

verso la fisicità. In modo particolare, il nostro autore quando parla emana sempre una forte empatia col suo uditorio, e questo aspetto potrebbe in parte venir meno quando la predicazione viene da un video, o da un libro. Non mi pare che questo sia il caso, perché anche dalle righe stampate affiora la figura del predicatore e, per chi lo conosce, anche le sue espressioni – direi quasi il tono della voce.

Da questo libro emerge a tutto tondo la figura pastorale di Paolo Ricca che prende per mano il suo ascoltatore/lettore e lo conduce a una riscoperta sempre nuova ed emozionante della Parola di Dio.

Paolo Ribet

TEOLOGIA DI GENERE

Gabriele BERTIN, *Mosè: mito di un uomo racconto di un maschio*, Claudiana, Torino 2021, pp. 155, € 15,00.

Scrivendo nel 1973, Mary Daly pensava che il movimento delle donne avrebbe portato gli uomini a una analogia presa di coscienza e trasformazione. Da allora molte teologhe hanno auspicato che i loro colleghi accogliessero la propria parzialità maschile, adottandola come punto di partenza della propria ricerca. Nel suo libro *Mosè: mito di un uomo racconto di un maschio* Gabriele Bertin, pastore valdese, raccoglie questa sfida. Riconoscendo l'importanza della Bibbia nella formazione del patriarcato, Bertin sceglie di confrontarsi con un personaggio chiave delle scritture, Mosè, limitandosi alla Bibbia ebraica e, al suo interno, ai libri tra Esodo e Deuteronomio.

Nel primo capitolo l'autore ci introduce ai *gender* e ai *men's studies*, riferendosi soprattutto alla produzione

italiana; nel secondo presenta la riflessione sul maschile in corso in ambito teologico. Scopriamo che la ricerca di Bertin è guidata soprattutto da tre studiosi*: il noto Stefano Ciccone, che fa proprio il «partire da sé» del movimento femminista; la sociologa australiana Raewynn Connell, che in *Masculinities* (1993) svela l'aspetto relazionale e plurale della maschilità, e Rhianon Graybill, che nel suo saggio sulla «*mascolinità instabile dei profeti ebrei*» adotta un approccio queer.

Al terzo capitolo tocchiamo con mano il problema che deve affrontare l'autore. Per le esegete femministe la marginalità del femminile, spesso di per sé segno di una frattura nel testo, si rivela una risorsa. L'esegeta che parte dalla propria parzialità maschile, invece, viene quasi sopraffatto dalla «fittizia universalità» del punto di vista patriarcale» (p. 40). Per cercare di risolvere questo problema, l'autore offre una breve panoramica degli episodi «in cui Mosè viene presentato in una prospettiva interessante dal punto di vista dei *men's studies*» (p. 57), scegliendone 64 e poi operandone un'ulteriore scrematura. Rimangono dieci episodi che vengono analizzati alla luce della ricerca degli attuali studi biblici. Sebbene la lettura risulti piuttosto densa e ripetitiva, l'approccio laborioso dell'autore dà a chi legge la possibilità di entrare nel testo biblico e verificare per proprio conto le conclusioni di Bertin.

L'autore dispiega fondamentalmente due categorie di analisi provenienti dagli studi di genere e queer: la relazionalità e la corporeità. Scopriamo che la maschilità di Mosè si forgia in una rete di relazioni con altri maschi (Aarone, Ietro, Giosuè e YHWH), ognuno dei quali incarna una maschilità diversa, e anche con delle figure femminili quali Miriam, la figlia del faraone e Sefora. In questo modo abbiamo la

possibilità di considerare come Mosè si colloca nell'«intersezione identitaria fra razza - ceto sociale - identità sessuale» (p. 110). Bertin mette molto bene in evidenza i diversi tipi di maschilità con i quali Mosè si relaziona.

Partendo dall'«immagine di fragilità e fluidità che questo [Mosè] vive nell'atto della vocazione profetica» (p. 50), Bertin conduce un'illuminante analisi della corporeità di Mosè in termini di disabilità (la lingua pesante, la difficoltà di stare con le mani alzate), di femminilità («Sono forse io a concepire questo intero popolo?», Num. 11,12), e di «assemblaggio» (la mano colpita dalla lebbra, il volto che rifulge). Elementi che hanno tutti a che fare con la relazione peculiare ed esclusiva tra Mosè e Dio.

Dallo studio dettagliato di Bertin emerge un Mosè che, da una parte, rappresenta una maschilità egemone (sebbene venga ripetutamente contestata dal popolo di Israele), e dall'altra, è configurato a partire da una mancanza. È la relazione con YHWH, conclude Bertin, a consentire «a Mosè di crescere nella sua comprensione di sé» in modo che si presenti «più uomo e meno maschio» (p. 147). Bertin avrebbe potuto esplorare maggiormente questa dinamica, per chiedersi come mai la relazione intima ed esclusiva tra Dio e Mosè apra delle crepe in una (o due?) maschilità «tutta d'un pezzo».

A differenza di molti, Bertin non ha nessun problema a riconoscere il suo debito alle teologhe femministe, la cui critica a Dio Padre egli accoglie. Tuttavia, invece di prendere in considerazione la lettura di Dio «al femminile», nonché la decostruzione delle stesse categorie di genere, l'autore tende a inchiodare il divino alla sua (presunta) identità paterna. «Mi sembra fondamentale assumere come dato la diffusa immagine maschile di Dio come Padre» (p. 69). Identificando tale

divino ripetutamente come il maschile egemone, l'autore corre il rischio di ribadire la sua centralità e legittimare il suo dominio. Bisogna leggere attentamente per vedere come Bertin riesce a scongiurare questo pericolo riconoscendo che la paternità di Dio è davvero sui generis. Non solo «la caratteristica principale del Dio dei padri è proprio il suo non essere legato a un luogo preciso, né a una funzione particolare» ma «l'immagine paterna di Dio si rivela fortemente soggetta al piano relazionale» (p. 41).

Dal mio punto di vista, questa carta andava giocata con più forza. Bertin mette in evidenza come Mosè è del tutto privo di un'identità paterna, ma, avendo identificato Dio col Padre, non coglie bene il fatto che Mosè (in quanto immagine di Dio per Aaronne, p. 90) rispecchia un divino altresì al di fuori delle norme patriarcali. Un divino, tra l'altro, la cui opera – come nota Bertin – è anticipata, espressa e resa visibile da alcune figure femminili chiave. Perciò, se a un livello YHWH opera come il maschile che più egemone non si può, a un altro, ovvero nella relazione con Mosè, tale egemonia viene decostruita. Non escluderei la possibilità che la mancanza, costitutiva della maschilità di Mosè (eventualmente letta in chiave cristologica, come in Ebr. 11,23-27), indichi un *vulnus*, un'apertura, nello stesso divino. Ovviamente, tali considerazioni esulano da questo libro che ha già messo molta carne al fuoco e offerto molti spunti di riflessione.

Mosè: mito di un uomo racconto di un maschio è un primo libro coraggioso di interesse per tutt* coloro che si occupano delle Scritture e della loro interpretazione. Offre una visione di una delle figure centrali della tradizione biblica da un'angolatura pressoché inedita. Non possiamo che sperare che l'autore stesso approfondisca alcune delle sue riflessioni (delimitando maggior-

mente il campo) e che altri studiosi, incoraggiati da questo testo, comincino a leggere le Scritture a partire dalla consapevolezza della propria parzialità maschile.

Elizabeth Green

RELIGIONI

Luca GHISLERI, Iolanda POMA (a cura di), *Il sacro e la polis. Intersezioni simboliche*, «Intessiture» 10, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 279, € 24,00.

Non potendo riprodurre interamente l'indice, elenco (a titolo esemplificativo) alcuni titoli cui potrò alludere nel corso della recensione: *Il sacro e l'origine del linguaggio* (Trabant); *Teseo e Ulisse* (Chiarini); *Il sacro e la legge* (Cosi); *La «città santa» nella tradizione ebraica* (Giuliani); *Mediare differenze* (Danani); *Europa cristiana?* (Lingua). La costituzione di un gruppo individuato nella massa si richiama al «numinoso» e ne sfrutta l'imperativo (Bojani) (torna in mente Tacito, *Historiae* V,4: *Moyse quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illic omnia quae apud nos sacra...*). La «pietà», già rappresentata nel Medioevo con Maria (la madre di Gesù) che tiene in grembo il Figlio morto, è elemento tipicamente umano e insieme religioso. Per antico che sia, lo evocano anche le opere cinematografiche quale sentimento eccedente (Pezzoli-Olgiati).

Oggi la filosofia si trova a fronteggiare una situazione politica universalmente problematica (Madera; Lingua; Poma), dove le religioni non possono più garantire la coesione politica, ma non riescono neppure a scomparire, tutt'altro, anzi. La secolarizza-

zione lascia il posto a rivendicazioni difficili da gestire.

Qua e là potrebbe trasparire un'esortazione a ribellarsi a uno stato di cose mondiale certo non accettabile né giustificabile in nessun modo. Ma con chi ce la possiamo prendere se non con noi stessi? D'altra parte, la religione non costituisce più un ambito circoscrivibile politicamente. Ma allora a che cosa *mira* la religione? A che cosa dovrebbe servire il sacro?

Arriviamo così al centro del libro: che senso ha tener distinti due ambiti, considerandone uno più «alto» dell'altro e interrogarsi proprio della differenza prestabilita?

La trascendenza è un evento con cui Dio si fa conoscere nella «soglia» come «autotrascedente»: sta lì «la sua disponibilità a farsi (ma non a essere fatto) storia» (Perone, p. 69, con richiamo anche qui, ma diverso, a Maria di Nazareth).

Anche Habermas (discusso in Totaro) rappresenta un aspetto accettabilmente «laico» del religioso. A un altare non si può rinunciare, purché «santo». Se Habermas afferma che la trascendenza è una dimensione necessaria all'immanenza (garanzia sociale), Todaro, insoddisfatto, quantunque propenso e vedervi il positivo, sostiene una dimensione propria, autonoma, e quindi pura (santa) della trascendenza stessa. A evitare confusioni. Nel contesto Totaro ha una utile nota sul «rito» (cfr. anche Lazzari su Fink).

Affiora anche sempre, quale eccezione (eccezione), il «santo». Il santo è la «forma purissima» del sacro (Perone, p. 68). Con riferimento a Levinas, si sottolinea una «anteriorità an-archica irriducibile al tempo dell'esperienza archetipa del sacro» (Tura, p. 266), e si dice «L'immemorialità della "parola di Dio", che risuona nella dedizione incondizionata all'altro e che le assegna un valore profetico, costituisce