

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Femminismo ed ebraismo nel pensiero di Tamar Ross

Feminism and Judaism in the Thought of Tamar Ross

Stefania Mazzone

smazzone@uniict.it

Università di Catania

ABSTRACT

Tamar Ross, filosofa ebrea ortodossa, propone una riconciliazione tra femminismo e tradizione ebraica attraverso la teoria della “rivelazione continua”. In opere come *Expanding the Palace of Torah* (2004), interpreta la rivelazione divina come un processo dinamico che integra le istanze etiche e femministe nel tempo. Affronta i pregiudizi di genere nei testi sacri, rilegge la Torah min ha-Shamayim con approcci mistici e postmoderni, e sostiene un’evoluzione della *Halakhah* che preservi l’autorità della tradizione includendo la politicità della voce femminile.

PAROLE CHIAVE: Ebraismo; Femminismo; Rivelazione; *Halakhah*; Soggettivazione.

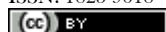
Tamar Ross, an Orthodox Jewish philosopher, seeks to reconcile feminism with Jewish tradition through her theory of “continuous revelation”. In works such as *Expanding the Palace of Torah* (2004), she interprets divine revelation as a dynamic process that gradually incorporates ethical and feminist concerns. Ross addresses gender bias in sacred texts, reinterprets Torah min ha-Shamayim through mystical and postmodern lenses, and advocates for a Halakhic evolution that preserves the authority of tradition while including the female voice.

KEYWORDS: Judaism; Feminism; Revelation; *Halakhah*; Subjectivation.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVII, no. 73, 2025, pp. 151-165

DOI: <https://doi.org/10.60923/issn.1825-9618/24070>

ISSN: 1825-9618



1. La critica femminista

Nella seconda metà del XX secolo, il femminismo ha sollevato nuove domande sulla condizione della donna in tutte le tradizioni religiose, incluso l'ebraismo. In ambito accademico e teologico, si è iniziato a riconsiderare criticamente il ruolo delle donne nella Bibbia, nel Talmud e nella pratica halakhica, mettendo in luce elementi patriarcali e disparità consolidate. Queste sfide hanno posto gli ebrei osservanti di fronte a un dilemma: è possibile conciliare fedeltà alla *Halakhah* (la legge religiosa ebraica tradizionale) e alle credenze ortodosse, con le istanze di uguaglianza e giustizia di genere? In altre parole, l'ebraismo ortodosso può evolvere senza tradire se stesso, per rispondere alle critiche femministe che denunciano l'esclusione e la subordinazione delle donne¹?

Tamar Ross, nata nel 1937, docente emerita di filosofia ebraica all'Università Bar-Ilan, è una delle maggiori figure di spicco nel panorama degli studi di genere che abbiano affrontato direttamente tali interrogativi. Allieva e studiosa del pensiero del Rav Abraham Isaac Kook e della filosofia della *Halakhah*, Ross è anche profondamente radicata nell'ortodossia ebraica: una donna osservante, parte attiva della comunità ortodossa, che per anni ha insegnato nelle istituzioni educative tradizionali femminili quali la *Midreshet Lindenbaum* a Gerusalemme².

Questa duplice identità - da un lato rigorosamente ortodossa nella pratica, dall'altro intellettualmente aperta alle istanze critiche - caratterizza il suo approccio. Fin dai suoi primi lavori, Ross si è proposta di "espandere" i confini del pensiero ebraico ortodosso, per mostrare come il femminismo non sia un corpo estraneo alla *Torah*, ma una lente attraverso cui comprendere meglio la volontà divina nella storia³.

La rilevanza del contributo di Tamar Ross è riconosciuta all'interno di quel movimento femminista ebraico che affonda le sue radici anche negli studi psicoanalitici, filosofici e antropologici di genere⁴. Come osserva Blu Greenberg, pioniera

¹ Sull'argomento esiste una vasta bibliografia. Si vedano, tra gli altri: A. RACHEL, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Boston, Beacon Press, 1998; D. LYNN, *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*, Berkeley, University of California Press, 1991; G. ELYSE, *Jewish Feminism and 'New' Jewish Rituals: Imitative or Inventive?*, «Canadian Woman Studies», 16, 4/1996, pp. 50-53; G. ELYSE, *ReVisions: Seeing Torah Through a Feminist Lens*, Woodstock, Jewish Lights Publishing, 1998; G. ELYSE, *New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future*, Woodstock, Jewish Lights Publishing, 2009; B. GREENBERG, *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1981; J. GRIMSHAW, *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Tradition*, Boulder, Colo., Wheatshaf Books, 1986; R. GROSS, *Steps Toward Feminine Images of Deity*, in A. GREEN (ed), *Toward a New Judaism: The Challenge of the Twenty-First Century*, Wyncote, Reconstructionist Press, 1992; R. GROSS, *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston, Beacon Press, 1996; D. HAMPSON, *Theology and Feminism*, Oxford, Blackwell, 1990; T. HARTMAN, *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation*, Waltham, Brandeis University Press, 2007; Y. HENKIN, *Responsa on Contemporary Jewish Women's Issues*, Jersey City, KTAV Publishing House, 2003; S. HESCHEL, *On Being a Jewish Feminist*, New York, Schocken Books, 1983; P. HYMAN, *The Other Half: Women in the Jewish Tradition*, «Conservative Judaism», 26, 4/1972, pp. 14-21.

² B. GREENBERG, cit. in R. FURSTENBERG, *Profile: Tamar Ross*, «Hadassah Magazine», Agosto/settembre 2008, <https://www.hadassahmagazine.org/2008/08/02/profile-tamar-ross/>.

³ Su questo argomento si vedano, tra gli altri: M. DALY, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon, 1985; A. GARRY - M. PEARSALL, *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Boston, Unwin Hyman, 1989; C. GILLIGAN, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982; C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

⁴ Cfr. C. NANCY, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978; D.H. FRANK - O. LEAMAN, *History of Jewish Philosophy*, London, Routledge, 1997; M. MEAD, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, New York, Morrow, 1949.



dell'ortodossia femminista, «il concetto [di Ross] di rivelazione continua ha aperto nuove porte, non solo per il femminismo ortodosso ma per il pensiero ortodosso in generale»⁵ – prima di Ross, le argomentazioni delle femministe ortodosse si limitavano al piano giuridico, dove il peso del precedente legale era tutto a sfavore del cambiamento –, «così le femministe perdevano sempre la disputa»⁶. Invece, «una teoria della rivelazione in divenire permette nuove applicazioni della legge e di andare oltre i precedenti esistenti»⁷. Ross, dunque, ha fornito un quadro teologico entro cui le rivendicazioni femminili possano essere comprese non come mere ribellioni alla norma, ma come parte di un processo divino ininterrotto. Dall'intero percorso dell'autrice emergono alcuni nuclei centrali del pensiero: (1) la diagnosi della *critica femminista* all'ebraismo tradizionale e la sfida teologica che essa pone; (2) la risposta di Ross attraverso la teoria della “*rivelazione cumulativa*” e l'elaborazione di una teologia non fondazionalista della Torah; (3) le *implicazioni halakhiche* del femminismo secondo Ross, ossia come la presenza delle donne nello studio e nell'interpretazione della legge religiosa trasformi il discorso halakhico stesso; (4) il *dibattito* che le tesi di Ross hanno suscitato, tra sostenitori entusiasti e critiche dall'*establishment* ortodosso.

Tamar Ross rinviene le radici del femminismo, inserendosi in questa genealogia ideale, nella rivoluzione industriale, quando il lavoro sommerso esce dal privato e acquista la scena pubblica. Il riferimento è al testo di Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, del 1792⁸. Un secolo dopo John Stuart Mill scriverà *The Subjection of Women*⁹, a testimonianza del riconosciuto bisogno di raggiungere l'indipendenza economica come quella politica. Ross riconosce la seconda tappa, la “più pratica”, nell'ambito della storia del femminismo, nel movimento organizzato nel diciannovesimo secolo negli Stati Uniti e in Europa, mirante alla denuncia della discriminazione legale, sociale e politica. Un vuoto intercorrerebbe per Ross dall'introduzione del Diciannovesimo emendamento, 1920, alla pubblicazione di *The Feminine Mystique* di Betty Friedan, del 1963¹⁰. Un vuoto argomentativo che si colmerebbe nell'indagare la condizione delle casalinghe della *middle-class* e della mistificazione del “sogno americano” di madre, moglie e domestica. Tra i riferimenti di Ross anche Simone de Beauvoir che l'autrice colloca all'interno del filone cosiddetto “liberale”: una trasformazione del movimento da “femminismo politico” a vera e propria “ideologia”

De Beauvoir's ideas were eventually developed and applied in various intellectual and social spheres, transforming feminism from a political movement to a more profound ideology. For de Beauvoir, women's liberation essentially meant celebrating and appropriating male norms; she deplored women's association with passivity and nature rather than cultural creativity, and rejected their reproductive functions as definition of their selfhood. For this reason, her critique – despite its striving to penetrate to the root causes of women's discrimination – can still

⁵ B. GREENBERG, cit. in R. FURSTENBERG, *Profile: Tamar Ross*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ M. WOLLSTONECRAFT, *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects*, London, Printed for J. Johnson, 1792.

⁹ J.S. MILL, *The Subjection of Women*, London, Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869.

¹⁰ B. FRIEDAN, *The Feminine Mystique*, New York, W.W. Norton & Company, 1963.

be regarded as “liberal” feminism, which is generally associated with the second political stage¹¹.

Ross ci offre, quindi, a partire da una ermeneutica femminista precedente e coeva, un’analisi del genere come costruito sociale. Si tratterebbe di una specifica forma di rivendicazione di cui l’autrice rileva l’attualità nell’ambito di un dibattito vivo su come e in che misura le differenze di genere siano socialmente costruite. In questo quadro, da una parte, e su un altro piano, si collocherebbe il femminismo culturale, o di genere, che ancora nutrirebbe una “lieve forma” di essenzialismo nel considerare il genere come un orientamento psicologico o morale che deriverebbe necessariamente da alcune differenze sessuali¹².

In questo senso, significativa appare la posizione di Ross rispetto alla questione epistemologica del genere come costruito sociale, posizione che la mette in dialogo con il post-femminismo decostruzionista per punti di convergenza e punti di divergenza. L’autrice assume, infatti, una visione anti-positivista della conoscenza del soggetto: si nega che esista un soggetto conoscente puro e universale avulso dalle sue caratteristiche di genere, cultura, ecc. Ogni soggettività è frutto di un posizionamento (qui, posizionamento di genere e potere) e non uno specchio neutrale della realtà. Ross promuove, così, le donne tradizionalmente escluse, invitando a ridefinire chi parla e da dove parla nel discorso sul genere, riconoscendo che il sapere su “uomini” e “donne” è storicamente situato e interessato.

A partire da queste considerazioni, Ross utilizza ancora la categoria “donne” come strumento analitico e normativo ampliando il soggetto del discorso: le donne esistono come gruppo finora marginalizzato a cui conferire autorità di interpretazione. Da qui l’enfaticizzazione dell’importanza del linguaggio e del discorso come leva del cambiamento: si lavora su reinterpretazioni dei testi sacri e sulla ridefinizione concettuale di rivelazione e *Halakhah*, riconoscendo che nuove narrazioni possono abilitare nuove realtà comunitarie e ciò all’interno di una struttura data (la legge e la teologia ebraica), cercando compromessi e gradualità riconfigurazioni che non rompano l’autorità del testo sacro.

L’assunto di partenza è che l’emancipazione femminile non sarebbe un fine in sé, né potrebbe basarsi esclusivamente sulla categoria di “diritto individuale”. Il paradigma normativo ebraico non è costruito sull’autonomia personale, bensì su una visione relazionale dell’identità e dell’obbligo, dove ogni trasformazione dev’essere pensata nel quadro dell’Alleanza e della comunità religiosa. Questo distingue profondamente la posizione dell’autrice da quella del femminismo secolare di matrice liberale, che tenderebbe a privilegiare modelli emancipativi basati sulla libertà negativa (liberazione da vincoli) più che su una libertà positiva (fedeltà verso una tradizione reinterpretata).

Ross avverte inoltre il rischio di un universalismo astratto, spesso implicito nei discorsi emancipativi laici, che tende a svalutare la specificità culturale e religiosa delle donne all’interno delle tradizioni. Invece di proporre un modello unico e omologante di liberazione, Ross sostiene una pluralità di voci femminili, ciascuna radicata nel proprio contesto e capace di articolare la richiesta di giustizia senza cancellare l’appartenenza, posizione per la quale poco efficace appare la critica di esclusione dal discorso delle donne non ebrae: la proposta di Ross rimane interna

¹¹ T. ROSS, *Expanding the Palace of Torah. Orthodoxy and Feminism*, Waltham, Brandeis University Press, 2004, p. 5.

¹² Cfr. D.L. RHODE, *The Ideology and Biology of Gender Difference*, «Southern Journal of Philosophy», 35, S1/1996, pp. 73-98.



ad una specifica cultura comunitaria, ma estensibile nel metodo. Da questo punto di vista, la sua posizione sembrerebbe assai vicina a quella di pensatrici postcoloniali come Chandra Talpade Mohanty, che criticano l'imposizione di paradigmi femministi occidentali alle donne appartenenti ad altre tradizioni culturali e religiose¹³.

Per Ross, quindi, la lotta per l'emancipazione deve essere contestuale, cioè sensibile alla forma simbolica attraverso cui una comunità definisce se stessa. L'ebraismo ortodosso – sebbene storicamente patriarcale – conterrebbe al suo interno risorse spirituali e interpretative capaci di generare modelli alternativi di inclusione, che non si ridurrebbero né al mimetismo secolare né alla semplice adesione alla modernità occidentale.

2. La “rivelazione cumulativa”

Il punto di partenza del pensiero di Tamar Ross è il riconoscimento che il femminismo porrebbe all'ebraismo una domanda assai più profonda e radicale di quanto non faccia qualsiasi altra critica moderna¹⁴. Non si tratta soltanto di individuare singole norme ebraiche problematiche per la parità (ad esempio l'impossibilità per le donne di essere conteggiate nel *minyan*, o di assumere certi ruoli rituali), né di discutere l'esegesi di specifici passi biblici “difficili” sul piano morale. La sfida femminista, per Ross, va al cuore della dottrina della “*Torah* come rivelazione divina”¹⁵. Da queste considerazioni, l'assunto che l'analisi femminista, mettendo in luce il carattere pervasivamente maschile del testo sacro, mini la pretesa di assolutezza della *Torah* stessa. Scrive infatti Ross:

Quello che rende unica l'analisi femminista è che la domanda finale che solleva non si riferisce ad una particolare difficoltà nei contenuti della *Torah* (che sia morale, scientifica o teologica). Né si riferisce all'accuratezza del resoconto storico della sua genesi letteraria. Sottolineare un pregiudizio maschile onnipervadente nella *Torah* sembra dimostrare uno scetticismo più generico riguardo alla rivelazione divina, che è molto più profondo. Quello che ci porta a chiedere è: può un dato messaggio verbale che affermi uno status rivelatorio essere veramente divino? Perché il linguaggio stesso è modellato dal contesto culturale in cui viene formulato... È proprio possibile un messaggio divino eternamente valido? Un messaggio verbale può trascendere il suo contesto culturale? ... Il pregiudizio maschile [nei testi sacri] non può essere limitato a termini specifici o a particolari passi; è dappertutto nel testo¹⁶.

In questo passo Ross delinea con chiarezza la “grande domanda” aperta dal femminismo: se la *Torah* – il testo fondante dell'ebraismo, considerato rivelato da Dio a Mosè – riflette in ogni sua parte una prospettiva maschile situata storicamente, come può pretendersi che essa sia la volontà divina assoluta e valida per tutti i tempi? In altri termini, la rivelazione scritturale sembrerebbe intrinsecamente

¹³ C. TALPADE MOHANTY, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, «Boundary 2», 12, 3/1984, pp. 333-358.

¹⁴ Cfr. T. ROSS, *Radical Feminism and a Theology of Jewish Autonomy: The Anatomy of an Unexpected Alliance*, «Jewish Studies Quarterly», 23, 4/2016, pp. 374-401.

¹⁵ Su questo argomento si vedano: T. ROSS, *Orthodoxy and the Challenge of Biblical Criticism: Some Reflections on the Importance of Asking the Right Question*, in AA.VV., *The Believer and the Modern Study of the Bible*, Boston, Academic Studies Press, 2019, pp. 263-287; T. ROSS, *Faith and Belief: Which Comes First?*, «Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies», 27, 1/2008, pp. 98-112; T. ROSS, *Torah Min HaShamayim in the Age of Historical Scholarship*, «Tradition», 36, 3/2002, pp. 1-20.

¹⁶ T. ROSS, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, p. 186. Ross qui sottolinea come la critica femminista mini le basi della dottrina tradizionale della rivelazione testuale, mettendo in discussione la possibilità stessa di un messaggio divino totalmente sganciato dal contesto umano che lo esprime.

legata al contesto patriarcale in cui è avvenuta e al linguaggio umano che l'ha espressa. Ciò porterebbe ad un conflitto tra ortodossia, intesa come affermazione che la *Torah* proviene da Dio ed è perciò perfetta e immutabile, e storicismo, ovvero la consapevolezza che ogni testo è figlio di un'epoca e di una cultura¹⁷. Le consuete strategie esegetiche utilizzate per "salvare" il testo – ad esempio interpretazioni allegoriche dei brani misogini – appaiono all'autrice insufficienti, poiché il posizionamento maschile non si limiterebbe a pochi versetti isolati, ma pervaderebbe l'intero discorso sacro¹⁸.

Ross si inserisce nel quadro delle altre studiose di ogni epoca che hanno paragonato il problema del genere a quello affrontato nel XIX secolo rispetto alla schiavitù: né la Bibbia ebraica, né il Nuovo Testamento condannano esplicitamente la schiavitù come istituzione, e per secoli i credenti l'hanno accettata come parte dell'ordine sociale voluto da Dio. Solo in epoca moderna, con il cambiamento della sensibilità morale generale, le comunità religiose avrebbero riletto le Scritture trovandovi un messaggio contrario alla schiavitù – un'operazione ermeneutica coraggiosa ma storicamente discontinua rispetto al significato letterale dei testi. Analogamente, oggi la subordinazione delle donne – data per scontata nella tradizione – sarebbe rifiutata dalla coscienza etica condivisa e da nuove pratiche politiche; di conseguenza, i teologi dovrebbero spiegare perché la Bibbia non abbia preso posizione contro di essa «con la stessa intransigenza con cui ha condannato l'idolatria», come nota il filosofo ebreo-ortodosso Eliezer Berkovits¹⁹. La questione femminista, dunque, obbliga a interrogarsi sulla *natura* della rivelazione: se il messaggio divino contenuto nella *Torah* può apparire così condizionato da pregiudizi umani, come preservarne l'autorità e la sacralità?

Tamar Ross affronta questa sfida teologica nei suoi scritti sin dagli anni '90. In un articolo del 1993, significativamente intitolato "Can the Demand for Change in the Status of Women be Halakhically Legitimated?"²⁰, Ross riconosce la fondatezza

¹⁷ Su questo argomento si vedano, tra gli altri: T. EL-OR, *Next Year I Will Know More: Identity and Doubt in Orthodox Jewish Women's Lives*, Detroit, Wayne State University Press, 2002. Sul potenziale rivoluzionario dell'apprendimento femminile ortodosso, il titolo "*mashpiah ruhani*" significa *guida spirituale*, ma l'uso delle virgolette indica mancanza di riconoscimento ufficiale. Nel 2009 Avi Weiss ha ordinato Sara Hurwitz come "Maharat", poi "Rabba", suscitando forti reazioni, come rileva Jonathan Mark in J. MARK, *Agudah: Avi Weiss Shul Not Orthodox*, «The Jewish Week», 9 marzo 2010. Si vedano, inoltre, M. FEINSTEIN, "Igerot Moshel", *Orah hayim 4:49*, vol. VI, p. 80, *Responsum* datato 18 Elul 5736 (13 settembre 1976); C. GEERTZ, *Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, trad. it., *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987/1998; R. GROSS, *Steps Toward Feminine Images of Deity*, in A. GREEN (ed), *Toward a New Judaism: The Challenge of the Twenty-First Century*; Y. HENKIN, *Responsa on Contemporary Jewish Women's Issues* (primo *responsum* a favore dell'istruzione femminile nella *Torah*); S. LIEBERMAN, *Tosefa* (edizione critica), Jewish Theological Seminary of America, (varie edizioni); J. MARK, *Agudah: Avi Weiss Shul Not Orthodox*, «The Jewish Week», 9 marzo 2010; Mishnah: *Sotah* 3:4, *Yevamot* 16:7; C. OZICK, *Notes Toward Finding the Right Question*, in L. DAVIDMAN - S. TENENBAUM (eds), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, Yale University Press, 1994; J. PLASKOW, *Standing at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, HarperCollins, 1990; C. RAPOPORT, *Judaism and Homosexuality: An Authentic Orthodox View*, London, Vallentine Mitchell, 2004 (pur ribadendo la condanna rabbinica, invita a un atteggiamento empatico verso le persone con orientamento omosessuale); P. SCHÄFER, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton, Princeton University Press, 2002; E.C. STANTON, *The Woman's Bible*, New York, European Publishing Company, 1895; Talmud Bavli (TB): *Berakhot* 6:18, *Menachot* 43b, *Hagigah* 3a, *Sotah* 14a, *Shabbat* 14b, *Ketubot* 82b (la *ketubah* tardoantica era un modulo standard con precedenti babilonesi, i rabbini ne attribuivano le caratteristiche a Simeon ben Shetach), *Yevamot* 88a (tutte le interpretazioni contengono "*shelo asani ishah*", cioè "che non mi ha fatto donna").

¹⁸ Cfr. T. ROSS, *Orthodoxy, Women and Halakhic Change*, in A. BERHOLZ (ed), *The Quest for Halakha*, Tel Aviv, Yediot Aharonot/Bet Morasha, 2003, pp. 387-438.

¹⁹ Cfr. E. BERKOVITS, *Jewish Women in Time and Torah*, Hoboken, KTAV Publishing House, 1990.

²⁰ T. ROSS, *Can the Demand for Change In the Status of Women Be Halakhically Legitimated?*, «Judaism», 42, 4/1993, pp. 478-491.



di molte critiche femministe e si chiede in che misura sia possibile, entro i confini della *Halakhah*, dare loro risposta.

L'autrice diventa interprete di una intera generazione di studiose ebraiche ortodosse che – parallelamente all'emergere di rabbini donne nei movimenti non ortodossi – ha iniziato a partecipare autorevolmente al discorso religioso tradizionale. Considerando l'analisi dal punto di vista storico, si rileva come figure quali Nechama Leibowitz abbiano aperto una strada iniziale utile ad una interpretazione femminista dei testi, ma «negli ultimi decenni si moltiplicano le donne studiose di Torah e Talmud che, anche in ambito ortodosso, portano avanti un approccio dichiaratamente femminista [tra queste] Tamar Ross impegnata in prima linea per il superamento del “pregiudizio maschile” che segna alcuni testi sacri dell'ebraismo, senza tuttavia metterne in discussione l'autorità»²¹.

Questa sottolineatura è cruciale: Ross non intenderebbe delegittimare la *Torah* o la tradizione rabbinica, al contrario, la sua ricerca muoverebbe da una profonda fedeltà verso di esse. La domanda diventa quindi riguardante essenzialmente la possibilità di mantenere l'idea che la *Torah* sia ancora da considerarsi rivelazione divina, pur ammettendo che il testo riflette prospettive umane storicamente limitate.

Per rispondere alla sfida sopra delineata, Tamar Ross propone una riformulazione della dottrina della rivelazione. Piuttosto che concepire la *Torah min ha-Shamayim* (*Torah* data “dal Cielo”) come una comunicazione unidirezionale, fissa e ultimata una volta per tutte sul monte Sinai, Ross sviluppa la metafora della rivelazione cumulativa o continua. Già il titolo del suo testo *Expanding the Palace of Torah* – che riprende un'espressione del rabbino Kook – indica l'idea di una tradizione in crescita espansiva, capace di incorporare nuove comprensioni nel tempo. La tesi centrale di Ross è che la rivelazione divina proseguirebbe attraverso la storia: il Sinai non sarebbe che l'inizio di un dialogo in cui la comprensione della volontà di Dio si svela progressivamente, man mano che l'umanità matura, si evolve, si politicizza²².

Ross trova solide basi per questa visione in fonti sia tradizionali che filosofiche. Prioritariamente, l'autrice si ispira al pensiero mistico ebraico e in particolare agli scritti di Rav Kook (1865-1935), il quale sosteneva la presenza in ogni epoca di nuove luci spirituali:

Many elements in R. Kook's theology revive fluid understandings of revelation that were developed in pre-modern times. His immersion in the mystic tradition and its pantheistic image of God discourages positing God and His word as distinct from the flow of history and natural morality. It also leads him to a view of truth which is remarkably sympathetic to the postmodern critique of sterile, fixed, and universal truths that purport to reflect a neutral and objective view “from nowhere”, and to celebrate conflict as a trigger to spiritual advancement²³.

Secondo Kook, la rivelazione divina avrebbe un nocciolo immutabile ma sarebbe “rivestita” nel linguaggio e nei concetti del tempo in cui è recepita. Ciò

²¹ M. VENTURA AVANZINELLI, *Le donne e lo studio della Torà nell'ebraismo ortodosso contemporaneo*, «Storia delle Donne», 8/2012, pp. 127-144. L'autrice cita Tamar Ross come esempio di “*Modern Orthodox Jewish feminis*” impegnata a superare il pregiudizio di genere senza rigettare l'autorità della tradizione.

²² Cfr. T. ROSS, *Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism*, in J. FRANKEL ET AL. (eds), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 3-38. In questo saggio Ross introduce molte delle idee poi sviluppate nel suo libro del 2004, richiamandosi al pensiero di Rav Kook sull'evoluzione della coscienza religiosa.

²³ A. BRILL, *Interview with Prof. Tamar Ross on Revelation and Biblical Criticism*, «The Book of Doctrines and Opinions», 12 giugno 2013, <https://kavvanah.blog/2014/07/16/interview-with-prof-tamar-ross-on-revelation-round-two/>.

implicherebbe che, con l'evoluzione della capacità esegetica dei saperi, si evolverebbe anche la comprensione di ciò che è stato tradizionalmente considerato messaggio divino, il quale può e deve elevarsi alla dimensione della relazione politica. Ross, dunque, a partire da una solida formazione filosofica, fa riferimento al pensiero post-moderno richiamando la filosofia del linguaggio di Wittgenstein e gli approcci non-fondazionisti alla verità²⁴. In altre parole, l'autrice abbraccia l'idea che non esista un accesso a "verità pure" slegate da ogni prospettiva umana; anche le affermazioni teologiche devono essere intese come formulate in un linguaggio umano situato²⁵. Tuttavia, Ross combina questa posizione con la fede in un Dio trascendente che operi "attraverso" quei processi. Adotta ad esempio il concetto cabbalistico di *tzimtzum* (la "contrazione" di Dio per lasciare spazio al mondo), interpretandolo in chiave allegorica: Dio "si ritrae" quanto basta perché la voce umana partecipi alla rivelazione, in un agire performativo²⁶. Ne risulta un modello relazionale: la rivelazione sarebbe frutto di un'interazione tra il Divino e l'umano, in cui Dio permette che la Sua volontà prenda forma gradualmente tramite l'interpretazione, la coscienza storica del popolo ebraico, le nuove soggettivazioni.

Ross espone questa teoria in modo articolato nel suo libro e in vari saggi, identificando tre assunti tradizionali che reinterpreta per sorreggere la nozione di rivelazione cumulativa: (1) Se la *Torah* deve parlare a tutte le generazioni, la rivelazione *deve essere* un processo dinamico e continuo - la piena significatività del messaggio divino si dispiega solo col tempo²⁷; (2) la parola di Dio non si identifica con una voce sovrannaturale che pronuncia parole immutabili nel vuoto, ma si esprime attraverso l'interpretazione rabbinica delle Scritture e attraverso gli sviluppi della comprensione umana nel corso della storia. In altri termini, la tradizione rabbinica - con la sua instancabile opera esegetica e legislativa - farebbe parte integrante del processo rivelatorio (un concetto per certi versi simile a quello cattolico di "tradizione viva", ma declinato nell'orizzonte ebraico ortodosso); (3) anche quando nuove interpretazioni sembrano contraddire aspetti del messaggio originale, in realtà non lo rimpiazzano mai del tutto: la rivelazione sinaitica rimane il filtro linguistico-culturale primario attraverso cui ogni novità viene compresa. Questa terza affermazione è importante per Ross: le innovazioni non avvengono in modo improvviso e traumatico, ma come "evoluzioni interne" al sistema, sempre in dialogo con i testi e i precedenti esistenti. È un processo di stratificazione, non di rottura di uno spazio liscio.

Alla luce di tutto ciò, Ross conclude che possiamo ancora considerare la *Torah* divina, sebbene il suo contenuto si manifesti pienamente solo tramite la

²⁴ Cfr. T. ROSS, *The Cognitive Value of Religious Truth Claims: Rabbi A.I. Kook and Postmodernism*, in AA.VV., *Hazon Nahum: Jubilee Volume in Honor of Norman Lamm*, New York, Yeshiva University Press, 1997, pp. 479-527.

²⁵ Cfr. P. SCHÄFER, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*.

²⁶ Ross adotta l'interpretazione allegorica del *tzimtzum* (ritrazione di Dio) presente in testi chassidici, secondo cui da "prospettiva divina" tutta la realtà è unita, mentre da "prospettiva umana" Dio comunica attraverso la frammentazione storica. Ciò permette di concepire la rivelazione come un evento che, dal lato di Dio, è unitario e assoluto, ma dal lato umano è graduale e dialogico.

²⁷ Cfr. A. BRILL, *Interview with Prof. Tamar Ross on Revelation and Biblical Criticism, The Book of Doctrines and Opinions*.



cooperazione umano-divina nel tempo. Come ella stessa afferma, con accenti a tratti spinoziani:

sfumando le distinzioni tra naturale e soprannaturale, finito e infinito, (...) è possibile rapportarsi alla *Torah* come a un documento divino senza dover sostenere nozioni insostenibili sulla natura di Dio e della Sua comunicazione, né negare il ruolo dell'apporto umano e del processo storico. Un simile approccio permette ai credenti di capire che la *Torah* può essere al contempo totalmente umana e totalmente divina²⁸.

In questa prospettiva “panteistica” o processuale, la parola di Dio risuona nella voce umana attraverso le generazioni: l'eterno parla nella storia, non fuori di essa. Ross chiama talvolta questa idea “partnership” tra Dio e l'uomo nella rivelazione – un partenariato asimmetrico, in cui Dio rimane la fonte primaria, ma la forma concreta della *Torah* crescerebbe e si “adatterebbe” attraverso l'attività interpretativa e l'esperienza politica del popolo in una “rivelazione cumulativa”.

3. Implicazioni halakhiche

Ross è consapevole che simili idee potrebbero sembrare vicine alle teologie *liberal* o *conservative* già note (come il naturalismo religioso di Mordecai Kaplan, fondatore del movimento Ricostruzionista, o la posizione dell'Ebraismo *Conservative* per cui la *Halakhah* è un processo storico), l'autrice, però, rivendica una differenza di atteggiamento: la propria intenzione è di rimanere all'interno del discorso ortodosso, traendo argomenti dalla stessa tradizione ebraica. In un'intervista Ross chiarisce: «Non credo ci sia differenza ideologica [tra la mia visione e quella *Conservative*], ma nel modo in cui la si applica. (...) I *Conservative* a volte saltano alcune fasi dello sviluppo halakhico per recuperare un'opinione antica non accettata dal consenso [rabbिनico successivo]. Io invece sostengo che ogni innovazione debba inserirsi nella stratificazione multilivello della tradizione interpretativa»²⁹.

Dunque, la “ortodossia” di Ross risiede nel metodo e nella fedeltà al processo esegetico tradizionale, anche se l'esito auspicato è un ampliamento significativo dei confini di ciò che è ritenuto possibile e lecito. La sua teologia della rivelazione continua, pur ispirandosi a categorie moderne (Wittgenstein, il pluralismo interpretativo, ecc.), si propone come un'estensione dello stesso *Midrash* e della stessa *Halakhah*, intesi però in una chiave politicamente dinamica.

Accettando l'idea di una rivelazione in divenire, diventa possibile reinterpretare anche la *Halakhah* – la legge ebraica – non come un sistema statico e immutabile, ma come un organismo vivo, dotato di margini di flessibilità maggiori di quanto tradizionalmente ammesso. Tuttavia, Tamar Ross sottolinea che il femminismo non deve limitarsi a cercare soluzioni pragmatiche caso per caso (per quanto

²⁸ T. ROSS in A. BRILL, *Interview with Prof. Tamar Ross on Revelation and Biblical Criticism*. Nell'originale: «By blurring distinctions between the natural and the supernatural, the finite and the infinite, ... I contended that it is possible to relate to the Torah as a divine document ... without denying the role of human involvement and of historical process. Such an understanding allows the religiously committed to understand that the Torah can be totally human and totally divine at one and the same time». Ross sintetizza così la sua posizione teologica.

²⁹ R. FURSTENBERG, *Profile: Tamar Ross*. Nell'intervista Ross distingue il proprio approccio da quello *Conservative*: la divergenza non sta nei principi (anche i *Conservative* vedono la *Halakhah* come in sviluppo), ma nella metodologia e nella misura del cambiamento consentito. Ross rimprovera al *Conservative* di saltare talvolta lo *status quo* halakhico recente per riprendere opinioni minoritarie antiche (“*leapfrog over halakhic process*”), cosa che Ross evita, preferendo cambiamenti più graduali e compatibili col consenso rabbinico maturato.

importanti esse siano, ad esempio, nell'alleviare la condizione delle donne *agunot*, prigioniere di un matrimonio in cui il marito si rifiuta di concedere il divorzio). Oltre a proporre innovazioni legali specifiche, la prospettiva femminista in Ross offre una lente nuova per comprendere i fondamenti stessi del diritto religioso. L'autrice rimanda al riferimento esplicito di un contributo "meta-halakhico" portato dalle pratiche delle donne, cioè un arricchimento nei principi e negli scopi generali che guidano l'evoluzione della legge³⁰. In questo senso, la critica implicita dell'autrice all'ebraismo *Conservative* sembrerebbe addirittura politicamente più avanzata nel non approvare l'innovazione alla tradizione come processo esterno e formalizzato sancito da organi burocratici. Ross valorizza il processo comunitario e spirituale diffuso nella formazione della *Halakhah* (non solo autorità rabbiniche ufficiali), ma non crede nella democratizzazione radicale della *Halakhah*. Mentre, dunque, il movimento *Conservative* affiderebbe l'innovazione a organi ufficiali come il *Committee on Jewish Law and Standards* (CJLS), nell'idea dell'autrice, questi, rischierebbero di essere percepiti come funzionali alla cultura contemporanea più che alla fedeltà assoluta ad una *Torah* dialogica. Ciò apparirebbe, nella visione di Ross, come una burocratizzazione del cambiamento poco radicata nell'esperienza spirituale collettiva del popolo ebraico. La permanenza della necessità teista starebbe proprio a garanzia della forma non mediata e collettiva della trasformazione, fornendo una fonte normativa dello statuto della *Torah* che ne manterrebbe sacralità e coerenza narrativa, fino all'ipotesi di un cambiamento riconosciuto retroattivamente e non sancito da rotture e salti in avanti discorsivi.

Un esempio illuminante discusso da Ross è il tema della voce femminile - il principio talmudico *kol be-isha ervà* ("la voce della donna è nudità [scoperta]"), tradizionalmente interpretato come divieto per gli uomini di ascoltare il canto femminile per non incorrere in pensieri impuri. Nel 2010 Ross contribuisce ad un volume collettaneo con un saggio intitolato *Il contributo femminista al discorso halakhico: kol be-ishà 'ervà come caso esemplare*, in cui analizza come donne studiose contemporanee rileggano questa norma. Ella nota che negli ultimi decenni sono sorti *teshuvot* (*risposta* e studi legali) scritti da donne proprio su questioni halakhiche attinenti alla condizione femminile³¹. Inizialmente queste studiose si sarebbero dedicate soprattutto a problemi pratici urgenti di pertinenza delle donne (matrimonio, divorzio, purezza familiare, ruolo liturgico, ecc.), spesso portando a soluzioni innovative dettate da una maggiore sensibilità verso l'uguaglianza giuridica. Ciò risulterebbe sostanzialmente comprensibile e positivo, tuttavia Ross avverte che il contributo femminile rischia di restare confinato ai "temi femminili", perpetuando così una sorta di "settorializzazione" del sapere halakhico³². Alcuni critici, infatti,

³⁰ Cfr. I. RONIT, *Tamar Ross: An Intellectual Portrait*, in H. TIROSH-SAMUELSON - A.W. HUGHES (eds), *Tamar Ross: Constructing Faith*, Leiden, Brill, 2016, pp.1-40. Irshai sottolinea come Ross, oltre a occuparsi di questioni halakhiche specifiche riguardanti le donne, elevi la discussione a un piano meta-halakhico, interrogandosi sui presupposti epistemologici e teologici della *Halakhah* in relazione al genere.

³¹ Cfr., T. ROSS, *The Feminist Contribution to Halakhic Discourse: KOL BE-ISHA 'ERVÀ as an Exemplary case*, in A. ROSENAK (ed), *Halakha, Meta-Halakha u-Philosophia: Iyyun Rav Teumi*, Jerusalem, Van Leer/Magnes, 2010, pp. 35-64.

³² Si veda M.D. HALPERN - C. SAFRAI (eds), *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem, Urim/Lambda, 1998, raccolta pionieristica di saggi halakhici scritti da donne. Ross nota che gran parte di quei saggi vertono su temi femminili, segnalando al contempo i limiti di una "halakhah delle donne" ancora separata. Tuttavia, l'auspicio è che col tempo le donne possano contribuire su *tutti* i campi della *Halakhah*, normalizzando la loro presenza negli ambiti teorici generali.



hanno accusato le studiose donne di occuparsi solo di questioni di parte (il loro “particolare”) e di essere animate da un’agenda faziosa.

Ross risponde ribaltando questa accusa: ogni interpretazione halakhica – sostiene – parte da un certo “interesse” ed è influenzata dal contesto di chi la formula, dato che la decisione halakhica non avviene mai in condizioni astrattamente “pure” e neutre. Come scrive Ross, «*la decisione halakhica è quasi per definizione incapace di operare in condizioni sterili*»³³. Ogni *posek* (decisore rabbinico) nella storia ha portato inconsciamente il proprio *bias* (sia esso culturale, sociale, di sensibilità personale) nelle interpretazioni. Il fatto che oggi delle donne affrontino temi che le riguardano da vicino introdurrebbe sì una specifica prospettiva, ma questo non sarebbe da considerare come un difetto: si tratterebbe di un arricchimento necessario, finora mancato, del discorso halakhico. L’obiettivo finale, secondo Ross, non sarebbe, dunque, avere una “*Halakhah* femminile” separata, ma integrare la voce femminile all’interno dell’elaborazione normativa complessiva, così che essa ne modifichi dall’interno le premesse e gli scopi. Ross parla esplicitamente di un contributo femminile che si esplica su un piano meta-halakhico e filosofico: «*un contributo unico ... per una comprensione alternativa delle finalità più generali della decisione halakhica, [e] per una riflessione analitica sulle sue premesse di fondo*»³⁴. In altre parole, le pratiche delle donne starebbero contribuendo a ripensare perché si applichi la legge e a quali valori ultimi essa tenderebbe. Ad esempio, molte studiose femministe enfatizzano la giustizia, la compassione e la dignità umana come fini intrinseci della *Halakhah*, portando tali valori al centro del discorso normativo laddove un approccio esclusivamente formalista li metterebbe in secondo piano³⁵.

Grazie a pensatrici come Ross, l’ingresso delle donne nel *Beit Midrash* (casa di studio) non comporta solo nuove *teshuvot* su singoli problemi, ma sta pian piano cambiando il modo stesso di concepire l’autorità e il funzionamento della *Halakhah*. Ross e molte altre studiose, ma anche studiosi, impegnati in questo sforzo condividono la convinzione che le donne possano dare un apporto fondamentale sia nella lettura dei testi sacri, sia nell’elaborazione del discorso religioso complessivo³⁶. Un segnale concreto di tale cambiamento sarebbe la creazione di programmi di formazione avanzata per donne nei campi tradizionalmente riservati agli uomini: oggi esistono, rileva Ross, studiose autorevoli di *Halakhah* che agiscono come consulenti legali (*yoatzot halakhah*) per altre donne nelle comunità ortodosse, soprattutto riguardo alle leggi di famiglia e purità rituale, comprese le questioni di

³³ T. ROSS, *Il contributo femminista al discorso halakhico: kol be-ishà ‘ervà come caso esemplare*, «Emor» 1/2010, pp. 25-59, p. 26. Si tratta della traduzione italiana (a cura della stessa Ross) di un saggio incluso originariamente in A. ROSENAK (ed), *Halakha, Meta-Halakha u-Philosophia: Iyyun Rav Teumi*. Qui Ross afferma: «halakhic decision-making is almost by definition incapable of operating under sterile conditions» e conclude che, oltre ai risultati pratici, «the feminist discourse is capable of offering a unique, meta-halakhic contribution on a more philosophical level - whether by providing an alternative understanding of the broader goals of pesak (legal decision), or by an analytical reflection on its underlying premises».

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Si vedano, tra gli altri: T. ROSS, *The Halakhic Process and Feminism: Toward a Theory of Evolutionary Revelation*, in C. TRACHTMAN (ed), *Women and Men in Communal Prayer: Halakhic Perspectives*, Jersey City, KTAV Publishing House, 2010; T. ROSS, *An Expanded Human Role in Halakhic Revelation? A Response to Yosef Blau*, «Edah Journal», 3, 2/2003; T. ROSS, *Feminism and the Halakhic Mind*, in W.S. WURZBURGER (ed), *Tradition Renewed: A Vision for Modern Orthodoxy*, New York, JTS, 1997; T. ROSS, *The Role of Women in the Redemption Process: A Religious Zionist Perspective*, in M. INBARI (ed), *Redemptions: Contemporary Religious Zionist Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2022.

³⁶ M. VENTURA AVANZINELLI, *Le donne e lo studio della Torà nell’ebraismo ortodosso contemporaneo*.

carattere sessuale³⁷. La stessa autrice ricorda come in Israele e negli Stati Uniti, organizzazioni come Kolech e JOFA (*Jewish Orthodox Feminist Alliance*) – quest’ultima fondata nel 1997 proprio da Blu Greenberg – abbiano promosso attivamente l’istruzione femminile nei testi rabbinici e la partecipazione delle donne ai processi decisionali religiosi. Ross stessa, pur non definendosi una “attivista” in senso stretto, ha preso parte a conferenze internazionali su femminismo e ortodossia (come il primo congresso JOFA del 1997), portando la sua prospettiva teologica nei contesti di discussione pubblica. Ciò che distingue il suo apporto, come evidenzia Greenberg, è «l’equilibrio squisito con cui Ross sa criticare con linguaggio femminista le disuguaglianze del sistema [rabbinico], e al tempo stesso mantenere saldo il rispetto per l’autorità del sistema stesso»³⁸. Questo equilibrio teorico ha fornito legittimità e cornice ideologica alle rivendicazioni pratiche: ad esempio, laddove prima ogni richiesta di cambiamento (come il già citato coinvolgimento delle donne nel *mi-nyan* o come leader di preghiera) veniva tacciata di “riformismo” e rifiutata, grazie al pensiero di Ross ora può essere discussa come parte dell’evoluzione interna dell’ortodossia, anziché come minaccia esterna.

4. Il dibattito nell’ambito dell’ebraismo

Le tesi di Tamar Ross hanno inevitabilmente suscitato dibattito nell’arena dell’ebraismo contemporaneo. Da un lato, Ross è divenuta un punto di riferimento intellettuale per molte donne ortodosse che cercavano una giustificazione teologica alla loro “intuizione” morale che l’uguaglianza di genere dovesse trovare spazio nel quadro religioso. Dall’altro, settori significativi del mondo ortodosso (compresa parte dell’accademia religiosa) hanno reagito con resistenza o aperta critica, vedendo nelle sue idee un pericoloso cedimento al relativismo e una minaccia alla fede tradizionale.

Già nel 1997, quando Ross presentò pubblicamente le sue prime elaborazioni sull’ortodossia e il femminismo in un simposio alla Yeshiva University di New York, l’accoglienza fu tiepida se non ostile: “*capii che qualcosa non andava quando diversi amici si avvicinarono sussurrandomi quanto fosse “coraggiosa” la mia conferenza*” – ricorda Ross ironicamente, lasciando intendere che nel contesto ortodosso quelle idee destavano scandalo. In effetti, poco dopo la pubblicazione di *Expanding the Palace of Torah* nel 2004, apparvero recensioni critiche da ambienti ortodossi conservatori. Il rabbino e scienziato Aryeh A. Frimer, ad esempio, scrisse un’ampia confutazione sulle pagine della rivista *B’DD - Journal of Torah and Scholarship* (2007), accusando Ross di sovvertire il principio cardine che la rivelazione è una ed unica, avvenuta al Sinai una volta per tutte³⁹. Secondo Frimer (esponente di spicco dell’ortodossia più conservatrice), parlare di continue aggiunte umane alla rivelazione equivarrebbe a negare la dimensione sovranaturale della *Torah*, riducendola a prodotto storico. Un’altra critica frequente rivolta a Ross è quella di aver oltrepassato i confini dell’ortodossia: alcuni detrattori la considerano di fatto più vicina al movimento *Conservative*, rilevando come le sue proposte teologiche sarebbero un tentativo di “riformare” l’ebraismo ortodosso dall’interno

³⁷ Cfr. J. PLASKOW, *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, Beacon Press, 2003.

³⁸ R. FURSTENBERG, *Profile: Tamar Ross*.

³⁹ A.A. FRIMER, *Guarding the Treasure: Review of Tamar Ross, “Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism”*, «B’DD - Journal of Torah and Scholarship», 18/2007, pp. 67-106.



snaturandolo in un processo di politicizzazione. Tali critiche riflettono in parte la tensione tra innovazione e conservazione insita nel mondo ortodosso contemporaneo: quando un'idea nuova appare, la reazione iniziale tende a essere l'accusa di eterodossia.

Ross non è rimasta in silenzio di fronte a queste obiezioni. Con lo stile pacato e rispettoso che la contraddistingue, ha risposto punto per punto ai suoi critici. In un articolo di replica sullo stesso *B'DD* (poco dopo quello di Frimer), Ross ha ribadito che la "natura legata al tempo e alla cultura della parola divina" è qualcosa che la tradizione ebraica può accettare e ha in parte già accettato in passato⁴⁰. Ad esempio, richiamandosi ai commentatori medievali, ella nota che l'idea di un adattamento del linguaggio divino alla capacità umana (*dibbera Torah bi-lshon benei Adam*, "la *Torah* parla nella lingua degli uomini") è un principio talmudico stesso. Ross insiste nel sostenere che la sua teoria non elimina il Sinai, ma lo contestualizza, lo politicizza: il Sinai fornisce il quadro entro cui avvengono le successive rivelazioni, e rimane il riferimento costante che garantisce unità al processo, il "filtro culturale primario". Inoltre, Ross pone l'accento su un concetto teologico positivo: il femminismo, lungi dall'essere una minaccia, potrebbe essere visto come un'istanza di giustizia sociale ispirata ai valori della *Torah* stessa. In altre parole, l'anelito all'uguaglianza e alla dignità della donna potrebbe essere letto come parte del progetto etico divino, una tappa ulteriore nell'espansione della giustizia che la *Torah* incarna. Questa argomentazione capovolge la prospettiva: non un femminismo che forzi la *Torah* a cambiare, ma una *Torah* che, attraverso il femminismo, dischiuda nuovi orizzonti di *tikkun olam* (riparazione del mondo). Una sostenitrice di Ross, la psicologa ortodossa Myrna Enker, ha rilevato esattamente come la risposta di Ross alle critiche "esprima grande dignità" e come la sua visione della *Halakhah* sia intrisa dell'ideale di *tikkun olam*, fondamento della verità politica dell'ebraismo: «la *Halakhah* non è un prodotto finito, ma può avanzare verso una maggiore perfezione»⁴¹. In questa luce, la "rivoluzione silenziosa" proposta da Ross non appare più come un tradimento, bensì come un atto di fedeltà profonda allo spirito etico e, allo stesso tempo, politico, della tradizione ebraica. Inoltre, come per le teorie e i movimenti femministi secolari, la soggettivazione di una parola femminile nell'ambito della *Torah*, permetterebbe la "espansione" a nuove e diverse soggettivazioni.

Si rilevi inoltre come, nonostante le critiche, il pensiero di Tamar Ross abbia trovato anche riscontri positivi e aperture al dialogo. Alcuni rabbini ortodossi moderni, pur non adottando integralmente la sua teologia, hanno riconosciuto la necessità di affrontare seriamente le questioni da lei poste. Nel più ampio panorama degli studi ebraici, Ross rimane, infatti, apprezzata per il rigore e la creatività: il volume *Tamar Ross: Constructing Faith*⁴², curato da Hava Tirosh-Samuelsan e Aaron Hughes, raccoglie saggi di vari studiosi sul suo contributo intellettuale, a

⁴⁰ T. ROSS, *Tradition and Change: A Review Essay*, «Journal of Torah and Scholarship», 21/2008, pp. 69-83, risponde alle critiche di Frimer e altri. Cit. in Furstenberg, *Hadassah* (2008) hadassahmagazine.org. Ross argomenta che già nei testi rabbinici si riconosce la dimensione "linguistica" e culturale della rivelazione (es. la massima dei Saggi secondo cui «la *Torah* parla la lingua degli uomini»), e che il fine etico della giustizia sociale - in cui si iscrive il femminismo - è intrinseco ai valori della *Torah* (richiamandosi al concetto profetico di *tzedek*).

⁴¹ R. FURSTENBERG, *Profile: Tamar Ross*.

⁴² H. TIROSH-SAMUELSON - A.W. HUGHES (eds), *Tamar Ross: Constructing Faith*.

testimonianza dell'impatto accademico del suo lavoro. In quell'opera si sottolinea come Ross,

ferrata nelle fonti rabbiniche classiche e nella filosofia analitica, metta in gioco la nozione di rivelazione cumulativa perseguendo un'idea di verità non-fondazionista, sia religiosa che scientifica. Rispondendo alla critica femminista, ella articola una teologia ebraica originale, vicina agli ultimi sviluppi della filosofia del linguaggio di Wittgenstein e ad alcuni motivi della mistica ebraica. La sua filosofia della halakhah, similmente, si basa su teorie giuridiche post-positive, mostrando l'influenza trasformativa dell'apporto diretto delle donne su un sistema legale finora gestito esclusivamente da uomini⁴³.

Questo giudizio riassume bene l'essenza del pensiero di Ross: un equilibrio di tradizione e innovazione, fondato su solide radici testuali ma pronto a esplorare nuove prospettive per mantenere vivo e vitale il rapporto tra il popolo ebraico, nelle sue differenze di genere, e la *Torah*.

Tamar Ross si collocherebbe, per parafrasare la sua metafora, tra gli architetti che ampliano il palazzo della *Torah* dall'interno, anziché costruirne uno nuovo all'esterno. Nel contesto degli studi di genere applicati all'ebraismo, il suo pensiero rappresenta un tentativo sofisticato di armonizzare la spinta all'uguaglianza con la fedeltà a una tradizione millenaria. Piuttosto che rifiutare la struttura patriarcale come irrimediabilmente corrotta, Ross invita a rileggere quella struttura alla luce di una comprensione più profonda e crescente della parola di Dio, in cui la voce delle donne non sia un elemento estraneo da aggiungere, ma una dimensione latente che aspettava di emergere⁴⁴. La sua teoria della rivelazione in continuo svolgimento offre una cornice concettuale in cui il cambiamento non equivale a rottura e la fedeltà non equivale a immobilismo.

Dal punto di vista accademico, il contributo di Ross agli studi di genere consiste nell'aver portato gli strumenti della filosofia contemporanea (pragmatismo linguistico, filosofia del diritto, pensiero postmoderno) dentro il dibattito ebraico ortodosso, creando un linguaggio condiviso per discutere di *Sesso, genere e autorità religiosa*. Gli studi esaminati evidenziano come Ross non tema di porre domande scomode, né di formulare risposte audaci: ella ammette la presenza di un "pregiudizio maschile" nei testi sacri e, invece di fermarsi alla critica, propone una via per superarlo teologicamente, concependo la rivelazione come dialogica, storica, intrinsecamente politica. Questo approccio può servire da modello anche per altre tradizioni religiose che affrontano questioni simili.

Rimane naturalmente oggetto di dibattito fino a che punto il mondo ortodosso possa accogliere le tesi di Ross. Se oggi alcune sue idee restano minoritarie, è pur vero che concetti come la maggiore sensibilità storica nella lettura dei testi, o la legittimità di certi cambiamenti gradualmente guadagnando terreno almeno in frange dell'ortodossia moderna. Intanto, sul piano accademico e morale, il pensiero di Tamar Ross ha già "espanso" gli orizzonti: ha mostrato che l'ebraismo ortodosso può essere oggetto di un discorso critico interno senza per questo disintegrarsi e che il femminismo può fungere - per chi è credente - da strumento di approfondimento della volontà divina anziché da semplice antagonista. Si guardi alle considerazioni di Blu Greenberg, per cui se "prima di Ross" il confronto tra femminismo e ortodossia sembrava un gioco a somma zero, con vincitori e vinti, "dopo Ross" esisterebbe la possibilità di una sintesi costruttiva, in cui la

⁴³ *Iv*, p. 32.

⁴⁴ T. ROSS, *Feminism Changes the Study of Jewish Thought*, «Tablet Magazine», 17 dicembre 2021. (*Lecture pubblica annuale M.G. Levin in Jewish Thought*, Bar-Ilan University, Novembre 2021).



tradizione si arricchirebbe includendo la giustizia di genere tra i suoi valori ed il femminismo acquisirebbe una prospettiva spirituale più profonda radicata nella continuità religiosa e nella demodinamica politica.

In definitiva, Tamar Ross ha aperto un percorso, quello di un'ortodossia "in ascolto" delle istanze femminili, capace di auto-trasformarsi senza perdere sé stessa. Spetterà alle future generazioni di studiose e studiosi, ma anche di militanti, proseguire su questa strada, testando nella pratica della vita comunitaria la tenuta e la fecondità di queste idee. Se il palazzo della *Torah* si rivelerà abbastanza elastico da accogliere pienamente anche l'altra metà del popolo ebraico al suo interno, sarà anche grazie alle fondamenta teoriche gettate dal lavoro pionieristico di Tamar Ross, su un modello comunitario di "espansione" dialogante con modelli di comunità diverse impegnate, nei tempi e nei modi propri, in pratiche di espansione delle proprie soggettività interne.