

Luciano Baruch Tagliacozzo, *Matrimonio e volontà. Traduzione del trattato Kiddushin del Talmud di Gerusalemme*, a cura di Francesco Fasolino e Francesco Lucrezi (Forme e itinerari del diritto. Collana diretta da F. Fasolino, A. Lovato, F. Lucrezi 5), Torino, 2022, pp. 272.

Eugenio Ciliberti*

Lo studio dei diritti dell'antico Oriente mediterraneo e, nello specifico, del diritto ebraico è senz'altro una parte non trascurabile delle discipline storico-giuridiche. Esso si è sviluppato in epoca abbastanza recente e, precisamente, nel momento in cui “gli studi del diritto si sono affrancati dall'egemonia culturale precedentemente esercitata dalla Chiesa e dall'Ancien Régime, rompendo la gabbia teologica e politica in cui erano stati chiusi per secoli [...] ed entrando in territori nuovi e inesplorati [...], alla ricerca di nuovi obiettivi di conoscenza”¹.

Questa prospettiva di ricerca, sicuramente stimolante per gli studiosi dei diritti dell'antichità, sconta un limite legato al carattere specialistico di tali filoni, che richiedono specifiche competenze filologiche ed antiquarie, che i giuristi difficilmente possiedono². In particolare, tale ostacolo è legato alla fruibilità di testi giuridici, che necessitano di traduzioni volte a rendere il senso autentico di ogni termine specifico, senza snaturarne il significato. In questo solco, si inserisce la traduzione in lingua italiana del trattato *Kiddushin* del *Talmud* di Gerusalemme³, dedicato al tema del matrimonio, curata da Luciano Baruch Tagliacozzo, Dottore in Studi Ebraici, laureato presso il Collegio Rabbinico Italiano.

Tale traduzione confluisce nel pregevole volume *Matrimonio e volontà*, a cura di Francesco Fasolino e Francesco Lucrezi, edito da Giappichelli nell'ambito della collana *Forme e itinerari del diritto*, curata dagli stessi Fasolino e Lucrezi insieme ad Andrea Lovato. Quest'opera è uno dei numerosi frutti delle ricerche condotte dall'Ateneo salernitano nell'ambito del progetto PRIN, da poco concluso, dedicato a *Crimine e Follia nel mondo antico*. La struttura di questo prodotto editoriale, corredato da una iniziale nota dei curatori (pp. VII-IX) e da una premessa esplicativa dedicata alla funzione, alla struttura e alla logica del *Talmud* (pp. XI-XVI), si sviluppa sulla traduzione di Tagliacozzo (pp. 1-214) ed è arricchita da due interessanti appendici su tematiche correlate: la prima, a cura di Mariateresa Amabile, è intitolata “*Note sul levirato ebraico*” (pp. 217-233); la seconda, opera di Giovanbattista Greco, è dedicata a “*Follia sopravvenuta e persistenza del vincolo matrimoniale in D. 24.3.22.7 (Ulp. 33 ad ed.)*” (pp. 235-251).

Stando a quanto riferisce Tagliacozzo nella sua Premessa, il *Talmud* rappresenta un pensiero dialettico, che mira ad ottenere risposte valide per l'azione dell'ebreo (halachà), dalle fonti della legge scritta, la Torah, e della legge orale, la *Mishnah*, nonché dalle altre fonti parallele (*Toseftà* e *Baraita*)⁴.

* Dottorando di ricerca in Scienze Giuridiche presso l'Università degli Studi di Salerno.

¹ Così, F. Lucrezi, 613. *Appunti di diritto ebraico I*, Torino, 2015, 3, laddove si osserva anche come “l'attivazione, agli inizi del XX secolo, delle prime Cattedre di Diritti dell'antico Oriente mediterraneo [...] ha dato l'avvio a un primo, parziale processo di superamento dell'incontrastato 'panromanismo giuridico', affiancando allo studio del diritto romano – sia pure in posizione nettamente marginale e subordinata – anche quello delle altre tradizioni giuridiche antiche conosciute”. Sul punto, v. anche F. Lucrezi, *Il furto di terra e di bestiame in diritto ebraico e romano. Studi sulla 'Collatio' I*, Torino, 2001, 77 ss.

² In questo senso, Lucrezi, 613, cit., 4.

³ Nella premessa, Tagliacozzo spiega le ragioni del rinnovato interesse, ai nostri giorni, nello studio e nell'edizione del *Talmud Yerushalmi* in Israele con le parole dello studioso americano Jacob Neusner, da poco scomparso, ripetute nel corso della sua ultima conferenza presso l'Unione delle Comunità ebraiche italiane: “La *Mishnah* rappresenta la filosofia, il *Talmud Yerushalmi* la religione, il *Talmud* Babilonese la teologia degli ebrei”; affermazione che, secondo Tagliacozzo, si spiega solo ricordando quanto la “fede” ebraica, detta *Emunah*, sia legata alla Terra d'Israele.

⁴ Interessante, ai fini di una corretta comprensione dell'opera in questione, la definizione di *Talmud* formulata in J. Neusner, *Il Talmud*, Milano, 2009 e citata da Tagliacozzo, secondo la quale “Il *Talmud* contiene una vastissima raccolta

Per quanto riguarda invece il trattato oggetto della sua traduzione in lingua italiana, Tagliacozzo osserva come il termine *Kiddushin*, impropriamente reso come “fidanzamento” (quando, in realtà, come lo stesso Autore osserva, il termine corrispondente è *Shidukhim*), letteralmente significa “consacrazioni” e sta ad indicare la “destinazione della sposa”⁵, che viene fatta seguendo tre vie - “Il denaro, un documento, un rapporto sessuale”⁶ – e viene sciolta col divorzio o con la morte del marito. Volendo offrire una panoramica sintetica e, allo stesso tempo, esauriente del trattato, il primo capitolo (pp. 3-96) prende le mosse proprio dalle suddette tre vie per sposare una donna, partendo dall’analisi della *Mishnah* (che in ebraico significa “ripetizione”), vale a dire di quel complesso di norme giuridiche relative alle tematiche più svariate, che costituisce la riduzione in iscritto della legge orale operata da alcuni rabbini. Alla *Mishnah* si affianca il patrimonio sapienziale rappresentato dalla *Ghemarà* (letteralmente, “completamento”), nella quale sono raccolte le dispute dottrinali tra saggi ed intellettuali a proposito di leggi, filosofia, scienza, morale, problemi e casi della vita quotidiana. *Mishnah* e *Ghemarà* formano insieme il *Talmud*, il libro più importante della tradizione giuridica ebraica, che cristallizza la legge orale ed i relativi commenti, così come si sono sviluppati nel corso di cinque secoli di storia⁷.

Orbene, per tornare al punto di partenza, la *Ghemarà* riporta, in primo luogo, l’insegnamento del Rabbi Chyà, secondo il quale una donna viene sposata non solo attraverso la pratica di tutti e tre i modi insieme, ma anche se si pratica uno solo di essi. In primo luogo, con riguardo al denaro, il riferimento testuale è a Deut. 24,1, che recita “quando un uomo abbia preso sua moglie”, laddove la dicitura “abbia preso” (*ikach*) significa abbia acquisito con denaro. In secondo luogo, il riferimento al rapporto sessuale è tratto da Deut. 24,1-2, che recita “Quando un uomo abbia preso una donna e abbia con lei convissuto”: l’espressione “e abbia con lei convissuto” (*uba’alah*) sta ad indicare l’avvenuto rapporto sessuale. Infine, il riferimento al documento è anch’esso riportato in Deut. 24,1, laddove è scritto “scriverà per lei un documento di ripudio, lo consegnerà nelle sue mani e la manderà via dalla sua casa”; “dalla sua casa” lascia intendere che la donna potrà legalmente essere di un altro uomo. Dunque, come l’uscita in libertà della donna avviene con un documento, allo stesso modo il maritarsi avviene con un documento.

Se questa è la legge per gli ebrei, com’è disciplinato il matrimonio dei non ebrei? Secondo l’opinione di Rabbi Abahu, in nome di Rabbi Lazar, i non ebrei sono in obbligo attraverso un rapporto sessuale, ma non sono in obbligo verso le donne fidanzate. Secondo l’opinione di Shemuel, invece, il non ebreo è in obbligo non solo se egli vuole prenderla come meglio, ma anche se non vuole prenderla come moglie. Inoltre, i non ebrei vanno giudicati secondo le leggi di relazione delle nazioni (le c.d. leggi Noachidi)⁸, se prendono una donna fidanzata dei non ebrei, e vanno giudicati secondo la legge d’Israele se prendono una donna fidanzata ebrea.

I non ebrei, pertanto, non hanno matrimonio (*Kiddushin*). Ci si domanda, a questo punto, quale sia la legge che disciplini il divorzio per loro riguardo. Secondo l’opinione di Rabbi Yehudah Ben Pazi e Rav Hanina, in nome di R. Hunà il Grande di Sefforide, essi non hanno il divorzio – per tale intendendosi quello attraverso un libello di ripudio che prende il nome di *Ghet* -, o che entrambi (israeliti e non israeliti) possono divorziare l’uno dall’altro.

di discussioni rivolte ad un’altra persona che si sviluppano formulando domande e ottenendo risposte, per procedere poi con altre domande concernenti le risposte, in modo da generare ulteriori nuove domande”.

⁵ Il riferimento è alla traduzione del termine operata in A.M. Rabello, *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Torino, 1996.

⁶ L’Autore qui richiama Maimonide, *Mishneh Torah. Ilhot Ishut*, 1;1 – 1;2.

⁷ In merito, v. anche Lucrezi, *613*, cit., 37, laddove si osserva che “il testo talmudico incide fortemente sulla ricerca del senso della *Torah*, nel momento che ne proponga una precisa lettura, spesso distante da quello che doveva essere il significato originario del testo”.

⁸ Al riguardo, v. Lucrezi, *613*, cit., 40 s., il quale, tuttavia, specifica che “per quel che riguarda il diritto ebraico, il noachismo non rappresenta una forma di legislazione superiore, atta a fungere da *Grundnorm* o da limite rispetto alle altre leggi”.

Il trattato prosegue interrogandosi sul valore della moneta usata per il matrimonio, prendendo spunto da un passo tratto da M. *Shevuot* 6:1 secondo cui “Nel giuramento davanti ai giudici il capo d’accusa deve valere almeno due monete d’argento, e la confessione una *Perutà*”⁹. In merito, vi è una contrapposizione tra la Scuola di Shammai e la Scuola di Hillel: la prima, infatti, ritiene che per il matrimonio ci voglia un *Dinar* d’argento ma, con riguardo al giuramento, sostiene che è necessaria una moneta (*Ma’ah*) d’argento; la seconda invece afferma che per il matrimonio ci vuole una moneta del valore di una *Perutà* ma, in merito al giuramento, ritiene che una moneta voglia dire due *Ma’ah*. Le Scuole di Shammai e di Hillel dibattono anche sulla possibilità di sposarsi anche donando oggetti, poiché la *Torah* affianca al denaro la dicitura “oppure utensili”. In merito, l’insegnamento della Scuola di Shammai non deriva la quantità di denaro dalla parola “utensili”, mentre la Scuola di Hillel deriva la quantità di denaro dalla parola “utensili”, poiché “utensili” è plurale nella *Torah* e anche per il denaro devono esserci due monete e, analogamente, “denaro” indica come minimo due *Ma’ah*.

Alla luce di questo confronto di posizioni tra le due Scuole, ci si domanda, dunque, se un israelita appartenente ad una scuola possa far sposare la figlia con un israelita di altra scuola: la Scuola di Shammai non ha mai rifiutato di sposare donne della Scuola di Hillel, né quest’ultima ha mai proibito di contrarre matrimonio con donne della Scuola di Shammai, ma entrambe hanno sempre agito secondo verità e pace.

Particolare importanza assume, in questa materia, il matrimonio c.d. di Levirato¹⁰: su quest’argomento, può essere utile partire da Deut. 25,5, secondo cui “Se due fratelli vivono assieme e muore uno di loro, senza un figlio, la moglie del morto non sarà di un uomo estraneo ma per levirato andrà sposa, e (il fratello) la prenderà come moglie e cognata”. Ciò implica, secondo l’opinione di Rabbi Hunà, che se ha un figlio, la morte del marito permette alla moglie di sposare un uomo estraneo. Il trattato si concentra poi sul precetto tratto da *Halachà* 1:2, secondo cui uno schiavo ebreo viene acquisito con denaro o con un documento scritto e diventa libero con il Giubileo o con la deduzione di denaro, mentre la schiava ebrea diventa libera anche per la comparsa dei segni della pubertà.

Su questa scia, il *Talmud Yerushalmi Kiddushin* prosegue poi con la regola estrapolata da *Halachà* 1:3, secondo cui un servo cananeo viene acquisito per denaro, per documento scritto o per presa di possesso (*Chazaqà*) ed è liberato per denaro, per mezzo di altri o per documento. Secondo l’opinione di Rabbi Meir, tale liberazione può avvenire per mezzo di denaro, mediante altri o con un documento da sé stesso; tuttavia, secondo la tesi dei *Chakamim*, lo schiavo può liberarsi col denaro anche da sé stesso e col documento anche per mezzo di altri, ma il denaro deve appartenere ad altri.

In merito, la *Ghemarà* precisa che la *Torah* ha considerato il possesso degli schiavi come l’eredità della Terra: come l’eredità della Terra è acquisita per denaro, per documento o per presa di possesso – secondo quanto si ricava da Ger. 32,44 -¹¹, allo stesso modo uno schiavo cananeo viene acquisito per denaro, per documento o per presa di possesso.

La lettura continua con il *mizvah* estratto da *Halachà* 1:4, secondo cui gli animali grossi sono acquistati con la consegna, mentre per quanto riguarda gli animali minuti vi è una divergenza di vedute: secondo l’opinione di Rabbi Meir e di Rabbi Liezer, essi si acquistano sollevandoli; secondo i Saggi (*Chakamim*), invece, questi si acquisiscono col tirarli.

I principi che si traggono da *Halachà* 1:5 in merito alla circolazione delle *res* sono espressi nella *Mishnah* nel modo seguente: i beni immobili si acquistano con denaro, con documento scritto o col prenderne possesso; i beni che non sono stabili non acquistano altrimenti che tirandoli a sé (*Meshichà*); i beni mobili si acquistano insieme a beni stabili con denaro, con documento scritto e col

⁹ La *Perutà* sta ad indicare la più piccola moneta di rame in uso in *Erez Israel*.

¹⁰ Per un approfondimento sul levirato nel diritto romano, si rinvia a M. Amabile, *Sul divieto di matrimonio leviratico in CTh. 3, 12,2 e CJ. 5, 5, 5*, in *Koinonia* 41 (2017); Id., *Nefaria Secta. Sulla normativa imperiale ‘de Iudaeis’ (IV-VI secolo)*, vol. I, Napoli, 2018; vol. II, Torino, 2021; F. Lucrezi, *L’adulterio in diritto ebraico e romano. Studi sulla Collatio IX*, Torino, 2020, 131 ss.

¹¹ Ger. 32,44: “Si compreranno i campi pagandone il prezzo e redigendo l’atto di acquisto, sigillandolo e convocando i testimoni”.

prenderne possesso. Inoltre, i beni mobili rendono idonei gli immobili a che si pronunci anche su di essi un giuramento.

La trattazione prosegue con le regole ricavabili da *Halachà 1,6*, che prendono le mosse dal principio secondo cui tutti i beni devono essere valutati in denaro per essere trasferiti di possesso. Corollario di ciò è la responsabilità dell'oggetto trasferito in capo a colui che è venuto in possesso dell'oggetto ricevuto in cambio. Ai fini di una migliore comprensione, la *Mishnah* riporta l'esempio della permuta del bue con una vacca o di un asino con un bue. La stessa *Mishnah*, inoltre, pone una differenza sostanziale tra ciò che deve entrare in possesso del Santuario e ciò che deve appartenere a una persona comune: nel primo caso, la cosa si acquista con denaro; nel secondo, con presa di possesso. Inoltre, è specificato che, rispetto al Santuario, la parola equivale alla consegna per le persone comuni.

Il successivo *Halachà 1,7* è dedicato ai doveri reciproci di figli e genitori, partendo dalla statuizione secondo cui, rispetto ai doveri incombenti sul padre rispetto al figlio, devono ritenersi responsabili gli uomini ed esenti le donne. Inoltre, la *Mishnah* prevede l'obbligatorietà per i maschi dei precetti positivi che dipendono dal tempo, rispetto ai quali sono esenti le donne, che sono tuttavia tenute, insieme agli uomini, all'osservanza dei precetti che non dipendono da un tempo determinato. Con riguardo ai precetti negativi, invece, sia nel caso in cui essi dipendano da un determinato tempo che nell'ipotesi in cui essi non dipendano da esso, sono obbligatori sia per gli uomini che per le donne, eccezion fatta per la proibizione di tagliarsi gli angoli della barba, di tagliare i capelli intorno alla testa e di rendersi impuri con il contatto di cadaveri. Infine, vengono riportati alcuni atti – come, ad esempio, l'imporre le mani sugli animali da sacrificio, l'offerta di farina, il bruciare un pugno di profumi, spruzzare il sangue sull'altare, ecc. – che competono esclusivamente agli uomini e non alle donne, salvo per il sacrificio di *Minchà* offerto dalla *Sotà* e dalle donne naziree, in cui esse eseguivano l'elevazione dell'offerta, cioè la sollevavano dal suolo pubblicamente, valendo ciò per acquisizione. La *Ghemarà* si sofferma qui su alcune storie di re, lebbra e maledizione, sul tema dell'onore al padre e alla madre dovuto dal figlio e sull'aneddoto della madre di Rabbi Tarfon, oggetto dei dialoghi talmudici tra i rabbini dedicati ai precetti sopra riportati.

In *Halachà 1,8* si afferma che, mentre ogni precetto che non dipende dalla Terra d'Israele si deve attuare tanto in Terra d'Israele che fuori di essa, i precetti dipendenti dalla Terra d'Israele si attua solo in essa, ad eccezione di quelli concernenti gli alberi incirconcisi e la mescolanza dei seminati. In questo ambito, la riflessione della *Ghemarà* si sviluppa principalmente sul tema delle terre ereditate dai figli di Israele.

Chiude il primo capitolo della traduzione del trattato *Kiddushin* l'articolato di *Halachà 1,9*, che contempla un destino favorevole, la moltiplicazione dei propri giorni e l'eredità della terra a quanti adempiano una *Mizvah*. All'opposto, coloro i quali trascurino di adempiere una *Mizvah* non otterranno i benefici appena indicati. Similmente, chi è istruito nella Scrittura eredita la terra, mentre i soggetti non istruiti nella Scrittura, né nella *Mishnah* né nelle leggi sociali, non meritano di essere accolti nel novero delle persone civili. Infatti, la Scrittura, nel definire coloro che sono impegnati in tutte e tre le cose appena citate, afferma che “una corda a tre capi non si spezza” (Eccl. 4,12).

. Il dibattito tra i rabbini inerente a questi principi riportato nella *Ghemarà* si concentra, in particolar modo, sul giudizio di mille angeli meno uno.

Il secondo capitolo (pp. 97-131) contiene una regolamentazione più specifica dell'atto matrimoniale e si apre con le regole contenute in *Halachà 2,1*, secondo cui un uomo può sposare una donna personalmente o attraverso un suo rappresentante (*Shaliach*). Allo stesso modo, una donna può vincolare sé stessa personalmente o per procura. Inoltre, un padre può destinare sua figlia in moglie quando questa è ancora minorenni personalmente o attraverso un suo rappresentante. La *Mishnah* riporta, poi, un precetto davvero curioso, nel quale si afferma che se un tale dice a una donna di diventare moglie di un dattero oppure di una determinata cosa, se uno di quei datteri ha il valore di una *Perutà* ella è sua moglie; se tutti insieme hanno il valore di una *Perutà* ugualmente ella deve ritenersi sposata; in caso contrario, essa non deve considerarsi sposata. Se qualcuno dice “ti sposo

con questo, questo e questo”, se ciascuna di tali singole cose hanno il valore di una *Perutà* ella è sposata. Infine, se la donna ha mangiato questi frutti man mano, ella non è sposata a meno che uno di essi abbia il valore di una *Perutà*. Ritorna, in questo contesto, il carattere marcatamente patrimoniale che il matrimonio ha nel diritto ebraico, puntualmente rievocato anche nelle discussioni della *Ghemarà*.

Regole dello stesso tenore sono riportate anche in *Halachà 2,2*, che si apre con il seguente ragionamento, che coinvolge alcuni profili dichiarativi dell’atto matrimoniale: se un soggetto prende in moglie una donna dicendo una cosa non corrispondente alla realtà, allora l’uomo non risulterà sposata. Tuttavia, secondo l’insegnamento di Rabbi Shimon, se l’uomo ingannò la donna in modo che a lei risulti un vantaggio, quest’ultima è presa in moglie. In maniera identica deve argomentarsi nell’ipotesi in cui il matrimonio sia subordinato ad una certa condizione: in questo caso, infatti, se anche la donna dicesse che nel suo cuore albergava l’intenzione di sposarsi con quell’uomo nonostante la condizione non si sia avverata, ella comunque non si considera sposata e l’esito sarebbe il medesimo anche qualora fosse stata la donna ad indurre in errore l’uomo.

Nel successivo *Halachà 2,2* sono dettate alcuni precetti inerenti all’attività del rappresentante: nel caso in cui a questi venga domandato di andare a sposare per conto di una determinata donna in un determinato luogo ed egli compia lo sposalizio in un altro luogo, la donna non può ritenersi sposata. Viceversa, se l’uomo dice che la donna si trova in un determinato luogo ed il rappresentante si reca in un luogo differente ed ivi realizza lo sposalizio, la donna può considerarsi sposata. In altri termini, se nella procura è indicato un indirizzo sbagliato, ma la dichiarazione viene comunque recapitata, il matrimonio è valido. Questi principi possono aiutare a comprendere meglio l’istituto della celebrazione del matrimonio per procura, ancora presente nel Codice civile italiano, seppur confinato ad ipotesi del tutto eccezionali, puntualmente disciplinate dall’art. 111 c.c.

La trattazione prosegue con *Halachà 2,4*, le cui regole possono essere sintetizzate nella seguente proposizione: tutti i difetti che rendono inidoneo il *Cohen* al sacerdozio rendono inidonee le donne al matrimonio. Infatti, se un uomo sposa una donna a patto che ella non abbia fatto voti e quest’ultima li abbia invece fatti, oppure se la sposò a patto che ella non avesse difetti e riscontrarono in lei difetti, il matrimonio è invalido. Invece, qualora egli l’abbia sposata tacitamente e risulti che ella aveva fatto dei voti oppure aveva difetti, questi deve sciogliere il matrimonio senza ricevere la dote.

Sul punto, la *Ghemarà* riporta due insegnamenti (*baraita*) contrapposti in merito al divieto per una donna di risposarsi in mancanza del divorzio (*Ghet*) dal precedente marito: secondo il primo, tale divieto si riferisce al caso in cui la donna sarebbe potuta andare da un Saggio per farsi sciogliere il voto, ma non c’era andata, essendole in ogni altro caso permesso sposarsi senza il *Ghet*; il secondo insegnamento invece ritiene che tale divieto si applichi nel caso in cui la donna non sia andata da un Saggio per farsi sciogliere il voto, i *Kiddushin* sarebbero stati validi retroattivamente e i suoi figli sarebbero stati considerati come *Mamzer*¹², non potendo pertanto tale donna risposarsi senza il *Ghet*. In *Halachà 2,5* vengono affrontati ulteriori profili della validità del matrimonio nei seguenti termini: se un uomo sposa due donne al prezzo di una *Perutà* o una donna con un oggetto che abbia un valore minore di una *Perutà*, anche se abbia successivamente inviato dei doni, il *Kiddushin* è invalido, dal momento che egli ha mandato i doni da imputare al vincolo precedentemente contratto, e la stessa regola si applica altresì ad un minore che abbia preso moglie.

Il precetto riportato nel seguente *Halachà 2,6* è dedicato ad una ipotesi particolare di poligamia: se un uomo sposa allo stesso tempo una donna e sua figlia oppure una donna e sua sorella, il loro matrimonio non può ritenersi valido. Sul punto, la *Mishnah* riporta un aneddoto che aiuta a comprendere meglio la fattispecie in questione: un uomo raccolse un cesto di fichi e lo diede a cinque donne, due delle quali erano sorelle tra di loro, dicendo “voi siete tutte sposate a me con questo cesto

¹² *Mamzer* (lett. ‘bastardi’) è il termine con il quale sono indicati i figli di un matrimonio vietato dalla Torah, quali, ad esempio, una unione fra consanguinei o un rapporto adulterino.

di fichi”. Nonostante una di esse lo ricevette dalla mano per tutte, i Saggi (*Chakamim*) decretarono che le sorelle non erano sposate.

In *Halachà 2,6* viene ancora approfondita la tematica dei doni presentati dall’uomo al fine di contrarre matrimonio: in particolare, secondo l’opinione di Rabbi Meir, se un *Cohen* fa *Kiddushin* con una donna con le parti dei sacrifici a lui spettanti, comprese quelle di santità inferiore, la donna non si considera sposata. Ugualmente, se lo fa con la seconda decima, sia per errore (ad esempio scambiando un animale dedicato al sacrificio e considerandolo destinato a usi profani) sia di proposito, la donna non si ritiene sposata. A questa tesi Rabbi Yehudah opina che, in caso di errore, la donna non è sposata; tuttavia, se tale errore si verifica di proposito, il matrimonio deve reputarsi valido. Inoltre, sempre secondo l’opinione di Rabbi Meir, se la cosa è stata fatta con ‘cosa consacrata’ (*heqdesch*, termine che sta ad indicare qualsiasi cosa, anche vasellame o strumenti dedicati alle necessità del Tempio), avendo l’uomo agito di proposito, il matrimonio è valido; qualora, invece, l’uomo abbia agito per errore, non è valido. Anche qui emerge la contrapposizione con il pensiero di Rabbi Yehudah, il quale insegna che il matrimonio per errore è valido, mentre quello di proposito non è valido.

La riflessione prosegue in *Halachà 2,8*, laddove si specifica che se uno sposa una donna con oggetti impuri (quali possono essere, ad esempio, il primogenito di un’asina, la frutta di un albero incirconciso, i prodotti mescolati dalla vite, un bue condannato alla lapidazione, una vitella destinata ad essere accoppiata, ecc.), il matrimonio è invalido. Tuttavia, se uno di questi oggetti viene venduto e l’uomo si sposa col denaro ricavato, allora il matrimonio deve ritenersi valido.

Nella *Ghemarà* il dibattito si sofferma sulla disputa tra Rabbi Lazar e Rabbi Yochanan sulla validità del matrimonio contratto per mezzo del primogenito di un’asina che non sia stato redento (offrendo un sacrificio sostitutivo): il primo ritiene che con esso si possa sposare una donna, mentre il secondo sostiene l’opinione contraria. Inoltre, per il caso in cui un soggetto viene e redime il primogenito dell’asina senza che il suo proprietario ne sia a conoscenza, Rabbi Lazar ritiene che l’animale non sia redento, mentre Rabbi Yochanan lo ritiene tale. A tal uopo, vengono riportati due *Baraita*, una che avvalorava l’opinione di Rabbi Lazar e l’altra che la contraddice: la prima argomenta a partire dal precetto secondo cui chi ruba il primogenito dell’asina del suo compagno, prima che questi lo abbia redento, deve ripagarlo del doppio; la seconda sostiene che è proprio la parte finale di questa *Baraita* (“prima che lo abbia redento”) contraddice la tesi di Rabbi Lazar, poiché questi parla di acquisto del titolo dopo la redenzione. Inoltre, sempre alla stregua della seconda *Baraita*, è la stessa *Mishnah* a contraddire Rabbi Lazar, dal momento che questa dice che con il primogenito dell’asina¹³ non si può sposare una donna.

Il capitolo termina con il principio espresso in *Halachà 2,9*, secondo il quale se un uomo sposa una donna con una offerta elevata (*Terumah*), con l’acqua o con la cenere di purificazione, il matrimonio è valido, anche se è contratto da un israelita laico.

Il terzo capitolo (pp. 133-175) è inaugurato da *Halachà 3,1*, contenente precetti dedicati a specifiche situazioni conflittuali inerenti al fidanzamento, nell’ambito dei quali si dà atto che se un uomo dice ad un compagno di sposare una determinata donna per suo conto ed il compagno prende tale donna per sé, quest’ultima deve ritenersi fidanzata al secondo. Allo stesso modo, se un uomo dice ad una donna di essere fidanzata con lui per un arco temporale di trenta giorni e un altro uomo la prende come fidanzata durante questo periodo, è valido il fidanzamento del secondo. Per quanto riguarda la donna, se essa è una israelita fidanzata con un *Cohen*, questa può mangiare offerta; inoltre, se l’uomo dice: “che tu mi sia promessa da ora e da qui a trenta giorni” e un altro uomo la sposa nel corso di questi trenta giorni, la donna è promessa e non è promessa, cioè il fidanzamento deve essere convalidato entro trenta giorni. Infine, se una donna israelita è promessa a un *Cohen* o la figlia di un *Cohen* è promessa a un israelita, essa non deve mangiare offerta.

¹³ Dalla lettura di Ex. 13,13 emerge come, mentre i primogeniti del bestiame vanno offerti al Tempio, il primogenito dell’asino lo si riscatta e lo si decapita.

Il tema del fidanzamento è oggetto anche di *Halachà 3,2*, dal quale si evince che se un uomo dice a una donna che questa è fidanzata con lui a patto che quest'ultimo dia duecento *Zuz* (monete di argento in uso in *Erez Israel*), ella è fidanzata e l'uomo è tenuto a darglieli. Invece, se l'uomo dice che i duecento *Zuz* saranno dati alla donna entro trenta giorni, ella è fidanzata se detta scadenza è rispettata, dovendosi, al contrario, ritenersi non fidanzata se tale somma non le è stata pagata. Similmente, se l'uomo ponga come condizione il possesso di duecento *Zuz*, la donna è fidanzata, purché egli li abbia; qualora invece l'uomo ponga la condizione che vengano mostrati alla donna i duecento *Zuz*, quest'ultima può ritenersi fidanzata, a patto che egli mostri il denaro, con la precisazione che se l'uomo glieli mostra su un banco, la donna non è fidanzata, poiché egli è tenuto a dimostrare la proprietà dei duecento *Zuz*.

Del medesimo tenore sono i principi riportati in *Halachà 3,3*, secondo cui se lo sposo dice che la donna è a lui sposata a condizione che egli possieda una quantità di terreno sufficiente ai fini dello spargimento di un *Car* di seme, ella è fidanzata qualora questi effettivamente possieda detta quantità. Qualora alla condizione appena citata si aggiunge che il terreno posseduto sia situato in un certo luogo, la donna è fidanzata nel caso in cui l'uomo possieda detto terreno in tale luogo; in caso contrario, ella non si considera fidanzata. Rispetto a questi precetti, Rabbi Meir osserva che qualunque condizione che non sia come la condizione posta dalle tribù di Gad e di Reuven – il testo, infatti, dice “E disse loro Moshè: Se passeranno i figli di Gad e di Reuven ecc.” e poi sta scritto: “e se non passeranno armati” - non può definirsi una condizione. A questa osservazione Rabbi Haminà Ben Ishmael obietta che era necessario dire così, perché altrimenti si sarebbe inteso che nemmeno in *Erez Israel* avevano avuto possesso.

In *Halachà 3,4* l'attenzione è concentrata sull'errore come vizio del consenso: nello specifico, se si promette a una donna, credendo che questa fosse figlio di *Cohen* piuttosto che di *Levi* e viceversa, oppure che fosse povera ma in realtà è ricca e viceversa, ella è fidanzata, perché non è lei che ha indotto l'uomo in errore. Su questo tema, la *Ghemarà* riporta due aneddoti, sui quali aveva espresso la propria opinione Rabbi Manà: il primo riguarda alcuni commercianti che si affidarono a un esattore delle tasse, il quale tagliò la corda senza pagare; il secondo ha come scenario la piazza di un mercato e vede protagonista un uomo che intima il suo compagno a dargli il lino in suo possesso, mentre quest'ultimo chiedeva all'altro i soldi che gli doveva. Questi racconti, oltre ad offrire uno spaccato della vita quotidiana della società ebraica dell'antichità, contribuiscono alla ricostruzione del ragionamento alla base della risoluzione delle controversie da parte dei rabbini.

In *Halachà 3,5* preponderante è l'introduzione di un termine iniziale al fidanzamento, successivo al momento della dichiarazione: in tal caso, infatti, l'uomo non è fidanzato, considerandosi come se non avesse detto proprio nulla.

Il tema della condizione sospensiva ritorna in *Halachà 3,6*, laddove è statuito che se un uomo dice a una donna che questa è fidanzata con lui a patto che egli parli per suo conto con una autorità superiore oppure lavori per lei come operaio, qualora effettivamente questi svolga tali attività, ella è fidanzata; in caso contrario, non può ritenersi tale. Ragionamento in parte diverso deve farsi per il caso in cui il fidanzamento è condizionato al consenso del padre della donna: se il padre acconsente, ella è fidanzata, altrimenti non lo è. Qualora invece il padre della donna sia morto, ella è fidanzata, mentre se muore il figlio si persuade il padre a non prestare il relativo consenso.

I precetti contenuti nel successivo *Halachà 3,7* sono dedicati all'ipotesi in cui il padre di una donna non ricordi a quale uomo ha promesso sua figlia: la regola enunciata dalla *Mishnah* è quella di prestare fede a chi dichiara di averla presa come fidanzata. Tuttavia, quando due uomini dichiarano la medesima cosa, ambedue devono scrivere un *Ghet* oppure, se la vogliono, uno la ripudia la donna, mentre l'altro la sposa (soluzione, quest'ultima, che riecheggia quella del dilemma salomonico delle due madri che reclamavano la maternità del medesimo bambino).

In *Halachà 3,8* è contemplato il caso del padre che dichiara di aver concesso la figlia come fidanzata oppure di averla concessa in fidanzata ed aver ricevuto per lei il *Ghet* mentre era ancora minorenne: ad esso, secondo la *Mishnah*, bisogna prestare fede. Tuttavia, qualora egli affermi di aver promesso

la figlia ed aver ricevuto il *Ghet* mentre era ancora minorenne e quest'ultima è ora maggiorenne, allora non gli si deve prestare fede. Ugualmente, non deve prestarsi fede a chi dice che sua figlia era prigioniera e lui l'ha redenta, sia nel caso che ella sia maggiorenne sia in quello in cui sia ancora minorenne. Inoltre, nell'ipotesi in cui, al momento della morte, uno dice di avere figli, gli si deve prestare fede; diversamente, se dice di avere fratelli, tale fiducia non può essergli concessa. Infine, se un uomo promette sua figlia tacitamente, non può essere compresa se la donna possiede già i segni della pubertà.

Il profilo relativo alla dichiarazione paterna è nuovamente oggetto di attenzione in *Halachà 3,9*, riguardante la situazione in cui un soggetto possieda due serie di figlie, generate da due mogli diverse, e dica di avere promesso la sua figlia maggiore: non si può agevolmente dedurre, infatti, se egli si riferisca alla più anziana tra le figlie maggiorenni, alla maggiore tra quelle minorenni o anche alla più giovane tra le maggiorenni, la quale, a sua volta, è più grande delle figlie minori. Secondo l'opinione di Rabbi Meir, esse sono tutte proibite, ad eccezione della più anziana tra le figlie maggiorenni. A questa tesi si oppone Rabbi Yossé, il quale ritiene che siano tutte permesse, ad eccezione della più giovane tra le figlie minorenni.

Nel successivo *Halachà 3,10* si discorre dell'ipotesi in cui un uomo dice a una donna di averla presa come fidanzata e quest'ultima gli risponda di non averla mai presa come tale: in questo caso, a lui è vietato sposare i parenti di lei, ma a lei è permesso sposare i parenti di lui. Allo stesso modo, se la donna dice all'uomo di averla presa come fidanzata ma egli dichiara di non averla presa come tale, quest'ultimo potrà sposare le parenti di lei, ma a lei è proibito sposare i parenti di lui. Inoltre, se l'uomo dice alla donna di averla presa come fidanzata ed ella risponde di non aver preso lei come tale ma sua figlia, a lui è proibito sposare le parenti della donna più anziana, mentre quest'ultima può sposare i parenti di lui. Infine, all'uomo è permesso sposare i parenti della donna più giovane e ad essa è consentito maritarsi con i più stretti parenti di lui.

La trattazione continua con i principi enunciati in *Halachà 3,11*, secondo cui se un uomo dice a una donna di aver destinato a sé sua figlia e questa risponde di avere in realtà destinato a lui ella stessa, a lui sono proibite le parenti della giovane e permessi le parenti della più vecchia; alla donna più giovane sono permessi i parenti di lui; a quella più anziana sono proibiti i parenti di lui.

Dal seguente *Halacha 3,12* si desume che in tutti i casi in cui il matrimonio avviene senza trasgressione, lo status del nascituro segue quello del padre. È la stessa *Mishnah* a chiarire la portata di questa regola: essa, infatti, si riferisce al caso della figlia di un *Cohen*, un *Levi* o un israelita che sposi un *Cohen*, un *Levi* o un israelita. Qualora invece vi sia trasgressione, il neonato segue la parte difettosa: situazione che si verifica nel caso in cui una vedova sposi un *Cohen Gadol*; una divorziata o una che ha fatto la *Halizà*¹⁴ sposi un qualsiasi *Cohen*; una *Mamzer* o una serva Cananea sposi un israelita; una israelita che sposi un *Netineo*¹⁵ oppure un *Mamzer*. In tutti quei casi in cui il matrimonio non sia valido ma sono validi con altre persone, la prole è dichiarata *Mamzer*: ciò si verifica nella fattispecie del matrimonio con consanguinei. Infine, la prole di quelle donne che non possono contrarre matrimonio verso tale uomo e non con altri segue la condizione della madre. Si pensi, per esempio, al figlio di una serva Cananea o di una donna non ebrea: in questo caso, il figlio non è ebreo, ma può convertirsi all'ebraismo.

Il capitolo si chiude con *Halachà 3,13*, che prevede la possibilità per i *Mamzer* di purificare la loro macchia: nello specifico, se un *Mamzer* sposa una schiava cananea, il neonato è uno schiavo; qualora il padrone ebreo gli dia la libertà, egli diventa libero. Tali precetti sono conformi all'affermazione di Rabbi Liezer secondo cui il neonato è *Mamzer* e schiavo.

¹⁴ Il termine *halizà* designa il rito dello scalzamento compiuto dalla donna il cui cognato, dopo la morte del marito, rifiuta di sposarla.

¹⁵ *Netinei* sono gli schavi cananei convertiti all'ebraismo.

Il quarto e ultimo capitolo (pp. 177-214) si apre con *Halachà 4,1*, laddove sono prese in considerazione le dieci classi di ebrei che ritornarono dall'Esilio babilonese: *Cohen*, *Levi*, *Israel*, profanati, proseliti, schiavi liberati, *Mamzer*, Netinei, di famiglia ignota e trovatelli. Tra queste, *Cohen*, *Levi* e israeliti possono sposarsi fra loro; similmente, proseliti, schiavi liberati, *Mamzer*, gli appartenenti a famiglie ignote e i trovatelli possono contrarre matrimonio fra loro.

In *Halachà 4,2* sono riportate le definizioni di *Shetuki* e *Asufi*: il primo è colui che conosce sua madre ma non suo padre; il secondo è colui che è stato trovato nella piazza del mercato e non conosce né padre né madre. La *Mishnah* prende in considerazione il caso di Abba Shaul, il quale, chiamato *Shetuki*, era un *Beduki*. Cosa si intende con tale termine? Secondo la *Ghemarà*, per comprendere ciò è necessario investigare uno *Shetuki*. La discussione rabbinica sul punto si arricchisce di particolari interessanti, come quello riferito da Rabbi Abbà, fratello di Rabbi Yehudah Bar Zavdi, il quale, in nome di Rav, disse che con riguardo ad un bambino abbandonato, per tutto il tempo in cui è rimasto nella piazza, sia suo padre che sua madre possono testimoniare che è loro figlio. Una volta portato via dalla piazza del mercato, però, occorrono due testimoni e padre e madre non sono due testimoni validi. Ancora una volta, il trattato restituisce un'immagine vivida del diritto ebraico e della sua persistente componente sacrale.

L'analisi continua in *Halachà 4,3*, laddove è statuito che tutti quelli a cui è proibito entrare nella Comunità possono sposarsi fra loro: il riferimento è ai discendenti dagli Ammoniti e dei Moabiti, convertiti all'Ebraismo, che non possono entrare nella Comunità in virtù di un divieto biblico. Questa *Halachà*, attualmente abolita, prevede che possono sposarsi fra di loro se è certa la loro discendenza. Tuttavia, Rabbi Yehudah proibisce ciò, mentre Rabbi Liezer osserva che un loro discendente certo può sposarsi con un altro loro discendente certo, ma un loro discendente certo non può contrarre matrimonio con un loro discendente dubbio; allo stesso modo, non è valido il matrimonio tra un discendente dubbio e uno certo, nonché quello tra due la cui discendenza è dubbia. La *Mishnah* non manca di precisare che per discendenti dubbi si intendono quelli di famiglia ignota, i trovatelli e i Samaritani.

Il percorso prosegue in *Halachà 4,4*, che disciplina il caso di un *Cohen* che sposa la figlia di un altro *Cohen*: in questa ipotesi, l'uomo deve informarsi prima di quattro madri, cioè della madre, della madre della madre, della madre del padre, della madre di essa, del padre del padre e della madre di essa. Qualora invece si tratti di una *Levi* o di una *Israel* si aggiunge a queste ancora un grado. Per comprendere la portata di queste statuizioni, è necessario approfondire l'articolato contenuto della *Ghemarà*, che in argomento riporta una *Baraita*, un aneddoto, un modo di dire e un caso pratico.

In *Halachà 4,5* si afferma che non è necessario informarsi né dei precedenti di un *Cohen* che presta servizio sull'Altare, né di un *Levi* che appartiene al coro che accompagnava i sacrifici, né di un israelita che fece parte del Sinedrio. Pertanto, tutte quelle donne i cui genitori furono considerati degni di ricoprire cariche pubbliche o di svolgere la mansione di elemosinieri possono essere sposati dai *Cohen* senza che sia necessario far ricerche sul loro conto. In questa categoria, Rabbi Yossé include anche coloro che erano registrati come testimoni nei tribunali di Yeshanà presso Zipporì, mentre Rabbi Chaninà Ben Antigonos inserisce pure gli iscritti nei registri della guardia del re.

Il successivo *Halachà 4,6* disciplina l'inabilità perpetua al matrimonio con *Cohen* della figlia di un *Cohen Hallal*¹⁶. In virtù di ciò, se un israelita sposa una *Hallal*, sua figlia è idonea a sposare un *Cohen*, mentre se un *Cohen Hallal* sposa una israelita, sua figlia non sarà adatta a sposare un *Cohen*. Rispetto ai principi appena enunciati, Rabbi Yehudah aggiunge che per la figlia di un proselita maschio vale la stessa legge che si applica alla figlia di un *Cohen Hallal*.

L'argomento della fede prestata alle dichiarazioni rese da un soggetto, di cui si è trattato nel corso del terzo capitolo dell'opera, viene ripresa in *Halachà 4,7*, secondo cui non deve credersi a colui il quale dichiara che suo figlio è *Mamzer*. Similmente, non si deve credere persino alla donna che dica che il

¹⁶ *Hallal* significa, letteralmente, 'profanati' e sta ad indicare i sacerdoti che sono resi invalidi al sacerdozio. Trattasi di israelita di famiglia sacerdotale che sposi una donna non vergine o una non ebrea.

feto che porta in grembo è un *Mamzer*: rispetto a tale ultimo precetto, tuttavia, Rabbi Yehudah ritiene che si debba credere ad una siffatta affermazione.

Un ulteriore richiamo alle precedenti sezioni del trattato è effettuato in *Halachà 4,8*, dove torna ad essere presa in considerazione la figura del rappresentante (*Shaliach*) e il suo ruolo in ambito matrimoniale. Nello specifico, la *Mishnah* è incentrata sul caso di un padre che abbia dato a un procuratore l'incarico di fidanzare sua figlia a un tale, ma il procuratore la promette a un altro uomo: data una situazione del genere, se l'incarico dato da lui precedette, è questo ad aver valore; ugualmente, se l'incarico dato allo *Shaliach* precedette, deve darsi valore ad esso; qualora invece non si sappia, ambedue devono darle divorzio oppure, se vogliono, uno divorzia dalla donna e l'altro la sposa. Allo stesso modo deve ragionarsi nell'ipotesi in cui una donna prima incarichi uno *Shaliach* di prometterla a un uomo e poi si prometta a un altro soggetto.

Nel seguente *Halachà 4,9* è disciplinato un peculiare aspetto probatorio: si pensi ad un uomo che si reca con sua moglie in paesi lontani e, ritornando con la moglie e con i figli, dichiara che quella donna è partita con lui e che quei figli li abbia avuti da lei. Secondo la *Mishnah*, l'uomo non ha bisogno di produrre prove né rispetto alla moglie né rispetto ai figli. Tuttavia, se l'uomo dice che la moglie è morta e che i fanciulli che sono con lui sono i suoi figli, egli è tenuto alla produzione di prove rispetto ai figli, ma non riguardo alla donna.

Il discorso prosegue in *Halachà 4,10*, la cui *Mishnah* prescrive che se un uomo dichiara che la donna che è con lui è la moglie presa in un paese lontano e che i fanciulli che lo accompagnano sono i suoi figli, questi ha bisogno di fornire prove rispetto alla moglie, ma non riguardo ai figli.

Il principio enunciato nel successivo *Halachà 4,11* è quello secondo cui un uomo non deve appartarsi con due donne, ma una donna può appartarsi con due uomini. A tal proposito, Rabbi Shimon sostiene che un uomo può trovarsi anche con due donne se la moglie è presente e può persino dormire con loro in uno stesso albergo, perché la moglie lo custodisce. Inoltre, sempre secondo Rabbi Shimon, un uomo può appartarsi con la propria figlia e può dormire a contatto con il figlio e la figlia in una stessa casa; se questi sono già adulti, uno dorme con la sua coperta, l'altra con la propria. Un altro precetto riportato nella *Mishnah* è quello secondo il quale un uomo celibe non deve insegnare ai fanciulli: su di esso si è pronunciato Rabbi Yehudah, il quale insegna che, nonostante i Maestri lo permettano, un giovanotto celibe non deve pascolare le bestie e due giovanotti non devono dormire sotto la stessa coperta. Inoltre, secondo l'opinione di Rabbi Yehudah, chi per professione ha a che fare con donne non deve appartarsi con esse e nessuno deve insegnare a un figlio una professione che lo porti a stare con donne. In merito, non può essere trascurato l'insegnamento di Rabbi Meir, per il quale ognuno deve insegnare al proprio figlio una professione decente e facile, nonché le preghiere di petizione e di ringraziamento (*Tefillah*): da queste ultime dipendono le ricchezze e i beni, non essendovi alcuna professione che non porti ricchezza e miseria, dal momento che la miseria non viene dalla professione, ma tutto dipende dal suo merito. La disputa dottrinale appena esaminata, che si arricchisce delle opinioni di Rabbi Shimon Ben Eleazar¹⁷ e Abba Gurian di Zaidan¹⁸ (p. 208), lascia intendere, ancora una volta, come la materia matrimoniale permei di sé la vita quotidiana della società ebraica.

Il Trattato *Kiddushin* del Talmud di Gerusalemme si chiude con *Halachà 4,12*, che riprende l'esempio, formulato da Rabbi Nehorai, dell'uomo che lascia tutte le professioni del mondo e non insegna a suo figlio altro che lo studio della *Torah*, di cui l'uomo gode il premio nella vita presente,

¹⁷ Egli così disse: “hai mai visto un animale o un uccello esercitare una professione? Eppure, essi si alimentano senza affanni. Benché non siano stati creati che per il mio servizio, mentre io fui creato per servire il mio Creatore, non sarebbe giusto che io fossi alimentato senza affanni? Ma è con i miei peccati che io mi sono diminuito il suo sostentamento”.

¹⁸ Questi, a nome di Abba Gurià, sostenne che nessuno deve fare di suo figlio un asinaio, né cammelliere, né barbiere, né marinaio, né pastore, né bottegaio perché sono professioni da imbrogliatori. In merito, si consideri anche l'opinione espressa da Rabbi Yehudah a nome di lui: “gli asinai sono per lo più briganti, i cammellieri sono per lo più onesti, i marinai sono per lo più devoti, il migliore dei medici merita il *Gehinnom* – termine che designa il luogo della dannazione eterna – e il più onesto dei macellai è socio di *Amalek* (termine che sta ad indicare uno spirito manipolatore e di tradimento, che si oppone ai propositi di Dio per la vita degli uomini, la loro casa e la loro progenie).

mentre il capitale gli rimane per la vita a venire: questo non è possibile con le altre professioni, poiché se un uomo si ammala, invecchia o è colto da malanni, non potendo con ciò esercitare la sua professione, muore di fame. Lo studio della Torah, invece, lo custodisce da ogni male nella sua gioventù e gli dà un fine e una speranza nella vecchiaia. La *Mishnah* si sofferma, dunque, su cosa dice la Scrittura della gioventù dell'uomo: in merito, viene citato un versetto tratto da Is. 49,31, secondo cui "quelli che sperano in Dio acquisteranno sempre nuova forza". Per quanto concerne la vecchiaia degli uomini, la Scrittura afferma che "Essi saranno sempre floridi nella vecchiaia" (Sl. 32,9). A tal uopo, viene richiamata la figura di Abramo (Gen. 24,1: "E Abramo era vecchio e Dio benedisse Abramo in tutto"), il quale eseguì l'intera *Torah* prima che gli fosse impartita, come dice il testo di Gen. 26,5: "In premio perché Abramo mi ubbidì e osservò quanto gli imposi, i miei comandi e le mie leggi".

A margine della traduzione del Trattato *Kiddushin*, l'appendice di Mariateresa Amabile prende le mosse da una breve introduzione nella quale è offerta una panoramica sintetica ma dettagliata del rito leviratico, un'usanza matrimoniale tipicamente ebraica, ma non per questo estranea ad altre civiltà dell'antichità. Tale rito, avversato nei secoli dalle persecuzioni antiebraiche poste in essere dai romani, viene affrontato sotto la duplice prospettiva delle Antiche Scritture e del *Talmud*.

Per quanto concerne le prime, Amabile parte dalla constatazione della derivazione del termine 'levirato' dal vocabolo latino *levir*, che costituisce una traduzione dell'ebraico *yavam*, termine che stava ad indicare il cognato, laddove il concetto di levirato è espresso dalla parola *Ibbum*. È proprio sul cognato che pesa, infatti, il dovere del levirato, ossia, come si è già visto in precedenza, di assicurare alla vedova del fratello morto senza figli di concepire con lei un erede per il defunto. Nella *Torah*, tale precetto è introdotto in Deuteronomio 25, 5-10 ed è illustrato in due episodi, Genesi 38, 7-11, dove è raccontata la storia di Tamar, data in moglie a Er, figlio di Giuda, il quale muore senza aver lasciato eredi, e Rut. 1, 1-12, la cui narrazione si concentra sulla storia di Naomi, vedova che perde i suoi due figli (per questo grande dolore ricevuto in sorte, infatti, chiede di essere chiamata Mara), i quali non avevano generato eredi.

Con riferimento al *Talmud Yerushalmi*, invece, l'Autrice osserva come il levirato sia menzionato più volte, in primo luogo in rapporto ai modi di perfezionamento dell'unione matrimoniale, la quale non necessita dell'espletamento di particolari formalità, né celebrazioni, tantomeno della valutazione dell'elemento del consenso da parte degli sposi-cognati: il suo perfezionamento, infatti, è conseguenza della consumazione del rapporto sessuale tra la vedova senza eredi e il fratello del suo defunto marito.

Dall'analisi comparata dei brani tratti dalle Antiche Scritture e dei passi del *Talmud*, Amabile giunge a ritenere che il levirato abbia l'obiettivo di realizzare l'alleanza con Dio attraverso l'ubbidienza al comando "crescete e moltiplicatevi": in tal modo, sarà assicurata ad ogni uomo una discendenza, una continuazione del suo nome in Israele. Inoltre, il levirato risponde, nella sua configurazione originaria, all'esigenza di assicurare la continuità del culto degli antenati, nonché a quella di mantenimento della famiglia secondo uno schema che la studiosa definisce "di tipo fratriarcale", inserendosi in quella fase della storia di Israele in cui "l'idea dell'unione in un comune vincolo di culto e di sangue per la tutela di un patrimonio comune" raggiunse una completa maturazione.

Per la donna, che sembra essere parte integrante della proprietà di un uomo, il levirato costituisce l'estrinsecazione sia del dovere di assicurare una discendenza al marito, sia del diritto a non restare isolata, senza sostegno né appartenenza, al di fuori del *clan*). Per l'uomo, invece, il levirato è considerato soprattutto un diritto, in virtù dell'obbligo moralmente fortissimo di assicurare la continuazione del nome del fratello morto senza figli. Ai margini di questo istituto rimane il consenso, quasi mai richiesto, specialmente da parte della donna; tuttavia, nelle ipotesi in cui esso può essere manifestato, la sua sfera di applicazione si riduce ad uno spazio angusto che relega il singolo individuo in un destino che va al di là della sua stessa vita, quella dei suoi avi e della sua discendenza, "tutti proiettati nella necessità, nel pressante bisogno della conservazione, della perpetuazione ideale

attraverso i vincoli del sangue e della proprietà della terra”; necessità che, come si evince dalle vicende di Tamar e Giuda, supera anche il divieto del matrimonio incestuoso.

L’appendice di Giovanbattista Greco che chiude il volume è incentrata sugli effetti prodotti sulla prosecuzione del rapporto matrimoniale dal vizio di mente sopravvenuto di uno dei due coniugi e si pone l’obiettivo di valutare il ridimensionamento degli spazi di autodeterminazione individuale in vista dell’affermazione di valori ed interessi ritenuti preminenti, secondo una tendenza ancora oggi presente in alcuni provvedimenti giurisdizionali.

Prima di procedere con l’analisi del brano riportato in D. 24.3.22.7, Greco si sofferma brevemente sui concetti di *matrimonium* e consenso: in particolare, l’Autore assume come punto di riferimento il matrimonio secondo i caratteri che gli furono attribuiti nell’età dei Severi, in cui opera il giurista Ulpiano, autore del passo oggetto della trattazione, il quale individua le radici dell’istituto nello *ius naturale*, in quel diritto, cioè, comune a tutti gli esseri animati. Con riguardo al consenso, invece, lo studioso ritiene che esso si sostanzia nella volontà degli interessati di vivere come marito e moglie o, secondo una interpretazione recentemente elaborata, di condividere la medesima *dignitas* sul piano dei rapporti economico-sociali.

Su queste premesse si fonda l’analisi di D. 24.3.22.7¹⁹, tratto dal trentatreesimo libro del commentario ulpiano all’editto del pretore e dedicato alla sorte conosciuta dall’unione matrimoniale quando uno dei coniugi diventi *furiosus*, tale intendendosi, in diritto romano, l’infermo di mente, malgrado sia controversa l’individuazione precisa delle patologie che inducessero a ritenerlo tale. A tale soggetto è impedito di contrarre matrimonio, essendo considerato incapace di formare ed esprimere una volontà libera e consapevole. Tuttavia, l’ipotesi alla base del brano è quella in cui le nozze siano già state regolarmente celebrate e la malattia mentale si sia manifestata in un momento successivo. In questo caso, Ulpiano ritiene che la persona in preda alla pazzia, in quanto carente di senno, non possa più inviare il libello di ripudio e, dunque, sciogliersi dal vincolo matrimoniale. Quanto invece alla possibilità che ad essere oggetto di ripudio sia la persona psichicamente inferma, il giureconsulto opera alcune precisazioni: se la pazzia presenti qualche intervallo oppure l’infermità è costante, ma tollerabile per le persone vicine, il matrimonio non può assolutamente essere sciolto, essendo il coniuge sano di mente, il quale abbia inviato il libello di ripudio al coniuge folle, colpevole di aver rotto le nozze. Qualora la pazzia raggiunga una tale intensità, ferocia e pericolosità da non lasciare alcuna speranza di guarigione e da risultare terribile per il coniuge che si dedica alla persona ammalata, il quale tema per sé a causa della violenza della pazzia oppure, non avendo figli, desideri profondamente di procrearne, sarà lecito per il coniuge sano di mente inviare la dichiarazione di ripudio al consorte pazzo: in tal caso, il matrimonio si considererà sciolto senza colpa di alcuno e senza che né l’una, né l’altra parte riceva un danno.

Secondo Greco, il ragionamento sviluppato in D. 24.3.22.7 non solo soddisfa la necessità di protezione del soggetto colpito dalla malattia, ma anche una finalità di rilevanza pubblicistica, deponendo in favore della conservazione di quel vincolo da cui tra origine e ragion d’essere la famiglia romana. Ancora oggi, la ricerca di un equilibrio tra libertà di scelta e responsabilità, interesse individuale ed utilità collettiva, è presente in alcune recenti opinioni giurisprudenziali, debitamente

¹⁹ D. 24.3.22.7 (Ulp. 33 ad ed.): *Si maritus vel uxor constante matrimonio furere coeperint, quid faciendum sit, tractamus. Et illud quidem dubio procul observatur eam personam, quae furore detenta est, quia sensum non habet, nuntium mittere non posse. An autem illa repudianda est, considerandum est. Et si quidem intervallum furor habeat vel perpetuus quidem morbus est, tamen ferendus his qui circa eam sunt, tunc nullo modo oportet dirimi matrimonium, sciente ea persona, quae, cum compos mentis esset, ita furenti quemadmodum diximus nuntium miserit, culpa sua nuptias esse diremptas: quid enim tam humanum est, quam ut fortutis casibus mulieris maritum vel uxorem viri participem esse? Sin autem tantus furor est, ita ferox, ita perniciosus, ut sanitatis nulla spes supersit, circa ministros terribilis, et forsitan altera persona vel propter saevitiam furoris vel, quia liberos non habet, procreandae subolis cupidine tenta est: licentia erit compoti mentis personae furenti nuntium mittere, ut nullius culpa videatur esse matrimonium dissolutum neque in damnum alterutra pars incidat.*

citare dall'autore: tra esse si annoverano una sentenza del Tribunale di Monza del 16 aprile 1986, una decisione della Corte di Appello di Perugia del 23 settembre 1989, una pronuncia della Cassazione civile, n. 19065 del 10 luglio 2008 e una decisione del Tribunale di Milano del 2 aprile 2014; tutte in tema di addebito nella separazione dei coniugi, uno dei quali sia mentalmente infermo.

Volendo dare un giudizio complessivo sull'opera, essa propone una traduzione originale in lingua italiana del trattato *Kiddushin* del *Talmud* di Gerusalemme resa in una forma scorrevole e agevolmente intellegibile, rispondendo con ciò appieno all'intento di raggiungere una più ampia platea di cultori della storia del diritto – non specificamente edotti nella variegata realtà del diritto ebraico e privi degli strumenti filologici ed antiquari necessari per leggere il testo nella lingua originale – di avvicinarsi a una tematica di estremo interesse, in grado di dare luce all'intrinseca peculiarità dell'istituto matrimoniale, nelle varie culture giuridiche, antiche e moderne. Al riguardo, pienamente corretto è il giudizio formulato da Giovanbattista Greco nel suo contributo in appendice (p. 239), secondo cui il lavoro di traduzione svolto da Luciano Baruch Tagliacozzo “tra i molti pregi ha quello di mettere in luce l'accuratezza con cui la sapienza rabbinica ha modellato l'istituto matrimoniale, in perfetta coerenza con la posizione di assoluta centralità conferitagli nell'organizzazione delle società umane”.

Non di poca rilevanza anche i due saggi di appendice, che sono in grado di sollecitare delle considerazioni in chiave comparativa, mettendo in luce lo stretto legame che intercorre tra il diritto ebraico, il diritto romano e gli altri diritti dell'antichità. L'auspicio è che questo esperimento editoriale non rimanga isolato, ma diventi un'opportunità per ragionare sullo sviluppo di questi strumenti che permettono agli storici del diritto di approfondire istituti ancora presenti nella nostra vita quotidiana, le cui radici affondano nell'antichità, secondo una prospettiva non limitata al rispettivo ambito di ricerca, ma che allarghi i propri orizzonti ad esperienze giuridiche parimenti significative che hanno segnato lo sviluppo della civiltà contemporanea.