembra, infatti, rimandare anche a fratture e tensioni tra i primi cristiani, divisi su questioni dottrinali ed etiche e sul rapporto con il contesto circostante. L'opera sembra così inserirsi in un più ampio dibattito sulla purezza della fede, sulla distinzione tra autentici e falsi credenti e sul posizionamento del cristianesimo nascente rispetto alle istituzioni coeve. Il tono fortemente polemico rivolto contro determinati gruppi o figure suggerisce non soltanto una critica al potere esterno, ma anche un duro confronto tra diverse interpretazioni dell'esperienza cristiana e del suo ruolo nella storia. Proprio questa duplice tensione – tra minacce percepite e contrasti interni – rende l'Apocalisse una testimonianza preziosa dei processi di ridefinizione che hanno attraversato le prime comunità di fede. E dentro la visione grandiosa dello scontro tra bene e male si intravedono trasformazioni che, se da un lato hanno contribuito a plasmare le identità dei seguaci di Gesù, dall'altro ne hanno accompagnato l'affermazione attraverso passaggi non privi di tensioni e contraddizioni.

4. Autorità e protezione del messaggio

Ed è nel bisogno di affermare con decisione la propria autorità, evidente nel modo in cui l'opera si apre e si conclude, che l'Apocalisse rivela per contrasto quanto il suo messaggio potesse apparire controverso o esposto a contestazioni. Essa si propone, infatti, come un testo dalla forte pretesa di autorevolezza, pensato per legittimare il proprio contenuto e difenderlo da possibili obiezioni, e fin dall'inizio stabilisce una chiara

gerarchia di trasmissione della rivelazione che ne certifica l'origine divina:

> «Rivelazione di Gesù Cristo, che Dio gli diede per mostrare ai suoi servi le cose che devono accadere presto. Egli la manifestò inviandola per mezzo del suo angelo al suo servo Giovanni» (Ap 1,1).

Questa sequenza – da Dio a Gesù Cristo, dall'angelo a Giovanni, fino alle comunità cristiane – non solo rafforza l'autorevolezza del messaggio, ma rivela un'intenzione precisa: garantirne l'accoglienza come rivelazione autentica. Non vi è spazio per ambiguità o interpretazioni aperte, poiché la trasmissione è presentata come rigidamente sorvegliata da un ordine celeste.

Alla stessa logica rispondono anche le parole che chiudono Apocalisse, uniche nel loro genere tra tutti gli scritti del Nuovo Testamento:

> «Se qualcuno aggiunge qualcosa a questo libro, Dio aggiungerà a lui le piaghe descritte in questo libro. E se qualcuno toglie qualcosa dalle parole di questo libro, Dio gli toglierà la sua parte nell'albero della vita» (Ap 22,18-19).

La benedizione per chi legge e la severa ammonizione per chi altera il testo mostrano una forte preoccupazione per la sua integrità.

5. Purezza, separazione e identità

Alla fine del I secolo, il cristianesimo era un movimento fluido e frammentato, composto da comunità in crescita e in continua evoluzione, segnate da divergenze teologiche e da un rapporto ancora incerto con il giudaismo e il mondo pagano. E mentre alcuni gruppi accettavano forme di compromesso con il contesto culturale dominante, altri probabilmente insistevano sulla necessità di una separazione netta e radicale. In questo scenario, l'Apocalisse si presenta come un tentativo di consolidare un'identità cristiana rigorosa e intransigente in un momento di forte incertezza.

Non mancano passaggi in cui l'autore critica aspramente gruppi tra i seguaci di Gesù ritenuti devianti; questo emerge con particolare evidenza nelle lettere alle sette Chiese dell'Asia Minore (Ap 2-3), dove

vengono messi in evidenza comportamenti esemplari ma anche deviazioni ritenute intollerabili: Efeso viene elogiata per aver respinto i Nicolaiti, considerati eretici (Ap 2,6); Pergamo viene rimproverata per la tolleranza verso quelli che seguono la dottrina di Balaam (Ap 2,14-15), che promuoveva pratiche ritenute impure; Tiatira riceve una critica severa per la presenza di Gezabele, una donna che si dice profetessa e diffonde insegnamenti considerati pericolosi (Ap 2,20).

La distinzione tra fermezza dottrinale e apertura ritenuta pericolosa serve a delineare con decisione i limiti dell'ortodossia. Di conseguenza, l'Apocalisse insiste con veemenza sulla purezza della fede e sul rifiuto di ogni compromesso, perché solo coloro che resistono fino alla fine senza contaminarsi saranno salvati. Nel contesto degli scritti neotestamentari, l'Apocalisse si distingue per un tono più radicale e separatista: non si limita a descrivere il conflitto con il mondo esterno, ma si configura come un vero e proprio manifesto di resistenza, volto a rafforzare una visione rigorosa della fede e a tracciare con chiarezza i confini dell'autentica appartenenza.

6. Le rappresentazioni femminili

Nel grande scontro cosmico tra il regno di Dio e le potenze della perdizione e tra veri e falsi credenti che attraversa l'Apocalisse, le rappresentazioni e le metafore di genere svolgono un ruolo centrale nella sua costruzione simbolica, poiché le figure femminili si impongono come protagoniste di questa polarizzazione tra mondi opposti e inconciliabili, incarnando di volta in volta la fedeltà a Dio oppure la dissolutezza e la menzogna, e comparendo come immagini splendide o oscure, alleate o avversarie di forze mostruose, a cui l'autore riserva alcune delle visioni più potenti e vivide dell'intero testo.

Tra queste immagini spiccano Gezabele e Babilonia, figure femminili che incarnano con particolare forza la dimensione seduttiva e aberrante; entrambe rappresentano un potere femminile perturbante, traviato e contaminante, che l'autore contrappone poi, in un gioco di

opposti, ai modelli di purezza e fedeltà che emergono altrove nel libro:

– Gezabele, colei che si dice profetessa, è associata all'idolatria e all'immoralità, una rappresentazione che potrebbe riecheggiare il profilo di donne influenti che rivendicavano ruoli nelle comunità cristiane dell'Asia Minore.

– Babilonia, la grande prostituta, incarna il potere distruttore di un sistema oppressivo rappresentato attraverso l'immagine di una donna ricca, poderosa e degenerata, che conduce alla rovina chi la segue.

In entrambi i casi, la simbologia dell'Apocalisse riprende immagini di donne bibliche già problematiche, spesso intrise di misoginia, in cui la sessualizzazione diventa uno strumento per delegittimare l'autorità femminile associandola a corruzione e depravazione. La condanna dell'autore, inoltre, non si limita a un drastico giudizio morale per le loro azioni, ma si traduce in punizioni talmente estreme e violente che nella loro veemenza possono far trapelare un'ostilità che va oltre la semplice denuncia, quasi un rancore viscerale che sfiora la volontà di annientamento.

Al temibile potere degenere di Gezabele e Babilonia, Giovanni oppone un femminile ideale, improntato a integrità, armonia, arrendevolezza e mansuetudine:

– La donna vestita di sole è una figura gloriosa e quasi divina, anche se il suo ruolo resta essenzialmente passivo e dipendente dalla protezione di Dio: colta nelle doglie del parto, è impotente davanti all'assalto del drago e non agisce mai come protagonista della storia.

– La Gerusalemme celeste, simbolo della comunità dei redenti, è rappresentata come una sposa pura, casta e dipendente nell'attesa della salvezza che viene dall'Agnello.

Eppure, malgrado il loro rilievo simbolico, colpisce come nessuna di queste "donne" parli, né le ideali né le malvagie, anche se a queste ultime Giovanni riconosce, pur condannandola, una forza di parola: Gezabele corrompe con i suoi discorsi, senza bisogno di segni o miracoli straordinari; di Babilonia l'autore riferisce invece i pensieri arroganti e vanagloriosi (cf. Ap 18,7), a dimostrazione che persino ciò che una donna pensa ed esprime in silenzio può essere fonte di empietà.

Se, nel descrivere il trionfo finale della giustizia divina, l'Apocalisse intende partecipare direttamente al processo di definizione dell'identità cristiana, allora la questione femminile non può essere considerata marginale. L'attacco alle donne "forti", sia religiosamente che politicamente, e l'idealizzazione di figure femminili passive sembrano rispondere a una strategia precisa: consolidare un modello di cristianesimo. E come in altri testi neotestamentari, il conflitto tra le diverse correnti cristiane si riflette anche nel modo in cui le donne vengono inquadrate. L'Apocalisse non è dunque solo un testo di vigorosa condanna contro forze ingiuste e oppressive, ma anche un'opera che, nel costruire un cristianesimo "puro", ridefinisce il ruolo delle donne.

7. Dualismi di genere e ambivalenze metaforiche nel libro dell'Apocalisse

Se da un lato la contrapposizione tra donne virtuose da ammirare e imitare e figure femminili demonizzate contribuisce a rendere visivamente potente il messaggio della vittoria divina e dell'avvento definitivo del Regno di Dio, dall'altro questo dualismo stereotipato solleva interrogativi che vanno oltre il contesto storico dell'Apocalisse. Il modo in cui il protagonismo femminile viene costruito – tanto in chiave negativa quanto positiva – pone infatti questioni ancora attuali sulla rappresentazione delle donne nei testi sacri e, più in generale, nelle dinamiche religiose e culturali.

Sebbene non sia l'unico elemento problematico in un libro che conclude il canone delle Scritture cristiane con una visione del giudizio universale segnata da violenza e dallo sterminio dei nemici di Cristo, la "questione femminile" nell'Apocalisse rappresenta un nodo cruciale che interpella chiunque vi si confronti. Il dibattito sul ruolo delle immagini e delle metafore apocalittiche resta infatti uno dei punti nevralgici delle discussioni tra chi cerca di recuperare il valore simbolico del testo e chi, invece, ne evidenzia le criticità. Da un lato, queste metafore sono interpretate come strumenti espressivi indispensabili, capaci di trasmettere con forza drammatica la lotta contro l'oppressione e la speranza

in un mondo rinnovato. Dall'altro, le stesse immagini sono viste come dispositivi potenti e ambivalenti, in grado di perpetuare strutture oppressive, specie in relazione alla violenza di genere e a una visione della redenzione che passa attraverso la distruzione totale dell'avversario. Il linguaggio religioso, del resto, non è mai neutrale: modella percezioni, relazioni e strutture di potere, e incide non solo sulla riflessione teologica ma anche sui modi in cui le persone costruiscono identità, interpretano ruoli sociali e organizzano la convivenza nei contesti storici e culturali in cui vivono.

Consapevoli del peso che parole e immagini sacre hanno nel plasmare rapporti di potere, diverse studiose e studiosi hanno interrogato a fondo la Bibbia, mettendo in evidenza come certe strutture simboliche possano avere ricadute profonde nella ricezione di testi, Apocalisse compresa. Tra questi contributi, merita attenzione il lavoro di Renita J. Weems e Juliana Claassens, che offrono due approcci complementari. Weems mostra come alcune metafore bibliche non solo legittimino la violenza, ma la presentino addirittura come necessaria per ristabilire l'ordine e la fedeltà – un immaginario che, secondo la studiosa, può facilmente tradursi nelle dinamiche reali, specialmente nel modo in cui il dominio maschile viene esercitato sulle donne[1]. Claassens, da parte sua, propone un approccio di *restorative reading* (*lettura riparativa*), cercando di recuperare anche i testi più controversi in chiave di resistenza, guarigione e speranza[2]. Queste prospettive, che spaziano dalla critica e dalla decostruzione fino alla risignificazione, mostrano come il dibattito sul linguaggio biblico tocchi, insieme a quelle esegetiche, questioni profondamente radicate nella cultura e nelle relazioni.

---

[1] In *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1995, Renita J. Weems propone un'acuta analisi del modo in cui il linguaggio biblico, in particolare quello profetico, può contribuire a naturalizzare la violenza nelle relazioni di potere.

[2] Cf. J. Claassens, *Reading for the Dignity of All: Overcoming the Troubling Legacy of the Old Testament*, in *The Stellenbosch Theological Journal* 1 (2/2015) 155-174; si veda anche L.J. Claassens-B.C. Birch (eds.), *Restorative Readings: The Old Testament, Ethics, and Human Dignity*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2015.

8. Fantasia maschilista e atopia: l'Apocalisse secondo Pippin

In netta contrapposizione a ogni tentativo di recupero o di reinterpretazione conciliativa si colloca la posizione radicale di Tina Pippin, una delle voci più intransigenti dell'analisi femminista dell'Apocalisse[3]. Pippin, pur appartenendo alla Chiesa episcopale che riconosce formalmente l'Apocalisse come testo canonico, ne contesta radicalmente l'autorità e l'utilità pastorale. Secondo la studiosa, l'Apocalisse non è altro che una fantasia maschilista da fine dei tempi, priva di qualsiasi messaggio ispiratore o edificante, capace invece di alimentare astio e sopraffazione. La sua lettura, filtrata attraverso la lente del genere, va ben oltre la semplice denuncia della violenza simbolica o della polarizzazione tra figure femminili positive e negative: Pippin individua in questo testo una visione rigida e binaria del mondo, che legittima la violenza divina attraverso una retorica storicamente impiegata per giustificare guerre, persecuzioni e repressioni. In particolare, secondo Pippin, il libro della Rivelazione è pericoloso per le donne poiché le esclude radicalmente dal proprio immaginario escatologico, ponendole di fatto al di fuori della redenzione. Più che un'utopia, l'Apocalisse è per lei una "atopia", un non-luogo per le donne, come suggerisce la descrizione dei 144.000 eletti, definiti come coloro che «non si sono contaminati con donne» (Ap 14,4). L'Apocalisse, dunque, non può essere assunto responsabilmente nelle lotte per la giustizia e la liberazione; per Pippin, il distanziamento deve essere totale: considera questo testo pericoloso e patriarcale, incapace di offrire una speranza di trasformazione, e lo ritiene utilizzabile unicamente come strumento critico per smascherare i meccanismi attraverso cui la religione può consolidare sistemi oppressivi.

---

[3] T. Pippin, *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2021 (rist.; ed. orig. 1992).

9. Visione, giustizia e contesto: Schüssler Fiorenza e la posta in gioco ermeneutica

La posizione di Tina Pippin è indubbiamente radicale, ma assume pienamente quella responsabilità critica a cui fa appello Elisabeth Schüssler Fiorenza nella conclusione del suo volume dedicato all'ultimo libro della Bibbia cristiana:

> «Leggere e predicare l'Apocalisse non significa ripetere i significati "primi" del libro, ma assumere criticamente e responsabilmente il suo mondo retorico di visione nelle nostre battaglie per la giustizia e la liberazione»[4].

Schüssler Fiorenza è certamente più incline a riconoscere che, alle giuste condizioni storico-retoriche, il testo possa ancora costituire una fonte di ispirazione. Tuttavia, è pienamente consapevole che:

> «La ricostruzione retorica della situazione socio-storica dell'Apocalisse e la sua contestualizzazione nell'interpretazione contemporanea hanno importanti implicazioni per un'ermeneutica della proclamazione»[5].

Con altrettanta decisione afferma però che, laddove una situazione analoga a quella originaria dell'Apocalisse non persista, il potere retorico delle visioni di Giovanni non genera resistenza, bensì risentimento, e dunque: «Il libro non offre quindi più una risposta appropriata»[6]. Per quanto il testo apocalittico possa costituire una fonte di resistenza e speranza se letto con consapevolezza critica da soggetti marginalizzati, il suo impiego da parte di gruppi dominanti rischia di tradursi in uno strumento di legittimazione del potere costituito e di vendetta. L'Apocalisse può dunque fungere da mezzo di opposizione all'ingiustizia soltanto quando viene interpretata all'interno di contesti storici affini a quelli della sua origine; in contesti diversi, tende piuttosto a operare come dispositivo ideologico funzionale al consolidamento dell'autorità e alla stigmatizzazione dell'alterità. Proprio per questo motivo, ogni tentativo di interpretazione non può prescindere da un'attenta analisi del contesto e degli usi discorsivi a

---

[4] E. Schüssler Fiorenza, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto,* Queriniana, Brescia 1994, 171.

[5] *Ibid.*, 170.

[6] *Ibid.*, 170.

cui l'opera viene sottoposta. È in questo intreccio tra significato e funzione che si colloca la vera posta in gioco dell'ermeneutica contemporanea: confrontarsi con l'Apocalisse oggi implica interrogarsi non solo sulle sue origini e strutture interne, ma soprattutto sul suo impatto storico-politico, sulle sue implicazioni etiche e sulle forme simboliche con cui continua a plasmare l'immaginario collettivo.

Vale sicuramente la pena menzionare, accanto alle imponenti opere di queste studiose di fama internazionale, anche il lavoro di Silvia Cussotto, che si inserisce nel dibattito con il suo *Donne dell'Apocalisse. Un simbolismo in discussione*, affrontando con serietà e profondità le sfide poste dall'immaginario femminile dell'Apocalisse[7]. Si tratta di un'opera preziosa, tanto più significativa in un panorama italiano ancora piuttosto povero di studi che si misurino in modo critico e consapevole con questi aspetti del testo apocalittico.

10. Metafore e cervello: l'Apocalisse in prospettiva *embodied*

Se dunque la dimensione simbolica dell'Apocalisse ha già sollevato interrogativi sul piano storico, teologico e socioculturale, è interessante notare come anche discipline apparentemente lontane, come le scienze cognitive, offrano oggi strumenti preziosi per approfondire il potere performativo del linguaggio religioso.

Le più recenti ricerche in ambito neuroscientifico confermano infatti che il linguaggio non è solo un mezzo di trasmissione di informazioni, ma un vero e proprio agente di modellazione cognitiva, capace di plasmare il modo in cui pensiamo, agiamo e diamo forma alla realtà condivisa[8]. Gli studi sulla simulazione neurale del linguaggio mostrano che,

---

[7] S. Cussotto, *Donne dell'Apocalisse. Un simbolismo in discussione*, Prefazione di S. Zanconato, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2024.

[8] Cf. G. Lakoff-M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998 (tit.orig. *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980); G. Lakoff-M. Turner, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

quando elaboriamo metafore tattili, visive o cinestetiche, il cervello può attivare le stesse aree neurali coinvolte nell'esperienza percettiva diretta. Questo processo non si limita alla corteccia prefrontale – come se fosse un'elaborazione puramente astratta – ma coinvolge circuiti sensori-motori profondi, legati alla percezione e all'azione[9]. Le neuroscienze *embodied*[10], inoltre, evidenziano che la comprensione del linguaggio è strettamente legata a meccanismi di simulazione corporea: leggere di un'azione o di un'esperienza sensoriale attiva nel cervello le stesse reti neurali che useremmo per compierla o percepirla direttamente. In questo senso, il cervello non distingue in modo netto tra esperienza reale e immaginata, soprattutto quando le parole mobilitano metafore sensoriali vivide e coinvolgenti.

La relazione tra linguaggio, cervello e comportamento resta comunque complessa e stratificata, influenzata da variabili individuali, culturali e contestuali: non ogni rappresentazione simbolica produce di per sé un effetto uniforme o deterministico. Tuttavia, la forma e il contenuto delle parole segnano in profondità le strutture cognitive incarnate, contribuendo a formare percezioni, emozioni e visioni morali. Questa consapevolezza apre prospettive decisive per un'ermeneutica biblica sensibile alla dimensione etica: non basta ricostruire il contesto storico e letterario dei testi, ma è altrettanto necessario interrogarsi su come le loro strutture linguistiche e metaforiche possano, a livello neurocognitivo, attivare processi interpretativi che plasmano il vissuto individuale e collettivo. In questa luce, testi come l'Apocalisse, con la loro retorica visionaria e le poliedriche immagini sensoriali, si configurano come universi narrativi di straordinaria potenza.

---

[9] Cf. B.K. Bergen, *Louder Than Words: The New Science of How the Mind Makes Meaning*, Basic Books, New York (NY) 2012.

[10] Le scienze *embodied* (o scienze cognitive incarnate) studiano la mente umana considerando il ruolo fondamentale del corpo e dell'ambiente nei processi cognitivi.

11. Pensare per opposti

Questa forza evocativa non agisce in astratto, ma si innesta su un'altra predisposizione profonda del cervello umano, che tende a ordinare l'esperienza e a classificare la realtà attraverso schemi oppositivi: un meccanismo che facilita la presa di decisioni rapide distinguendo, ad esempio, tra sicurezza e pericolo.

L'Apocalisse sfrutta questa inclinazione in modo magistrale, costruendo una struttura narrativa fortemente dicotomica che enfatizza il contrasto tra bene e male, tra salvati e dannati, tra fedeltà e corruzione. L'uso di simili immagini suscita reazioni emotive intense, attivando il sistema limbico, l'area del cervello responsabile della paura, del desiderio e della meraviglia. Questo linguaggio a forte impatto immaginativo non solo coinvolge le emozioni, ma rafforza anche il senso di appartenenza o di esclusione, poiché stimola i circuiti della ricompensa e della punizione che regolano il comportamento sociale. Inoltre, la ripetizione di metafore viscerali lascia un'impronta duratura sulla memoria e sull'apprendimento, rendendo alcune rappresentazioni particolarmente persistenti nella mente dei lettori e contribuendo così a rinforzare la loro visione del reale.

Quando un testo utilizza metafore fortemente contrastanti, in particolare su temi ad alto valore simbolico come il femminile sacro contrapposto al femminile corrotto, esso rafforza questa dicotomia a livello neurocognitivo. L'Apocalisse, con le sue dense figure archetipiche – la vergine e la prostituta, la madre e la seduttrice – non si limita a raccontare una visione del mondo, ma contribuisce a modellare la realtà che essa descrive.

Queste rappresentazioni non sono semplici elementi narrativi, ma strutture cognitive che hanno forgiato l'immagine della femminilità nel mondo cristiano. Attraverso la loro ripetizione e il loro impatto emotivo, hanno consolidato stereotipi culturali, incidendo sull'immaginario collettivo. Comprendere questi meccanismi significa riconoscere un ulteriore livello di responsabilità "neuroconsapevole" che la lettura e l'interpretazione dell'Apocalisse comporta.

La trasmissione del suo messaggio non può essere considerata un processo neutro, poiché il suo potere retorico può essere facilmente utilizzato per rafforzare schemi oppressivi e visioni polarizzanti.

12. Dall'urgenza apocalittica all'etica dell'imprevisto

L'immaginario apocalittico è oggi più forte che mai: opera come uno strumento di mobilitazione capace di generare un senso di urgenza e di giustificare azioni estreme. Guerre, crisi climatiche e pandemie vengono spesso interpretate come "segni" della fine dei tempi, alimentando una visione del mondo in cui il presente è letto attraverso la lente di una battaglia escatologica imminente. In questo scenario, movimenti politici e religiosi ricorrono al libro della Rivelazione per legittimare le proprie campagne, offrendo certezze assolute in un mondo percepito come caotico e individuando nemici concreti ritenuti responsabili del disastro contemporaneo.

Il fondamentalismo cristiano – inteso in senso tecnico come adesione intransigente all'autorità della Scrittura, refrattaria a ogni mediazione critica – rappresenta oggi una delle forme di religiosità più attive, organizzate e militanti. La sua influenza si estende ben oltre la sfera del culto, esercitando una pressione crescente sulle scelte politiche, sulle legislazioni nazionali e sulle priorità del dibattito pubblico, soprattutto in ambiti sensibili come la bioetica, i diritti civili e l'istruzione. In diversi contesti, si è sviluppata un'alleanza tra movimenti fondamentalisti e attori politici conservatori, favorendo l'espansione di agende identitarie e una nuova offensiva culturale contro i valori del pluralismo e della laicità.

Come già accadeva in passato, l'immaginario apocalittico – con il suo linguaggio binario, la visione del conflitto tra bene e male e la promessa di redenzione finale – si rivela ancora oggi un formidabile dispositivo di costruzione identitaria e di mobilitazione collettiva, capace di ridefinire assetti sociali in chiave ideologica. Per questo motivo è ancora più urgente adottare un approccio critico che non si limiti alla decodifica teologica o letteraria, ma sappia interrogarsi a fondo sulle implicazioni

cognitive, emotive e sociali del testo. Indagare questi intrecci significa far emergere i processi attraverso cui assetti di potere, gerarchie simboliche e modelli identitari si radicano nel discorso religioso e, per suo tramite, nel tessuto sociale più ampio. Un lavoro critico su testi come l'Apocalisse diventa così un atto non solo interpretativo, ma anche politico, capace di aprire spazi di riflessione alternativa in un panorama sempre più segnato da semplificazioni e radicalizzazioni.

Tuttavia, se l'Apocalisse continua a essere letto e impiegato come un libro profetico di certezze granitiche, è proprio contro questa pretesa di determinismo che diventa essenziale riaffermare la possibilità dell'imprevisto, dell'indeciso e dell'apertura. Troppo spesso, ciò che viene spacciato per verità assoluta è, in fondo, un dispositivo funzionale alla gestione di paure e desideri collettivi. E le parole di Rebecca Solnit sono un salutare invito a restare nella complessità dell'incertezza e a considerare l'ignoto non come una minaccia, ma come uno spazio ancora aperto alla possibilità:

> «Il futuro è oscuro, il che tutto sommato è la cosa migliore che possa essere il futuro, credo: una dichiarazione straordinaria, la quale afferma che l'ignoto non va trasformato in noto con false predizioni o con la proiezione di fosche narrazioni politiche o ideologiche: è una celebrazione dell'oscurità, ma che conserva un margine di dubbio […]. Secondo me le basi della speranza sono, semplicemente: ignorare cosa succederà e sapere che l'improbabile e l'inimmaginabile accadranno con una certa regolarità. E che la storia non ufficiale del mondo mostra come l'impegno degli individui e i movimenti popolari possano influenzarla e ottenere qualcosa, anche se non si può prevedere come e se ce la faremo, né quanto tempo ci vorrà»[11].

In questo spazio di incertezza, *Apocal... issa*, allora! Tra chi ne recupera il potenziale liberatorio e chi ne evidenzia i rischi legati alla violenza redentrice e agli stereotipi di genere, le interpretazioni dell'Apocalisse oscillano tra fatiche (issa!) e slanci (issa!), tra il peso di un'eredità simbolica ingombrante e l'energia di una visione che ancora si presta a molteplici riscritture.

---

[11] R. Solnit, *Gli uomini mi spiegano le cose*, Adriano Salani Editore, Milano 2017, 71-72. 78 (tit. orig. *Men Explain Things to Me*, Haymarket Books, Chicago 2014).

3

AMBIVALENZA DELL'APOCALITTICA - PLURIVALENZA DELL'ETICA QUALE SAGGEZZA PER GOVERNARE IL TEMPO?[1]

Antonio Autiero

Il titolo di questa riflessione si snoda sul registro dell'antropologia morale, declinando una chiave di lettura sul doppio sfondo della visione sull'essere umano e sul suo stare al mondo, da una parte, e del disegno di comunità, a cui ispirarsi per far fiorire umanità, dall'altra. Visto così l'intreccio tra antropologia ed etica rivela tutta l'importanza di un orizzonte politico nel quale rivisitare il rapporto tra apocalittica ed etica. Nella cornice di un momento introduttivo e una conclusione finale, tre passaggi andranno a raccogliere spunti riflessivi per mantener aperta la tensione tra i due termini posti in gioco.

Anzitutto parliamo di ambivalenza dell'apocalittica, con l'intento di metterne in risalto le due valenze: quella negativa che emerge soprattutto in tempi di crisi e ci riporta all'immaginario della catastrofe, e quella positiva che apre il sapere apocalittico a una sorta di sapienza nuova nel guardare il mondo e governare il tempo. Dare voce a questa ambivalenza e al movimento di oscillazione su cui essa riposa significa cogliere un'ampiezza semantica e un contenuto complesso con cui ci si può avvicinare alle apocalissi di questo nostro tempo.

Il primo passaggio mette a tema la valenza negativa, mentre il secondo entra nella dinamica della rilevanza positiva dell'apocalittica. Ambedue questi passaggi rendono possibile, nel terzo movimento, una lettura del tema in chiave etico-politica. Di volta in volta emergeranno parole-chiave che possono costruire un vocabolario per maneggiare, nel suo nucleo portante, il tema che vogliamo affrontare.

---

[1] Il presente testo risulta dall'adattamento della trascrizione della versione orale, realizzata da generose colleghe del CTI e rivista dall'autore, mantenendone il tono discorsivo.

1. Il negativo: l'angoscia

La valenza negativa verte sul tema dell'angoscia, che è al tempo stesso di interesse antropologico ed etico-sociale. È interessante che un filosofo molto noto al momento, Byung-chul Han, di origine sudcoreana ma di formazione tedesca, ha pubblicato un testo tradotto in italiano con il titolo *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*[2]. Devo ammettere che, a una prima lettura a schermo, ho interpretato il titolo come "speranza e rivelazione" ed ero molto contento di aver trovato un ponte tra il nostro tema e il saggio di Han. In realtà, anche una volta rettificata la svista leggendo il libro, mi è sembrato che fosse fondata la possibilità di trovare un nesso tra i concetti di "rivoluzione" e "rivelazione", connessione che intendo esplorare più avanti.

Come sottolinea Han stesso, il suo richiamo al tema dell'angoscia fa immediatamente capire che esiste un uso prettamente culturale dell'apocalittica. Abbiamo bisogno di indicatori d'allarme che toccano la sfera della nostra individualità e delle nostre relazioni perché senza segnali di pericolo non sapremmo orientarci. E allora la società dell'angoscia, per giustificare determinati movimenti del singolo e del corpo collettivo, ha bisogno di rifugiarsi in questo sentimento, l'angoscia, come indicatore di condizioni allarmanti. L'angoscia, dice Han, porta immediatamente a valutare, addirittura a sopravvalutare, il bisogno di isolamento. L'angoscia ci isola. Il contrario dell'angoscia, che l'autore definisce speranza e rivoluzione (e che potremmo forse già interpretare anche come speranza e rivelazione) unisce, rende possibili aggregazioni, promuovendo il passaggio dall'io al noi. L'angoscia invece e anche le angosce collettive, hanno sempre questa marcatura di carattere isolatorio, tendono sempre in qualche modo a riscrivere, ricomporre il perimetro o dell'esistenza individuale o dell'esistenza di un gruppo.

L'uso culturale del senso dell'angoscia serve a rispondere a questa domanda: perché isolati? Han sviluppa un'analisi applicativa che, per brevità, non verrà qui approfondita, ma che porterebbe a domandarci

---

[2] Han B., *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, Einaudi, Torino 2025.

anche se questo senso dell'isolamento governato e generato dall'angoscia possa convivere con quel bisogno che abbiamo di essere connessi e se la *connectivity*, lo stare connessi, rappresenti il superamento dell'angoscia o piuttosto una riformulazione del senso di isolamento generato dall'angoscia, dato che siamo connessi ma siamo sempre un io a sé stante. Non posso qui approfondire ulteriormente questo aspetto sul quale Han propone applicazioni molto interessanti relative alla sfera del digitale e al modo in cui la nostra cultura contemporanea fa uso di questo senso dell'angoscia.

Quanto qui mi preme prendere ora in esame prevede un ulteriore passo in avanti perché attiene a un uso dell'angoscia che va oltre quello culturale ed è l'uso politico di essa, ossia l'uso politico dei generatori di paure e apprensioni. Se parliamo di uso politico dell'angoscia emerge con chiarezza la centralità del binomio angoscia-potere.

Oggi, la gestione del potere va progressivamente soggetta a una forte trasformazione perché quella forma di proiezione ideal-tipica che lo faceva vedere come servizio, quando vai a considerare le singole manifestazioni di potere, è ormai spesso erosa da elementi collaterali. In ogni caso, si può affermare che l'uso politico del senso di angoscia impone un mutamento significativo perché la concezione del potere non è più quella di incrementare le condizioni di vita buona per la collettività e per i singoli, bensì quella di esercitare controllo sulle sfere individuali, relazionali e collettive di persone e gruppi. L'uso del potere ha oggi sempre più bisogno di enfatizzare questi aspetti, alimentando la paura e l'angoscia e il ricorso al linguaggio apocalittico serve proprio a questo. In questo intreccio tra uso culturale e uso politico delle narrazioni apocalittiche, particolarmente in tempi di crisi, è interessante sottolineare, soprattutto considerando il lavoro sul tema della cultura di genere, che nell'uso politico delle narrazioni apocalittiche i soggetti che vi fanno maggiormente ricorso sono prevalentemente maschili e questo fatto impressiona.

Il maschile si configura così come il contesto privilegiato per l'apocalittica; esso è il terreno di coltura dell'apocalittica, fa da epicentro per lo sviluppo di un linguaggio e dell'impianto metaforico di una sintassi improntati alla paura. Sebbene non fosse necessario attendere gennaio

2025 (con l'inizio del secondo mandato presidenziale di Donald Trump in USA) per consolidare questa idea, gli eventi recenti ce ne hanno fornito una drammatica conferma. La paura più grande è che queste conferme non potranno che crescere e intensificarsi. Dunque, quando si va a indagare cosa ci sia alla radice di questo uso politico dell'angoscia, della paura, si scopre sempre più la matrice patriarcale di questo bisogno di ricorso al linguaggio e ai registri dell'apocalittica. Se situiamo il nostro tema nell'orizzonte di un pensiero sensibile alla cultura di genere (come quello qui rappresentato), il primo nesso a risaltare è dunque quello tra genere e angoscia.

Un secondo nesso: la cultura di genere non costituisce soltanto l'ambiente all'interno del quale individuare i *soggetti* (patriarcali) che utilizzano il linguaggio apocalittico, ma essa stessa, il *gender*, diventa l'*oggetto* di tale narrazione. Il *gender* diventa un tema centrale per la cultura patriarcale e la questione di genere non fa risaltare soltanto *chi* esercita politicamente il ricorso all'apocalittica, ma diventa a sua volta un tema, o addirittura il tema centrale della propagazione, dell'enfatizzazione del linguaggio, del sapere, o comunque dell'approccio apocalittico per descrivere la realtà. L'evoluzione della cultura di genere viene oramai da qualche decennio stigmatizzata – in modo esplicito oggi; in passato magari ancora in modo implicito – come l'ambito nel quale diviene possibile comprendere il presunto declino del mondo. Si intrecciano così l'aspetto soggettuale – il patriarcato, come menzionato, fa ricorso al linguaggio apocalittico – ma anche l'aspetto oggettuale, nel senso che il sapere di genere viene preso ed enfatizzato come causa del degrado e degli scenari apocalittici attuali.

Purtroppo, soprattutto in questo secondo senso (è rilevante notare come in parte anche nel primo, ma soprattutto nel secondo senso), cadono nella trappola di questo tipo di ragionamento, di narrativa apocalittica, persino maestri di sapere spirituale, religioso, etico, anche vicini ai nostri mondi di ispirazione religiosa. Penso, ad esempio, al linguaggio in merito alla cultura di genere della *Dignitas infinita*[3], uno degli ultimi

[3] Dicastero per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione* Dignitas infinita *circa la dignità umana*, Città del Vaticano, 08.04.2024.

documenti del Dicastero per la Dottrina della fede che rappresenta la sintesi più recente di un fenomeno che, dai decenni passati, si è andato sempre più aggravando: la cultura di genere è evocata come la chiave per interpretare l'epoca attuale con le tinte fosche del linguaggio apocalittico.

L'angoscia colpisce molti, mentre l'uscita da questa angoscia viene pensata come iniziativa di pochi. Sarebbe interessante rileggere, per un ulteriore approfondimento, nel contesto di questa contrapposizione tra l'angoscia dei molti e la via d'uscita concepita come iniziativa di pochi, ciò che sta emergendo negli ultimi dieci anni, soprattutto negli Stati Uniti, e cioè la diffusione della cosiddetta *Prosperity Theology*, la teologia della prosperità[4].

Come attestato da alcuni predicatori di diverse confessioni cristiane, una delle sue caratteristiche è che può fungere da buona legittimazione per attribuire ai pochi il dovere di aiutare i molti che cadono nell'angoscia, senza però considerare che spesso sono proprio questi pochi a fare da detonatori e a produrre tale angoscia. Avvalendosi dell' approccio teologico-religioso che ha a che fare con la *Prosperity Theology,* essi si propongono invece come coloro che sono in grado di far uscire dall'angoscia.

Il risvolto negativo del lemma "apocalittica", intesa tanto dal punto di vista culturale che politico come detonatore di una crisi incombente, è dunque connesso a un mondo che genera angoscia e che, proprio perché questa angoscia colpisce molti, legittima alcuni a sentirsi chiamati a risolverla. Fin qui, dunque, abbiamo trattato l'aspetto oscuro dell'apocalittica.

---

[4] A. Spadaro-M. Figueroa, *Teologia della prosperità. Il pericolo di un "vangelo diverso"*, in *La Civiltà Cattolica* 4034 (2018) 105-118.

2. Il positivo: la speranza

Prendiamo ora in esame la cosiddetta valenza aperta del pensiero apocalittico, il suo segno chiaro, ed è qui che emerge, a mio avviso, la possibile connessione tra "speranza e rivoluzione" o anche, se si vuole, "speranza e rivelazione" cui ho fatto accenno all'inizio. Il secondo lemma intorno al quale prende corpo questa nostra riflessione è dunque "speranza", concetto chiave, emergente dalla prospettiva positiva del pensiero apocalittico.

Per cogliere l'importanza della speranza, collegandola in controluce all'aspetto negativo dell'apocalittica, è necessario delineare il rapporto tra speranza e paura. È un rapporto al quale si dedica con molto interesse la filosofa politica Martha Nussbaum nel suo libro *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*[5]. L'aspetto significativo di questo binomio tra monarchia della paura e importanza della speranza è il fatto – e per Martha Nussbaum non poteva essere che così – che il tema della speranza viene in un certo senso estrapolato dal contesto teologico, pur mantenendo, come si noterà, un aggancio al tema religioso. Per Nussbaum, la speranza non si configura come un'attitudine di carattere razionale. Essa, tuttavia, è qualcosa che può cambiare il mondo[6]. Ma per cogliere questa capacità, questa risorsa della speranza è necessario riconoscere, secondo lei, che la speranza è un'emozione bizzarra. Il fatto che la speranza venga definita da una filosofa una "emozione" non spaventa il teologo, perché lo riporta alla radice profonda del senso della virtù, che è essenzialmente qualcosa che mette in movimento un meccanismo. Quindi emozione e virtù non sono in contrapposizione.

Chi ha voluto vedere in questa affermazione di Martha Nussbaum una sorta di riduzione emotivistica della speranza, dato che la definisce

---

[5] M. Nussbaum, *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*, Il Mulino, Bologna 2020.

[6] È il tenore del pensiero trasmesso dall'autrice in un suo articolo su *Domani* del 15 settembre 2020 dal titolo: *La speranza non è razionale ma può cambiare il mondo*.

appunto "emozione bizzarra", non coglie, a mio parere, la profondità del nesso possibile che invece deve essere messo in risalto. L'emozione, come l'emotività, è intrinsecamente legata alla capacità di attivare il nostro tessuto, la nostra impalcatura interiore. Che cos'è una virtù se non un motore di accelerazione per attuare potenzialità innate? Le virtù, anche nel loro aspetto di essere un dono, ci vengono date affinché si divenga capaci di attivare qualcosa. Emozione e virtù, quindi, non sono lontane. Senza voler caricare di sfondo teologico il pensiero di Martha Nussbaum, va comunque rilevato che la sua concezione della speranza non impedisce di trovare un ponte, un nesso, tra la visione teologica e quella filosofica, antropologica ed etica che soggiace nella lettura che la studiosa ne fa.

L'antidoto alla paura è dunque la speranza, la quale consente di immaginare un mondo nuovo[7]. Per approfondire questa visione finalistica e funzionale della speranza, è opportuno richiamare il contributo di almeno tre autori e le interconnessioni tra le loro opere. Il primo è Ernst Bloch con il suo principio speranza, "*Das Prinzip Hoffnung*"[8], un libro che Bloch scrive nella sua fase di esilio americano, tra gli anni 1938 e 1947, mentre dall'altra parte degli oceani, in modo particolare in Europa e in Germania, correvano invece i segnali distruttivi che portavano alla demolizione di ogni possibile speranza. "*Das Prinzip Hoffnung*" è l'espressione, dice Bloch, di una utopia concreta[9]. Più tardi, dunque, Martha Nussbaum definirà la speranza come una sorta di emozione bizzarra.

Questa intuizione di Bloch alla fine degli anni Quaranta della speranza come un'utopia concreta viene poi scandita e ripresa in chiave di teologia sistematica nel contesto della teologia protestante da Jürgen

---

[7] Per Nussbaum le due emozioni differiscono, chiaramente, nei sentimenti caratteristici che le accompagnano e nel comportamento della persona che le sperimenta. La speranza si espande verso l'esterno, la paura si contrae.

[8] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol. Suhrkamp, Frankfurt 1954.

[9] L'opera principale *Das Prinzip Hoffnung* va messa in relazione a quella filosofia dell'utopia concreta, ispirata da Hegel e Marx e che prende corpo giá decenni prima in E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918.

Moltmann, con il suo libro "*Theologie der Hoffnung*"[10],nel quale egli ha riletto teologicamente quell'intuizione filosofica dell'utopia concreta di Bloch. Anche nel contesto della teologia cattolica c'è una ripresa del tema blochiano, in particolare da parte di Johann Baptist Metz, il quale, pur non avendo dedicato un'opera specifica alla speranza come Moltmann, ha ispirato, tuttavia, la Chiesa Cattolica tedesca nel sinodo post-conciliare degli anni Settanta (conosciuto come Sinodo di Würzburg, 1971-1976). Uno dei documenti finali di questo sinodo era appunto quello dal titolo *Unsere Hoffnung*[11], la nostra speranza. Si mettano in relazione questi momenti, quello filosofico (con Martha Nussbaum e la speranza come emozione bizzarra, e con l'utopia concreta di Bloch, filosofo esiliato dalla crisi dell'Europa nazifascista) e quello delle due massime espressioni della teologia tedesca degli anni Settanta, quella protestante con Moltmann e quella cattolica con Metz, e si giunge a delineare l'aspetto positivo del discorso apocalittico.

Emerge una visione che considera la speranza come una risorsa, e in questo senso è un'emozione e una virtù. Dal momento poi che Martha Nussbaum presenta la speranza come una "virtù pratica"[12], potremmo anche dire che a partire dall'intreccio degli approcci qui presentati si potrebbe anche approfondire ulteriormente il senso teologale di una speranza che fa riferimento a Dio e si traduce in capacità di intervenire nel mondo. La risorsa della speranza è quella che rende capaci e abili di affrontare il compito di trasformazione del mondo. Anche qui, però, in questo compito di trasformazione del mondo, ricorrono richiami

---

[10] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964.

[11] Pubblicato in: *Gemeinsame SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung - Offizielle Gesamtausgabe*, Herder Verlag, Freiburg i.Br. 1976, 71-112.

[12] Per questo la Nussbaum distingue tra speranza "oziosa" e speranza "pratica", riprendendo anche il pensiero di A. Martin, *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton University Press, Princeton 2014 nel quale l'autrice paragona la speranza a una «sindrome», più che a un semplice atteggiamento o a una generica emozione. Nella speranza, infatti, sono inclusi pensieri, immaginazione, propositi e azioni.

che hanno a che fare con la cultura di genere, e mi sembra importante sottolinearlo.

In particolare, il capitolo quinto del citato libro di Martha Nussbaum *La monarchia della paura* affronta il tema con un linguaggio che merita considerazione. Il capitolo, intitolato «Una miscela tossica: sessismo e misoginia», mette a fuoco il rapporto tra paura e speranza, paura e colpevolezza, paura e invidia, sessismo e misoginia. Insisto ancora una volta sul fatto che la nostra cultura e la nostra sensibilità di genere sono fondamentali per comprendere che la speranza, per essere un antidoto reale alla paura, deve fare i conti con il fatto che è indispensabile un esercizio reale per superare le rappresentazioni tossiche dell'umano, dominate da una cultura insensibile o ostile al discorso di genere. La speranza che mira a ricostruire e a far rifiorire l'umano è appunto il lato buono, la visione aperta di quel discorso apocalittico che non vuole indulgere al negativo, soprattutto perché sa che il negativo è governato dal patriarcato ed è funzionale al mantenimento in essere e all'esercizio di influenza e di potere, propri di una cultura patriarcale.

3. Un discorso etico: parresia e pratica

Vengo al terzo punto e cioè alla dimensione etica del tema che introduco con una domanda: è possibile delineare un profilo etico della persona e della società che sono capaci di destreggiarsi tra angoscia (il distruttivo) e speranza (il positivo)? Io penso di sì e per questo vorrei proporre un conciso profilo di un'etica in grado di convivere con l'apocalittica. Entrano a far parte di questo approccio conciso, a mio avviso, due aspetti fondamentali. Poiché il negativo di cui si è parlato nel primo punto è tutto dominato da una bieca volontà di narrare la realtà in un certo modo, talvolta anche riscrivendola, cancellando da essa i segnali del positivo (la *cancel culture* ci deve insegnare a essere sensibili a questo!), allora un primo momento del profilo etico di soggetti singoli e collettività che sia in grado di padroneggiare la paura consiste nella capacità di *parresia*, intesa come capacità di leggere,

interpretare e narrare la storia. L'etica è un'interpretazione della storia. Disgraziatamente, per troppo tempo è stata privilegiato un profilo di etica incentrato prevalentemente sul suo impianto normativo. L'accento era posto sulla necessità di regolare azioni e comportamenti, nella loro fattualità. Noi abbiamo bisogno di qualcosa che sia previo alla misura normativa della realtà; abbiamo bisogno di entrare nella comprensione stessa della realtà come entità complessa che ci interroga e domanda di essere capita e interpretata. Dai tentativi fin qui fatti su questa linea, emerge un profilo di etica come "ermeneutica dell'esistenza". Su questa prospettiva si é affacciato con profondità di sguardo in particolare il teologo morale Klaus Demmer[13]. Certamente, da questa ermeneutica deriva anche una capacità non soltanto ricognitiva, ma anche ricostruttiva, come suggerito da Michel Foucault con il suo accento posto su un'etica intesa come "estetica della esistenza"[14].

Se si vuole, si potrebbe dire: la moralità di individui, gruppi e collettività, nell'approcciare la storia, risiede nel fatto che essa non venga piegata o funzionalizzata a un disegno che in qualche modo è fuori di essa. Al presente ci impressionano movimenti di segno piuttosto contrario, grazie anche alla diffusione di una cultura di simulazione, spesso definita, nel linguaggio comune, '*fake news*': cioè la capacità di manipolare la storia a proprio piacimento. Le recenti vicende della politica (in Italia come altrove) sono un esempio molto significativo di come si possa o si voglia rileggere la storia di un determinato periodo attraverso il prisma ideologico, che sta nella mente di chi esercita funzioni politiche. Dunque per un profilo di etica in grado di padroneggiare e governare i tempi apocalittici è prima di tutto indispensabile la capacità di parresia.

La seconda capacità etica è quella di ricavare dalla risorsa della speranza (che come abbiamo visto è emotivo-pratica per Martha Nussbaum e Adrienne Martin, filosofica per Ernst Bloch, teologica per Moltmann

---

[13] K. Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1989.

[14] M. Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985, Feltrinelli, Milano 2020.

e Metz, ma anche spirituale, secondo diverse visioni religiose) motivazioni forti per la realizzazione di prassi di vita. Il compito etico è quindi quello di far sì che la speranza si traduca in una virtù pratica. Per il teologo, non dovrebbe essere motivo di sconforto parlare della speranza come di una virtù pratica, quasi che ciò ne diminuisse l'importanza teologale. Al contrario, quando si parla di speranza come virtù pratica si intende una risorsa capace di immaginare e imbastire prassi di vita. In questo senso si usa l'accezione di "virtù pratica" nel suo momento prassiologico, non soltanto cioè in quanto azione data, ma anche in quanto le azioni che facciamo devono essere considerate in vista della creazione di nuovi contesti. A questo proposito faccio riferimento al concetto di 'capacità immaginativa' di cui parlava David Tracy[15] e che nel suo impiantzo sistematico è approfonditamente elaborata da Nicolas Steeves[16]. Proprio l'immaginazione permette alla speranza di tradursi in programma per l'agire.

Non intendo però sottolineare più del necessario la metafora, pur interessante, che ricorre in alcuni discorsi anche politici, secondo cui la politica non è altro che organizzazione della speranza[17], poiché ciò richiama spesso un aspetto della prassi prevalentemente nel senso più materiale, fattuale e quantitativo del termine. Intendo piuttosto fare riferimento alla necessità che la speranza esca dall'aura che il ricorso alla categoria di virtù teologale potrebbe averle eventualmente conferito ed entri nel vocabolario delle virtù pratiche capaci di immaginare e di creare nuovi contesti di vita. Sono questi i contesti di vita in cui diventa possibile disegnare con responsabilità il perimetro di nuove convivenze, redente e ripulite da brame di potere tossico e manipolazioni distruttive. La speranza consente una sorta di sguardo pulito, non ingenuo, sul reale. Come la parresia dispiega un discorso onesto sulla realtà, così la

---

[15] D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroads, New York, 1981.

[16] N. Steeves, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2025.

[17] Quest'idea rimanda alla brillante intuizione di don Tonino Bello, secondo cui «La vera carità è organizzare la speranza».

speranza acuisce uno sguardo prospettico, generativo su di essa e la proietta in un futuro più umano.

4. Conclusione

Vengo alla conclusione, ancora con qualche domanda: quale saggezza per governare il tempo? Ma anche: quale tempo si intende governare? Non voglio ricorrere alla grande sintesi di Oscar Cullmann[18], che rappresentava il tempo nella sua visione ciclica o lineare, ma piuttosto a due autori che, in ambito filosofico e teologico, ci hanno insegnato che, per comprendere il tempo, è necessario essere modesti ed umili. Il riferimento filosofico è a Giorgio Agamben, soprattutto nel suo commento alla lettera ai Romani, quando sottolinea l'importanza di prendere in considerazione il tempo che resta[19]. In assonanza a ciò – sebbene cronologicamente precedente – Johann Baptist Metz parla di un tempo limitato[20]. La sua affermazione «Il tempo è limitato» risuona non a caso in Agamben, che si rifà alle esortazioni ricorrenti di Paolo: «Per quello che vi resta del tempo agite in un certo senso». Si deve, quindi, ricercare un equilibrio – e la saggezza risiede in questo equilibrio – tra una concezione del tempo proiettata, quasi apocalitticamente, sull'infinito, e un realismo che ci fa prendere atto del tempo che ci resta, consapevoli che come afferma il linguaggio biblico, questo tempo "è qui". Per questo tempo "qui", la parresia di analisi e l'ispirazione responsabile della speranza come virtù pratica offrono un valido aiuto. Per che cosa? Per trovare un modo umano di affrontare la malinconia. In questi ultimi anni, si osserva una proliferazione di scritti e saggi sul tema della malinconia.

---

[18] O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, EDB, Bologna 2005.

[19] G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

[20] Riferito in J. Manemann (Hrsg.) *Befristete Zeit*, Jahrbuch politischer Theologie, vol. 3, LIT-Verlag. Münster 1999.

Paolo Godani scrive un libro su malinconia e fine del mondo[21], altri autori anche in chiave teologica affrontano il tema della malinconia come risorsa, come categoria teologica in quanto riconoscimento della precarietà, della vulnerabilità e come bisogno di affidamento a Dio. Un pensiero interessante proviene dalla letteratura di supporto alla vita quotidiana, in particolare dalla scrittrice americana Susan Cain, con il suo libro *Il dono della malinconia. Indagine su un sentimento*[22].

Alla fine non è l'angoscia a doverci intrappolare, bensì la speranza a poterci liberare. L'angoscia è strumentalizzata da pochi, per lo più maschi, inebriati dalla loro presunta virilità imperante. La speranza, al contrario, rappresenta il tessuto connettivo per una comunità che va al di là delle rappresentazioni divisive ed escludenti, adottando un linguaggio di attenzione e di inclusione.

Non potranno essere l'angoscia e la paura a spegnere desideri di umanità riuscita, ma è la speranza, capace di parresia e di una «malinconia risanata» (espressione di Paolo Godani), a farci capire che il mondo e la vita non sono senza pericoli, ma che il futuro va affrontato, immaginato, costruito. Anche quel futuro di cui ancora non conosciamo tutte le pieghe. La speranza ci attrezza a guardare verso il futuro, senza che l'ignoto conduca allo sconforto.

Neppure i teologi conoscono le pieghe del futuro: Essi condividono con l'intera umanità la condizione malinconica e sgomenta di tempi incerti, tanto simili alla raffigurazione delle foglie che in autunno inesorabilmente cadono. I cuori sorretti dalla speranza vibrano di quella non così opaca certezza espressa nella poesia *Herbst* (autunno) di Rainer Maria Rilke (1875-1926): «*Die Blätter fallen...*» «Le foglie cadono… Eppure c'è Uno che con infinita dolcezza, nelle sue mani raccoglie tutto questo nostro cadere». E qui anche l'apocalissi è luce.

---

[21] P. Godani, *Malinconia e fine del mondo*, Feltrinelli, Milano 2025.

[22] S. Cain, *Il dono della malinconia. Indagine su un sentimento*, Einaudi, Torino 2023.

4

CUSTODIA DELLA TERRA E APOCALISSI
SUSSURRI DALLA FINE DEL MONDO

Maria Bianco

1. Introduzione

Viviamo in un'epoca segnata da crisi di portata globale, trasformazioni climatiche sempre più irreversibili, conflitti armati che attraversano ogni latitudine, disuguaglianze economiche, politiche e culturali che scavano solchi profondi tra popoli e comunità. In questo scenario complesso e inquietante, si potrebbe affermare, senza timore di esagerare, che viviamo in un tempo di apocalissi. Espressioni come "fine del mondo", "catastrofe" e "scenario apocalittico" si moltiplicano nei media, nei discorsi politici e religiosi, nel linguaggio quotidiano, alimentando una crescente percezione di urgenza e precarietà. Ma le parole non sono mai neutre, esse non solo descrivono la realtà, ma plasmano visioni del mondo, possono generare paura, rassegnazione, immobilismo; ma possono anche diventare veicoli di consapevolezza, strumenti di discernimento, leve per attivare immaginazione e azione trasformativa.

La parola *apocalisse* non sfugge a questa ambivalenza semantica e simbolica. Al contrario, proprio perché stratificata di significati, merita di essere riconsegnata al suo spessore originario e riattivata nel nostro presente. Se torniamo alla sua etimologia greca (*apokálypsis*), scopriamo che essa non indica primariamente una distruzione, bensì uno *svelamento*, una *rivelazione*. L'apocalisse, dunque, non è semplicemente la fine, ma il momento in cui si dischiude ciò che era nascosto, il tempo in cui crollano le illusioni e si rende visibile un ordine profondo. In questa luce, le molte "fini" che caratterizzano il nostro tempo – la fine di un'epoca geologica, di un modello economico, di un ordine mondiale – potrebbero essere lette non solo come chiusure, ma come soglie

critiche, varchi attraverso cui emergono nuove forme di resistenza, di rigenerazione, di immaginazione etica e spirituale. Sono spazi liminali che, pur nella loro drammaticità, contengono la possibilità di altre configurazioni esistenziali e cosmologiche.

Tuttavia, la questione non si esaurisce al piano etimologico o fenomenologico. La lettura del *Libro dell'Apocalisse* apre interrogativi radicali che ancora oggi inquietano e attraversano la coscienza collettiva: Dio annienterà o salverà la Terra? Il testo sacro è abitato da una tensione potente tra due dimensioni che sembrano opposte: da una parte, la sequenza di giudizi, cataclismi e distruzioni che colpiscono la terra, il mare e gli astri; dall'altra, l'annuncio di una creazione nuova – *cieli nuovi e terra nuova* – in cui Dio abita con l'umanità e ogni creatura partecipa all'armonia dell'essere. Questa ambivalenza, lungi dall'essere risolta, costituisce l'orizzonte simbolico da cui può emergere una riflessione ecologica, teologica ed etica sul nostro presente. Leggere, comprendere, meditare il testo dell'*Apocalisse* significa non solo attraversare la visione di un mondo alla fine, ma anche cogliere le potenzialità di una speranza inscritta nel cuore della crisi. Se distruzione e speranza fossero in competizione, saremmo costretti a rigettare il testo e a cercarne uno che lo sostituisca, con la pretesa di un lieto fine garantito. Ma forse non si tratta di scegliere tra polarità, bensì di abitarne la tensione.

Oggi, più che mai, riconosciamo che siamo ancora un popolo apocalittico, attraversati dalle sue immagini, alimentati dalla sua forza narrativa, plasmati dalla sua grammatica interiore.

L'*Apocalisse* non è altrove, è una dimensione che metabolizziamo dentro e fuori di noi, che continua a risuonare nei nostri immaginari e nei nostri linguaggi, e che non possiamo eludere, anche se lo volessimo. E non dobbiamo farlo. L'*Apocalisse* è Scrittura, è parte del canone, e come tale esige un confronto costante, attento, aperto. In questo orizzonte, ritorna con forza l'interrogativo posto da Lynn White[1]: siamo

---

[1] Lynn White, nel suo saggio del 1967 *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, lanciò una sfida radicale al pensiero teologico e alle Chiese: rileggere criticamente le tradizioni bibliche che avrebbero alimentato l'idea di un "dominio" dell'essere umano sulla natura,

disposti a riconsiderare le tradizioni religiose e culturali che ci hanno formati? Possiamo farlo non per rinunciarvi, ma per attraversarle in modo critico e trasformativo? È possibile che, proprio nel cuore dell'Apocalisse, vi sia una possibilità di redenzione della nostra relazione con il vivente. Forse, come suggerisce un'antica leggenda legata alla figura di Marta di Betania, anche i draghi possono *convertirsi*: persino le forze più ostili e distruttive possono, in determinate condizioni, trasformarsi e divenire altro.

2. Mappatura delle fonti e del metodo

Uno degli autori che più ha contribuito a orientare la mia lettura della Bibbia come eco-narrazione – ovvero come racconto che intreccia Dio, umanità e creato non umano in una relazione vitale e dinamica – è Richard Bauckham[2]. Secondo il suo approccio, l'ideologia del dominio dell'essere umano sulla natura non è da attribuirsi primariamente al testo biblico in sé, quanto piuttosto alle sue interpretazioni successive, in particolare quelle sviluppatesi nell'epoca dell'Illuminismo e nel contesto dell'ascesa della scienza moderna occidentale. In tali contesti

---

contribuendo alle attuali logiche di sfruttamento e devastazione ambientale. White sosteneva che l'antropocentrismo e l'aggressivo approccio occidentale verso la Terra avessero un fondamento nella concezione, di matrice giudaico-cristiana, secondo cui Dio avrebbe assegnato all'uomo il "dominio" sul creato (Gen 1,26-28). Questo avrebbe incentivato nei secoli un atteggiamento di sfruttamento e superiorità dell'uomo nei confronti dell'ambiente. Dal canto loro le Chiese e i teologi a suo avviso non avevano sufficientemente sviluppato un'etica della cura e della responsabilità ecologica; di fatto, il messaggio biblico era stato spesso letto in chiave antropocentrica e *con un mandato di possesso illimitato* della natura. Solo un cambiamento di mentalità e di "narrazione" – che evidenziasse la relazione di custodia e non di dominio sulla natura – avrebbe potuto porre le basi per contrastare la crisi ecologica in atto. White suggeriva che un cristianesimo rinnovato negli orizzonti ecologici potesse diventare una forza creativa e propulsiva per la salvaguardia del creato e per un mutamento culturale radicale.

[2] Cf. R. Bauckham, *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, Baylor University Press, Waco 2010.

culturali, la nozione di dominio è stata svuotata della sua funzione relazionale negoziata dalla cura e trasformata in giustificazione per un uso strumentale, estrattivo e violento della Terra e delle sue risorse. Così, non è il testo a essere fonte del problema, ma l'errata ricezione e trasposizione della sua semantica sotto l'influenza di paradigmi non biblici, estranei alla visione relazionale e integrata dell'ordine creaturale.

In questa linea si colloca anche l'esperienza dell'*Earth Bible Project*[3], un importante progetto collettivo di rilettura ecologica delle Scritture, promosso a partire da un simposio su *Ecologia e Religione* tenutosi ad Adelaide nel 1996, sotto la guida di Norman Habel. Tale iniziativa propone un approccio ermeneutico anche al libro dell'Apocalisse, assumendo il punto di vista della Terra, praticando tre operazioni fondamentali: il sospetto critico, l'identificazione empatica e il recupero della voce del creato. L'obiettivo non è quello di ignorare o scartare i testi difficili – quelli che contengono simboli violenti (come la Bestia o Babilonia) o potenzialmente misogini (come la figura della grande prostituta) – ma di interrogarli criticamente, riportandoli a un dialogo vivo e trasformativo con le urgenze contemporanee.

In dialogo con questo orientamento ecologico, fondamentali per la mia riflessione sono stati anche gli studi femministi e di liberazione condotti da teologhe quali Elisabeth Schüssler Fiorenza, Susan Garrett e Mary Grey[4]. Le loro analisi hanno permesso di sviluppare una lettura dell'Apocalisse attenta alle strutture simboliche patriarcali e alle ambivalenze interne al testo, ma anche capace di riconoscerne il potenziale sovversivo, emancipativo e teologicamente generativo. In particolare, questa ermeneutica femminista-ecologica evidenzia come l'Apocalisse – pur nella sua ricchezza simbolica contraddittoria – possa essere riletta come spazio di giustizia, dove la redenzione non riguarda solo l'umanità ma abbraccia l'intera creazione, e dove Dio si rivela

---

[3] Cf. https://www.webofcreation.org/Earthbible/earthbible.html (accesso 22.07.2025).

[4] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World*, Fortress Press, Minneapolis 1991; S.R. Garrett, *Revelation*, in C. Newson-S.H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, John Knox Press, Louisville 1992; M. Grey, *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1993.

come Signore della Vita, liberatore dall'oppressione e dalla morte. L'apocalisse, intesa nel suo senso etimologico di rivelazione, ci invita a comprendere che le ingiustizie non sono mai semplici, né semplificabili. Le crisi ambientali, sociali, economiche e spirituali sono profondamente intrecciate: non esistono compartimenti stagni tra devastazione ecologica e disuguaglianze sistemiche. Donne, bambine, soggettività razzializzate, comunità indigene e popoli marginalizzati sono coloro che pagano il prezzo più alto dell'inquinamento, dello sfruttamento delle risorse naturali, della violenza climatica e del saccheggio ambientale.

È qui che si innesta la prospettiva dell'intersezionalità, la quale mette in luce l'urgenza di connettere la cura della Terra con la lotta per i diritti umani, la dignità dei corpi, la libertà dei popoli. L'etica e la teologia non possono più separare la redenzione del creato dalla liberazione delle creature.

In questa prospettiva, le teologie ecologiche e femministe convergono nell'affermare che la cura del creato va di pari passo con la giustizia sociale: la guarigione della Terra non sarà possibile se non cammina insieme alla liberazione degli oppressi, alla restituzione della parola ai silenziati, alla valorizzazione della dignità di tutte le vite, umane e non umane. Solo in questa alleanza tra Terra e corpo, tra lamento e speranza, tra Apocalisse e rigenerazione, sarà possibile intravedere il volto di Dio che *asciuga ogni lacrima* (cf. Ap 21,4) non solo dai nostri occhi, ma dagli occhi del creato intero.

3. Apocalisse/Rivelazione: perché insistere sul doppio registro linguistico?

Ritorniamo, dunque, alle domande iniziali che hanno orientato la riflessione fin qui: come collocare oggi la parola apocalisse nello scenario contemporaneo? E come connetterla alla salvezza della Terra, senza trascurare nessuno dei due poli, ma tenendoli insieme in una tensione feconda? Ancora oggi, numerose letture dell'*Apocalisse* – diffuse in vari contesti ecclesiali, soprattutto in ambienti fondamentalisti o escatologicamente orientati – alimentano un atteggiamento di distacco o

disinteresse nei confronti del creato. Si alimentano interpretazioni secondo cui tutto è destinato a essere distrutto, che sia per volontà di Dio o per il corso ineluttabile degli eventi; impostazioni proiettate su un futuro di annientamento, che conducono a forme di rassegnazione o di fatalismo nei confronti della crisi ecologica, legittimando una cultura dell'indifferenza verso la Terra e le sue sofferenze. In tal senso, si rischia di naturalizzare il disastro come parte di un copione teologico immutabile. D'altra parte, una lettura alternativa, che consideri il termine nella sua accezione etimologica di *rivelazione* – come propone Catherine Keller[5] – ci invita a interpretare il testo non come profezia di condanna, bensì come scenario di svelamento, capace di mettere a nudo i meccanismi ingiusti, i sistemi corrotti e le strutture oppressive che governano il mondo. Le parole dell'Apocalisse, in questo senso, non impongono una visione unica, ma sollevano interrogativi radicali: siamo chiamati a rifiutare il mondo e il creato, supponendoli irrimediabilmente perduti? Oppure possiamo interpretare i *segni di malattia* che attraversano il nostro tempo –catastrofi ambientali, pandemie, collassi sociali –come richiami profetici a rivedere radicalmente i nostri modelli di organizzazione economica, culturale, simbolica?

In quest'ottica, l'Apocalisse può essere intesa come invito a una conversione dello sguardo, una chiamata a rileggere le strutture di potere e i codici culturali dominanti, a decostruire le logiche di dominio, e persino a intravvedere nella catastrofe un "travaglio" – non fine sterile, ma soglia gravida di possibilità. Il valore di rivelazione, infatti, trasforma la crisi in apertura, suggerendo che anche il collasso può divenire luogo di discernimento, spazio liminale in cui si ridefiniscono i criteri abituali con cui interpretiamo il mondo, i suoi equilibri e la nostra presenza al suo interno. Da qui si comprende come la catastrofe, pur nel suo carico drammatico, possa rivelarsi luogo teologico, antropologico e politico, segno della vicinanza di Dio e occasione di speranza per un nuovo modo di abitare il mondo. Intesa in questo modo, la nozione di

---

[5] C. Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Beacon Press, Boston 1996.

catastrofe trascende la semplice descrizione del disastro e assume la forma di un passaggio trasformativo, una *krisis* che separa e apre. Per l'umano, si tratta di un vero spartiacque: tra chi si irrigidisce nel ripiegamento difensivo e chi, invece, è disposto ad aprirsi a un significato altro, a riconfigurare la realtà alla luce di una trascendenza che si fa prossimità. La catastrofe non solo espone la fragilità delle strutture di potere, ma rivela la verità del soggetto e della storia, e invita a un ritorno a Dio non come rifugio spirituale, ma come principio di giustizia e di riscatto.

In altre parole, il crollo delle certezze – etiche, economiche, sociali, politiche – può fungere da rivelatore delle strutture profonde, portando alla luce la necessità di ripensare i rapporti di forza, le gerarchie consolidate, le vite ai margini. In questa luce, la crisi assume la funzione di catalizzatore: un evento che non si limita a segnalare una disfunzione, ma che attiva possibilità di rinnovamento strutturale.

Nel tempo delle catastrofi, il pensiero di Isabelle Stengers offre un contributo decisivo. La filosofa belga mostrando l'incidenza e la quotidianità delle catastrofi mette in evidenza come queste non possano più essere negate né esorcizzate, ma affrontate attraverso un ripensamento radicale delle politiche, delle relazioni, dei modelli di sviluppo[6]. La sua proposta non è quella di una passività rassegnata, bensì di una resistenza consapevole, incarnata in pratiche collettive capaci di affrontare l'instabilità, le ingiustizie e le emergenze continue. Si tratta di una resistenza che è insieme etica, politica e simbolica, che non separa la dimensione personale da quella collettiva, ma le tiene in relazione dinamica, restituendo dignità alla vulnerabilità e centralità alla responsabilità condivisa.

---

[6] I. Stengers, *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*, Open Humanities Press, London 2015.

4. Custodia della Terra: una sfida cruciale

Il saggio *Revelation* di Micah D. Kiel[7], contenuto nel *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*, si rivela particolarmente significativo perché permette di rileggere il libro dell'*Apocalisse* da una prospettiva ecologica, offrendo spunti che contrastano alcune letture convenzionali, spesso riduttive e disimpegnate sul piano ambientale. Come sostiene Kiel, il libro dell'*Apocalisse* – che in modo unico ha alimentato, nel corso dei secoli, la comprensione cristiana del *cielo* come destino finale – è in realtà uno dei testi più "terreni" di tutto il Nuovo Testamento. È profondamente radicato nel linguaggio e nell'immaginario cosmico e naturale.

L'autore evidenzia che il termine greco per "terra" (*gē*) compare ben ottantadue volte nel testo, una frequenza doppia rispetto a qualsiasi altro scritto neotestamentario. Tuttavia, questi riferimenti alla terra non assumono significati univoci né idilliaci, spesso si accompagnano a immagini di distruzione, catastrofe, lacerazione del cosmo. Il testo descrive, in modo simbolicamente potente, la devastazione della terra, del mare e di altre componenti naturali. Si pensi, ad esempio, a versetti come *Ap 20,11* – «la terra e il cielo fuggirono dalla sua presenza» – o *Ap 21,1* in cui si afferma che «il primo cielo e la prima terra erano scomparsi», fino a giungere all'affermazione programmatica di *Ap 21,5*: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose». Questi passaggi hanno alimentato, nel tempo, interpretazioni apocalittiche radicali, secondo le quali il mondo presente sarebbe destinato alla totale distruzione per lasciare spazio a una realtà completamente altra.

Una lettura letteralista e disincarnata dell'Apocalisse finisce per rafforzare una visione secondo cui "Dio spazzerà via tutto", generando così un atteggiamento passivo o irresponsabile nei confronti del cosmo. Tale impostazione, per quanto possa apparire teologicamente insostenibile o spiritualmente deformante, è purtroppo ancora ben radicata

---

[7] Cf. M.D. Kiel, *Revelation*, in H. Marlow-M. Harris (eds.), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology,* Oxford University Press, Oxford 2022, 256-265.

in molte comunità cristiane contemporanee. La conseguenza pratica è una sorta di deresponsabilizzazione spiritualizzata: «Tanto Dio verrà e distruggerà la terra, quindi sì, guido un SUV»[8], come ha provocatoriamente sintetizzato – riprendendo un osservatore critico – lo stesso Kiel nel suo testo. Questo approccio giustifica il disimpegno etico ed ecologico, spogliando il presente della sua rilevanza salvifica e la creazione della sua dignità teologica.

Tuttavia, come mettono in luce numerosi studi sul genere apocalittico – compreso quello di Kiel – è essenziale riconoscere che il testo viene steso per comunità provate, perseguitate, socialmente e politicamente marginalizzate. Il suo linguaggio visionario e simbolico non intende preannunciare una distruzione inevitabile, ma piuttosto nutrire la speranza, generare resistenza e incoraggiare la fedeltà in tempi segnati da una crisi che è sociale, politica, etica, religiosa. In un certo senso, il testo parla anche a noi oggi, in un tempo che condivide con quelle comunità antiche la percezione del collasso e del disorientamento. Il messaggio che emerge è duplice: da un lato, non viene negata la gravità del male, né il dolore del presente; dall'altro, si afferma che la realtà visibile e sofferente non ha l'ultima parola. Anche quando tutto sembra crollare, Dio rimane *Signore della storia e dell'universo*, capace di generare una *nuova creazione* attraverso la giustizia, la speranza e la resistenza attiva. L'*Apocalisse* non invita all'abbandono del mondo, ma alla sua interpretazione profetica restituendo al presente valore, responsabilità e promessa.

5. Eco-teologia dell'Apocalisse

L'ermeneutica eco-teologica si interroga su cosa dica realmente l'autore dell'Apocalisse riguardo al destino di trasformazione futura della terra. Uno dei versetti più citati in questo contesto è Apocalisse 21,5, dove la voce dal trono afferma: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose».

---

[8] *Ibid.*, 257.

In greco, la frase può essere resa tanto con «Io rinnovo tutte le cose» quanto con «Io faccio tutte le cose nuove». Entrambe le traduzioni sono grammaticalmente possibili e aprono a significati differenti: nella prima, Dio rinnova la terra; nella seconda, Dio annienta e ricrea da zero. Gli studiosi sensibili ai temi ecologici tendono a preferire la lettura del "rinnovamento" piuttosto che quella dell'"annientamento."

Mark Stephens, ad esempio, sostiene la tesi del rinnovamento – attraverso un'approfondita analisi esegetica del testo – mettendo in relazione il punto di vista dell'autore dell'Apocalisse con le Scritture ebraiche e con testi giudaici extracanonici e giungendo alla conclusione che, pur prefigurando un cambiamento radicale, «per quanto grande possa essere questo movimento di trasformazione, non rappresenta l'abolizione della prima creazione, bensì il suo rinnovamento mediante la scomparsa di ogni forza avversa a Dio e distruttrice della vita»[9]. Dio intende guarire la terra e purificarla, non distruggerla. Un'etica ecologica che parta da questo rinnovamento comporta che chiunque voglia prendere sul serio il messaggio del testo dovrebbe vivere in coerenza con il rinnovamento compiuto da Dio. A questo proposito appare interessante il suggerimento di Kiel, il quale sostiene che forse il termine più adeguato a riassumere la visione dell'autore dell'Apocalisse sia "trasformazione"[10]; si tratta sì di una nuova creazione, ma costituita anche da alcuni aspetti di ciò che già esisteva. L'autore dell'Apocalisse parla di una trasformazione così radicale da sembrare una rottura col passato; tuttavia, se la Terra non è condannata da Dio, a maggior ragione l'umanità è chiamata alla cura e al tempo stesso a tenere bene presente che il testo suggerisce che non possiede il controllo ultimo sulla sorte del pianeta; è Dio a costituire il punto sorgivo di ogni rinnovamento.

---

[9] M.B. Stephens, *Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 243.

[10] Cf. M.D. Kiel, *Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth, and the Future*, Liturgical Press, Collegeville 2017, 26-28.

A ben vedere, infatti, la custodia non è solo quanto chiesto all'umanità, perché Apocalisse mostra l'autonomia della terra che, partecipando al dramma della corruzione, è essa stessa custode.

Osserviamo nel testo che la Terra è un personaggio femminile personificato positivamente, accanto alle altre donne che ben conosciamo del testo. E non va trascurato questo passaggio. La Terra svolge un ruolo di custodia partecipe della trasformazione operata da Dio nel dramma cosmico dell'Apocalisse. Quando «il serpente» riversa vendicativamente un fiume impetuoso dalla bocca «per travolgere la donna con la sua piena» (Ap 12,15), incontriamo proprio questa figura femminile, la Terra, che accorrendo in suo aiuto, inghiotte l'acqua (Ap 12,16), come quando si aprì un varco asciutto nel Mar Rosso per gli Israeliti (cf. Es 14,21-22)[11].

Un altro passaggio interessante ci viene riportato da Mary Grey la quale ritiene che la donna descritta nel capitolo 12 sia indicata come "la donna nel deserto" per simboleggiare la rivelazione toccante della sapienza di Dio in forma femminile (come un'epifania di Sophia), rifiutando una lettura cristologica di Ap 12, perché accettarla equivarrebbe a sottomettersi a un'interpretazione patriarcale e violenta. «Finché leggeremo il testo dell'Apocalisse 12 con gli occhi del Logos, la donna resterà nel deserto, separata dal suo bambino, che viene preparato [..] al conflitto militare»[12]. Diversamente la donna può fungere da archetipo dei popoli sfollati/oppressi, in particolare delle donne: «Il suo esilio è il nostro esilio. La sua marginalizzazione [..] è quella dei numerosi gruppi esclusi dalla società. Rappresenta l'Esodo della donna – come Agar – verso il deserto: vulnerabile, incinta, dotata di energie vitali e creative che la società rifiuta. L'offerta di salvezza e consolazione giunge dalla terra, che le fornisce un luogo dove riposare, "inghiotte" il suo inseguitore e soccorre il bambino (con ali d'aquila). Da qui in poi, ella diviene un'epifania della connessione della creazione»[13].

---

[11] Cf. S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford University Press, Oxford 2001,186.

[12] Grey, *The Wisdom of Fools?*,141.

[13] *Ibid.*, 143.

Barbara Rossing, docente a Chicago, si è concentrata su Apocalisse 12,12: «Per questo esultate, o cieli, e voi che abitate in essi! Ma guai alla terra e al mare, perché il diavolo è disceso verso di voi con grande furore, sapendo che gli resta poco tempo!», sostenendo che «guai» potrebbe essere tradotto come «ahimè»[14]. Questa diversa sfumatura lessicale trasformerebbe un annuncio di giudizio in un lamento per la terra e per il mare sofferenti. Anche un singolo termine può sembrare trascurabile, ma le traduzioni contano, perché influenzano il nostro modo di immaginare il rapporto di Dio con la creazione e le relative implicazioni ecologiche. La violenza contro la terra non è dovuta alla terra stessa e neppure Dio ne è autore, bensì è una conseguenza della penetrazione subdola dell'essere umano (dell'Impero Romano come di ogni impero politico/economico che non si fondi sulla custodia). Gli sconvolgimenti che la terra subisce in Apocalisse non andrebbero interpretati come castighi, ma come «segni ecologici dell'azione liberatrice di Dio» che si strugge per la stessa. Questa liberazione, diviene di conseguenza un invito per noi – un invito ecoteologico –, poiché l'autore dell'Apocalisse respinge lo sfruttamento imperiale della terra e inserisce «la visione di Dio per una terra rinnovata – la nuova Gerusalemme – in un contesto politico sostanzialmente antimperiale. Questo può diventare un modello per intrecciare il discorso sull'ecologia a quello della liberazione»[15].

Alla luce di tutto ciò, il messaggio ecologico dell'autore dell'Apocalisse acquista una nuova prospettiva. Nella maggior parte del testo è Dio a svolgere un ruolo attivo, ma, poiché si nota una continuità tra il presente e la trasformazione futura (Dio rinnoverà, non annienterà), il lettore ne ricava un compito etico. In Apocalisse 18,4 una voce dal cielo esorta: «Uscite da essa, o popolo mio, per non partecipare ai suoi peccati». Potrebbe sembrare un invito debole, ma è in realtà totale. Chi dovesse prenderlo alla lettera, in un contesto moderno in cui l'impero

---

[14] Cf. B.R. Rossing, *Alas for the Earth! Lament and Resistance in Revelation 12*, in N.C. Habel-V. Balabanski (eds.), *The Earth Story in the New Testament,* Sheffield Academic Press, London 2002, 180-192.

[15] *Ibid.*, 191–192.

calpesta l'ambiente, lo interpreterebbe come una chiamata a non collaborare minimamente con esso. Un'interpretazione ecologica di questo invito a uscire suggerisce un disinvestimento completo da ogni prassi distruttiva operata dal potere.

Né la terra, né la natura tutta, quindi, è presentata come sfondo inerte: i cataclismi cosmici toccano alberi, mari, fiumi, aria, animali, stelle, *tutta la creazione geme* (cf. Rm 8,22); ma anche tutta la natura gioirà redenta. L'intera creazione, infatti, «nel cielo, sulla terra, sotto la terra e nel mare» (Ap 5,13), in Apocalisse eleva un canto di lode, partecipando al piano di Dio e cantandone la gloria. Il cosmo è *soggetto vivente* con una sua dignità e un suo ruolo nella relazione con Dio. L'immagine è potente dal punto di vista liturgico: tutta la realtà – celeste, terrestre, sotterranea, marina – si unisce nella stessa adorazione. Non c'è una gerarchia, *ogni* creatura partecipa alla celebrazione, indicando che la salvezza e la gloria di Dio interessano ogni angolo dell'universo.

L'insistente richiamo al giudizio è quindi un monito contro l'ingiustizia che colpisce anche l'ambiente. Dio distruggerà chi distrugge la terra (cf. Ap 11,18) perché siamo tutti e tutte implicati in una responsabilità cosmica: le nostre azioni non sono indifferenti, ma generano conseguenze planetarie. Tant'è che Apocalisse 21-22 illustrando la nuova «Gerusalemme, che scende dal cielo», con un fiume d'acqua viva e l'albero della vita (22,1-2) ci mostra un contesto di rigenerazione la cui immagine suggerisce una destinazione di comunione e pienezza ecologica, una sintesi di città e natura.

Questo scenario di armonia ispira un'etica della custodia, un uso sostenibile delle risorse, la creazione di filiere ecologiche, la difesa di chi subisce più gravemente gli effetti di sfruttamento e inquinamento. Al di là dei singoli gesti individuali, la cura del creato è un atto politico di resistenza ai sistemi predatori, con un mandato sacro che riconosce il valore intrinseco di ogni essere. Un futuro sostenibile esigerà una trasformazione improvvisa e discontinua, in qualche modo rivoluzionaria.

6. Anche il drago può convertirsi: il valore simbolico della trasformazione

Da quanto emerso fin qui, possiamo affermare che anche le forze più distruttive possono mutare rotta, anche i draghi hanno la possibilità di convertirsi e dire sì all'invito di Dio di costruire la nuova Gerusalemme. Un riferimento suggestivo a tal proposito, nell'intreccio delle narrazioni, viene dalla leggenda di Marta di Betania[16] che ammansisce un drago terrificante[17].

Nella prospettiva dell'Apocalisse, ciò significa che pure il "drago"[18] come le altre bestie potrebbe essere interpretato non semplicemente come il male assoluto, ma come una deformazione del potere umano sulla natura, un simbolo delle strutture oppressive (ovvero delle dinamiche di mercato incontrollate e delle politiche ecocide) che devastano il mondo naturale e che potrebbero essere condotte a un nuovo equilibrio, incontrando resistenza e reti di relazione basate sulla cura e la giustizia.

Le strutture oppressive – figlie di un sistema economico e politico dominato da logiche estrattiviste e di profitto illimitato – generano devastazioni ambientali e sociali con un impatto drammatico su terre e comunità considerate periferiche. Tuttavia, è proprio in questi contesti marginali, dove il fragore dell'economia globale appare più lontano, che si elevano i sussurri di resistenza più fecondi e trasformativi.

7. Sussurri dalla fine del mondo

Dalla fine (apparentemente) temporale del mondo si levano sussurri e movimenti che agiscono controcorrente; dalle periferie geografiche, lontane dal centro, emergono voci capaci di ispirare visioni e pratiche

---

[16] Cf. C. Macor, *Marta di Betania. Dai testi alle immagini*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2019.

[17] Nello specifico il drago della leggenda è una tarasca: https://digitalhistory.unite.it/en/themes/festivals/giants-in-spain/tarasca/ (accesso 22.07.2025).

[18] Sulla figura del drago si veda: A. Feniello, *Demoni, venti e draghi. Come l'uomo ha imparato a vincere catastrofi e cataclismi*, Mondadori, Milano 2021; L. Frigerio, *Medioevo fantastico. Il drago e altri mostri*, Àncora Editrice, Milano 2018.

nuove. In quei luoghi dove la catastrofe sembra più imminente, nasce la speranza. Al riparo dai riflettori, pratiche silenziose e riflessioni radicate si configurano come atti di cura quotidiana in opposizione alle strutture oppressive. Esse richiamano un modo diverso di abitare il pianeta, basato su un'interconnessione profonda, secondo cui nessun territorio è veramente "periferico": il danno ambientale in un'area remota incide, infatti, sulla salute di tutto il pianeta. Tali pratiche si fondano su un principio di condivisione, nella consapevolezza che la terra è una tessitura di relazioni, una rete in cui umanità e ambiente si co-appartengono. Umani e non umani si ritrovano congiunti in riti, liturgie, pratiche, che rivelano come la spiritualità possa costituire un autentico motore di resistenza ecologica.

Questi sussurri di resistenza delineano una contro-narrazione della storia come il libro dell'Apocalisse ci insegna: non più lineare e orientata verso il progresso illimitato e la mercificazione, ma segnata da riconciliazione, cura e giustizia ecologica.

Un esempio eloquente proviene dalle comunità andine e amazzoniche del Perù e della Bolivia, dove la visione del *Buen Vivir* ha assunto il valore di paradigma politico e culturale. Riti e cerimonie tradizionali – come l'offerta alla Pachamama (Madre Terra) – non sono meri retaggi folklorici, ma gesti di resistenza simbolica e concreta che riaffermano un'altra economia della relazione, fondata sulla reciprocità, sull'interdipendenza e sulla sacralità del suolo.

Nelle regioni artiche del Canada, le popolazioni Inuit si oppongono ai progetti estrattivi (petrolio, gas naturale) che minacciano la sopravvivenza dei loro ecosistemi e stili di vita. Attraverso assemblee comunitarie e accordi collettivi, propongono modelli economici locali più rispettosi dei ritmi naturali e dei cicli stagionali[19].

Nelle Filippine, diversi movimenti cristiani e gruppi laici si sono uniti per promuovere "circoli di contadini" che lottano contro l'accaparramento della terra (*land grabbing)* e sperimentano pratiche di agricoltura biologica e rigenerativa. Oltre a contrastare l'esodo rurale, tali

[19] https://www.itk.ca/about-canadian-inuit/ (accesso 22.07.2025).

esperienze rafforzano l'autonomia delle comunità locali, promuovendo forme di auto-organizzazione e resilienza ecologica[20].

In Kenya e in altre aree dell'Africa Orientale, alcune chiese cristiane hanno dato avvio a liturgie ecologiche celebrate in ambienti naturali, per ribadire la responsabilità spirituale verso la biodiversità. Le celebrazioni comprendono momenti di preghiera, piantumazioni di alberi, riflessioni bibliche sul creato. Tali gesti configurano un'alleanza tra spiritualità e prassi ecologica[21], dove la liturgia è intesa come atto politico-spirituale.

In alcune metropoli dell'America Latina – si pensi a Buenos Aires o a Lima – quartieri periferici segnati da degrado ambientale e insicurezza alimentare reagiscono tramite orti urbani collettivi (*huertas populares*). Queste iniziative forniscono cibo sano e a basso costo, favoriscono la coesione sociale e la formazione dei giovani, trasformando spazi marginalizzati in luoghi di sperimentazione agroecologica e rigenerazione urbana.

Tutte queste esperienze, pur diverse nei contesti e nelle forme, condividono una stessa intuizione: la cura della terra passa dai margini, da soggettività che, pur escluse dai centri decisionali, generano nuove possibilità di futuro. In tal senso, i margini si rivelano come luoghi teologici, profetici e generativi.

8. Rimanere nell'apocalisse

Leggere l'Apocalisse in chiave ecologica spinge a *rimanere nel problema*, non a fuggirlo. L'Apocalisse racconta la tensione tra un mondo oppresso dai poteri idolatrici e la possibilità di una *nuova Gerusalemme*, ovvero di una comunione cosmica, per tutti e tutte, umani e non umani. In quest'ottica, la speranza non riduce l'urgenza dell'azione, ma la

---

[20] Cf. S. Liberti, *Land grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*, Minimum fax, Roma 2023.

[21] Cf. D. Bergant, *A New Heaven, a New Earth: The Bible and Catholicity*, Orbis Books, New York 2016.

incentiva: *Vieni, Signore!* (cf. Ap 22,17) diventa un invito a costruire relazioni e politiche che onorino ogni creatura. Anziché attendere passivamente la fine o cedere alla disperazione, ci è chiesto di abitare la complessità, intrecciando saperi locali, consultazioni inclusive e pratiche di conversione ecologica; è la prospettiva che si oppone alle soluzioni rapide e semplificanti. Questa consapevolezza esige un dialogo continuo con i territori, con i gruppi vulnerabili, con la Terra stessa come soggetto portatore di istanze.

5

L'EROS IN TEMPI APOCALITTICI
LA FORZA DELL'INTIMITÀ NEI DIARI DI ETTY HILLESUM

Isabella Bruckner

1. Introduzione

Alle voci bibliche e sistematiche vorrei aggiungere con questo contributo una prospettiva che potremmo chiamare "spirituale", riflettendo su come le donne custodiscono il pensiero di ciò che può morire e di ciò che può nascere rinnovato. A introdurci nel tema non sarà un esempio classico della tradizione cristiana, bensì la testimonianza di una donna che è difficile o addirittura impossibile classificare in termini religiosi. Esther alias "Etty" Hillesum, nata a Middelburg (Paesi Bassi) nel 1914, era un'ebrea, proveniente da una famiglia ebraica assimilata[1]. Ciononostante, nei suoi diari ella dimostra degli atteggiamenti e dei pensieri che molti ebrei non considererebbero come veramente "giudaici", ma piuttosto come cristiani o persino buddisti. E questo non a caso, visto che le sue letture preferite comprendevano – oltre alla Bibbia ebraica – soprattutto il poeta Rainer Maria Rilke, gli autori russi, fra cui Tolstoj e Dostoevskij, e poi anche il Nuovo Testamento e teologi e mistici cristiani come Agostino o Meister Eckhart[2]. Scrisse i suoi diari e le sue lettere fra il 1941 e il 1943, dunque, in tempi veramente "bui", come direbbe Hannah Arendt[3], o addirittura in tempi apocalittici. Come milioni di altri ebrei, cittadini sovietici, rom e sinti e persone con disabilità,

---

[1] Per un'introduzione biografica si veda J. Koelemeijer, *Mit dem ganzen Herzen: Das furchtlose Leben der Etty Hillesum 1914-1943*, Beck, München 2024.

[2] Cf. anche il capitolo "Le letture di Etty", in N. Neri, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Bruno Mondadori, Milano 1999, 63-83.

[3] H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

anche Etty Hillesum e la sua intera famiglia, cioè i suoi genitori e i suoi due fratelli, furono uccisi dai nazisti. Lei stessa morì all'età di 29 anni nel campo di concentramento di Auschwitz probabilmente verso la fine di novembre del 1943.

I diari e le lettere di Etty Hillesum sono espressione di un forte desiderio di (soprav)vivere. Lei voleva rendere testimonianza, come «cuore pensante», di quello che la circondava. Non voleva però ricordare soltanto le atrocità di questo tempo, ma anche i gesti di umanità. Perché pure i «tempi bui», dice Hannah Arendt, offrono la possibilità «che si sviluppi un tipo particolare di umanità», l'amicizia. I diari stessi della Hillesum manifestano la testimonianza di tale particolare e straordinaria umanità che, in mezzo alla miseria totale, avvalora la bellezza della vita e una speranza che un altro mondo non soltanto sia possibile ma stia già per avvenire. La forza per una tale testimonianza, Etty la trae dall'esperienza dell'intimità, intensamente vissuta. Nelle pagine che seguono vorrei evidenziare tre forme in cui Hillesum viveva questa intimità: le amicizie e le relazioni amorose, la pratica della preghiera, e l'atto stesso della scrittura.

2. Amore e amicizia

Innanzitutto, colpisce la naturalezza con cui all'epoca Etty Hillesum viveva le sue relazioni intime e ne scriveva. Era un'amante a tutti i livelli. La relazione più stabile l'aveva con Han Wegerif, un vedovo con cui abitava e che le offriva l'esperienza di sentirsi a casa per la prima volta, visto che la vita nella sua propria famiglia era sempre piena di tensioni. A Wegerif era fedele – sebbene non in modo esclusivo – nella forma di una relazione costante di tenerezza che si esprimeva anche nelle lettere che i due si scrivevano quando Etty si trovava già nel campo di lavoro a Westerbork.

Ai miei occhi, era proprio questa intimità stabile che le permetteva anche di subire quel grande processo di trasformazione personale che cominciò attraverso l'incontro con lo psicochirologo tedesco Julius

Spier (1887-1942) nel febbraio del 1941. Quest'incontro diede inizio alla sua "svolta religiosa" verso l'eredità biblica e la preghiera. Per un certo periodo Hillesum lavorò per lui come segretaria e alla fine ne divenne l'amante.

Fu anche Spier a incoraggiare la sua «segretaria russa» – come la chiamava, visto che la madre di Etty Hillesum era russa – a tenere un diario. Perciò Hillesum lo chiamò «il grande amico, l'ostetrico della mia anima», come scriveva nel suo diario il 24 settembre 1942[4], sebbene in quel momento Spier non fosse più in vita: un cancro ai polmoni l'aveva stroncato il 15 settembre 1942, appena un giorno prima che la Gestapo venisse a portarlo via. Nella notte della morte di Spier, la giovane ebrea scrive:

> «Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi ha insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l'intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene»[5].

Prima, accanto e dopo la relazione con Julius Spier, ebbe molte altre amicizie e relazioni amorose. Come constata Antonella Fimiani: «Per lei, spiritualità e sessualità non si escludono così come spirito e corpo»[6]. Soprattutto poi nel *Lager* la minaccia della fine prossima della vita accelerava ancora i processi volti a creare relazioni fisiche e/o amicali; come se uno avesse dovuto vivere tutto quello che era ancora possibile prima di andarsene. Sembra addirittura di leggere un ragionamento cristologico-sacramentale quando il 12 ottobre 1942, dopo i suoi primi soggiorni nel *Lager* di Westerbork, scrive: «Ho spezzato il mio corpo come se fosse pane e l'ho distribuito agli uomini. Perché no? Erano così affamati, e da tanto tempo»[7]. Forse proprio la sua schiettezza e la sua affermazione dell'erotismo e della fisicità hanno fatto sì che Etty Hillesum non venisse assunta fra i grandi autori riconosciuti della spiritualità, ma

---

[4] E. Hillesum, *Diario (1942-1973)*. Edizione integrale, Adelphi, Milano 2012, 772.

[5] *Ibid.*, 752.

[6] A. Fimiani, *Donna della parola. Etty Hillesum e la scrittura che dà origine al mondo*, Apeiron, Sant'Oreste (Rm) 2017, 23.

[7] Hillesum, *Diario*, cit., 797.

allo stesso tempo sono proprio queste caratteristiche a renderla così accessibile a molte persone oggi. Non sono soltanto le sue relazioni di amore, ma anche le sue numerose amicizie con persone tanto diverse, fuori e dentro il *Lager*, che la aiutavano a vivere, perché in esse trovava gioia e forza: sono queste amicizie che rendono la vita di Hillesum una testimonianza tanto umana.

Nel contempo, come scrive Wanda Tommasi nella sua analisi, Etty vive anche il passaggio ossia l'emancipazione dal suo maestro:

> «Inizialmente, Etty si assimila a Spier, soggiace alla tentazione di possederlo o di esserne posseduta. Registra la propria possessività nei suoi confronti, ma io credo che la sua differenza femminile si riveli piuttosto nella tentazione di essere posseduta, di assimilarsi amorosamente all'altro, in un'appropriazione amorosa e vorace al tempo stesso. Successivamente, con fatica, l'assimilazione lascia il posto ad una presa di distanza, all'elaborazione della relazione con l'altro nello spazio interiore»[8].

L'emancipazione dal suo amico, maestro e amante, la scelta della propria strada anche contro la resistenza di tanti suoi amici che la volevano salvare dalla morte, sono connesse a quello spazio di silenzio che trovava in sé stessa e che le permetteva di dare senso agli eventi, senza lasciarli sprofondare nell'insensatezza[9]. Da quel momento non vorrà più essere posseduta da un solo uomo, ma vuole essere «sola e per tutti»[10], vuole praticare un amore universale e desidera "perdersi" solo «per Dio, o per una poesia»[11].

Voleva essere solidale con gli altri ebrei, non sfuggire la sofferenza, ma accompagnare il suo popolo e condividere, portare e sopportare insieme il destino di quelle masse di condannati allo sterminio nei campi di lavoro e voleva aiutare, consolare, guarire, custodire l'umanità per

---

[8] W. Tommasi, *Etty Hillesum: la cura nel vivere*, in *Per amore del mondo* 5 (2006) https://diotimafilosofe.it/larivista/etty-hillesum-la-cura-nel-vivere/ (accesso 15.07.2025).

[9] *Ibid.*

[10] Hillesum, *Diario*, cit., 744.

[11] *Ibid.*, 288.

quanto possibile[12]. Tutti questi desideri e la forza per viverli crescono insieme a quella intimità personale che, grazie a Spier, Etty coltivò da quel momento in poi nella preghiera e nella scrittura.

3. Meditazione e preghiera

Etty Hillesum scrisse quindi le sue esperienze e i suoi pensieri in quaderni e lettere, che testimoniano un rapporto sempre più intimo con quello che lei chiamava "Dio". Tuttavia, la sua esperienza di preghiera va di pari passo con un crescente amore per le persone, in un mondo sempre più caratterizzato dalle misure repressive della persecuzione nazista. Etty non inizia il suo percorso spirituale con le preghiere tradizionali. Come la maggior parte dei giovani della sua generazione, nonostante sia stata cresciuta secondo la tradizione ebraica (non ortodossa ma liberale) si è allontanata da questo ambiente familiare con l'inizio degli studi e con il suo trasferimento ad Amsterdam. Per questo si dimostra molto libera nel suo rapporto con i "confini" delle religioni e delle tradizioni. All'inizio non parla ancora di preghiera, bensì di meditazione. Cerca soprattutto di trovare un po' di silenzio, e di concentrazione, di dare ordine a tutto quello che si trova dentro di lei. Esprime una mancanza di pace interiore – un'esperienza che probabilmente potrebbe anche condividere la maggior parte dei nostri contemporanei a motivo della costante accelerazione dei processi sociali e professionali[13]. «Non è però una cosa semplice, quella *stille Stunde*, "ora quieta"»[14]; confessa Hillesum:

---

[12] Cf. B. Iacopini-S. Moser, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, Edizioni San Paolo, Milano 2009, 19-44.

[13] H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

[14] Hillesum, *Diario*, cit., 103.

> «bisogna impararla. Prima è necessario spazzare via dall'interno tutte le insignificanti preoccupazioni, i detriti. […] Sia questo, dunque, lo scopo della meditazione: trasformare il tuo spazio interiore in un'ampia pianura vuota […]. Così che qualcosa di "Dio" possa entrare in te […] E anche qualcosa dell'"Amore", ma non quella sorta di amore di lusso in cui ti crogioli di buon grado per una mezz'ora, orgogliosa dei tuoi sentimenti elevati, bensì amore che puoi applicare alle piccole cose quotidiane (8 giugno [1941])»[15].

Etty spera che il primo frutto del silenzio sia l'esperienza dell'espansione interiore. In questo senso, la contemplazione che cerca significa un isolamento che non ruota intorno a sé stesso, ma che piuttosto vuole dare spazio a tutte le voci che sono represse nella vita quotidiana e che non possono dire la loro. Percependo ciò che è represso, il mondo dei pensieri e dei sentimenti può gradualmente dispiegarsi come un paesaggio, come un'«ampia pianura» in cui anche l'altro può entrare. La meditazione e la preghiera assumono quindi inizialmente la forma di un gesto di ospitalità che «fa posto»[16] all'altro.

Hillesum associa questa esperienza di vastità a "Dio" e all'"Amore". Il fatto che metta entrambe le espressioni tra virgolette indica la sua difficoltà a utilizzare troppo direttamente queste grandi parole della tradizione occidentale. Non per niente il filosofo ebreo della religione Martin Buber afferma, a proposito della parola "Dio", che nessun'altra «parola del linguaggio umano è stata così abusata, così contaminata, così profanata come questa!»[17]. Al momento dell'annotazione nel suo diario, Hillesum non aveva ancora molta familiarità con alcune delle distorsioni più crudeli della parola nel XX secolo. È anche possibile che reagisse meno alla situazione politica e più a quella religiosa del suo tempo; dopo la "fine delle grandi narrazioni", sono forse ancora di più

---

[15] *Ibid.*, 103-104.

[16] Cf. M. de Certeau, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero 2020, 187.

[17] M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, in Id., *Werke, Bd. I: Schriften zur Philosophie,* Kösel, Monaco 1962, 508-509; cf. 503-604.

la banalizzazione del nome di Dio e l'incertezza su che cosa questa parola possa ancora significare nel contesto della secolarità a costringerla a usare le virgolette. Per lei, poi, la parola "Dio" diventa il nome che indica «la parte più profonda e migliore» di sé stessa.

Un importante elemento su questo cammino di ricerca è rappresentato da un gesto specifico e forse un po' atipico per una ebrea:

> «*Domenica mattina*. Ieri sera, subito prima di andare a letto, mi sono trovata improvvisamente in ginocchio nel mezzo di questa grande stanza, tra le sedie di acciaio sulla stuoia chiara. Un gesto spontaneo: spinta a terra da qualcosa che era più forte di me. Tempo fa mi ero detta: mi esercito nell'inginocchiarmi. Esitavo ancora troppo davanti a questo gesto che è così intimo come i gesti dell'amore, di cui pure non si può parlare se non si è poeti»[18].

Voleva addirittura scrivere un testo intitolato *La ragazza che non sapeva inginocchiarsi*. Per Etty questo gesto dell'inginocchiarsi, con il volto coperto fra le mani, diventa il modo principale per praticare quello che chiamava – ricorrendo a una parola tedesca – *hineinhorchen*, che si potrebbe tradurre con "ascoltare in profondità" o "prestare ascolto dentro". In generale, il desiderio della giovane donna di ascoltare e sentire con attenzione è in linea con la migliore tradizione spirituale. L'invito all'ascolto non è solo la prima parola dello *Shema Israel* («Ascolta, Israele», Dt 6,4). Hillesum, tuttavia, non sceglie di unirsi a una comunità religiosa per praticare questa forma di ascolto intensificato; piuttosto, col tempo, la preghiera stessa diventa per lei una "cella monastica". La preghiera le permette di estraniarsi brevemente dal mondo circostante per ritornarvi poi rinfrancata:

> «*18 maggio 1942*. […] Le minacce e il terrore crescono di giorno in giorno. M'innalzo intorno la preghiera come un muro oscuro che offra riparo, mi ritiro nella preghiera come nella cella di un convento, ne esco fuori più 'raccolta', concentrata e forte. Questo ritirarmi nella chiusa cella della preghiera diventa per me una realtà sempre più grande […]. La concentrazione interna costruisce alti muri fra cui ritrovo me stessa

[18] Hillesum, *Diario*, cit., 279.

> e la mia unità, lontana da tutte le distrazioni […] m'impediranno di sfasciarmi, perdermi e rovinarmi»[19].

Nell'estate del 1942 le rappresaglie contro la popolazione ebraica nei Paesi Bassi diventano sempre più insopportabili e Etty Hillesum è sempre più coinvolta nella sofferenza che la circonda. Agli ebrei non è più permesso né di usare i trasporti pubblici né di guidare l'auto, e non possono neppure andare in bicicletta. Viene anche vietato loro di entrare in case di non-ebrei. E in quel periodo hanno luogo le prime grandi deportazioni di ebrei da Amsterdam a Westerbork. Hillesum è convinta che anche per lei avverrà presto il momento di dover partire. Tuttavia, ciò che promette al suo Dio nel dialogo notturno è stupefacente: lo confessa come un Dio apparentemente impotente, che ha bisogno egli stesso dell'aiuto dell'uomo per non perdersi, e che, tuttavia, proprio in questo modo opera per salvare.

> «*Preghiera della domenica mattina*. […] Ti prometto una cosa, Dio […]. Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'Unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a disseppellirti dai cuori devastati di altri uomini»[20].

Colpisce il fatto che la parola "Dio" non sia più messa fra virgolette in questa annotazione del diario. La parola non compare più in un contesto in cui si parla *di* Dio, nella prospettiva distanziata della terza persona, ma è inserita in una formula di *indirizzo*; qui, in un modo apparentemente naturale, l'interlocutore al quale Etty si rivolge è «il mio Dio», seguito poi da un familiare «tu». È possibile che le virgolette qui omesse indichino che la «sola forma legittima di espressione religiosa»[21] non è quel discorso distanziato e oggettivo *su* Dio, ma che si può parlare

---

[19] *Ibid.*, 536.

[20] *Ibid.*, 713.

[21] A.J. Heschel, *Il Canto della Libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1999, 24.

adeguatamente di Dio solo nel modo della seconda persona, nel modo dell'invocazione o della preghiera. E ovviamente questo «tu» di Dio e l'invocazione del Suo nome rimanda Etty alla propria singolarità. Ecco perché Tommasi commenta: «Dio si rivolge a ciascuno singolarmente: è la categoria della singolarità […], quella che è chiamata in causa nella relazione con Dio»[22].

4. Poesia e testimonianza

Comprensibilmente, sono stati fatti ripetuti paralleli fra Etty Hillesum e Anna Frank[23], che confidava le difficoltà della sua vita nascosta al suo diario scrivendo a "Kitty". Per entrambe le donne, il diario è servito come mezzo di maturazione, aiutandole ad assumersi la responsabilità di sé stesse, ma anche come mezzo terapeutico.

In generale, il diario è un genere letterario estremamente appassionante. Ci si può chiedere: nei loro diari, le persone scrivono davvero solo per sé stesse? Oppure gli autori – soprattutto se, come Anna Frank, danno un nome al diario – non si rivolgono forse a un altro lettore, almeno fittizio?

Dopo i diari di viaggio del XVIII secolo, il diario intimo è diventato un genere letterario nel XIX secolo. Nel genere dei cosiddetti "diari letterari", non è la persona dell'io scrivente a essere interessante, ma il processo di scrittura stesso. E questa meraviglia, o meglio la difficoltà e la lotta per far nascere le parole e portarle sulla carta, è un motivo ricorrente anche nell'opera di Etty Hillesum: vuole essere una scrittrice, questo è il suo grande desiderio, eppure lotta continuamente con il

---

[22] Tommasi, *Etty Hillesum: la cura nel vivere*, cit.

[23] Ad esempio, nella tesi di K.N. Almberger, *Schreiben als* Überlebensstrategie *in 'Het Achterhuis' und 'Het verstoorde leven' – eine vergleichende Analyse* (tesi di diploma, Università di Vienna, 2011). Allo stesso modo, però, nel confronto ancora più ampio di R. Feldhay Brenner, *Writing as Resistance: Four Women Confronting the Holocaust: Edith Stein, Simone Weil, Anne Frank, Etty Hillesum*, Penn State University Press, University Park (PA) 1997.

linguaggio. Soprattutto all'inizio, ha difficoltà a scrivere ciò che emerge dai suoi pensieri e dai suoi sentimenti[24].

La particolarità dei testi di Hillesum è che sviluppa la sua relazione con Dio e con sé stessa nella modalità della scrittura di un diario. Non sorprende quindi che le annotazioni del diario assumano talvolta un carattere orante o almeno simile alla preghiera. Forse non è un caso che Rainer Maria Rilke sia uno degli autori che Hillesum cita più spesso nei suoi diari, dato che lo stesso Rilke nel suo *Libro d'Ore* ha creato un'opera che oscilla tra preghiera e poesia. La poesia è per Hillesum attitudine alla vita: il suo modo «di custodire il contatto con un'origine scoperta ad Amsterdam e vissuta fino a Westerbork»[25].

Ma Etty Hillesum nelle sue preghiere non si preoccupa solo di sé o di Dio. Uno dei suoi più grandi desideri è quello di non lasciare che l'esperienza della sua generazione vada perduta. Per questo «[i]n un campo deve pur esserci un poeta, che da poeta viva anche quella vita e la sappia cantare», scrive il 3 ottobre 1942, dopo le prime quattro settimane nel *Lager*[26]. Desidera conservare la memoria di quei giorni per altri tempi, di cui è assolutamente certa che arriveranno:

> «*20 luglio [1942], lunedì sera, le nove e mezzo*. […] Mio Dio, è un periodo troppo duro per persone fragili come me. So che seguirà un periodo diverso, un periodo di umanesimo. Vorrei tanto poter trasmettere ai tempi futuri tutta l'umanità che conservo in me stessa, malgrado le mie esperienze quotidiane. L'unico modo che abbiamo di preparare questi tempi nuovi è di prepararli fin d'ora in noi stessi. […] Vorrei tanto vivere per aiutare a preparare questi tempi nuovi: verranno di certo, non sento forse che stanno crescendo in me, ogni giorno?»[27].

Nelle parole di Hillesum sembra trasparire una sorta di speranza escatologica. L'autrice crede in un futuro diverso, indefinibile, che sta arrivando e che tuttavia richiede preparazione e cooperazione perché

---

[24] W. Tommasi, *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Messaggero, Padova 2002, 49; cf. 45-60.

[25] Fimiani, *Donna della parola*, cit., 139.

[26] Hillesum, *Diario*, cit., 787.

[27] *Ibid.*, 725.

possa giungere. Ha come la sensazione di essere incinta: «incinta spiritualmente, e avrei desiderato mettere al mondo qualcosa», annota già il 13 aprile 1942[28]. La maternità appartiene all'essere umano e al poeta come scrive Rilke nella sua *Lettera a un giovane poeta* che Hillesum legge e cita sempre di nuovo: «Anche nell'uomo è maternità, mi sembra, fisica e spirituale; il creare è anche una maniera di generare e parto è quando crea dalla più intima abbondanza». Comunque, questo nuovo tempo non può essere costruito su una *tabula rasa*. Richiede il ricordo delle sofferenze della sua generazione, o forse ancor più delle testimonianze di umanità vissute nonostante questa sofferenza e nel mezzo di essa. Così, lo scrivere diventa parte integrante del processo di soggettivazione e della sua missione.

> «*Di pomeriggio, le tre*. […] non so decidermi a smettere di scrivere: all'ultimo momento vorrei ancora trovare la formula liberatoria, la parola che esprima il mio ricco, sovrabbondante sentimento della vita. Perché non mi hai fatta poeta, mio Dio? Ma sì, mi hai fatta poeta, aspetterò pazientemente che maturino le parole della mia doverosa testimonianza: cioè che vivere nel tuo mondo è una cosa bella e buona, malgrado tutto quel che ci facciamo reciprocamente noi uomini.
> Il cuore pensante della baracca»[29].

Il compito di scrivere, di dare testimonianza, di trovare il linguaggio giusto per ogni idea da esprimere, o addirittura un linguaggio *nuovo* per quello che sembra indicibile, contro la minaccia dell'afasia, e in questo senso preparare i nuovi tempi; prendersi cura… con le mani ma anche con le parole per elaborare le ferite: queste pratiche diventano i modi in cui alla fine Etty Hillesum riusciva davvero a realizzare ciò che aveva sempre desiderato: diventare una poetessa, una vera scrittrice e la cronista del suo tempo.

---

[28] *Ibid.*, 488.

[29] *Ibid.*, 751.

Conclusione

I diari di Etty Hillesum rappresentano una testimonianza straordinaria e affascinante di umanità. Verso la fine della sua breve esistenza, tutta la [sua] «vita è diventata un colloquio ininterrotto» con Dio, come scrive in una lettera del 18 agosto 1943[30], circa un mese prima del trasferimento da Westerbork, il *Lager* di transito, ad Auschwitz. Sulla cartolina che riuscì ancora a lanciare fuori dal treno si legge: «abbiamo lasciato il Campo cantando»[31]. Le sue parole risuonano toccanti anche oggi. Creare reti di amicizia, amare, pregare, scrivere, praticare la cura. Etty Hillesum ha ospitato le realtà del suo tempo fin nelle profondità della sua mente e del suo cuore e ha cercato di farle divenire fattori di crescita e di comprensione.

Non è sufficiente salvare i corpi, sarebbe ancora troppo poco. Agli occhi di Etty nemmeno alla sua epoca poteva trattarsi soltanto di «conservare questa vita a ogni costo»[32]; la domanda è: «come la si conserva»[33]? Solo poi si può parlare di una «generazione vitale»[34] che riesce davvero a trovare un nuovo senso delle cose. I diari di Etty Hillesum ci incoraggiano a coltivare questi atteggiamenti e queste pratiche come la preghiera e la scrittura, che mantengono vivo il desiderio e che nutrono la vita interiore, l'intimità con sé stessi e con l'Altro, nel nostro tempo; le sue pagine ci invitano a domandarci che cosa vogliamo e possiamo tramandare alle prossime generazioni, di che cosa vogliamo essere testimoni. Raccogliamo questo testimone per preparare i nuovi tempi che sicuramente stanno per giungere.

---

[30] E. Hillesum, *Lettere (1941-1943)*. Edizione integrale, Adelphi, Milano 2013, 129.

[31] Cf. anche G. Merlatti, *Etty Hillesum. Un cuore pensante*, Àncora, Milano 1998, 141-142.

[32] Hillesum, *Lettere*, cit., 56.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, 57.

6

UNA VISIONE NEL MEZZO DEL TRAVAGLIO PER UNA CHIESA VULNERABILE

Simona Segoloni Ruta

1. Apocalissi, chiesa e vulnerabilità: perché?

Fronteggiamo oggi un tempo che minaccia ogni tipo di fine. Anche nel passato molti popoli e molte terre hanno visto la fine del proprio mondo: distruzioni, devastazioni, genocidi, invasioni che hanno spazzato via civiltà intere. Le domande che ci poniamo oggi di fronte alle minacce sono dunque domande antiche[1], anche se oggi la proporzione delle minacce e la consapevolezza della loro portata sono su tutt'altra scala. Questa constatazione ci costringe a fare i conti con la vulnerabilità della realtà: ciò che esiste, la vita che conosciamo, può essere distrutto. Se non ci curiamo di ciò che esiste, morirà, si perderà. Tutto ha bisogno di spazio, nutrimento, tempo, pace, per vivere e fruttificare: soffocare, divorare, intromettersi o turbare il percorso di qualcosa, ne può minacciare l'esistenza e con l'esistenza di qualcosa viene minacciata l'esistenza di tutto[2].

Le creature hanno in se stesse la capacità di vivere e moltiplicarsi, ma non in modo illimitato e non isolatamente: tutto vive, se nella dinamica delle relazioni scorre cura, rispetto, armonia. In particolare è l'essere

---

[1] D.M. Carr, *Santa resilienza. Le origini traumatiche nella Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020.

[2] Sulla vulnerabilità riflettono molti testi che si occupano della cura. Si possono vedere per esempio: L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015; E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020; M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

umano che ha il potere di turbare l'intreccio delle connessioni del creato, perché può sbilanciare gli equilibri in modo decisivo e perché innesca devastazioni e distruzioni di enorme portata. In conclusione, il fatto che tutto per esistere abbia bisogno di rispetto e cura, di un intreccio vitale di relazioni, rivela che la vulnerabilità è una caratteristica propria di tutto ciò che esiste.

Chiariamo ora che intendiamo con vulnerabilità la caratteristica per la quale le cose sono esposte le une alle altre, in particolar modo quelle cose che definiamo viventi. Questo significa – riprendendo la prospettiva da cui abbiamo iniziato – che le cose possono distruggersi reciprocamente, ma anche che ciascuna è esposta all'altra in relazioni e connessioni che promuovono la vita e la moltiplicano: anzi senza questa connessione (e quindi senza questa radicale esposizione) niente vive. Per vivere (per esistere) è necessario che vivano (ed esistano) anche altri[3].

In particolare gli esseri umani hanno bisogno di ricevere nutrimento, ma anche relazioni e condizioni che permettano loro di raggiungere la fioritura possibile e anche di ricevere guarigione quando la loro esposizione li porta a ferirsi. Possiamo indicare con vulnerabilità questa costitutiva esposizione all'altro (ad altro) che promette la pienezza delle proprie capacità esistentive, ma può diventare anche la porta della propria distruzione.

Se è la vulnerabilità che espone alle relazioni – compresa quella con Dio – determinando la possibilità della piena fioritura delle creature, è chiaro che essa non può essere abbandonata, né ritenuta negativa, ma la tentazione di uscire dalla precarietà e dalla fragilità che essa comporta è stata spesso motivo per stili di vita che hanno cercato di eliminare la minaccia di queste ultime, cioè della precarietà e della fragilità. Accaparrare beni, devastare la natura, avere potere su altri, in fondo tutto questo mira a mettersi al sicuro dalle possibili minacce, dalle possibili fini che vediamo incombenti, ma ha il paradossale effetto di condurci alla fine più velocemente e drammaticamente, perché solo nel

---

[3] Una visione globale su questo punto, capace di toccare la questione ecologica, umana e sociale, si ha nella lettera enciclica *Laudato si'* di papa Francesco.

riconoscimento della propria vulnerabilità è possibile vivere rispettando ciò che esiste e senza il quale non possiamo che morire.

Spesso anche l'interpretazione della fede cristiana è caduta in questa trappola, proponendoci un Dio invulnerabile e impassibile, somigliare al quale doveva diventare lo scopo dell'esistenza umana. Amare senza essere determinati dalle relazioni (un amore anaffettivo)[4], essere responsabili di altri senza considerare decisivo il bene altrui (una leadership irresponsabile), privarsi di cose buone per dimostrare che possiamo farne a meno (una spiritualità mortificante), indicare le sofferenze come qualcosa voluto da Dio per migliorarci (un'immagine di Dio distorta): questi e altri sono stati i risultati del rifiuto della vulnerabilità nostra, del mondo, di Dio stesso[5].

Anche la chiesa ha corso il rischio di pensarsi invulnerabile e di voler essere invulnerabile. Si è pensata e sostenuta una tracotante idea di infallibilità senza errori e di santità senza peccato[6]. Inoltre si è definita una sorta di autoreferenzialità per la quale la chiesa avrebbe tutto ciò che le serve per vivere la propria fede e la propria vita, senza dover imparare, senza dover ricevere, senza dover entrare nel gioco vitale delle relazioni che riguarda tutti. In alcuni momenti e atteggiamenti si è pensata una chiesa fuori dalla storia come se essa sola non dovesse fare i conti con l'evoluzione delle società e delle coscienze umane. Solo due esempi: la democrazia e la questione femminile. Si è pensato di poter ignorare questi valori del mondo contemporaneo, queste due irruzioni sociali e politiche nella storia, pensando addirittura di poter sostenere a parole

---

[4] Cf. S. Segoloni Ruta, *Esperienza di fede e amore sociale. Riflessioni sulla dimensione affettiva nella chiesa*, in *Antropothes* 2 (2024) 133-153.

[5] Un tentativo di pensare l'esperienza umana come vulnerabilità al sacro proprio nell'apertura alle relazioni e al creato si ha in E. McDonagh, *Vulnerable to the Holy: In Faith, Morality and Art,* The Columba Press, Dublin 2004. Il tema della vulnerabilità torna molte volte anche quando si parla di abusi. Cf. D. Fleming-J. Keenan-H. Zollner, *Doing Theology and Theological Ethics in the Face of the Abusis Crisis*, Pickwick Publications, Eugene (OR) 2023.

[6] Per una panoramica sintetica delle caratteristiche dell'infallibilità della chiesa e della santità, si può vedere il capitolo quinto di S. Dianich-S. Noceti, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

gli stessi valori che non si è disposti a integrare nelle proprie prassi.

L'idea di essere nata dalla volontà di Cristo, di essere stata addirittura "fondata" da lui, di essere suo corpo, ha significato in troppe situazioni dare per scontata la sua presenza qualunque cosa la chiesa facesse o qualunque struttura essa utilizzasse. Questo ha bloccato ogni processo di riforma, sacralizzando istituzioni e prassi come se fossero eterne o come se coincidessero in sé e per sé con la volontà di Dio: basti pensare all'evoluzione storica del ministero ordinato e a come è stata sacralizzata una tipologia di struttura gerarchica. Invece di constatare la chiesa come luogo di presenza umile – se si vive secondo il suo stile – di colui che è l'Assente, la si è pensata come coincidente con Dio. Connettiamo qui due brani del Vangelo di Matteo: in mezzo al capitolo diciottesimo sulla chiesa, Gesù afferma che sarà presente là dove due o tre sono riuniti nel suo nome, cioè secondo il suo stile e il suo sentire (che viene descritto lungo tutto il capitolo come un farsi piccoli, un tendere a non perdere nessuno e la disponibilità al perdono nella consapevolezza del perdono ricevuto a propria volta). Questo passaggio va legato con la fine del Vangelo di Matteo in cui Gesù promette che sarà con i suoi sino alla fine del mondo, quindi la presenza di lui va legata a coloro che si radunano nel suo nome: certo potremmo dire che questi sono sempre la chiesa o che la chiesa è sempre un insieme di persone radunate nel suo nome, comunque secondo il discorso matteano non è la continuità dell'istituzione o dei sacramenti a garantire questa presenza, ma il radunarsi nel nome di Cristo. Se invece la chiesa in sé e per sé viene considerata coincidente con Dio e con Cristo, addirittura se ne sacralizzano dei ruoli o dei gesti dando ad essi un'efficacia che non incontra più la libertà delle persone, si finisce per mettere in secondo piano la ricerca docile e timorosa della voce dello Spirito, come se non fosse terribilmente reale la possibilità di mortificarla.

Oltre al processo di riforma questa sorta di autoreferenzialità "divina", quasi non ci fosse alterità fra Dio e la chiesa, ha chiuso al dialogo con tutti gli altri credenti e con tutti gli altri esseri umani, perché niente poteva esserci di buono, niente che Dio realizzasse con loro che la chiesa non conoscesse prima e meglio. In realtà il concilio Vaticano II

ha cambiato la postura ecclesiale, ma la sua recezione su questo punto è stata estremamente difficoltosa e non ha ancora raggiunto risultati tangibili: non si riesce a riconoscere alcune forme e alcune prassi come provvisorie e difficilmente si vede la chiesa giocarsi nel comune luogo del vivere, si preferisce piuttosto chiamare a sé gli altri per insegnare o paternalisticamente accogliere e incoraggiare, senza mai avere nulla da imparare o da perdere.

Fatto sta che la fallibilità negata riemerge da ogni parte: la crisi dei numeri (dovuta non tanto a una radicalizzazione dell'esperienza cristiana quanto a una incapacità di parlare alle donne e agli uomini di oggi), l'insignificanza sociale e politica (anche se qui si ha la contraddizione di un potere politico che corteggia il religioso e che tenta ancora di più una chiesa che perde il suo appeal, perché si potrebbe pensare di recuperarlo diventando il sostegno di forze reazionarie), la ferita degli abusi (la chiesa si scopre piena di vittime: non solo quelle devastate dagli abusi sessuali, ma quelle oppresse da crimini culturali e di colonizzazione, quelle svuotate dagli abusi di potere e di coscienza, quelle annichilite da predicazioni che disegnano un Dio che umilia e tiene in condizione di sudditanza e miseria). Tutto questo dimostra che l'autoreferenzialità trasforma la chiesa nel suo contrario, la perverte, mentre la costitutiva relazionalità, che pure fa sentire profondamente la propria vulnerabilità, la rimette sul cammino della conversione.

In realtà i processi storici che hanno portato a quanto abbiamo descritto sono anch'essi frutto dell'esposizione della chiesa alla cultura del suo tempo, alle vicende e alle influenze esterne, sono dunque frutto della vulnerabilità: non stupiscono. La perversione si ha nel negare che dipendano da questa strutturale esposizione ecclesiale, per sostenere che vengano invece da un intoccabile e onnipotente disposizione divina[7].

---

[7] Su chiesa e vulnerabilità: K. Appel, *Catholic Theology, Church and Global Culture Today: Crises, Perspectives, Tasks*, in *ET-Studies* (= *Journal of the European Society for Catholic Theology*) 14 (2/2023) 223-240.

Recuperare come valore l'esposizione che rende vulnerabili appare dunque decisivo. Accenno soltanto per il momento, riservandomi di riprendere il discorso in conclusione, che le donne sono in posizione privilegiata per riscoprire la vulnerabilità come valore, perché questo è del tutto impossibile per i sistemi gerarchici patriarcali, che tendono a cancellare la vulnerabilità di chi è in posizione di privilegio approfittando della vulnerabilità altrui intesa come disvalore[8]. Recuperare la vulnerabilità come valore, invece, è decisivo oggi che si percepiscono minacce apocalittiche per la chiesa e per tutti, perché non percepirsi esposti significa essere fuori dalla realtà.

Certo per attraversare le minacce terribili della storia consci della propria radicale esposizione serve la promessa di una relazione che ci faccia fiorire proprio mentre ci esponiamo, serve cioè una visione di speranza, che permetta di cogliere nella dinamica travagliata del cammino la promessa della vita che Cristo già ha realizzato ed è precisamente questo che il libro dell'Apocalisse ci regala parlando alle sette chiese e con esse a tutte. Scorriamo allora alcuni passaggi del testo per vedere come proprio la vulnerabilità risulti essere per la chiesa la più importante delle risorse.

2. Dentro il libro dell'Apocalisse

Il libro dell'Apocalisse[9] è indirizzato alle sette chiese, cioè a sette comunità che però (ciascuna e tutte in un numero che simbolicamente indica la totalità) si sovrappongono a tutte le chiese di ogni tempo. Già dal settenario troviamo il tema di una lotta costante per vivere

---

[8] L'intreccio fra il rifiuto della vulnerabilità e il sistema oppressivo che fa sentire alcuni in diritto di opprimere altri è stato messo in evidenza in M. Nussbaum, *Orgoglio tossico. Abusi sessuali e gerarchie di potere*, Il Saggiatore, Milano 2023.

[9] Solo come generalissimi riferimenti al testo biblico indichiamo: S. Pattemore, *The People of God in the Apolcalypse: Discourse, Structure and Exegesis*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, a cura di L. Pedroli, Cittadella, Assisi 2018.

l'amore ricevuto e la fede che ne consegue. Le chiese sono chiamate a combattere contro ciò che minaccia la propria infedeltà, la propria perversione: si vede così l'apertura a un cammino non concluso che chiede costanza e fedeltà se si vuole giungere alla pienezza della vita. La vulnerabilità (così come l'abbiamo indicata) è già evidente in questa dinamica: occorre crescere e occorre farlo non contando su ciò che si è già guadagnato, ma sulla relazione sempre nuova e sempre da approfondire con Cristo. Ricordare che è la sua presenza a rendere la chiesa se stessa, ad aprirla alla dimensione trascendente e non solo a quella storica, a farle pregustare la vittoria che attende: tutto questo permette alla chiesa di non smarrirsi, di non pervertirsi in un'autoreferenzialità idolatra. Emblematica in questo senso la lettera alla chiesa di Laodicea (Ap 3,14-22):

> «All'angelo della Chiesa che è a Laodicèa scrivi: "Così parla l'Amen, il Testimone degno di fede e veritiero, il Principio della creazione di Dio. Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca. Tu dici: Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla. Ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo. Ti consiglio di comperare da me oro purificato dal fuoco per diventare ricco, e abiti bianchi per vestirti perché non appaia la tua vergognosa nudità, e collirio per ungerti gli occhi e recuperare la vista. Io, tutti quelli che amo, li rimprovero e li educo. Sii dunque zelante e convèrtiti. Ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me. Il vincitore lo farò sedere con me, sul mio trono, come anche io ho vinto e siedo con il Padre mio sul suo trono. Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese».

La parola del disgusto (vomito) è rivolta alla chiesa che si crede ricca, che crede di non aver bisogno di nulla. Proprio questa tracotante sicurezza provoca un giudizio di disgusto: ciò che Dio vede è miseria, cecità e nudità. Ciò che serve per uscire da queste condizioni viene solo dalla relazione con Cristo. Ora, nemmeno questa chiesa è perduta: la parola, anche dura, che le viene rivolta è per la salvezza, per la correzione che può condurre alla conversione. E anche in questo caso la promessa è

di partecipare alla vittoria di Cristo: non c'è fallimento che possa impedire questa partecipazione se si ci si riapre alla relazione con Cristo, se ci si scopre continuamente bisognosi di essere rivestiti, arricchiti, resi vedenti. Questa relazione indica concretamente il prendere la forma di lui, il dare alla propria vita la forma che ha avuto la sua (questo permette propriamente di essere testimoni di lui). In questa sequela può accadere di condividere anche la sorte del martirio (pur non necessariamente) ma certamente si condividerà anche la pienezza della sua vittoria, perché si siede con lui, sullo stesso trono, cioè si raggiunge la stessa vittoria. Intanto lasciarsi arricchire da ciò che lui è, lasciarsi rivestire da lui (cioè determinare la propria esistenza, il proprio status a partire dall'appartenenza a lui) e lasciarsi illuminare da lui permette di vivere già oggi i frutti della vittoria sulla morte che ci minaccia proprio per la nostra vulnerabilità (che però, rivolta a Cristo, diventa la nostra migliore risorsa per raggiungere la vita).

Nel combattimento della storia Cristo garantisce la propria presenza in mezzo alle chiese (passeggia in mezzo ai candelabri), ma questa presenza è attiva solo nella misura in cui le chiese si aprono a lui invece di autocelebrarsi. In questo senso, mettere in luce i propri fallimenti, il proprio bisogno di conversione, le vittime lasciate lungo la strada, può essere un antidoto all'autoreferenzialità e all'autocelebrazione: dare voce a chi ha sofferto per colpa delle chiese, lasciarsi dire il disgusto di Dio dalle loro sofferenze, può condurre a un cammino di conversione che dia a ciascuno e alla chiesa stessa la forma di Cristo.

Nella situazione opposta rispetto alla chiesa di Laodicea sembra trovarsi la chiesa di Smirne che si ritiene povera e vive minacciata, ma alla quale Cristo dice che in realtà è ricca e le promette la fine delle sofferenze invitandola solo alla fedeltà: sembrerebbe che dove l'esposizione sembra massimamente minacciosa la salvezza possa entrare più decisamente. Questa radicale apertura, provvisorietà, povertà, permettono alla chiesa di attraversare le tribolazioni della storia raggiungendo la pienezza della relazione con Dio (città-sposa) invece di pervertirsi nel suo contrario (città-prostituta).

Alla luce di questa radicale apertura, di questa provvisorietà ecclesiale, possiamo e dobbiamo ripensare alcune caratteristiche della chiesa. In particolare mi fermo su infallibilità e santità. L'infallibilità ecclesiale, che il concilio Vaticano II attribuisce al collegio episcopale e all'insieme dei fedeli – permettendo di ricomprendere anche l'infallibilità del vescovo di Roma come espressione dell'infallibilità della chiesa e quindi esprimibile a partire dall'ufficio e solo a certe condizioni –, non si può considerare un'assenza di errori, perché la chiesa è esposta alla storia, alle culture, alle provvisorietà della comprensione umana. L'infallibilità andrebbe pensata piuttosto come un permanere nella verità del Vangelo nonostante gli errori, nella capacità di correggere gli errori, ma anche di far fiorire la tradizione ricevuta con novità prima non pensabili o non comprensibili. Reinterpretare continuamente quanto ricevuto esponendosi a nuove domande, a nuovi bisogni, a nuovi valori, mette in luce la precarietà di quanto elaborato fin qui, ma anche la solidità di ciò che può essere custodito e rinnovato, al punto da reggere l'usura dei secoli e fiorire ulteriormente in modi insperati. In un processo così ricco e vitale, errori e provvisorietà non sono solo possibili, ma sono un'esperienza costante, che chiede umiltà, autenticità e competenze, per un continuo processo di correzione e riforma delle dottrine e delle prassi.

Possiamo dire qualcosa di simile anche per la santità della chiesa che non può certo essere pensata come un'assenza di peccato, quanto piuttosto come una capacità radicale di convertirsi dal peccato nella misura in cui questo venga riconosciuto e abbandonato. Riconoscersi peccatrice per la chiesa è dunque la base per la santificazione continua dello Spirito che rinnova, purifica, converte.

Al contrario di questi due atteggiamenti sta la tracotanza (uso di nuovo questa parola) di difendere gli errori come verità solo perché sono stati detti dalla chiesa (quando ci si affida alla tradizione senza vagliarla, per esempio) o giustificare il peccato come debolezza o come "non peccato" solo per difendere l'ordine esistente. L'esempio degli abusi è di aiuto per vedere come il peccato venga scambiato per debolezza: si indica come fragilità delle persone quello che è frutto di un sistema sacrale e gerarchico disumanizzante in modo da poter dire che

certi comportamenti delle persone sono sbagliati senza però cambiare nulla del sistema che li produce e li incoraggia. Il caso invece della violenza contro le donne (verbale e istituzionale) è di aiuto per dire come non lo si riconosca nemmeno come peccato, anzi lo si giustifichi religiosamente (non certo evangelicamente).

Nel travaglio della storia (evocato dall'immagine della donna partoriente in Apocalisse 12) la chiesa è esposta al drago, come al drago è esposto Cristo (lo è stato nella sua vita e lo è nell'annuncio che di lui viene fatto, annuncio che può essere non ascoltato, ma anche frainteso e addirittura manipolato). Anche il riparo che alla puerpera viene riservato nel deserto è allo stesso tempo rifugio e privazione (è pur sempre un deserto). È dalla relazione con Dio, dall'intervento di lui, che il bambino (Cristo e l'annuncio di lui) e la donna ricevono la possibilità di scampare al drago pronto a divorare. Nella storia agiscono forze distruttive e malvagie, ma agisce anche Dio e l'efficacia di questa azione è tanto più potente quanto più qualcuno a lui si espone, come radicalmente vulnerabile. Chi ha il coraggio di questa vulnerabilità non viola e non difende ciò che viola, ma ascolta il proprio grido e quello altrui contro il drago e tutti coloro che lo servono, per poter convertire la chiesa (riformarla) a essere il più possibile trasparente all'azione del Dio della vita.

La donna partoriente davanti a un drago è un'immagine di estrema esposizione: sofferente, nuda, esposta in ciò che c'è di più intimo e riservato, in pericolo di vita e con la responsabilità di un'altra vita inerme. Non c'è tracotanza né potere su nessuno, solo il coraggio e la forza necessarie per mettere al mondo la vita rischiando se stessa e affidando al Dio della vita la vittoria sulla morte che ci minaccia.

Oltre alla donna partoriente abbiamo nel libro dell'Apocalisse altre due figure femminili che possono essere utilizzate per comprendere la chiesa[10]: la prima è quella della prostituta e la seconda è quella della fidanzata-sposa. Entrambe queste immagini vengono legate a quella della città: sono due città diverse, come sono due donne con esiti

---

[10] Sulla simbolica delle donne in Apocalisse: S. Cussotto, *Donne dell'Apocalisse. Un simbolismo in discussione*, Prefazione di S. Zanconato, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2024.

esistenziali molto diversi, eppure – come già notavamo nel settenario – possiamo cogliere in entrambe la chiesa, realmente esposta al compimento della comunione con Dio (sposa-città santa) o al fallimento e alla perversione (prostituta-Babilonia). In comune le due immagini hanno la radicale esposizione della nudità: la evoca certamente la prostituta, ma anche l'immagine della sposa che, per quanto rivestita straordinariamente, implica l'unione sessuale, l'intimità e la nudità senza riserve.

So bene che nella città prostituta si può rintracciare Roma o comunque un avversario potente e mondano che si oppone alla chiesa, ma credo – sempre alla luce di quanto letto nel settenario e del serio rischio che la chiesa corre di pervertirsi nel proprio contrario negando la propria vulnerabilità e consegnandosi a ciò che le può dare l'illusione di essere invulnerabile – che Babilonia possa rappresentare la chiesa stessa là dove essa non si esponga più a Dio per essere custodita e salvata, ma si esponga a ciò che può darle illusione del potere sulla provvisorietà e sulla povertà.

La grande città con cui tutti i potenti della terra si sono prostituiti è descritta come traboccante di lusso (si crede ricca) e possente, convinta che non verrà toccata da lutto e vedovanza (si crede forte, come la chiesa di Laodicea): in lei muoiono profeti e santi perché non possono essere accettati in un tale contesto. Chi vuole essere ricco e potente miete vittime. Questo vale per il sistema economico che conosciamo, vale per molti potenti, vale per ciascuno in modo diverso, vale anche per la chiesa: ha voluto essere ricca e potente, vuole essere influente, sedere con i potenti, avere una voce autorevole, godere di risorse prosperose, essere inattaccabile. Per questo ha mietuto e miete vittime e da queste occorre ripartire perché cada Babilonia e lasci il suo posto alla fidanzata dell'Agnello, che è già pronta, rivestita delle opere di santità di quelle e quelli che credono nel Vangelo e lo incarnano. Alla vittoria provvede Cristo, lei deve restare solo esposta a lui, non intimorita dalla propria povertà e dalla propria debolezza; se fosse preoccupata di fuggirle, infatti, diventerebbe la caricatura di se stessa.

Lutto e affanno, come anche la morte e le lacrime, finiranno non per la ricchezza procuratasi opprimendo o alleandosi con i potenti (come aveva pensato di fare Babilonia), ma per l'intimità con Dio:

> «Ecco la tenda di Dio con gli uomini! Egli abiterà con loro ed essi saranno suoi popoli ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio. *E asciugherà ogni lacrima dai* loro *occhi* e non vi sarà più la morte né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,3b-4).

La sposa indica in realtà una rete di relazioni (quale è la città) nella quale Dio stesso è radicalmente intrecciato. E infatti poco dopo leggiamo: «In essa non vidi alcun tempio: il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio. La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna: la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello. Le nazioni cammineranno alla sua luce, e i re della terra a lei porteranno il loro splendore. Le sue porte non si chiuderanno mai durante il giorno, perché non vi sarà più notte» (Ap 21,22-25).

Esposizione e vulnerabilità conducono a questa pienezza, ma drammaticamente possono condurre al fallimento se se ne ha paura e le si vuole eliminare. Le due città si fronteggiano: era così quando l'autore dell'Apocalisse scrive, è stato così lungo tutta la storia ed è così anche oggi per noi.

3. Patriarcato, vulnerabilità e vissuti femminili

Entrambe le immagini (prostituta e sposa) sono femminili, certamente perché il femminile era immagine usuale per identificare il popolo, ma anche per identificare le città, ma il genere dell'immagine può dischiuderci altri significati. Certamente femminile è l'esperienza dell'essere esposte: il corpo femminile da sempre è valutato ed esposto per il piacere maschile, ma è anche esposto alle violenze ritenute possibili e lecite su di esso, come anche è esposto alla concretezza della nascita e della cura dei corpi. Ma forse si può andare oltre questo primo livello, comunque importante, per dire che i vissuti delle donne testimoniano la capacità di comprendere la propria vulnerabilità e la propria

esposizione come una risorsa, molto di più di quanto riescano a fare gli uomini, istruiti dal sistema patriarcale a essere se stessi prevaricando, comandando, divenendo intoccabili da emozioni, relazioni, paure. Il modello maschile patriarcale rifugge la vulnerabilità e ha determinato anche un annuncio del Vangelo che potremmo definire narcisista: la vita di Cristo è stata trasformata in una trionfale corsa verso l'immolazione e la vittoria, invece che cogliere in essa il dramma di un fallimento e di una morte temuta e accolta per non rinnegare ciò che era stata la sua vita, attendendo dal Padre una salvezza altra.

C'è dunque un modo patriarcale di leggere le immagini femminili della chiesa, vedendo nel femminile la debolezza e nel maschile il riflesso dell'onnipotenza di Dio da raggiungere, ma questa via può drammaticamente portare al disprezzo della debolezza (disvalore per il maschio patriarcale) e quindi alla ricerca di una ricchezza e di una salvezza autoreferenziali che diano l'illusione di essere invulnerabili (è il destino di Babilonia). Cadiamo così nella perversione di cui abbiamo già parlato. C'è poi un modo non patriarcale di leggere le stesse immagini (in questa lettura le donne sono avvantaggiate perché hanno maggiori riserve e resistenze rispetto al sistema o almeno possono trovarle) per il quale è proprio la vulnerabilità e l'esposizione all'altro a diventare risorsa per una comunione con Dio che doni la pienezza della vita. Riconoscere le relazioni come fonte di vita e non di minaccia per la propria autonomia, saper stare anche in posizione di ascolto e di piccolezza, saper riconoscere bisogni e povertà senza per questo disprezzarsi, essere mossi dalla preoccupazione per altri quanto dalla preoccupazione per sé sono esperienze che le donne riescono a fare con maggiore facilità e così possono offrire alla chiesa la chiave della propria riuscita.

La vulnerabilità è un valore tanto più riconoscibile quanto più si abbandona il sistema patriarcale che gerarchizza ogni rapporto spezzando tutte le relazioni e insegnando che l'intoccabilità e l'autoreferenzialità sono il massimo della realizzazione umana.

Riprendo qui quanto Carol Gilligan scrive nel suo contributo pubblicato in *Con voci diverse*[11]. Con l'intento di ripensare la propria ricerca precedente (pubblicata in *Con voce di donna*[12]), Gilligan sottolinea che le ragazze reagiscono all'imposizione del sistema patriarcale difendendosi da gerarchie e opposizioni binarie (testa e corpo, pensiero ed emozioni, madre e padre, sé e relazioni) tipiche del patriarcato. Secondo Gilligan esse possono farlo perché per più tempo crescono libere da questi condizionamenti che invece peserebbero sui bambini maschi in età precocissima. Scrive Gilligan:

> «Resistendo alla suddivisione tra l'io e le relazioni, le ragazze hanno sfidato il nodo centrale della femminilità patriarcale: un'etica dell'altruismo che le avrebbe portate ad azzittire le loro voci nelle relazioni o a forzarle scegliendo tra l'avere una voce o avere delle relazioni»[13].

I vissuti femminili portano traccia di questa resistenza alla separazione fra realizzazione di sé e relazioni, ma la connessione di queste smantella le gerarchie e le dicotomie, connettendo le persone in una relazione reciproca e paritaria che permetta la fioritura di ciascuna.

Da questa esperienza femminile potrebbe venire dunque la più profonda comprensione dell'esposizione della chiesa alla relazione con Cristo, là dove essa – come tutto ciò che esiste – non può essere se stessa né fiorire se non in relazione.

Infine la lettura non patriarcale delle immagini femminili ci rivela che per la loro esposizione (ma anche per la loro assuefazione al sistema patriarcale che le vuole immolate, come anche per la loro resistenza ad un sistema che non tollera resistenze) le donne sono state spesso in posizione di vittima (insieme ad altri femminilizzati) e quindi possono rivelare alla chiesa la verità su se stessa, perché ascoltando il dolore e l'umiliazione inferti essa possa tornare al Vangelo e convertirsi, riformando

---

[11] B. Beccalli-C. Martucci (curr.), *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La Tartaruga, Milano 2005.

[12] C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1991.

[13] Beccalli-Martucci (curr.), *Con voci diverse*, cit., 63.

parole e pratiche. Non dimenticare le vittime, rimettere al centro tutte le sofferenze, tutte le esclusioni, tutte le violazioni, permette di scoprire Dio come il Dio dei poveri, che si schiera con chi soffre e promette vita e liberazione. Scoprendo lui così, si può convertire il proprio cuore ad una speranza che non risiede nell'influenza del potere o nell'intoccabilità dell'autoreferenzialità, ma nella mitezza della cura e nell'esposizione consapevole dell'amore. Scoprendo lui così, si può desiderare con forza di non essere ricchi, ma poveri, di non essere autosufficienti, ma esposti e amati.

BIBLIOGRAFIA GENERALE[1]

Agamben G., *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Almberger K.N., *Schreiben als Überlebensstrategie in 'Het Achterhuis' und 'Het verstoorde leven' – eine vergleichende Analyse*, Tesi di diploma, Università di Vienna, Vienna 2011.

Appel K., *Catholic Theology, Church and Global Culture Today: Crises, Perspectives, Tasks*, in *ET-Studies* (= *Journal of the European Society for Catholic Theology*) 14 (2/2023) 223-240.

Arendt H., *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

Bauckham R., *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, Baylor University Press, Waco 2010.

Beccalli B.-Martucci C. (curr.), *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan,* La Tartaruga, Milano 2005.

Bergant D., *A New Heaven, a New Earth: The Bible and Catholicity*, Orbis Books, New York 2016.

Bergen B.K., *Louder Than Words: The New Science of How the Mind Makes Meaning*, Basic Books, New York (NY) 2012.

Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung,* 3 vol. Suhrkamp, Frankfurt 1954.

Bloch E., *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1918.

Buber M., *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, in Id., *Werke, Bd. I: Schriften zur Philosophie,* Kösel, Monaco 1962, 503-604.

[1] Questa bibliografia è realizzata secondo le norme redazionali della Collana e non prevede il nome proprio esteso, come è invece prassi del Coordinamento delle Teologhe Italiane. I nomi completi si possono consultare nell'indice dei nomi.

Cain S., *Il dono della malinconia. Indagine su un sentimento*, Einaudi, Torino 2023.

Carr D.M., *Santa resilienza. Le origini traumatiche nella Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020.

Certeau M. de, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Vita e Pensiero 2020, Milano.

Claassens J., *Reading for the Dignity of All: Overcoming the Troubling Legacy of the Old Testament*, in *The Stellenbosch Theological Journal* 1 (2/2025) 155-174.

Claassens L.J.-Birch B.C. (eds.), *Restorative Readings: The Old Testament, Ethics, and Human Dignity*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2015.

Cullmann O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, EDB, Bologna 2005.

Cussotto S., *Donne dell'Apocalisse. Un simbolismo in discussione*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2024.

Daly M., *Quintessenza... Realizzare il futuro arcaico*, Venexia, Roma 2005.

Derrida J., *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005.

De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, ebook Einaudi, Torino 2019.

Demmer K., *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1989.

Dianich S.-Noceti S., *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

Doglio C. (cur.), *Apocalisse*, Messaggero, Padova 2012.

Feldahy Brenner R., *Writing as Resistance: Four Women Confronting the Holocaust: Edith Stein, Simone Weil, Anne Frank, Etty Hillesum,* Penn State University Press, University Park (PA) 1997.

Feniello A., *Demoni, venti e draghi. Come l'uomo ha imparato a vincere catastrofi e cataclismi,* Mondadori, Milano 2021.

Fimiani A., *Donna della parola. Etty Hillesum e la scrittura che dà origine al mondo*, Apeiron, Sant'Oreste (Rm) 2017.

Fleming D.-Keenan J.-Zollner H., *Doing Theology and Theological Ethics in the Face of the Abusis Crisis*, Pickwick Publications, Eugene (OR) 2023.

Foucault M, *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste, 1978-1985, Feltrinelli, Milano 2020.

Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

Friesen S.J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins,* Oxford University Press, Oxford 2001.

Frigerio L., *Medioevo fantastico. Il drago e altri mostri*, Àncora Editrice, Milano 2018.

Gangemi A., *L'albero della vita nell'Apocalisse*, in C. Doglio (cur.), *Apocalisse*, Messaggero, Padova 2012, 370-381.

Garrett S.R., *Revelation*, in C. Newson-S.H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, John Knox Press, Louisville 1992.

Gemeinsame *SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung - Offizielle Gesamtausgabe*, Herder Verlag, Freiburg i.Br. 1976, 71-112.

Gilligan C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1991.

Giorello G., *Apocalisse*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 2020.

Godani P., *Malinconia e fine del mondo*, Feltrinelli, Milano 2025.

Green E., *Treeology/Theology. In connessione: noi, Dio e l'albero*, Gabrielli, Verona 2024.

Grey M., *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1993.

Han B., *Contro la società dell'angoscia. Speranza e rivoluzione*, Einaudi, Torino 2025

Heschel A.J., *Il Canto della Libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1999.

Hillesum E., *Diario (1942-1943). Edizione integrale*, Adelphi, Milano 2012.

Hillesum E., *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 1990.

Hillesum E., *Lettere (1941-1943). Edizione integrale*, Adelphi, Milano 2013.

Iacopini B.-Moser S., *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2009.

Ildegarda di Bingen, *Liber Scivias*, Castelvecchi, Roma 2019.

Johnson E., *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*, Bloomsbury, London 2015.

Keller C., *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Beacon Press, Boston 1996.

Kiel M.D., *Revelation*, in H. Marlow-M. Harris (eds.), *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology,* Oxford University Press, Oxford 2022, 256-265.

Kiel M.D., *Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth, and the Future*, Liturgical Press, Collegeville 2017.

Koelemeijer J., *Mit dem ganzen Herzen: Das furchtlose Leben der Etty Hillesum 1914-1943*, Beck, München 2024.

Lakoff G.-Johnson M., *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998.

Lakoff G.-Turner M., *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

Liberti S., *Land grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*, Minimum fax, Roma 2023.

Lupo A.M., *Dal deserto delle illusioni all'albero della vita: un cammino biblico alla scoperta della speranza*, in *Euntes Docete* LXIII (1-2/2025) 26-42.

Macor C., *Marta di Betania. Dai testi alle immagini*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2019.

McDonagh E., *Vulnerable to the Holy: In Faith, Morality and Art,* The Columba Press, Dublin 2004.

Manemann J. (hrsg.) *Befristete Zeit, Jahrbuch politischer Theologie*, Vol. 3, LIT-Verlag. Münster 1999.

Martin A., *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton University Press, Princeton 2014.

Merlatti G., *Etty Hillesum. Un cuore pensante*, Àncora, Milano 1998.

Moltmann J, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964.

Morin E., *Per una teoria della crisi*, Armando, Roma 2021.

Mortari L., *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Neri N., *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Nussbaum M., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

Nussbaum M., *Orgoglio tossico. Abusi sessuali e gerarchie di potere*, Il Saggiatore, Milano 2023.

Nussbaum M., *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*, il Mulino, Bologna 2020.

Pattemore S., *The People of God in the Apolcalypse: Discourse, Structure and Exegesis*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Pievani T., *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, il Mulino, Bologna 2018.

Pippin T., *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2021.

Pulcini E., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Radford Ruether R., *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Queriniana, Brescia 1976.

Rosa H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

Rossing B.R., *Alas for the Earth! Lament and Resistance in Revelation 12*, in N.C. Habel-V. Balabanski (eds.), *The Earth Story in the New Testament,* Sheffield Academic Press, London 2002, 180-192.

Schüssler Fiorenza E., *Apocalisse. Visione di un mondo giusto,* Queriniana, Brescia 1994.

Schüssler Fiorenza E., *Revelation: Vision of a Just World*, Fortress Press, Minneapolis 1991.

Segoloni Ruta S., *Esperienza di fede e amore sociale. Riflessioni sulla dimensione affettiva nella chiesa*, in *Antropothes* 2 (2024) 133-153.

Solnit R., *Gli uomini mi spiegano le cose*, Adriano Salani Editore, Milano 2017.

Spadaro A.-Figueroa M, *Teologia della prosperità. Il pericolo di un "vangelo diverso"*, in *La Civiltà Cattolica* 4034 (2018) 105-118.

Steeves N., *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018.

Stengers I., *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*, Open Humanities Press, London 2015.

Stephen M.B., *Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
Tommasi W., *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Messaggero, Padova 2002.
Tracy D., *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroads, New York 1981.
Van Der Kolk B., *Il corpo accusa il colpo. Mente, corpo e cervello nell'elaborazione delle memorie traumatiche*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
Vanni U., *Apocalisse di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2018.
Weems R.J., *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1995.
White L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in Science, New Series, Vol. 155, No. 3767, 10 March 1967, 1203-1207.*
Zamboni C., *Sentire e scrivere la natura*, Mimesis, Milano 2020.
Zatonyi M., *Hildegard von Bingen*, Aschendorff, Münster 2017.

SITOGRAFIA

Tommasi W., *Etty Hillesum: la cura nel vivere*, in *Per amore del mondo* 5 (2006) https://diotimafilosofe.it/larivista/etty-hillesum-la-cura-nel-vivere/ (accesso 15.07.2025).
www.itk.ca/about-canadian-inuit/ (accesso 22.07.2025).
https://digitalhistory.unite.it/en/themes/festivals/giants-in-spain/tarasca/ (accesso 22.07.2025).
www.webofcreation.org/Earthbible/earthbible.html (accesso 22.07.2025)

INDICE DEI NOMI

Agamben Giorgio, 62
Agostino (di Ippona), 83
Almberger Katja Natascha, 91
Antiseri Dario, 25
Appel Kurt, 99
Arendt Hannah, 83; 84
Balabanski Vicky, 76
Bauckham Richard, 67
Beccalli Bianca, 107
Bello Tonino, 61
Bergant Dianne,80
Bergen K Benjamine, 46
Birch C. Bruce, 42
Bloch Ernst, 57; 58; 60
Buber Martin, 88
Cain Susan, 63
Carr David M., 95
Cerami Mauro, 25
Certeau Michel de, 88
Chagall Marc, 28; 29
Charuty Giordana, 19
Claassens Juliana, 42
Cullmann Oscar, 62
Cussotto Silvia, 26; 45; 104
Daly Mary, 27
De Martino Ernest, 19; 20; 21; 34
Demmer Klaus, 60
Derrida Jacques, 22
Dianich Severino, 97
Doglio Claudio, 19; 26
Dostoevskij Fëdor, 83
Einstein Albert, 23
Fabre Daniel, 19
Feldhay Brenner Rachel 91
Feniello Amedeo, 78
Festa Stefania, 27
Fimiani Antonella, 85; 92
Fleming Daniel J., 97
Foucault Michel, 60
Francesco papa, 24; 96
Frank Anna, 91
Freud Sigmund, 23
Figueroa Marcelo, 55
Friesen J. Steve, 75
Frigerio Luca, 78
Gangemi Attilio, 26
Garrett Susan, 68
Gilligan Carol, 108
Giorello Giulio, 20
Godani Paolo, 63
Grampa Giuseppe, 28
Green Elizabeth, 27; 28
Grey Mary, 68; 75;
Habel Norman, 68; 76

Han Byung-chul, 52; 53
Harris Mark, 72
Heschel Abraham Joshua, 90
Hillesum Esther (Etty), 12; 16; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93;94
Iacopini Beatrice, 87
Ildergada di Bingen, 27
Johnson Elisabeth, 29
Johnson Mark, 45
Keenan James, 97
Keller Catherine, 70
Kiel Micah D., 72; 73; 74
Kitty, 91
Koelemeijer Judith, 83
Krasznahorkai László, 12
Lakoff George, 45
Liberti Stefano, 80
Lupo Angela Maria, 26
Macor Chiara, 78
Manemann Jürgen, 62
Marlow Hilary, 72
Martin Adrienne, 58; 60
Martucci Chiara, 107; 108
Massenzio Marcello, 19
McDonagh Enda, 97
Meister Eckart, 83
Merlatti Gabriella, 94
Metz Johann Baptist, 58; 61; 62
Moltmann Jürgen, 58; 60
Morin Edgar, 25
Mortari Luciana, 95
Moser Sabina, 87
Neri Nadia, 83
Newson A. Carol, 68
Noceti Serena, 97
Nussbaum Martha, 56; 57; 58; 59; 60; 95; 100
Pattemore Stephen, 100
Percovich Luciana, 27
Pievani Telmo, 24
Pippin Tina, 43; 44
Pulcini Elena, 95
Radford Ruether Rosemary, 28
Rilke Raine Maria, 63; 83; 92; 93
Ringe Sharon H., 68
Rosa Harmut, 87
Rossing Barbara, 76
Schüssler Fiorenza Elisabeth, 16; 44; 68
Sciacca Anna Maria, 27
Solnit Rebecca, 49
Spadaro Antonio, 55
Spier Julius, 85; 86; 87
Steeves Nicolas, 61
Stengers Isabelle, 71
Stephens Marc, 74
Tolstoj Lev, 83
Tommasi Wanda, 86; 91; 92
Tracy David, 61
Turner Mark, 45
Van der Kolk Bessel, 23; 24
Vanni Ugo, 100
Weems Renita J., 42
Wegerif Han, 84
White Lynn, 66; 67
Zamboni Chiara, 28
Zátonyi Maura, 27
Zollner Hans, 97

Profilo delle autrici e degli autori

Antonio Autiero ha studiato filosofia e teologia a Napoli e a Roma. Dal 1983 ha insegnato etica teologica prima a Bonn poi a Münster. Dal 2013 è professore emerito di quella università. Le sue tematiche di ricerca spaziano dalla fondazione dell'etica alle teorie dei giudizi morali, come anche dall'etica della scienza alla bioetica, all'etica ambientale. Tra le pubblicazioni più recenti: con Marinella Perroni, *Maschilità in questione*, Queriniana, Brescia 2021; con Stefanie Knauss, *Oltre il ritmo binario. Antropologia, etica e studi di genere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2024.

Maria Bianco insegna filosofia e storia in un Liceo romano, ecofemminismo presso la Pontificia Università Antonianum ed è assistente presso il Centro Hurtado della Pontificia Università Gregoriana. È socia della Società filosofica italiana e del Coordinamento teologhe italiane, nel quale è anche parte del Consiglio di Presidenza. Ha curato con Dario Garibba *La Fiction storico religiosa nella Televisione italiana. Questioni storiografiche e indagine di genere*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2025.

Isabella Bruckner ha conseguito il Dottorato in Teologia all'Università Cattolica di Linz nel 2022, con una tesi dedicata al pensiero di Michel de Certeau (*Gesten des Begehrens. Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau*),

sotto la direzione del prof.ssa Isabella Guanzini (pubblicata poi nella collezione «Innsbrucker Theologische Studien 101», Tyrolia, Innsbruck 2023), per la quale ha ricevuto il premio Karl Rahner (2022). Dall'ottobre dello stesso anno dirige la Cattedra «Pensiero e Forme dello Spirituale» presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, in Roma, mentre dal 2023 insegna anche come Professore invitato presso il Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II" per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, in Roma.

Milena Mariani è docente di Teologia sistematica e di Storia della teologia del XX secolo presso l'ISSR "Romano Guardini" di Trento e di Mariologia presso l'ISSR di Bolzano. Dal 2012 al 2017 ha diretto il Corso Superiore di Scienze Religiose gestito dalla Fondazione Bruno Kessler di Trento; nell'ambito del Corso è stata docente di Storia e sistematica dei dogmi dal 1999 al 2018. Fa attualmente parte del Consiglio di Presidenza del CTI.

Simona Segoloni Ruta è dottore in teologia dogmatica, ha insegnato all'Istituto teologico di Assisi per 14 anni, dei quali 7 come docente stabile. Attualmente è *full professor* di ecclesiologia all'Istituto Giovanni Paolo II di Roma. Coniugata, madre di tre figli e una figlia, vive a Perugia e si dedica a una intensa attività formativa a tutti i livelli ecclesiali. Attualmente è Presidente del Coordinamento delle Teologhe Italiane.

Cristina Simonelli insegna patrologia e teologia patristica a Verona, dove è docente stabile presso

l'ISSR "S. Pietro Martire" e Storia della Chiesa antica a Milano presso la sede della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Socia del Coordinamento delle Teologhe Italiane dalla sua fondazione, ne è stata Presidente dal 2013 al 2021. Nei molti anni passati in contesto Rom (1976-2012) ha appreso la passione per la complessità e le differenze, anche nella ricerca storica e teologica.

Lucia Vantini, filosofa e teologa, è impegnata nella ricerca di genere del Coordinamento Teologhe Italiane – di cui è stata Presidente nel quadriennio 2021-2025 – e con il pensiero della differenza nella comunità Diotima. È docente stabile di Teologia fondamentale e di Filosofia della religione all'Istituto di Scienze Religiose "san Pietro Martire" di Verona. Fra le ultime pubblicazioni: *Educazione. Parole per capire, ascoltare, capirsi*, ITL, Milano 2022; *Paura. Dalla solitudine alla solidarietà,* Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2025; con M. Livia Alga, *Lingue di fuoco. Parole dal cratere del mondo*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2025.

Silvia Zanconato, biblista, ha studiato Teologia e Scienze Bibliche a Roma e a Gerusalemme. Ha conseguito un master in Religioni e Mediazione culturale presso l'Università La Sapienza di Roma e ha insegnato Antico e Nuovo Testamento presso diverse istituzioni teologiche italiane e ha maturato una lunga esperienza nell'insegnamento nella scuola pubblica italiana. Fa parte del consiglio di presidenza del Coordinamento Teologhe Italiane, dal 2023 svolge attività di libera ricerca.

PUBBLICAZIONI DIGITALI – Triveneto Theology Press

FACOLTÀ TEOLOGICA IN RETE

SEDE A PADOVA

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Ciclo Istituzionale
Ciclo di Specializzazione (Teologia pastorale e Teologia Spirituale)
Ciclo di Dottorato

ISTITUTI TEOLOGICI AFFILIATI (Ita)

Concordia-Pordenone – Studio teologico "Card. Celso Costantini"

Studio Teologico Interdiocesano Gorizia Trieste Udine
san Cromazio d'Aquileia

Gorizia-Trieste-Udine – Studio teologico interdiocesano

Istituto Teologico Interdiocesano Giuseppe Toniolo
Belluno-Feltre - Treviso - Vittorio Veneto

Belluno-Feltre-Treviso-Vittorio Veneto – Studio teologico interdiocesano

Verona – Studio teologico "San Zeno"

ISTITUTI SUPERIORI DI SCIENZE RELIGIOSE (Issr)

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE GIOVANNI PAOLO I

ISSR "Giovanni Paolo I" di Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto

PTH STA

ISSR di Bolzano-Bressanone

ISSR "Santi Ermagora e Fortunato" di Gorizia, Trieste, Udine

ISTITUTO SUPERIORE SCIENZE RELIGIOSE PADOVA

ISSR di Padova

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE Romano Guardini · Trento

ISSR "Romano Guardini" di Trento

ISSR "San Pietro martire" di Verona

Istituto Superiore di Scienze Religiose
Mons. Arnoldo Onisto - VICENZA
collegato alla Facoltà Teologica del Triveneto

ISSR "Mons. Arnoldo Onisto" di Vicenza

TRIVENETO
THEOLOGY
PRESS

PUBBLICAZIONI DIGITALI *OPEN ACCESS*
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Collana Theology

1 - Lorenzo Voltolin (cur.), *Sulla fragilità dell'esistenza. Dialoghi*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-01-3.

2 - Antonio Bertazzo (cur.), *Quo vadis? Cammino, paradigma per Dio e per l'uomo*, 2023, pagine 68, isbn 979-12-81328-00-6.

3 - Francesco Pesce (cur.), *Azione, esperienza, fede. Una prospettiva di teologia pratica*, 2023, pagine 193, isbn 979-12-81328-03-7.

4 - Livio Tonello (cur.), *Umanesimo digitale. Educarsi al digitale per educare*, 2023, pagine 137, isbn 979-12-81328-05-1.

5 - Francesco Pesce, *Sulla frontiera. Per una teologia alla luce di Evangelii gaudium*, pubblicato il 24.11.2023, nel 10° anniversario di *Evangelii gaudium*, pagine 53, isbn 979-12-81328-07-5.

6 - Luigi Sartori, *Trittico ecumenico*, a cura di M. Milani, pubblicato nel centenario della nascita di Luigi Sartori, 2024, pagine 66, isbn 979-12-81328-04-4.

7 - Antonio Bertazzo (cur.), *La possibile via. Meditazione e preghiera*, 2024, pagine 151, isbn 979-12-81328-10-5.

8 - Giuseppe Caramazza, *The Gospel of Transformation. Faith, Justice, and the Path to a Renewed Society*, 2025, pagine 175, isbn 979-12-81328-11-2.

9 - Alessio Dal Pozzolo, Davide Lago, Francesca Leto, Leopoldo Sandonà, Assunta Steccanella, Davide Viadarin, *Beni della Chiesa e futuro delle comunità. Un laboratorio di ricerca e progettazione, prefazione di Giuliano Brugnotto*, 2025, pagine 116, isbn 979-12-81328-167.

10 - Cristina Simonelli-Milena Mariani (curr.), *Le donne, il drago, le stelle. Dentro le apocalissi di questo tempo. Atti del Seminario 2025 del Coordinamento delle Teologhe Italiane*, 2025, pagine 128, isbn 979-12-81328-21-1

Collana Education

1 - Alessia Fant, *Scuola e casa comune. Educare con gioia piccoli custodi del creato*, 2023, pagine 85, 2023, isbn 979-12-81328-02-0.

2 - Laura De Faveri, *Perdere tempo per guadagnare tempo. La sfida educativa proposta dalla pedagogia della lentezza*, 2023, pagine 84, isbn 979-12-81328-06-8.

3 - Chiara Brunello, *l potenziale religioso del bambino. Percorsi di IRC ispirati a Sofia Cavalletti*, prefazione di Michele Visentin, 2024, pagine 163, isbn 979-12-81328-08-2.

4 - Martina Fagherazzi, *Insegnamento della religione e autismi. Orientamenti pedagogici e didattici per la Scuola dell'Infanzia e Primaria*, prefazione di Cosima Damiana D'Urso, pagine 105, isbn 979-12-81328-09-9.

5 - Stefania Schiavetto, *Noia creativa? Dal tempo libero al tempo liberato*, Prefazione di Lorenzo Biagi, 2025, pagine 132, isbn 979-12-813-28-1-98

Collana Phylosophy

1 - Gregorio Piaia-Roberto Prete-Lucia Stefanutti (curr.), *Intelligenza artificiale e tutela della persona umana. Implicazioni etico-giuridiche. Atti del Convegno di studio (Treviso, 20 ottobre 2023)*, 2024, pagine 148, isbn 979-12-81328-08-2.

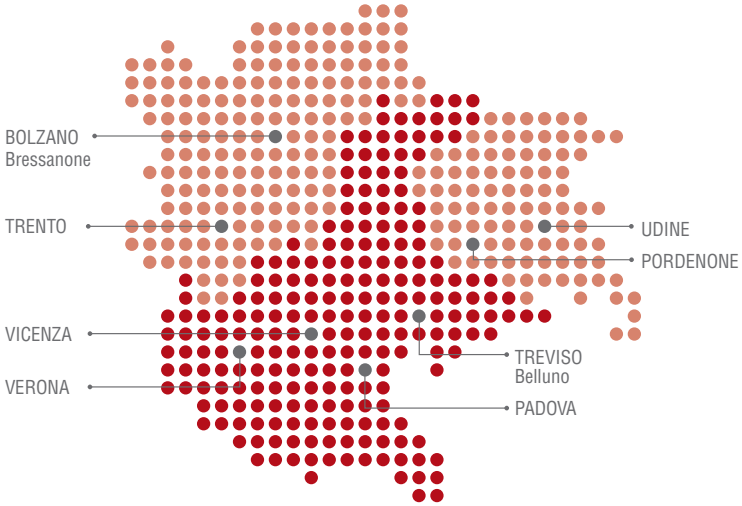
2 - Gregorio Piaia-Roberto Prete-Lucia Stefanutti (curr.), *Intelligenza artificiale. Sviluppi futuri e tutela della persona. Atti del Convegno di studio (Treviso, 11 ottobre 2024)*, 2024, pagine 186, isbn 979-12-81328-12-9.

Collana Bible

1 - Stefano Vuaran, *Storytelling and Leadership. The Kings of Judah in the Persian Period in the Books of Chronicles* (in lavorazione).

Collana Collection

1 - Paola Zampieri (cur.), *Mosaici di giustizia. Voci teologiche del Triveneto*, 2025, pagine 85, isbn 979-12-81328-13-6



Triveneto Theology Press

Facoltà Teologica del Triveneto

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova
tel. +39 049 664116
segreteria@fttr.it
www.fttr.it
@facoltateologicatriveneto
@fac_teol_triven

9 791281 328211