

LA RELAZIONE MATERNO-FILIALE NELL'EBRAISMO

Fra tradizione e nuove sfide socioculturali

Elena Lea Bartolini De Angeli¹

[pubblicato in *Madre. Le relazioni madre figlia/figlio in alcune Religioni del Libro sacro. Percorsi e prospettive*, a c. di M. Farina, LAS, Roma 2024, pp. 57-83]

1. Introduzione

La relazione materno-filiale si colloca all'interno dei rapporti familiari che, nell'ebraismo, costituiscono lo spazio privilegiato per la testimonianza e la trasmissione dei valori identitari. In tale orizzonte la tradizione riconosce alla donna un particolare ruolo in quanto garante dell'appartenenza al popolo di Israele, che si delinea in rapporto ad una complessità che eccede le consuete categorie di popolo, cultura e religione: l'ebraismo, infatti, non è solo un fenomeno religioso, così come non è solo un fenomeno socioculturale o una corrente di pensiero, ma è piuttosto un modo di vivere che – pur affondando le sue radici nella tradizione biblica e rabbinica – si è sviluppato attraverso i secoli secondo correnti diverse e attraverso declinazioni sia religiose che laiche ma mai laiciste². Ne consegue pertanto che, anche coloro che si dichiarano non credenti, di fatto sono profondamente legati ai valori tradizionali e, in particolare, al grande dibattito che scaturisce in relazione alle parole e agli insegnamenti che la tradizione conserva e tramanda di generazione in generazione³.

Per poter rimettere a tema la relazione materno-filiale tenendo conto di tale complessità, seguiremo un percorso a più tappe che, ripartendo dalla Scrittura e dalla sua interpretazione tradizionale, cercherà di mettere in rilievo alcuni elementi fondamentali di tale relazione e delle sue implicazioni a livello identitario. Innanzitutto, ripartiremo dalla visione biblica delle relazioni umane che ci riporterà alla relazione originaria emergente dai racconti della creazione, nell'orizzonte della quale l'uomo e la donna vengono creati ad immagine di Dio come coppia secondo la distinzione maschio/femmina, presupposto affinché fra i due possa stabilirsi una significativa reciprocità. A partire da questo, prenderemo in considerazione le ragioni per cui la tradizione rabbinica considera la consacrazione matrimoniale un precetto che costituisce una tappa esistenziale fondamentale, attraverso la quale l'uomo e la donna realizzano pienamente la loro vocazione aprendosi ad una fecondità che, in primo luogo, è costituita dalla presenza stessa di Dio nel loro rapporto. In tale

¹ Docente stabile di Ebraismo ed Ermeneutica Ebraica presso l'ISSR di Milano collegato alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

² Si può vedere al riguardo: DELLA PERGOLA Sergio, *Essere ebrei oggi. Continuità e trasformazioni di un'identità*, Bologna, Il Mulino 2024; STEFANI Piero – ASSAEL Davide, *Storia culturale degli ebrei*, Bologna, Il Mulino 2024; JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La coscienza ebraica*, Firenze, Giuntina 1986.

³ Significativo al riguardo è il saggio di Amos Oz e sua figlia Fania, nel quale si presenta tale legame a partire da posizioni non credenti: OZ Amos e OZ-SALZBERGER Fania, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, Milano, Feltrinelli 2013.

contesto, ci soffermeremo in particolare su due aspetti che riguardano la donna: innanzitutto il suo essere custode della vita e segno della trascendenza divina a partire dai suoi ritmi biologici, caratteristica che diventa benedizione per il coniuge e per tutta la famiglia e, in secondo luogo, ci occuperemo del ruolo che la donna riveste in quanto garante dell'appartenenza al popolo ebraico. A tale proposito, metteremo a confronto quanto emerge dalle testimonianze bibliche e quanto invece la tradizione rabbinica ha deciso di fissare come norma per definire chi è ebreo o ebrea, cercando di capire quali sono i termini della questione del dibattito al riguardo ancora in corso che, se dal punto di vista giuridico presenta alcuni elementi discutibili, risulta invece particolarmente significativo dal punto di vista simbolico che sottolinea l'importanza del legame materno-filiale soprattutto in relazione alla trasmissione dei valori tradizionali. Concluderemo pertanto il nostro percorso riflettendo su cosa significa trasmettere la tradizione di generazione in generazione, dinamica importante sia nelle fonti bibliche che rabbiniche, e che oggi viene variamente riconsiderata dalle diverse correnti ebraiche alla ricerca di nuovi modelli senza tuttavia perdere di vista il legame con la tradizione, la quale non può prescindere dal rapporto con il Testo fondante. L'obiettivo è quello di offrire alcuni elementi significativi utili al confronto interculturale e interreligioso.

2. La relazione originaria

Nella testimonianza biblica sono confluite tradizioni narrative di epoche diverse: quelle più antiche collocabili nell'epoca della monarchia (attorno all'anno 1.000 prima dell'era cristiana), e quelle più recenti maturate dopo l'esperienza dell'esilio babilonese (quindi non prima del quarto secolo precedente all'era cristiana). La redazione finale ha deciso di presentarci prima la tradizione narrativa più recente (Gen 1) e poi quella più antica (Gen 2), seguendo i criteri tipici del modo con cui si sono fissate la storia ebraica e la memoria ebraica, i quali rimandano a quella che può essere definita come «strategia del ricordo», ovvero una selezione critica di ciò che può essere utile tramandare alle generazioni successive in ordine al rapporto fra Dio e il suo popolo. Nella Bibbia, infatti, non troviamo narrata la storia del popolo di Israele secondo i moderni criteri storiografici, ma troviamo piuttosto l'interpretazione di una serie di eventi importanti a livello identitario, dove anche il modo con cui sono ordinati nel canone costituisce una chiave interpretativa. L'ordine narrativo, pertanto, non è cronologico ma finalizzato alla trasmissione della testimonianza di un'esperienza storica vissuta come storia di salvezza⁴. In tale orizzonte, il primo capitolo della Genesi presenta la creazione secondo uno schema celebrativo che richiama il genere letterario dei cantici e dei Salmi, con l'obiettivo di dare lode all'azione creatrice di Dio in prospettiva cosmica e universale, mentre nel

⁴ Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: YERUSHALMI Yosef Haim, *Zachor. Storia ebraica e memoria ebraica*, nuova edizione Firenze, Giuntina 2011.

secondo prevale uno stile narrativo che rimette maggiormente a tema il rapporto della prima coppia umana sia al suo interno che con tutto il mondo creato.

Seguendo l'ordine canonico delle narrazioni, possiamo innanzitutto rilevare che l'origine dell'umanità è strettamente connessa ad una relazione che si colloca nel contesto di una differenza di genere: *Dio creò lo 'Adam a Sua immagine, ad immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò* (Gen 1,27). Secondo questa narrazione, dove il termine *'Adam* viene utilizzato come nome collettivo, l'atto creativo è descritto in rapporto ad una relazione originaria dove l'immagine divina rimanda alla coppia maschio-femmina, dinamica successivamente ribadita anche al capitolo quinto che proviene dalla stessa tradizione narrativa: *Quando Dio creò lo 'Adam lo fece a somiglianza di Dio: maschio e femmina li creò, li benedisse e li chiamò 'Adam* (Gen 5,1-2). In entrambi i passi citati il termine *'Adam* si riferisce alla prima coppia che rappresenta l'umanità, la quale è creata ad immagine divina secondo una distinzione di genere che costituisce la possibilità di una relazione e quindi di una reciprocità. L'alternanza singolare/plurale che caratterizza questi due passi biblici (*lo creò/li creò, lo fece/li benedisse e li chiamò*) è un richiamo all'aspetto sia femminile che maschile nell'unico *'Adam*, che la tradizione mistica della *qabbalah*⁵, interpreta come androgino⁶, mentre il *midrash*⁷ rabbinico come ermafrodita o bifronte successivamente diviso⁸. In ogni caso non è possibile pensare lo *'Adam* al di fuori di una relazione che gli permetta di realizzare il comando divino: *fruttificate e moltiplicatevi, e riempite la terra* (Gen 1,28).

Se questa è la prospettiva che la tradizione sacerdotale post-esilica ci consegna come frutto di una elaborazione avvenuta nel tempo, possiamo rilevare una dinamica analoga anche nella tradizione narrativa più antica confluita in Genesi 2, dove il termine *'Adam* è utilizzato come nome maschile singolare: *Il Signore Dio disse: «non è bene che lo 'Adam sia da solo, farò a lui un aiuto che gli stia di fronte/contrapposto»* (Gen 2,18). Secondo uno schema narrativo diverso rispetto a Genesi 1 si rimette comunque a tema l'importanza della relazione e della reciprocità: lo *'Adam* non riesce a trovare fra gli animali – ai quali impone il nome – qualcuno che possa stragli *di fronte/contrapposto* (cf. Gen 2,20), e solo davanti alla donna, che viene tratta dalla sua stessa materia vitale, riesce finalmente a stabilire un rapporto significativo affermando: *Questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne. Costei sarà chiamata 'ishah/donna perché da 'ijish/uomo costei è stata presa* (Gen

⁵ Il termine ebraico *qabbalah* significa «ricezione» e, in ambito mistico, indica la ricezione delle realtà divine sul versante umano.

⁶ Cf. MAIER Johann, *La cabbala*, Bologna, EDB 1996, pp. 272-274.

⁷ Il termine ebraico *midrash*, configurato dalla radice *d-r-sh* che comprende i significati di «cercare, indagare», designa sia una particolare modalità esegetica basata sulla ricerca di analogie all'interno del canone biblico che il *corpus* di scritti comprendente i principali *midrashim* (plurale di *midrash*) rabbinici.

⁸ Cf. *Bereshit Rabbah* VIII,1.

⁹ L'espressione ebraica è: *kenegdo*, che esprime lo stare di fronte per poter entrare in relazione, sia positiva che negativa.

2,23), e la Scrittura attesta che è proprio in virtù di ciò che i due possono unirsi per diventare *una sola carne* (Gen 2,24).

Anche in questo caso, sia la tradizione rabbinica che la *qabbalah* ci offrono interessanti spiegazioni relative all'aspetto relazionale e alla possibilità di poter diventare un'unica carne, dimensioni che potrebbero apparire fra loro in contraddizione. Per quanto riguarda la relazionalità il *Talmud*¹⁰ precisa: «Qual è il significato del verso biblico: *farò a lui un aiuto che gli stia di fronte/contrapposto* (Gen 2,18)? Se egli [l'uomo] lo merita, lei [la donna] sarà per lui un aiuto, altrimenti lei sarà contro di lui»¹¹. Al di là delle possibili interpretazioni femministe, la tradizione ebraica commenta questo passo biblico in riferimento all'amore coniugale precisando: «Quando marito e moglie sono degni, la *Shekhinah* (la presenza divina) è con loro; quando non sono degni il fuoco li consuma»¹². La spiegazione si basa sul fatto che, in ebraico, le consonanti¹³ dei termini che designano l'uomo (*'ijsh*) e la donna (*'ishah*), possono formare l'anagramma di *Jah*, la forma abbreviata del Nome divino impronunciabile, e di *'esh*, fuoco, che diventano il paradigma dello stare *di fronte* della donna rispetto all'uomo la quale può diventare un «essere per» oppure un «essere contro». I maestri, infatti, precisano che se il rapporto fra i due avviene nella reciprocità e nel rispetto delle rispettive differenze la presenza divina costituisce la dimensione trascendente della relazione stessa, ed è simboleggiata dalle due lettere (*jod* e *he*) che formano la parola *Jah* rimandando alla diversità maschio/femmina, in quanto sono presenti una nel termine uomo (*'ijsh*) e l'altra nel termine donna (*'ishah*); se invece il rapporto è negativamente connotato dal dominio si autoconsuma, è ciò è rappresentato dalle altre due lettere rimanenti con le quali si forma il termine *'esh*, fuoco, le quali sono entrambe presenti sia nel termine uomo che donna, rappresentando quindi l'uniformità¹⁴. Ecco uno schema che riassume graficamente la spiegazione:

יִשׁ (<i>'ijsh</i>)		הִשָּׁה (<i>'ishah</i>)
	יָ (<i>Jah</i>) שׁ (<i>'esh</i>)	

In questo modo si afferma che è proprio la differenza uomo/donna, maschio/femmina, vissuta positivamente a rendere visibile la presenza di Dio (*Jah*) all'interno della coppia, che costituisce la

¹⁰ Dalla radice verbale *l-m-d*, che significa «studiare», da cui *Talmud*, «studio». Si tratta di un'autorevole fonte rabbinica redatta in due versioni, palestinese e babilonese, fra il quarto e il settimo/ottavo secolo dell'era attuale, nella quale confluiscono le discussioni sulla *Mishnah*, la *Torah* orale codificata attorno al secondo secolo dopo la caduta del Tempio ad opera dei Romani. La *Torah* orale costituisce una dimensione inseparabile da quella scritta: sono i due aspetti dell'unica rivelazione divina al Sinai.

¹¹ *Talmud Babilonese*, *Jevamoth* 63a.

¹² *Talmud Babilonese*, *Sotah* 17a.

¹³ L'alfabeto ebraico è solo consonantico, pertanto in procedimenti di questo tipo le vocali non vanno considerate.

¹⁴ Cf. *Talmud Babilonese*, *Jevamoth* 63a.

prima fecondità della relazione e dà senso alla procreazione che, a differenza del resto del genere animale, non avviene per istinto ma dovrebbe essere il segno di un dono d'amore reciproco libero e responsabile. Inoltre, secondo un altro commento midrashico che riprende il precedente, i termini *'ijsh* e *'ijshah* sarebbero stati scelti da *'Adam* dopo le nozze con *Chawwah*¹⁵ – tratta da lui (cf. Gen 2,22-23) – organizzategli da Dio stesso:

'Adam chiamò sua moglie *'ishah* e sé stesso *'ijsh*, abbandonando il nome *'Adam* che aveva portato prima della creazione di *Chawwah*: Dio aggiunse infatti il proprio Nome *Jah* a quelli dell'uomo e della donna – la *jod* a *'ish* e la *he* a *'isha* – a significare che se sinché essi avessero proceduto sulle vie del Signore e osservato i Suoi precetti, il Suo Nome li avrebbe protetti da ogni male, mentre se avessero deviato Egli avrebbe tolto il Suo Nome e al posto di *'ijsh* sarebbe rimasto *'esh*, fuoco: un fuoco che si sarebbe levato da ciascuno dei due per divorare l'altro¹⁶.

Nel contesto narrativo della Genesi, dove in particolare nel primo capitolo la creazione divina avviene dividendo e separando realtà fra loro opposte (luce e tenebre, terra asciutta e acqua, luminari per il giorno e per la notte) nella prospettiva di una conoscenza umana attraverso il confronto fra le differenze (cf. Gen 1,14)¹⁷, i commenti della tradizione rabbinica sottolineano che quando la differenza uomo/donna viene vissuta positivamente, e soprattutto all'interno di un'autentica reciprocità, diventa spazio rivelativo permettendo a Dio di manifestarsi nella storia e rendendo visibile l'essere a Sua immagine come coppia¹⁸. In tale orizzonte, il diventare *una sola carne*, letteralmente in ebraico: *basar 'echad* (Gen 2,24) non annulla le differenze, semmai le riporta alla loro origine in Dio dove unità e differenza possono misteriosamente convivere. A tale proposito, anche la *qabbalah* fa notare che se confrontiamo le consonanti del termine ebraico *'ahavah*, amore, e il Tetragramma divino impronunciabile, le due *he* del Nome divino si trovano in corrispondenza delle due *he* del termine *'ahavah*, come rappresentato nel seguente schema:

אהבה (' h v h)
יהוה (J H W H)

Tale corrispondenza sta a significare che, quando l'amore umano è autentico, introduce gli amanti in una dimensione mistica con il proprio Creatore che permette di mostrare la radice trascendente della

¹⁵ *Chawwah* è il nome ebraico della donna che Dio trae dallo *'Adam* e che solitamente viene tradotto in italiano come Eva. Su questo particolare nome ritorneremo nel paragrafo 4.

¹⁶ GINZBERG Louis, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, Milano, Adelphi 1995, p. 78.

¹⁷ Il tema dei contrasti come criterio di conoscenza è sviluppato nel seguente commento rabbinico: *Il Midrash Temurah*, traduzione italiana e commento a c. di PERANI Mauro, Bologna, EDB 1986.

¹⁸ Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: BARTOLINI DE ANGELI Elena Lea, *La relazione originaria: a immagine di Dio come coppia secondo le fonti della tradizione ebraica*, in AA. VV., a c. di PETROSINO Silvano, *Il dramma dell'inizio. L'origine dell'uomo nelle religioni*, Milano, Jaka Book e Università Cattolica del Sacro Cuore 2017, pp. 45-66.

reciprocità¹⁹. Per questo la coppia uomo/donna è chiamata a diventare la culla di ogni amore nel contesto dell'esperienza coniugale compresa come piena realizzazione umano-spirituale.

3. La consacrazione dell'amore coniugale come tappa religiosa della vita

Sulla base della sacralità delle relazioni umane testimoniata nella Genesi, la tradizione ebraica comprende il matrimonio come consacrazione dell'amore reciproco: il termine ebraico utilizzato è *qiddushin*, dalla radice verbale *q-d-sh* che esprime i significati di «consacrare, santificare, dedicare», e tale consacrazione costituisce un precetto, una delle tappe religiose fondamentali per la vita ebraica, attraverso la quale si realizza pienamente l'essere stati creati ad immagine di Dio come coppia. Tale atto non riguarda solo gli sposi ma, come ricorda il rito stesso delle nozze, mediante ogni consacrazione matrimoniale si santifica tutto il popolo di Israele. Durante le benedizioni iniziali il celebrante pronuncia infatti le seguenti parole: «Benedetto Tu, o Signore che santifica il Suo popolo Israele attraverso la *chuppah* (il baldacchino matrimoniale) e i *qiddushin* (le benedizioni per la consacrazione matrimoniale)»²⁰, alle quali fa seguito la dichiarazione di consacrazione di cui l'anello nuziale è segno, che viene posto inizialmente sul dito indice della sposa per richiamare il fatto che è collegato direttamente al cuore da un vaso sanguigno, e poi infilato nell'anulare²¹. Il riferimento al cuore rimanda ad una simbologia tipicamente biblica legata ad una visione antropologica unitaria: il cuore è il centro vitale della persona e costituisce la sede dei sentimenti, della ragione e della volontà; per questo motivo ogni parola rivelata, ogni insegnamento divino deve essere assimilato attraverso il cuore, come ricordato nello *Shema 'Israel*, una delle più importanti preghiere quotidiane tratta dalla Scrittura stessa: *Ascolta Israele, il Signore è nostro Dio, il Signore è Uno. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutto il tuo essere e con tutte le tue forze. E queste parole che Io ti comando oggi saranno nel tuo cuore...* (Dt 6,4-6). Tutto ciò avviene sotto la *chuppah* che ha una duplice simbologia: rappresenta la coabitazione ma soprattutto la presenza di Dio che fa dei due sposi un'unica carne, la quale rimanda alla manifestazione divina sotto forma di nube che accompagnava il popolo di Israele durante il cammino verso la Terra promessa e si rendeva presente nella Tenda del Convegno (cf. Es 13,21 e 40,34-38). Il rito e i suoi simboli attestano quindi che Dio è presente nel legame fra i due sposi, e che ogni consacrazione matrimoniale diventa il fondamento per una nuova famiglia chiamata a trasmettere i valori della tradizione, ma nello stesso tempo costituisce anche un'occasione di santificazione per tutta la comunità nella quale è inserita e con la quale interagisce. Questo è il motivo principale per cui il matrimonio ebraico non riguarda solo gli sposi, ma è un atto

¹⁹ Cf. GLAZERSON Matityahu, *Revelations about marriages*, Jerusalem, Raz-Ot Institute [s.d.], pp. 109-113.

²⁰ COLOMBO Reuven, *Il matrimonio ebraico*, Milano, Morashà 1999, p. 2.

²¹ Nella tradizione più antica solo lo sposo dona l'anello nuziale alla sposa, tuttavia, oggi è diventato molto frequente lo scambio reciproco delle fedeli nuziali.

pubblico che richiede il *minian*, cioè la presenza di almeno dieci adulti che garantisce la possibilità della preghiera pubblica. In altri termini: la presenza di Dio nella storia è mediata dall'unione matrimoniale in un contesto di appartenenza comunitaria, per queste ragioni rinunciare volontariamente al matrimonio è una scelta che, tradizionalmente, non viene considerata positivamente. Questa è anche la ragione per cui, salvo particolari eccezioni circoscritte nel tempo – come la Comunità di Qumran²² presso il Mar Morto e i Terapeuti²³ nella diaspora alessandrina – nell'ebraismo non si è sviluppata una tradizione monastica.

È interessante inoltre notare che, per ribadire l'importanza della consacrazione matrimoniale, la tradizione utilizza spesso esempi a favore della donna, e questo forse per riequilibrare un certo maschilismo che non ha risparmiato nessuna società, e quindi neppure il popolo ebraico. Lo possiamo vedere, ad esempio, nel libro biblico dei Proverbi, dove si afferma che: *Chi ha trovato una donna/moglie*²⁴ *ha trovato un bene* (Pr 18,22), espressione che spesso ricorre anche sul documento religioso che attesta la celebrazione delle nozze, la *Ketubbah*, il quale testimonia una particolare attenzione verso la tutela della donna: la *Ketubbah*, o «patto/contratto di nozze», di cui abbiamo attestazioni sicure già del periodo post-esilico, è un documento che lo sposo propone alla sposa la quale può accettarlo o rifiutarlo; in questo modo si lascia alla donna l'ultima parola riguardo la possibilità o meno di celebrare il matrimonio, opportunità importante soprattutto nel contesto di matrimoni combinati che, nel passato, erano molto frequenti²⁵. Inoltre, la *Ketubbah* non solo attesta l'unione ufficiale fra un uomo e una donna, ma certifica anche i beni che la sposa porta in dote; pertanto, in caso di vedovanza o di separazione (anticamente ripudio), garantisce alla donna la restituzione di quanto portato in dote con relativi interessi pari alla durata degli anni di matrimonio, garantendo così la possibilità sia di una vita decorosa che di una disponibilità economica per delle nuove nozze, opportunità fondamentale in epoche in cui la moglie dipendeva economicamente dal marito. Per questo motivo, anche oggi che il diritto civile matrimoniale tutela le unioni, per tradizione la *Ketubbah* viene simbolicamente consegnata alla madre della sposa in modo che possa vegliare sui diritti della figlia²⁶. Anche nel *Talmud*, fonte autorevole della tradizione rabbinica, sono confluite alcune esortazioni rivolte all'uomo, fra le quali: «Un uomo che non ha moglie vive senza gioia, senza

²² Comunità pseudo-monastica solo maschile sorta nell'ambito del movimento essenico durante il periodo medio-giudaico. Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: BOCCACCINI Gabriele, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia, Morcelliana 2003.

²³ Comunità pseudo-monastica mista insediata nei pressi di Alessandria d'Egitto durante il periodo medio-giudaico. Ne dà testimonianza FILONE ALESSANDRINO nel *De vita contemplativa* III, § 30ss.

²⁴ Il termine ebraico utilizzato: *'ishah*, comprende entrambi i significati.

²⁵ In alcune correnti ebraiche ortodosse questa pratica è ancora in uso oggi mediata dalle sensali.

²⁶ Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: BARTOLINI Elena Lea, *Segni e simboli nel rituale ebraico del matrimonio*, in AA.VV., *La reciprocità Verginità-Matrimonio. Profezia di comunione nella Chiesa Sposa* (Atti del Seminario di Studio CEI – USMI – CISM, Sassone, 8-12 dicembre 1999), Siena, Cantagalli 2000, pp. 201-231.

benedizione, senza bene», pertanto «Un uomo deve sempre onorare sua moglie perché le benedizioni discendono sulla sua casa/famiglia per merito di sua moglie»²⁷. Entrambe le esortazioni vogliono ribadire, da una parte, l'importanza della vita coniugale come spazio nel quale la trascendenza divina si manifesta e, dall'altra, il ruolo particolare della donna all'interno del matrimonio e della famiglia: ella infatti porta in sé i segni della fecondità e della vita che sono legati al sangue, elemento che biblicamente appartiene a Dio, pertanto – attraverso il sangue mestruale o del parto – viene introdotta nella sfera della trascendenza divina diventando una sorta di canale sacrale per il marito e per tutta la famiglia. Questo è il motivo per cui la donna è soggetta alle norme che regolano la sacralità e la purità rituale, che non sono norme etiche ma ontologiche²⁸. Sempre nel *Talmud* troviamo un ulteriore richiamo al valore della presenza femminile nella famiglia: «Il popolo di Israele fu liberato dall'Egitto per i meriti delle donne»²⁹ che, aiutate dalle levatrici, continuarono a generare figli nonostante il divieto imposto da Faraone (cf. Es 1,16-22).

È importante infine richiamare un altro aspetto strettamente connesso alla consacrazione matrimoniale che, pur facendo dei due *una sola carne*, non annulla le singole differenze. La tradizione insegna che attraverso il matrimonio i coniugi diventano i ministri della liturgia familiare che – per molti aspetti – è più importante di quella sinagogale, ma tale ministerialità deve attuarsi secondo una differenza sia narrativa che testimoniale. Quella narrativa è strettamente connessa alla naturale differenza uomo/donna che implica un diverso modo di sentire, di esprimersi e di relazionarsi, aspetti confermati anche dagli studi della moderna psicologia che riconosce un diverso modo di rapportarsi tipicamente femminile o maschile, il quale inevitabilmente condiziona positivamente anche l'aspetto testimoniale, in quanto ogni azione non è neutra ma porta in sé qualcosa della nostra identità di genere: il modo di raccontare, di amare, di vivere l'esperienza di fede è sempre filtrato dal nostro genere di appartenenza. Ed è interessante rilevare come i testi della tradizione, sorti prima delle moderne scienze umane, arrivino ad intuizioni simili attraverso l'analisi delle Scritture, come fa la tradizione rabbinica spiegando un passo dell'Esodo relativo alle indicazioni divine che precedono la teofania sinaitica, la quale avviene alla presenza di tutto il popolo comprendente uomini, donne, bambini e bambine: *Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte dicendo: «Questo dirai alla casa di Giacobbe e racconterai ai figli di Israele»* (Es 19,3). Si potrebbe pensare che i due verbi utilizzati – *dirai* e *racconterai* – siano sinonimi, tuttavia, la tradizione insegna che la radice verbale da cui sono configurati attesta la diversa destinazione di ciascuna espressione: *dirai*, in ebraico *tomar* dalla radice *'-m-r* che comprende i significati di «dire, progettare», si riferisce alle donne e in modo specifico ad

²⁷ *Talmud Babilonese*, Jevamoth 62b e Bava Metzi'a 59a.

²⁸ Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: SACCHI Paolo, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia, Morcelliana 2007, seconda edizione 2021.

²⁹ *Talmud Babilonese*, Sotah 11b.

ogni madre, in quanto la donna ha un ruolo particolare nella trasmissione della vita e della tradizione che inizia già dal grembo materno e dall'allattamento e, sempre secondo i maestri, è naturalmente più preparata dell'uomo all'educazione della prole, per questo l'espressione *tomar* ha un suono delicato che le donne recepiscono con facilità grazie a questa loro naturale inclinazione; mentre l'espressione *racconterai*, in ebraico *tagghed* dalla radice *n-g-d* che comprende i significati di «dire, raccontare», si riferisce agli uomini e in particolare ad ogni padre, il quale ha un ruolo importante nell'educazione religiosa dei figli che deve iniziare in famiglia, in maniera particolare dai tre anni in poi ma, dal momento che l'uomo è naturalmente meno preparato all'educazione della prole rispetto alla donna, ecco che l'espressione *tagghed* è molto più forte e incisiva rispetto a quella utilizzata per le madri³⁰. Ciò significa che entrambi i genitori sono coinvolti nel dialogo educativo con i figli ma ciascuno secondo la propria particolarità e individualità, nel rispetto delle differenze e soprattutto evitando deleghe l'uno/a nei confronti dell'altro/a, in quanto la rivelazione divina è al contempo personale e collettiva e richiede una risposta individualizzata. L'importanza dell'insegnamento della madre non toglie nulla all'importanza dell'insegnamento del padre (e viceversa), sono entrambi unici e insostituibili, la differenza è connessa alla particolarità del ruolo materno e paterno fra loro differenti e al contempo ugualmente importanti. La differenza non sta tanto nell'azione in sé – che di fatto potrebbe essere la stessa per entrambi, come ad esempio quella di prendersi cura dei figli e delle figlie – ma piuttosto nel modo in cui si attua mediando la mascolinità o la femminilità. A tale proposito, sia la riflessione femminista che gli studi di genere e i cambiamenti sociali in atto, stanno interrogando le comunità ebraiche suscitando – sia in ambito ortodosso che progressivo e riformato – un vivace dibattito. Ed è interessante notare che, se da una parte si cerca di favorire scelte inclusive che rimettono in discussione la tradizionale distinzione uomo/donna per favorire l'accesso a ruoli preclusi più dalla consuetudine che da precetti religiosi, come ad esempio l'accesso al rabbinato, dall'altra si continua a riconoscere la diversità di genere nel modo di stabilire i rapporti: ci sono studi che attestano una maggior democraticità e comune responsabilità nelle comunità che hanno scelto di avere donne rabbino, mentre in quelle che preferiscono i rabbini uomini si registra una maggior tendenza all'accentramento del potere sia decisionale che organizzativo, così come si riconosce la positività dello sguardo femminile nell'interpretazione delle Scritture che sta permettendo di valorizzare aspetti trascurati e poco valorizzati da una tradizione interpretativa prevalentemente maschile³¹. Vediamo

³⁰ Cf. RASHI di Troyes, *Chumash* su Es 19,3; KPCIOWSKI Elia, *Un giorno tuo figlio ti chiederà*, in AA.Vv., *Ecumenismo e catechesi* – Atti della XXIV Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), La Mendola (TN) 26 luglio-3 agosto 1986 – Napoli, Ed. Dehoniane 1987, pp. 99-100.

³¹ Per un approfondimento al riguardo si rimanda a: BARTOLINI DE ANGELI Elena Lea, *Positive influenze dell'emancipazione femminile nella tradizione ebraica*, in «Religioni e Società» 38 (2023/105) pp. 45-53.

pertanto come la tradizione spiega il ruolo materno in rapporto alla trasmissione della vita e all'educazione dei figli e delle figlie che costituiscono il futuro del popolo di Israele e dell'umanità.

4. La donna come custode della vita

C'è un passo biblico, non sempre forse sufficientemente valorizzato, nel quale si afferma un legame particolare fra la donna e la custodia della vita. Nel terzo capitolo della Genesi, dopo la narrazione del primo peccato umano e delle sue conseguenze – che nella tradizione ebraica viene interpretato non solo come trasgressione ma come momento necessario per una piena e consapevole autonomia di scelta³² – il testo afferma che: *Lo 'Adam chiamò la donna/compagna Chawwah, perché ella divenne la madre di ogni vivente* (Gen 3,20). Il nome ebraico *Chawwah*, solitamente e discutibilmente tradotto in italiano come Eva, viene ricondotto dai maestri della tradizione alla radice verbale *ch-j-h* che comprende i significati di «vivere, esistere», e da cui deriva anche il termine ebraico *chajim*, «vita», che si configura solo al plurale per sottolineare il suo essere un dono prezioso, un dono divino che va custodito con cura e rispetto³³. La *qabbalah*, che rilegge il dato biblico da un punto di vista mistico, dà un grande rilievo all'elemento femminile in rapporto a quello maschile: riconduce entrambi alle dinamiche interne alle dieci emanazioni (*sefirot*) che caratterizzano la vita intra-divina, le quali sono gerarchicamente ordinate secondo uno schema tripartito nell'albero sefirotico a partire da *keter*, la corona, che le sovrasta e che segna il confine fra Dio conosciuto da Dio e Dio conosciuto dall'uomo. In tale contesto, la donna/madre e l'uomo/padre corrispondono alle due emanazioni superiori immediatamente sottostanti la corona: la *binah*, l'intelligenza riferita alla madre, e la *chokhmah*, la sapienza riferita al padre. Entrambe sono emanazioni dell'Unico Dio ma, al contempo, ne rappresentano dimensioni diverse che, attraverso mistiche unioni, costituiscono la possibilità che lo spirito divino possa prendere forma nel genere umano. Nell'orizzonte di tale processo l'elemento femminile ha un peso maggiore rispetto a quello maschile, si può dire che è la condizione affinché il dinamismo sefirotico possa attuarsi³⁴. Non a caso nel *Sefer Jetzirah*, il *Libro della formazione* redatto fra l'ottavo e il nono secolo dell'era attuale, nel quale il dinamismo della creazione è spiegato attraverso le lettere dell'alfabeto ebraico considerate come canali dell'azione divina e sentieri di saggezza, il punto di partenza è costituito da tre lettere madri alle quali vengono ricondotti i nessi fra macrocosmo e microcosmo³⁵. Anche la tradizione rabbinica riconosce alla donna una sorta di primato

³² Cf. E.L. Bartolini De Angeli, *La relazione originaria: a immagine di Dio come coppia secondo le fonti della tradizione ebraica*, cit., in particolare pp. 63-65.

³³ Cf. RASHI di Troyes, *Chumash* su Gen 3,20.

³⁴ Cf. DREIFUSS Gustav, *Maschio e femmina li creò. L'amore e suoi simboli nelle scritture ebraiche*, Firenze, Giuntina 1996, pp. 61-70.

³⁵ *Sefer Jetzirah* capitolo I. Traduzione it. ritrovabile in: *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a c. di BUSI Giulio e LOEWENTHAL Elena, Torino, Einaudi 1995, pp. 31-46.

rispetto all'uomo: oltre all'affermazione meritoria già citata a proposito della liberazione dall'Egitto, c'è un passo del *Talmud* nel quale, giocando sull'assonanza dei termini che in ebraico indicano il verbo costruire, *banah*, e l'intelligenza, *binah*, si afferma che: «Avendo costruito (*banah*) la donna dalla costola/lato [dello 'Adam], Dio le concesse maggiore intelligenza (*binah*) che all'uomo³⁶, per questo «le donne hanno più discernimento»³⁷ e anche «più fede degli uomini»³⁸. Inoltre, la *Torah*, l'insegnamento divino rivelato al Sinai, «è personificata come donna, figlia e sposa»³⁹. Viene così messo in evidenza il legame fra la donna – che porta in sé i segni della sacralità della vita – e il valore trascendente dell'esistenza che prende forma nel suo grembo prima di venire alla luce, quel grembo materno (in ebraico *rechem*) nel quale già si stabilisce un rapporto materno-filiale significativo e che, dal punto di vista simbolico, rappresenta l'aspetto materno e misericordioso di Dio⁴⁰. Tale dinamica deve quindi costituire un impegno e una responsabilità per ogni donna chiamata ad essere madre sia fisicamente che spiritualmente.

A proposito della vocazione materna della donna, Milka Ventura fa notare positivamente una differenza che spesso rischia di essere interpretata in maniera negativa: nell'ebraismo la donna è esentata dall'obbligo di tutti i precetti legati ad un orario⁴¹, come la preghiera pubblica, e anche per questo nelle Sinagoghe ortodosse prega separata dagli uomini nel matroneo, spazio nel quale può accedere senza disturbare la preghiera in corso. Al di là delle motivazioni di ordine culturale e sociale che si potrebbero addurre al riguardo, non obbligare la donna a questo tipo pratiche pubbliche serve ad evitare che si trovi in difficoltà nel conciliare gli obblighi comunitari con l'allattamento e la cura dei figli e delle figlie. Milka Ventura commenta al riguardo che è:

Come se ci fosse un tacito riconoscimento che la donna è legata a un suo tempo, il tempo del corpo, che non è lineare ma ciclico; un tempo «lunare», come il calendario ebraico. Ci sono Maestri che spiegano questo diverso trattamento, sostenendo che la donna non ha bisogno di tante «regole» imposte dall'esterno, perché per sua stessa natura ha già una sua «regolazione» interiore⁴².

Tale sottolineatura presenta la differente normativa rabbinica relativa alla donna secondo una prospettiva che non implica necessariamente una svalutazione ma, al di là di chi deve fare o non fare, rimanda ad un ordine creativo dove le differenze costituiscono positivamente la possibilità di conoscenza e relazione, aggiungendo inoltre che:

³⁶ *Talmud Babilonese, Niddah* 45b.

³⁷ *Talmud Babilonese, Niddah* 45b.

³⁸ *Sifrè* al libro dei Numeri, 133.

³⁹ *Talmud Babilonese, Jevamoth* 63b.

⁴⁰ Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda a: BARTOLINI Elena Lea, *Amore per Dio e amore per il prossimo. Un binomio inscindibile nella tradizione ebraica*, in AA. Vv., *Dio è amore*, Milano, Paoline 2006, pp. 9-34.

⁴¹ Cf. *Mishnah, Qiddushin* I,7.

⁴² VENTURA Milka, post-fazione a DREIFUSS Gustav, *Maschio e femmina li creò. L'amore e suoi simboli nelle scritture ebraiche*, cit., p. 131.

Credo rientri in questo profondo rispetto del «tempo» femminile anche la normativa sulla cosiddetta *mitzwat 'onah* (vedi Es 21,10), un termine che nel vocabolario rabbinico designa il «dovere coniugale» del marito nei confronti della moglie e viene connesso proprio al significato di «tempo dovuto»: è, cioè, il «dovere di far visita alla moglie a certi intervalli di tempo»⁴³.

Quest'ultima sottolineatura, chiaramente connessa al rapporto coniugale, mostra come quanto l'unione fisica sia importante in una relazione di reciprocità, dove all'uomo è chiesto di essere rispettoso dei tempi della donna contenendo il suo eventuale desiderio di possesso. Questo perché l'atto coniugale, non solo è il segno di una totale reciprocità ma, se vissuto nella logica del dono, diventa un'esperienza mistica che la tradizione esorta a vivere come culmine di ogni giorno festivo⁴⁴. Non è quindi un caso che al venerdì sera, all'inizio dello *Shabbath* che permette di vivere settimanalmente la santità del tempo festivo, sia uso fra molti mariti proclamare alle proprie mogli la parte finale del libro dei Proverbi dove si descrivono le qualità della *'eshet chajil*, la donna di valore, la quale *Apri la bocca con saggezza e sulla sua lingua c'è Torah di bontà*, per questo *I suoi figli si alzano a proclamarla beata e suo marito per darle lode: «Molte figlie hanno operato cose di valore, ma tu le hai superate tutte!»* (Pr 31,26 e 28-29).

La donna, pertanto, non solo è custode della vita ma ha anche un ruolo importante nella custodia della santità familiare, che comprende la liturgia domestica, il rispetto delle norme alimentari e soprattutto la *niddah*, che riguarda la sacralità e la purezza rituale delle relazioni coniugali strettamente connesse al suo ritmo biologico, dimensione che la rende un particolare canale con il divino sia per il marito che per tutta la famiglia.

5. La donna come garante dell'appartenenza ebraica

In tale orizzonte, va considerato anche un secondo aspetto che caratterizza l'ebraismo: tradizionalmente è ebreo chi nasce da madre ebrea⁴⁵, pertanto la donna sembrerebbe essere non solo la custode della vita ma anche la garante dell'appartenenza ebraica. Tutto ciò viene solitamente spiegato in rapporto al ruolo della donna in quanto custode della santità familiare e testimone dei valori della tradizione fin dal periodo di gestazione dei figli e delle figlie. È lei infatti che, tradizionalmente, accende le candele alla vigilia di ogni giorno festivo per sottolineare l'incedere del tempo sacro nel tempo profano proprio perché porta in sé i segni della sacralità della vita, e tale gesto viene tramandato di madre in figlia come gesto sacro tipicamente femminile. Lo stesso vale per la

⁴³ *Ibidem*, ivi. La citazione rabbinica è ritrovabile in: *Mishnah, Ketubboth* V,6; *Talmud Babilonese, Shabbath* 118b e *Ketubboth* 62a. L'espressione «far visita alla moglie» rimanda al rapporto coniugale.

⁴⁴ Cf. *Iggeret haQodesh*, Traduzione it. ritrovabile in: *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, cit. pp. 415-444. Il testo spiega come vivere la santità coniugale.

⁴⁵ Ci si può anche convertire secondo le regole fissate dalla tradizione, ma dal momento che l'ebraismo solitamente non fa proselitismo, la situazione generalmente più comune è quella dell'essere ebrei per nascita.

preparazione del pane festivo, la *Challah*, che ricorda il dono della manna nel deserto e che va preparato scandendo l'impastatura con particolari benedizioni e prelevando simbolicamente quella che, all'epoca del Tempio, era l'offerta per i sacerdoti. C'è un noto commento rabbinico relativo a Jitzchaq (Isacco) che introduce Rivqah (Rebecca) nella tenda di sua madre Sarah, nel quale si sottolinea l'importanza della trasmissione dei gesti rituali femminili:

E Jitzchaq la fece entrare nella tenda di Sarah, sua madre (Gen 24,67). Commenta il midrash: «Quando Sarah era viva, una nuvola [segno della divina presenza] era legata all'ingresso della sua tenda; quando morì, la nuvola cessò. Venuta Rivqah, tornò la nuvola. Mentre Sarah era viva, le porte erano largamente aperte [all'ospitalità]; morta Sarah, cessò questa larghezza. Venuta Rivqah, tornò questa larghezza. Quando Sarah era viva, la sua pasta era benedetta; morta Sarah, cessò questa benedizione. Venuta Rivqah, tornò. Quando Sarah era al mondo, un lume era acceso dalla notte del Sabato alla notte del Sabato seguente; morta Sarah, cessò questo lume. Venuta Rivqah, tornò. E quando Jitzchaq vide che [Rivqah] faceva come sua madre, che prelevava la sua pasta [da offrire ai sacerdoti del Tempio] in purità [secondo le norme prescritte in Nm 15,17-21] ed impastava la sua pasta in stato di purità [secondo le prescrizioni alimentari della Torah], subito la fece entrare nella tenda di Sarah, sua madre»⁴⁶.

I paragoni proposti possono sembrare anacronistici, in quanto si basano su regole che ai tempi dei Patriarchi e delle Matriarche non erano ancora note, ma secondo la prospettiva dei maestri della tradizione nella rivelazione non c'è un prima e un dopo, c'è una sorta di contiguità dove il messaggio religioso assume una forma atemporale, trasversale ad ogni epoca. Quello che in questo caso stanno sottolineando è la conformità di Rivqah ai valori religiosi tradizionali, che sottolinea l'importanza del ruolo della donna nella loro trasmissione di generazione in generazione. Si potrebbe quindi affermare che nell'ebraismo la discendenza è matrilineare riconoscendo alla donna un ruolo insostituibile a livello identitario, e questo – di fatto – costituisce generalmente il sentire comune sia fra gli ebrei che fra molti non ebrei. Tuttavia, senza togliere nulla al particolare e insostituibile ruolo della donna all'interno della famiglia, è opportuno chiarire alcuni aspetti relativamente alle origini e al significato della matrilinearità difesa dalla tradizione rabbinica a livello normativo, cercando di capire se c'è continuità o meno fra la Scrittura e le norme fissatesi in epoca successiva.

Se prendiamo in considerazione la testimonianza biblica, notiamo che la discendenza viene quasi sempre narrata come patrilineare o patrilocale: nelle genealogie le donne sono menzionate raramente e molti personaggi importanti hanno mogli non ebrei che vengono integrate nella tribù del marito senza particolari discussioni o problemi al riguardo. Ad esempio, Ja'aqov (Giacobbe) sposa Leah e Rachel ma genera anche con le loro serve secondo il costume dell'epoca (cf. Gen 35,22-26); Jehudah (Giuda) – uno dei figli di Leah che diviene l'antenato del re David – prende in moglie una cananea;

⁴⁶ *Bereshith Rabbah* LX,15.

suo fratello Josef (Giuseppe), in Egitto, sposa Asenat figlia del sacerdote egizio Potifar (cf. Gen 41,45) e, nonostante ciò, i loro figli Efraim e Menasheh (Manasse) vengono integrati fra le dodici tribù attraverso la loro adozione da parte di Ja'aqov (cf. Gen 48,1ss.); Mosheh sposa Tzipporah figlia di un sacerdote madianita che nel libro dei Numeri viene definita etiope (cf. Es 2,16-21 e Nm 12,1)); il re David sposa una filisteo (cf. 1Sam 18,1ss.) e il re Shlomoh (Salomone) sposa donne di origine diversa (cf. 1Re 11,1ss.). Ciò attesta che, nella tradizione biblica, quando una donna – anche non ebrea – viene accolta nella tribù dello sposo e si inserisce in un ambiente ebraico i suoi figli vengono considerati ebrei, mentre quando una donna ebrea sposa un non ebreo e si trasferisce sul suo territorio i suoi figli non vengono considerati ebrei, come nel caso di Dinah figlia di Ja'aqov, la cui discendenza, benché di madre ebrea, non viene più menzionata nel testo (cf. Gen 34,1ss.)⁴⁷. Non possiamo, tuttavia, escludere testimonianze bibliche a favore della matrilinearità, in quanto il Deuteronomio riporta il divieto di sposare donne non ebreo (cf. Dt 7,3-4), e lo scriba Ezra, dopo il ritorno dall'esilio babilonese, ordina l'espulsione delle donne straniere (cf. Esd 9-10). C'è poi il particolare caso della moabita Ruth che, in terra straniera, sposa un ebreo figlio di Naomi e, rimasta vedova, torna con la suocera a Beth Lechem, si unisce al popolo di Israele e attraverso il matrimonio con Bo'az si inserisce nella dinastia del re David (cf. Rt 4,1ss.). Ci sono esegeti che considerano la redazione post-esilica di questo testo, ambientato all'epoca dei Giudici, come una risposta polemica alle restrizioni imposte da Ezra contro i matrimoni misti, mentre i commenti della tradizione rabbinica insistono sulla conversione di Ruth all'ebraismo celebrandola come esempio per eccellenza di proselita⁴⁸. È pertanto evidente che la scelta della matrilinearità non va ricondotta alla tradizione biblica dove l'ordine sociale è basato sulla prevalenza paterna, in quanto tutti gli ordini generazionali della Bibbia tengono conto della successione padre-figlio come ben attestato nel censimento all'inizio del libro dei Numeri, dove i figli di Israele sono contati *secondo le loro famiglie, le case dei loro padri* (Nm 1,2ss.), e anche la divisione in tribù e famiglie è stabilita solo secondo la linea maschile. Quella della matrilinearità è piuttosto una decisione rabbinica che riconosce l'importanza della discendenza materna «per difetto», la quale ha il suo fondamento normativo nel trattato *Qiddushin* della *Mishnah*, la *Torah* orale che viene codificata nel secondo secolo dell'era attuale dopo la distruzione del Tempio ad opera dei Romani, e che costituisce la fonte rabbinica a partire dalla quale si sviluppa nei secoli successivi il *Talmud*. La *Mishnah* precisa che: se il matrimonio avviene fra un uomo e una donna entrambi ebrei,

⁴⁷ Il *midrash* rabbinico ritiene che Dinah sia la madre di Asenat che Josef sposa in Egitto, espediente che permette di considerare il suo matrimonio endogamico, tuttavia, ciò non ha riscontri nelle narrazioni bibliche. Cf. *Midrash 'Aggadah* su Gen 41,5 ripreso in: GINZBERG Louis, *Le leggende degli ebrei*, III, Milano, Adelphi 1999, pp. 74-75. La leggenda di 'Osnat/Asenat si trova nei *Pirqe de Rabbi Eliezer* 38 che sono la fonte del *Targum Jerushalmi* su Gen 41,45 e, in una versione leggermente diversa, in *Hadar e Da'at* a Gen 41,45. Esistono anche fonti siriane.

⁴⁸ Cf. HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini. Sessualità, trasmissione, identità nell'ebraismo*, Firenze, Giuntina 2017, p. 92.

il figlio segue la condizione paterna, cioè è ebreo in riferimento al padre; se il matrimonio avviene fra un uomo ebreo e una donna ebrea ma comporta una trasgressione (ad esempio non rispetta le regole per la discendenza sacerdotale)⁴⁹, il figlio segue la condizione meno favorevole fra i due genitori (es.: non sarà considerato *Kohen*, cioè sacerdote); se l'unione non è valida a causa di una proibizione rigorosa come l'incesto o l'adulterio, il nato è considerato *mamzer*, cioè irregolare; infine, se una donna ebrea – per qualsiasi ragione – sposa un uomo non ebreo, chi nasce da tale unione segue la condizione della madre, quindi è riconosciuto ebreo/a⁵⁰. Il concetto di fondo che sta alla base di queste regole è che, di norma, la posizione dell'uomo è prevalente nella definizione dello *status* della prole, ma quando la situazione si presenta irregolare tale prevalenza si attenua fino a scomparire, facendo emergere un residuo di matriarcato che appartiene ad una tendenza sociale che probabilmente precede la nascita dell'ebraismo, e che richiama il famoso detto latino: *mater semper certa est, pater incertus* che si basava sull'evidenza di chi partorisce⁵¹, certezza rimessa oggi in discussione dalle tecniche di maternità assistita o surrogata.

Sulla base di tale normativa, nasce una vivace discussione che, dal periodo talmudico (IV secolo dell'era attuale) in poi, arriva fino ai giorni nostri⁵². I maestri, infatti, colgono le evidenti contraddizioni fra la normativa rabbinica e le testimonianze bibliche, e cercano di valutare gli eventuali influssi esterni derivanti sia da fattori socioculturali (la madre che partorisce è sempre certa) che da normative di altri popoli. Ad esempio, c'è un'ipotesi sociopolitica sostenuta da alcuni studiosi, i quali ritengono che l'aver optato per la matrilinearità sarebbe il risultato dell'influenza del diritto romano sulla normativa ebraica dei primi secoli, nella quale si ritroverebbero le modalità di filiazione che la giurisdizione romana chiamava *iustum matrimonium*, cioè un «legame matrimoniale valido». L'unione legale fra cittadini romani seguiva il principio di patrilinearità, ma in assenza di un'unione legale il figlio assumeva l'identità della madre, oppure quella del genitore di *status* inferiore⁵³. È difficile provare con certezza tale ipotesi, tuttavia, la normativa rabbinica si fissa all'epoca della dominazione romana in Terra di Israele quando a Tiberiade viene redatta la *Mishnah* per decisione di Rabbi Jehudah haNasi. La discussione pertanto è destinata a rimanere aperta, ma nello stesso tempo rimette a tema quelle che sono le possibili influenze esterne sulla normativa tradizionale che, se avvenute in passato, potrebbero costituire un presupposto interessante anche per i tempi attuali.

⁴⁹ Per mantenere la discendenza sacerdotale sia la donna che l'uomo devono essere figli di sacerdoti o di leviti.

⁵⁰ Cf. *Mishnah, Qiddushin* III,12.

⁵¹ Cf. HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit. pp. 92-94; DI SEGNI Riccardo, *Il mistero della Matrilinearità*, in AA. Vv., *Per amore e per progetto. La famiglia ebraica tra tradizione e modernità*, Milano, Morashà 2012, pp. 188-209.

⁵² Cf. DI SEGNI Riccardo, *Il mistero della Matrilinearità*, cit., pp. 188-209.

⁵³ Cf. HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit. pp. 95-96.

Ciò che in ogni caso emerge dal confronto delle diverse posizioni è che comunque, di fatto, i figli appartengono ad entrambi i genitori; l'ordine sociale si basa prevalentemente sul riferimento al padre che, tuttavia, è possibile solo nei matrimoni fra ebrei, ed è proprio per questo che la tradizione ha deciso di considerare la discendenza matrilineare assumendola come criterio generale, sul quale però oggi le varie sensibilità dell'ebraismo esprimono pareri e posizioni variegati: mentre nell'area ortodossa e tradizionalista prevale il criterio matrilineare, in alcune correnti liberali stanno emergendo posizioni diverse⁵⁴. In particolare, in caso di matrimonio misto dove il padre è ebreo e la madre no, c'è chi pone la questione se, anziché partire dal presupposto che se la madre non è ebrea anche il figlio non lo è, non sia invece più opportuno valutare quanto dei valori tradizionali sia comunque patrimonio dei figli e quanto la madre sia o meno disponibile a educarli ebraicamente. Ci sono infatti casi in cui le autorità dell'ebraismo ortodosso, in epoche diverse, hanno applicato la normativa in maniera flessibile. Un esempio è la decisione del Concistoro centrale dell'ebraismo francese che, nel 1846, ha emanato una circolare nella quale invitava i rabbini a: «Far cessare in occasione dei matrimoni e delle sepolture ogni ricerca intollerante nei confronti delle persone [per stabilire l'ebraicità secondo la matrilinearità], e questo in base al principio che ogni individuo nato da un padre o da una madre ebrea e che si definisce lui stesso ebreo deve essere considerato come un membro della nostra comunità»⁵⁵. C'è poi il caso più recente della Conferenza Rabbinica Centrale Americana che, nel 1983, ha deciso che i figli di matrimonio misto – sia che ad essere ebreo sia il padre o la madre – devono beneficiare di una presunzione di ebraicità che dovrà essere confermata da una educazione ebraica verificabile nel tempo. E ci sono anche esempi di comunità che oggi adottano posizioni intermedie: si riconosce il principio tradizionale di matrilinearità ma, nello stesso tempo, si facilita la piena integrazione comunitaria dei figli di solo padre ebreo che desiderano regolarizzare la loro situazione identitaria⁵⁶. La domanda pertanto emergente è: l'ebraicità è da ricondursi principalmente alla filiazione da madre ebrea o all'educazione ricevuta eventualmente anche da un genitore non ebreo sensibile ai valori della tradizione ebraica? È una questione religiosa o culturale? E quanto influisce il rapporto famiglia-comunità? Il dibattito è naturalmente vivace e ancora aperto. Al di là della variegata ed articolata discussione volta a rivalutare la patrilinearità piuttosto che a mantenere salda la matrilinearità, il vero nocciolo della questione rimane la necessità di definire cosa di fatto costituisca l'ebraicità, ovvero il legame con la tradizione, il quale non può prescindere dai significati simbolici dei legami familiari e, in particolare, da quelli legati all'uomo e alla donna secondo l'interpretazione tradizionale dei testi biblici. Come fa notare Rav Riccardo Di segni, nella

⁵⁴ Cf. HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit. pp. 96-99.

⁵⁵ Archives du Consistoire Central, 1 C8, Copialettere, 12 marzo 1846. Citato in HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit., p. 97.

⁵⁶ Cf. HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit., pp. 98-99.

concezione biblica della creazione manca un'idea di natura come forza generante autonoma, così come manca l'identità fra natura-terra-donna-madre che si trova in altre culture. Anche la distinzione fra *'Adam* – inteso nel senso di singolo uomo – e *Chawwah* – madre di ogni vivente – va compresa nell'orizzonte di una simbologia che rimanda agli opposti menzionati nel primo capitolo della Genesi: cielo e terra, luce e tenebre, ecc. (cf. Gen 1,1ss.). In particolare: lo *'Adam*, inteso come primo uomo di genere maschile, deriva dalla *'adamah*, dalla terra dalla quale viene plasmato (cf. Gen 2,7), che è simbolo di lavoro e proprietà materiale, preziosa ma caduca. *Chawwah*, intesa come madre di ogni vivente (cf. Gen 3,20) creata da materia vivente (cf. Gen 2,22), rimanda ad una essenza e ad un flusso vitale ininterrotto. Per questo, riconoscere il legame con la madre come garanzia di appartenenza al popolo di Israele, significa sottolineare il patto indissolubile fra Dio e il Suo popolo, che è segno di una elezione – nel senso di vocazione – irrevocabile ed eterna⁵⁷. Si può quindi affermare che, essendo la donna ebrea un simbolo vivente del legame fra Dio e il popolo di Israele, l'utilizzo di un simbolismo femminile per il legame identitario serve a sottolineare l'esistenza di un vincolo elettivo e vocazionale eterno, irreversibile come le dinamiche della creazione, che esprime l'idea di un amore divino eterno nei confronti del Suo popolo⁵⁸. È pertanto evidente che la tradizione – pur non escludendo la componente giuridica – tende a privilegiare la dimensione simbolica.

La domanda identitaria dalla quale siamo partiti si inserisce pertanto in un dibattito identitario legato agli aspetti multiformi dell'ebraicità: è una questione prevalentemente biologica, di sangue? Oppure prevale il legame con la tradizione e i suoi valori? Inoltre, soprattutto dalla *Haskalah* – l'Illuminismo ebraico – in poi, si tratta di una questione solo religiosa o culturale? L'ebraismo infatti non è solo una religione, e per questo è importante chiedersi quanto contano a livello identitario la prassi e lo stile di vita ebraico a prescindere dalla fede in sé⁵⁹. Sono tutte domande al centro di un vivace dibattito nell'orizzonte del quale le diverse correnti dell'ebraismo attuale⁶⁰ operano scelte diverse: c'è chi mantiene la matrilinearità e c'è chi accetta anche la patrilinearità soprattutto nel caso di matrimoni misti.

6. L'importanza della trasmissione

Nell'orizzonte del dibattito sopra accennato, un fatto rimane certo a prescindere dai diversi modi di declinare l'appartenenza ebraica: l'ebraismo è centrato sulla trasmissione che non è mai una replica identica, in quanto i figli e le figlie spesso somigliano di più al loro tempo piuttosto che solo ai loro padri e madri. E il famoso detto ebraico per cui dove ci sono due ebrei o ebreë ci sono almeno tre, se

⁵⁷ Cf. DI SEGNI Riccardo, *Il mistero della Matrilinearità*, cit., pp. 202-208.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 208.

⁵⁹ Riguardo a questo aspetto si rimanda ai testi citati alla nota 2.

⁶⁰ Fra le principali correnti: ebrei ortodossi, *modern-ortodox*, progressivo-riformati, liberali e laico-umanisti.

non quattro, idee diverse, ben si addice anche alla questione identitaria. Alla domanda: «Chi è ebreo?» lo scrittore israeliano Amos Oz, in un saggio sull'identità ebraica scritto assieme alla figlia Fania, risponde: «Chi è un ebreo? Chiunque si trovi ad affrontare la domanda “chi è un ebreo?”. Questa è la nostra personale definizione: ogni essere umano così pazzo da chiamarsi ebreo è ebreo. Sarà un buon ebreo o un cattivo ebreo? Questo tocca dirlo al prossimo – ebreo»⁶¹. Mentre il famoso talmudista Adin Steinsaltz dichiara che «è ebreo chi avrà nipoti ebrei»⁶². In altri termini: l'ebraicità dipende dalla capacità di trasmettere il senso di appartenenza tradizionale che vede in causa primariamente la famiglia e, secondariamente, il rapporto famiglia-comunità. Non a caso, la lingua ebraica biblica non conosce il termine «storia», ma utilizza il termine *toledot*, «generazioni/genealogie» oppure l'espressione *ledor wador*, «di generazione in generazione», mentre l'ebraico moderno nei testi non religiosi utilizza il calco linguistico *historiah*. L'obiettivo infatti è sottolineare che la storia non è primariamente una successione di eventi nel tempo, ma è soprattutto una storia di famiglie che nel tempo hanno continuato a trasmettere un'identità legata a precisi valori.

Per questo i maestri insistono sull'importanza di suscitare domande nei figli e nelle figlie affinché la trasmissione dei valori tradizionali possa avvenire nel contesto di un dialogo intergenerazionale e attraverso narrazioni significative, come ad esempio quella della Cena rituale di Pasqua. E proprio in riferimento a questo aspetto, c'è chi – come la rabbina liberale francese Delphine Horvilleur – propone una riflessione sulle dinamiche di tale trasmissione ponendo un'interessante questione che rimette a tema la reciprocità fra chi trasmette e chi riceve: chi determina le caratteristiche dell'ebraicità? Solo chi genera o anche chi viene generato/a? Inoltre, che contributo può dare alla trasmissione dell'identità un figlio o una figlia di non ebrei che si è convertito/a all'ebraismo?⁶³.

Nel cercare di dare una risposta a queste domande, Rav Delphine Horvilleur fa notare che sia Amos Oz che Adin Steinsaltz pongono l'accento non tanto sulla generazione in sé, ma sugli effetti della stessa nel tempo, nelle generazioni successive e sulla reciprocità intergenerazionale, come ben espresso in un celebre gioco di parole permesso dalla lingua ebraica – che ha un alfabeto solo consonantico⁶⁴ – apprezzato dai maestri del *Talmud*. Quando, nel trattato *Berakhoht*, uno di loro afferma che «La pace dei tuoi figli (*banajik*) dipende dalla loro educazione e dal loro sapere», altri maestri rispondono precisando: «Non leggere *banajik* (i tuoi figli), ma leggi *bonajik* (i tuoi costruttori)»⁶⁵. La spiegazione si basa sul fatto che, in ebraico, la radice della parola *ben* (figlio) è la stessa del verbo *banah* (costruire), pertanto, i figli e le figlie sono coloro che edificano i loro stessi

⁶¹ OZ Amos e OZ-SALZBERGER Fania, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, cit., p. 206.

⁶² STEINSALTZ Adin, *Qui è juif?*, citato da HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit., p. 100.

⁶³ Cf. HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit., pp. 99-102.

⁶⁴ Come tutte le lingue semitiche l'ebraico ha un alfabeto solo consonantico e si configura attraverso radici verbali. Pertanto, è possibile cambiare il significato di un gruppo consonantico variando le vocali al suo interno.

⁶⁵ *Talmud Babilonese*, *Berakhoht* 64a.

genitori: una generazione non costruisce quella seguente, ma si costruisce a partire da lei, in quanto il nuovo venuto assimila chi l'ha preceduto nella sua stessa identità:

Il figlio costruisce sempre i suoi genitori, più che l'inverso. [...] In questo modo si attua un curioso equilibrio tra l'identità che si eredita dalla propria ascendenza e quella che ci offre la nostra discendenza. Da una parte c'è il ricordo costantemente richiamato alla mente dalle gesta dei nostri avi, e questa linea parentale crea una sorta di merito dei padri che ricade sui figli per il semplice fatto che sono nati da loro. Dall'altra parte, c'è una identità che si costruisce grazie a chi nascerà nel futuro.

Nella Bibbia, Dio si chiama «Io sarò», e a partire dal momento che l'uomo genera, anche lui porterà un po' questo nome⁶⁶.

Rav Delphine Horvilleur rileva anche che nei commenti rabbinici alla Scrittura si parla di molti miracoli che avvengono dentro all'utero materno. Ad esempio si dice che nel ventre della madre una luce brilla sopra ad ogni bambino e bambina che nascerà, in modo che possa guardare e vedere da un capo all'altro del mondo⁶⁷; c'è poi una leggenda nella quale si narra che, presso il Mare dei Giunchi (Mar Rosso) durante l'uscita dall'Egitto, tutti i bimbi e le bimbe nell'utero materno videro i prodigi di Dio grazie ad un miracolo che fece diventare trasparente il ventre delle loro madri, e le loro voci risuonarono all'unisono con tutto il popolo mentre intonava la cantica del Mare (cf. Es 15,1-21). Analogamente, tutti i feti accettarono la *Torah* al Sinai diventando la garanzia degli insegnamenti rivelati per le generazioni future, e Dio preferì il loro assenso ai «meriti dei padri»⁶⁸.

Queste immagini fissate dalla tradizione vogliono esprimere un particolare rapporto con la storia e con il tempo: innanzitutto si pone l'accento sul fatto che l'identità è garantita dai nascituri, quindi dal futuro più che dal passato, e tale futuro è strettamente legato al rapporto materno-filiale che, tradizionalmente, garantisce l'appartenenza. Ne consegue che l'identità è in relazione a ciò che potrà essere, più che a ciò che è stato, e per questo motivo anche chi si converte all'ebraismo – nel momento in cui contribuisce a far nascere e a far vivere l'ebraismo di domani – diverrà un genitore ebreo e una madre ebrea a tutti gli effetti. Per queste ragioni è determinante riuscire a trasmettere l'ebraicità ai figli e alle figlie suscitando in loro domande, in modo che possano differenziarsi da noi trovando sia la loro strada che nuovi modi di interpretare la tradizione. Non si tratta infatti di replicare ma di reinterpretare in maniera creativa guardando al futuro:

Trasmettere non è riprodurre schemi esistenti o una copia ricalcata su modelli del passato.

L'ebraismo sembra dire che la condizione della trasmissione è al contrario sempre una parola

⁶⁶ HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit., pp. 101-102.

⁶⁷ Cf. *Talmud Babilonese*, *Niddah* 30b.

⁶⁸ Cf. GINZBERG Louis, *Le leggende degli ebrei*, IV, Milano, Adelphi 2003, pp. 157-161; HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit., pp. 110-112.

embrionale, ossia la consapevolezza che la nostra identità non viene ricevuta passivamente, che non dipende tanto dai nostri genitori quanto dai nostri figli. Non è tanto un problema di retaggio quanto di potenzialità⁶⁹.

Secondo tale prospettiva questa è l'unica strada che porta fuori dall'Egitto della ripetizione acritica per introdurre nella creatività di una tradizione che – non a caso – ha un solo e unico dogma: Dio si è rivelato, ma ciò che ha detto è oggetto di discussioni e interpretazioni sempre aperte a nuove possibilità di comprensione di generazione in generazione, il cui farsi è strettamente legato ad una memoria che deve essere continuamente rinarrata nell'orizzonte di una continua innovazione di cui il parto materno può costituire una metafora: crea un legame tra passato e futuro attraverso nuove generazioni che, allo stesso tempo, reiterano e innovano.

Ma la domanda ritorna: cosa effettivamente unisce gli ebrei attraverso le generazioni? Qual è l'elemento imprescindibile? Se non è solamente la genetica, sono forse le credenze, le pratiche o la cultura? Ciò che veramente unisce – a prescindere o meno da una fede, o da una pratica o dalla cultura familiare – è il rapporto con il Testo che fa loro da matrice, cioè la Scrittura che, a partire dalle fonti rabbiniche, accoglie in ogni generazione delle stensioni di senso, sia in senso religioso che laico, come ben attestano Amos Oz e sua figlia Fania:

Se la dottrina è molto importante, la famiglia lo è ancor di più. E questi due pilastri tendono a sovrapporsi. Padri, madri, maestri. Figli figlie, allievi. Testo, questione discussione. Non sappiamo se sia così per Dio, ma la continuità è sempre stata lastricata di parole.

Per questa ragione, la nostra storia è una formidabile narrazione. Gli annali degli ebrei sono costellati di storie e narrazioni. Storie e racconti.

[...]

La continuità ebraica si fonda da sempre su parole dette e scritte, su un labirinto di interpretazioni, dibattiti e dissensi in continua espansione, su una relazione umana unica. In Sinagoga, a scuola ma soprattutto in casa ha sempre coinvolto attivamente nel dialogo due o tre generazioni.

La nostra è una linea non di sangue ma di testo⁷⁰.

Per queste ragioni, nell'ultima pagina, invitano a leggere il loro saggio sostituendo la parola «ebreo» con la parola «lettore»⁷¹. E se da una parte hanno ragione nell'affermare che tale sostituzione funziona, dall'altra potranno esserci nel tempo nuovi lettori e lettrici nel senso in cui loro intendono a condizione che continuino ad esserci padri e madri disposti a lasciarsi sollecitare e interpellare dalle nuove generazioni.

⁶⁹ HORVILLEUR Delphine, *Come i rabbini fanno i bambini*, cit., pp. 120-121

⁷⁰ OZ Amos e OZ-SALZBERGER Fania, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, cit., pp. 10-11.

⁷¹ Cf. OZ Amos e OZ-SALZBERGER Fania, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, cit., p. 207.