

CONDIZIONE GIURIDICA DELLA DONNA NEL GIUDAISMO

Nell'approssimarsi allo studio delle fonti che possono essere d'ausilio per lo svolgimento del tema proposto, sembra necessario tener conto di alcuni fattori determinanti per una corretta impostazione del suddetto:

a) Israele non distingue tra "religione" e diritto, non conosce, cioè quella distinzione tra *fas* e *ius*, che è propria del mondo occidentale che ha radici nell'esperienza giuridica romana.

b) Israele non conosce un processo di "codificazione". In accordo con la concezione teocratica, secondo la quale Israele vive, le regola di comportamento è dettata dall'Eterno al popolo, con il quale Egli ha condisceso a stringere il Patto.

Da Mosè, con il quale il Signore ha parlato "bocca a bocca", quasi a sottolineare che egli non è un profeta, ispirato da sogni, secondo il modello dei culti pre-israeliti, fino al sacerdote Esdra, si assiste ad una mera attività esplicativa del senso della Legge, la quale, appunto perché divina, ma volta all'essere umano, fallibile, deve poter esser resa intellegibile a tale entità.

Ciò che è conservato nel Pentateuco, non è il risultato di un processo di codificazione (erroneamente s'è parlato di un "Codice dell'Alleanza") ma,

al contrario di un'attività esplicativa che da Mosè ha preso le mosse, riconducibile, piuttosto, alla pronuncia di *responsa*, ritenuti automaticamente vincolanti e, come tali, considerati precedenti da custodire nella memoria (come il caso delle figlie di Tzelophehad) collocati nelle diverse sezioni del Pentateuco, forse secondo il criterio cronologico, dal momento dell'uscita dall'Egitto, fino alla sedentarizzazione nella Terra Promessa, all'esilio di Babilonia ed alla ricostituzione del Tempio sotto la guida di Esdra e Neemia.

c) È molto complesso distinguere la cronologia delle fonti, non sempre facilmente ricostruibile dal momento che, non raramente, le fonti stesse, ambientate in un determinato periodo, risalgono nella realtà a tempi diversi nei quali, proprio come nel caso in esame, s'è avvertita la necessità di confermare i valori fondamentali del Giudaismo reagendo a tendenze devianti all'interno d'Israele stesso o a tentativi di compressione o, addirittura, di annullamento dei suddetti da parte di chi, nel corso dei secoli, ha politicamente dominato Israele.

1. Nel momento in cui si manifesta vitale la necessità di provvedere alla salvaguardia dei valori della Torah la donna appare in tutto il suo rilievo

Sotto tale profilo, le figure più significative che si presentano sulla scena della storia d'Israele appaiono Myriam, Deborah, Huldah. Le fonti le descrivono come profetesse.

1.1 *Profetesse*

1.1.1 Myriam, sorella di Mosè e di Aaron

Secondo il redattore del testo di *Es* 15,19-21, Myriam è vista appunto sotto l'aspetto di profetessa, la quale, nell'inno di vittoria che celebra la salvezza dei "figli d'Israele" sul faraone, esalta la Maestà del Signore, che tale salvezza ha concesso.

1.1.2 Deborah

Come Myriam, Deborah svolge funzione profetica, ed è colei la quale, secondo *Giud* 4,4, come già Mosè, siede tra il popolo indicandogli la via per un corretto intendimento della Parola divina.

Le fonti dicono ancora che, dopo la morte di Echud, gl'Israeliti erano ricaduti nei culti idolatri e per questo l'ira divina aveva suscitato contro di loro Yabin, re di Canaan: su ispirazione divina, Deborah istruisce Baraq sul modo di sconfiggere Sisera, capo dell'esercito di Yabin.

Nel celebre canto di vittoria sul re cananeo, che la critica biblica colloca tra le fonti più antiche, circa nel IX sec. a.C. o nell'alto periodo monarchico, Deborah inneggia al «popolo che è sceso alle porte», come a significare la restaurazione degli organi giudicanti.

E Deborah è parte preminente nell'esercizio di tale funzione. Come Mosè, Deborah è raffigurata seduta tra il popolo, nella posizione, cioè di chi s'appresta ad espletare l'ufficio di giudice.

1.1.3 Huldah

Dicono le fonti (*2Re* 22,14) che quando fu ritrovato da un alto funzionario della corte di Giosia un

rotolo, non si sa se uno contenente la redazione del solo Deuteronomio o della Legge nella sua stesura complessiva, il re chiese che fosse consultato il Signore circa l'autenticità del testo rinvenuto. La delegazione si rivolse a Huldah, trascurando Geremia.

Corre, tuttavia, l'obbligo di segnalare che l'importanza del ruolo rivestito da queste profetesse risulta, dalle stesse fonti, ridimensionato o criticato, ancora forse non casualmente, man mano che si tende a distaccare Israele da reminiscenze di culti idolatri per affermare il culto per il solo Dio.

Nel caso di Myriam, getta ombra sulla sua figura il dubbio che, in una fase antecedente all'affermazione del culto per il Signore d'Israele, ella sia stata "profetessa" secondo culti pre-israeliti, idolatri. Si vede una reminiscenza di tali culti nel fatto che, secondo l'usanza delle profetesse nei culti suddetti, Myriam accompagna l'inno trionfale con la danza, al suono dei tamburini.

La fonte di *Num* 12,1-15 attesta che essa e solo essa e non anche Aaron il quale, pure, aveva tentato di usurpare a Mosè l'esercizio della funzione profetica, fu colpita da lebbra.

Tuttavia, Michah (6,4) dice che Myriam è colei la quale, nel momento in cui Israele esce dalla schiavitù d'Egitto, è scelta, insieme ai fratelli per soccorrere il popolo.

Positivo appare anche l'atteggiamento delle fonti rabbiniche (*Sotah* 12a-13a; *BB.* 120a) che le attribuiscono la profezia della nascita di Mosè.

Per ciò che concerne Deborah, le stesse fonti rabbiniche non manifestano lo stesso atteggiamento condiscendente.

Il Talmud, *Meg.* 14b, attesta che i Dottori della Legge rimproverarono a Deborah la sua arroganza

per aver ella inviato messi a Barak, invece di recarsi presso di lui personalmente e lo stesso atteggiamento sembra trovare corrispondenza in Giuseppe Flavio (*Ant.* 200,1).

La stessa suddetta fonte rabbinica biasima Huldah per non essersi rivolta a Giosia con l'appellativo di re.

Sul momento del primo determinarsi di correnti restrittive verso le donne, almeno sotto il profilo della funzione profetica non sembra possibile pronunciarsi con assoluta certezza.

Appare, tuttavia, singolare che Geremia il quale, come si dirà, ammise cantori come cantatrici alle lamentazioni per la morte del re Giosia, si scaglia contro le donne che continuano a preparare la pasta per farne focacce per la dea Astarte, la "regina del Cielo", protettrice della fecondità (*Ger* 7,18).

Ed è ancora interessante notare che le donne superstiti di Giuda, rifugiatesi in Egitto e in Pathros, oppongono a Geremia quale causa primaria delle loro sventure proprio l'aver abbandonato la pratica, comune ai loro padri, ai loro re e ai loro capi, d'offrire alla "regina del Cielo" incenso e libagioni, pratica, peraltro, da loro esercitata senza che i loro mariti s'opponessero (*Ger* 44,17-19).

Molto lontana nel tempo e da ricondurre ad esperienze del tutto differenti, che nulla hanno in comune con il Tempio di Gerusalemme, ormai distrutto, per il periodo romano-bizantino, fonti epigrafiche attestano le presenza di donne dal ruolo rilevante nelle sinagoghe; a loro è attribuito il ruolo di "madre della sinagoga", "anziana", "capo della sinagoga", "sacerdotessa".

Nei tempi moderni, nel moderno Stato d'Israele, ha fatto molto discutere il cosiddetto "caso Shakediel". La donna dalla quale il caso ha preso nome,

candidata al City Council e poi al Religious Council di Jerucham, vistasi esclusa, ha presentato ricorso giustificato dalla considerazione che la sua qualità di donna abbia influito sulla decisione.

Il ricorso è stato accolto dall'Alta Corte di Giustizia con la motivazione che, in accordo con la Dichiarazione d'Indipendenza proclamata dallo Stato: «[...] è vietata la discriminazione di genere»; l'esclusione è stata ritenuta, inoltre, contraria alla legge per l'uguaglianza dei diritti della donna del 1951.

Peraltro, la competenza del Consiglio suddetto ha carattere amministrativo e non di stretto diritto, sebbene, in alcune materie, come quella della registrazione dei matrimoni, sia possibile un'interferenza. Ma lo stesso rabbino locale non ha potuto opporre l'esistenza di divieti dal punto di vista della *halakhah*, ma solo l'inidoneità della donna e la mancanza di rappresentatività dei gruppi interessati nei servizi religiosi.

1.4 *Judith ed Ester*

La critica biblica discute circa la data, il luogo di redazione, le motivazioni che possano aver spinto alla compilazione dei Libri nei quali sono racchiuse le storie di queste donne.

V'è una certa convergenza nel ritenere che chi ha redatto i testi abbia ambientato i fatti in un'epoca diversa dalla quale essi si sono effettivamente verificati, verosimilmente nel periodo che, dopo aver visto l'affermarsi di tendenze ellenizzanti, conduce all'insurrezione maccabaica ed alla riaffermazione dei principi del più rigoroso Giudaismo.

Recentemente è stata proposta una data poco più tarda, cioè quella in cui, scelta dai discendenti dei

Maccabei, gli Asmonei, la regalità, alla morte di uno di loro, Alessandro Janneo, salì al trono sua moglie, Alessandra Salome o Shelamzion.

Le storie relative a questi personaggi avrebbero preso vita in ambiente in cui s'è pensato necessario sostenere la legittimità dell'ascesa al trono della regina Shelamzion per contrastare una corrente ostile a che delle donne rivestissero funzioni normalmente proprie degli uomini.

È da ricondurre forse al pensiero di questa corrente la fonte del Sifré al Deuteronomio, *Piska* 157. Nel sottolineare che *Deut* 17,15 menziona esplicitamente "un re", ma omette ogni riferimento ad una regina, è tra le prime fonti ad evidenziare l'esistenza di correnti contrapposte, una delle quali avversa ad ammettere che una donna possa ricoprire uffici propri degli uomini.

Afferma il citato testo che «una donna non ascenderà al trono reale». E forse questa è la tendenza che infine ha prevalso, come ben è attestato in Maimonide (*Yad, Melakhim*, 1; *Hilkot Melakhim*, 1).

1.4.1 Judith

È una vedova, bella, saggia e pia la quale, per salvare il suo popolo, stretto dall'assedio di Nabucodonossor, il quale intende distruggere ogni culto diverso da quello che lo riconosce in veste divina, seduce Oloferne e lo uccide. Le armate assire, prese dal panico, si danno alla fuga liberando così dall'assedio il popolo.

La critica biblica ha visto in Oloferne la potenza del male, mentre in Judith, quella del bene.

Il fatto che la salvezza di Gerusalemme sia stata assicurata a Betulia, in Samaria, quindi in ambiente con

il quale Israele ha vissuto un atteggiamento conflittuale, ha fatto vedere il Libro sotto un profilo universalistico.

1.4.2 Ester

La storia è ambientata nel periodo del dominio degli Achemenidi e, secondo la tradizione accolta nello stesso canone ebraico, Haman, potentissimo vizir presso la corte achemenida, fa osservare al re Artaserse che nelle varie provincie dell'impero, esiste un popolo disperso, che osserva leggi particolari, diverse da quelle di ogni altra popolazione a lui soggetta, che non rispetta le ordinanze reali, tanto da costituire un pericolo per l'unità dell'impero.

Approfittando del fatto che Mardocheo, parente della regina Ester, rifiuta di genuflettersi di fronte al sovrano, Aman riesce ad ottenere l'invio di lettere in tutti i luoghi dell'impero, contenenti l'ordine di sterminio degli Ebrei e la confisca dei loro beni. Ma, per intercessione della regina Ester, per tema dello sterminio del popolo e della morte della regina stessa, a quel popolo appartenente, il re muta l'ordine condannando il calunniatore.

Il fatto che il testo di 2 Maccabei (15,36) mostra di conoscere un "giorno di Mardocheo", celebrato dagli Ebrei di Palestina già nel 160 a.C., non si sa se legato alla festa del Purim, ha fatto pensare che forse il redattore del testo greco abbia voluto introdurre questa festa anche presso le comunità viventi in Egitto.

La data del 76-77 a.C., menzionata nel colofone greco, appena un anno prima dell'incoronazione della regina Shelamzion, ha fatto pensare che la storia di Ester e con essa l'istituzione della festa di Purim facciano parte del disegno celebrativo della sua ascesa alla regalità.

1.5 *Secondo libro dei Maccabei*

Il secondo Libro dei Maccabei dedica una minuziosa descrizione della perseveranza di una donna, madre di sette figli la quale, al tempo delle persecuzioni ordinate da Antioco Epifane, preferì vederli morire tutti tra atroci torture, incoraggiandoli, invece, a sopportare l'ultimo supplizio pur di non contravvenire ai princìpi fondamentali dettati nella Torah, quali il divieto di nutrirsi di carne di suino (2Macc 7,1-42).

Al di là dell'aspetto edificante e celebrativo che le fonti citate possano aver perseguito, e guardando, invece, ad un profilo tecnico-giuridico, non appare lecito porre in dubbio che la questione della capacità della donna ad esser titolare di rapporti giuridici sia stata posta in discussione in Israele, nonostante, come s'è accennato, siano da registrare, nel corso della storia, tendenze restrittive, volte, soprattutto, a ridimensionare il ruolo di coloro che sono state raffigurate come profetesse.

2. Il principio della capacità delle donne sotto l'aspetto giuridico

Il principio è ben attestato in quelle fonti bibliche, che racchiudono nelle loro sezioni di valenza giuridica decisioni relative a casi, che, pur sorti da situazioni eccezionali che hanno generato problemi applicativi della Legge, hanno condotto a decisioni destinate a costituire dei precedenti e che, volendo stabilirne la valenza vincolante, rimangono custodite nelle stesse fonti.

2.1 *Diritto all'eredità*

Tra tali decisioni, un esempio che sembra particolarmente confacente ad illustrare la suddetta realtà è quella riguardante il caso delle figlie di Tzelophehad, che il testo di *Num* 27,1-12 vuole che sia stato sottoposto all'autorità di Mosè stesso.

Le figlie di quest'uomo affermano il diritto del loro padre a partecipare all'assegnazione di una quota dell'eredità d'Israele, poichè egli era tra coloro che uscirono dal deserto. Morto il padre senza che a lui siano nati figli maschi, le figlie reclamano comunque l'eredità del loro padre. Ispirato dal Signore, Mosè ammette le figlie all'eredità.

Il principio trova ulteriore conferma nel caso discusso in *Num* 36,1-13, sempre risolto per l'autorità di Mosè ispirato, strettamente legato alla decisione precedente. Al fine di tutelare le aspettative dei membri delle singole tribù e delle tribù nel loro insieme, prendendo appunto le mosse dalla decisione dal caso delle figlie di Tzelophehad, Mosè trasmette l'ordine divino che le figlie possano contrarre matrimoni con chiunque desiderino, purchè all'interno della propria tribù. Si eviteranno così passaggi di assegnazione di quote d'eredità da una tribù all'altra e ciascuna tribù godrà della propria assegnazione.

2.2 *Lettura della Legge*

Da una decisione su di un caso nascente da una situazione particolare, è possibile muoversi verso una regola di carattere generale, che ha trovato espressione già al tempo della redazione del Deuteronomio. A riprova del principio che Israele non conosce distinzione tra *fas* e *ius*, secondo il testo di

Deut 31,10-13, è riportata all'autorità di Mosè, la regola secondo la quale, nella ricorrenza dell'anno sabbatico, al momento della celebrazione della Festa di *Sukkot* (Capanne), deve esser data lettura solenne della Legge, alla presenza dell'assemblea plenaria d'Israele, composta da uomini, donne, fanciulli, stranieri residenti presso Israele. In detta Legge è racchiusa la sostanza del Patto e non è casuale la connessione con la Festa che, uscito Israele dalla schiavitù d'Egitto, idealmente, ricorda il momento del suo primo formarsi quale popolo.

All'obbligo della lettura solenne dell'insieme delle clausole, che costituiscono la sostanza del Patto, si è adempiuto al tempo del ritorno dall'esilio di Babilonia, quindi al tempo del ricostituirsi del popolo quale entità giuridica autonoma, all'ombra del Tempio, simbolo dell'unità culturale, ma soprattutto polo di aggregazione del popolo nella struttura che, giuridicamente, lo rappresenta.

Si legge nel Libro di *Neemia* che, appunto a quel tempo, sullo sfondo del Tempio riedificato, su un tratto di terreno non consacrato, a nord-est del Tempio stesso, alla presenza di *Neemia*, lo "eccellente" (verosimilmente qualifica attribuitagli dall'autorità achemenide) i sacerdoti, i leviti, tutto il popolo, composto da uomini, donne e da tutti coloro che hanno l'età della ragione, *Esdra*, assistito dai sacerdoti leviti, ai quali è riservato il compito d'istruire il popolo, svolge la lettura della Legge, traducendola e rendendone l'esatto significato, in modo che risulti a tutti comprensibile (*Neemia* 8,1-18).

La critica biblica discute ancora se in detta occasione sia stata data lettura dell'intero Pentateuco o della sezione oggi ritenuta tra le più antiche giunte a compiuta redazione scritta, appunto del solo Deute-

ronomio. Appare comunque inscindibile e denso di significato il nesso tra il dettato riportato all'autorità di Mosè stesso e l'evento celebrato per l'autorità di Esdra e Neemia. Esso sta a testimoniare la più alta espressione di una continuità di pensiero, che s'è voluto rimanesse inalterato nel tempo, pur nel travaglio dell'esilio di Babilonia, e che ha voluto la donna parte attiva negli atti più solenni della vita d'Israele, fedele custode del Patto.

Le fonti posteriori approfondiscono tale linea di pensiero e, nel confermare implicitamente la piena capacità della donna nei momenti più solenni nella vita d'Israele, prevedono per la donna cause d'esonero.

Nel trattato mishnico che dalla Festa prende il nome, s'apprende che la donna può esser esonerata dall'obbligo di costruzione della Sukkà.

Una delle ragioni addotte per questo esonero è data dal fatto che la *sukkà* è un comandamento positivo, che dipende da un determinato momento per il suo adempimento (*Sukkà* 28a-28b).

Le fonti talmudiche istituiscono un parallelo con il Giorno dell'Espiazione (*Kippur*). Poiché la Scrittura dice: «un uomo o una donna» in riferimento a qualsiasi tipo di responsabilità (*Num* 5,6), tali fonti pongono l'uomo e la donna sullo stesso piano riguardo alla punibilità per i reati previsti dalla Legge.

L'idoneità della donna alla lettura pubblica, questa volta della Megillat Ester è attestata nel trattato omonimo (*Meg. Ester* 2,4).

2.3 *Le cantatrici del Tempio di Gerusalemme*

Le suddette fonti sembrano concordare su un ulteriore dato che, da solo, meriterebbe un'indagine

approfondita: *Esdra* 2,65, come *Neemia* 11,22-23 attestano la presenza di cantatrici; rispettivamente, *Esdra* parla di cantori e cantatrici in numero di 200, mentre *Neemia* di 245.

Varrà ancora ricordare che la fonte di *1Cr* 25, che enumera gli appartenenti alle grandi famiglie levitiche di Asaf, Heman e Yedutun, al paragrafo 4, nel quale si enumerano i componenti della casa di Heman, specifica:

Il Signore dette ad Heman 14 figli, e 3 figlie; essi cantavano tutti sotto la direzione del loro padre nel Tempio del Signore, al suono dei cembali, delle cetre e delle lire, al servizio della Casa del Signore, agli ordini del re.

La presenza di cantatrici è sicura, ancora, in un'occasione certamente solenne: la morte di Giosia.

Il testo di *2Cr* 35,25 dice che, appunto nell'occasione suddetta, il profeta Geremia compose una lamentazione sul re

che tutti i cantori e cantatrici recitano ancora oggi nelle loro lamentazioni su Giosia; è divenuta una regola in Israele e questi canti sono consegnati nel Libro delle Elegie.

Certamente, il testo non consente di affermare che tali cantori e cantatrici siano gli stessi dei cantori del Tempio. Tuttavia, il preciso riferimento della fonte a Geremia sembra autorizzare a ritenere che, comunque, essi rivestissero un ruolo di rilievo se furono impegnati dal profeta nel piangere la morte del re e se, dalla morte di Giosia, si formò addirittura una tradizione consegnata nella scrittura.

3. Tutela della donna. Contratto di matrimonio (*ketubah*) ed atto di divorzio (*sefer keritut*)

È parte di un'esperienza giuridica del tutto singolare in Israele quella di veder menzionato nelle fonti l'atto di divorzio scritto prima ancora del contratto di matrimonio scritto.

Non si deve, comunque ritenere che nella società biblica, che ha ammesso la poligamia e che l'uomo potesse allontanare da sé la moglie senza dover recare una giustificazione non si sia pensato a tutelare la donna.

Come nel resto del mondo orientale antico, ciò che caratterizza l'unione legittima è la dazione del *mohar* (*tirhatum* nelle fonti accademiche).

Lungi dall'essere il prezzo d'acquisto della sposa, come ben è attestato dal fatto che esso non viene corrisposto nel caso di unioni con donne di condizione servile, il *mohar* è da considerare la garanzia dell'impegno dell'uomo a provvedere alla donna, durante l'unione, come nel caso in cui possa decidere di allontanarla da sé.

Tanta è considerata l'importanza di tale impegno a provvedere che le fonti rabbiniche mostrano che, nel tempo, si sono studiate misure sempre più sicure per rendere effettivo l'impegno (*Ket.* 82b).

La più efficace e che trova applicazione ancora nei tempi moderni è quella adottata da Shimon ben Shetah, attivo sotto il regno della regina Alessandra Salome il quale, verosimilmente, sul modello del sistema delle garanzie delle obbligazioni vigente in Egitto, ha voluto la trascrizione del contratto di matrimonio nel registro delle ipoteche sui beni del marito in modo che egli non potesse alienarli senza provveder alla donna.

Di certa istituzione biblica è, invece, il documento scritto per l'allontanamento della moglie legittima.

Di esso si parla nella nota fonte di *Deut* 24,1 nel quale si custodisce una regola per un caso complesso e che, per una mentalità come quella moderna, abituata a sistematizzare, ci si sarebbe attesi di trovare collocata nel cosiddetto "Codice di Santità", nella sezione dedicata alle regole di purità nell'unione coniugale.

Dice la fonte che non può tornare al primo marito poiché sarebbe appunto un abominio in Israele, la moglie che sia stata ripudiata mediante un documento scritto dal marito e che, resa libera, sia stata sposata ad un altro uomo il quale, a sua volta, l'abbia ripudiata mediante un documento scritto.

A parte la verità che Israele, come le altre civiltà del mondo antico, non conosce un sistema di codificazioni ma, piuttosto una raccolta di precedenti, sistemati secondo una logica estranea alla mentalità occidentale, una possibile spiegazione potrebbe esser data dal fatto che la critica biblica considera il Deuteronomio tra le fonti bibliche più omogenee e di più antica composizione. Possibile, quindi, la congettura che si sia voluto che questo caso fosse considerato tra quelli di più antica soluzione.

È frutto dell'elaborazione giurisprudenziale rabbinica l'aver ammesso che si possa tener conto delle esigenze della moglie legittima, la quale non potrà avviare essa stessa una procedura di ripudio del coniuge, ma ad esporre le sue ragioni ad un tribunale rabbinico che, ritenutele valide, potrà decretare che il marito debba dare la lettera di ripudio (*Ket* 61a).

La giurisprudenza suddetta non è giunta, tuttavia, ad elaborare criteri di costrizione per il marito che non intenda ottemperare all'ordine.

Una legge del 1953 del Parlamento israeliano, peraltro molto criticata perché ritenuta limitativa dell'autorità dei tribunali rabbinici, dispone, all'art. 6, che le autorità civili possano emettere un ordine d'arresto contro il marito recalcitrante.

Sempre in conseguenza del dettato deuteronomico, ancora nel moderno Stato d'Israele non ha trovato soluzione certa il problema delle cosiddette *agunot*, o abbandonate, mogli che, anche nel caso d'impossibilità del marito di espletare la procedura di divorzio, non possono contrarre una nuova unione legittima.

4. Brevi considerazioni circa i riflessi sulla regolamentazione del matrimonio e del divorzio ebraico in Italia

Alla conclusione di questo intervento che, probabilmente, ha preso un tempo eccessivamente lungo, ma che, a stento ha potuto illustrare la problematica che ha preso le mosse dall'esame delle fonti bibliche per considerare poi le soluzioni che sono state proposte dalla giurisprudenza rabbinica nel corso dei secoli, fino alla nascita dello Stato d'Israele, Paese nel quale vige tuttora il sistema degli statuti personali, onde è di esclusiva competenza dei tribunali rabbinici tutta la materia del matrimonio e del divorzio, si può pensare di volgere un rapido sguardo all'Italia. Del resto non v'è molto da dire.

Le recenti Intese tra l'Italia e l'Unione delle Comunità Ebraiche sembrano aver voluto avvicinare il matrimonio ebraico a quello concordatario prevedendo, ad esempio, un semplice nulla osta da parte dell'Ufficiale di stato civile alla celebrazione del

matrimonio ed alla trascrizione di esso da parte di un rabbino di cittadinanza italiana, la cui qualifica di ministro di culto sia certificata dall'Unione.

L'art. 14 della legge 101 del 29/3/1989 è stato ritenuto un vero rinvio all'ordinamento ebraico nella sua interezza ed autonomia rispetto all'ordinamento statutale vigente.

Tuttavia, il problema del valore da attribuire alla *ketubah* è stato a lungo discusso. Eminent giuristi lo hanno definito un «atto di stile che esaurisce la sua efficacia nell'ambito del diritto religioso»; da altri s'è pensato ad una possibile valenza di promessa unilaterale.

Una delibera dell'Assemblea dei Rabbini d'Italia del giugno 1976 ha valutato un obbligo morale, assunto nel momento della celebrazione delle nozze, il far prevalere, in caso di contrasto tra gli articoli del Codice Civile che vengono letti dal rabbino celebrante e i principi della *halakhah*, quest'ultima.

Non è stata riconosciuta alcuna competenza ai tribunali rabbinici italiani a pronunciare sentenze di divorzio riconosciute dallo Stato italiano.

Rimane la competenza esclusiva del Tribunale civile per ogni decisione relativa alla regolamentazione dei rapporti tra i coniugi. Detto Tribunale sarà chiamato a decidere in conformità del diritto ebraico.

L'art. 797 del codice di procedura civile italiano prevede, tuttavia, la delibazione di sentenze di tribunali rabbinici stranieri pronunciate in Paesi ove vigono gli statuti personali e le giurisdizioni confessionali.

In conformità della Convenzione di New York del 1958 e della Convenzione dell'Aja del 1970, sentenze di divorzio consensuale pronunciate da tribunali israeliani sono state accolte dai tribunali italiani.

Inoltre, con sentenza del 1991, il Tribunale civile di Milano ha accolto la pronuncia di scioglimento di matrimonio espressa dal Tribunale rabbinico di Roma. Tale matrimonio era stato contratto in Israele tra una cittadina italiana ed un cittadino italo-israeliano.

È stato ritenuto che la sentenza del Tribunale rabbinico costituisca titolo valido ed efficace per riconoscere in Italia il divorzio poiché nel Paese d'origine del coniuge straniero è riconosciuta come statale l'autorità giudiziaria che ha emesso la sentenza, equiparandola, così, ad una sentenza emessa all'estero, secondo l'art. 3, n. 2, lett. e) della legge 898/70.

DANIELA PIATTELLI