

Rav Riccardo Di Segni

La donna rabbino

Estratto da:
SCRITTI SULL'EBRAISMO
in memoria di
Emanuele Menachem Artom

Gerusalemme, 5756, 1996

digitalizzato da
www.torah.it

5777, 2017

LA DONNA RABBINO

RICCARDO DI SEGNI

1. Introduzione

I movimenti femminili di questo secolo, con le loro richieste di emancipazione e di pari diritti per le donne hanno spesso coinvolto, scosso e lacerato il mondo ebraico, nelle sue strutture sociali e giuridiche. Tra le numerose rivendicazioni, è emersa quella del tutto particolare dell'ordinazione rabbinica femminile. La comunità ebraica italiana, per diversi motivi, quali la sua esiguità numerica e il suo tradizionale isolamento, ha avuto solo lontani echi delle vivaci polemiche che hanno agitato altre parti del mondo ebraico; non c'è mai stata una richiesta organizzata di donne ebree italiane in questo senso; nelle scuole rabbiniche italiane esiste da molti anni una presenza femminile, ma il programma di studi è differente da quello maschile, e i titoli di studio finali, per quanto la materia non sia ancor bene definita, non sono certamente comparabili ad una ordinazione rabbinica.

Lo scopo di questo articolo è di riassumere i termini essenziali del problema e le sue soluzioni possibili nella prospettiva dell'ebraismo ortodosso.

2. Cenni storici

La questione del rabbinato femminile può sembrare antica, ma in realtà le novità pratiche sono molto recenti, anche nell'ambito dei movimenti di riforma, che hanno accettato il principio solo con riluttanza. Si possono riassumere alcuni dati essenziali¹: La prima donna-rabbino sembra sia stata un'ebrea tedesca, di nome Regina Jonas. La scuola rabbinica berlinese, di ispirazione riformata moderata, dove la Jonas completò gli studi, rifiutò di conferirle un titolo rabbinico, che la Jonas allora si fece dare privatamente da un rabbino a Offenbach; dedicò la sua vita a servizi sociali, fino alla sua deportazione e morte a Theresin.

Un tentativo analogo compiuto negli Stati Uniti da Helen Levinthal Lyons, figlia di un rabbino conservativo, e che aveva studiato nell'istituto che poi sarebbe diventato il seminario riformato di Cincinnati (Hebrew Union College), incontrò l'opposizione, peraltro non unanime, del corpo accademico, per cui alla donna fu conferito nel 1939 solo un titolo accademico. Soltanto nel 1972 lo stesso Istituto conferì il primo titolo rabbinico ad una donna americana, Sally J. Priesand. Da allora le donne costituiscono un terzo degli studenti delle scuole rabbiniche riformate e ricostruzioniste. Più lento e sofferto fu il cammino dell'altro grande gruppo americano non Ortodosso, i Conservativi; nella loro facoltà, il Jewish Theological Seminary, dal 1974 venne data una cattedra di insegnamento di Talmud a una donna; ma la discussione sull'ordinazione rabbinica femminile si protrasse a lungo, fino all'Ottobre del 1983, quando a larga maggioranza il principio fu accettato. L'ebraismo ortodosso dal canto suo sembra rifiutare per il momento qualsiasi deroga alla posizione tradizionale, per la quale l'ordinazione rabbinica è riservata agli uomini.

3. Le basi della richiesta femminile

La richiesta dei movimenti femministi di un'ordinazione rabbinica per le donne parte da diverse considerazioni, che si possono così riassumere: La società ebraica nel suo sviluppo tradizionale ha creato una divisione di ruoli tra uomo e donna, che porrebbe la donna in posizione subordinata; in particolare l'autorità e il potere religioso e sociale sono sottratti alle donne; la funzione rabbinica, che più tipicamente rappresenta questi ruoli è tradizionalmente riservata ai soli uomini. Ora non sembra più giusto, né più a lungo tollerabile, che una società moderna mantenga questa divisione sessista. In una società egualitaria il potere va equamente ridistribuito tra i sessi. D'altra parte si osserva che non è vero che nelle fonti tradizionali vi sia una preclusione assoluta e insanabile all'esercizio femminile del rabbinato. Bisogna distinguere i principi dai condizionamenti sociali. Bisogna riscoprire anche le lontane radici bibliche dalle quali risulta

un importante ruolo giudiziario della donna, come nel caso della profetessa Deborah (Giud. 4:4). Sull'intera questione gioca poi un altro fattore di tipo psicologico e sociale determinante: è ben noto a tutti che l'ebraismo distingue tra sacerdozio e rabbinato; il primo è una condizione che si acquisisce con la nascita, in via patrilineare, riservata ai discendenti maschi di Aaron: la linea sacerdotale continua fino ai nostri giorni, anche se l'esercizio del sacerdozio è sospeso nelle sue funzioni essenziali per l'assenza del Santuario. Il rabbinato nasce invece nell'ebraismo molto più tardi, come condizione intellettuale, senza limitazione a condizioni di nascita, con ruoli distinti da quelli sacerdotali. Ma la condizione ebraica di "orfani del sacerdozio", con tutta la sacralità e l'aspetto cerimoniale che questo comportava, è stata solo in parte sopportata, e molte attribuzioni del ruolo sacerdotale sono state in qualche modo riversate su quello rabbinico. Così il rabbino ha da secoli determinate funzioni integrative, perchè deve sostituire il sacerdote che non può esercitarle. Ora è ben chiaro che il sacerdozio era ed è, secondo l'inequivocabile tradizione biblica e postbiblica, una funzione esclusivamente maschile, e anche su questo c'è una protesta femminile ebraica, ma è chiara l'impossibilità di trasformare questa situazione, se non al costo di creare una nuova religione. Ma il rabbinato, si ragiona, è cosa diversa dal sacerdozio, e la preclusione femminile al rabbinato potrebbe essere solo secondaria e indotta, non essenziale alle strutture religiose dell'ebraismo, e quindi essere abolita senza compromettere la sacralità della tradizione; le donne non devono pagare il prezzo del complesso meccanismo psicologico, che ha fatto del rabbino un supplente del sacerdote.

Alcune di queste osservazioni hanno, rispetto alla struttura legale ebraica, un approccio di tipo rivoluzionario, che non tiene conto del sistema di autorità tradizionale, delle sue modalità di trasmissione e coerenza interna. Altre invece cercano, con diverse sfumature, di inserirsi nella struttura del ragionamento halakhico, tentando di promuovere dal suo interno un cambiamento anche radicale. Nell'ebraismo ortodosso tali cambiamenti sono teoricamente possibili, purché si rispettino le regole della codificazione; il criterio secondo il quale si stabilisce se si è all'interno o all'esterno del

sistema ortodosso non è tanto l'azione più o meno rivoluzionaria, quanto la validità del procedimento logico e giuridico che la consente. Il problema è di capire quali siano i limiti legittimi in cui il ragionamento è possibile, almeno teoricamente, anche in una prospettiva ortodossa e rispettosa della tradizione.

4. Il ruolo del rabbino

Per comprendere le risposte a queste rivendicazioni, è necessaria una premessa chiarificatrice sul ruolo del rabbino. Genericamente definibile come un "Maestro" nella società ebraica, il rabbino ha in realtà un nucleo di funzioni essenziali e un insieme di funzioni accessorie che si riuniscono variamente e con diversa presenza e intensità nelle varie comunità del mondo e nel corso della storia ebraica. Essenzialmente la funzione rabbinica dovrebbe essere di duplice natura: *hora'ah* e *dajanùth*. Il primo termine indica la capacità e l'autorità di impartire istruzioni pratiche su come comportarsi in questioni di *halakhàh*. Davanti a un caso dubbio, o che nei codici è controverso, si rivolge un quesito "*sheelàh*" al rabbino, che è la persona che ha ricevuto, con la sua ordinazione "*semikhàh*" il permesso e l'autorità di istruire; e la risposta ricevuta diventa cogente per il richiedente. Il secondo ruolo è la capacità di giudicare che si esercita facendo parte di un *beth din*, un tribunale rabbinico, composto, nella sua struttura più elementare, da tre giudici, che possono essere tali appunto perché hanno avuto l'apposita ordinazione. Se queste sono le due funzioni essenziali, è a tutti noto che spesso molti rabbini non le esercitano affatto, o solo parzialmente, mentre la comunità richiede loro altre funzioni (qui esposte in ordine casuale, che non rispecchia valutazioni di importanza) :

- l'insegnamento della cultura ebraica tradizionale a vari livelli di specializzazione, e nei contesti più vari, formali (istituzioni scolastiche, sinagoghe) e informali, con la parola e con gli scritti;
- l'esempio e la predicazione morale (che non è necessariamente la stessa cosa dell'insegnamento); il rabbino viene visto come il custode

e il garante del corretto comportamento morale secondo la tradizione ebraica, come colui che deve dare l'esempio personale e, in caso di necessità, richiamare chi si comporta scorrettamente;

- l'assistenza sociale, come consigliere, risolutore di controversie, aiuto in casi sociali difficili, raccomandatario e garante presso terzi;

- la raccolta e la distribuzione di fondi per l'assistenza ai bisognosi, per l'onestà, l'autorità e la discrezione necessarie allo svolgimento di queste attività;

- la direzione delle funzioni religiose pubbliche, all'interno e all'esterno delle sinagoghe, con l'assunzione, quando necessaria, del ruolo di conduttore di determinate cerimonie: celebrazioni di matrimoni, miloth, bar mitzwà, funerali, chiamate a Sefer speciali (i dieci comandamenti ecc.). In alcuni casi, come nel matrimonio, la direzione della cerimonia da parte di un esperto è richiesta, o auspicata, benchè al limite non indispensabile; in altri casi il rabbino assolve un ruolo più onorifico e rappresentativo che giuridico;

- il controllo dei servizi rituali, con particolare riferimento alla kasheruth e al miqweh;

- la rappresentanza politica della comunità, come portavoce davanti alle autorità esterne delle esigenze e dei valori morali della tradizione e della comunità.

Sono distinti da quello del rabbino, che dovrebbe solo esserne il controllore, i ruoli di macellaio rituale e ispettore delle carni (*shochet* e *bodeq*) circoncisore (*mohel*), scriba (*sofer*), cantore sinagogale (*chazan*) e lettore del Sefer Toràh, ma molto spesso questi ruoli vengono, almeno in parte, assunti direttamente dal rabbino. I motivi per i quali tutte queste funzioni sono attribuite al rabbino sono diversi. Spesso si tratta di scelte coerenti con la tradizione, e ampiamente documentate in fonti antiche autorevoli e non sospette; determinati ruoli sono attribuiti per necessità logica al rabbino (chi meglio di lui, con la sua dottrina e autorità potrebbe farlo), o per rispetto alla *Toràh* che il rabbino rappresenta. Talora invece i ruoli sono espressione di una carenza culturale e di osservanza della comunità, che invece di partecipare attivamente e distribuire democraticamente certe funzioni, preferisce delegarle a quei pochi che sono rimasti osservanti.

La carenza del sacerdozio, di cui si è sopra detto, ha avuto certamente un ruolo nell'attribuzione di funzioni aggiuntive e "sacrali" al rabbino. Un ruolo che era primariamente di magistero e di giurisdizione si è caricato così inevitabilmente di altre attribuzioni, fino a diventare un riferimento psicologico, con tutte le implicazioni tipiche della figura maschile e "paterna".

5. I limiti del lecito per le donne

Dato che la funzione rabbinica è così complessa, non è possibile un'analisi unitaria; i limiti del lecito per una possibile assunzione femminile del ruolo devono essere discussi separatamente per ogni diversa funzione. La questione diventa complicata, perché per ognuno dei ruoli sovraesposti si può trovare nella tradizione il no assoluto, il sì, o la liceità teorica che diventa no nella pratica.

Nello spazio di questo articolo non è possibile un'analisi dettagliata; in ogni caso sono possibili e necessari alcuni chiarimenti preliminari.

Secondo l'impostazione tradizionale, la posizione dell'uomo e della donna nei confronti della legge ebraica è diversa. Per quanto riguarda i precetti, questi, come è noto, sono classificati in due categorie, i divieti e le norme positive. Per i divieti, donne e uomini hanno gli stessi doveri, mentre solo una parte delle norme positive incombe sulle donne. Le fonti antiche (*Mishnà Qiddushin 1:7*) hanno suggerito una regola generale per inquadrare l'esenzione femminile, che riguarderebbe solo le norme la cui attuazione è strettamente legata ad un tempo determinato. La regola è solo generica, per cui esistono norme legate al tempo che le donne sono tenute ad osservare, e altre non legate al tempo dalle quali le donne sono esentate. Da questa distinzione deriva il problema se sia lecito, od opportuno o persino auspicabile che le donne osservino le regole dalle quali sono esentate; e se lo fanno, se possano per questo recitare la benedizione relativa. Le risposte a questa domanda variano a seconda del precetto considerato, e per ogni precetto si conoscono opinioni differenti tra gli autori.

Un caso particolarmente complesso nell'ambito di questa discussione è quello del diritto-dovere allo studio della Torà, precetto positivo non legato al tempo dal quale le donne sono tradizionalmente escluse, e persino precluse secondo alcune linee rigoristiche della tradizione dei tempi della Mishnà. Il punto in questione è decisivo, perchè non è concepibile un rabbino senza cultura, che solo lo studio può dargli.

E' un dato di fatto che l'istruzione religiosa delle donne sia sempre stata nel corso della storia molto ridotta rispetto a quella degli uomini. Ma questa regola ha conosciuto delle eccezioni, delle distinzioni e delle evoluzioni che, nell'ultimo secolo, non sono state affatto indifferenti anche negli ambienti più rigorosi. Casi di donne che chiedevano il permesso di studiare se ne conoscono in tutte le epoche, così come generalmente e sostanzialmente positiva, per quanto perplessa, era la risposta che le autorità rabbiniche davano a queste richieste. Inoltre si è sempre fatta una distinzione sugli argomenti e i testi oggetto di studio, per cui il principio che fosse lecito, anzi opportuno che le donne studiassero le norme che più specificamente le riguardano, è passato senza gravi obiezioni. E infine lo stesso mondo ortodosso ha riconosciuto la necessità di un'istruzione religiosa femminile, legata al ruolo educativo che la donna dovrebbe avere nell'ambito della famiglia o di determinate istituzioni scolastiche. Oggi è comune che le ragazze studino materie religiose, e per loro esistono scuole separate anche negli ambienti più ortodossi. Il problema è che malgrado queste evoluzioni i programmi di studio rimangono diversi, per cui esiste una tradizionale riluttanza, che solo parzialmente viene meno, all'inserimento delle donne in corsi su materie specificamente rabbiniche come *Talmùd* e *Poseqim*, almeno ai livelli più alti, che sono la vera chiave per l'esercizio dell'autorità rabbinica di magistero e giudizio.

Bisogna tuttavia rilevare a questo punto un paradosso; la tradizione, piuttosto riluttante sul diritto-dovere delle donne allo studio, lo è teoricamente molto di meno sul diritto delle donne alla *hora'ah*. Fonti classiche insospettabili parlano di "donna sapiente idonea ad istruire" (אשה חכמה הראויה להורות)³ che dunque può esercitare tale funzione e

che è soggetta in questo agli stessi limiti degli uomini idonei. La possibilità teorica dunque esiste, se ne conoscono esempi storici, sporadici ma neppure troppo, ma resta aperto il problema di come arrivare all'esercizio di tale funzione.

L'altro aspetto fondamentale della funzione rabbinica, l'esercizio della facoltà giudiziaria, è oggetto di discussione da secoli per quanto riguarda le donne. La questione si muove da due dati in opposizione. Il primo è il principio, esplicito e consolidato nella legge rabbinica, dell'esclusione delle donne dalla facoltà di essere testimoni, almeno in una parte considerevole del diritto. Vi è poi il principio che "chiunque sia idoneo a giudicare, è idoneo a testimoniare". Tutto questo va contro a un preciso dato biblico, a cui si è accennato sopra: Debora, la profetessa, giudicava Israele (Giud. 4:4). Una famosa nota delle *Tosafòth* (Niddàh 50a, s.v. "Kol") propone diverse risposte a questa con tradizione: 1. La regola del "chiunque sia idoneo a giudicare è idoneo a testimoniare" vale solo per gli uomini e non per le donne. 2. Deborah giudicava "secondo la parola divina" (על פי הדיבור), vale a dire per una precisa e specifica istruzione divina. 3. Deborah non esercitava direttamente l'attività di giudizio, ma insegnava le regole del giudizio. Un altro *Tosafòth* (Shevu'oth b, s.v. "Shevu'ath") aggiunge che 4. dato che Deborah era profetessa, il popolo aveva accettato la sua autorità. Secondo la prima soluzione, l'attività del giudizio sarebbe permessa alle donne, mentre non lo sarebbe secondo le altre soluzioni; la terza lascia comunque aperta la strada dell'insegnamento femminile, e la quarta consente il giudizio femminile in condizioni particolari. La norma prevalente e consolidata che esce da queste discussioni (qua semplificate al massimo) è che la donna non esercita l'attività di giudice, e così è nella pratica, ma su questo non esiste unanimità totale e una via di permesso potrebbe esistere teoricamente.⁴

Se la questione del giudizio è in qualche modo controversa, il problema della carica pubblica viene invece espresso in termini apparentemente più netti e negativi. Secondo Maimonide, come la regalità in Israele è attribuito maschile, così ogni altra carica nella comunità d'Israele deve essere maschile (*Hilkhoth Melakhim 1:5*). C'è

da dire che questa regola è stata codificata dal solo Maimonide, e che per quanto riguarda il concetto di carica pubblica, anche nel mondo più rigorosamente ortodosso si hanno frequenti esempi di reinterpretazioni e aggiramenti di questa norma.

Un'altra grande questione che condiziona l'intero problema è il ruolo generale che la tradizione attribuisce alla donna, contrapposto a quello dell'uomo. Nell'inquadramento teorico, si distingue tra un ruolo maschile inserito all'esterno, nella società e nei rapporti pubblici, e uno femminile "interno" per il quale le mura domestiche sono "il regno" dove la "figlia del re" (secondo l'espressione di Salmi 45:14: "tutto il decoro della figlia del re è all'interno") esercita la sua autorità ed esprime se stessa. La dedizione della donna alla casa e alla famiglia spiegherebbe l'esenzione da un'estesa serie di norme positive, di cui si è detto prima. Mentre questa distinzione è considerata intollerabile dalla protesta femminile attuale, che rivendica uguali ruoli per uomo e donna nella società esterna come nella famiglia, implicitamente attribuendo al ruolo domestico una posizione subalterna e negativa, gli apologeti della concezione tradizionale negano che diversità significhi subalternità; l'impegno nel "privato" è altrettanto se non più nobile, meritorio e gratificante di quello "pubblico", per cui non c'è degradazione, ma solo differenziazione.

Sono in qualche modo collegati e correlati a questa distinzione i concetti tradizionali che impongono un ruolo di "modestia" (צניעות) a tutto ciò che è femminile, e che si associano a quelli precedenti nel limitare le possibilità di un ruolo pubblico femminile. Fino a qual punto è lecito a una donna mostrarsi in pubblico con un ruolo socialmente così determinante? Fino a qual punto è lecito a un uomo, andare a consigliarsi privatamente con una donna, nell'intimità e nella riservatezza che questioni delicate possono richiedere? Si può rispondere a quest'ultima domanda che lo stesso problema si pone quando è una donna a rivolgersi ad un uomo-rabbino; anzi l'esistenza di consiglieri di sesso femminile consentirebbe un colloquio più confidenziale ed aperto tra persone dello stesso sesso. Ma rimane il problema della pubblicità e del protagonismo pubblico femminile, che nelle fonti classiche è spesso valutato negativamente,

verosimilmente sulla base di un condizionamento sociale; per limitare la presenza pubblica femminile si ricorre al concetto di "decoro del pubblico". La donna ad esempio, teoricamente potrebbe leggere pubblicamente la Torà, facendo parte dei sette "chiamati a Sefer" che si dividono il brano da leggere; ma non le si concede questo compito "per il decoro del pubblico" (מפני כבוד הציבור). Molti Conservativi hanno già deciso che ciò che è decoroso per il pubblico deve essere il pubblico oggi a deciderlo, per cui chiamano a Sefer le donne e fanno loro leggere la Torà. Ma nessuna Sinagoga ortodossa ha oltrepassato questo limite, convinta che ciò che per una tradizione consolidata è stato "indecoroso" per il pubblico non può essere d'un tratto capovolto.

Più in generale un ruolo femminile di rappresentanza pubblica, come in molte situazioni si richiede a un rabbino di esercitare, verrebbe a mettere in crisi un modello globale tradizionale di modestia e riservatezza. Probabilmente qui si tratta più di una difficoltà sociologica che di una difficoltà giuridica. Ma anche la sociologia ha la sua importanza, può diventare un simbolo, ancora più difficile da modificare della *halakhàh* stessa. Negli ultimi tempi proprio questi aspetti sono stati sottolineati ed esaltati in una prospettiva apologetica e di contrapposizione; in ogni caso non può essere valutato con leggerezza l'argomento dei tradizionalisti che attribuiscono a questa divisione di attribuzioni un ruolo fondamentale nella sopravvivenza dell'ebraismo. Si tratta quindi di poter e dover distinguere, caso per caso, quale siano i vincoli giuridici reali e concreti derivanti dalle norme di riservatezza, modestia, di decoro pubblico, da quelli delle sovrapposizioni sociologiche, pure importanti, ma non ineccepibili in mutate condizioni ambientali.

Alcuni aspetti rituali, strettamente legati alla condizione femminile, possono ulteriormente giocare su certe prospettive. Ad esempio, le limitazioni imposte dal ciclo mestruale. In realtà queste limitazioni sono essenzialmente domestiche e riguardano i rapporti tra i coniugi; ma secondo molte tradizioni locali le limitazioni riguardano anche certe manifestazioni pubbliche, come la presenza stessa in Sinagoga nei giorni del ciclo mestruale, o l'esercizio nella Sinagoga di certi atti

(come salutare il Sefer aperto, o altri ruoli tradizionalmente affidati alle donne come l'arrotolamento della fascia del Sefer).⁵ Una donna rabbino potrebbe essere limitata, a seconda delle consuetudini locali, nella sua frequentazione della Sinagoga, dovendo in tal modo rivelare pubblicamente delle situazioni personali. Si può obiettare che il vincolo di queste tradizioni locali è molto relativo e facilmente abrogabile, ma anche in questo caso, come in tutti gli altri che consideriamo, il problema è quello di poter avere nuovi Maestri (o meglio nuove Maestre) di Toràh in Israele, e non delle creature che per la loro stessa presenza mettano in crisi comportamenti e consuetudini consolidate da secoli. Si noti poi come in questo aspetto del problema si ragiona chiedendo alla donna di fare quello che l'uomo-rabbino fa, cioè stare in Sinagoga e dirigerne le funzioni. Il problema cioè si pone nei termini di una imitazione globale del modello maschile. I limiti di questo ragionamento sono evidenti.

Su tutti gli aspetti singoli della questione si è ormai sviluppata un'ampia letteratura in cui si tende a dimostrare o meno la liceità dell'assunzione femminile di determinati ruoli, che taluni considerano preclusi non tanto per un principio giuridico, quanto per una tradizione comportamentale consolidata e finora mai contestata. Si è discusso ad esempio se una donna possa celebrare un matrimonio, e fin qui si è rimasti nell'ambito di una argomentazione in termini piuttosto tradizionali; ma di qui si è spesso passati a posizioni più radicali, come nella discussione sulla partecipazione delle donne al minian, o sulla facoltà di essere "shaliach tzibbur" o di testimoniare, e in questi casi l'uso delle fonti tradizionali non è stato molto rigoroso, anzi spesso molto disinvolto e capzioso.

6. Considerazioni conclusive

Il problema del rabbinato femminile è, come si è visto, estremamente complesso e articolato. Ogni aspetto della questione va trattato separatamente, ed anche in chiave ortodossa, per ogni singolo aspetto, sono possibili risposte diverse, di apertura e chiusura.

Alcuni aspetti accessori attribuiti alla funzione rabbinica, come l'assistenza sociale, morale ed economica, la rappresentanza pubblica di determinate istanze, la funzione di riferimento morale possono entro certi limiti piuttosto ampi, essere assolti da donne, e di fatto lo sono già in molti ambienti ortodossi. La funzione rabbinica probabilmente avrebbe da guadagnare nella sua dignità ed autenticità, se venisse spogliata di certi aspetti che la circondano, spesso per delega di una comunità che cerca di scaricare su un'unica figura delle responsabilità collettive.

Ben più difficile, e probabilmente non solubile in tempi brevi, è la questione dei ruoli essenziali. Ma è comunque probabile che almeno il ruolo della donna nell'insegnamento della Toràh e nella direzione della vita religiosa cresca progressivamente anche nel mondo ortodosso.

La strana contraddizione, che in tutta la questione emerge dall'esame delle fonti, tra determinate aperture teoriche e chiusure di fatto non va sottovalutata. La richiesta del rabbinato femminile ha sorpreso gli stessi movimenti riformistici; inoltre è stata ed è una richiesta essenzialmente diasporica, si direbbe tipicamente americana, il che potrebbe indicare che si tratta di una pulsione che nasce all'esterno dell'ebraismo, da un'esigenza di conciliare differenti modelli culturali e religiosi. Comunque proprio sulle questioni femminili l'ebraismo tradizionale fin dalle origini ha saputo rivoluzionare le sue strutture, dalla questione dell'eredità femminile (in Num. 27), all'istituzione della Ketubbàh, fino alla proibizione della poligamia. Come a dire che, quando esistono richieste legittime da parte femminile, l'ebraismo tradizionale vi si adegua. E' troppo presto per valutare se e fino a qual punto la richiesta di un'ordinazione rabbinica femminile possa inquadarsi in una tradizione consacrata. Ma la novità della richiesta e la sua radicalità rispetto a modelli sociologici consolidati impongono molta cautela. Bisogna risolvere la contraddizione che nasce dal fatto che il rabbino è colui che difende e porta avanti la tradizione, mentre si vuole ora che questo ruolo sia affidato a una nuova figura, proprio rompendo con la tradizione. Il rischio della pedissequa imitazione di modelli esterni è presente con evidenza; un rabbinato femminile che si limitasse all'imitazione del ruolo

maschile, porterebbe con sé una carica di goffagine e di ridicolo, sarebbe contraddittorio con se stesso e psicologicamente traumatico. Meglio cercare delle strade alternative, che non siano pura imitazione di modelli esterni, e che promuovano ulteriormente la condizione femminile, integrandola con la conoscenza e la pratica della Toràh. Da questo tutta la comunità di Israele non potrebbe che beneficiare.

Note

1. Cfr. Robert Gordis, "*The Ordination of Women – a History of the Question*" *Judaism* 129, 1984, pp. 6-12. Lo stesso volume cit. di *Judaism* contiene numerosi articoli sullo stesso problema, da diversi punti di vista.
2. Per un'esposizione sistematica cfr. le voci "horaàh" e "beth-din" in *Talmudic Enciclopedia* (TE).
3. Cfr. ad es. *Sefer haChinuch*, 158; altre fonti sono indicate in TE, "horaááh", col. 493-494, no. 109.
4. Cfr. in TE cit. alla voce "beth-din", la pag. 167, e alla voce "ishà" le col. 253-254, con note relative.
5. Cfr. Rema, in *Sh. 'Ar.*, *Orach Ch.* 88.

Ulteriori pubblicazioni
all'indirizzo:
<http://www.archivio-torah.it/ebooks/>