

Il matrimonio come contratto nelle tradizioni ebraiche

MASSIMO GIULIANI

Nel giudaismo il matrimonio come istituzione giuridico-religiosa è frutto di una evoluzione complessa e diversificata a livello sia storico sia geografico. Anzi, dovremmo fin da subito parlare di differenti concezioni del matrimonio, o almeno della diversità delle concezioni giuridiche, delle funzioni sociali, dei riti e dei costumi che lo hanno giustificato, forgiato e celebrato nel tempo e nello spazio dei diversi giudaismi. Se, come è giusto, teniamo fisso lo sguardo a come gli ebrei si sposano nel mondo odierno, risulta quasi banale – ma necessario – ricordare che oggi non ci si sposa più come ci si “sposava” (se ci si sposava) in epoca biblica. Pur non volendo entrare nel merito ossia nelle storie narrate dalla Bibbia ebraica, occorre tuttavia mettere la nostra riflessione in prospettiva e assumere, appunto, uno sguardo profondo sulla dimensione spazio-temporale nel quale tale istituzione si forgia e matura.

Breve excursus storico-geografico

Un *excursus* storico sull’istituzione matrimoniale nella cultura ebraica – che è ad un tempo in continuità ma anche in una certa discontinuità con l’eredità biblica – dovrebbe forse iniziare dal II secolo d.C., ossia a partire dall’organizzazione del giudaismo rabbinico dopo la distruzione del tempio gerosolimitano. Gli storici della materia concordano nel sottolineare l’influenza della cultura romana nel periodo della stesura della Mishnà (come dimostrerebbe la stessa *haggadà* di *Pesach*, ovvero il rito della cena pasquale ebraica). Tale influenza è evidente anche nella concezione dell’istituto del matrimonio. Nel mondo romano l’unione tra uomo e donna è ispirata dal valore della sobrietà domestica, dal bisogno di stabilità e dall’enfasi sulla

procreazione; dunque da una visione favorevole del matrimonio sia per ragioni politiche che filosofiche. La cultura rabbinica dell’epoca non ha difficoltà a conformarsi a questa visione, avendo già di suo una concezione sostanzialmente positiva della sessualità e del mondo (agli antipodi della coeva concezione negativa di origine gnostica).

Nei secoli dell’elaborazione talmudica, tra il IV e il VI secolo, il problema non era certo *se* sposarsi ma *quando* sposarsi. Ecco come lo storico David Biale riassume così la questione:

«Secondo i rabbini palestinesi si dovrebbe prima studiare e poi sposarsi, perché, come i filosofi cinici, essi temevano che le preoccupazioni familiari distraessero dalla concentrazione accademica: “Con una pietra di mulino al collo, si può forse studiare la Torà?” dicevano. Invece le autorità rabbiniche babilonesi stabilirono che prima ci si doveva sposare e dopo studiare, presumibilmente perché così il desiderio sessuale non avrebbe distratto dallo studio. Essi erano, evidentemente, scettici riguardo all’opinione che lo studio di per sé possa controllare lo *jezer ha-ra*’ [la cattiva inclinazione]. Ma in Babilonia gli studiosi avevano l’abitudine ad allontanarsi da casa per lunghi periodi, malgrado le leggi ordinarono agli uomini di fornire alle loro mogli un regolare appagamento sessuale»¹.

Complessivamente la cultura rabbinica dei primi secoli rifiuta dunque il celibato (che nella storia ebraica probabilmente fu praticato solo dalla setta dei qumranici e, forse, dai terapeuti, di cui parla Filone di Alessandria)²; obbliga l’uomo (maschio) alla *mizwà* (il precetto) della procreazione e a risposarsi, se vedovo, anche se ha già figli; stigmatizza come peccatore il giovane ventenne non ancora sposato... In epoca post-talmudica il matrimonio diviene sempre più una struttura di controllo della sessualità da parte delle comunità disperse in società non ebraiche, soprattutto l’islamica e la cristiana. Ma proprio l’influenza di queste due società/culture maggioritarie determina un diverso sviluppo anche dentro le “culture/tradizioni” ebraiche – a questo punto ormai al plurale – ossia dentro la tradizione sefardita (degli ebrei della penisola iberica, poi nuovamente emigrati nei diversi paesi del Mediterraneo) e dentro la tradizione ashkenazita (degli ebrei di antico insediamento in terra francese e germanica). Un’esigenza molto forte, percepita sia da dentro che da fuori le comunità, è quella di impedire la “promiscuità” dei due gruppi sociali e religiosi, ossia i “matrimoni misti” e le unioni sessuali tra ebrei e non ebrei e le possibili conseguenti gravidanze, che secondo

¹ David Biale, *L’eros nell’ebraismo dai tempi biblici ai giorni nostri*, Giuntina, Firenze 2003, p. 78.

² Cfr Giuseppe Laras, *Storia del pensiero ebraico nell’età antica*, Giuntina, Firenze 2006.

la legge ebraica (*halakhà*) danno origine a uno status ibrido, non kasher, feroce di enormi problemi: quello dei “bastardi” (*mamzerim*).

Alla luce di questa esigenza, di questa preoccupazione oggi diremmo di ordine sia etnico che pastorale, ove i due concetti non sono ben distinguibili, i genitori tendono a combinare il matrimonio della loro prole quando ancora è molto giovane. Così nella cultura ashkenazita l'istituto matrimoniale evolve in quel fenomeno noto come “matrimonio precoce”, che consiste nel far sposare i figli nella prima età adolescenziale, sui tredici anni per il ragazzo (ossia quando diventa *bar mizwà*, figlio del precetto) e sui dodici anni per la ragazza (nel mondo non ortodosso oggi si direbbe quando diventa *bat mizwà*, figlia del precetto). La giovane coppia va poi a vivere con il genitori di lei, i quali devono poi mantenere anche il ragazzo-sposo ancora impegnato negli studi (dunque una mera bocca da sfamare, in aggiunta agli altri figli). Leggiamo ancora nel testo di Biale:

«Sin dagli inizi del Medioevo, gli ebrei del Nord Europa che potevano permetterselo facevano sposare i loro figli molto giovani, di solito a tredici o quattordici anni, e talvolta anche più giovani – una pratica, questa, a probabile imitazione della nobiltà. La letteratura dei *responsa* [un genere letterario rabbinico, in cui si esprimevano giudizi e prendevano decisioni di carattere legale-religioso], nel corso dei secoli, contiene casi su casi di figli sposati ancora minorenni, sotto i tredici anni per i ragazzi e sotto i dodici per le ragazze. Una chiara scissione si sviluppò tra le tradizioni legali sefardite e quelle ashkenazite su come gestire questi matrimoni infantili. In linea generale le autorità sefardite, seguendo Maimonide, tesero ad annullare questi matrimoni, quando il ragazzo era un minore; la tradizione ashkenazita, invece, cercò di trovare degli espedienti legali per convalidarli. Il matrimonio precoce era chiaramente una pratica divenuta intrinseca alla cultura degli ebrei del Nord Europa, per cui vi era una forte pressione ad accettare persino i matrimoni fra minori. Per contrasto, gli ebrei dell'area mediterranea avevano la tendenza a contrarre matrimonio quando l'uomo era assai più maturo; così alla loro tradizione legale era ampiamente risparmiato il problema di comporre una pratica sociale comune ma problematica»³.

In tal modo il matrimonio non solo assume una funzione di controllo pubblico della sessualità individuale ma diventa l'unica garanzia di continuità della comunità e della fede ebraica. Ovviamente, questo stato di cose ha un prezzo psicologico per i ragazzi stessi, comporta cioè il “sacrificio dell'adolescenza”; anzi, c'è chi dice che la nozione stessa di “adolescenza” nasce grazie all'istituirsi del matrimonio precoce, per sfuggire al quale ben poco si può fare da parte dei più giovani. Una via di fuga sarà il “matrimonio

³ David Biale, *L'eros nell'ebraismo*, pp.179-180.

nascosto” o clandestino, stipulato tra ragazzi all'insaputa dei genitori (e dunque contro il loro volere), che ovviamente genera non meno problemi halakhici delle unioni miste. Quando nel XVIII sorgerà il movimento chassidico, molti adolescenti – sposati da ragazzi nel modo suddetto – troveranno una via di fuga presso le corti dei *rebbe*, dove possono vivere e imparare il giudaismo chassidico lontani da casa, ossia dalla casa dei suoceri e della troppo giovane moglie... Tali corti offrono così un riparo fisico-psicologico e un tempo di recupero dal trauma dell'abbandono della famiglia di origine e dal trauma della nuova famiglia d'adozione. Nel mondo sefardita, come accennato sopra, le cose vanno un po' meglio, nel senso che viene seguita l'antica regola di non far sposare i figli prima dei 16/18 anni, ma neppure dopo. Questa diversità nelle due tradizioni ebraiche è un chiaro riflesso dell'influenza esercitata dalle diverse società diasporiche nelle quali le comunità ebraiche sono inserite.

Ma al di là dei diversi costumi e delle modalità in cui si struttura quest'istituzione, essa resta al servizio del valore, o dei valori percepiti come centrali: il controllo dei genitori sui figli; l'esercizio della sessualità come dovere religioso, regolato dalla *halakhà*, a fini della procreazione; la sopravvivenza della comunità stessa e della sua peculiarità religiosa rispetto alle religioni maggioritarie (Islàm e cristianesimo). Per istruire su questi valori e sulle concrete modalità per una loro attuazione esistono anzitutto l'autorità rabbinica, che funge da riferimento ultimo in materia di *halakhà*, ma anche l'istituzione dello *shidduk* o matrimonio combinato, di cui è “sacerdote/sacerdotessa” lo *shadkan* o sensale di matrimoni, e poi – non ultimo – un certo numero di manuali di educazione affettivo-sessuale, di cui il più famoso è l'*Iggheret ha-qodesh*, o Lettera sulla santità, un testo dell'inizio del XIII secolo scritto in ambienti qabbalistici a scopi educativi, di natura halakhica ma anche medica ed eugenetica, aggiornato alle migliori conoscenze mediche dell'epoca.

Alleanza come contratto e progetto di santità

Ciò premesso, è lecito chiedersi cosa vi sia di stabile e di unificante a riguardo del matrimonio nelle diverse tradizioni e culture ebraiche che sono state tramandate fino ad oggi. L'elemento costante, che resta poi anche quello più caratterizzante, è il nome con cui il matrimonio viene designato: *qid-dushin*, termine aramaico al plurale che deriva dal trilittero concettuale e-

braico *qadosh/qedushà*, ossia santo/santità. L'unione tra un uomo e una donna sancita pubblicamente nella e dinanzi alla comunità allo scopo di formare una famiglia è anzitutto una "cosa santa", o almeno ha a che fare con la santità: quella della vita, della sessualità, della purità/purificazione... poiché sia la donna sia l'uomo incorrono in frequenti stati di impurità, non morale o etica ma di "status", naturale, direi ontologica, e abbisognano di purificarsi. *Qiddushin* indica dunque una doppia santificazione, al plurale appunto, e indica un impegno a due aperto e orientato all'intera comunità di Israele (e di riflesso all'intera umanità). Più specificamente, si tratta di:

a. Un'alleanza in sé, sancita da contratto in modo volontario, esclusivo e definitivo. Volontario = senza restrizioni ma consensuale; esclusivo = che presuppone la monogamia, o meglio la fedeltà al partner tale da escludere ogni rapporto sessuale con altra persona; definitivo = pensato come impegno per tutta la vita (salva la possibilità di divorzio possibile solo a date rigide condizioni fissate dalla stessa *halakhà* e dal realismo sapiente dei maestri-giudici di un tribunale rabbinico).

b. Un modello per la stessa alleanza tra Dio e il popolo di Israele, secondo il linguaggio usato dai profeti che descrivono il legame tra YHWH e il suo popolo in termini sì metaforici (legame tra uomo e donna) ma dove la metafora è e resta un concetto giuridico tutt'altro che metaforico o simbolico, ma concreto e vincolante, il concetto appunto di *brith*, di alleanza, di patto; così come patto e alleanza concreto è lo *shabbat*. Da qui il nesso non meno significativo tra matrimonio/*qiddushin* e osservanza ebraica dello *shabbat*, tra teologia dell'unione sponsale e teologia del riposo sabbatico.

c. Un "precetto" o meglio una *mizwà* finalizzata alla procreazione, al dare la vita a nuove creature, partecipando in tal modo dal progetto complessivo del Creatore del mondo che ha comandato alla prima coppia: *pru urvu* (cfr Bereshit/Genesi 1,28) – di «fruttificare e aumentare di numero» – per proseguire l'opera del mondo. Dentro questo contesto, che vengano figli o meno non sminuisce il valore di un esercizio della sessualità che è un bene in se stesso, e dunque da vivere in modo maturo e soddisfacente sia per l'uomo sia per la donna, naturalmente sempre nel rispetto della regole (e delle proibizioni) fissate dalla *halakhà* in materia di purità/impurità.

Se si colgono questi tre livelli, distinti ma convergenti, non è difficile capire l'aura di *kavod*, di rispetto e di onore, di santità e di responsabilità, di timore e di attenzione con cui la vita matrimoniale e sponsale è avvolta e trattata dai maestri, quasi che – non è certo un paradosso – tutta la santificazione del popolo ebraico dipenda dal rispetto delle regole di purità e dalla

consapevolezza della santità che viene vissuta all'interno della vita della coppia e della famiglia ebraica. Come ammonisce nel suo libretto la *rebbe-zin* (moglie del rabbino) Enrica Ricetti nel suo bel manuale *La sposa e lo sposo*:

«Gli sposi devono impostare, fin dall'inizio, la loro vita matrimoniale in modo che la loro abitazione sia un tempio, la loro mensa un altare ed i bambini che verranno a rallegrare la casa i piccoli messia dell'umanità cui è demandato il compito di portare pace e amore sulla terra»⁴.

Cerimonia e simboli

Vi sono ovviamente altri elementi assai antichi che si tramandano fino ad oggi e si trovano diffusi in tutto il mondo ebraico. Se guardiamo più da vicino la cerimonia del matrimonio ebraico, essa da sempre ci appare divisa in due fasi: la prima, detta appunto *qiddushin* o *erusin*, enfatizza il momento dell'impegno reciproco e della proclamazione pubblica dei "voti", ed equivale all'atto di fidanzamento, che nel mondo ebraico del passato era assai importante (anche se gli sposi non vivevano insieme erano vincolati in tutto come se fossero già sposati). La seconda fase, detta *nissuin* o assunzione – nel senso dell'assumersi, del prendere su di sé la responsabilità della famiglia – sancisce il patto vero e proprio: è in questo momento che lo sposo consegna alla sposa un anello, che deve essere di metallo di valore ma senza pietre preziose, come "segno" di convalida dell'atto di acquisizione della sposa stessa. La sposa non dà alcun anello allo sposo. Così avviene ancora oggi nel mondo ebraico ortodosso e ultraortodosso, mentre nelle altre correnti del giudaismo (riformati e conservative) lo scambio dell'anello è reciproco, e non ha più questo senso di "acquisto della sposa", come se fosse un possesso dell'uomo. Ma in passato questo era l'uso.

Più importante del gesto sono tuttavia le parole che lo accompagnano, perché rivelano il senso del gesto stesso. Lo sposo, avvolto nel suo *tallit* personale (il manto della preghiera), dice alla sposa: «Ecco, tu sei consacrata a me con questo anello, secondo la legge di Mosè e di Israele». L'unione sponsale dunque, significata dall'anello, si compie nello spirito e nella lettera della Torà, sia quella scritta (consegnata a Mosè sul monte Sinài) sia

⁴ Enrica Orvieto Ricetti, *La sposa e lo sposo. Il matrimonio nella tradizione ebraica*, Giuntina, Firenze 2005, p. 42.

quella orale (stabilita dai maestri di Israele) ed è davvero santa/santificata (*qiddushin*) nella misura in cui si rispettano le legge di santità (di apertura alla vita, di purità e di igiene sessuale) fissate dalla legge mosaica e dall'*halakhà* talmudica. Prima di ogni fase si recita il *qiddush* o benedizione sul vino, che non manca mai nei momenti fondamentali della vita religiosa ebraica e che sta ad indicare la pienezza delle benedizioni divine, la gioia (il vino rallegra il cuore degli uomini, ci ricordano i salmi) e il costante legame tra benevolenza divina e benessere umano. Non a caso l'intero rito si svolge sotto la *kuppà*, un baldacchino nuziale (che può essere elaborato ma anche una semplice telo sulla testa degli sposi, a volte un *tallit* ossia un manto di preghiera sostenuto ai quattro lati da quattro persone). La *kuppà* è un elemento importante, che non manca mai nel matrimonio ebraico: simboleggia la protezione divina, la nuova "casa" che la coppia si appresta a costruire, la *Shekhinà* o dimora divina in mezzo agli uomini... Diversi, invece, sono gli usi e i costumi su come si arriva sotto la *kippà*: nel mondo ashkenazita, ad esempio, la sposa viene accompagnata da madre e suocera e compie sette giri attorno alla *kuppà* e allo sposo che già vi si trova sotto. Quasi a creare un simbolico anello, ripetuto sette volte – altro numero simbolico che indica pienezza (*shalem*) e dunque pace (*shalom*) – onde sottolineare l'esclusività di questa consacrazione personale.

Solo a questo punto avviene il "dono" della *ketubà*, ossia dello "scritto" (questo il significato etimologico della parola *ketubà*) che vale come contratto vero e proprio, un testo che il neo-marito firmava come dichiarazione di impegno e di rispetto dei suoi doveri verso la neo-moglie. Il marito si impegnava a versare alla moglie una "dote" o dotazione finanziaria (da non confondere con il "corredo" che la donna poteva portare con sé) per garantirla nella sua autonomia. Nel contratto era ovviamente prevista la cifra di denaro (di solito molto alta) da versare alla moglie in caso di divorzio, onde scoraggiare appunto questa possibilità – non negata, ma certamente scoraggiata dai maestri – e tutelare il più possibile la donna, che comunque restava la parte debole del patto. Questa dimensione contrattuale, lungi dal ridurre l'atto matrimoniale a una dimensione commerciale, rendeva efficace e realistico il rapporto, non lasciandolo alla mercé di sentimenti inevitabilmente cangianti e strutturalmente mutevoli (non va dimenticato che il matrimonio "per puro amore" è un'invenzione romantica, moderna, che in passato non costituiva certo la norma in nessuna civiltà). Non solo non scalfiva i valori religiosi in gioco, ma li dotava di una base materiale e giuridica forte, certamente più forte del mero desiderio e sentimento reciproco.

Dopo l'offerta della *ketubà*, sempre con un calice di vino in mano, vengono recitate le *sheva berakhot* o sette benedizioni, a cui si può aggiungere anche una speciale benedizione pronunciata dai rispettivi genitori, benaugurale per la nuova coppia. È un momento particolarmente suggestivo, sia per l'antichità delle parole di queste *sheva berakhot* che possono essere lette sia dal rabbino officiante sia dai testimoni o dai presenti al rito, sia per il fatto che, oltre ad essere sotto la *kuppà*, gli sposi sono messi anche sotto un *tallit*, ulteriore segno della speciale benedizione divina. Di queste benedizioni riporto qui la settima, che è un po' un compendio dei temi delle altre sei precedenti:

«Benedetto Tu, Signore, Dio nostro, Re del mondo, che hai concesso agli sposi gioia e contentezza, giubilo e canto, amore e fratellanza, pace ed amicizia. Possano presto, Signore, risuonare nelle città di Giudea e nei dintorni di Gerusalemme le voci giubilanti dello sposo e della sposa ed i cori gioiosi di chi alla loro gioia si accompagna. Benedetto tu, Signore, che ralleghi lo sposo con la sposa»⁵.

Siamo così giunti all'atto finale del rito, e quasi tutte le tradizioni ebraiche pongono a questo punto la rottura del bicchiere, già attestata in epoca talmudica e diversamente interpretata da allora ad oggi. L'interpretazione prevalente, comunque, resta quella del ricordo della distruzione del Tempio di Gerusalemme, come a dire: anche nel momento della massima gioia personale l'ebreo – la coppia/la famiglia ebraica – non deve mai dimenticare il lutto nazionale, l'esilio del popolo e della *Shekhinà*, l'anelito a una redenzione più grande per sé e per tutto Israele. Nessuna gioia umana deve distogliere da questo anelito, nello spirito del salmo 137 nel quale l'ebreo si ammonisce: «se ti dimenticassi di te, Gerusalemme, mi si attacchi la lingua al palato; mi si paralizzi la mano destra se non metterò il tuo ricordo al di sopra di ogni mia gioia».

Solo quando tutta la cerimonia è compiuta, secondo la tradizione locale di ciascuna comunità ebraica, ci si avvia al banchetto nuziale, sempre altrettanto necessario: in esso la sposa e lo sposo vengono cantati e celebrati come regina e re, e l'*halakhà* prescrive che gli sposi festeggino per sette giorni (ancora un numero simbolico). Sette giorni di festa, come se si trattasse di una nuova creazione, come se ogni nuova coppia che si unisce spiritualmente e fisicamente ricreasse il mondo daccapo e si unisse a Dio nel mantenimento in vita del suo e nostro mondo. Non a caso i maestri hanno paragona-

⁵ Enrica Orvieto Ricetti, *La sposa e lo sposo*, p. 68.

to il giorno del proprio matrimonio al giorno di *kippur*, giorno di espiazione dei peccati e di rigenerazione, quando Dio perdona le colpe e ci fa grazia di una fase nuova, rinnovata della nostra vita e si avverassero le parole del profeta: «ecco, io creo una cosa nuova». ■

Quantunque...

La Cristianità e il matrimonio: sacramento, libertà ed esigenze sociali

EMANUELE CURZEL

Quantunque, sebbene: questo è il nome (in latino *Tametsi*) del decreto di riforma che il Concilio di Trento approvò l'11 novembre 1563 (sessione XXIV), e che costituisce la più importante decisione mai presa in merito al matrimonio nell'ambito della cristianità occidentale. Si colloca a valle di un dibattito secolare dai toni molto più accesi e dalle implicazioni molto più ampie di quanto comunemente si immagini; e si colloca a monte della disciplina ecclesiale (e in parte anche sociale) del matrimonio che noi conosciamo. Per questo vale la pena di considerarlo il perno del nostro discorso, prima per comprendere perché si giunse ad una decisione così rivoluzionaria e sofferta (un quarto dell'assemblea conciliare votò contro); poi per comprendere quale deriva abbia portato fino alla situazione che conosciamo, in vista di ulteriori possibili modifiche.

In questa relazione mi soffermerò soprattutto sul contenuto che è stato dato al concetto di “matrimonio” e al rapporto tra “sacralità” e “profanità” in quest'ambito; l'ottica sarà prevalentemente storica, lasciando sullo sfondo sia le implicazioni di carattere teologico, sia le questioni più specificamente giuridiche¹.

¹ Ho utilizzato soprattutto A.G. Martimort, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma 1963; J. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente*, ed. it. Torino 1989; J. Bossy, *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino 1990; G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Bologna 1996, pp. 437-483. Il *Codice di Diritto Canonico*, le encicliche e i documenti conciliari sono tratti dal sito www.vatican.va. Ringrazio per i suggerimenti il prof. Andrea Nicolussi.