

Massimiliano Scandroglia

SIATE FECONDI E MOLTIPLICATEVI

(Gen 1,28)

Matrimonio e famiglia nell'Antico Testamento

SOMMARIO: I. IL PRINCIPIO DI «CONTINUITÀ» FRA ANTICO E NUOVO TESTAMENTO – II. ISTITUZIONI E VALORI: 1. *Procedure matrimoniali*; 2. *Poligamia e monogamia*; 3. *Divorzio*; 4. *Patriarcato* – III. L'ISTITUZIONE (BIBLICA) A SERVIZIO DELL'UOMO E DELLA SUA DIGNITÀ

I. IL PRINCIPIO DI «CONTINUITÀ» FRA ANTICO E NUOVO TESTAMENTO

Il documento della Pontificia Commissione Biblica «Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana» (2001) definisce sapientemente la relazione fra Antico (AT) e Nuovo Testamento (NT) nei termini di un dinamismo retto dai principi di «continuità», «discontinuità», «progressione / superamento»¹. In merito al principio di «continuità» afferma:

Il Nuovo Testamento riconosce l'autorità divina delle Sacre Scritture del popolo ebraico e si appoggia su questa autorità. [...] Afferma che queste Scritture dovevano necessariamente compiersi [...] [e che] si sono effettivamente compiute nella vita di Gesù. [...] Tutto questo lega strettamente i cristiani al popolo ebraico, poiché il primo aspetto del compimento delle Scritture è quello della conformità e della continuità².

La ricerca esegetica sulla tematica matrimoniale-familiare nel quadro dell'Antico Testamento ha dato enfasi in maniera sostanzialmente esclusiva alla dimensione della «discontinuità» (e della «progressione»). Ci si è preoccupati soprattutto di mostrare come la rivelazione cristiana abbia condotto ad una sostanziale «evoluzione» nel modo di considerare il matrimonio e la famiglia, superando alcuni limiti della cultura ebraico-biblica in materia. Lo studio dell'Antico Testamento sulle questioni in og-

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (= Documenti Vaticani), LEV, Città del Vaticano 2001, 148-152.

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico*, 199.

getto si è caratterizzato, dunque, per il tentativo di illustrare quei limiti, e di indicarne il definitivo «superamento» nel Nuovo.

Ritenendo che tale modalità di approccio non sia rispettosa della fisionomia e della ricchezza del dato biblico – «canonicamente» inteso e interpretato – il nostro contributo si propone di indagare il dettato antico-testamentario sul tema «matrimonio e famiglia» non soffermandosi sulla «forma» delle istituzioni coinvolte, ma sul loro «contenuto», sui valori sempre validi, che tali istituzioni così configurate intendono difendere. Ciò consente di rilevare un eloquente esempio di quella dimensione di «continuità» fra i due Testamenti, evidenziata dal documento di cui sopra.

Nello studio di alcuni (per la nostra cultura problematici) aspetti degli istituti matrimoniale e familiare dell'Israele biblico al fine di farne emergere i principi fondanti e i valori sottesi procederemo ad una considerazione sincronica e selettiva del dettato biblico. Lo studio, per quanto promettente in alcuni suoi tratti, non potrà che mostrare sostanziali parzialità, dovute soprattutto allo spazio disponibile per la presente esposizione. Il lettore non deve pertanto attendersi una descrizione esaustiva delle istituzioni prese in considerazione, ma apprezzare (se possibile) la funzione esemplificativa del nostro contributo nella speranza che le intuizioni espresse possano contribuire allo sviluppo della ricerca in materia.

II. ISTITUZIONI E VALORI

1. Procedure matrimoniali

È obiettivo di questa prima sezione dell'indagine evidenziare alcuni singoli tratti della procedura matrimoniale secondo il quadro articolato dell'AT, allo scopo di rilevarne i principi basilari.

La fase preparatoria alla celebrazione delle nozze vede un coinvolgimento diretto delle famiglie dei futuri sposi; e un coinvolgimento fondamentale per la buona riuscita dell'unione coniugale³. Talvolta né il ra-

³ Cf G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio nella Bibbia* (= La Bibbia e i problemi dell'uomo d'oggi 3), Paoline, Bari 1968, 17; D.I. BLOCK, «Marriage and Family in Ancient Israel», in K.M. CAMPBELL (ed.), *Marriage and Family in the Biblical World*, InterVarsity Press, Downers Grove (IL) 2003, 56-58; F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», in F. BIANCHI et al. (ed.), *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia* (= Dizionario di spiritualità biblico-patristica 42), Borla, Roma 2005, 28.

gazzo né la ragazza sono direttamente consultati (cf Gen 24); mentre in altre circostanze il giovane viene in misura decisiva accompagnato nella sua scelta dall'intervento paterno (cf Gen 27,46ss). L'autorità genitoriale, tuttavia, se restiamo nel campo della cultura biblica, non risulta mai tale da non lasciare spazio alcuno alla libertà e ai sentimenti dei figli (cf Gdc 14,2; 1 Sam 18,20). Al di là della forma concreta possibile di volta in volta assunta, il ruolo attivo delle famiglie nella costituzione del vincolo coniugale risponde primariamente all'esigenza di assicurare la serietà della scelta, garanzia di un futuro prospero e sereno per i novelli coniugi.

In questa stessa linea di pensiero è possibile comprendere anche la preferenza accordata alle unioni endogamiche (cf Gen 29,19; Tb 3,15; 4,12-13; Gdt 8,2)⁴, variamente consistente nel corso della storia di Israele. Da un lato, la propensione a celebrare matrimoni all'interno del medesimo clan risponde all'esigenza di garantire la consistenza del patrimonio familiare, evitandone l'eventuale dispersione a seguito di un matrimonio esogamico (cf Nm 36,5-9)⁵; dall'altro lato, la netta predilezione – soprattutto in epoca post-esilica – per le unioni fra membri del popolo eletto viene giustificata dal pericolo di contaminazione della fede e dei costumi derivante dalla commistione con le «genti» (cf Es 34,15ss; Dt 7,3-4; Gdc 3,1-6; Ml 2,10-12; Esd 9-10)⁶.

La proposta di matrimonio viene avanzata ai genitori della ragazza. Con loro vengono discusse le condizioni dell'accordo coniugale, e soprattutto l'importo del cosiddetto *mōhar*. L'accordo matrimoniale prevede, infatti, il versamento di una determinata somma di denaro da parte del

⁴ Cf F. FESTORAZZI, «Matrimonio e verginità nella Bibbia», in C. COLOMBO et al. (ed.), *Matrimonio e verginità. Saggi di teologia* (= Hildephonsiana), Editrice La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1963, 86-87.

⁵ Cf W. KORNFELD, «Mariage – Dans l'Ancient Testament», in H. CAZELLES (ed.), *Dictionnaire de la Bible* (= DBS 5), Libraire Letouzey et Ané, Paris 1957, 914; F. FESTORAZZI, «Matrimonio», 64-65.78; S. MAGGIOLINI, *Matrimonio e verginità nella Scrittura* (= I corsi universitari), Vita e pensiero, Milano 1982, 24; O. BOROWSKI, *Daily Life in Biblical Times* (= SBL Archaeology and Biblical Studies 5), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2003, 82; D.I. BLOCK, «Marriage», 35-40.

⁶ Cf F. FESTORAZZI, «Matrimonio», 78.85; G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 33-34; S. MAGGIOLINI, *Matrimonio*, 24; cf anche F. BIANCHI, «La famiglia nella letteratura giudaica apocripa e nei manoscritti di Qumran», in F. BIANCHI et al. (ed.), *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia*, 195-196; M. CIMOSA, «Dov'è tuo fratello? Riflessioni sulla famiglia nell'Antico Testamento», in F. BIANCHI et al. (ed.) *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia*, 104.

promesso sposo al padre della futura moglie (cf Gen 34,12; 1 Sam 18,25); prezzo sostituibile con una prestazione lavorativa (cf Gen 29,15-30) o con una qualche forma di «servizio» (cf Gs 15,16; 1 Sam 17,25ss)⁷. Tale atto può essere interpretato come semplice compravendita (della donna)? Diverse pericopi bibliche paiono confermare questa generale impressione e proporre una sostanziale svalutazione della donna, denigrandola al rango di semplice «possesso» del marito; dunque, oggetto di una precedente acquisizione, effettuata al momento del matrimonio. Es 20,17, ad esempio, colloca la donna accanto agli altri possedimenti di un uomo (casa, schiavo, schiava, bue, asino...)⁸; mentre in varie occorrenze il marito viene definito esplicitamente *ba'al* («signore, padrone») della moglie (cf a titolo di esempio Gen 20,3; Es 21,3.22; Lev 21,4)⁹. È necessario, tuttavia, precisare come il *mōhar* non possa essere inteso come prezzo di acquisto della donna – come se la medesima fosse oggetto di contrattazione e di compravendita alla stregua di qualsiasi altro bene materiale e/o personale (schiava)¹⁰ – bensì come una forma di simbolica compensazione economica per la famiglia, a motivo della «perdita» della figlia e della sua capacità lavorativa¹¹. Inoltre, in alcune pericopi come Gen 29,19.26; 38,14; 1 Sam 18,19; 1 Re 2,21 viene impiegata la radice *n̄n* per indicare la «concessione» della figlia da parte del padre – o di chi ne esercita legittimamente la potestà – al futuro marito. La scelta della suddetta radice rivela che la consegna della donna al pretendente non consiste in un atto di «vendita» a fronte del pagamento della somma richiesta, ma appunto in una «con-

⁷ Sulle caratteristiche della presente procedura nel contesto dell'Antico Vicino Oriente (AVO) cf R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Genova 1977³, 37.

⁸ Cf G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 39-40.

⁹ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale* (= AnBib 100), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2001, 159-161.

¹⁰ Si vedano i pertinenti rilievi di D.I. BLOCK in «Marriage», 61-64 in merito all'impossibilità di considerare – almeno in ambito israelitico – la moglie come «soggetto», in relazione al quale il marito eserciti una forma di «possesso»; al contrario, nell'ambito del coniugio non si tratta dell'azione del «possedere» da parte dell'uno sull'altra, ma dell'«esercitare autorità su» al fine di garantirne una generale condizione di benessere.

¹¹ Cf R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 37; F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», 28; E. ORVIETO RICHETTI, *La sposa e lo sposo. Il matrimonio nella tradizione ebraica* (= Shofar 7), Giuntina, Firenze 2005, 22.

cessione», quasi si trattasse di un «dono» adeguatamente ricompensato¹². A. Ammassari – partendo dalla rilettura dal caso singolare descritto in Es 22,15-16 (seduzione di una vergine) – propone in maniera pertinente di rendere così il termine *mōhar*: non «prezzo», bensì «tributo nuziale»¹³. La particolare identità di questo pagamento risulta confermata anche dal fatto che la somma corrisposta alla famiglia non sia nella sua piena disponibilità – come sarebbe lecito attendersi nel caso di una somma ceduta per l'acquisto di un bene. Anche se il suo usufrutto viene goduto dal padre della giovane sposa, la somma ritorna con tutta probabilità alla figlia al momento della successione ereditaria oppure in presenza di condizioni di particolare indigenza della stessa, ad esempio a seguito di un divorzio o del decesso del coniuge¹⁴. Una volta stipulato il contratto e corrisposta la cifra pattuita, i due giovani, in quanto «promessi sposi», entrano in uno stato dai precisi contorni giuridici e contraddistinto da precise responsabilità per entrambi i contraenti (cf Dt 20,7; 22,23-27[28-29]), in attesa della celebrazione del matrimonio vero e proprio (ingresso della sposa nella casa dello sposo) e dell'inizio ufficiale della convivenza¹⁵.

Con il matrimonio, in conclusione, il marito non «acquista» banalmente la proprietà della moglie (cf divieto di vendita in schiavitù)¹⁶, né più limitatamente la proprietà del suo corpo (cf divieto di induzione alla prostituzione)¹⁷. Il marito acquisisce, invece, l'esclusività dell'«uso» del corpo della moglie; un uso, altresì, non incondizionato, ma sottoposto a precisa regolamentazione. Un caso specifico sia sufficiente a confermare la tesi: tale uso esclusivo viene perso dal marito per sempre nel momento in cui un altro uomo si intrometta nella relazione coniugale, commettendo adulterio¹⁸. La concessione che la donna fa di sé in esclusiva al marito

¹² Cf W. KORNFELD, «Mariage», 906-907.

¹³ A. AMMASSARI, *Un profilo biblico del matrimonio. Note di esegesi*, AVE, Roma 1977, 60-65.

¹⁴ Cf D.W. CHAPMAN, «Marriage and Family in Second Temple Judaism», in K.M. CAMPBELL (ed.), *Marriage and Family*, 185-188.

¹⁵ Cf G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 18-19; R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 37; A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 86-89.107-111; F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», 28.

¹⁶ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 140-142.

¹⁷ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 142-146.

¹⁸ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 142-146.

in relazione alla propria corporeità possiede una precisa ragion d'essere: la certezza (da parte di entrambi) del conseguimento di una discendenza legittima¹⁹. Tale ragione non risponde solo ad un interesse primario e comprensibile del *pater familias*, che ha il diritto di essere garantito circa la paternità della propria prole, ma anche ad un interesse della donna. La moglie, infatti, nutre il corrispondente fondato desiderio che i suoi figli siano riconosciuti discendenza legittima del marito; insieme alla madre essi in virtù di tale loro condizione godono di una particolare protezione ancor prima della nascita, e una volta venuti alla luce assumono lo status giuridico del padre e il diritto all'eredità dei beni famigliari²⁰. La riserva esclusiva dell'uso del corpo della moglie al marito è una necessità in relazione all'interesse vitale di entrambi i coniugi ad avere una discendenza giuridicamente riconosciuta. Tale interesse legittimo viene percepito dalla cultura giuridica di Israele come elemento essenziale dell'istituto matrimoniale; dunque, la violazione del diritto connesso (adulterio) viene adeguatamente (e comprensibilmente) sanzionato (cf Es 20,14; Lev 18,20) e punito (cf Lev 20,10; Dt 22,22ss)²¹.

2. Poligamia e monogamia

Nella legislazione dell'AVO la poligamia risulta ammessa, ma estremamente regolamentata, quasi si trattasse di un caso eccezionale²². Gli studiosi a tale riguardo parlano di «monogamia relativa» come forma di coniugio in quel contesto predominante; ovvero di una condizione matrimoniale secondo cui esiste solo una sposa a pieno titolo, mentre le restanti sono ritenute concubine²³. In Israele la situazione su questo fronte, per quanto in sostanziale sintonia con quella delle culture circvicine, risulta più fluida: accanto a casi numerosi di poligamia in senso stretto (cf a titolo di esempio Gen 29,15-30; Gdc 8,28-32; 1 Sam 1,1-2; 2 Sam 3,2-5; 1 Re 11,1-13) se ne registrano altri di monogamia relativa (cf Gen 16,1-

¹⁹ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 162-163.

²⁰ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 167-168.

²¹ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 169-170.

²² Cf W. KORNFELD, «Mariage», 907.911-912; R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 34; A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 178-183; F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», 40-41.

²³ Cf R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 34-35.

4; 22,20-24) e assoluta (cf Gen 7,1ss; Ez 24,15-27; Gb 2,7-10; Tb 9-10)²⁴. La legislazione tende ad accogliere la prassi (cf Es 21,7-11), e in determinate circostanze a normarla (cf Dt 21,15-17), onde evitare pericolosi eccessi. A. Tosato nella sua dissertazione sostiene con convincenti motivazioni che l'elemento costitutivo nella regolamentazione della (non diffusa) poligamia – in Israele come nell'AVO – sia il consenso necessario della prima moglie alla «convivenza» con altre donne, siano esse elevate al suo stesso rango (moglie) o poste ad un rango inferiore (concubina)²⁵. La possibilità per un uomo di godere di un harem (numeroso) non è, tuttavia, solo questione di diritto; vi sono implicati fattori anche di ordine economico e relazionale, che condizionano evidentemente la conformazione dei costumi, soprattutto ai livelli medio-bassi della società²⁶. La complessità del mantenimento di una pluralità di mogli e le potenziali tensioni all'interno di una famiglia, che una tale convivenza può generare (cf Gen 16,1ss; 29,31ss; 30,1ss; 1 Sam 1,4-8), tendono a favorire soprattutto fra le classi meno abbienti la scelta della forma matrimoniale monogamica²⁷.

La profezia – ben consapevole della complessità della presente operazione teologica – pone in parallelo l'«alleanza» (*bərît*) d'amore fra un uomo e una donna con quella fra JHWH e il suo popolo, e attraverso l'immaginario del matrimonio monogamico raffigura Israele come la sposa unica, scelta e amata da Dio, per quanto spesso infedele (cf come esempio Is 50,1-3; 62,1-9; Ger 2; 3,1-5; Ez 16; Os 2,4ss)²⁸. Il matrimonio diviene – anche nei suoi tratti più «drammatici», contraddittori – figura dell'alleanza, nel momento in cui i profeti assumono tale singolare esperienza umana di amore – sostanzialmente radicata in Israele – per illustrare la relazione che lega il Dio dell'Esodo alla nazione eletta²⁹. Gli scritti sapien-

²⁴ Cf F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», 40-41.

²⁵ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 171-191: 177-191.

²⁶ Cf G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 27-28.31-32.

²⁷ Cf M. LEWITTES, *Jewish Marriage. Rabbinic Law, Legend and Custom*, Jason Aronson Inc., Northvale (NJ) – London 1994, 13-14.

²⁸ Cf G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 52-54; B. MAGGIONI, «Il matrimonio nella Bibbia», in T. GOFFI (ed.), *Nuova enciclopedia del matrimonio*, Queriniana, Brescia 1975, 155-158; R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 35-36.

²⁹ Cf P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1968, 50-53.60-61; A. MARANGON, «Aspetti del tema matrimonio-famiglia

ziali, inoltre, nelle numerose allusioni alla società del loro tempo presentano con più frequenza situazioni matrimoniali di tipo monogamico (cf ad esempio Gb 19,17; 31,10; Sal 109; 128; Pr 5; 31,10-31; Qo 9,9-10; Ct 6,4-10; Sir 7,19.26; 25,1-2.8; 26,1ss), a testimonianza di una determinazione sempre più forte dei costumi in questa precisa direzione³⁰.

La benedizione con la quale in Gen 1,28 JHWH consegna all'umanità il potere di generare vita («Siate fecondi e moltiplicatevi») rappresenta probabilmente l'espressione più limpida del significato alto, teologico, che Israele riconosce all'umana fecondità, considerata e richiesta proprio come una benedizione «dall'alto» (cf Dt 7,12-15; Sal 113,9; Is 54,1-10)³¹. La legittimazione della poligamia come possibilità di vita matrimoniale³² – in sintonia con quanto espresso nel dettato genesiaco – sorge sostanzialmente dal desiderio di garantire all'uomo nella partecipazione alla benedizione «originaria» una famiglia (possibilmente) numerosa e, dunque, una solida discendenza (cf Sal 127,3-5; cf anche la legge del levirato in

nell'Antico Testamento», in S. CIPRIANI (ed.), *Evangelizzazione e matrimonio* (= BTNap 7), Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale, Napoli 1975, 19-22; cf in particolare F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», 46-48 (51-55) 62. Come opportunamente nota S. MAGGIOLINI in *Matrimonio*, 25-26 (29-30) non solo la comprensione dell'Alleanza nella sua ricchezza è resa possibile dall'impiego della metafora matrimoniale, ma – all'opposto – anche la riflessione sull'Alleanza consente di cogliere la realtà matrimoniale nella sua essenza più vera. Rimane altresì aperta la suggestiva tesi che la predicazione profetica abbia offerto un contributo decisivo nella rimodulazione della prassi matrimoniale verso la forma monogamica.

³⁰ Cf G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 54; R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 35-36.

³¹ Cf M. GIUSTETTI, «Matrimonio e famiglia nella Sacra Scrittura», in S. QUADRI (ed.), *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Borla, Torino 1969, 88-90; A. MARANGON, «Aspetti del tema matrimonio-famiglia», 22-24; S. MAGGIOLINI, *Matrimonio*, 16-17; cf in particolare A. AMMASSARI, *Un profilo biblico del matrimonio*, 88-89 (92-93); cf anche G. OGGIONI, «Saggio per una lettura del tema matrimoniale nella Sacra Scrittura», *ScC* 87 (1959) 10-13.

³² Sulla legislazione in merito nel contesto del giudaismo ufficiale (e rabbinico) e di quello essenico cf F. FESTORAZZI, «Matrimonio», 88-90; Y. YADIN, «L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce», *RB* 79 (1972) 98-99; A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento. Appunti per una storia della concezione del matrimonio* (= Studi e ricerche. Almo Collegio Capranica), Città Nuova, Roma 1976, 32-33; F. MANNS, «Il matrimonio nel giudaismo antico», in F. BIANCHI et al. (ed.), *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia*, 149-151.179-182.

Dt 25,5-10)³³. La bassa aspettativa di vita e il rischio concreto di sterilità della donna, che mettono in pericolo il soddisfacimento di tale garanzia, contribuiscono a ritenere legittima – se non auspicabile in determinati frangenti – la prassi poligamica³⁴.

3. *Divorzio*

Dt 24,1ss costituisce la prescrizione biblica principale (ed emblematica) in tema di rottura volontaria del coniugio; per questa ragione dedichiamo a tale disposizione giuridica particolare attenzione. L'intenzione fondamentale della normativa – come in generale di tutte le altre prescrizioni che affrontano le questione (cf Dt 22,13-21.28-29) – non è quella di «legalizzare» semplicemente il divorzio, ma di regolamentarne la prassi, evitando una gestione arbitraria di questa possibilità da parte del marito³⁵. È opportuno ricordare in questa sede come la procedura di divorzio, il cui avvio in Israele pare essere riservato al marito³⁶, determini per la donna l'ingresso in una condizione di estrema debolezza sociale ed economica. Per questa ragione la legislazione biblica si premura di garantire che l'esecuzione della prassi sia attentamente gestita, in modo tale da proteggere, per quanto possibile, la parte (giuridicamente) più debole della coppia.

La procedura prevede che in presenza di un «difetto» riconosciuto nel comportamento e/o nell'essere della donna (*'erwat dābār*, «qualcosa di sconveniente, vergognoso, indecente») il marito prenda l'iniziativa di rompere la relazione sponsale, consegnando alla moglie un libello di ripudio (cf Is 50,1; Ger 3,8), e allontanandola dal tetto coniugale³⁷. Al di là del

³³ Cf F. FESTORAZZI, «Matrimonio», 65; G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 20-21; B. MAGGIONI, «Il matrimonio», 146-148.

³⁴ Cf O. BOROWSKI, *Daily Life*, 82.

³⁵ Cf M. GIUSTETTI, «Matrimonio», 274-276; A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico*, 37-38; A. AMMASSARI, *Un profilo biblico del matrimonio*, 85-86; R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 44-45; S. MAGGIOLINI, *Matrimonio*, 22-23; M. LEWITTES, *Jewish Marriage*, 169-172; cf anche D. DAUBE, «*Repudium* in Deuteronomy», in E.E. ELLIS - M. WILCOX (ed.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Principal Matthew Black*, T. & T. Clark, Edinburgh 1969, 237-238.

³⁶ Cf W. KORNFELD, «*Mariage*», 920-921(924); M. LEWITTES, *Jewish Marriage*, 174-175.185-186; D.W. CHAPMAN, «*Marriage*», 227-231.

³⁷ Cf M. LEWITTES, *Jewish Marriage*, 193-198 sulle procedure odierne di divorzio in ambito ebraico.

dibattito sorto all'interno del giudaismo del secondo Tempio e rabbinico sul senso da attribuire alla locuzione di Dt 24,1 circa il motivo dell'interruzione della relazione³⁸, l'impressione – giustificabile a livello linguistico – è che il testo intenda presupporre una causa «sostanziale» alla base della decisione del marito, senza, tuttavia, volersi addentrare in una complessa e dettagliata casistica³⁹. Il dettato di Dt 24 non si sofferma su altri aspetti della procedura di ripudio, ma dalla documentazione biblica ed extra-biblica a nostra disposizione possiamo ipotizzare che il marito pronunci pubblicamente una dichiarazione di rottura del vincolo (cf Os 2,4)⁴⁰. Tale dichiarazione, attraverso la quale il marito alla presenza di testimoni determina la dissoluzione del rapporto, è funzionale a conferire al gesto un carattere di «ufficialità», sottraendo così la condizione giuridica degli sposi – in particolare della donna – al rischio di indeterminazione e, quindi, di trattamenti arbitrari e lesivi della dignità personale, anche da parte di terzi. La consegna del libello rappresenta in quest'ottica una precisa garanzia per la ripudiata, in quanto il documento comprova la rinuncia del marito alla relazione, e, pertanto, offre alla donna la possibi-

³⁸ Cf A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico*, 28-29; M. LEWITTES, *Jewish Marriage*, 174-175. Un simile «dibattito» è riscontrabile già all'interno del testo biblico; in particolare nel libro del Siracide, dove a testi che mostrano sulla questione una posizione alquanto «liberale» (cf 25,26), ve ne sono altri di opposta tonalità (cf 7,26; 28,15).

³⁹ Cf in particolare A. AMMASSARI, *Un profilo biblico del matrimonio*, 86. Si noti come l'espressione 'erwat *dābār*, impiegata in Dt 24 sia la stessa presente in 23,15 circa le «indecenze» – come la prostituzione (sacra) (23,18-19) – che rendono impuro l'accampamento e spingono JHWH ad «allontanarvisi» (*√šwb*). Tale similitudine linguistica suggerisce di riconoscere anche nel passaggio sul divorzio una motivazione di particolare serietà alla base della decisione del marito di «allontanare» (*√šlh*, «scacciare») la donna dalla propria vita. Diverse pericopi bibliche paiono in questo senso presupporre la convinzione che per una donna ebrea sposata il comportamento «vergognoso» per eccellenza – e dunque degno di ripudio – sia proprio la «prostituzione», al pari delle donne pagane (cf Ger 3,1-5; Os 2,4ss; Pr 7). Per un prospetto sintetico e completo della casistica sulle motivazioni che rendono rispettivamente possibile, impossibile e obbligatorio il divorzio nel mondo israelitico si veda A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, 198-210. L'analisi consente di percepire, da un lato, l'attenta regolamentazione (soprattutto a livello di cause) con la quale è accompagnata e legittimata la suddetta prassi e, dall'altro, un tendenziale irrigidimento dei costumi in merito in epoca post-esilica.

⁴⁰ Cf R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 44; cf anche V.H. MATTHEWS, «Marriage and Family in the Ancient Near East», in K.M. CAMPBELL (ed.), *Marriage and Family*, 24-27.

lità di risposarsi legalmente, senza incorrere nel rischio di una denuncia per adulterio⁴¹.

Si comprende, di conseguenza, come la normativa intenda prima di tutto tutelare la moglie ripudiata, andando a contrastare una consuetudine (diffusa) di scissione della relazione matrimoniale poco condizionata e priva di sufficienti garanzie a tutela del suo status sociale ed economico. Se, pertanto, consideriamo la normativa deuteronomica all'interno del contesto culturale di origine, possiamo riconoscere come si tratti di una disposizione in buona sostanza «restrittiva», che tenta di arginare una prassi consolidata, giudicata non accettabile, in quanto poco rispettosa soprattutto della dignità giuridica della componente femminile della coppia⁴².

Sulla base della norma di Dt 24 così configurata – e in stretta sinergia con la legislazione biblica sul tema – maturano quelle tendenze restrittive a livello teorico e pratico emergenti nel dettato biblico (cf l'elogio della fedeltà coniugale – e il corrispettivo rigetto del ripudio – in Mal 2,13-16; Pr 5,15-19; Qo 9,9; Sir 7,26; Tb; cf anche Lev 21,7.13-15)⁴³, nella legislazione della corrente essena⁴⁴, e, in ultima istanza, nella predicazione di Gesù⁴⁵.

4. *Patriarcato*

In Israele la famiglia è «patrilineare» (la linea genealogica è quella paterna), «patrilocale» (la donna sposata si unisce alla casa e alla famiglia del marito), e «patriarcale» (il padre governa i membri della sua casa)⁴⁶. Il

⁴¹ Cf G. VOLLEBREGT, *Il matrimonio*, 43; R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 44.

⁴² Cf A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico*, 37-38.

⁴³ Cf W. KORNFELD, «Mariage», 923; R. DE VAUX, *Le istituzioni*, 45; F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», 66-67; cf anche F. DALLA VECCHIA, «Non agire infedelmente con la donna della tua giovinezza (Malachia 2,15)», in G. CANOBBIO et al. (ed.), *Il matrimonio* (= Quaderni teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 1999, 19-31.

⁴⁴ Cf F. FESTORAZZI, «Matrimonio», 89-90; Y. YADIN, «L'attitude essénienne», 98-99; A. AMMASSARI, *Un profilo biblico del matrimonio*, 99-100; A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico*, 32-33; F. MANNS, «Il matrimonio nell'Antico Testamento», 66-67.

⁴⁵ Si veda il successivo contributo di F. MANZI, «“In principio non era così!” La rivelazione di Cristo sul matrimonio, compimento della rivelazione anticostamentaria».

⁴⁶ Cf D.I. BLOCK, «Marriage», 40-44.

padre di famiglia è rivestito di un potere effettivo nei confronti dei suoi congiunti – moglie/i e concubina/e, figli, componenti liberi della *bêt 'āb* («casa paterna») e schiavi – ma tale esercizio non può essere confuso con un' incondizionata (e insensata) forma di autoritarismo, almeno secondo l'ideale biblico. Come ogni altra forma di autorità, anche il potere garantito al *pater familias* dalla legislazione e dalla cultura ebraica è finalizzato ad un preciso servizio da rendere nei riguardi dei «sottoposti», e dunque connesso ad una determinata responsabilità. Il padre di famiglia non può essere pensato – almeno idealmente – come un despota, in quanto i membri del suo gruppo familiare sono «parte di sé». Ogni attenzione da parte sua deve essere profusa per garantire il benessere dei suoi, e in ultima istanza di «se stesso».

D.I. Block sintetizza nei termini seguenti le responsabilità specifiche di un padre nei confronti dei suoi familiari: a) essere per loro modello di fedeltà a Dio e alla sua alleanza (cf Gen 6,9; 17; Dt 6,4-9; Gs 24,14-15); b) tenere viva fra i congiunti la memoria della storia della salvezza, curando la celebrazione «familiare» delle grandi festività religiose (cf Es 12,1-14; Dt 16,1-17); c) istruire la famiglia circa i contenuti della legge (cf Dt 6,4-9.20-25); d) amministrare i beni familiari con giustizia (cf Lv 25); e) provvedere ai suoi cari cibo, vestiario, protezione e quanto è necessario per una vita decorosa e sicura; f) difendere la casa dalle minacce esterne; g) custodire l'armonia interna della famiglia; h) rappresentare il nucleo familiare nelle relazioni sociali e politiche (cf Rt 4,1-11)⁴⁷.

Questa responsabilità per il bene della famiglia, che grava sul padre, trova una specifica concretizzazione nell'ambito del suo rapporto con i figli. È sempre D.I. Block a schematizzare nei termini seguenti gli elementi significativi di tale relazione: a) attribuire – con qualche eccezione (cf Gen 30,6; Gdc 13,24; 1 Sam 1,20; Is 7,14) – il nome ai figli (cf Gen 16,15; 17,19; Es 2,22; Os 1,4); b) consacrare al Signore il primogenito (cf Es 13,1-2.11-16; 22,28; 34,19-20); c) circoncidere il figlio maschio (cf Gen 17,12; Lv 12,3); d) amare (nella verità e nella giustizia) la prole (cf Os 11,1-4; Pr 13,24); e) favorire anzitutto con l'esempio l'educazione dei figli alla fede (cf Dt 6,4-9.20-25) e alla sapienza di vita (cf Pr 1,8ss); f) correggere i figli in caso di errore (cf in particolare Dt 21,18-21; cf anche Dt 8,5; 2 Sam 7,14; Pr 13,24; 19,18; 23,13-14); g) gestire con giustizia la distribuzione dell'ere-

⁴⁷ Cf D.I. BLOCK, «Marriage», 47-48.

dità; h) proteggere l'integrità morale e fisica delle figlie (garantendone in particolare la verginità fino al matrimonio); i) preservare le figlie da voti avventati (cf Nm 30,2ss); l) predisporre con saggezza il matrimonio dei figli (cf Gen 24; Gdc 14,1ss); m) garantire protezione economica e sociale alle figlie in caso di fallimento del loro matrimonio o di morte del marito; n) benedire la prole prima della propria morte (cf Gen 27; 48-49)⁴⁸.

In corrispondenza con questa chiara e articolata responsabilità genitoriale nei confronti della prole, anche i figli sono investiti di compiti specifici in relazione ai genitori – senza distinzione effettiva fra figura paterna e materna – e più in generale alla famiglia: a) onorare il padre e la madre in quanto «genitori» (cf Es 20,12; Lv 19,3; Dt 5,16; Sir 3,2)⁴⁹; b) mantenere il padre e la madre durante la loro anzianità soprattutto in presenza di necessità impellenti; c) approntare le celebrazioni adeguate alla morte dei genitori; d) collaborare al benessere del nucleo familiare in base alle proprie capacità; e) sentirsi responsabili della sussistenza e della prosperità del «nome» di famiglia⁵⁰.

III. L'ISTITUZIONE (BIBLICA) A SERVIZIO DELL'UOMO E DELLA SUA DIGNITÀ

L'istituzione – se pensata e realizzata con sapienza – è strumento finalizzato alla custodia di determinati valori nel dinamismo della storia umana. Il procedere spesso articolato (se non proprio travagliato) della vicenda storica porta con sé il pericolo effettivo che taluni principi fondanti dell'umano convivere possano essere messi in discussione. La nascita e il

⁴⁸ Cf D.I. BLOCK, «Marriage», 53-56.

⁴⁹ Si noti come il comandamento circa l'onore da tributare ai genitori nelle differenti versioni del Decalogo (Es 20; Dt 5) manifesti alcune singolarità che ne esprimono l'importanza: 1) il vocabolario del «rispetto» impiegato consiste in forme verbali normalmente riferite alla relazione dell'Israelita con il suo Dio (\sqrt{kbd} , «onorare» in 1 Sam 2,30; Is 24,15; 25,3; 29,13; 43,20.23; Sal 22,24; 50,15.23; Pr 3,9; 14,31; \sqrt{yr} , «temere» in Dt 4,10; 5,29; 6,2.13.24; 8,6; 10,12.20; 13,5; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12-13); 2) la normativa è posta in apertura della serie concernente i rapporti con il prossimo; 3) l'ingiunzione è in forma apodittica, senza qualifiche, limitazioni o determinazioni temporali; 4) al comando è collegata una proposizione che indica le conseguenze felici della sua osservanza; 5) una certa legislazione in caso di sua trasgressione commina la pena capitale (cf Es 21,17; Lv 20,9). Cf D.I. BLOCK, «Marriage», 92-93.

⁵⁰ Cf D.I. BLOCK, «Marriage», 92-94.

permanere della sana istituzione garantiscono che tali valori siano preservati e protetti. L'istituzione è così funzionale alla regolazione dei rapporti sociali, affinché possano strutturarsi secondo detti principi.

Su questo fronte anche le istituzioni bibliche esistono per custodire specifici valori (teologicamente fondati), ritenuti decisivi per un vissuto comunitario che sia all'insegna della giustizia e in sintonia con la volontà di Dio. Il principale fra questi – e quello che in qualche misura è in grado di sintetizzarli – è la dignità della persona umana; creatura voluta «a immagine e somiglianza di Dio», chiamata all'alleanza con lui, nella comunione del suo popolo santo. Certamente l'istituzione – in quanto realtà «umana» – si dimostra sempre imperfetta e perfettibile; e in questo anche l'istituzione «biblica» non fa eccezione. Questo dato di fatto spiega il continuo sviluppo – non sempre lineare – delle società umane alla costante ricerca di strutture che garantiscano al meglio il «benessere» dei loro componenti. La cultura e la società bibliche, rese feconde dalla rivelazione di Dio e abitate dalla presenza attiva del suo Spirito, sono coinvolte a pieno titolo nella medesima sfida: individuare secondo le umane possibilità istituzioni capaci, pur con tutti i loro limiti e le loro ambiguità, di svolgere al meglio la loro funzione. È, dunque, necessario che il giudizio nei confronti delle istituzioni – tanto più di quelle testimoniate dal dettato biblico – sia sempre «benevolo», preoccupato anzitutto di cogliere quanto le rende utili al benessere della società umana. Ed è precisamente questo che il presente contributo ha tentato umilmente di fare.

Venegono Inf., 3 novembre 2011

MASSIMILIANO SCANDROGLIO
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)