

**A Sua immagine.
Sul contributo di Eiesland e Creamer
al rapporto tra disabilità, cristianità e limite / The Image of God:
on Eiesland and Creamer's Contribution(s)
to the Relationship among Disability, Christianity and Limit**

Maria Giulia Bernardini

University of Ferrara

Abstract

The Christian tradition normally portrays disability as a divine punishment for an individual sin or as a chance for God to reveal his omnipotence, through miraculous healings. Since the Nineties of the Twentieth Century, however, Liberation theologies of disability have challenged this narration, which has justified a long-lasting neglect of disabled people in the theological reflection as well as their oppression in religious communities. Therefore, related to disability, 'liberation' means breaking the connection between sin and disability, in order to achieve the disabled people's theoretical and practical inclusion.

After a brief analysis of the Christian theological reflection concerning disability, the paper focuses on the key elements of two of the most important Christian liberation theologies of disability (Eiesland's 'Disabled God' and Creamer's 'God with limits'), briefly addressing their relationship with *Disability* and *Feminist Studies* and their revolutionary potential.

Keywords: Christian Theology of Disability, Liberation Theology of Disability, Nancy Eiesland, Deborah Creamer, Oppression

The body of God is becoming alive,
vivified by an insurrection of subjugated knowledges. [...]
The challenge for the Christian
is to engage one or more "names" of God
and to follow these images
into the worlds they open.

(Eiesland 1994, 105)

1. Dalle "critiche" alle "teologie critiche"

Il rapporto delle cosiddette "soggettività altre" con la religione cristiana è notoriamente complicato: non a caso, la convinzione che il messaggio contenuto nei testi sacri sia immotivatamente portatore di pregiudizi, discriminazioni ed esclusioni simboliche e pratiche ha portato molte persone ad allontanarsene e a intraprendere fiere crociate di opposizione a quella che, marxianamente, per molti è nulla più di una sovrastruttura avente la precipua finalità di convincere le persone dell'esistenza di un mondo celeste, che ripagherà delle ingiustizie sopportate in vita, incitando al contempo alla rassegnazione terrena. Spesso le accuse più feroci sono (state) rivolte alle istituzioni religiose, che la storia in genere ha consacrato come le sole, fedeli e autentiche interpreti di quel messaggio cristiano che in teoria si caratterizza per la sua aspirazione marcatamente egualitaria, ma in pratica è sovente (stato) piegato alle logiche di potere e al mantenimento di opprimenti gerarchie sociali. Ed è proprio in questo contesto che, a partire dagli anni sessanta del Novecento, sono nate le teologie critiche (o "della liberazione") le quali, anziché porsi in modo critico nei confronti del fenomeno religioso proponendone

l'abbandono, si sono impegnate per ristabilire relazioni libere tra gli esseri umani, senza luoghi di dominio e sottomissione, in ottemperanza a quello che viene considerato l'“autentico” messaggio cristiano.

Il punto di partenza comune è la percezione di una contraddizione latente nei testi sacri e/o nella tradizione (pratica o interpretativa) tramandata; una contraddizione che, nella maggior parte dei casi, è resa evidente dalla presenza di situazioni di discriminazione o ingiustizia. La finalità condivisa consiste dunque nel mettere in luce tali aporie, per fornire interpretazioni alternative, teologicamente consistenti, che consentano di “liberare” coloro che risultano oppressi all'interno delle pratiche (interpretative e non solo) più diffuse (Forcades 2015, 22).

Così, se in origine la “teologia della liberazione” nasce con Gustavo Gutiérrez come sollecitudine nei confronti dei poveri – considerati la vera sorgente del sapere teologico e dottrinale – ben presto a tale cammino di lotta e rivendicazione si affiancano altre “teologie della liberazione”, come quella femminista. Si tratta di plurimi «cammin[i] di solidarietà, d'incarnazione, d'implementazione nei dolori e nelle gioie di coloro che soffrono rifiuto o discriminazione» (Forcades 2015, 23), dove chiara è la sollecitudine a rimediare alle discriminazioni compiute in nome di Dio.

Con riferimento specifico alla tradizione cristiana, in ossequio al dettato evangelico, che recita: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò» (Mt 11, 28), la teologia femminista si rivela attenta non solo nei confronti delle donne, ma di tutti coloro che sono oppressi. La condizione dei soggetti oppressi, infatti, è comune: consiste in un posizionamento sociale deteriorato, all'interno di un sistema in cui la strutturale presenza di un rapporto asimmetrico tra oppressori e oppressi, dominanti e dominati legittima il mantenimento dello *status quo* e il compimento di atti discriminatori nei confronti dei secondi. Così, individuati come “radicalmente altri”, non di rado essi si vedono persino defraudati della stessa qualità di soggetti. Dunque, come la condizione (di oppressione) è comune, anche la causa lo è: lottare per la propria piena visibilità e per l'affermazione della propria soggettività su un piano di eguaglianza sostanziale.

Tra questi soggetti, nel panorama odierno alcuni sembrano meno visibili di altri; o, meglio, alcuni sono stati interessati più recentemente rispetto ad altri dal duplice processo di affrancamento dalle sedimentate retoriche stigmatizzanti e di risignificazione in

chiave positiva delle proprie esperienze, appunto nella direzione di una liberazione dall'oppressione. È il caso delle persone con disabilità, a lungo stigmatizzate in base alla presunzione che meritassero il proprio castigo e dunque, in un certo qual modo, la loro posizione socialmente deteriore.

Il confinamento sofferto nella sfera religiosa riecheggia, invero, quello di cui i soggetti disabili sono stati vittime nel più ampio contesto sociale, dove fino agli anni sessanta del Novecento si riteneva che fare esperienza della disabilità fosse necessariamente un avvenimento tragico, che determinava l'incapacità della persona di essere "soggetto a pieno titolo"¹. Poi, con il diffondersi delle rivendicazioni del *Disability Rights Movement* e delle tesi dei *Disability Studies*, progressivamente ha avuto luogo un profondo mutamento culturale che ha inciso sensibilmente sulla considerazione diffusa della disabilità. Infatti, a partire dagli anni sessanta l'azione teorico-politica in oggetto ha prodotto numerosi esiti significativi, tra i quali preme qui ricordare la rottura del legame tra deficit e peccato (con il primo termine assunto a condizione di differenza meritevole di pieno riconoscimento), nonché l'affermazione di una nozione socio-contestuale di disabilità, dove quest'ultima diviene una relazione di potere tra oppressori (i soggetti normodotati) e oppressi (le persone "disabilite").

Il dibattito in oggetto è stato recepito anche all'interno del contesto religioso, dove la teologia della liberazione è stata declinata – appunto – pure in chiave disabile. Così, mentre nella sfera religiosa tradizionalmente la disabilità era considerata una giusta retribuzione per i gravi peccati compiuti dagli ascendenti delle persone disabili (nel caso di disabilità congenite) o dagli stessi soggetti con disabilità (qualora si trattasse di disabilità acquisite)², in seguito è stata progressivamente affrancata dai connotati negativi che le erano stati attribuiti, per divenire espressione della diversità umana. Su tale base, la teologia della liberazione disabile ha tematizzato anche l'oppressione delle persone disabili – la cui relazione col peccato ha perso dunque i caratteri della necessità – per favorirne la piena inclusione nella teoria e nelle pratiche ecclesiali.

Le riflessioni che seguono sono dirette a ricostruire gli elementi essenziali che caratterizzano questo filone teologico, per metterne in luce quelle peculiarità che appaiono

¹ Per ulteriori approfondimenti su tale corrente critica, cfr. Oliver 1990; Watson *et al.* 2012; Davis 2013.

² Non a caso, solo la misericordia divina poteva consentire la "liberazione" da tale castigo.

funzionali al progetto di affrancamento dei soggetti disabili dalla condizione di emarginazione in cui sono stati a lungo confinati e al loro riposizionamento all'interno dei discorsi di giustizia, in una prospettiva inclusiva.

2. La 'teologia disabile' (cristiana)

Si può considerare la teologia disabile cristiana come un tentativo comune, compiuto da cristiani con o senza disabilità, di comprendere e interpretare la Parola del Padre e del Figlio con un'attenzione specifica alle persone disabili. Alla luce di questa comprensione, è possibile volgere lo sguardo tanto al presente quanto alla storia delle tradizioni interpretative che si sono sedimentate nel tempo, veicolando precisi messaggi concernenti tali soggetti.

All'interno di questa prospettiva critica si analizza dunque quale sia il posizionamento delle persone (oggi identificate come³) disabili all'interno dei Testi Sacri, al fine di vagliare la plausibilità di quelle tradizioni interpretative che continuano a legittimare, appellandosi al dettato delle Sacre Scritture, l'ascrizione di connotati negativi alla condizione disabile. In tal modo, ci si muove oltre l'ambito esegetico, per valutare se le pratiche poste in essere dalla Chiesa come istituzione nei confronti delle persone disabili abbiano (avuto) carattere discriminatorio, e promuoverne un'eventuale riforma diretta all'inclusione. Non a caso, la teologia in oggetto si propone quale "teologia pratica".

L'espressione "teologia della liberazione disabile" è dunque riferibile a una varietà di prospettive e metodi diretti a favorire l'affermazione della pluralità dei significati teologici ascrivibili alla disabilità e ad affrancare la soggettività disabile dal confinamento simbolico e pratico a lungo sofferto all'interno del contesto (teorico e pratico) religioso. Pur nella varietà di prospettive, la teologia della liberazione disabile effettua la propria opera di analisi critica a partire dal dato per il quale nella migliore delle ipotesi le persone disabili sono state una voce minoritaria nello sviluppo della riflessione e delle pratiche teologiche cristiane, mentre nel caso peggiore sono state completamente tacitate (Swinton 2011, 274-275).

³ La categoria "disabilità" è stata elaborata solo nel diciannovesimo secolo, per fronteggiare il dilemma distributivo del *Welfare State*.

Dunque, se l'esclusione tradizionalmente esperita ha determinato la falsa rappresentazione delle persone disabili e ne ha giustificato l'invisibilità e la passività, allora il recupero del loro punto di vista può contribuire a riposizionarne la soggettività all'interno della teoria e delle pratiche religiose, risignificandola e affrancandola da quella condizione di tragicità e passività in cui è stata a lungo confinata.

Le radici teologiche della prospettiva critica in oggetto sono molteplici: in particolare, vanno segnalati gli approcci metodista, riformista, luterano, romano-cattolico, anglicano, pentecostale⁴. Un rilievo peculiare va inoltre riconosciuto alla prospettiva liberazionista e a quella femminista, che si muovono in stretta sinergia con i *Disability Studies* e, all'interno dei dibattiti contemporanei, costituiscono punti di riferimento pressoché imprescindibili per ogni approfondimento relativo alla teologia della disabilità.

L'attenzione specifica alla disabilità ha portato alla proliferazione di immagini di Dio "alternative" rispetto a quelle consuete, lontane cioè da quell'idea di normo-datità e onnipotenza alla quale la tradizione cristiana ci ha abituati: si è suggerito che il Dio (a seconda delle proposte, Padre o Figlio) che non mostra indifferenza né stigmatizza le persone disabili non solo sia "accessibile"⁵ (Block 2000), "interdipendente" (Black 1996) o "con dei limiti"⁶ (Creamer 2009), ma egli stesso disabile. Si è giunti, infatti, a ipotizzare che Dio presenti una disabilità motoria (Eiesland 1994), sia sordo (Lewis 2007, Morris 2008), cieco (Hull 2001), zoppo (Lewis 1982), o abbia la sindrome di Down (Swinton 2004)⁷.

Nonostante si tratti di proposte tra loro eterogenee e i *backgrounds* di provenienza dei teologi della liberazione disabile siano assai variegati (si registra, infatti, la presenza di un numero esiguo di intellettuali che abbiano intrapreso studi teologici), la comunanza di obiettivo (la "liberazione" delle persone disabili da un contesto teorico e pratico di

⁴ Per tutti, Lewis 2007; Govig 1989; Gillibrand 2010; Weiss Block 2000; Schumm, Stolfus 2011; Baselin 2011; Reynolds 2008 e 2012; Reinders 2012; Brock, Swinton 2012.

⁵ È appena il caso di sottolineare l'importanza dell'aggettivo in oggetto per le persone con disabilità, che hanno incentrato gran parte della propria battaglia teorico-politica proprio sul diritto all'accessibilità, simbolica e pratica.

⁶ La scelta di non fare uso dell'aggettivo "limitato" è coerente con la proposta di Creamer, come emergerà meglio in seguito.

⁷ È tuttavia vero che, data la difficoltà esperita nella teorizzazione delle disabilità cognitive, sono rare le riflessioni specificamente dirette all'inclusione delle persone che presentino queste specificità. Tra i rari ma importantissimi esempi di comunità formate per persone con tali disabilità, vanno menzionate quelle realizzate grazie al movimento *L'Arche*, del teologo e filosofo Jean Vanier.

oppressione) consente di rinvenire alcune costanti, che pongono in dialogo le prospettive teoriche in oggetto con altre teorie critiche: come accennato, gli interlocutori principali sono la teologia e la teoria femminista, nonché i *Disability Studies*⁸.

Se di critica si tratta, è senz'altro opportuno ricostruire in modo più analitico l'oggetto al quale essa è diretta, per capire quale narrazione della disabilità abbia dominato le Sacre Scritture, la tradizione interpretativa a esse relativa e le prassi all'interno delle comunità cristiane.

3. Cristianità e disabilità

I *Disability Studies* sono soliti riservare un'attenzione circoscritta all'analisi del rapporto tra fenomeno religioso e disabilità, in quanto al loro interno la religione cristiana è considerata una narrazione che, storicamente, è stata funzionale all'oppressione delle persone disabili. Gli esigui spazi accordati al fattore religioso sono così impiegati per condannare aspramente tanto l'attitudine escludente presente nei Testi Sacri, quanto l'opera delle istituzioni religiose, "colpevoli" di avere tradotto in pratica l'attitudine suddetta, così favorendo il consolidamento di quello che, nella prospettiva critica in oggetto, è conosciuto come "modello medico"⁹. In base a quest'ultimo, dal punto di vista religioso la disabilità va collegata causalmente al peccato e, dunque, deve essere intesa come un giusto castigo divino.

Storicamente, invero, per i *Disability Studies* l'associazione tra disabilità e peccato si è rivelata un dispositivo di esclusione potente nei confronti delle persone disabili. In primo luogo, ha favorito l'ascrizione di un ruolo passivo in capo a queste ultime, condannate a un immobilismo che, nelle Sacre Scritture, assume il significato di una condizione provvisoria, "di attesa". Il soggetto disabile, infatti, sa che la sua sofferenza è giusta perché deriva da un peccato precedentemente commesso (direttamente da lui, o dai

⁸ Data la coincidenza di interessi, si è suggerito che la teologia disabile potrebbe giovare anche delle "weak theologies" (Betcher 2010, 115-116). Il punto non verrà sviluppato in questa sede.

⁹ Più che a un paradigma unitario, con l'espressione in oggetto all'interno dei *Disability Studies* si è soliti indicare prassi, definizioni, classificazioni, elaborazioni teoriche, normative e politiche che, pur nella loro eterogeneità, sono accomunate dall'assunto secondo il quale la disabilità è uno stato individuale di svantaggio che si oppone alla normalità. È una condizione in cui il soggetto sperimenta la carenza di un aspetto ritenuto determinante per poter ottenere uno status di piena normalità (e, spesso, umanità), ad esempio la mancanza di arti o altre parti del corpo, di capacità cognitive, lavorative o relazionali.

propri ascendenti), ma sa anche che, una volta espiata la colpa, la pena finirà. Non manca poi la speranza che Dio manifesti la propria misericordia attraverso un miracoloso risanamento corporeo e spirituale. Infine, questa condizione di sofferenza sollecita anche la risposta della comunità cristiana: i fedeli zelanti, che mirino a essere riconosciuti quali “buoni cristiani”, sono tenuti a mettere in pratica l’insegnamento cristiano compiendo atti supererogatori nei confronti dei soggetti “più sfortunati”, che suscitano pietà, come le persone disabili.

Per quanto concerne la denuncia della portata escludente della teoria e della pratica ecclesiale cristiana nelle società occidentali, va osservato che la teologia della liberazione disabile si muove in una linea di tendenziale continuità con i *Disability Studies*. Infatti, anche questa teologia della liberazione denuncia i molteplici confinamenti¹⁰ di cui sono (state) vittime le persone con disabilità, che spaziano dall’invisibilità all’interno delle comunità di riferimento, al persistere di retoriche in cui disabilità e peccato vengono associati, alla sussistenza di barriere fisiche che talvolta ancora negano l’accesso pratico (oltre che simbolico) alle comunità religiose¹¹. Al contempo, tuttavia, anziché rigettare il fenomeno religioso come intrinsecamente escludente, all’interno di tale teologia critica si osserva che quest’esclusione non deriva in modo automatico dal dettato delle Sacre Scritture, né è onnipervasiva; piuttosto, nei Testi Sacri e all’interno delle comunità religiose esiste un rapporto articolato e, per certi versi, enigmatico con la condizione esistenziale in oggetto (e, dunque, con i soggetti considerati disabili nelle diverse epoche storiche¹²).

In particolare, si sostiene che all’interno della sfera religiosa cristiana non esiste un unico posizionamento deterioro dei soggetti disabili, ma una pluralità di “luoghi” e “non luoghi” accessibili a questi ultimi, che rendono la loro condizione complessa, ambigua, inusuale. Nel cristianesimo, «[...] *person with disabilities is either divinely blessed or*

¹⁰ Confinamenti che anche la teologia della liberazione disabile condanna, auspicando piuttosto l’inclusione dei soggetti disabili.

¹¹ Storicamente la carenza di accessibilità ha riguardato il piano pratico (problemi di accesso ai locali religiosi o alle zone attigue all’altare), quello simbolico (diniego di prestare servizio all’interno della Chiesa perché la sola vista di una persona disabile potrebbe creare turbamento nei fedeli alla ricerca di armonia), o i percorsi educativi. Non è infrequente, infatti, che anche nel recente passato le persone con disabilità (fisiche) si siano trovate nell’impossibilità di intraprendere gli studi teologici, in base alla presunzione di incapacità nel rivestire uffici religiosi destinati ai soli soggetti “normali”.

¹² Lunghi dall’essere a-problematica e costante, la disabilità è una categoria fortemente contestuale.

damned» (Eiesland 1994, 71): la forte valenza ideologica dell’“oggetto-disabilità” e la pluralità delle ideologie riferibili a quest’ultimo portano le persone disabili a essere contemporaneamente dappertutto e in nessun luogo all’interno delle narrazioni contenute nei Testi Sacri (Stuart 2000, 169).

Nonostante si rinvenga tale pluralità, comunque per la teologia della liberazione disabile la narrazione più potente è quella che lega la disabilità al peccato¹³. Già nelle Antiche Scritture, infatti, il legame tra la disabilità (fisica) e l’impurità morale è forte: nel Levitico (21:17-23), in particolare, si proibiscono alle persone disabili il compimento di attività sacerdotali, la possibilità di portare offerte a Dio, nonché l’ingresso nelle zone sante del Tempio¹⁴. La *ratio* di tali divieti risiede probabilmente nel fatto che coloro i quali rappresentano Dio devono incarnare la perfezione e la pienezza, da intendersi come libertà assoluta (Levitico 17-26; Ebrei 9:14).

Anche nel Nuovo Testamento sussiste una relazione tra disabilità e peccato, che induce a ritenere la prima una parodia dell’immagine divina e, dunque, una modalità di dissacrazione delle cose sante; non sempre, tuttavia, i due termini sono uniti da un rapporto di tipo retributivo. Se, infatti, in Luca (5:18-26) il legame in oggetto rimane fermo, in Giovanni si fa più ambiguo: è “tradizionale” in Giovanni (5:14), mentre muta in Giovanni (9:1-3), laddove Gesù afferma che la cecità della persona non è conseguenza del peccato dei genitori, ma si configura come un’occasione attraverso la quale Dio può rivelare la propria opera. Si aggiunge dunque un tassello alla narrazione cristiana della disabilità: oltre che essere conseguenza del peccato, la presenza di una condizione disabilitante assume la finalità di consentire a Dio Padre il compimento di quel risanamento miracoloso che rivela la sua onnipotenza e il suo progetto.

In più, la presenza dei soggetti disabili è anche fonte dell’insorgere di un obbligo di carità in capo alle persone normodotate, come attestano tanto l’Antico quanto il Nuovo Testamento (ad esempio, Atti 6:1-6). Tali atti, tra l’altro, talvolta hanno persino portato al risanamento miracoloso (si veda Atti 3:1-10), permettendo di raggiungere quella condizione di *able-bodiedness* che consente – essa sola – la piena inclusione a livello reli-

¹³ Nella sintetica ricostruzione dei passi si seguirà, d’ora innanzi, Eiesland 1994, 70-74, la cui posizione è stata condivisa pressoché unanimemente (ad esempio, Lowe 2012; Wynn 2007, 62; Grant 1998).

¹⁴ È opinione diffusa che tale passo possa essere invocato per giustificare non solo l’esclusione delle persone disabili dalla vita sacerdotale, ma anche quella femminile; più ampiamente Newell 2007, 328.

gioso e sociale. Ed è proprio in virtù di questo obbligo che la Chiesa, intesa come istituzione, negli anni ha promosso tanto la realizzazione di ospedali e cliniche aventi la finalità di fornire un supporto mirato, quanto l'organizzazione di raccolte di fondi da destinare al sostentamento dei soggetti che necessitino di aiuto.

Accanto a tali narrazioni, le teorie della liberazione disabile mettono in luce come ne esistano alcune che vanno nella direzione dell'affrancamento dal “modello medico”; una di queste concerne l'esclusione delle persone disabili dai luoghi sacri, che per la prospettiva critica in oggetto non è così assoluta come spesso si tramanda. In Marco (3:1), ad esempio, si parla di un uomo con una mano «inaridita», mentre in Luca (13:10-11) di una giovane «curva»; entrambi non sono confinati, ma si trovano nella sinagoga, luogo di studio e preghiera. Analogamente, in Matteo (21:14) si racconta di come ciechi e storpi si siano avvicinati a Gesù dopo la sua entrata trionfale a Gerusalemme; in quest'ultimo caso, però, accanto al “non confinamento” si ripropone anche il tema del risanamento miracoloso, in quanto il Salvatore rivela la propria potenza guarendo tali persone. Infine, la disabilità non costituisce per Gesù solo l'occasione per manifestare la potenza divina: tale condizione fa anche sorgere in capo al soggetto disabile la possibilità di scegliere quale atteggiamento adottare nei confronti della situazione esperita. Ad esempio, egli potrà decidere di soffrire virtuosamente, così emulando San Paolo, che interpretò la propria cecità appunto come segno della Grazia divina (2 Cor. 12:7-10)¹⁵. La sopportazione eroica della disabilità è vista, in tal caso, come una tappa obbligata (e temporanea, superabile) ai fini del raggiungimento della ricompensa celeste.

Eppure, nonostante questi esempi di “narrazioni differenti”, in base alla teologia della liberazione disabile è di tutta evidenza come l'orizzonte teorico prevalente sia comunque dato da quel “modello medico” che è fortemente avversato all'interno dei *Disability Studies* per i suoi connotati oppressivi.

In questo senso, per quanto riguarda la sollecitudine concretamente manifestata nei confronti dei soggetti disabili, tale teologia della liberazione nota che, seppure la creazione di ospedali o l'esortazione a compiere opere di carità hanno migliorato le condizioni di vita di alcune persone disabili in modo anche significativo, tuttavia spesso ne

¹⁵ Anche le storie di Giobbe e Lazzaro favoriscono l'affermazione dell'idea che il deficit sia segno di elezione divina.

hanno favorito anche la segregazione. Se interpretata in senso individualistico, infatti, la carità tende a legittimare l'isolamento e il confinamento dei soggetti che ne sono beneficiari. Inoltre, la sopportazione eroica alla quale sono invitate le persone disabili può facilmente tradursi in immobilismo, passività, attesa di un intervento salvifico che viene sostanzialmente ad assumere un carattere curativo. Parimenti, l'esortazione ad assumere un atteggiamento mite e docile, rivolta ai fedeli, qualora sia declinata nei confronti della disabilità, può assumere il significato di un monito volto a dimostrare la propria obbedienza a Dio attraverso l'acquiescenza alla presenza delle barriere sociali.

L'analisi della teoria e della pratica ecclesiali portano dunque la teologia della liberazione disabile a ritenere che, all'interno della teoria e della pratica ecclesiali, per lungo tempo alle persone disabili sia stato ascritto prevalentemente uno status di second'ordine. Uno status dal quale appare sempre più urgente liberarsi. A tal fine, il filone critico in oggetto ha offerto al dibattito teologico interpretazioni dei testi sacri teologicamente consistenti, finalizzate a favorire l'inclusione originaria delle persone con disabilità all'interno del contesto religioso.

4. Narrazioni “diverse”: verso la liberazione disabile

I teologi e le teologhe della liberazione disabile che si sono posti l'obiettivo di “risco-primare” la soggettività disabile, “riscattandola” dalla posizione deteriore generalmente occupata all'interno della storia cristiana sono molteplici. Essi si sono mossi principalmente – anche se non in via esclusiva – lungo due direttrici, tra loro intrecciate: hanno arricchito le narrazioni esistenti con “voci differenti” rispetto a quelle emerse all'interno della tradizione, e hanno provato ad affrancare la sfera religiosa dall'influenza dei valori che costituiscono gli assunti-cardine della cultura liberaldemocratica.

A questo riguardo, le prospettive più influenti sembrano essere sostanzialmente due: quella di Nancy Eiesland e quella di Deborah Creamer che, pur nella loro specificità, possono essere accomunate in relazione ad alcuni profili rilevanti, che le pongono anche in dialogo diretto con recenti riflessioni condotte tanto all'interno degli studi femmini-

sti, quanto nell'alveo dei *Disability Studies*¹⁶. Di seguito, sono presentate le tesi principali delle due Autrici.

4.1. E se Dio fosse disabile?

A distanza di poco più di vent'anni dalla sua pubblicazione, il *Disabled God* di Nancy Eiesland costituisce probabilmente ancora la narrazione più influente – o, quantomeno, la più conosciuta – ascrivibile alla teologia della liberazione disabile. Nonostante in tale ambito la proposta di Eiesland non sia stata storicamente la prima, si è soliti riconoscere in questa sociologa di formazione, profonda conoscitrice dei *Disability Studies* e della teologia della liberazione di Gutiérrez, la “capostipite” della teologia della liberazione disabile cristiana.

Il suo progetto di liberazione è diretto alla ri-simbolizzazione della tradizione cristiana e della figura di Dio, da lei immaginato su una *sin-puff wheelchair* simile a quella impiegata dalle persone quadriplegiche. Pur senza disconoscere la fondamentale componente politica dell'azione di liberazione, il punto di partenza dal quale Eiesland parte è dunque la sfera immaginifica: è essenziale, infatti, ri-configurare i simboli religiosi cristiani in chiave inclusiva. Dunque, la sua teologia della liberazione non è concepita in opposizione al cristianesimo, ma al suo interno: a partire dalla fede nella rivelazione biblica, Eiesland riconosce infatti la verità di quei testi e modelli interpretativi che, laddove trascendono l'impianto discriminatorio, stigmatizzante e oppressivo normodotato, consentono la (ri)scoperta delle persone disabili quali soggetti teologici e attori sociali.

A livello teorico, ella muove la propria critica recuperando dalle Scritture l'immagine di un Dio che, fondamentalmente, non è né un soggetto onnipotente, né un servo sofferente. Piuttosto, nel quadro interpretativo proposto dalla sociologa, Dio è disabile e, in quanto tale, rappresenta coloro la cui qualità e dignità di vita è messa in dubbio e che spesso, proprio per tale ragione, sono esclusi dal contesto pubblico (Eiesland 1994, 85). L'attenzione alla concretezza delle esistenze porta dunque alla realizzazione di una teologia che affonda le proprie radici nei corpi e, in particolare, in quelli delle persone con disabilità e di chi se ne prende cura. Così, la corporeità disabile divie-

¹⁶ Le stesse Eiesland e Creamer, del resto, oltre a fare ampio utilizzo della letteratura femminista e disabile, vengono in genere ascritte a tali orizzonti teorici.

ne un elemento teorico imprescindibile, una risorsa teologica in grado di sfidare l'ordine (abilista e patriarcale) egemone.

L'adozione di un «disability sit-point» (per usare la felice espressione in seguito utilizzata da Garland Thomson 2002, 21) consente, secondo Eiesland, di mettere a fuoco come all'interno della religione cristiana lo status delle persone disabili non sia quello tramandato all'interno delle pratiche ecclesiali. Non esiste, cioè, nessuna ragione che legittimi l'esclusione di questi soggetti, la cui storia – al contrario – è latente nei simboli cristiani e, in particolare, nel simbolo più potente di tutti: il Dio cristiano.

Eiesland parte dalla considerazione per la quale le persone disabili costituiscono uno dei più chiari esempi di soggetti “ultimi tra gli ultimi”. Questo posizionamento deterioro ha una precisa ragione, non ascrivibile ad alcuna colpa, difetto o inferiorità intrinseca dei soggetti, ma al fatto che le lenti teologiche attraverso le quali i corpi sono stati a lungo interpretati hanno portato a distorcere la presenza non solo delle persone disabili, ma anche del Dio incarnato. Secondo Eiesland, infatti, troppo spesso si dimentica che la religione cristiana ha come proprio fondamento non la spiritualità, ma l'incarnazione: Dio si è fatto carne in un preciso momento storico, attraverso l'Emanuele, «Dio con noi» (Mt 1:23). Questa presenza, questo “essere con”, assume dunque il significato di una relazione profonda tra Cristo e le persone, che porta i fedeli a partecipare del corpo di Cristo e ad essere parzialmente costitutivi di Dio. In tale prospettiva, due sono gli elementi che acquistano rilievo: la fondamentale rilevanza della corporeità e l'interdipendenza.

La corporeità di Cristo è ben evidente nell'esperienza della sua morte e resurrezione, evento centrale per la religione cristiana; non a caso, è solo attraverso la resurrezione che i discepoli comprendono il reale significato della venuta del Salvatore sulla Terra. In via primaria, pertanto, l'Emanuele si rivela non nel servo sofferente o in un Dio miracoloso, ma in un Dio con un corpo ferito, provato dall'esperienza della croce, presente nella sua concretezza e vulnerabilità. E tali caratteristiche non vengono cancellate nemmeno con la resurrezione.

La caratteristica precipua del Dio della tradizione cristiana è dunque la tangibilità, l'essere un soggetto in carne ed ossa (Luca 24:36-39) che ha fatto esperienza della croce e si presenta, dopo la resurrezione, con un corpo disabile: il limite costituito dal deficit

diviene allora, in Eiesland, punto di connessione con i discepoli (e, da qui, con l'umanità tutta) e fonte di salvezza. Gesù rivela così una nuova umanità, capace di abbracciare anche le persone disabili: «*The disabled God is not only the One from heaven but the revelation of true personhood, underscoring the reality that full personhood is fully compatible with the experience of disability*» (Eiesland 1994, 100).

Infatti, se la pienezza di Dio è compatibile con la disabilità, e se quest'ultima condizione non contraddice l'integrità divina, allora l'associazione tra disabilità e peccato viene meno, e il corpo di Cristo diventa luogo di vera comunione: nel nuovo ordine proposto da Eiesland i corpi (dunque i soggetti) disabili partecipano pienamente dell'immagine di Dio, e vi partecipano non perché hanno la potenzialità di superare la finitezza e il limite, ma attraverso il loro deficit. Con la sua fisicità, il Dio disabile rivela così la complessità dei corpi e l'inestricabile legame di questi ultimi con l'esperienza di un limite che è affrancato dal suo significato eminentemente tragico. Gesù, infatti, appare nel corpo, nei corpi: anche nei corpi inusuali, che nell'ordine socio-simbolico pregresso erano stati alienati.

Anziché ingaggiare una battaglia per il dominio o esercitare un nuovo potere normativo, con la sua sola presenza il Cristo risorto crea allora scompiglio nell'ordine socio-simbolico, premendo per una riconfigurazione di quest'ultimo in chiave inclusiva, proprio a partire da quei corpi che, nella loro marginalità, vedevano obliterato il loro punto di vista (anche) nella sfera religiosa.

L'immagine di Gesù quale Dio corporeo offerta da Eiesland si affianca dunque a (ed è pienamente compatibile con) quella offerta da altre teologie della liberazione, che raffigurano il Figlio come giudeo stigmatizzato, povero e affamato, o *Black Jesus*. A questo riguardo, l'elemento peculiare della prospettiva disabile è dato dal fatto che, attraverso l'enfasi sulla disabilità di Cristo, non solo si recupera alla riflessione teologica una categoria di "ultimi" spesso dimenticata anche all'interno delle stesse teologie critiche, ma soprattutto si pone particolare attenzione al concetto di interdipendenza.

Si tratta di un aspetto che contraddistingue in modo necessario sia la relazione tra gli esseri umani, sia tra questi ultimi e Dio. Infatti, l'esperienza della disabilità fa sì che per Dio l'interdipendenza non sia una scelta che gli è meramente possibile data la sua condizione di potere (Dio, in altri termini, non è "esterno" alla disabilità); piuttosto, la disa-

bilità diviene una condizione necessaria della vita (in quanto Dio sperimenta su di sé la disabilità). Così, rivalutata nella sua componente esperienziale, nella proposta di Eiesland la disabilità diviene la condizione di possibilità primaria per la comprensione di Dio, anziché un segno di distanza dalla condizione di pienezza e, dunque, di emarginazione. Di conseguenza, qualunque ermeneutica e pratica ecclesiale che escludano le persone disabili vanno rifiutate, e contrastarle diviene una questione primaria di giustizia. Dunque, un imperativo di azione politica.

4.2. Il Dio dei limiti

Partendo dall'analisi critica di tre tra le immagini di Dio più accreditate all'interno della teologia disabile, ossia il Dio accessibile (Block 2002), quello interdipendente (Black 1996) e quello disabile (Eiesland 1994), Deborah Creamer rileva come ormai sia tempo di iniziare una seconda generazione di studi teologici sulla disabilità, che sia in grado di fornire alle immagini già elaborate quella complessità e quel rigore teorico di cui sembrano difettare (Creamer 2009, 91). La sua proposta può essere considerata uno dei primi tentativi diretti a tal fine.

In sintesi, la riflessione di Creamer si concentra su due elementi fondamentali: il recupero dell'esperienza del limite quale costante condivisa dall'umanità e l'attenzione alla fluidità dei corpi. Quanto al primo profilo, Creamer si propone di rivalutare i limiti come aspetto positivo e condiviso dell'esistenza: l'umanità è tale attraverso i limiti, non a loro discapito, e tuttavia questo dato è spesso stato oblitterato all'interno della sfera religiosa, dove – al contrario – è presente una forte spinta alla trascendenza e alla perfezione, da imputarsi al fatto che il punto di vista prescelto (il referente implicito) è sempre stata la normalità normodotata e “pienamente funzionante”. I limiti sono così divenuti degli ostacoli alla possibilità soggettiva di compiere azioni o di essere, tanto da costituire dei “mali” variamente correlati al peccato.

L'opera di riposizionamento della soggettività disabile nel discorso teologico conduce, secondo Creamer, a riconsiderare la nozione stessa di limite. In questa prospettiva, infatti, i limiti costituiscono degli aspetti intrinseci e originari dell'esistenza, dei requisiti costanti e ineliminabili della condizione umana, talché il confronto con essi

(nell'ottica di una loro accettazione) diviene un momento qualificante dell'auto-comprensione individuale, nonché un aspetto centrale della relazione con l'alterità.

Come si ricorderà, anche Eiesland aveva suggerito la centralità dell'opera diretta a rivalutare i limiti. Secondo Creamer, tuttavia, uno degli aspetti controversi della proposta teorica in questione – e, più in generale, delle teologie della liberazione disabile ispirate al modello sociale della disabilità – risiede nel fatto che in essa si mantiene fermo l'impianto binario *impairment/disabilità*, senza sfidare davvero il “modello medico” della disabilità¹⁷. Invero, se da un lato la teologia disabile di prima generazione ha favorito il riposizionamento dei soggetti disabili all'interno dell'ordine simbolico, tuttavia dall'altro ha cristallizzato le categorie in oggetto, perdendo di vista la fluidità dei concetti in questione e, dunque, almeno tre aspetti fondamentali: la differenza tra deficit e disabilità non è netta, ma di grado; la disabilità è una categoria porosa, fluttuante e notevolmente eterogenea; la disabilità è una condizione almeno potenzialmente universale.

Ed è proprio la presenza degli aspetti da ultimo citati a rivelare l'insostenibilità della contrapposizione tra le categorie (identitarie) abile/disabile e, con essa, i limiti delle teologie della liberazione di prima generazione: se tutti gli esseri umani fanno esperienza del limite, allora quest'ultimo non può essere considerato la cifra caratterizzante la sola alterità (disabile). La teologa è bene attenta a osservare come da tale dato non derivi la plausibilità dell'affermazione, talvolta avanzata all'interno dei *Disability Studies*, secondo la quale tutte le persone sono disabili. Piuttosto, prendendo coscienza dell'impossibilità di sfuggire all'esperienza del limite, ciascuno dovrebbe assumere consapevolezza dell'inevitabile limitatezza di ogni esistenza: «[...] *limits, as well as the diversity of ability, must be seen as integral elements of our understandings of self and others, as key characteristics for reflection in a theological anthropology*» (Creamer 2009, 109-110).

Così, mentre la teologia della liberazione proposta da Eiesland era diretta a liberare dall'oppressione in primo luogo le persone con disabilità (detentrici di un privilegio epistemico in relazione alla disabilità stessa), Creamer ritiene che le implicazioni della sua teoria non siano né circoscritte alla comprensione della sola disabilità, né di utilità uni-

¹⁷ Si tratta della stessa critica che sul piano dei *Disability Studies* è stata avanzata al modello sociale e al suo costruttivismo esasperato.

camente per i soggetti disabili, ma valgono per tutti gli esseri umani. In questo, la teologa riconosce l'affinità del proprio pensiero con l'umanesimo postmoderno, dove l'opera di nominazione della "posta in gioco" relativa alla costruzione di ordini alternativi rispetto a quello esistente si compie proprio partendo dall'esperienza del limite (Welch 1999, xix).

Non a caso, è risignificando il limite umano – ormai affrancato da ogni legame con la colpa e la vergogna – che tanto Eiesland quanto Creamer mirano a favorire l'affermazione di un ordine simbolico alternativo rispetto a quello liberal-democratico¹⁸, notoriamente di carattere fortemente individualistico. Se nell'ordine simbolico egemone l'esaltazione di miti quali indipendenza e autosufficienza favorisce la realizzazione di costruzioni marcatamente escludenti nei confronti delle "soggettività altre", la rivalutazione dei limiti soggettivi dovrebbe invece portare a dissolvere le barriere erette per escludere le differenze percepite come "radicalmente altre" a causa della loro distanza dalla norma.

Per Creamer, inoltre, l'attenzione alla centralità dei limiti diviene anche fonte di una "nuova" comprensione di Dio, inteso quale soggettività che fa esperienza del limite in prima persona. La teologa si discosta così in modo significativo dall'immaginario più diffuso, dove si ritiene che un Dio "limitato" sia una sorta di contraddizione in termini o, comunque, sia meno "preferibile" rispetto a un Dio onnipotente; del resto, se Dio è limitato perché dovremmo adorarlo? (Creamer 2009, 112).

In Creamer, tale discontinuità è raggiunta attraverso l'abbandono del "punto di vista normodotato" sul deficit. Come è noto, in una prospettiva tradizionale l'attenzione a quest'ultimo porta a interrogarsi su ciò che Dio "non può"¹⁹, e l'enfasi sull'assenza di limiti in Dio è funzionale a "restituire" a quest'ultimo la sua onnipotenza e, in un certo qual modo, la sua stessa natura divina. Al contempo, più un soggetto fa esperienza dei limiti, più si allontana da Dio. La risemantizzazione del deficit proposta da Creamer, finalizzata alla realizzazione di un ordine simbolico alternativo in chiave inclusiva, con-

¹⁸ Sia Eiesland che Creamer hanno, quale contesto di riferimento, quello americano, ma il discorso non perde plausibilità anche in quello europeo.

¹⁹ Ad esempio, se il limite è inteso come deficit uditivo, allora Dio non può sentire; se è considerato quale deficit visivo, non potrà vedere.

sente invece di accogliere l'immagine di un Dio "con dei limiti" (dunque, non "limitato")²⁰.

Questa concezione si presenta come perfettamente compatibile sia con la tradizione cristiana, sia con la teoria postmoderna: all'interno del primo contesto, nessuno disconosce come Dio abbia volontariamente scelto di fare esperienza di varie tipologie di limiti (incarnandosi in Gesù, ma anche lasciando ad ogni essere umano, sul quale pure ha un progetto, il libero arbitrio). Al contempo, l'attenzione ai limiti da tempo è presente anche nella riflessione postmoderna (si pensi al tema della fluidità dei corpi, o a quello della parzialità della conoscenza), che di recente ha rivolto il proprio interesse all'indagine relativa al ruolo giocato dalla limitatezza – intesa come vulnerabilità – nelle vite individuali e nelle dinamiche intersoggettive (sul piano filosofico, si veda almeno Butler 2013; su quello teologico, Isherwood 2007).

5. Incarnazioni

Anche se nelle teorizzazioni di Eiesland e Creamer non mancano alcuni profili problematici – per l'analisi di quali, tuttavia, sarebbero necessari altri spazi²¹ –, riconducibili probabilmente anche alla relativa esiguità degli studi ascrivibili alla teologia disabile, la loro comparsa all'interno della riflessione teologica quali "voci impreviste" ha certamente contribuito a far acquisire visibilità alle persone disabili in tale contesto.

In questo, sia Eiesland che Creamer si pongono in piena consonanza con i *Disability Studies*, peraltro riproponendo quell'avvicendamento teorico tra "ondate" che, al di fuori del contesto religioso, ha condotto all'elaborazione di paradigmi critici ulteriori rispetto a quello "sociale"; quello "intermedio", ad esempio, nei suoi elementi costitutivi appare molto simile alla proposta di Creamer²².

Inoltre, la proposta volta al recupero dell'esperienza della corporeità individuale e, dunque, di una corporeità contraddistinta dalla limitatezza o – che è lo stesso – dalla

²⁰ Nella prospettiva di Creamer, tuttavia, non tutti i limiti assumono tale valenza positiva e, dunque, non tutti devono essere accettati in modo incondizionato (più ampiamente, Creamer 2009, 109 e nel corso del testo).

²¹ Al riguardo si vedano almeno Swinton 2011; Mawson 2013; Wilder 2012.

²² Una similitudine che riguarda, ad esempio, nozioni quali limite e fluidità (dei corpi e dei concetti di *impairment* e disabilità, con conseguente venire meno della loro dicotomia). *Ex multis*, cfr. Corker, Shakespeare 2002.

vulnerabilità, rivela la possibilità di instaurare un proficuo dialogo anche con le teologie e con le teorie femministe. E ciò diviene possibile non solo perché la condizione delle donne e delle persone con disabilità è assimilabile, data la situazione di storica “disabilitazione” sofferta dalle donne nel contesto religioso²³.

Piuttosto, il dialogo diviene possibile con quelle teorie femministe che riconoscono come il femminismo stesso sia stato storicamente vittima del mito liberale della normalità (qui intesa come *able-bodiedness*) e, dunque, abbia contribuito all’esclusione delle persone disabili, non riconoscendo che «[...] *disability is just something that happens to flesh, that occasions our persistent negotiation with limits and finitude*» (Betcher 2010, 109). Allora, è nel recupero della carnalità corporea, della *flesh*, che è possibile rinvenire il punto di convergenza e la base per un’alleanza consapevole tra la riflessione (anche teologica) femminista e quella disabile, all’interno di un orizzonte comune di senso che molto deve agli studi femministi sul concetto di vulnerabilità ma che, al contempo, è quanto mai attento a rivendicare spazi di piena presenza anche per chi, all’interno di questi ultimi, è sovente stato rappresentato quale soggetto meramente passivo e dipendente della relazione²⁴. Ed è in questa alleanza che si gioca il futuro non solo della liberazione disabile, ma di ciascuna soggettività.

²³ Cfr. Bennett 2012, 427.

²⁴ Tra i più recenti contributi femministi sulla vulnerabilità cfr. almeno Fineman, Gear 2013; MacKenzie, Rogers, Dodds 2014. Di particolare interesse sono anche i tentativi di coniugare vulnerabilità e disabilità, che favoriscono anche la materializzazione delle questioni di giustizia poste da quei soggetti non paradigmatici che sovente sono “inessenziali” pure all’interno dei dibattiti critici. Al riguardo, meritano attenzione i *Feminist Disability Studies*, che proprio partendo dal recupero della carnalità, vulnerabilità e relazionalità individuali mirano a garantire spazi di presenza anche alle donne con disabilità, vittime di quella discriminazione intersezionale che determina una radicale esclusione già sul piano simbolico. Per tutte, cfr. almeno Garland Thomson 2011; Hall 2011, che portano avanti quel progetto già iniziato a livello filosofico da Wendell nel 1996.

Bibliografia

- Basselin, T. (2011), *Why Theology Needs Disability*, in «Theology Today», vol. 68, n. 1, pp. 47-57.
- Bennett, J. (2012), *Women, Disabled*, in Brock, B., Swinton, J. (eds.), *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids (Michigan), pp. 427-466.
- Betcher, S. (2010), *Becoming Flesh of My Flesh: Feminist and Disability Theologies on the Edge of Posthumanist Discourse*, in «Journal of Feminist Studies in Religion», vol. 26, n. 2, pp. 107-118.
- Black, K. (1996). *A healing homiletic: Preaching and disability*. Abingdon Press, Nashville, TN.
- Block, J. (2000), *Copious Hosting: A Theology of Access for People with Disabilities*, New York/London, Continuum.
- Brock, B., Swinton, J. (eds. by) (2012), *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids (Michigan).
- Butler, J. (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*; trad. it. *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Milano, Postmedia Books, 2013.
- Corker, M., Shakespeare, T. (eds. by) (2002), *Disability/Postmodernity: Embodying Disability Theory*, London, Continuum.
- Creamer, D. (2009), *Disability and Christian Theology*, New York, Oxford University Press.
- Davis, L.J. (2013), *The Disability Studies Reader*, New York-London, Routledge, 2013.
- Eiesland N.L. (1994), *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, Nashville, TN, Abingdon Press.
- Fineman, M.A., Gear, A. (eds. by) (2013), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Aldershot.
- Forcades, T. (2007), *La teología feminista en la historia*, trad. it. *La teologia femminista nella storia*, Roma, Nutrimenti, 2015.
- Garland Thomson, R. (2002), *Integrating Disability. Transforming Feminist Theory*, in «NWSA Journal», vol. 15, n. 3, pp. 1-32.

- Garland Thomson, R. (2011), *Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept*, in «Hypathia», vol. 26, n. 3, pp. 591-609.
- Gillibrand, J. (2010), *Disabled Church: Disabled Society: The Implications of Autism for Philosophy, Theology and Politics*, London, Kingsley.
- Grant, C.C. (1998), “Reinterpreting the Healing Narratives”, in Eiesland, N.L., Saliers D.E., *Human Disability and the Service of God*, Abingdon, Nashville, pp. 72-87.
- Govig, S. (1989), *Strong at the Broken Places: Persons with Disabilities and the Church*, Louisville, Westminster/John Knox Press.
- Hall Kim Q. (ed.) (2011), *Feminist Disability Studies*, Indiana, Indiana University Press.
- Hull, J.M. (2001), *In the Beginning there was Darkness: A Blind Person’s Conversation with the Bible*, London, SCM Press.
- Isherwood, L. (2007), *What’s God Got to Do with It?* in «Feminist Theology», vol. 15, n. 3, pp. 265-274.
- Lewis, A. (1982), *God as Cripple: Disability, Personhood, and the Reign of God*, in «Pacific Theological Review», vol. 16, n. 11, pp. 13-18.
- Lewis, H. (2007), *Deaf Liberation Theology. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, Aldershot, Ashgate.
- Lowe, M.E. (2012), “*Rabbi, Who Sinned?*”. *Disability Theology and Sin*, in «Dialog: A Journal of Theology», vol. 51, n. 3, pp. 185-194.
- MacKenzie, C., Rogers, W., Dodds, S. (eds. by) (2014), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Mawson, M. (2013), *Subjectivity and Embodied Limits: Deborah Creamer’s Disability and Christina Theology*, in «Journal of Religion, Disability & Health», vol. 17, n. 4, pp. 409-417.
- Morris, W. (2008), *Theology Without Words: Theology in the Deaf Community*, London, Ashgate.
- Newell, C. (2007), *Disabled Theologians and the Journeys of Liberation Where Our Names Appear*, in «Feminist Theology», vol. 15, n. 3, pp. 322-345.
- Oliver, M. (1990), *The Politics of Disablement*, London, The MacMillan Press.

- Reinders, H. (2012), *'Doing Theology and Disability' in Europe*, in «Journal of Religion, Disability & Health», vol. 16, n. 4, pp. 439-442.
- Reynolds, T.E. (2008), *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Brazos, Wheaton (Ill.).
- Reynolds, T.E. (2012), *Theology and Disability: Changing the Conversation*, in «Journal of Religion, Disability & Health», vol. 16, n. 1, pp. 33-48.
- Schumm, D., Stolfus, M. (eds. by) (2011), *Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*, New York, Palgrave MacMillan.
- Swinton, J. (2003), *The Body of Christ has Down Syndrome: Theological Reflections on Vulnerability, Disability, and Graceful Communities*, in «The Journal of Pastoral Theology», vol. 13, n. 2, pp. 66-78.
- Swinton, J. (2011), *Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities*, in «International Journal of Public Theology», vol. 14, pp. 273-307.
- Stuart, E. (2000), "Disruptive Bodies: Disability, Embodiment and Sexuality", in Isherwood, L., *Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*, New York University Press, pp. 166-184.
- Watson, N. *et al.* (eds. by) (2012), *Routledge Handbook of Disability Studies*, New York, Routledge.
- Welch, S.D. (1999), *Sweet Dreams in America: Making Ethics and Spirituality Work*, New York, Routledge.
- Wendell Susan (1989), *Toward a Feminist Theory of Disability*, in «Hypatia», vol. 4, n. 2, 104-124.
- Wilder, C. (2012), *On Christ and Healing: Tillich, and Disability Theology*, in «Dialog: A Journal of Theology», vol. 51, n. 3, pp. 202-211.
- Winn, K.H. (2007), *Johannine Healings and the Otherness of Disability*, in «Perspectives in Religious Studies», vol. 34, n. 1, pp. 61-76.