

Rav Elio Toaff

Il ciclo della vita

Il matrimonio
La nascita dei figli

*Pubblicato nel 1966 - 5726 su
"La Voce della Comunità di Roma"*

*Digitalizzato nel 2017 - 5777 da
www.torah.it*

Sullo stesso argomento sono disponibili nel sito
www.torah.it
quattro lezioni audio di Rav Toaff
all'indirizzo:
<http://www.archivio-torah.it/HTM/ravtoaff.htm>

I

Il ciclo della vita

A cura del Rabbino dottor Elio Toaff

Presentazione

Aderendo al desiderio espresso dal Consiglio della Comunità di Roma di sviluppare la sua azione culturale verso gli ebrei attraverso la pubblicazione di una pagina speciale, nella quale fossero trattati problemi attuali e descritti usi e costumi ebraici che, purtroppo, molte persone osservano ormai solo per abitudine, ma senza rendersi conto del loro significato, delle loro origini, del loro valore attuale, ho creduto opportuno cominciare la serie di queste mie esposizioni trattando il ciclo della vita, tutta quella serie di riti, di atti, di disposizioni che hanno regolato in passato e regolano ancor oggi nello stesso modo, o quasi, ogni manifestazione della vita dell'ebreo dalla nascita fino alla morte.

Questo sarà il primo ciclo che apparirà nella pagina speciale che ogni mese verrà inserita nella « Voce della Comunità ».

A questo primo ciclo ne seguirà poi un secondo riguardante il ciclo delle feste ed un terzo sul ciclo della storia.

La composizione tipografica di questa pagina aggiunta è

tale da permettere ad ognuno di piegarla in modo da ottenere un fascicolo di 16 pagine ogni mese. Questi sedicesimi possono essere conservati, cuciti insieme e poi rilegati con la copertina e il frontespizio che, al termine di ogni ciclo, verranno stampati appositamente. In tal modo ogni lettore potrà avere a sua disposizione un libretto utile dal quale potrà apprendere il valore ed il significato di tante cerimonie, di tanti usi e di tanti costumi inerenti alla vita ebraica e potrà altresì avere una guida allo studio più approfondito delle vicende della storia del popolo di Israele ed alla comprensione dei problemi che essa presenta.

Il carattere divulgativo di questa pubblicazione non permette certo di darle una intonazione scientifica, ma cercherà in ogni caso di presentare al lettore tutti gli aspetti ed i significati delle cerimonie che accompagnano le varie tappe della vita dell'uomo citando le fonti antiche e moderne cui potrà ricorrere chiunque voglia approfondire la materia.

E' proprio questo che ci siamo proposti con la nostra iniziativa; spingere gli ebrei a conoscere sempre di più e sempre più a fondo le basi della loro vita di ebrei affinché ognuno, apprezzandone l'altissimo valore morale ed etico, possa ritrovare quell'amore e quella passione stessa, che possedevano i nostri vecchi ed i nostri antenati, che riuscendo a mantenerli avvinti tenacemente all'ebraismo ed ai suoi precetti, dava loro la felicità e l'orgoglio di essere ebrei.

E' indubbio che nel fondo dell'animo di ciascuno di noi è riposta una profonda coscienza ebraica, un patrimonio grandissimo di fede e di ideali del nostro popolo, ereditata dagli antichi avi, che non attende altro che di essere riscoperta, riportata alla luce. Ma come riuscirvi?

Se quelle pagine che noi scriveremo contribuiranno poco o molto che sia, a riportare alla luce una parte di quella immensa ricchezza nascosta nell'animo nostro, non saranno state scritte invano e la nostra fatica ed il nostro sacrificio avranno ottenuto il più grande ed il più ambito dei premi.

Il matrimonio

Non sembri strano che il ciclo della vita sia fatto cominciare con il matrimonio. Esso è l'atto più importante che l'uomo compie durante la sua vita è un atto che si ricollega diretta-

mente, se si vuole, con la creazione stessa del mondo. Fu il Signore a creare il primo uomo ed ad esso concesse di proseguire l'opera della creazione col procreare e moltiplicando il genere umano.

Il matrimonio trae origine dal comando che si trova ripetuto nella Genesi: « Crescete, moltiplicatevi e riempite la terra » (Genesi I-25); Il Signore benedisse Noè ed i suoi figli e disse loro: « prolificate, moltiplicatevi ed empite la terra (Genesi IX-1) »; « E voi prolificate e moltiplicatevi; spargetevi sulla terra e moltiplicatevi in essa » (Genesi IX-7). Ma più significativo di ogni altro è il versetto (Genesi II-24): « Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si attaccherà a sua moglie e diverranno come una sola persona ».

Nella Torah non vi è traccia di come si celebrava il matrimonio. E' evidente che nei tempi più antichi non esisteva una cerimonia vera e propria. Una prima traccia si ha nel racconto dei patriarchi, quando Isacco si unì in matrimonio con Rebecca. Il testo dice: « Isacco, condottala nella tenda di Sara sua madre, prese Rebecca in moglie e l'amò (Genesi XXIV-67) ». E' evidente che il solo fatto di condurre una giovane nella tenda della propria madre, significava che l'uomo che ve la conduceva desiderava sposarla. Una prova di ciò possiamo trovare nel Cantico dei Cantici. Questo poema, secondo me, — malgrado tutte le apparenze — non canta un amore frivolo, sconveniente, ma — e questa è la ragione che ne giustifica l'inclusione nel canone biblico, come libro sacro — un amore travolgente, ma puro, un amore ardente ma altamente morale. Infatti ogni amore è morale quando si prefigge una conclusione pura e santa come è il matrimonio. La Sulamita, presa d'amore per il giovane pastore, esclama: « Quando trovai quello che l'anima mia ama, io lo afferrai e non lo lascierò più finché non lo avrò portato in casa di mia madre, nella camera della mia genitrice: (Cantico dei Cantici III-4) ».

L'unione quindi di due giovani veniva sanzionata, legalizzata, nella camera materna, che era il simbolo dell'intimità familiare, il luogo più gelosamente riservato della casa.

Nella Bibbia abbiamo molti esempi di come si può prendere moglie. Abramo manda il servo fidato a cercare una moglie per il figlio; una moglie del proprio paese di origine e possibilmente della sua stessa famiglia. Isacco manda Giacobbe nella casa del nonno materno Betuel e gli dice: « Prendi là in moglie una delle figlie di Lavan, fratello di tua madre (Genesi XXVIII-

20) ». Giacobbe va e chiede allo zio di sposare Rachel sua cugina secondogenita.

Da notare il fatto che lo zio gli risponde dando una interessante notizia sugli usi di quel tempo: «Non si fa così nel nostro paese di dare in moglie la figlia minore prima della maggiore » (Genesi XXIX-26).

Nell'esempio che abbiamo or ora citato del Cantico dei Cantici è la donna, la Sulamita, che prende l'iniziativa e vuol condurre l'amato nella stanza di sua madre. E questo non è certamente un esempio isolato: durante la festa di Succoth nel corso di una cerimonia chiamata Simchath beth ha-Shoavah, durante la quale si attingeva l'acqua per le aspersioni, le ragazze vestite di bianco e con le chiome inghirlandate andavano in giro per le vigne per farsi vedere dai giovani che esse stesse invitavano al matrimonio.

Nella narrazione biblica si trovano altri esempi di matrimoni favolosi. Quando Calev ricevette da Giosuè il territorio che gli spettava, nella divisione che seguì la conquista della Terra Promessa, ebbe tra l'altro la città di Devir o Kiriath Sefer, città non ancora occupata e che quindi Calev, se la voleva, doveva conquistarsela. Allora egli disse: « Chi sconfiggerà Kiriath Sefer e la prenderà avrà da me in moglie Achsah mia figlia. E la prese Othniel figlio di Kenaz, fratello di Calev e questi gli diede in moglie Achsah sua figlia » (Giosuè XV-16-17). Lo stesso episodio, con le stesse identiche espressioni, è riportato anche nel Libro dei Giudici (I-12-13). Dare la propria figlia in moglie ad un eroe, ad un salvatore era un privilegio dei grandi personaggi. Dopo Calev, il re Saul promette sua figlia in moglie a chi ucciderà Golia. Ed ancora Saul disse a David: « Ecco io ti darò in moglie la mia figlia maggiore Merav purché tu sia valoroso e tu combatta le battaglie del Signore » (I Samuele XVIII-17). Non mantenne la parola e Merav venne data in moglie ad un altro. Ma Michal, figlia di Saul amava David ed avendolo altri riferito a Saul, la cosa gli piacque. Saul disse fra sé: « Io gliela concederò... » (Ibid. versi 20-21). E' in questi casi che per la prima volta si afferma implicitamente che una giovane può sposare soltanto l'uomo che il padre le destina.

Dagli esempi che abbiamo citato appaiono chiari alcuni fatti importanti che dimostrano come il matrimonio fra due giovani avvenisse in quei lontani tempi all'incirca come oggi: i genitori si preoccupano di cercare una moglie al figlio trovandola nel loro ambiente, della loro stessa condizione sociale, del-

la loro levatura intellettuale e morale oppure gli interessati stessi cercano l'unione ideale prendendo essi stessi l'iniziativa. L'unico sistema che mi sembra oggi completamente e decisamente sorpassato, anche nelle superstite famiglie reali, è quello di dare una figlia in moglie ad un eroe, ad un coraggioso, ad un benemerito del popolo.

Dalle pagine della Bibbia possiamo rilevare anche che il matrimonio era accompagnato da un trapasso di beni che lo sposo dava al suocero e che il padre largiva alla figlia. Nel caso di Rebecca (Genesi cap. XXIV), Eliezer, il fedele servo di Abramo, reca doni non solo alla ragazza, ma altresì alla madre di essa ed allo zio Labano che, dopo la morte di suo padre Nahor, era divenuto il capo della famiglia ed aveva quindi maggiore autorità dello stesso Betuel, padre di Rebecca: « Il servo trasse fuori arredi d'argento e d'oro ed abiti e ne dette a Rebecca; dette oggetti preziosi anche al fratello ed alla madre di lei » (verso 53). A Rebecca i suoi familiari dettero, almeno da quanto si deduce dal testo, (versi 59 e 61) la nutrice ed alcune ragazze sue serve.

Quando Giacobbe, che ama Rachele, vuole averla in moglie dice a Labano suo padre: « Ti servirò sette anni per avere Rachele tua figlia minore » (Genesi XXIX-18). Ognuno conosce lo inganno che Labano usò per dare a Giacobbe Lea invece di Rachele, però « egli dette Ziplà, sua serva, a Lea; sua figlia, come serva » (Ibid. verso 24). Le stesse condizioni vennero osservate per le nozze con Rachele; Giacobbe lavorò altri sette anni e Labano gli dette, con Rachele, anche una serva di nome Bilà (Ibid. versi 27-29).

Quando Dina figlia di Giacobbe venne violentata da Shechem ed egli propose ai suoi fratelli ed a Giacobbe stesso di sposarla, perché si era innamorato di lei, disse loro: « accordatemi questo favore ed io darò quanto mi direte. Imponetemi pure una grande dote (mohar) e regali, ed io darò secondo quanto mi direte purché mi diate la giovane in moglie » (Genesi XXXIV-11-12). E' questa la prima volta che viene usata la parola « dote » per indicare ciò che il marito doveva dare al padre della donna che voleva prendere come moglie. E ciò è assai importante perché la legge che verrà in seguito stabilita prende sicuramente le mosse da un uso antichissimo già praticato dagli ebrei e non solo da essi. Nell'Esodo (XII-15 e 16) si legge infatti: « Qualora taluno seduca una vergine non sposata e giaccia con lei, egli dovrà sposarla, pagando prima al padre di lei quel-

la somma che lo sposo dava al futuro suocero come dote. Ma se il padre di lei ricusa di dargliela in moglie, il seduttore dovrà pagare tanto argento quanto è la dote della vergine ». La somma nel caso particolare di violazione di una vergine ammontava a 50 sicli; ma ciò evidentemente era una penalità perché la dote ordinaria era inferiore a tale somma ed equivaleva più o meno a quanto il Faraone Amenofi III versava per le donne di Ghezer destinate al suo *Harem*.

Nel caso di Shechem le nozze non potevano essere autorizzate da Giacobbe in quanto egli non era ebreo, come è detto (Genesi XXXIV-14): « Noi non possiamo fare queste cose, dare cioè la nostra sorella ad un uomo incirconciso essendo ciò per noi oggetto di ignominia ».

Vedremo in seguito particolareggiatamente la questione del matrimonio misto, per ora ci soffermeremo sull'istituto della dote.

Se esaminiamo il testo di Samuele I (XVIII-22-25) possiamo renderci conto che anche quando il re prometteva a qualche eroe o liberatore del popolo di dargli la figlia in moglie, non per questo rinunciava alla dote spettantegli. L'atto di valore di per sé stesso non veniva considerato come sostitutivo della dote. Saul infatti, quando David mandò a dirgli: « Vi par cosa facile diventar genero del re per me che sono un uomo povero e di nessun conto? » fa rispondere: « Direte così a David: Il re non desidera dote... ». Egli dunque rinunciava ai suoi diritti dotali e lasciava che David sposasse sua figlia contentandosi della prova di valore che egli avrebbe dovuto dargli, facendo in questo modo una eccezione alla regola.

Per concludere possiamo affermare che, secondo il diritto biblico, fino dai tempi più antichi un uomo che avesse voluto contrarre matrimonio, doveva versare al padre della ragazza una dote che era stabilita come prezzo della sua verginità. Il che equivale a dire che una ragazza non più vergine non dava la possibilità a suo padre di pretendere nulla per il suo matrimonio. Di solito il padre della sposa donava alla figlia qualche cosa in occasione del suo allontanamento dalla casa paterna. Come abbiamo avuto agio di constatare, il padre poteva sempre rinunciare alla dote spettantegli.

Con l'andar del tempo il matrimonio si è arricchito di regole e di cerimonie fino a divenire quello che è oggi. Attorno alle regole che si possono desumere dalla Torah ne sono nate altre che la tradizione ha tramandato ed arricchito di genera-

zione in generazione fino a creare un vero e proprio codice di leggi matrimoniali, che comprendono i rapporti fra un giovane ed una ragazza da quando iniziano a parlare di matrimonio (è il periodo che oggi è conosciuto comunemente col nome di « fidanzamento ») fino ai più intimi rapporti coniugali e fino anche al divorzio.

I testi tradizionali che si occupano di queste materie sono innumerevoli, data l'importanza e la delicatezza dell'argomento, ma quattro meritano di essere menzionati per la loro importanza fondamentale: la Mishnà con i suoi trattati Kiddushin, o del matrimonio; Ghittin, o del divorzio, Sotà, o della donna sospetta di adulterio, Ketuboth, o dei contratti nuziali (dote ecc.); il Talmud con i trattati che dalla Mishnà stessa prendono i nomi; Rambam (Maimonide) col suo Jad ha-Hazaqà, che, ai trattati che abbiamo sopra menzionato, aggiunge quelli di Ishuth, o rapporti fra coniugi, e quello di Issurè Biah, o rapporti coniugali proibiti. Infine dobbiamo ricordare il codice di Yoseph Caro, lo Shulhan Aruch, nel quale troviamo trattati tutti gli argomenti che il Maimonide aveva svolto sul Jad ha-Hazaqà. Mentre il racconto biblico si limita a narrare come praticamente si celebrarono o si combinarono alcuni casi di matrimonio, la tradizione ha invece creato un codice vero e proprio di leggi matrimoniali che investono ogni minimo atto della vita coniugale.

Come ognuno sa il Talmud è il libro nel quale sono raccolte in maggior numero le leggi desunte dai Dottori attraverso la discussione delle regole enunciate nella Mishnà; è quindi soprattutto su di esso che limiteremo la nostra indagine.

Secondo la tradizione una donna può essere sposata in tre modi: con il danaro, con un documento scritto e con la coabitazione. Attraverso questi tre atti una donna è mekuddeshet, ovvero sposata, nel senso che è « consacrata », mekuddeshet, al proprio marito e proibita ad ogni altro uomo, proprio come ogni oggetto consacrato, fatto cioè « Kodesh » è consacrato al Signore e non può essere in nessun caso distratto dalla sua destinazione. E così, nello stesso modo, si adopera il termine « kedushà » per indicare l'atmosfera che deve regnare nei rapporti coniugali. Termine che significa non solo assoluta fedeltà della moglie ma anche assoluta fedeltà del marito, che indica la moralità della vita coniugale concepita come esaltazione della procreazione in quanto atto sublime che ci riporta a ripetere l'atto del Signore creatore del primo uomo su questa

terra. Kedushà è quindi quell'atmosfera di gioiosa letizia che si crea in una famiglia quando sappia dare un carattere di sacralità al vincolo coniugale.

Elemento fondamentale per la validità di un matrimonio è il consenso della donna, consenso che deve essere espresso non solo con le parole, ma con l'accettazione del denaro che l'uomo le dà o del documento che per lei ha scritto. Un matrimonio senza il consenso della donna non è mai valido. L'atto sessuale compiuto con donna consenziente ed a titolo di matrimonio era considerato una delle maniere lecite di prendere moglie. (Della donna violentata, abbiamo già parlato ed abbiamo visto come la legge ebraica punisca il colpevole). Ma i maestri del Talmud hanno in seguito condannato quest'ultimo sistema di sposarsi e lo hanno proibito pur riconoscendone la validità nel solo caso che l'uomo abbia detto alla donna davanti a testimoni: « Mediante questo contatto carnale tu diventi mia moglie ».

Per sposare una donna non occorre una grande somma di denaro; bastava una « perutà », piccola moneta corrispondente al peso di 90 granelli di frumento in argento fino. Come si vede la somma è irrisoria ma deve essere data soprattutto perché, la donna, accettandola, dimostri chiaramente il suo consenso al matrimonio. La stessa cosa può dirsi anche per il secondo sistema di matrimonio e cioè a proposito del documento (she'tar) col quale si poteva sposare una donna. Era un pezzo di pergamena, di carta o di coccio sul quale lo sposo scriveva: « Tu sei destinata a me » oppure: « Tu sei promessa a me » se il matrimonio non seguiva subito, oppure: « Tu sei mia moglie ». Consegnandolo alla donna, e questa ricevendolo e sapendo quanto vi era scritto, il matrimonio era compiuto e valido.

Oggi il momento culminante del matrimonio è quello in cui lo sposo dà l'anello alla sposa. L'anello sostituisce il denaro e la donna che lo accetta facendoselo mettere al dito, dà implicitamente il suo consenso al matrimonio. Infatti lo sposo mettendo l'anello al dito della sposa pronuncia la formula: « Ecco tu sei consacrata a me (sposata) mediante questo anello secondo la legge di Mosè e d'Israele ». Naturalmente oggi è con l'anello che si conclude il matrimonio, ma all'anello potrebbe essere sostituito un qualunque oggetto purché abbia il valore già indicato di una perutà.

Come abbiamo già detto l'uomo che sposava una vergine doveva darle una dote ed i dottori stabilirono che una dote, sia pure inferiore a quella della vergine, venisse attribuita anche

alla vedova od alla divorziata che passassero a seconde nozze. Oggi questa dote viene descritta in un documento che si chiama « Chetubbà ». La Chetubbà (con due « b » per distinguerlo da una comune scrittura che è detta Chetubà) precisa l'obbligo del marito di versare una certa somma alla moglie in caso di morte o di divorzio. Questa somma rimane presso il marito per tutta la durata del matrimonio, ma dovrà essere pagata alla moglie dagli eredi in caso di morte del marito e da quest'ultimo in caso di divorzio. E' un debito privilegiato che in ogni caso dovrà essere soddisfatto impegnando tutti i beni del marito. Questo principio divenne regola obbligatoria per opera del Rabbino Shimon ben Shetaḥ (1° sec. Avanti l'E.V.) fratello della Regina Salomè Alessandra ed è tuttora in vigore.

Circa l'antichità della Chetubbà esistono due opinioni; vi è chi ritiene essere essa di istituzione biblica ed altri che la ritengono di prescrizione rabbinica. Rabban Shimon ben Gambiel (cfr. Talmud Bab. Shabbath 14 B-16 B) diceva essere di istituzione biblica trovando una esplicita prescrizione nel testo dell'esodo XXII 15-16 già citato (« Egli dovrà sborsare tanto argento quanto è la dote delle vergini ») e nei versi della Genesi XXXI-15. « (Non ci ha forse trattate come delle estranee mangiandoci il denaro della nostra dote ») e XXXIV-12. « (Imponetemi pure una grande dote e regali ed io darò ciò che mi darete »). La maggior parte dei Dottori poi esprime il parere che, se la radice della prescrizione in parola può trovarsi nel testo biblico, l'istituzione è certo opera rabbinica.

Le somme stabilite per la vergine di 200 Zuzim e per la vedova e la divorziata di 100 sono i minimi ai quali sono tenuti tanto i ricchi quanto i poveri, ma ognuno può aggiungere a tali importi tutto quello che vuole. Anzi ciò è favorito e raccomandato perché, più grande è l'impegno finanziario che il marito assume verso la moglie con la Chetubbà e meno facile diviene per lui dare il divorzio in quanto dovrebbe dare alla moglie una somma importante che potrebbe non avere oppure potrebbe recare gravi danni alla sua attività.

I primi testi di contratti matrimoniali scritti si sono trovati fra i documenti dell'antica colonia ebraica di Elefantina che risalgono al 5° sec. avanti l'era volgare. Documenti più antichi di quest'epoca non se ne conoscono. Se è vero che in tutti libri della Bibbia non troviamo mai menzionato il contratto matrimoniale, mentre si parla esplicitamente del documento di divorzio che il marito scriveva per la moglie (Deuteronomio XXIV.1,3

e Geremia III-8), questo fatto, io credo, dimostra evidentemente che, come per divorziare occorreva un documento scritto, analogamente per sposarsi doveva occorrerne un altro e se in alcun libro della Bibbia non ne troviamo traccia, questo non dimostra affatto che non esistesse.

Unica cerimonia, a quanto è dato sapere dal testo biblico, che accompagnava le nozze era un banchetto al quale veniva invitata la folla degli amici e dei parenti. Per le nozze di Rachel (che poi invece fu sostituita da Lea) « Laban invitò tutta la gente del luogo e fece un convito » (Genesi XXIX-22).

Per le nozze di Sansone il testo dice: « Indi recatosi suo padre presso la donna, Sansone fece ivi un convito come solivano fare i giovani sposi » (Giudici XIV-10). Questa usanza si è mantenuta fino ai nostri giorni ed i Dottori hanno fatto rientrare il banchetto di nozze fra le « *Seudoth mizvà* » o banchetti rituali.

Essi infatti hanno stabilito che per sette giorni gli sposi radunino nella loro casa amici e parenti per pranzare insieme e recitare le sette benedizioni delle nozze. Essi hanno raccomandato, è vero, che l'allegria regni nella casa degli sposi, ma essa deve essere una allegria composta che mai trascenda od ecceda; che sia, in una parola, possibile recitare le benedizioni prescritte senza correre il rischio di compiere un sacrilegio.

Quanta fosse la gioia chi accompagnava le nozze è dato rilevare da Isaia (LXI-10): « Come lo sposo che cinge la corona e come la sposa che si adorna coi suoi gioielli »; dai Salmi (XLV) dove lo sposo è come un re e la sposa una regina: « Di mirra, di incenso e di profumi, olezzano le tue vesti; dai palazzi di avorio ti allietano i suoni degli strumenti. Figli di re sono fra le tue dame di onore... sono presentante con allegrezza e giubilo, entrano nel palazzo del re »; da Geremia (XXXIII-11) che predicando la restaurazione dello stato ed il ritorno del popolo a Gerusalemme esclama: « Ancora avverrà che si udrà in questo paese... voci di giubilo e voci di gioia, voci di sposi e voci di spose ».

Ancora oggi, celebrando il matrimonio, noi osserviamo tutte le prescrizioni che ci sono state tramandate e così lo sposo, al momento delle sue nozze, consegna alla sposa l'anello che vuol essere la sostituzione del denaro (cheseff), consegna la chetubbà (schetar) che ha scritto e nella quale assicura alla futura moglie di darle, secondo i suoi mezzi, tutto ciò che è necessario ai bisogni della vita e le assegna la dote prescritta

aggiungendo ad essa quello che egli ritiene di darle onde essa possa, in caso di sua morte o nella dannata ipotesi di un divorzio, vivere decorosamente e senza preoccupazioni. Infine fra le benedizioni che si recitano mentre si compiono gli atti che abbiamo descritto, se ne dice una che suona così: « Benedetto sii tu o Signore, Dio nostro Re del mondo, quel Dio che ha creato la gioia, la letizia, lo sposo e la sposa, l'allegrezza ed il canto, il giubilo ed il gaudio, l'amore e la fratellanza, la pace e l'amicizia; fa', o Signore Dio nostro, che si odano presto nelle città della Giudea e nelle strade di Gerusalemme voci di letizia e voci di gioia, voci di sposi e voci di spose, canti giocondi di sposi dal loro baldacchino e di giovani dal banchetto della loro festa. Benedetto sii tu, o Signore, che rendi lieto lo sposo insieme alla sposa ».

Il rituale è rimasto quello che era; forse si è arricchito attraverso i secoli di un fasto moderato che ha accentuato, fino a pochi anni fa, nella consapevolezza di compiere una delle fondamentali mizvoth della Torah, la gioia e la soddisfazione del dovere compiuto. Ma oggi purtroppo mentre si va sempre più perdendo il senso del carattere sacro del matrimonio, si accentuano le manifestazioni profane, esagerandosi nelle feste e nei banchetti, nel lusso e nei balli, trascendendo a deleterie forme di esibizionismo che più nulla hanno di ebraico. Dove è finita la modestia delle donne ebraiche, dove è finita l'austerità dei riti familiari, dove è la poesia e l'intimità della famiglia?

I giovani si sposano tardi, forse troppo tardi quando non sono più in grado di apprezzare la dolcezza e la bellezza di una vita semplice colla loro compagna. « Sposate i vostri figli mentre la vostra mano è ancora sul loro collo » dice il Talmud, sposateli quando ancora non sono indipendenti, e debbono ascoltare ancora i consigli dei genitori. Quando infatti i figli sono diventati indipendenti, i genitori poco possono fare.

L'età che è consigliata per il matrimonio dei figli maschi è quella dei 18 anni (Aboth V-24), ma nel Talmud si manifestano diverse opinioni a questo proposito. Qualcuno sostiene che l'età giusta per un figlio è dai sedici ai ventidue anni, altri dai diciotto ai ventiquattro. Per le figlie si ammonisce il padre a trovar loro un marito quando sono in giovane età. Il Talmud commentando il verso del Levitico (XIX-29): « Non profanare tua figlia facendone una prostituta » dice che tale versetto si applica a quel padre che non si preoccupa di trovare un marito alla figlia quando essa è in età da marito. L'età giusta per una

ragazza era quella di dodici anni e mezzo, pochi mesi cioè dopo che aveva raggiunto la maggior età (dodici anni ed un giorno).

Una ragazza poteva essere promessa sposa dal padre anche prima della sua maggior età, ma essa, raggiunta tale età, poteva rifiutarsi di sposare il marito designatole, senza bisogno di ricorrere al divorzio.

Abbiamo poco fa parlato incidentalmente del *fidanzamento*, e vogliamo ora brevemente spiegarne il significato. Quando un giovane corteggiava una ragazza volendole bene, provava a farle dei doni; se questa li accettava cominciava a parlare di matrimonio e si rivolgeva al padre di lei per la promessa di matrimonio (Irusin). Di solito il cosiddetto *fidanzamento* durava non più di un anno e la promessa sposa era vincolata al giovane, che l'aveva scelta, come se effettivamente fosse sua moglie. E lo era infatti a tutti gli effetti, se si toglie la impossibilità di coabitare. Se il *fidanzamento* doveva essere sciolto, bisognava ricorrere al divorzio per liberare la donna. Nel Deuteronomio è esposta la legge riguardante i fidanzati (XXII-23-27): « Quando una giovane vergine sia promessa ad un uomo (*fidanzato*) e qualcuno la trovi in città e si unisca con lei, li trarrete ambedue alla porta di quella città, li lapiderete e morranno; la giovane perché non ha gridato (facendo quindi in modo che nessuno le potesse andare in aiuto) trovandosi in città e l'uomo perché ha violato la donna del suo prossimo. Così toglierai il male di mezzo a te. Se però quell'uomo trovò la donna promessa in campagna e presala a forza, giacque con lei; l'uomo che giacque con lei, egli solo, morrà. E alla giovane non farai nulla, essa non è colpevole perché il suo caso è simile a quello in cui un uomo andando contro il suo prossimo, gli tolga la vita. Infatti egli la trovò in campagna; la giovane promessa ha gridato, ma non vi era chi potesse soccorrerla ». E' evidente quindi che la cosiddetta « *fidanzata* » è del tutto assimilata alla donna sposata.

Oggi non si usa più fare gli Irusin (*fidanzamento*) separati dai Kiddushim (sposalizio) perché oggi il « *fidanzamento* » è tutt'altra cosa e non si vuole correre il rischio di incappare in gravissimi inconvenienti, per cui nella cerimonia del matrimonio attuale, alle benedizioni per gli Irusin si fanno seguire subito quelle dei Kiddushin, in modo che non intercorra alcun intervallo di tempo. L'ebraismo ammette il matrimonio per procura (*al jedé shaliach*); tanto l'uomo quanto la donna possono inca-

ricare una persona di loro fiducia per sostituirli nella cerimonia del matrimonio, nel senso che l'uomo può mandare alla giovane, che vuole sposare, il denaro o il documento per mezzo di un amico che pronuncerà la formula del matrimonio sostituendo alle parole « *tu sei consacrata a me* », « *tu sei consacrata al tal dei tali secondo la legge di Mosè e di Israele* ». La donna viceversa poteva incaricare una persona amica di ricevere il danaro o il documento per conto suo. (Mishnà, trattato Kiddushin cap. II-1).

Naturalmente questa forma di matrimonio non è consigliabile che in casi particolarissimi in quanto la persona incaricata dal marito o dalla moglie può sempre creare situazioni difficili e talvolta irrimediabili se non svolge il suo mandato in forma corretta. La Mishnà di Kiddushin nei capitoli secondo e terzo riporta una ricchissima casistica che qui non possiamo riferire, ma che può essere interessante per chi voglia approfondire la questione.

Nei tempi più antichi era ammessa la poligamia ed un ebreo aveva diritto di sposare più di una donna senza che questa situazione considerata sconveniente. Fino dai tempi biblici noi vediamo, a cominciare da Abramo, che i patriarchi avevano più di una moglie legittima ed alcune concubine. Tutto ciò sembra contrastare col racconto della creazione del primo uomo e della prima donna che pare additare la monogamia come rispondente alla volontà del Signore (Genesi II-21-24). Dalle prime pagine della Genesi è facile rilevare come le prime generazioni, quelle che risalgono a Sheth, sono monogame fino a Noè (Genesi VII-7), mentre la poligamia appare per la prima volta nella discendenza di Caino con Lemech. Per lui dice il testo (IV-19): « Lemech prese due mogli, di cui una aveva nome Adà e l'altra Zillà ».

Anche Abramo aveva una moglie sola, Sara, ma si decide a prenderne una seconda Agar solo quando si accorge che la prima era sterile. Si può dire che Abramo sposò anche una terza moglie Qeturà, ma dal testo stesso appare chiaro che egli la sposò dopo aver licenziato Agar e dopo la morte di Sara. « Sarà morì in Kiriath Arbà, ora Hevron, nel paese di Canaan; e Abramo andò a fare esequie per Sarà e per piangerla » (Genesi XXIII-2); « Abramo poi prese un'altra donna in moglie di nome Qeturà (Genesi XXV-1) ». Non è chiaro se Sara fosse soltanto la moglie e Agar e Keturà fossero concubine; il fatto è che nelle più lontane origini la monogamia era una regola

che, attraverso le generazioni ed i contatti con i popoli vicini, si trasformò e divenne ufficialmente poligamia con Giacobbe che prese ufficialmente due mogli e due concubine. La poligamia quindi fu ammessa e praticata, sia pure con misura, presso gli ebrei. Furono soltanto i grandi personaggi che eccedettero; Gedeone ad esempio ebbe settanta figli « avendo sposato molte donne » (Giudici VII, 30) e Solomone che fra principesse e concubine ne ebbe mille (I Re, XI, 3).

Nel Deuteronomio noi troviamo la legalizzazione della poligamia (XXI-15-17) « Quando taluno avesse due mogli una amata e l'altra invisita e gli procreassero dei figlioli, tanto l'amata quanto l'invisita, ed il primogenito fosse dell'invisita, quando il padre vorrà dividere i suoi beni tra i suoi figli, non potrà fare primogenito il figlio dell'amata preferendolo al figlio della moglie invisita che è il vero primogenito. Ma dovrà distinguere il vero primogenito, figlio della moglie invisita, assegnandogli una parte doppia di tutto ciò che possederà, perché quello è il primo frutto del suo vigore e suo è il diritto di primogenitura ». Questo testo si presta ad una spiegazione che ritengo assai giusta; il Deuteronomio parla di due mogli una amata, l'altra invisita e noi sappiamo, dai molti esempi, che la narrazione biblica ci riferisce che, il più delle volte, un uomo era indotto a prendersi un'altra moglie a causa della sterilità della prima. L'amata quindi era la sposa che dava dei figli al marito, l'invisita era quella che non gliene dava. Ma non era il marito che non amava più la moglie sterile, bensì l'altra moglie che in ebraico viene chiamata « Zarà » « rivale », (la radice di questo termine significa *angustia, mortificazione, disprezzo*) che disprezzava la rivale che non aveva figli e non perdeva occasione per mortificarla. Fa fede di questo l'episodio di Samuele I Cap. I: « Elkanà aveva due mogli di cui una si chiamava Anna e la seconda Peninnà; Peninnà aveva figli mentre Anna non ne aveva... un giorno Elkanà fece i sacrifici e delle loro carni diede a Peninnà sua moglie ed a tutti i suoi figlioli e figliole altrettante porzioni. Ma ad Anna dava con dispiacere una sola porzione perché Anna era la sua prediletta, ma il Signore aveva reso sterile il suo ventre. E la sua rivale la irritava sempre facendola inquietare perché il Signore aveva reso sterile il suo ventre. Egli faceva così ogni anno ed essa, ogni volta che si recava alla casa del Signore, sempre la faceva mortificare ed ella piangeva e non mangiava ». Anche Agar scherniva Sarà perché non aveva figli: « Sarà disse ad Abramo; debbo lagnarmi di te; io stesso

ti ho dato la mia schiava ed essa vedendosi incinta mi ha vile. Giudichi il Signore fra me e te » (Genesi XVI-5).

Quindi si può affermare che i termini « amata » e « invisita » avevano un diretto rapporto con la fecondità o la sterilità della donna e non si riferivano — a quanto pare — all'affetto che il marito portava loro perché, dagli esempi forniti dal testo, sia Anna che Sara, pur essendo sterili nei primi tempi del matrimonio, sono egualmente amate e preferite dal marito. Ma poiché la fecondità e la sterilità erano considerate come segni di benevolenza o di punizione divina (cfr. « Il Signore aveva reso sterile il suo ventre ») oppure (Genesi XXIX-31): « Il Signore vide che una era invisita e rese fecondo il suo ventre, mentre Rachel rimase sterile ») i due termini possono forse riferirsi al Signore sicché l'amata è amata dal Signore e la invisita è invisita al Signore.

Rav Amì sostiene nel Talmud che non è lecito di sposare una seconda donna contro la volontà della prima.

La sua opinione non è certamente condivisa da tutti ma evidentemente riflette una tendenza importante del diritto talmudico che raccomandava la monogamia.

I caraiti (seguaci di Anan che non ammettevano la tradizione e limitavano l'interpretazione della Torah alla sola interpretazione letterale) affermavano che la bigamia è proibita dalla Torah interpretando il testo del Levitico: « Non devi prendere una donna insieme alla sua sorella per essere sua rivale » (XVIII-18) come se il termine sorella volesse intendere un'altra donna (qualunque e non la vera e propria sorella, come invece doveva essere inteso). Ma indipendentemente dall'attendibilità di una simile interpretazione ciò che ci importa rilevare è il fatto che, senza alcun dubbio, la poligamia era talmente poco usata e poco raccomandata, che si poté giungere fino ad affermare che era senz'altro vietata.

E ben se ne comprende la ragione quando si pensa alla poca tranquillità che doveva regnare nella casa dove c'era più di una moglie. Per limitarci ai casi poco sopra citati si vede già con chiarezza come i litigi, le rivalità, la discordia fossero gli elementi che turbavano l'armonia della casa e della famiglia. E se ne comprende bene la ragione leggendo anche il Talmud in proposito. Esso afferma « che il vero grande amore » è la prima donna che sia è amata e aggiunge: « quando la prima moglie di un uomo muore mentre egli è ancora in vita è come se nel tempo della sua vita fosse stato distrutto il Tempio. Quando

la moglie di un uomo muore mentre egli è ancora in vita, il mondo per lui diviene oscuro » (Sanhedrin 22a); « Se un uomo sposa una donna dopo la sua prima moglie, egli ricorderà sempre le azioni della prima » (Berachoth 32 b); « Un uomo deve concedere il divorzio a sua moglie se ella lo desidera, quand'egli ne prenda un'altra » (Jebamoth 65a).

Il sommo sacerdote, ad esempio, era un uomo che, per le funzioni che doveva espletare, doveva essere tranquillo e la sua casa doveva vivere sempre in armonia e nella quiete più perfetta, pertanto gli era vietato di prendere più di una moglie (Jomà 13 a). Non si conosce alcun caso nel Talmud in cui un Dottore abbia preso più di una moglie. Anzi c'è un racconto che dimostra chiaramente come un tale caso avrebbe provocato grave scandalo. « Il figlio di Rabbì Jheudà Ha-Hassi aveva dedicato dodici anni allo studio, lontano da sua moglie. Al suo ritorno essa era diventata sterile. Udendo questo il padre disse: che fare? Se mio figlio la ripudia il mondo dirà che l'onesta donna ha atteso invano per tutti questi anni che il marito tornasse. Se prende invece una seconda moglie, il mondo dirà che una è moglie e l'altra è concubina. Pregò per lei ed essa guarì » (Chetuboth 62b).

Per concludere possiamo affermare che la monogamia appare come la regola alla quale più frequentemente si atteneva la famiglia ebraica.

Nei libri di Samuele, in quelli dei Re, che occupano tutto il periodo della monarchia non troviamo caso alcuno di bigamia presso il popolo ebraico (eccezione fatta per i Re stessi) all'infuori dell'unico caso, già segnalato, del padre di Samuele che sposò due donne.

I libri sapienziali poi che riproducono i principi morali della società del loro tempo parlano sempre della donna, del focolare domestico come unica moglie e come donna che in sé racchiude ogni virtù. Basta solo citare l'ultimo capitolo del libro dei Proverbi per rendersene ampiamente conto.

A maggior sostegno di questa tesi vale la pena di citare ancora i Profeti e la loro concezione del simbolico matrimonio fra il Signore e il popolo d'Israele, sua unica sposa. Osea (cap. 2) parla del popolo come sposa infedele del Signore, diventata meretrice, che egli vuole ripudiare ma che invece perdonerà: « ebbene io voglio persuaderla (a far ritorno a casa) e la condurrò nel deserto e le parlerò al cuore »; « Ti sposerò per sempre; ti sposerò per trattarti con giustizia e secondo la legge e

con benevolenza e con clemenza ».

Geremia (II-2), per comando del Signore, riferisce al popolo di Gerusalemme: « così dice il Signore: ho presente la benevolenza che io avevo per te, per la tua giovinezza, l'amore che io ti portavo all'epoca delle tue nozze, il seguirmi che tu facevi nel deserto in terra non seminata ».

Isaia (L-1) protestando che il Signore non ha ripudiato la sua sposa Israele, ma essa stessa si è allontanata da Lui, esclama: « Dov'è il libello di ripudio di vostra madre, col quale io l'abbia scacciata? O, qual'è dei miei creditori al quale io l'abbia venduta? » oppure (Cap. LIV-6-7): « Infatti come altri farebbe con sua moglie da Lui abbandonata e perciò addoloratissima, così il Signore ti richiama. La moglie della giovinezza potrebbe mai venire aborrita? »; « Dice il Signore: in un breve istante ti abbandonai e con grande affetto ti raccolsi » oppure (LXII-5): « come lieto un giovane acquista il possesso di una vergine, lieti diverranno i tuoi possessori, i tuoi figlioli e come gioisce uno sposo per la sua sposa, gioierà di te il tuo Dio ».

Ezechiele, nel capitolo XVI del suo libro, sviluppa la metafora del matrimonio monogamico del Signore con Israele in una bellissima allegoria.

Una parola dobbiamo ancora dire sulla proibizione del matrimonio misto. Su questo problema così grave che, ancora e forse mai quanto oggi, è di grande attualità, occorre soffermarci con molta attenzione.

Troppe volte è stato detto che gli ebrei sono razzisti e che per questo non intendono mescolarsi con altri popoli. Occorre — per sfatare tale calunniosa accusa — risalire all'origine di questa proibizione.

Nel settimo capitolo del Deuteronomio il motivo è chiaramente espresso: « Quando il Signore, tuo Dio, ti avrà portato nel paese dove tu vai per conquistarlo, ed avrà scacciato dal tuo cospetto numerose nazioni, la Hittita, la Ghirgashita, la Emorea, la Cananea, la Perizea, la Hivvea e la Gebussea, sette nazioni, numerose e potenti più di te; quando il Signore, Dio tuo le avrà poste in tua mano e le avrai battute, devi distruggerle, non devi fare con esse alcun trattato, né far loro grazia. Non ti imparentare con loro: *la tua figliola non darai a suo figlio e sua figliola non prenderai per tuo figlio, perché essi distoglierebbero tuo figlio da me e finirebbero per prestare culto ad altri dei*, e lo sdegno del Signore divamperebbe contro di voi, e ti distruggerebbe in breve tempo. Perché tu

sei un popolo consacrato al Signore, Dio tuo, tu fosti eletto dal Signore, Dio tuo, per essere quello che, fra tutti i popoli esistenti sulla faccia della terra, fosse il suo tesoro. Non è certamente perché voi siete più numerosi di ogni altro popolo che il Signore vi ha prediletti e prescelti; poiché voi siete il meno numeroso di tutti i popoli ».

Non si tratta dunque di pregiudizio razziale, ma solo di pericolo immane di essere assimilati alla dottrina morale e religiosa del coniuge non ebreo. Non si tratta certo di colore della pelle o di appartenenza a un determinato gruppo etnico. L'ebreo è stato prescelto dal Signore, è stato eletto, ha giurato a Lui, impegnando sé stesso e tutte le sue generazioni a venire, di restare fedele al patto che con Lui strinse attraverso la mediazione di Abramo e di Mosè. Ogni infiltrazione di culto estraneo è un inciampo per l'ebreo; egli deve trovare, specialmente nell'ambito della propria famiglia, una rispondenza completa e perfetta per quanto concerne la concezione morale ed etica della vita.

L'ebreo è portato per sua natura a indulgere verso ogni forma di assimilazione fino dai tempi più lontani; la vita e la coltura degli altri popoli hanno sempre esercitato su di lui un fascino speciale irresistibile: immaginiamoci che cosa può succedere in una casa ebraica quando in essa entri — a perfetta parità di diritto — un coniuge non ebreo.

Un tipico esempio ci è riferito dal testo biblico (Levitico XXIV-10): « Ora un uomo nato da una donna israelita ma figlio di un egiziano e vivente tra i figli d'Israele, uscì fuori; con lui uscì anche un figlio di una israelita e di un uomo israelita (ebreo quindi regolare) e vennero a lite in mezzo al campo. Il figlio della donna israelita profferì il sacro nome ineffabile (di Dio) e bestemmio. Fu recato a Mosè. Sua madre si chiamava Sclomith, figlia di Divri, della tribù di Dan. Lo posero in prigione perché potesse essere dichiarato per ordine del Signore (come si doveva trattare) ».

Il figlio dell'ebrea e dell'egiziano ha bestemmiato: in Israele non era mai successo; era questo però un modo comune presso i pagani di ribellarsi contro gli dei quando qualche cosa era a loro contrario. L'influenza deleteria dell'educazione paterna aveva guastato a tal punto il figlio, da renderlo indegno di appartenere al popolo ebraico.

Altro esempio anche più terribile è narrato nel libro dei Numeri (Cap. XXV) quando in Scittim gli ebrei cominciarono

a frequentare le donne moabite ed a seguirne le pratiche religiose. Dopo la tragica uccisione della coppia colpevole d'idolatria, il Signore comanda esplicitamente di trattare ostilmente coloro che, con ogni mezzo, cercano di convertire gli ebrei alla loro fede ed ai loro costumi « perché essi vi sono ostili con le macchinazioni che usarono contro di voi nel fatto di Peor ». E che cosa era successo? « Israele stette in Scittim e il popolo cominciò a fornicare con le figlie di Moab. Invitavano il popolo ai sacrifici fatti ai loro dei, ed il popolo mangiava e si prostrava ai loro dei ».

E' inevitabile il cozzo delle diverse ideologie e delle diverse credenze nel matrimonio misto. Ognuno dei coniugi che in buona fede crede di essere nel vero, che crede nella sua religione e nelle pratiche che gli furono insegnate nella casa paterna, non può rinunciare ad esse e cerca di indurre anche l'altro coniuge a seguirle. Quello che è certo è che, se il non ebreo non avrà successo con il coniuge ebreo, tenterà di averlo con i figli ed allora si verificheranno, in epoca moderna, le stesse conseguenze di ciò che avvenne ai tempi di Mosè con il bestemmiatore e con i colpevoli di Scittim.

L'Ebraismo per questo vuole il matrimonio fra ebrei, perché venga mantenuta l'integrità del patrimonio morale e religioso che dai patriarchi fino a noi è giunto incontaminato attraverso le generazioni.

Il giuramento dei nostri padri e nostro al Signore può essere mantenuto solo se le nostre famiglie saranno omogenee, se l'educazione dei figli sarà unica ed armonica, se in campo morale ed etico non ci saranno divergenze fra i coniugi che ispireranno le loro azioni concordemente all'eterna legge rivelata dal Signore al popolo d'Israele.

Se invece ognuno dei coniugi, per una malintesa uguaglianza di diritti, rispetterà le pratiche della propria religione tutto andrà per il meglio fintanto che essi non avranno dei figli, ma un giorno che essi nascessero, giunti all'età della ragione, si verrebbero a trovare in una ben difficile situazione: sarebbero indotti naturalmente a giudicare le azioni dei loro genitori e a decidere quale dei due seguire. Questo giudizio il più delle volte produce uno shock sull'animo del fanciullo, che, nella sua innocenza, stima ed ama allo stesso modo il padre e la madre. Ora, nel momento in cui egli sceglie di seguire o l'uno o l'altro, il suo animo non è più sereno, la ragione lo ha posto in conflitto con il suo istinto e quindi egli

soffre e si angustia sapendó che il babbo e la mamma sono diversi, che pensano e agiscono in modo differente, che non vanno nello stesso Tempio a pregare, che osservano feste e ricorrenze che, sacre per l'uno, non lo sono affatto per l'altro. Ed egli soffre; o perché, imponendogli una religione uno dei genitori ha prevalso sull'altro (che egli quindi sente inferiore, non nel giusto, diverso da loro) o perché, non avendo i genitori voluto dargli una religione, lo hanno privato del conforto di una fede della quale, particolarmente nell'età adulta, si sente la necessità. Egli avverte, oppure non lo avverte subito, ma certamente lo sentirà un giorno, che così facendo i suoi genitori gli hanno tolto un sostegno, un bene inestimabile dal quale in ogni circostanza della vita avrebbe potuto trarre conforto e rifugio: la fede. Quanti genitori ho sentito affermare: non diamo per ora una religione ai nostri figli; quando saranno maggiorenni, la sceglieranno da sé stessi. Essi non si vogliono rendere conto che solo in casi eccezionali la fede può venire nell'età adulta. Dopo aver passato infanzia e giovinezza senza un principio religioso, quell'età in cui il fanciullo vuole, cerca con tutta la sua anima qualcosa in cui credere, quando si sente maggiormente attratto verso il soprannaturale, è un delitto deluderlo; è un crimine lasciare il vuoto nel suo cuore.

Tutto questo non succede quando il matrimonio avviene, fra giovani della stessa fede, della stessa religione, della stessa formazione spirituale e culturale. Ecco perché l'Ebraismo punisce e condanna il matrimonio misto. Il matrimonio ebraico deve portare armonia e felicità, concordia e gioia e non già disarmonia e infelicità, discordia e tristezza. Nel matrimonio misto non c'è *Kedushà* e quindi i *Kiddushin* non hanno valore; si tratta più che di un matrimonio, di una unione naturale per cui i figli che da esso nasceranno saranno figli della madre e non del padre. Ne consegue che se la madre è ebrea saranno ebrei, ma se essa non sarà ebrea, essi pure non lo saranno.

Non bisogna farsi trarre in inganno dal termine *Kiddushin*, che abbiamo già ampiamente spiegato, dando ad esso il significato di sacramento. Nell'ebraismo non ci sono sacramenti ed il matrimonio non lo è affatto. Non deve indurre in errore il fatto che oggi esso viene celebrato al Tempio ed alla presenza di un Rabbino. Questi usi sono recenti e non hanno riscontro nella precedente storia del popolo ebraico. Come

abbiamo già accennato per rendere valido un matrimonio ebraico occorre che vi siano dei testimoni che possano affermare di essere stati presenti quando lo sposo disse alla sposa la famosa formula: « Tu sei consacrata a me per mezzo di questo anello secondo la legge di Mosè e di Israele », e li videro appartarsi insieme. Quanto al luogo non esiste alcuna prescrizione: si può sposare in luogo pubblico o privato, all'aperto o al chiuso, come non si trova affatto prescritto che si debba sposare al Tempio. Questo uso è invalso purtroppo solo per effetto della assimilazione. I non ebrei si sposavano nelle chiese o nelle moschee ed anche gli ebrei vollero imitarli. Nei primi tempi i Rabbini cercarono di opporsi vietando perfino esplicitamente il matrimonio nella Sinagoga, ma più tardi lo ammisero, quando il matrimonio si cambiò da festa familiare in avvenimento mondano e le abitazioni non furono più idonee a ricevere tanti ospiti né adatte per i fastosi ricevimenti e i grandiosi banchetti.

Il matrimonio in Sinagoga è un portato dell'assimilazione e sarebbe quindi auspicabile che lentamente si ritornasse al rispetto dell'antica tradizione di celebrarlo nella casa della sposa.

Prendendo come esempio i matrimoni dei patriarchi, si è voluto da qualcuno dedurre che fra gli ebrei esistesse l'uso, se non proprio la prescrizione esplicita, di sposarsi tra parenti: Abramo infatti manda il servo in Mesopotania a cercare una moglie per Isacco *della sua stessa famiglia*. Isacco e Rebecca erano cugini primi, come pure Giacobbe e Rachele e Lea. Altri esempi possono trovarsi nei racconti biblici tanto dei libri canonici che extra canonici. Ma ciò non significa affatto che questo sia derivato da una prescrizione vera e propria della Torà, come non significa affatto che esistesse una consuetudine per cui un ebreo sposava solo una donna che apparteneva allo stesso clan o alla stessa tribù. Una disposizione vera e propria esisteva solo per quelle donne che avevano ereditato dal proprio padre, in mancanza di figli maschi. Esse dovevano sposarsi solo con appartenenti alla loro tribù affinché i loro beni non passassero alla tribù del marito. Non si poteva infatti depauperare una tribù a beneficio di un'altra. Ciò fu chiaramente stabilito da Mosè (Numeri XXXVI - 5 - 9) quando gli venne presentato il caso della figlia di Zelofhad: « Mosè comandò ai figli d'Israele, per ordine del Signore dicendo: ... è questa la cosa che il Signore ha comandato in-

torno alle figlie di Zelofhad: si maritano a chi vogliono, ma si maritano in qualche famiglia della tribù di loro padre. E nessun possesso (fondiario) passi presso i figli di Israele, da una ad un'altra tribù. Essi resteranno fedeli ai possessi della tribù paterna. Ogni figlia, di qualunque delle tribù dei figli d'Israele, che sia erede di un patrimonio fondiario si mariterà ad uno che appartenga alle famiglie della tribù di suo padre in modo che i figli d'Israele possiedano ciascuno le proprietà dei suoi padri. Nessun possesso fondiario deve passare da una tribù all'altra, ma le tribù di Israele dovranno conservare ciascuna i propri possessi ». E, continua il testo (verso 11): « le figlie di Zelofhad si maritarono ai figli dei loro zii ».

Non si deve pensare per questo che i matrimoni fra consanguinei fossero praticati fra gli ebrei; è vero il contrario: essi sono severamente condannati. « Non deve alcuno di voi accostarsi ad alcuna stretta consanguinea per aver con lei rapporti sessuali; sono io il Signore, che ve lo impongo » (Lev. XVIII - 6). Il testo non si limita a questa enunciazione generica, ma fa tutto l'elenco delle unioni proibite e conclude (versi 24-25): « Non dovete contaminarvi con alcuna di queste unioni, perché con tutte queste cose si contaminarono le genti che io sono per cacciare dal vostro cospetto », (verso 29) « Poichè chiunque commetterà una sola fra tutte queste abominazioni, le persone che ciò avranno fatto saranno estirpate da mezzo al loro popolo ».

Nella legge mosaica quindi è considerato incestuoso il matrimonio con consanguinei ed anche quello con due sorelle, che poteva credersi lecito per l'esempio del patriarca Giacobbe.

Come abbiamo già detto la Kedushà deve permeare ogni atto della vita matrimoniale, che deve essere ispirata alla più rigida moralità e purezza. Sia l'uomo che la donna dovrebbero arrivare al matrimonio senza esperienze precedenti. Essi debbono conservare la loro purezza come un dono divino, come un tesoro che non si deve gettar via, come uno stato di Kedushà che può essere modificato solo, nel matrimonio, attraverso la procreazione. In questo campo si rileva effettivamente una perfetta uguaglianza fra l'uomo e la donna: non ci può essere infatti una morale per l'uomo ed una per la donna. Entrambi sono tenuti a sapere che al matrimonio si deve arrivare in stato di purezza. Ecco perché si raccomanda di sposarsi presto!

Ma una volta celebrato il matrimonio, altre regole di

Kedushà incombono solo sulla donna. Essa infatti deve stare bene attenta a non aver rapporti col marito ogni volta che ricorre il suo periodo mestruale. Durante tale periodo essa è a lui proibita nello stesso modo, come se fosse una sua stretta congiunta. Essa deve stare lontana da lui finché — trascorso il numero dei giorni prescritti — non avrà fatto il bagno rituale di purificazione (*Tevilà*).

Le ragazze non hanno l'obbligo di fare il bagno rituale dopo il loro ciclo mestruale. La prima volta che esse debbono farlo è alla vigilia delle nozze prima cioè di unirsi al proprio marito, perché l'unione deve avvenire in Kedushà e in Taharà (*in santità e in purezza*). Hanno detto infatti i nostri Maestri che lo stesso spirito divino è presente all'atto della procreazione.

Il bagno rituale non è dunque un comune bagno come si trova di solito nelle nostre case; esso è un bagno di purificazione che richiede un locale apposito (*miqvè*) costruito seguendo regole minuziose e nel quale deve essere possibile immergersi in posizione verticale. Anche l'acqua di tale bagno non può essere solo quella che viene dal normale rubinetto, ma deve potersi mescolare con acqua sorgiva o piovana in quantità tale che la donna possa immergersi in non meno di seicento litri di acqua (*arbaim seà*). La *Tevilà* fatta in mare o in un fiume è evidentemente valida.

La donna che si immerge nel *miqvè* deve essere completamente nuda e non avere quindi indosso alcuna cosa che possa impedire il contatto diretto dell'acqua con una qualsiasi, anche minuscola, parte del suo corpo, come per esempio lacca sulle unghie, anelli, orecchini, forcine, cerotti e simili. L'immersione deve essere completa e nessuna parte del corpo deve rimanere fuori dell'acqua. Ecco perché alla *Tevilà* assiste sempre una donna che controlla che l'immersione sia totale.

Dello stato di impurità di una donna, come del giorno in cui essa dovrà fare il bagno rituale, nessuno deve essere al corrente, tranne naturalmente il marito, che deve assolutamente saperlo per potersi astenere da ogni contatto con sua moglie fino a che essa non avrà fatto la *Tevilà*.

Non è qui il caso di riprodurre tutte le regole che una donna deve seguire per poter vivere in seno alla propria famiglia in Kedushà. Esistono pubblicazioni su questo specifico

argomento, alle quali può ricorrere utilmente chiunque vi sia interessato (1).

Come si vede chiaramente, non è possibile confondere il bagno rituale con quello che si usa fare nella comune tinozza della nostra stanza da bagno. Il bagno di pulizia deve essere fatto obbligatoriamente prima di fare la Tevilà onde rimanga affermato il carattere tutto rituale di tale cerimonia. La donna che esce dal bagno rituale è come rinnovata nel corpo e nello spirito e torna a suo marito purificata e santificata e di nuovo pronta ad assumere i suoi doveri verso di lui e verso la famiglia.

* * *

Una parola deve essere ancora detta sulla donna che rimane vedova.

Come abbiamo visto, la donna all'atto del matrimonio riceve dal marito la dote (*mohar*) che le spetta, secondo quanto stabilito dalla legge biblica e da quella rabbinica. Ma, come abbiamo a suo tempo rilevato, tale somma era del tutto simbolica e stabilita più per confermare il libero consenso della moglie, che per assicurarle — in caso di divorzio o di morte del marito — l'avvenire.

E' risaputo che le famiglie ebraiche erano considerate benedette dal Signore quando erano allietate da molti figli, ma tale benedizione poteva divenire gravissima preoccupazione quando, morendo il marito, la moglie rimaneva senza risorse e doveva provvedere al mantenimento dei figli.

Era inevitabile che la Torah si preoccupasse della sorte della vedova e dell'orfano. Il Signore stesso è chiamato « *Avi ietomim ve-dayan almanot* », padre degli orfani e giudice delle vedove (nel senso che farà loro giustizia). In Esodo XXII-25-29 si legge: « Non maltrattare alcuna vedova o orfano; se tu lo maltratti — quando egli si rivolgerà a me ed io ascolterò il suo lamento — si accenderà il mio sdegno, e vi ucciderò con la spada; le vostre donne, quindi, rimarranno vedove e i vostri figli orfani ». Nel Deuteronomio poi molte volte e con insistenza si parla della vedova: « Fà giustizia all'orfano ed alla vedova; ama il forestiero dando loro pane e indumenti » (X-18); « Non violare il diritto del forestiero e dell'orfano; non pignorare l'abito della vedova. Tu ricorderai che fosti schiavo

(1) Vedi: Elia S. Artom, Norme sulla purità della famiglia, Gerusalemme 1947; D. Prato, Alle spose di Israele, Roma 1950; Pacifici-Bonfil: La purità della famiglia ebraica, Milano 1966.

in Egitto ed il Signore Dio tuo, ti liberò di là; perciò io ti comando di fare questa cosa. Quando facendo la mietitura nel tuo campo, tu dimenticassi un covone nel campo, non devi tornare indietro per raccogliarlo; apparterrà al forestiero, all'orfano ed alla vedova. Così il Signore Dio tuo ti benedirà in ogni opera delle tue mani. Quando scuoterai il tuo olivo, non tornare indietro per raccogliere le olive dimenticate nell'albero; al pellegrino, all'orfano ed alla vedova apparterranno. Quando vendemmierai la tua vigna, non tornare indietro a racimolare i grappoli dimenticati; al pellegrino, all'orfano ed alla vedova apparterranno. E ti ricorderai che fosti schiavo in terra d'Egitto; per questo io ti comando di fare queste cose » (XXIV-17-22). E ancora (XXVI-12-13): « Quando avrai terminato di dare tutta la decima parte del tuo raccolto nell'anno terzo, l'anno della decima, e l'avrai data, al levita, al forestiero, all'orfano ed alla vedova e ne avranno mangiato nelle tue città a sazietà, dirai davanti al Signore Dio tuo: ho sgombrato di casa mia le cose sacre e le ho date al levita, al forestiero, all'orfano ed alla vedova, come mi hai comandato; non ho contravvenuto ai tuoi precetti e non li ho trascurati ». Esisteva infatti una prescrizione (Deut. XIV-28) secondo la quale ogni tre anni si doveva togliere la decima del raccolto per darla al levita, al forestiero, all'orfano ed alla vedova (*màsar 'anì*), che potevano mangiarla nelle varie città dove abitavano e non a Gerusalemme soltanto, come era prescritto per la decima (1) che era destinata alla famiglia del proprietario (*maaser shenì*). Questi erano veri e propri diritti che la legge stabiliva a favore di coloro che la sorte aveva privato di beni materiali e vivevano, non per colpa loro, nella miseria. Il popolo non poteva quindi disinteressarsi del loro destino e il Signore stabilì per essi dei diritti sulle proprietà di coloro che vivevano agiatamente o nella ricchezza. E perché nessuno si sentisse esente da colpa per non aver osservato questi precetti di carità e di giustizia sociale, il testo riporta una tremenda invettiva (Deut. XXVII-19): « Sia maledetto colui che viola il diritto del forestiero, dell'orfano e della vedova! ». Anche Isaia ammonisce (I-17): « Abituatevi ad agire bene, abbiate cura della giustizia, rianimate chi è oppresso, fate giustizia all'orfano, difendete la casa della vedova ». E Geremia

(1) Questa decima doveva essere consumata a Gerusalemme nel primo, nel secondo, nel quarto e nel quinto anno dopo l'anno sabbatico.

ancora (XXII-3): « Così dice il Signore: Praticate la giustizia e l'umanità, salvate il derubato dalla mano dei ladri; non fate ingiustizia al forestiero, all'orfano ed alla vedova, non fate loro violenza e non versate sangue innocente in questo paese ». Nei salmi (CXLVI-9) è poi detto « Il Signore difende i forestieri, sostiene l'orfano e la vedova, sconvolge il cammino dei malvagi ».

La vedova, che non può ormai più godere del lavoro del proprio marito, e gli orfani, che non hanno più la protezione del padre, sono affidati al senso di giustizia del popolo tutto, che ne deve assumere la tutela, non già come opera di carità, ma come opera di giustizia sociale ebraica. La Torà non permette che la vedova e l'orfano, così provati dalla sorte, debbano soccombere di fronte all'egoistica indifferenza degli uomini. Giobbe, che si sente ingiustamente colpito, esclama al colmo del suo dolore (XXIX-12-13): « Io salvavo il povero che si lamentava e l'orfano privo di aiuto; la benedizione del disperato veniva sopra di me ed il cuore della vedova io facevo esultare ».

Due episodi, narrati nei libri dei re, ci prospettano la situazione di estrema miseria della vedova particolarmente in tempi di carestia. Il Profeta Elia, andando un giorno a Sareptà in tempo di grande siccità e carestia, vide una donna che raccoglieva legna. Era una vedova. Egli le chiese dell'acqua ed essa gliela portò. Ma quando le chiese un pezzo di pane essa rispose (I Re XVII-1): « Viva il Signore Dio tuo, che io non ho neppure una focaccia, ma solo una manata di farina nel vaso e un po' d'olio nell'orcio; sto raccogliendo due legna per andare poi a preparare questo per me e per mio figlio; mangiato questo dovremo morire ».

Il secondo episodio si riferisce al Profeta Eliseo che venne richiesto di aiuto da una vedova (II Re IV-1-2): « Il tuo servo, mio marito, — essa disse — è morto e tu sai che il tuo servo era temente del Signore. Ora un creditore è venuto per prendermi i miei due fanciulli per farne suoi servi. Eliseo rispose: che posso fare per te? Dimmi che cosa hai in casa. Ed essa « La tua serva non ha proprio nulla in casa, fuor che un vasetto d'olio ».

In tempo di miseria generale, in cui anche il popolo più fortunato soffre la fame, per le vedove non c'è che il Signore che possa aiutarle, ed ecco che, tanto Elia che Eliseo, compiono il miracolo di dare alle due vedove quel tanto da poter

evitare la triste sorte cui sarebbero andate incontro.

Ma i casi che abbiamo prospettato si riferiscono a vedove con figli che non si erano risposate. La legge ebraica però prende in considerazione anche un eventuale secondo matrimonio della donna rimasta vedova, sia che abbia figli, sia che non ne abbia. E' evidente che se una vedova con figli vuole risposarsi nulla glielo vieta e la sua condizione torna ad essere normale. Il marito che la sposa si assume l'obbligo di mantenerla mentre i suoi figli di primo letto dovranno essere sempre mantenuti da lei e non dal nuovo marito sul quale incomberà l'obbligo di mantenere solo i figli che dalla nuova unione nasceranno.

Quando però una donna rimanga vedova senza aver avuto figli, la sua condizione deve essere attentamente esaminata alla luce delle prescrizioni che la Torà stessa ha dettato. Il primo caso si riscontra in Genesi XXXVIII-10, ai tempi di Giacobbe, quando Giuda disse a Onan: « unisciti alla moglie di tuo fratello e adempi al tuo dovere di cognato, e fa' che tuo fratello abbia una discendenza ». Una seconda enunciazione di questo principio si legge in Deuteronomio XXV-5-10: « Quando alcuni fratelli dimorino insieme ed uno di essi muoia senza figli, la moglie del morto non potrà maritarsi fuori con qualche estraneo; la sposterà il suo cognato e, prendendola in moglie, compirà verso di lei il suo dovere di cognato. Il primo figlio che essa partorirà resterà a nome del fratello morto, (sarà cioè come se fosse veramente suo figlio) in modo che il nome di lui non vada estinto di mezzo Israele. Se però costui non vorrà sposare la cognata, questa si presenterà al tribunale degli anziani e dirà: il mio cognato si rifiuta di far risorgere in Israele il nome di suo fratello; egli non vuole compiere verso di me il suo dovere di cognato. Gli anziani della sua città lo chiameranno e gli parleranno. Se egli persisterà dicendo: non voglio sposarla, la cognata gli si avvicinerà in presenza degli anziani e gli leverà la scarpa dal piede e gli sputerà davanti; quindi dirà: così merita di essere trattato colui che non vuole edificare la casa del proprio fratello. Ed egli verrà chiamato in Israele: la famiglia dello scalzato ».

Come si sa, nell'ebraismo, è considerato gran merito e ambito privilegio quello di avere dei figli cui trasmettere il proprio nome e farlo tramandare attraverso le generazioni, per cui, quando la morte colpiva qualcuno prima che avesse

avuto un figlio cui tramandare il nome e le tradizioni della sua famiglia, uno dei suoi fratelli doveva sposare la vedova e subentrare al morto nell'assicurarle una discendenza. Ecco perché il testo dice che il figlio, che da questa unione nascerà, resterà a nome del fratello defunto.

Ma è evidente che un tale matrimonio non poteva essere imposto per legge senza via di scampo. Mille ragioni potevano essere addotte sia dalla donna che dall'uomo per non consentirvi. Un matrimonio contratto per forza non può dare buoni risultati. A questo si aggiunga che in parecchi casi, per vincoli di consanguineità od altro, la vedova poteva anche essere proibita al cognato (*Iabbam*), come ad esempio nel caso in cui la vedova fosse sorella di sua moglie oppure sua figlia (che ha sposato suo fratello e cioè lo zio). Pertanto la legge che imponeva il matrimonio col cognato (*Ibbum*) ebbe un mezzo legale di evasione, la *halizzà* o scalzamento.

Ciò divenne indispensabile soprattutto quando ufficialmente venne abolita la poligamia. Infatti se il cognato fosse stato già sposato, come avrebbe potuto contrarre un nuovo matrimonio con la vedova del proprio fratello? Dal 1000, da quando cioè Rabbenu Ghereshom emanò il famoso *herem* (anatema) che proibiva la poligamia per tutti gli ebrei, l'*Ibbum* non è più praticato e i tribunali rabbinici si servono della *halizzà* per liberare la vedova dal suo pesante e poco gradito vincolo.

Si è molto discusso se l'*Ibbum* e la *Halizzà* siano più o meno antichi della *Gheullà* e della *Temurà* di cui si parla ancora nella Bibbia.

Questi sono istituti mediante i quali un parente prossimo riscattava le proprietà di un uomo che le aveva vendute secondo la disposizione del Levitico (XXV-25). « Quando un tuo fratello cadesse in miseria e vendesse una parte dei suoi possedimenti, dovrà intervenire un suo *goel* (redentore), un suo parente più prossimo, a riscattare quello che il fratello ha venduto ». Il *goel* subentra in tutti i diritti del venditore e, nel caso che questi sia morto, anche nei diritti sulla sua vedova che egli deve sposare. Quindi è una specie di *Ibbum* che deve compiere.

Tutto il libro di Ruth è imperniato su un fatto di questo genere.

Elimelech durante la carestia che colpisce la zona di Betlemme vende i suoi terreni e si trasferisce in Moab, dove la carestia non era arrivata. Ma là egli muore, come pure i suoi

due figli Mahlon e Hilion. Rimangono solo Noemi, la moglie di Elimelech, e le sue nuore Orpà e Ruth. Esse non vogliono lasciare la suocera che, finita la carestia, vuole tornare a Betlemme. Ma essa dice loro (Ruth I-11-15): « Tornate figlie mie a casa vostra. Perché volete venire con me? Ho ancora io forse dei figli nelle mie viscere che possono diventare vostri mariti? Tornate, figlie mie, andatevene, perché io sono ormai vecchia e non posso più trovare marito; ed anche se dicessi di avere speranza di trovare stanotte stessa un uomo e di partorire dei figli, li aspettereste finché siano diventati grandi? e rimarreste loro fedeli non prendendo marito? ».

E' evidente che restando con la suocera vecchia non c'era per le nuore alcuna speranza che qualche figlio le nascesse che facesse *Ibbum*, ma Ruth è pronta a sacrificarsi, mentre Orpà se ne torna a casa sua.

Fin qui si accenna solo all'*Ibbum*, cui sarebbero tenuti altri eventuali figli di Noemi, ma quando Ruth tornata a Betlemme con la suocera si trova a spigolare, secondo il diritto che la Torà concedeva alle vedove, nei campi di Boaz, solo allora Noemi parla di *Goel* e di *Gheullà*. (Cap. II, 20): « Costui è un nostro parente ed è uno dei nostri riscattatori ». Essa fa esplicito riferimento alla *Gheullà*, al riscatto dei beni e della donna da parte di Boaz.

Infatti, subito dopo, le consiglia come fare per ricordare a Boaz il suo dovere di *Goel* (riscattatore). Essa nottetempo si reca nell'aia e si corica ai piedi di Boaz che dormiva vicino ad un mucchio di covoni. Egli si sveglia e, vedendo la donna dormiente presso di lui disse (III-9): « Chi sei? Ella disse: sono Ruth la tua serva. Stendi le tue ali sulla tua ancella, perché tu sei il mio *Goel* ». Ma Boaz non era il parente più prossimo, c'era in città un'altra persona che, essendo parente più prossima, aveva il diritto di riscattare i beni e la moglie di Elimelech e dei suoi figli. Non si poteva scavalcare chi aveva tale diritto e quindi Boaz è costretto a dire a Ruth (III-13): « Dormi qui stanotte e domattina, se costui consentirà a riscattarti, bene, lo faccia pure, ma se non vorrà farlo, lo farò io, come è vero il Signore! giaci qui fino a domattina ».

In questo discorso la figura che risalta è quella di Ruth, che dovrà essere sposata da un *Goel* o dall'altro, ma non si parla affatto dei campi che furono già di proprietà di Elimelech, cosa necessaria trattandosi di *Gheullà* e non di *Ibbum*. Questo dimostra chiaramente che Boaz amava Ruth, della

quale si era forse innamorato nel tempo in cui essa andava a spigolare nei suoi campi, ed essendo molto ricco evidentemente non si preoccupava del possesso dei campi dei suoi famigliari defunti. Ma non si deve dimenticare che il *riscatto* e la *surrogazione* erano due istituti inscindibili e non si poteva quindi applicarne uno e non applicare l'altro. In altre parole, non si potevano acquistare i campi e non sposare la donna, come parimente non era lecito sposare senza acquistare i campi. Erano queste le posizioni di Boaz e dell'altro *Goel*: a Boaz importava solo Ruth e non faceva questione dei campi, mentre all'altro interessavano i campi e non la donna.

Infatti quando Boaz lo chiamò davanti agli anziani e gli disse (IV-3-10): « La porzione del campo appartenente al nostro fratello Elimelech è stata venduta da Noemi, tornata ora dalle campagne di Moab. Io ho detto che ti avrei parlato e ti avrei detto: riscattala alla presenza dei testimoni, che sono seduti qua ed alla presenza degli anziani del mio popolo. Se tu vuoi riscattarla fallo pure; se non la riscatti tu, dimmelo perché io mi regoli, perché all'infuori di te non c'è chi possa farlo se non io, che vengo dopo di te ». Costui disse: io la riscatto! Ma quando Boaz soggiunse: « Il giorno che tu acquisterai il campo dalla mano di Noemi tu acquisterai anche Ruth la Moabita, moglie del defunto, in modo da mantenere il nome del morto sulla possessione, allora il *Goel* disse: non posso riscattarla per mio conto perché danneggerei la mia proprietà » (forse egli era già sposato e non se la sentiva di mantenere un'altra moglie, oppure avendo dei figli, temeva che, sposando Ruth e avendone degli altri, i primi figli ne ricevessero un danno, in quanto la sua eredità sarebbe stata divisa anche con i figli di Ruth). « Riscatta dunque tu quello che spetterebbe a me perché io non posso farlo ». Boaz disse quindi agli anziani e a tutta la gente del popolo: « Voi siete testimoni oggi che io ho acquistato tutto quanto apparteneva a Elimelech e quanto era di Hilion e di Mahlon dalla mano di Noemi. Ed anche Ruth, la moabita, moglie di Mahlon, ho acquistato quale mia moglie per far rivivere il nome del morto sulla sua proprietà e perché non cessi di esistere il nome del defunto dal seno dei suoi fratelli e dalla porta del suo popolo. Voi siete oggi testimoni ».

Ibbum e *Gheullà* sono dunque due istituti diversi e non ha molta importanza per noi sapere quale dei due sia più antico o se l'*Ibbum* non sia altro che una involuzione del-

l'istituto più largo della Gheullà. A noi interessa mostrare soprattutto come nel diritto ebraico si sia presa in considerazione attenta la situazione difficile della vedova per cercare di migliorarla e di renderla più sopportabile attraverso istituti che — antichissimi — hanno già in loro un innegabile profondo senso di giustizia sociale.

Qualcuno potrebbe essere indotto in errore, leggendo il libro di Ruth e pensare che la cerimonia che si svolge alle porte della città di Betlemme, quando il primo *goel* rifiuta di esercitare il suo diritto sui beni di Mahlon e Hilion non sia altro che una specie di *Halizzà*. Infatti è detto (IV-7-8): « Era un antico uso in Israele in caso di riscatto (Gheullà) o di surrogazione (Temurà) che per rendere valido un negozio, l'uomo si toglieva la scarpa e la dava all'altro; era questa una specie di convalida in Israele ». Il Goel, che non vuol far valere i suoi diritti, dice a Boaz: « riscattala tu! e si tolse la scarpa ».

Nella *halizzà* invece è la donna, la vedova, che il cognato rifiuta di sposare, che gli toglie la scarpa e la getta via in segno di disprezzo, tanto che la gente chiamerà il cognato e la sua famiglia: « *la famiglia dello scalzato* ».

Qui la cerimonia libera la donna dal vincolo matrimoniale col cognato, nella cerimonia del *Goel* invece, egli, sciogliendosi la scarpa e consegnandola ad altra persona, si scioglie dal dovere di riscattare i beni del suo familiare e li cede ad un altro. Nella *halizzà* si compie solo un gesto simbolico di disprezzo verso chi non vuole « fare rivivere il nome del morto nella sua eredità » mentre nel rifiuto di esercitare la azione di Gheullà, lo scioglimento della scarpa e la sua consegna all'altro Goel non è che una forma di cessione di diritti in cui non c'è nulla di men che rispettoso.

Si può concludere quindi che la *halizzà* è un istituto mediante il quale si evita la celebrazione di un matrimonio obbligatorio e si libera una donna da un vincolo matrimoniale imposto. La vedova pertanto resta vincolata al cognato e non può contrarre alcun altro matrimonio finché esso non gli dia la *halizzà*.

* * *

Abbiamo affermato che il matrimonio ebraico non è un sacramento, ma — come afferma Achad Haam — (Al Bivio, Vol. IV, pag. 51): « è una corda etico-sociale in cui due capi si trovano nei due cuori; se la corda si spezza in uno dei

due capi, nel cuore maschile o in quello femminile, le nozze perdono il loro valore morale ed è bene che siano sciolte ». Il Cristianesimo invece prescinde dal cuore degli sposi e dai loro sentimenti; prescinde da ogni possibilità di unione sbagliata, non attribuisce alcun valore al fatto che fra i coniugi regni l'amore o l'odio, che la loro unione sia propizia alla vita domestica e sociale o no: « Dio li ha uniti e l'uomo non osi dividerli ».

La Torà invece (Deuteronomio XXIV-1) afferma: « Quando un uomo abbia sposato una donna e si sia unito a lei, se essa cessa di piacergli per aver egli scoperto in lei qualche cosa di vergognoso, egli le scriverà un atto di ripudio e, consegnatoglielo in mano, la manderà via dalla sua casa ».

Nell'idea ebraica la durata del matrimonio dipende dalla pace familiare, dalla fedeltà dei coniugi, dalla reciproca onestà che sono gli elementi fondamentali per l'armonia di una vita in comune. Quello che afferma la Genesi (II-24) che « l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si attaccherà a sua moglie e diverranno come una sola persona » vuol significare certamente che marito e moglie debbono trovare un equilibrio perfetto, un'armonia completa, sì da sembrare una sola persona. Non si tratta solo di unione di corpi, ma si tratta soprattutto di unione degli spiriti senza la quale gli sposi non saranno più una sola persona, ma manterranno al contrario ognuno la propria individualità, non in armonia, non in pace con l'altra bensì in lotta, in disaccordo con essa.

Matteo (XIX-4) invece pare che desse importanza solo al legame materiale che univa gli sposi. Divenire una sola persona, una sola carne, significava per lui che effettivamente non esistevano più due personalità distinte ma per volontà divina ne esisteva una sola. « Talché non sono più due ma una sola carne. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo divida ».

Egli non prendeva in considerazione i rapporti che potevano crearsi in un matrimonio mal riuscito e non si preoccupa minimamente della vita difficile, talvolta impossibile, che una coppia obbligata a rimanere legata dovrebbe condurre con risultati indubbiamente disastrosi per l'educazione dei figli e per loro stessi.

Si potrebbe dedurre, leggendo il testo già citato del Deuteronomio, che solo all'uomo spetti il diritto di ripudiare la

moglie e questa sia in balia del proprio marito senza avere a sua volta il diritto di lasciarlo. In tal modo dunque il marito avrebbe avuto il diritto di giudicare il contegno della moglie e qualora in esso avesse riscontrato « qualche cosa di vergognoso » avrebbe potuto liberarsi di lei scrivendole l'atto di ripudio.

E' evidente che, nella laconicità e nella dizione così vaga del testo, non è possibile rilevare altro che la fonte dell'istituzione del divorzio e che solo la tradizione può essere in grado di spiegare in dettaglio l'attuazione e l'applicazione di questa disposizione biblica. Troviamo infatti nel Talmud una vivace discussione fra Hillel e Shammai, due fra i più grandi Maestri che l'ebraismo vanta, sul significato dell'espressione « qualche cosa di vergognoso » (*Ervat davar*). Mentre il primo estendeva le possibilità di ripudio a tutti quegli atti della donna idonei a recare danno morale o materiale al marito o tali da diminuire il suo prestigio, il secondo riteneva che solo lo adulterio fosse motivo plausibile per dare il divorzio.

Ma quello che a noi ora maggiormente interessa è sapere se effettivamente soltanto il marito ha il diritto di ripudiare e non la donna.

E' evidente che in tempi più remoti, quando la donna non godeva ancora di una posizione autonoma in seno alla famiglia, era al capo di essa, l'uomo, che poteva decidere se continuare o interrompere il vincolo matrimoniale. Ma, siccome noi abbiamo già dimostrato precedentemente, la vita matrimoniale non tollera costrizioni di alcun genere, lentamente ma sicuramente i diritti della donna sono andati gradatamente affermandosi fino al punto che alla donna è stata data la possibilità di fare obbligare il marito a darle il *ghet* (divorzio) e lasciarla libera.

Nel capitolo VII della Mishnà di Jebamot sono elencate una serie di circostanze per le quali il marito è obbligato a rendere libera sua moglie ripudiandola. Il motivo che « qualche cosa di vergognoso » venga riscontrato dal marito nella moglie durante il matrimonio vale ora anche per essa, che può obbligare suo marito a lasciarla libera se nella sua condotta ha potuto riscontrare atteggiamenti vergognosi o comunque non rispondenti alla moralità ed alla onestà. Si può quindi affermare che, pur rimanendo al marito il diritto di sciogliere il matrimonio, l'ebraismo ha dato anche alla donna — sia pure in forma indiretta e cioè facendo costrin-

gere il marito a divorziare da lei — la possibilità di scioglierlo e di por fine ad un rapporto non più possibile.

Maimonide afferma (Kiddushin XIV-8) che se una donna dice: « mio marito mi è odioso ed io non posso convivere con lui », per quanto non sappia dare nessuna specifica ragione di questa antipatia, si deve costringere il marito a lasciarla libera in quanto non si tratta qui di una prigioniera di guerra che può venir costretta ad unirsi ad un uomo che essa odia.

E' molto interessante a questo proposito una testimonianza del Vangelo di Marco, che sembra attribuire anche alla donna il potere di dare il ghehth al marito. Infatti si legge (X-11, 11): « Chi rimanda la propria donna e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se le donna rimanda il marito e ne sposa un altro, commette adulterio ». E' possibile che ai tempi di Gesù esistesse una possibilità del genere? Pietro Rossano nel suo commento al Nuovo Testamento (U.T.E.T. - Torino '63) sostiene che l'espressione « Se la donna rimanda il marito » ha una variante che così si esprime: « Se la donna si allontana da suo marito » e questa deve essere la variante che rispecchia l'originale, perchè la legge ebraica non ammetteva il rimando del marito da parte della moglie. Il testo del Vangelo sarebbe dunque un adattamento all'ambiente estraneo al Giudaismo.

Il De Vaux, nelle sue Istituzioni dell'Antico Testamento (pag. 45), sostiene la medesima tesi del Rossano e dice: « Se l'Evangelo fa l'ipotesi d'una donna che ripudia il marito, Marco X-12 (assente dai paralleli), lo fa senza dubbio pensando alle usanze dei gentili ».

Non credo che questa opinione sia contestabile, anche se esiste un esempio che potrebbe indurci a pensare che effettivamente, in un determinato periodo della storia ebraica, il ripudio del marito da parte della moglie fosse praticato. La storia ci narra infatti, che Salomè, la sorella del grande Erode, andata sposa in seconde nozze a Kostobar principe idumeo, si era talmente annoiata di lui che — come scrive lo Stade (Storia del popolo di Israele, Milano, Soc. Ed. Libreria, vol. 2 pag. 606) gli mandò, contro ogni usanza e legge giudaica, una lettera di divorzio.

Il fatto che rimane strano è che i due esempi che ho citato, e che ritengo siano gli unici riportati dalle cronache, si riferiscono allo stesso periodo e cioè ai primi decenni dell'era volgare. Se a questo si aggiunge che un documento trovato nel de-

serto di Giuda, che si fa risalire fra il primo e il secondo secolo dell'era volgare, testimonia l'esistenza in Palestina dell'uso del divorzio promosso dalla donna e che a Elefantina, quella colonia ebraica — indubbiamente a causa della infiltrazione di costumi non ebraici — praticava la stessa cosa, c'è da rimanere perplessi, anche se nel periodo di decadenza del popolo la sua più o meno forzata assimilazione alle grandi civiltà che lo circondavano, possono darci una facile spiegazione di questo strano fenomeno. Rimane però assodato che se la donna non può mai dare essa stessa il divorzio al marito, pure può provocare — come abbiamo accennato — una azione da parte del Tribunale atta a costringere il marito a lasciarla libera.

Infatti si può constatare, leggendo la Mishnà nel trattato di Arachim (V-6), che « Il Tribunale può fare una forte pressione sul marito affinché sia costretto a dire: voglio ripudiare mia moglie; mentre in altri trattati della Mishnà e del Talmud sono di volta in volta indicati il Tribunale i casi in cui poteva esercitare tali pressioni: a) accertata impotenza del marito; b) incompatibilità di carattere tale da impedire di vivere convenientemente con la moglie; c) dimostrata cattiva volontà di tenere normali rapporti con la moglie; d) rifiuto di consumare il matrimonio.

Su quest'ultimo punto la Mishnà è categorica (Ketuboth cap. V-6): « Se un marito ha fatto un voto di non avere rapporti con la moglie, la scuola di Shammai gli dà tempo due settimane, quella di Hillel una sola settimana ». Se al termine di questo periodo, egli non scioglie il suo voto e persiste nel non volere avere rapporti con la moglie, il Tribunale lo costringe a divorziare. Naturalmente la stessa legge vale anche per il caso in cui sia la moglie che si rifiuta al marito.

In Ketuboth (VII-9 e segg.) sono elencati altri motivi per cui il marito può essere costretto dal Tribunale a dare il Ghet alla moglie: « Quando in un uomo si appalesino dei difetti, il Tribunale non lo costringe a dare il Ghet alla moglie. Rabban Shimon ben Gambiel diceva: « Questo vale solo per piccoli difetti, però in caso di gravi difetti egli deve lasciar libera la moglie. Questi sono i casi in cui si può obbligare il marito a dare il Ghet a sua moglie: se si ammala di lebbra o di altra malattia ripugnante; se il suo mestiere è di raccogliere gli escrementi dei cani (che servivano ai conciapelli per il loro lavoro); se fa il fonditore di rame o il conciapelli (mestieri che rendevano chi li praticava ripugnante per il cattivo odore che aveva addosso dovendo esso maneggiare sostanze puzzolenti), sia che egli si tro-

vasse a fare quel lavoro prima del matrimonio, sia che egli lo avesse cominciato dopo di esso. Rabbi Meir, riferendosi a quanto detto sopra, sosteneva che se anche il marito aveva fatto un patto con la donna (che gli permetteva di continuare o di iniziare uno di questi lavori) essa ha pur sempre il diritto di dichiarare: Io ritenevo di poter abituarmi, ma ora mi accorgo che non posso. I Dottori invece dicono che (se la donna ha accettato il patto) è obbligata a tenergli fede, salvo che per la lebbra per cui il rapporto col marito reca danno all'uomo ».

Un altro caso in cui si costringe il marito a dare il Ghet alla moglie è quando egli abbandona la donna e si trasferisce altrove. La donna viene a trovarsi nella gravissima e triste situazione di Agunà (abbandonata) per cui essa non può risposarsi, pur non potendo godere dei benefici che una normale vita coniugale comporta. Se il marito viene rintracciato, egli deve essere obbligato a tornare da sua moglie o a lasciarla libera.

Occorre però aggiungere che vi erano secondo la Torà delle occasioni in cui il marito non poteva, in nessun caso, ripudiare la moglie e precisamente quando avesse violentato una vergine (Deut. XXII-28-29) e quando, sposando una ragazza, avesse falsamente dichiarato di non averla trovata vergine (Deut. XXII-13-19). Infine se la moglie era diventata pazza (Jebamot XIV-1).

Il termine Ghet (divorzio, ripudio) è un termine aramaico che più precisamente deve essere completato « *ghet piturin* », che è l'equivalente dell'ebraico « *sefer cheritut* », documento, atto di ripudio. Normalmente però il ripudio o divorzio viene più comunemente e semplicemente indicato tra gli ebrei con il nome di *ghet*.

La sua antichità risale fino alla più remota antichità. Il testo del Deuteronomio, che abbiamo citato, parla di scrittura di un atto di divorzio ciò che fa fondatamente supporre che, anche prima che la disposizione fosse codificata, l'uso di scrivere un documento esistesse già.

Isaia conferma indirettamente l'esistenza di un documento scritto quando afferma (L-1): « Dice così il Signore: Dove è la carta di ripudio di vostra madre, con la quale io l'abbia mandata via? ». Ugualmente Geremia (III-8): « E vide ancora che a motivo di tutti gli adulteri che commise la caparbia Israele, la mandai via e le diedi la sua carta di ripudio... ». Il più antico documento di ripudio ebraico che sia arrivato fino a noi è del secondo secolo dopo l'era volgare.

Si ha notizia però che, sia in Mesopotamia che in Elefantina,

il marito che voleva divorziare dalla moglie, le scriveva e consegnava il libello di ripudio, nella stessa maniera come prescritto dalla Torà.

La legge ebraica ha stabilito delle severissime leggi per la scrittura della *carta di divorzio*, regole che hanno per iscopo di far sì che il marito ben ponderi la sua decisione e non agisca in stato di particolare tensione o di ira verso la moglie. L'atto del divorzio riveste tale gravità che bisogna essere certi e delle cause che lo rendono indispensabile e della impossibilità di una rappacificazione. Il Talmud afferma (Ghittin 90 b.): « quando uno ripudia la sua prima moglie, anche l'altare versa lacrime per lei ». Anche i Profeti ritengono il divorzio, ma soprattutto il divorzio dato con troppa facilità e con troppa leggerezza, una grave colpa dalla quale non potrà venire niente di buono a chi in tal modo sconveniente se ne serva. « E poi anche questo voi fate — dice il Profeta Malachi (II-13 e segg.) — voi coprite di lacrime l'altare del Signore di pianto e di gemiti, in modo che il Signore non può più gradire offerte, né accettare alcunchè con gradimento da voi. E voi dite: Perchè? Perchè il Signore protestò fra te e fra la moglie della tua giovinezza che tu tradisti mentre essa è la tua compagna e la moglie del tuo patto. Non è forse Uno che ci fece? Colui cui ogni spirito appartiene; e che cosa richiede questo Uno se non una prole divina? Guardate bene i vostri sentimenti dunque e siate saggi; non tradite la moglie della vostra giovinezza. Perchè il Signore odia chi rimanda la propria moglie, dice il Signore Dio di Israele, e chi copre di violenza le sue vesti, dice il Signore degli eserciti. Guardate dunque bene i vostri sentimenti e non tradite ».

Ma se è vero che il Signore odia il ripudio, perchè la Torà ammette questa possibilità? Bisogna di nuovo esaminare il concetto di « *ervat davar* » per comprendere meglio cosa significa questa espressione.

Abbiamo già detto della disputa a questo riguardo fra la scuola Hillel e quella di Shammai. Effettivamente ciò che indica quest'ultima scuola è il caso limite. Cioè l'adulterio. La « *cosa abbominevole* » sarebbe l'adulterio. Conoscendo quindi quanto la legge ebraica scrive a proposito di questo delitto contro la morale e contro la santità della famiglia, non può sussistere dubbio alcuno che esso sia motivo sufficiente per il divorzio. Tutta la Bibbia ne parla con accenti tali da non lasciare dubbio alcuno in proposito. Nel decalogo (Esodo XX-13 e Deut. V-18) questo delitto viene posto fra l'omicidio e il furto ed infatti in

un certo senso l'adulterio li comprende entrambi. Quando una donna tradisce il marito, lo uccide moralmente e lo deruba del suo affetto, della sua onestà e fedeltà. La stessa colpa è quella dell'uomo che prende la donna altrui e della donna stessa che tradisce il marito. Dice il Levitico (XVIII-20): « Non devi unirti con la moglie del tuo prossimo, contaminandoti con essa » e conclude (v-29): « Poiché chiunque commetterà alcuna di tutte queste abominazioni sarà estinto di mezzo al suo popolo ».

Quando Abimelech prese Sara, moglie di Abramo, di cui si era invaghito, « Iddio venne ad Abimelech in un sogno di notte e gli disse « Tu devi morire a cagione della donna che ha preso, essendo essa maritata » (Gen. XX-3); anche quando Isacco fa passare Rebecca sua moglie per sua sorella, Abimelech gli dice (Gen. XXVI-10) « che mai ci hai fatto? Poco mancò che alcuno del popolo giacesse con tua moglie ed allora tu ci avresti fatto addossare una grave colpa ». Dopo di che decretò (verso 11) « chi offende quest'uomo o la sua donna, sarà fatto morire ».

La pena che la legge prevede è la lapidazione, « *per togliere il male* » di mezzo al popolo. In un solo caso è detto che è il rogo e precisamente quando Jehudà pensò che Tamar sua nuora si fosse unita con un estraneo e che da lui attendesse un figlio; infatti comandò (Gen. XXXVIII-24): « Portatela fuori e che sia bruciata ». E' logico quindi pensare che essendo la pena di morte, come ognuno sa, praticata in Israele solo in circostanze del tutto particolari, l'adulterio da parte della donna provocava il ripudio e questa era la sanzione che dava soddisfazione al marito tradito. Ciò non vuol affatto significare che l'adulterio da parte del marito non fosse ugualmente condannabile e condannato. Nel libro dei Proverbi di Salomone (V-15-21) è chiaramente espressa la condanna del marito adultero e la pena cui va incontro: « bevi dunque l'acqua solo alla tua cisterna e l'acqua viva del tuo pozzo. Si riverseranno le tue fonti al di fuori e si diffonderanno per le contrade ruscelli d'acqua. Apparterranno soltanto a te e gli stranieri non avranno parte con te. Sia la tua sorgente benedetta; e gioisci con la donna della tua giovinezza, che è come una graziosa cerbiatta. Ti sazino i suoi amplessi in ogni tempo ed il suo amore ti inebri ogni ora. Perchè mai dovresti invaghirti o figliol mio, di un'altra donna ed abbraccieresti il seno della donna altrui? Dinanzi agli occhi del Signore stanno le azioni dell'uomo ed Egli prende in esame tutta la sua condotta. I suoi stessi peccati colpiscono il malvagio sì che egli resta avvilluppato nei lacci della sua colpa. Egli muore per non

aver seguito l'insegnamento morale e si smarrisce per la sua grande stoltezza ». Ecco quindi ribadito il principio morale ebraico della reciproca fedeltà dei coniugi e della santità e della purezza della famiglia.

Oltre all'adulterio, causa di divorzio poteva essere la sterilità della moglie. Come abbiamo già accennato precedentemente, essendo la procreazione alla base del matrimonio ed essendo essa per l'uomo uno dei principali precetti da eseguire, nel caso di sterilità della moglie, il ripudio era l'unica via possibile per poter ottenere dei figli da un'altra donna. Infatti — già lo abbiamo visto — la poligamia era condannata dall'ebraismo: Ma anche in questo caso la donna era cautelata dalla legge che non ammetteva il ripudio della moglie sterile se non fossero trascorsi almeno dieci anni dalla data del matrimonio. Nel Talmud di Jehamot infatti si legge (VI-6): « Se un uomo sposa una donna e sta con lei dieci anni senza che essa gli dia un figlio, non gli è permesso di rimanere esentato dal dovere della procreazione. Quando egli la ripudia, la donna può risposarsi e il secondo marito aspetta anch'egli dieci anni con lei. Se abortisce, il periodo di dieci anni si computa dal tempo dell'aborto ».

Il Talmud elenca tanti altri motivi che possono indurre il marito a dare il Ghet alla moglie (Ketuboth VII-6): « Alle seguenti donne viene sciolto il matrimonio senza che ricevano ciò che loro spetterebbe per Ketubbà: alla donna che intenzionalmente trasgredisce alla legge, per esempio, andando in pubblico a capo scoperto; filando per le strade o conversando con qualsiasi uomo; alla donna che maledice i figli di suo marito in presenza di lui; alla donna che ha una voce troppo forte, tale cioè, che quando parla nella propria casa i vicini possono agevolmente sentire ciò che essa dice ».

E' chiaro che questa opinione segue la scuola Hillel che interpretava « ervat dovar » cosa sconveniente oltrechè impudica. L'argomento in questione è trattato ampiamente da R. T. Herford a pag. 57 della sua opera *Christianity in Talmud and Midrash*. Anche Giuseppe Flavio (*Antiquitates IV - cap. VIII-23*) si riallaccia alla tradizione della scuola di Hillel attestando l'esistenza in Israele di una certa libertà di divorzio che, difatti, può essere pronunciato « per qualsiasi ragione » e tra parentesi precisa: « e molte sono le cause che possono verificarsi fra gli uomini ».

Secondo la legge ebraica chiunque divorzi dalla moglie, non può — in un secondo tempo — risposarla in quanto è prescritto

(Deuteronomio XXIV-3-4): « Se il secondo marito prende a odiarla e le scrive una carta di ripudio e, datogliela in mano, la manda via dalla sua casa, oppure se quel secondo marito che l'aveva presa in moglie muore, il primo marito, che l'aveva ripudiata, non potrà tornare a prendersela in moglie dopo che fu contaminata, perché ciò è abbominevole agli occhi del Signore e tu, contravvenendo a questa disposizione, caricheresti di peccati il paese che il Signore, Dio tuo, è per darti in retaggio ». E ancora Geremia (III-1): « Se un uomo manda via sua moglie ed essa, andata via da lui, si risposa ad un altro uomo: può forse il primo marito riprendersela? Non si depraverebbe quel paese (dove il fatto venisse permesso)? ».

La ragione di questo divieto è ben chiara: se fosse possibile ad un marito che ha divorziato da sua moglie di riprendersela dopo che essa è stata di altri uomini, moglie legittima, ciò potrebbe dar luogo ad un turpe commercio per cui un uomo potrebbe divorziare per cedere la propria moglie per un certo periodo ad un altro uomo e poi riprendersela.

Purtroppo nel secolo in cui viviamo assistiamo spesso a questo poco edificante spettacolo: In quei paesi dove il divorzio è tanto facile, una donna celebre e ammirata può sposarsi e divorziare quante volte vuole e tornare, magari dopo anni e dopo aver vissuto come moglie di vari uomini, al primo marito. Questo nell'Ebraismo non è possibile; la donna divorziata che si risposa, è considerata « *ervà* » per il primo marito, la sua riunione con lui è considerata cioè *incestuosa* e quindi assolutamente proibita. Esiste, è vero, il caso del « *mahazir gherushatò* » di colui che può riprendere la moglie da cui ha divorziato, ma ciò avviene solo nel caso in cui sia notorio che la suddetta moglie non si è risposata e non ha avuto contatti con altri uomini. Solo in questo caso la donna non diventa « *ervà* » e può essere ripresa dal marito. In ogni modo è talmente difficile poter provare la condotta irreprensibile della divorziata che, il caso che abbiamo citato del possibile ritorno al primo marito, è sconsigliato ed è certamente una rarissima eccezione alla regola.

La donna divorziata è quindi completamente libera e, come chiaramente precisa il testo del documento di ripudio, essa è « permessa ad ogni altro uomo ». Con una sola eccezione però: essa non potrà essere sposata da un Coen, che, per la sua qualità di sacerdote, è consacrato al Signore. I sacerdoti infatti, afferma il Levitico (XXI-7-8), « non prenderanno donna meretrice o

nata dalla unione di un Coen con donna a lui proibita, come pure *una donna ripudiata dal marito* non prenderanno; poichè consacrato egli è al suo Dio. E tu lo considererai come sacro, perchè egli presenta il pane del tuo Dio; egli deve esserti sacro, perchè santo sono Io, il Signore che vi ha consacrati ».

Una forte remora al divorzio, oltre all'innato sentimento di fedeltà ed all'amore per la famiglia degli ebrei, era il dovere del marito di corrispondere alla donna l'importo della sua Ketubbà. Abbiamo già visto che cos'è questo atto ed abbiamo anche diffusamente parlato della dote che l'uomo deve stabilire per assicurare l'avvenire della donna che vuole sposare contro ogni possibile grave frangente della vita. Ora è abbastanza evidente che il marito può non essere in grado di pagarla o non voler togliersi un importo, molte volte considerevole, che inciderebbe sulla sua normale attività. Ed allora il divorzio diviene per lui più difficile, se non impossibile. E' ben vero però che in vari casi di indegnità della moglie il marito non è tenuto a versarle l'importo della Ketubbà, come ad esempio in caso di adulterio o di condotta scandalosa.

Resta però assodato che i Dottori interpretavano il versetto delle lamentazioni di Geremia (I-14): « tu mi hai consegnato in mani da cui non posso levarmi » riferendolo all'uomo « che ha una cattiva moglie con una ingente somma a lei dovuta come ammontare della Ketubbà » (Iebamot 63 b.).

La tradizione ebraica ha poi stabilito una quantità di regole complicate e difficili che debbono essere seguite nella redazione dell'atto di divorzio. Infatti mentre anticamente bastava, come prescrive la Torah, di consegnare una carta di divorzio in mano alla donna, perchè il divorzio fosse valido, oggi il Tribunale rabbinico (Bet Din), composto da tre rabbini, deve svolgere una lunga inchiesta per appurare la verità dei fatti che vengono addotti per richiedere il Ghet. La donna, come abbiamo detto, deve essere consenziente e cioè deve dichiarare davanti a due testimoni di ricevere il Ghet di sua spontanea volontà e non spinta da alcuna pressione o da stato di necessità. Quindi l'atto viene redatto seguendo regole molto rigide sia riguardo alla scrittura delle parole del testo, sia riguardo ai nomi dei coniugi e dei loro genitori, sia infine riguardo alla data ed al luogo dove la cerimonia viene celebrata.

Il divorzio può avvenire anche per procura ed allora dovrà essere nominato un procuratore (shaliah) con l'incarico di recare il documento al Tribunale rabbinico presso il quale avverrà

la consegna. Se costui non potrà andare personalmente nel luogo di residenza della donna dovrà nominare un secondo procuratore (shaliah sheni) al quale verrà affidato il Ghet affinché lo rechi al Tribunale per la consegna alla donna.

Tutte queste formalità hanno — come già accennato — un duplice effetto: far riflettere i coniugi sull'importanza dell'atto che stanno per compiere e scoraggiare chi, forse con troppa leggerezza, ha iniziato un procedimento suscettibile di così gravi conseguenze.

La donna, divenuta libera col Ghet, non può contrarre un nuovo matrimonio se non saranno trascorsi almeno novanta giorni dalla pronunzia del divorzio e ciò al fine di accertare con sicurezza che essa non è in stato interessante. Non occorre sottolineare l'importanza che l'Ebraismo annette all'accertamento della paternità del figlio che potrebbe essere in gestazione.

Da quanto abbiamo sopra esposto appare chiaramente, io credo, l'importanza grandissima che l'Ebraismo attribuisce al matrimonio, come elemento fondamentale della società ebraica. La moralità più severa è alla base di esso ed è proprio per questa ragione che si può effettivamente parlare di santità della famiglia.

I Dottori insegnano che quando marito e moglie sono degni, la Divina presenza è con loro, ma quando non sono degni il fuoco li consuma, prendendo come spunto per questa loro sentenza la parola che in ebraico significa *marito* e cioè *ish* e quella che significa *moglie*, *ishà*. Fondendo insieme queste due parole se ne possono formare altre due *esh-jà* che vogliono dire: *fuoco del Signore*.

E' questo un fuoco tutto particolare che brucia sì, ma non con la fiamma. Esso brucia nell'interno dell'anima e toglie ogni piacere alla vita. E' un fuoco che non dà tregua, che non fa trovare riposo. E' una spinta a correre, a darsi da fare nella vana speranza di seminare per poter raccogliere, di mettere alla prova ogni energia per trovare la pace interiore che invece non riesce mai a raggiungere, è una corsa folle senza una meta. E nell'uomo resta l'insoddisfazione, rimane tremenda la disperazione, una disperazione infinita ed una vana aspirazione alla pace dell'anima. Ecco che cos'è *il fuoco del Signore*. Questa espressione si adopera anche a proposito dei sacrifici. E' il fuoco del Signore che consuma la vittima posta sull'altare. Mi pare quindi che sia lecito l'accostamento fra la casa e il Tempio, che i Dottori amano proporre.

Nella letteratura rabbinica (Jomà I-1) è detto chiaramente che « *moglie* » significa « *casa* » per cui « la casa di un uomo è sua moglie e « Rabbi Josè diceva: non ho mai chiamato mia moglie con questo appellativo, bensì sempre *casa mia* ». La casa è stata paragonata al Tempio e la mensa all'altare. Se nella casa c'è purezza e concordia, allora ogni azione che vi si compie è gradita al Signore nello stesso modo che a Lui sono gradite le offerte, che nel Tempio vengono presentate; ma se invece della purezza e della pace, nella casa regna l'immoralità e la discordia, allora il Tempio è profanato ed il Signore anzichè gradire l'offerta, la disdegnerà e manderà la sua punizione sui profanatori che verranno annientati.

La Kedushà è l'elemento che dovrebbe permeare ogni azione della vita dell'uomo particolarmente quando egli con i Kiddushin fonda una nuova famiglia in mezzo al popolo ebraico.

Alcuni filologi hanno sostenuto che la radice *Kadash* (da cui derivano *Kodesh*, *Kadosh*, *Kiddushin*) ha un significato analogo a *Parash* (da cui deriva Perushim o Farisei) che vuol dire *essere separato, essere distinto*, per indicare la differenza che esisteva fra Dio e gli uomini (Dio è *Kadosh* in quanto *distinto* dagli uomini, diverso da loro) e l'uomo a sua volta diventa *Kadosh*, diverso dagli altri, quando vive una vita morale, tutta dedita alla famiglia, alla moglie ed ai figli, illuminata dalla fede e dall'attuazione della divina volontà. *L'imitatio Dei* in questo caso si estrinseca nel vivere in modo talmente morale, da sembrar quasi di raggiungere l'essenza della morale stessa che è nel Signore. La Kedushà nella casa si crea e si mantiene ad esempio con l'osservanza del Sabato, per il quale è detto: « *vaikaddesh otò* » che il Signore lo fece *Kodesh*, « *distinto* » cioè da tutti gli altri giorni e astenendosi dal mangiare cibi considerati immondi, come è prescritto (Levitico XI-43-45): « Non contaminate le vostre persone, non vi rendete impuri per mezzo di essi, perchè Io sono il Signore, Dio vostro; santificatevi, siate santi (*Kedoshim*) perchè Io sono santo. Io vi ho liberati dal paese d'Egitto per esservi Dio; siate dunque santi perchè io sono santo ».

I Dottori hanno indicato tutta una scala di virtù atte a far raggiungere la Kedushà: Essere pronti a fare il proprio dovere reca come conseguenza la scrupolosa precisione dell'atto che si vuol compiere; questa precisione induce ad una assoluta onestà, che si manifesta con atti di rinuncia; quindi con la purità e infine con la santità. Dalla Kedushà si sale poi a stadi ulteriori

che sono l'umanità, il timore del peccato, la pietà, lo spirito santo.

Nell'ambito della casa, attraverso la santificazione della vita nel seno della famiglia e fuori di esso, si realizza l'ideale che il popolo ebraico deve ognor perseguire (Esodo XIX-5-6): « sarete per Me un possesso speciale fra tutti i popoli (*am segullà*) perchè Mia è tutta la terra. Voi sarete per Me un regno di sacerdoti e una nazione distinta (*goi kadosh*) ».

La nascita dei figli

Esiste un'antichissima tradizione presso le comunità ebraiche sefardite di celebrare la sera di Rosh-hashanà un simbolico *Seder* prima di andare a cena, proprio come tutto Israele usa fare le due sere di Pesah. Durante questa specie di *Seder*, si assaggiano alcune pietanze e si recitano delle invocazioni al Signore perchè conceda un anno dolce, nel quale aumentino i nostri meriti, che cessino le persecuzioni, che i nostri nemici siano sgominati ecc. ecc. Ma un augurio in particolar modo richiama la nostra attenzione. Mangiando del pesce si usa dire: « Piaccia a Te o Signore Dio nostro e Dio dei nostri padri, che possiamo crescere e moltiplicarci come i pesci ».

Oggi in un mondo che parla, discute, consiglia sul problema del controllo delle nascite, può apparire strano e quasi anacronistico, direi, l'augurio della sera di Rosh-hashanà, a chi non abbia idea di che cosa ciò significhi nella morale e nella vita del popolo ebraico.

Fin da quando il Signore si manifestò al patriarca Abramo e fece un patto con lui, questo patto diceva (Genesi XXII-17): « Io ti benedirò e renderò numerosa la tua progenie come le stelle del cielo e come la rena che è sulle rive del mare; e la tua progenie possederà la città dei suoi nemici ». Il nome stesso di Abraham, che è imposto a lui dal Signore, voleva significare che egli era stato destinato ad essere capo stipite di un popolo numeroso ed il testo prosegue (Genesi XVII-6): « Ti farò grandemente proliferare, ti costituirò nazione e dei re discenderanno da te ».

Avere molti figli significava dunque essere benedetti dal Signore e contribuire al mantenimento della promessa fatta ad Abramo.

« Il Signore disse ad Abramo (Genesi XVII-9 e segg.): Tu osserverai il mio patto, tu e la tua discendenza dopo di te, per tutte le generazioni a venire. Questo è il mio patto che voi osserverete, tra Me e voi e te e la tua discendenza dopo di te: circonciderete tra voi ogni maschio, circonciderete la carne del vostro prepuzio: Ciò sarà tra me e voi segno di alleanza. All'età di otto giorni verrà circonciso tra voi ogni maschio per tutte le generazioni a venire; tanto colui che sarà nato in casa, quanto quello che è stato acquistato col denaro da qualsiasi straniero che non sia della tua discendenza. Circonciso dovrà essere chi nasce in casa tua e chi avrai comprato col denaro; e la mia alleanza sarà nella vostra carne come alleanza perpetua. Un incirconciso, un maschio che non si circonciderà la carne del prepuzio, quella persona sarà recisa di mezzo al suo popolo perchè ha rotto il mio patto ».

Abramo dunque fu il primo uomo a ricevere la circoncisione, anzi egli si praticò quella operazione con le sue stesse mani (Genesi XVIII-24 e segg.): « Abramo aveva novantanove anni quando circoncise la carne del suo prepuzio. Ed Ismaele suo figlio aveva tredici anni quando fu circoncisa la carne del suo prepuzio. Nello stesso giorno si circoncise Abramo e Ismaele suo figlio e con essi tutta la gente della casa, tanto quelli che erano nati lì, quanto quelli che erano stati comprati col denaro da gente straniera vennero circoncisi con lui ».

Isacco è il primo bambino che riceve la circoncisione all'ottavo giorno ed è quindi il primo che mette in atto la prescrizione divina (Genesi XXI-4): « Abramò circoncise Isacco suo figlio all'età di otto giorni, come il Signore gli aveva comandato ».

La circoncisione si faceva ai tempi biblici con un coltello di silice e questa è una indubbia prova dell'antichità di questa usanza. Quando infatti un figlio di Mosè si ammalò gravemente e stava per morire, la madre Zipporà lo circoncise ritenendo che la punizione divina, la malattia cioè del figlio, si fosse abbattuta su di lui perchè Mosè non lo aveva ancora circonciso (Esodo IV-25): « Zipporà prese una selce e tagliò il prepuzio di suo figlio e fece arrivare il sangue fino ai piedi di lui (Mosè) e disse: uno sposo di sangue tu sei per me ».

Anche nel libro di Giosuè troviamo identica affermazione (Giosuè V-2 e segg.): « In quel tempo il Signore disse a Giosuè: fatti dei coltelli di silice e torna di nuovo a circoncidere i figli di Israele (durante la permanenza nel deserto infatti la pratica della circoncisione era stata sospesa). E Giosuè si fece dei col-

telli di silice e circoncise i figli di Israele presso il colle, detto poi dei prepuzi ».

Con il passare dei secoli e col progredire delle conoscenze umane si adoperavano per la circoncisione altri strumenti di canna, di vetro e finalmente di metallo fino ai moderni bisturi del chirurgo.

Come abbiamo visto dal citato racconto di Abramo, il padre ha il dovere di circoncidere il proprio figlio e questo uso è mantenuto fino ai nostri giorni in alcuni paesi. Se il padre non è capace o non si sente di praticare la circoncisione al figlio può delegare una persona esperta di sua fiducia e che abbia requisiti religiosi richiesti. La madre non può circoncidere il proprio figlio ed il caso che abbiamo visto di Zipporà appare del tutto isolato nella storia del popolo ebraico. La cerimonia era a carattere familiare ed escludeva pertanto l'intervento dei sacerdoti e la presenza nel santuario. Solo in tempi più recenti, quando venne istituita la sinagoga, si è diffuso l'uso della circoncisione in essa, alla presenza del pubblico e davanti all'Aron ha-Kodesh aperto.

Con la circoncisione, il bambino entrava nel patto del patriarca Abramo ed assumeva quindi ufficialmente le sue responsabilità in quanto ebreo.

Solo chi era stato circonciso poteva partecipare alla festa di Pesach mangiando del sacrificio pasquale (Esodo XII-43-45): « Il Signore disse a Mosè e ad Aronne: è questo lo statuto del sacrificio pasquale. Nessun straniero ne mangerà. Ogni schiavo comprato per denaro, quando lo avrai circonciso potrà mangiarne. L'avventizio ed il mercenario (non ebrei viventi in Palestina senza aver abbracciato il giudaismo) non ne mangeranno ».

E' logico che lo *schiavo comprato per denaro* che non è ebreo e quindi non è obbligato all'osservanza dei precetti che regolano la vita del popolo ebraico, nel momento in cui viene acquistato da un ebreo debba assoggettarsi ad osservare le regole che il suo padrone segue e quindi viene circonciso onde possa, ad esempio di Pesach, consumare con i suoi padroni il sacrificio pasquale, nel Tempio di Gerusalemme.

Ritengo che non sia del tutto fuori di luogo accennare qui per sommi capi — giacché si parla dello schiavo comprato col denaro — della schiavitù presso gli ebrei, onde togliere la penosa impressione che suscita in ogni uomo moderno e cosciente del bene inestimabile della libertà, questa triste istituzione.

Nella Torah si trovano menzionate due specie di schiavi; lo schiavo ebreo e quello cananeo.

Lo schiavo ebreo non si può chiamare schiavo, in quanto si tratta di un individuo che non avendo mezzi di sussistenza, oppure non potendo risarcire un danno arrecato a qualcuno o soddisfare impegni assunti si pone, di sua spontanea volontà, oppure è posto da un Tribunale, sotto il potere di un padrone per il quale dovrà lavorare fino a quando non avrà estinto tutte le sue obbligazioni. In ogni caso però egli non potrà essere trattenuto dal padrone per un periodo superiore ai sei anni perché nel settimo anno, l'anno sabbatico, ogni schiavo ebreo riacquista la sua libertà abbia o meno assolto le sue obbligazioni verso i creditori. Il padrone dal canto suo dovrà mantenerlo e con lui mantenere la sua famiglia per tutto il periodo della servitù. Lo schiavo ebreo osservava il riposo sabbatico e la legge lo proteggeva contro possibili violenze da parte del padrone. Alla cessazione del rapporto di servitù, il padrone doveva dare allo schiavo liberato un certo quantitativo di viveri.

La schiava ebrea era invece una bambina minorenni che il padre affidava al servizio di un padrone per un periodo non superiore ai sei anni. Se nel frattempo essa entrava nella pubertà, acquistava immediatamente la sua libertà a meno che il padrone non volesse sposarla, nel qual caso diveniva sua legittima moglie, acquistando tutti i diritti di persona completamente libera e di moglie.

Lo schiavo cananeo è il prigioniero di guerra o lo schiavo che un ebreo acquistava col denaro dove e quando ciò era permesso. Una volta acquistato, egli entrava a far parte del popolo ebraico attraverso la circoncisione e il bagno rituale ed era soggetto a quasi tutte le mizvot.

Mentre presso tutti gli altri popoli, lo schiavo era tenuto in uno stato di vera e propria soggezione ed era assimilato quasi ad un oggetto del quale il padrone poteva disporre come voleva e su cui aveva persino diritto di vita o di morte, presso gli ebrei lo schiavo che avesse ricevuto una ferita grave o una infermità permanente in conseguenza di violenze da parte del padrone, veniva subito dichiarato libero. Il padrone che uccideva lo schiavo veniva condannato come omicida. Se uno schiavo fuggiva e si rifugiava presso qualche persona amica, non poteva essere da questa riconsegnato al padrone.

Non credo che presso altri popoli lo schiavo fosse protetto nei suoi diritti come presso gli ebrei. Per chi volesse studiare

più dettagliatamente questo argomento, consiglio di leggere il capitolo XXI dell'Esodo e il XXIII del Deuteronomio.

Tornando al nostro argomento, lo schiavo cananeo, che veniva acquistato da un ebreo, veniva circonciso e poteva mangiare con la sua famiglia il sacrificio pasquale.

Poteva uno schiavo cananeo essere circonciso contro la sua volontà? E' il Talmud che risponde a questa domanda. E' certo che il padrone deve circonciderlo perché così gli comanda la Torah, ma se egli si rifiuta? « Se uno schiavo viene acquistato presso un pagano e non vuole sottoporsi alla circoncisione, il padrone attende dodici mesi e se egli persiste nel suo rifiuto, è obbligato a rivenderlo a un pagano » (Jebamot 48 b).

Una volta però che abbia accettato di farsi circoncidere acquista una certa personalità in seno alla famiglia e può quindi mangiare del sacrificio pasquale, malgrado non sia obbligato, come gli ebrei, a partecipare ai tre pellegrinaggi annuali al Tempio di Gerusalemme (Chaghigà I, 1). La circoncisione quindi non può essere imposta.

Essa infatti secondo quanto afferma il Midrash ha un'importanza grandissima e dà benefici inestimabili a chi vi si è sottoposto. « Nell'al di là Abramo siederà all'ingresso della geenna e non permetterà che vi scenda alcun ebreo circonciso » (Genesi Rabbà XLVIII-8). E altrove (Esodo Rabbà XIX-4): « Gli ebrei circoncisi non discenderanno nella geenna ». Anche Geremia accenna a queste credenze quando (XXXII-21 e segg.) riferendosi agli egiziani, agli assiri, agli elamiti e ad altri popoli ancora, afferma che essi scendono agli inferi con gli altri incirconcisi.

Ecco perché nella storia del popolo ebraico non si incontrano esempi di circoncisione forzata che è quanto dire di conversione forzata. Anche quando Sichem violentò Dina, figlia di Giacobbe, e s'innamorò di lei fino al punto di chiederla in sposa ebbe dai suoi fratelli questa risposta: « Noi non possiamo fare questa cosa, di dare nostra sorella ad un uomo incirconciso essendo ciò per noi ignominioso. Solo a questa condizione potremo aderire e cioè se diverrete come noi e ogni maschio tra voi si circonciderà... se poi non ci darete ascolto riguardo alla circoncisione, prenderemo la nostra figliola e ce andremo » (Genesi XXXIV-14 e segg.).

Anche durante la schiavitù egiziana gli ebrei continuarono a circoncidere i loro figli. La testimonianza ci viene dal libro di Giosuè (V-4-5): « Questa è la causa per cui Giosuè fece la circon-

cisione. Tutta la gente uscita dall'Egitto, i maschi, tutti quelli che erano allora in età da combattere, morirono nel deserto durante il viaggio uscendo dall'Egitto. Ora tutta la gente uscita era circonscisa, ma tutta la gente nata nel deserto durante il viaggio uscendo dall'Egitto, non fu circonscisa ». Quindi si può con sicurezza affermare che dal tempo di Abramo fino ad oggi il popolo ebraico ha ininterrottamente praticato la circonscisione, con la sola eccezione del periodo del deserto, fino a quando Giosuè la ripristinò.

“Questo segno del patto — scrive Dante Lattes nel suo Nuovo Commento alla Torah — è stato ripetuto in tutti i secoli e i millenni dai discendenti di Abramo, sfidando i divieti dei tiranni e le persecuzioni dell'intolleranza religiosa con mirabile eroismo” e citando S. Schechter (*Studies in Judaism*) così continua: “La sua popolarità sembra risalire ad epoca remotissima. Le persecuzioni sofferte da Israele al tempo di Antioco Epifane allorché i principi e gli anziani piangevano, le vergini ed i giovani si accasciavano, e la bellezza delle donne era mutata e molte erano condotte alla morte per aver circonsciso i loro figli, sono le prove migliori della fedeltà del popolo a questo rito. I ripetuti attentati contro questo costume sia da parte dei pagani che da parte dei cristiani non servirono ad altro che ad accrescerne la popolarità. Rabbi Shimon ben Elazar lo rappresentava come la norma per la quale Israele si sottomette al martirio e perciò la osserva con tanta fermezza. Avendo sofferto tanto per lei, essa gli è diventata cara”.

Sarebbe quindi del tutto contrario al concetto che il popolo ebraico ha della circonscisione il pensare che esso potesse imporla a chiunque.

Questa regola non sembrerebbe valere anche per gli stessi ebrei. Infatti nella tradizione rabbinica è detto (Tur Iorè deà paragrafo 261): « Se il padre o il padrone non hanno fatto circonscidere un neonato od uno schiavo, il Tribunale Rabbinico si deve sostituire a loro; si deve categoricamente affermare che chiunque non sia stato circonsciso non potrà far parte della Comunità ebraica. Però non si può circonscidere un neonato senza che il padre ne sia avvertito; a meno che il padre non si rifiuti e subentri allora il Tribunale rabbinico anche contro il volere del padre ».

Non si conoscono però esempi, neppure nel Talmud, dai quali si possa avere conferma che esistesse fra gli ebrei la circonscisione imposta nel caso in cui il padre non volesse circonsci-

dere i figli. Si sa viceversa che i figli stessi, giunti al *bar mizvâ* e cioè alla maggiore età (tredici anni) dovevano provvedere da se stessi a farsi circoncidere. S. D. Luzzatto (Sulla circoncisione - Modena, Cappelli 1924, pag. 6) asserisce: « Io non credo che all'epoca del Tempio alcuna autorità abbia agito così (di prescindere cioè dalla volontà del padre e di ordinare la circoncisione forzata dei suoi figli); forse ha detto al padre: circonciditi tu il tuo figliolo o allontanati! Io trovai su ciò una citazione in Petronio: *Judaeus... ni... ferro succiderit inguinis ovam exemptus populo, Graiam migrabit ad urbem*. Da che si comprende che un padre, che rifiutavasi di circoncidere il figlio, deve andarsene ».

Il non circoncidere i figli dunque avrebbe, in certo modo, posto il padre nella situazione all'incirca dello scomunicato che doveva essere estromesso dalla Comunità e col quale nessuno poteva intrattenere rapporti amichevoli.

Ma anche di questo — se si toglie la non troppo sicura testimonianza di Petronio — non esistono esempi riportati dalla tradizione ebraica fino ad oggi.

D'altra parte mi sembra utile accennare quale sia ancora oggi la situazione del non circonciso che desidera però di essere considerato ebreo ad ogni effetto.

Se la mancata circoncisione è stata causata da una malattia dalla quale non è ancora guarito oppure dalla morte di un fratello deceduto a seguito della circoncisione, egli è considerato in tutto e per tutto regolarmente ebreo in quanto l'Ebraismo comanda di non mettere in pericolo la vita di alcuno, sia pure per compiere un fondamentale precetto. Nel caso invece in cui il figlio circonciso condivide il punto di vista paterno e non si faccia circoncidere perchè non lo ritiene necessario o perchè è contrario a questa pratica religiosa, allora egli non è più giustificabile; egli è considerato come un eretico e profanatore della religione ebraica, e si mette perciò stesso fuori della comunità. Egli non potrà ricoprire uffici pubblici ebraici né essere accolto come insegnante; i suoi eventuali doni per il culto o per i poveri non potranno essere accettati. Egli non potrà contrarre matrimonio religioso ebraico né essere contato nel numero dei dieci (*minian*) con i quali si possono recitare le pubbliche preghiere.

Se l'incirconciso sarà invece osservante delle prescrizioni ebraiche, professerà il proprio ebraismo non solo con le parole, ma con tutto il suo comportamento; sarà — in una parola —

un ebreo consapevole e cosciente, ma per debolezza di carattere avrà paura di farsi circoncidere, allora le autorità religiose potranno esaminare la possibilità di concedergli di sposare religiosamente, qualora egli solennemente dichiarerà e si impegni a circoncidere i suoi figli.

Verso la metà del secolo scorso, sorse in Germania un movimento inteso a dimostrare che la circoncisione non era un precetto mosaico, ma che, essendo stato dato ad Abramo, aveva perduto ogni efficacia ed ogni obbligatorietà con la legislazione data dal Signore a Mosè. Fu questo uno dei caposaldi della Riforma, che tanti perniciosi effetti doveva aver per l'Ebraismo e fu l'inizio, da parte dei cosiddetti riformati, dell'abbandono dell'osservanza di tutti i precetti e pratiche religiose.

Ad essi rispose mirabilmente S. D. Luzzatto (op. cit. pagina 4) osservando: « Ma come si può azzardare di dire simili sciocchezze? questa gente vuol forse stordirci con delle vuote frasi? Non è detto chiaramente nel sacrificio di Pasqua: ma chi non è circonciso non può godere nulla (Esodo XII - 48); e ancora: nell'ottavo giorno deve venir tagliato il prepuzio della sua carne (Levitico XII - 3); e così pure: Tutto il popolo che si allontanava dall'Egitto era circonciso, i figli però che rientravano nel paese, venivano circoncisi da Josua per *ordine* di Dio (Giosuè V)?

Io sono già abituato da lungo tempo a sentire simili sciocchezze dai nostri contemporanei. Taluno ha voluto trarre una conclusione dalla *Scholien* in Maimonides, non essere proibito dalla legge mosaica di scrivere in un sabato; un altro voleva indurre a trasportare il Sabato nella Domenica, basandosi sull'arresto miracoloso del Sole al tempo di Giosuè; ed un terzo ancora usando dello detto del diritto civile: *la legge del paese è legale*, voleva permettere ai fanciulli israelitici che frequentano la scuola pubblica, di scrivere nel giorno di Sabato. Ma che a qualcuno potesse venire in capo di affermare che la circoncisione non è legge di Mosè e che perciò non si è obbligati ad osservarla, certo io non lo avrei mai creduto. Io devo soltanto aggiungere che non posso rispondere scioccamente a colui che afferma essere la circoncisione una legge di Abramo e quindi di nessun valore per gli israeliti, poichè nessuna affermazione può essere più sciocca ed ignorante ». Passando alla confutazione delle argomentazioni dei « riformisti » egli prosegue (op. cit. pag. 19 e segg.): « Primieramente la circoncisione non cesserebbe di essere stata ordinata a Mosè, anche se questo verso

dovesse mancare nel Pentateuco; poichè egli ordina anche l'adempimento del sacrificio di Pesah ed aggiunge che chi si dovesse trovare in tali giorni in stato di impurità è obbligato all'adempimento del sacrificio nel mese prossimo, aggiungendo che chi non fosse impedito dallo stato di impurità o da un lontano viaggio e tralasciasse la festa del medesimo, questi cadrebbe nella severa pena del Kareth (Numeri IX - 13) ed in un altro punto (Esodo XII - 48) egli proibisce ad ognuno che non è circonciso di prendere parte al sacrificio; anzi egli dichiara che gli schiavi o gli stranieri dovevano farsi circoncidere per prendere parte al sacrificio. Non fa comprendere tutto ciò, che a seconda di Mosè, ogni israelita doveva essere circonciso? E poichè sappiamo dal libro di Giosuè che tutti gli Israeliti passati con Mosè dall'Egitto erano circoncisi e poichè Mosè ci racconta che la circoncisione fu comandata da Dio ad Abramo per lui e per i suoi posterì come un indissolubile legame (Genesi XVII, 13), così noi non dobbiamo meravigliarci se egli ha tralasciato la ripetizione di questo comandamento. Non siamo né adoratori di Mosè, né di Abramo, ma adoratori del Dio di Abramo e di Mosè. Se noi crediamo che Dio si sia palesato ad Abramo e gli abbia imposto la circoncisione come eterno legame di alleanza, allora noi dobbiamo continuare a farlo fino alla fine dei secoli. E se qualcuno non crede alle rivelazioni di Abramo, che gli giova allora la rivelazione di Mosè, giacchè Mosè stesso si diceva mandato da Dio che si era rivelato ad Abramo? Che giova dunque contendere, se la circoncisione sia stata da Mosè implicitamente ordinata? Mosè quantunque ordinasse la circoncisione, non aveva più bisogno di prescriverla in un comandamento speciale, e sarebbe inutile allungarci ancora nella confutazione... ».

Attraverso i secoli, dotti di tutte le nazioni hanno cercato di scoprire il significato della circoncisione, di dare una spiegazione a questo rito. Il Levy (*La famille dans l'antiquité Israélite*, Paris, Alcan Ed. 1905) afferma che la « circoncisione è una alleanza di sangue (Esodo IV -25-26) con la quale si entra nel clan, si è ammessi nel popolo (Genesi XXXIV - 15-22). Essere incirconciso, non portare cioè quello che è il segno nello stesso tempo del culto e del clan, significa escludersi dalla vita sociale e religiosa del gruppo (Genesi XVII - 14). Questo patto di sangue che, in origine, si effettuava al passaggio dall'infanzia all'età virile, segna contemporaneamente l'ingresso nella maggiore età e la completa integrazione nel clan. Secondo il Coen

(Considerazioni sulla circoncisione, Modena 1864) gli egiziani avevano i loro sacerdoti detti Hierogrammatei che si possono considerare veri e propri medici, imponevano la circoncisione per preservare da gravi malattie assai diffuse nei popoli orientali. Si dice che nel 540 avanti l'E.V. Pitagora, trovandosi ad abitare in Egitto fosse obbligato dalle autorità locali a subire la circoncisione (Clemente Alessandrino, Libro I pag. 302).

Questa opinione della utilità di tale operazione dal punto di vista igienico è condivisa da gran parte dei medici antichi e moderni di ogni paese; lo sostiene il Prof. Vanier du Haùre, direttore dell'ospedale degli infanti di Parigi, dicendo che la circoncisione è operazione puramente igienica e continua: « Invece di essere considerata una istituzione avente un motivo religioso o causa di igiene locale, insufficienti a spiegarne la persistenza nella nazione dispersa degli ebrei, la circoncisione — dopo quanto esporrò — sarà considerata come una istituzione che aveva una destinazione provvidenziale per l'umanità ». (Parigi - archivio israelitico 1842). Lo conferma il Dr. Claparède (La circoncision, de son importance dans la famille et dans l'état, Paris 1861) dicendo: « A mio avviso la sua utilità non è certamente inferiore a quella della vaccinazione ». Il Professore Lallemand dice ancora di più: « Dopo aver lungamente e seriamente riflettuto ai numerosi benefici che ho avuto l'occasione di osservare, sono rimasto indubbiamente convinto che bisogna dispiacersi del fatto che la circoncisione sia caduta in disuso come operazione obbligatoria per tutti i bambini. Può essere che essa risulti inutile in alcuni casi, ma senza dubbio non sarebbe dannosa ad alcuno e potrebbe invece essere il più delle volte utilissima » (V. Coen op. cit. pag. 8). Altri sostiene infine che la circoncisione facilita la procreazione e per questo l'Ebraismo l'avrebbe adottata come obbligatoria per tutti. (Mechiltà, parashà Bo). Abrabanel, basandosi sul Talmud (Sotà pag. 11), sostiene che la grande prolificità degli ebrei durante la schiavitù egiziana, che mise perfino in allarme il Faraone, dipendeva dal fatto che essi avevano osservato scrupolosamente il precetto di circoncidere i figli.

R. De Vaux (op. cit. pag. 57) sostiene invece che primitivamente e generalmente, la circoncisione era un rito di iniziazione al matrimonio e conseguentemente alla comunità del Clan e veniva praticata nell'età della pubertà. Per gli ebrei questa abitudine dovette avere in origine lo stesso significato: la storia dei Sichemiti la mette esplicitamente in rapporto col matrimonio

(Gen. XXXIV); l'episodio oscuro — egli dice — di Esodo IV 24-26 sembra pure riferirvisi. E conclude dicendo molto acutamente, per sostenere la sua tesi, che i termini ebraici *Hatan* (sposo), *Hatan* (genero), *Hoten* (suocero) derivano dalla stessa radice *Hatan*, che in arabo significa « circoncidere ».

Ma egli stesso subito dopo soggiunse: « Ma tale significato dovette sfumare quando l'operazione si fece poco dopo la nascita. Soprattutto la religione arricchì il rito di un valore più alto. Questo indicava l'aggregazione alla vita del gruppo, alla comunità di Israele (cfr. Genesi XXXIV - 14-16; Esodo XII, 47-48). Per questo motivo è prescritto come un obbligo e un segno dell'alleanza conclusa da Dio con Abramo ed i suoi discendenti Genesi XVII - 9-14 (tradizione sacerdotale) ».

Non vi è alcun dubbio che il precetto della *milà* contiene tutte queste spiegazioni. Igienicamente è consigliabile per tutti, come dimostra il fatto che, in paesi di civiltà avanzatissima, la circoncisione viene oggi praticata a tutti indistintamente i bambini neonati; che faciliti la procreazione è altrettanto vero: io stesso sono a conoscenza di casi in cui dei non ebrei, che non avevano avuto figli durante lunghi anni di matrimonio, convertitisi all'ebraismo e fattisi circoncidere, ebbero dopo pochi mesi la gioia di vedere le mogli entrare in stato di gravidanza. Ma, al di sopra di questi significati, vi è quello religioso-morale e cioè il segno del patto dell'alleanza col Signore che fa degli ebrei dei sacerdoti, votati ad una nobilissima ed altissima missione, perchè in Abramo e nei suoi discendenti — come il Signore stesso ha preannunciato — *saranno benedette tutte le genti della terra*.

E non si adduca il fatto che altri popoli dell'antichità praticavano già la circoncisione per arguire che la *milà* ebraica altro non è che un uso preso, così com'era, da essi. La *milà* ebraica può anche essere posteriore a quella usata da altri popoli, come hanno affermato già storici e filosofi di varia epoca, quali Erodoto, Diodoro Siculo, Strabone o Ippocrate che sostengono essere stati gli egiziani a praticare per primi questa operazione, ma essa è in verità tutt'altra cosa: la tecnica della *milà* ebraica è assai diversa dalla comune circoncisione. Mentre gli altri popoli si limitano al taglio del prepuzio, gli ebrei dopo di questo primo atto detto *milà*, lacerano la sottostante membrana e la rovesciano ai due lati (*perjà*), quindi aspirano forte il sangue, in modo che esca in certa quantità dalla ferita (*mezizà*) al fine di lenire il dolore e per cicatrizzare più rapidamente

la ferita (Talmud Bab. Sanhedrin 63 - Berahot 11 - Moed Katan 14 - Zohar I - 207, II - 122 e 215).

Nel trattato talmudico di Shabbat è detto (pag. 137): « Se un mohel ha circonciso ma non ha praticato la *perià*, è come se non avesse per nulla circonciso ». Non è quindi tanto il taglio del prepuzio, quanto il rovesciamento della sottostante membrana che ha valore di *berit milà*, di *patto della milà*.

Nel passo parallelo del Talmud di Gerusalemme (Shabbat Cap. IX-2) è detto che la ragione per cui il testo di Genesi XVII-13 ripete due volte la parola *immol immol* (circonciderà) deve trovarsi nel fatto che la *milà*, fino da quei tempi avveniva in due tempi, *milà* e *perià*.

Nel Talmud babilonese (Trattato Jebamot pag. 71) viene invece affermato che l'uso della *perià* fu introdotto presso il popolo ebraico ai tempi di Giosuè, mentre altri sostiene (Halacot ghedolot) che venne insegnata da Mosè in Egitto ed altri ancora (Tosafot al Yabamot 71) che è regola dettata da Mosè sul Sinai. Solo chi ha subito la *milà* può essere chiamato ebreo mentre chi ha subito la *circoncisione* non potrà mai essere considerato tale.

Tanto grande è l'importanza di questo precetto che, malgrado richieda una certa preparazione ed il lavoro di un *mohel* o circoncisore, deve essere fatta anche di Sabato, di festa e perfino il giorno di Kippur se l'ottavo giorno dalla nascita capita in una di queste ricorrenze. Si dice, che proprio Abramo si circoncidesse il giorno di Kippur (cfr. Pirqè de-Rabbi Eliezer cap. XXIX).

I primi cristiani praticarono la circoncisione come gli ebrei. Con Gesù sono circoncisi Pietro, Jacopo e Giovanni nonché gran parte degli Apostoli. Fu Paolo (Epistola ai Romani IV - 2-13) che, al fine di separare il Cristianesimo dall'Ebraismo, sostituì la fede alla osservanza delle mizvot e proclamò riguardo alla circoncisione: « Giudeo non è chi appare tale all'esterno; e circoncisione non è quella esteriore della carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente, e la circoncisione è quella del cuore nello spirito, non nella lettera; e la sua gloria non viene dagli uomini, ma da Dio » (Ai Romani II - 28).

Fu il primo Concilio ecumenico di Gerusalemme che stabilì l'abolizione della circoncisione « per non giudaizzare » (V. gli atti del Concilio). Ciò nonostante molti teologi cattolici hanno affermato che la circoncisione distrugge il peccato originale e libera dalla morte eterna e tale opinione è stata confermata da S. Agostino e ripetuta da Innocenzo III (cfr. Bolla

« *Maiores extra de baptismo* ») che ne parla come di una dottrina universalmente ricevuta e operazione in ogni modo utile.

Qualcuno ha pensato che per la cerimonia della *milà* si sia scelto l'ottavo giorno dalla nascita perché, secondo la legge della purità, una partoriente rimaneva impura sette giorni dopo il parto e quindi si purificava (Levitico XII - 2 e segg.); l'ottavo giorno dunque essa era pura e poteva assistere alla circoncisione del figlio senza restrizione alcuna.

Esiste poi l'uso di circoncidere *post mortem* un bambino che sia deceduto dopo pochi giorni dalla nascita e che non si sia potuto sottoporlo a tale operazione per un qualsiasi motivo. Essa viene eseguita senza la recitazione delle prescritte benedizioni ed ha solo un valore simbolico. Non si vuole cioè che il bambino vada nell'al di là senza il segno dell'alleanza. E ciò forse anche in omaggio alle tradizioni Talmudiche citate, secondo le quali l'ebreo non circonciso scende nella geenna.

Recentemente il Prof. Eric Isaac, della New York University, ha scritto un articolo nella rivista mensile « *Commentary* » intitolato « *L'enigma della circoncisione* ». In esso egli sostiene che tale operazione è particolarmente misteriosa dato che moderne ricerche ne mettono in dubbio il presunto motivo igienico ed anche perché « *l'Ebraismo è chiaramente contrario alla idea che si tratti di un rito di sangue* ». Egli conclude la sua esposizione affermando che la sua origine deve certamente basarsi su un *mistero*, la cui funzione potrebbe essere quella di insegnare agli ebrei, che accettano questo rito, che la moralità deve essere intesa come un ordine piuttosto che come parte di un precetto naturale e razionale.

I nostri Maestri hanno lungamente discusso se sia opportuno o meno cercare di dare una spiegazione delle ragioni dei singoli precetti. Alcuni hanno sostenuto che: « *Non è la ricerca sulle ragioni dei precetti che conta, ma loro esecuzione* », mentre altri hanno insegnato che « *nel rinunciare a dare ragione dei motivi dei precetti sia insito un pericolo, per quanto non sia permesso vantarsi di conoscere e di spiegare le ragioni di tutte le mitzvoth, o di ritenere che là ragione di questo o di quel precetto da noi trovata, sia proprio la giusta e autentica* ».

L'ordine delle mitzvoth è infatti una istituzione divina; e se non è possibile al mortale penetrare la profondità della volontà Divina e sapere perchè Dio ci ordina una cosa o ce ne impedisca un'altra, ci conviene tuttavia studiare per renderci conto della struttura generale di questa costituzione ». (Barth,

Il valore permanente delle mizvoth - Milano 1951. Pagg. 11-12).

Per quanto si riferisce alla ragione per cui è stato imposto di sottoporre tutti i neonati maschi alla circoncisione, ogni spiegazione dunque di quelle da me riportate, può contenere una base di verità anche se non esaurisce l'argomento e si possano trovare altre spiegazioni che soddisfino maggiormente la nostra coscienza e la nostra mentalità.

La cerimonia della circoncisione è preceduta, nella notte antecedente, da una riunione di familiari e amici, nel corso della quale si studiano testi sacri e si commentano passi di libri tradizionali che trattano della circoncisione. Questa riunione prima dell'esecuzione del fondamentale precetto dell'ingresso del neonato nel patto di Abramo viene chiamata *Mishmarà* o *veglia* e dovrebbe durare tutta la notte. Il suo scopo è quello di invocare dal Signore la benedizione sul bambino onde, con la circoncisione, possa entrare in lui un'anima pura sì che sia facile per i suoi genitori indirizzarlo nelle vie della Torà e dei precetti, e possa salvarsi dal peccato e dalla trasgressione ai voleri del Signore.

Le figlie erano meno considerate non perchè l'Ebraismo tenesse la donna in una posizione di inferiorità, ma solo perchè era regola naturale che, giunte all'età del matrimonio, si sarebbero sposate e sarebbero quindi andate a far parte di un altro nucleo familiare. Mentre il figlio maschio era destinato a rafforzare la compagine della propria famiglia, la figlia era destinata ad entrare nella famiglia del proprio marito per incrementarla e rafforzarla.

Nel Talmud (Sanhedrin 100 b), riportando un passo del Ben Sirà (XLII - 9 e segg.) è detto: « Una figlia è un tesoro vano per il padre. L'ansietà che prova per lei non lo lascia dormire la notte; nei giovani anni per timore che sia sedotta, nell'adolescenza per timore che prenda una via non diritta, quando è in età di sposarsi, per paura che non trovi un marito, quando è maritata per timore che non abbia figli, quando è vecchia per timore che si dedichi alle pratiche di magia ».

Come si vede, molte delle antiche preoccupazioni riguardo alle figlie sono ancora oggi di palpitante attualità.

La cerimonia che si fa per la nascita di una figlia è quella della imposizione del nome. E' una breve cerimonia durante la quale, dopo che la madre ha recitato la benedizione per lo

scampato pericolo suo e della figlia, si dice una formula di buon augurio che suona così: « Chi ha benedetto le nostre madri Sara, Rebecca, Rachele e Lea, Miriam la profetessa, Abigail e Ester, la regina figlia di Abihail, benedica questa graziosa bambina ed il suo nome sia in Israele... con buona fortuna e con buon augurio. Egli la faccia crescere sana, in una atmosfera di pace e di tranquillità e dia la soddisfazione a suo padre e sua madre di vederla andare felicemente sposa avendo figli maschi, prosperi e di buona reputazione, sani e fiorenti fin nella vecchiaia ».

Alla figlia che è nata si augurano figli maschi perchè è detto nel Talmud (Berahot 64 a) essi sono i costruttori non solo della famiglia ma anche dell'avvenire del popolo. Infatti è consigliato: « Non si deve leggere *banim*, figli, ma *bonim*, costruttori ».

Come abbiamo detto, una delle prime preoccupazioni dei genitori era quella di dare un nome ai figli. Era questa una cosa considerata molto importante perchè talvolta è stato il Signore stesso che è intervenuto per porre o per modificare dei nomi di persone a Lui particolarmente care.

Il primo uomo è chiamato dal Signore *Adam*, perchè fu creato dalla terra, *adamà*. Egli invitò l'uomo, subito dopo la creazione, a dare dei nomi agli animali e alle piante che erano intorno a lui: « Il Signore Iddio, avendo formato dalla terra tutte le bestie selvagge e tutti i volatili del cielo, li recò all'uomo perchè decidesse quale nome dar loro; e qualunque denominazione l'uomo desse a ciascun essere vivente, quello doveva essere il suo nome. E Adamo pose dei nomi a tutti gli animali ed agli uccelli del cielo ed a tutte le bestie della campagna... » (Genesi II - 19-20).

Nata la prima donna, Adam le dette un nome « *Ishà* » e spiegò la ragione per cui lo aveva scelto per lei: « Questa finalmente è ossa delle mie ossa e carne della mia carne; per questo sarà chiamata *Ishà*, donna, poichè dall'*Ish*, uomo, è stata presa » (Ibid. V. 23). Ma dopo il peccato di disubbidienza e la severa punizione del Signore, Adam cambia il nome della moglie (Genesi III - 20): « Adam impose a sua moglie il nome di Eva, perchè essa fu la madre di ogni vivente ».

Il Signore quindi dà importanza ai nomi; ad Abramo modifica il nome da *Abram* in *Abraham*, dicendogliene la ragione: « poichè io ti destino ad essere padre di una moltitudine di genti » (Genesi XVII - 5); a *Sarai* lo muta in *Sarà* dicendo: « *Sarai* tua moglie, non la chiamerai più *Sarai*, ma *Sarà* deve essere il

suo nome » (Ibid. V. 15); e a Giacobbe, durante la famosa lotta coll'angelo, cambia completamente il nome da *Jaakob* in *Israel*: « Il suo nome non sarà più Jaakob, ma Israel, perché lottando contro dei e uomini sarai vincitore » (Ibid. XXXII - 29).

Col mutamento del nome c'è anche un mutamento di destino; Abramo diventerà qualche cosa di più che un capo tribù e così sua moglie, e Giacobbe, sarà il progenitore delle dodici tribù che formeranno il popolo ebraico.

Ancora oggi nel corso di una speciale preghiera per un ammalato grave, si fa il *shinnui hashem*, o cambiamento del nome, onde il destino di quell'uomo possa essere cambiato dal Signore e venga a lui la guarigione.

Qualcuno ha affermato anche che il cambiamento di un nome da parte di un personaggio qualsiasi equivale all'affermazione del suo potere su di esso (cfr. De Vaux, op. cit. pag. 56). Il Faraone ad esempio chiama Josef *Zafenat-Paneah*; Daniel Hananià, Mishael e Azarià, per volere del capo degli eunuchi del re di Babilonia, vedono i loro nomi cambiati in *Beltshazar*, *Shadrah*, *Meshah* e *Abed Negò* (Daniel I, 6-7). Allo stesso modo quando il Faraone porta sul trono di Giuda Eliakim, gli impone il nome di Jeojakim e Nabuccodonosor cambia il nome di Matanià in quello di *Zidkiyà*. (II Re XXIII - 34 e XXIV - 17).

Louis-Germain Levy (La famille dans l'antiquité israélite, pag. 114-115) afferma: « Data l'importanza che si attribuiva ai nomi, è chiaro che non si davano a caso. Il carattere di questi nomi era determinato dalle circostanze. Gli stessi nomi hanno potuto essere attribuiti per cause diverse: Ora questo nome ricordava un particolare avvenimento (ad esempio *Izhaq* così chiamato da Sara perchè essendo essa vecchia, pensava che la gente *Izahaq*, avrebbe riso, quando avesse saputo che aveva partorito; oppure Jaakob perchè teneva per un calcagno, *akeb*, il fratello gemello, ecc.), oppure esprimeva l'augurio che il bambino fosse dotato di una o di un'altra buona qualità; di qui i nomi di animali o di piante (Rachel = pecora, Jonà = colomba, Oreb = corvo; Debora = ape, Tamar = palma, Alon = quercia, Zetan = olivo, Qoz = spino); oppure richiamare il ricordo di una persona cara sicchè Abshalom chiama sua figlia Tamar dal nome di sua sorella (II Samuele XIII - 1 e XIV - 27); oppure infine segnava un rapporto di clientela riguardo alla divinità: Ishbaal = uomo di Baal; Lael e Lemuel = che appartengo-

no a Dio; Abdiel = Servitore di Dio; Obadià = servo di Dio, ecc.) ».

Come si vede nulla è cambiato dalla antichità ad oggi ed i nomi — almeno nelle famiglie ebraiche che non si sono ancora assimilate anche in questo agli usi della popolazione in mezzo alla quale vivono — sono rimasti sempre quelli tradizionali e sono ancora oggi imposti tenendo conto di affetti familiari, di devozione al Signore, di rispetto alla Torà oppure di auguri che si formulano per il neonato.

La donna ebrea — almeno in Egitto — partoriva molto facilmente, tanto che le levatrici dissero al Faraone che esse partorivano come gli animali e, quando la levatrice arrivava, normalmente la puerpera aveva già dato alla luce il figlio (Esodo I - 19). Rachel invece muore di parto, dando alla luce Beniamino. Questa circostanza però non può essere adotta come prova in contrario perchè Rachel partorì in viaggio e quindi in condizioni di grande disagio, mentre quando, in condizioni normali, aveva dato alla luce Joseph, il parto era stato del tutto regolare.

La madre, di solito allattava il proprio figlio per un periodo assai lungo. Secondo la testimonianza del libro secondo dei Maccabei (VII - 27) l'allattamento durava ben tre anni, come usavano anche in Babilonia fin dai tempi più antichi. Del resto anche il libro primo di Samuele (I - 21-24) ci dà una conferma, sia pure indiretta, di questo uso: «Alla consueta ricorrenza Elkanà salì con tutta la famiglia a offrire il sacrificio annuale al Signore e a sciogliere il voto, ma Anna non salì perchè disse al marito: Non verrò finchè il bambino non sia divezzato e lo possa condurre a vedere il volto del Signore e poi resterò là per sempre. Le rispose suo marito Elkanà: fu pure quello che ti piace, rimani finchè tu l'abbia divezzato, voglia il Signore adempiere la tua parola. La donna pertanto rimase e allattò il figliolo finchè l'ebbe svezzato; lo fece allora salire con sé dopo che l'ebbe svezzato, portando un giovenco di tre anni, una efa di farina e un otre di vino, e lo portò nella casa del Signore a Shilò. Il fanciullo era ancora piccolino ».

E' evidente che erano passati almeno tre anni dalla nascita di Samuele; infatti Anna non andò più al Tempio finché il bambino non fu in grado di « vedere il volto del Signore ». D'altra parte, come si può spiegare il fatto che il giovenco aveva tre anni, se non dicendo che aveva la stessa età del bambino,

che — essendo primogenito — doveva essere riscattato, come preciseremo più avanti? Inoltre, come avrebbe potuto Anna lasciare il bambino a Eli se non fosse stato ormai indipendente almeno per quel che riguarda il camminare ed il nutrirsi da sé? Il testo poi parla di *naar*, bambino, non lattante, e dice *Vè-ha-naar naar*, che significa: il bambino era cresciuto.

Il termine dell'allattamento, e quindi l'acquistata relativa indipendenza del bambino dalla madre, veniva solennizzato con una grande festa. A proposito di Isacco, la Genesi (XXI-8) dice: « Il bambino crebbe e fu divezzato e Abramo fece un grande convito nel giorno in cui Isacco cessò di essere allattato ».

Tra i figli, il primogenito occupa un posto privilegiato. Secondo l'antica concezione, è nelle primizie che l'energia vitale dell'uomo come delle piante si manifesta con maggiore intensità e purezza, e che brilla più palesemente la forza divina. Ecco dunque che il primo nato si chiama *Behor*, perché *Biccurim* sono chiamate le primizie. Il termine *Behor* si trova usato per la prima volta a proposito della decima piaga inviata dal Signore sull'Egitto, in Esodo XI - 1-5.

E' considerato primo nato il primo frutto del ventre di una donna — *peter-rehem* — sia esso un essere non ancora formato oppure formato ma non vitale oppure infine un bambino regolarmente vivo e vitale. Per cui se una donna abortisce e dopo ha un figlio vitale, questo non potrà essere considerato *Behor* in quanto non è *peter-rehem*.

Il Signore ha chiamato il popolo di Israele, suo popolo primogenito (cfr. Esodo IV - 22) volendo con questo affermare che egli gli appartiene, che egli è dedicato al suo servizio. E' infatti noto che in origine e cioè prima che i Leviti fossero incaricati espressamente dal Signore di questa incombenza (cfr. Numeri III - 12-13), i primogeniti avevano il compito di dirigere le funzioni del culto, offrire i sacrifici, ecc.

Giacobbe benedicendo Ruben gli dice (Genesi XLIX - 5): «Ruben, tu sei il mio primogenito, il mio vigore e la primizia della mia forza virile ».

Quando il Signore detta le leggi riguardanti la condizione in cui si troveranno due figli nati da due donne, mogli di uno stesso marito, nel momento in cui egli vorrà dividere fra di loro i suoi beni, « esso — dice (Deuteronomio XXI-15-17) — non

potrà dare il diritto di primogenito al figlio dell'amata, preferendola al figlio dell'odiata che è il suo primogenito; ma riconoscerà come primogenito il figlio dell'odiata dandogli una parte doppia di tutto quello che possiede, perchè egli è la primizia del suo vigore e a lui spetta il diritto di primogenitura ». (Vedi a proposito della moglie amata e della odiata quanto detto a pag 14).

I primogeniti appartengono al Signore: « Mi darai — dice il Signore — il primogenito dei tuoi figli. Così farai per il tuo bue e per il tuo bestiame minuto; sette giorni resterà con sua madre ma l'ottavo giorno tu me lo darai » (Esodo XXII - 28-29).

E' evidente il significato di questa disposizione per quel che riguarda gli animali e cioè essi dovranno essere sacrificati al Signore; ma per quel che riguarda gli uomini, che cosa significa l'espressione: « Mi darai i primogeniti dei tuoi figli »? E' il Signore stesso che parlando ad Aronne (Numeri XVIII - 15-16) ci fornisce la necessaria spiegazione: « Ogni primogenito di ogni carne che offriranno al Signore, tanto degli uomini come degli animali sarà tuo, però farai riscattare il primogenito dell'uomo e farai riscattare il primo nato di un animale impuro. Quanto al riscatto, li farai riscattare all'età di un mese, secondo la stima di cinque sicli d'argento, sicli del santuario che valgono 20 gherà ».

I sacrifici umani sono vietati dalla legge ebraica, che li condanna senza pietà (Geremia VII - 1) nello stesso modo come i sacrifici di animali immondi; pertanto il Signore, cui appartiene ogni primogenito senza alcuna distinzione, ha comandato di riscattarli col denaro.

La cerimonia del riscatto è ancor oggi praticata dagli ebrei per i loro primogeniti, dopo che sono trascorsi trenta giorni dalla nascita. Essa consiste in questo: un Coen, un sacerdote cioè della tribù di Levi, prende in braccio il bambino e dopo aver ricordato che esso è un primogenito e che il Signore ha comandato di riscattarlo allo scadere di un mese dalla nascita con 5 sicli d'argento, rivolto al bambino così prosegue: « quando eri nelle viscere di tua madre, tu eri affidato al tuo Padre, che è in cielo e a tuo padre e tua madre; ora tu sei affidato a me, perchè io sono un Coen e i tuoi genitori domandano di riscattarti, essendo tu un primogenito consacrato. Infatti così è scritto: « E parlò il Signore a Mosè dicendo: consacrami ogni primoge-

nito, il primo frutto di ogni ventre dei figli d'Israele, tanto degli uomini, quanto degli animali apparterranno a me ».

A questo punto il padre del bambino porta al Coen un vaso d'argento nel quale sono 5 sicli d'argento o monete di uguale valore ma sempre d'argento e gli consegna tutto quanto dicendo: « Benedetto sii tu, o Signore Dio nostro, Re del mondo, che ci hai santificato con i tuoi precetti e ci hai comandato il riscatto del primogenito. Benedetto sii tu o Signore Dio nostro, Re del mondo, che ci hai fatto vivere, ci hai mantenuti in salute e ci hai fatto arrivare a questo tempo ».

Il Coen riceve dunque il prezzo del riscatto e dice: « Ho ricevuto da te questi 5 sicli come riscatto di questo tuo figlio ed egli è dunque riscattato con essi secondo la legge di Mosè e di Israele. Piaccia al Signore Dio nostro che è nel cielo che, come hai avuto la soddisfazione di riscattare il primogenito, tu possa avere la soddisfazione di mantenere tutti i precetti che sono nella Torà ».

La cerimonia ha termine con la triplice benedizione che il Coen dà al neonato e con la restituzione del bambino al padre.

Evidentemente oggi questa cerimonia viene fatta tenendo conto di vari elementi che forse nell'antichità non erano presi in considerazione.

Per prima cosa nella scelta del Coen, si deve dare la precedenza a quello che risulti più fedele alla tradizione ebraica in modo di essere sicuri che egli attribuisce la dovuta importanza alla esecuzione di questo precetto divino. Sarebbe anche auspicabile che il Cohen fosse di modeste condizioni economiche o, meglio ancora, molto povero per cui la somma che riceve come riscatto del primogenito adempie nello stesso tempo al precetto del riscatto ed a quello di sollevare chi si trovi in ristrettezze (*Zedakà*).

Si narra a questo proposito che il celebre Gaon di Vilna, che era primogenito riscattasse se stesso da molti cohanim, volendo trovare un vero Cohen, sulla cui appartenenza alla tribù dei Levi non ci fosse dubbio alcuno.

Quando venne un giorno ad Amburgo riuscì finalmente a riscattare se stesso da Rabbi Naftali Cohen che possedeva un documento autentico che provava la sua discendenza niente meno che dal sacerdote Eli (Cfr. I Samuele, Cap. I).

Se il padre del bambino da riscattare fosse povero ed il

pagamento del riscatto potesse costituire per lui una spesa di una certa importanza, il Cohen può regalare a lui o al bambino la somma ricevuta come riscatto al fine di contribuire a sollevare la famiglia dal suo misero stato.

Se per una combinazione quale la morte del padre o la sua poca considerazione, per questo precetto, o per altro motivo il bambino non fosse stato riscattato, l'obbligo del riscatto ricadrà sul primo-genito che procurerà — raggiunta la maggiore età — di trovarsi un Cohen al fine di procedere al riscatto di se stesso.

Esisteva nel popolo ebraico un antico uso di mettere al collo di un primogenito non riscattato una catenina con una medaglia nella quale era scritto « *ben behor* » ossia, figlio primogenito, affinché egli non dimenticasse mai il dovere del riscatto che avrebbe dovuto adempiere una volta divenuto maggiorenne.

Il precetto del riscatto non è per nulla legato a quello della *milà*. Si tratta infatti di due precetti che non hanno nulla a che fare l'uno coll'altro, per cui se un primogenito non è stato ancora circonciso a causa di una malattia, quando giunge il trentunesimo giorno della sua nascita, egli deve essere riscattato ed il non essere stato ancora sottoposto alla *milà* non impedisce affatto che si celebri la cerimonia del *pidion*.

Se un primogenito nasce con un parto cesareo, non può esse considerato *peter-rehem*, in quanto non ha seguito — nascendo — la via normale; quindi non può essere riscattato, né il fratello che nascesse dopo di lui potrà esserlo in quanto non è primogenito. (Mishnà-Behorot VIII-2).

Secondo la prescrizione Biblica ogni primo bambino che nasce da madre ebrea deve essere riscatto anche se per avventura il padre non fosse ebreo. Infatti il testo dice: « Il frutto di ogni ventre dei figli di Israele » (Esodo XIII-2).

Ciò che conta è la situazione religiosa della madre al momento della nascita del figlio e non nel momento del concepimento o della gravidanza. Se un ebreo ha rapporti con una donna non ebrea e questa rimane incinta; se essa si converte all'ebraismo durante la sua gravidanza il figlio che nascerà dovrà essere riscattato in quanto primogenito perché anche se è stato concepito in modo irregolare e cioè senza *Kiddushim*, è tuttavia nato in *Kedushà*.

