

Da Ester la regina alla concubina senza nome

Ruoli e professioni delle donne tra Bibbia, *Mishnah* e percorsi interpretativi

Sarah Kaminski

The article examines the state of presence/absence of women in the Bible and in the Talmud, highlighting the importance of education as a tool to gain a position in society and in their own community, but also as an instrument against the power that tends to create submission at home and in the public sphere. The analysis of some female figures (Ester the scribe, Beruria the scholar, the pious daughters of Zelofcad), offers an insight into the narration of Jewish history and constitutes a reference model for the reading of current situation of the woman in the Jewish Orthodox world, particularly in Israel.

וּתְכַתֵּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בִּתְ-אַבִּיחַיִל
 וּמָרְדֳּכַי הַיְהוּדִי אֶת-כָּל-תְּקוּף:
 לַיָּמִים אֵת אֲגֻרַת הַפְּרִים הַזֹּאת הַשְּׁנִיית:
 וּמֵאָמַר אֶסְתֵּר
 קַיִם דְּבָרֵי הַפְּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בְּסֵפֶר¹:

1. Scrisse la regina

Il testo biblico assegna alla regina Ester il ruolo di scriba e specifica: “E scrisse Ester figlia di Abicaïl e Mardocheo il giudeo...” Anche Mardocheo contribuisce alla narrazione del grande miracolo di Purim (la festa delle sorti), ma di fatto è Ester a guidare la composizione del testo. Molte protagoniste della Bibbia incarnano modelli tipici del mondo femminile: sono madri affettuose come Hanna o coraggiose e un po’ astiose come Sarah, sono levatrici, educatrici e sagge consigliere, come la saggia donna di Tekoa, mediatrici, profetesse e regnanti. Ma solo per Ester, chiamata anche Hadassah, ovvero mirto,² si specifica la funzione declinando il verbo scrivere alla terza persona singolare femminile “ella scrisse,” nonostante vi sia anche Mardocheo. In effetti nelle traduzioni in italiano troviamo perlopiù l’unione dei due soggetti nella formula congiunta “essi scrissero.” Il libro biblico a lei dedicato si

¹ Ester 9, 29, 32: “La regina Ester figlia di Abicàil e il giudeo Mardocheo scrissero con ogni autorità per dar valore a questa loro seconda lettera relativa ai Purim [...] Un ordine di Ester stabilì le circostanze di questi Purim e fu scritto in un libro.”

² TB, Megillah, 13, 1.

conclude definendo il ruolo storico di Ester, regnante dotta e potente, affiancata dal visir, secondo consigliere del re, Mardocheo.³

2. I racconti sulle donne

I racconti sulle donne sono importanti e interessanti, ma sono per un certo verso in contraddizione con lo status giuridico inferiore, definito dai testi biblici e confermato da quelli più tardi, redatti in Terra di Israele o nella diaspora, dai tempi della Mishnah, fino all'Illuminismo nel XVIII secolo (Cohen e Feiner 2006: 19-26). L'elevato numero di donne con un ruolo importante in alcuni libri biblici,⁴ rivela un'incoerenza all'interno del canone, ma anche una trasmissione di dati volutamente negativa nel periodo post biblico. Le donne sono presenti/assenti. Da un lato sono assai presenti, anche se non sempre in ruoli centrali e l'esegesi midrashica, la cui funzione è spesso di colmare i vuoti di informazione lasciati dal testo canonico, fornisce dettagli sulle donne senza volto o senza nome; d'altro canto i commenti possono anche diventare un motore di legittimazione dell'inferiorità della donna, causando l'assenza prolungata del femminile nell'arena pubblica.⁵

Eva, madre di ogni essere vivente è una vera protagonista culturale, la cui creazione è narrata addirittura due volte in due versioni diverse: la prima parla di una genesi separata e autonoma, mentre nella seconda si legge: "Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo."⁶ Solo dopo l'assaggio del frutto della conoscenza, chiamato mela, la procreatrice del genere umano viene sottomessa al dominio di Adamo.⁷ Nella memoria collettiva Eva è la seduttrice, il simbolo del peccato, mentre nella non canonica Vita di Adamo ed Eva appare in veste di donna mistica e di moglie leale, alla disperata ricerca di un modo per salvare il marito dalla malattia che lo porterà alla morte (Rosso Ubigli 1998). Le quattro madri della nazione risultano essere importanti e centrali per lo sviluppo delle dinastie bibliche, eppure sono prive di ruolo e potere nei confronti dei mariti assenti o deboli. Il lettore percepisce questa condizione di fronte ai silenzi delle donne o agli intrighi di certe protagoniste, come Tamar, nuora di Giuda. Abramo mente al Faraone e al Re Abimelech in merito al suo reale legame con Sarah per uscire indenne da una situazione

³ Ester 10, 3.

⁴ Si vedano ad esempio i libri di Giudici, Samuele, Ruth e Cantico dei Cantici.

⁵ In merito agli ordini sociali e sulla posizione delle donne nella Bibbia e nei successivi codici ebraici si trova un'ampia bibliografia. Si veda ad esempio Grossman (2011).

⁶ Genesi, 2, 22.

⁷ Si veda la presentazione di Eva nel Libro apocrifo *Adamo ed Eva*, Edizione Avraham Cahana, cap. 9, 1-4; cap. 33, 14, Tel Aviv, 1935.

difficile; Giacobbe non nota lo scambio di spose compiuto da Labano; Rebecca sfrutta l'ingordigia del marito per far avere a Giacobbe lo status di primogenito, a discapito di Esaù.

Yocheved, madre di Mosè e la figlia del Faraone, di cui non viene comunicato il nome, divengono simbolo di salvezza e accanto a loro vi è Miriam, guida del popolo di Israele e aiuto costante per il fratello Mosè durante la fuga dall'Egitto. Oltre a essere dotata di poteri sovranaturali, tanto che un pozzo di acqua viva la accompagna nel deserto per dissetare la sua gente, Miriam chiude il momento glorifico dell'attraversamento del Mar Rosso con un canto di ringraziamento al Creatore rivolto a tutto il popolo: "Allora Miriam cantò davanti a loro."⁸ Miriam, dicono i Maestri, diversamente da Mosè che si rivolge solo agli uomini, canta per tutta l'assemblea, uomini e donne, gli uni definiti dai Saggi Bet Israel, le altre Bet Yaakov (Kaminski 2009).

3. Inaudita violenza

Vi sono donne strateghe e combattenti, come Debora e Yael, ma altre sono imprigionate nel ruolo di vittima e subiscono aggressioni fisiche e sessuali, anche tra le mura domestiche. Tra questi modelli di un'esistenza priva di diritti e di difesa sociale, vi è la giovane Tamar, figlia di David, stuprata dal fratello Amnon nelle stanze del palazzo per espiare i peccati del padre. È paradossale che la punizione del re ricada sulla figlia, palesemente innocente.⁹ Anche Dina, figlia di Giacobbe, stuprata dal principe di Sichem figlio di Camor, è vittima di violenza e nel suo caso gli stessi codici d'onore che permettono, anzi auspicano il matrimonio con lo stupratore come soluzione riparatoria alla violenza carnale e al disonore, diventano secondari di fronte alla sete di vendetta e alla pura crudeltà dei fratelli (Frymer Kensky 1981).¹⁰ Dopo il misfatto, Sichem dichiara di amare Dina e di volerla prendere in moglie e accetta la circoncisione per sé e per tutti gli uomini sichemiti secondo la volontà espressa dai fratelli di Dina, ma le sue promesse non sono sufficienti e la strage viene compiuta a tradimento. Simeone e Levi avrebbero potuto garantire alla ragazza una vita dignitosa, salvandola dalla vergogna e dall'accusa infamante di prostituzione, eppure preferiscono scegliere, senza l'autorizzazione del padre, la dimostrazione di potere e la vendetta, senza minimamente prendere in considerazione la sorte della sorella.

⁸ Genesi 15, 20-21.

⁹ Cfr. 2 Samuele 13.

¹⁰ L'episodio è narrato in Genesi 34.

Ma il caso più eclatante è indubbiamente la storia della concubina di Gabaa, ambientata in tempi di caos e anarchia, che trovano la loro massima espressione in una vicenda di inaudita crudeltà nei confronti di una donna senza nome né status sociale, ricordata solo come “la concubina.” Il narratore sottolinea l’abominio nell’incipit e nelle parole dure della conclusione, affermando dopo un racconto dettagliato, quasi nello stile della pulp fiction, che si tratta di un’epoca senza ordine e senza moralità.¹¹

Per umiliare l’oste e il suo ospite straniero, gli abitanti malvagi di Gabaa minacciano di violentare il padrone di casa, compiendo un atto dirompente già menzionato nell’episodio dei Sodomiti che circondarono la casa di Lot.¹² La violenza omosessuale mira all’umiliazione della vittima e rappresenta il desiderio di “femminizzare” il maschio per dimostrarne la sua inferiorità, con l’intenzione di imporre la condizione di passività sofferta dalla donna (Ashman 2008). I codici di accoglienza e cordialità vengono preservati e l’oste bada a proteggere l’incolumità del viandante, escogitando una soluzione: offre agli aggressori di Gabaa la propria figlia vergine e la concubina.

Ecco la mia figlia vergine e la concubina di lui, le metterò fuori dalla casa e voi potrete fare a loro del male e fare a loro quello che vi aggrada.” Ma quegli uomini non vollero ascoltarlo. Allora il levita afferrò la sua concubina e la portò fuori da loro. Essi la presero e abusarono di lei tutta la notte fino al mattino; la lasciarono andare allo spuntar dell'alba. Quella donna sul far del mattino venne a cadere all'ingresso della casa dell'uomo, presso il quale stava il suo padrone e là restò finché fu giorno chiaro. Il suo padrone si alzò alla mattina, aprì la porta della casa e uscì per continuare il suo viaggio.¹³

La donna rappresenta la posizione più umile della gerarchia sociale: non è né moglie né vedova, non è tutelata dal padre, dal fratello o dal marito e vale meno della fanciulla vergine, figlia del vecchio oste. Rappresenta una categoria spoglia da qualsiasi difesa della società tribale di allora (Ashman 2008). Il racconto ha un incipit banale, come a voler introdurre un affare di famiglia che degenera e supera le usanze comuni. Poi si innesca una serie di eventi brutali, segno della dissolutezza della gente di Gabaa, della tribù di Beniamino e dell’umanità in generale. La donna sfinita e ferita torna alla propria dimora, cade sulla soglia della casa dell’oste e muore, perché nessuno esce a soccorrerla. La mattina, il padrone apre la porta e vede il cadavere.

¹¹ Giudici 19, 20, 25.

¹² Genesi 19, 4-5

¹³ Giudici, 19, 24- 27.

Il messaggio è chiaro: la donna stuprata è un ammonimento rivolto a chiunque tenti di infrangere le leggi socio-culturali che difendono l'incolumità del maschio; la concubina viene sacrificata con il pieno consenso di tutti, sia di coloro che le sono vicini come l'oste, l'uomo-padrone e i servi, sia della folla degli uomini violenti, convinti di essere i difensori del potere e del controllo sul territorio di Gabaa. Il corpo martoriato della concubina diviene anche una lezione per tutte le tribù di Israele. "Io presi la mia concubina, la feci in pezzi, che mandai per tutto il territorio della eredità d'Israele, perché costoro han commesso un delitto e una infamia in Israele."¹⁴

Negli ultimi decenni, diversi libri e saggi hanno trattato le questioni giuridiche, etiche e di gender presenti nel racconto, ma solo recentemente è stato tolto il velo del pudore dall'atto di stupro nella Bibbia e la concubina è diventata un simbolo forte della situazione precaria e fragile in cui si trovano ancora oggi molte donne, nei luoghi in cui vige la legge del clan.¹⁵

4. Beruria

Il racconto biblico ha lo scopo di ammonire e impedire situazioni simili e tuttavia, in un tempo assai lontano da quello dei Giudici, nel periodo della redazione della Mishnah (II sec. d.C.), si svolge una vicenda altrettanto clamorosa. Beruria, grande studiosa della Torah, viene messa alla prova proprio per il fatto di essere una donna pia e dotta nonché una severa insegnante. Beruria è l'unica donna a cui la tradizione attribuisce il titolo di tanna'it, studiosa e maestra della legge ebraica.¹⁶ Beruria, moglie dello studioso Rav Meir, direttore della scuola rabbinica di Usha, viene più volte citata nel Talmud e definita Morat Hora'ah e perfino Morat Halacha, maestra ed esperta delle normative ebraiche, esattamente come un rabbino.¹⁷ Inoltre è una donna timorata di Dio e si racconta che quando entrambi i figli morirono nello stesso giorno, proprio di Shabbat, ebbe cura di avvisare il marito soltanto al termine della festa per non indurlo a violare la sacralità del giorno di riposo.¹⁸ Eppure, nonostante gli elogi e i meriti che nei secoli diversi studiosi e commentatori le hanno

¹⁴ Giudici, 20, 6.

¹⁵ Si veda ad esempio Ilan 2006.

¹⁶ Tb, trattato Pesachim, 64, 2.

¹⁷ Midrash Tehillim, 30,10, Tb, Trattato Berachot 10, 71.

¹⁸ Midrash Proverbi 31.

riconosciuto, a noi è giunta un'immagine irritante di severità e nella nostra memoria resta soprattutto il suo spiacevole incontro con Rav Yossi.¹⁹

È il grande studioso Rashi ad attribuire un lato oscuro a Beruria.²⁰ A quanto pare alla studiosa non piaceva il detto sulle donne dalla mente frivola,²¹ che rafforzava la convinzione dell'inutilità di studiare Torah. Rashi riporta un racconto in cui si parla dell'umiliante prova a cui fu sottoposta Beruria per testare la sua integrità morale come moglie fedele. Rav Meir mandò un suo discepolo a sedurla e lei cadde nella trappola. Quando comprese l'inganno si tolse la vita e il marito fuggì in Babilonia dove morì di dolore. La vicenda è stata trasmessa da una generazione all'altra senza verificare le fonti talmudiche e midrashiche in cui si riportano informazioni opposte sulla vita coniugale e il forte legame affettivo tra Meir e Beruria.²² Forse la versione di Rashi non è altro che una storia popolare, un modo per allontanare le donne dalla sfera pubblica in cui avrebbero potuto diventare "dotte nella legge" (Broner 1989).

In tempi più recenti Beruria è divenuta un simbolo dell'istruzione femminile e della lotta all'idea ancora diffusa negli ambienti ebraici ultraortodossi sull'inferiorità congenita delle donne, relegate al ruolo di figlie e madri, secondo un'immagine che non nasce tanto dalle interpretazioni talmudiche quanto dal libro di Maimonide, *La guida dei perplessi*. La scrittura riflette lo spirito di Platone e non risparmia espressioni di disprezzo per le donne "dalla mente debole." Tuttavia, riconosce l'uguaglianza dei due sessi creati a immagine di Dio e considera le condizioni storiche e sociali come fattore importante per l'inferiorità in cui si trova il mondo femminile (Grossman 2012). Il versetto del Salmo (45, 14) "La figlia del re è tutta splendore, gemme e tessuto d'oro è il suo vestito", è una vera poesia, ma l'interpretazione dei rabbini la considera come un invito a trattenere le principesse lontane dall'occhio impudico dell'uomo o, in altre parole, da qualsiasi esposizione all'istruzione e al contatto con il mondo esterno al focolare domestico. La discussione è durata per lunghi secoli ed è sempre attuale, come dimostra il libro di Nava Wasserman, *Non ho mai chiamato per nome mia*

¹⁹ Il Talmud Babilonese riferisce che rav Yossi incontrò la studiosa mentre camminava fuori città e le chiese come si arrivasse a Lidda. Beruria gli rispose in modo secco e con un pizzico di ironia, per evitare ogni sospetto sulla sua disponibilità ad avvicinarsi a un uomo adulto, ma anche per rispettare i detti dei Saggi che raccomandano di non parlare con le donne, se non per comunicazioni strettamente indispensabili.

²⁰ Avoda Zara 18b.

²¹ Tb, Shabbat 33b.

²² Ancora oggi il sito del movimento ortodosso chassidico Chabad, molto frequentato da un vasto pubblico, non menziona il problema irrisolto della seduzione di Beruria. Cfr.

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/112056/jewish/Beruriah.html

moglie²³. Non a caso la prima scuola talmudica per donne istituita in Israele nel 1978 porta il nome di Beruria.

5. Le figlie di Zelofcad

Il caso delle figlie di Zelofcad invece, non parla direttamente di istruzione o di mestieri, bensì del diritto di possedere e condividere la Terra di Israele. La normativa che regola lo status delle sorelle è desunta dall'esegesi:²⁴

Le figlie di Zelofcad [...] si accostarono e si presentarono davanti a Mosè, davanti al sacerdote Eleazaro, davanti ai capi e a tutta la comunità all'ingresso della tenda del convegno, e dissero:

“Nostro padre è morto nel deserto. Egli non era nella compagnia di coloro che si adunarono contro il Signore, non era della gente di Core, ma è morto a causa del suo peccato, senza figli maschi. Perché dovrebbe il nome del padre nostro scomparire dalla sua famiglia, per il fatto che non ha avuto figli maschi? Dacci un possedimento in mezzo ai fratelli di nostro padre». Mosè portò la loro causa davanti al Signore. Il Signore disse a Mosè: «Le figlie di Zelofcad dicono bene. Darai loro in eredità un possedimento tra i fratelli del loro padre e farai passare ad esse l'eredità del loro padre. Parlerai inoltre agli Israeliti e dirai: Quando uno sarà morto senza lasciare un figlio maschio, farete passare la sua eredità alla figlia.”²⁵

Le cinque donne non pretendono di avere un ruolo nella società nomade e tribale, ma solo di essere riconosciute come uguali davanti alla legge. A quanto pare, è proprio la loro saggezza e il grado di istruzione a permetterne l'intervento presso Mosè, che concede il ripristino della loro eredità. Secondo la raccolta midrashica Sifre, erano sagge e interpretavano il testo della Torah (Friedmann 1864: 44). Lo stesso pensiero si ritrova nel Talmud che le definisce esegete e pie e nel libro *Otzar Hamidrashim*, che le include tra le ventitré donne pie di cui è stato benedetto il popolo di Israele.²⁶ La Halacha ha volutamente ignorato per lunghi secoli il 'responso' divino dato a Mosè e solo negli ultimi anni si è aperto un dibattito serio non solo sul diritto all'eredità, per tanto tempo

²³ Wasserman, Nava. 2015. *Mi-yamai lo qarati le-ishti: zugiyut ba-Hasidut Gur*, Sede Boker: Universitat Ben Gurion baNegev.

²⁴ Numeri 27.

²⁵ *Otzar Hamidrashim*, ovvero 'il tesoro dei midrash', è una raccolta di esegesi e commenti pubblicata a New York nel 1915.

²⁶ *Tb*, Bava Batra, 104; 72.

esclusivamente maschile nonostante il precedente biblico, ma anche sugli incarichi possibili delle donne in ambito giuridico.²⁷

Nel primo libro di Samuele²⁸ si racconta dei mestieri e dell'artigianato che il re, tanto desiderato dal popolo, avrebbe imposto come tributo alle figlie di Israele: "Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie." Il testo rivela l'attività lavorativa e produttiva delle donne che tuttavia viene considerata come ruolo inferiore, mentre nell'episodio del vitello d'oro sono proprio le donne ad assumere un ruolo "superiore," poiché negano ai mariti l'aiuto nella costruzione della divinità pagana.²⁹

Nel libro di Esdra³⁰, le donne non si occupano solo dei lavori di casa, come dirà la Mishna "Lei macina e cuoce e fa il bucato e cucina e allatta il figlio e lavora la lana,"³¹ ma anzi contribuiscono alla costruzione e all'abbellimento della Tenda dell'Alleanza. Secoli dopo le figlie della famiglia Sallum saranno impegnate nella costruzione delle mura di Gerusalemme.³²

Un'altra figura interessante è la figlia di Iefte,³³ che secondo la studiosa israeliana Rivka Lovitz, rabbina reform e avvocato difensore presso la corte rabbinica, si trasforma da figura pia senza nome e volto, a portavoce e difensore delle figlie di Israele al cospetto dell'emanazione femminile di Dio, la Shekhina. Nel suo libro sul Midrash femminile, la studiosa chiama questo gruppo di donne *tanot*, dalla radice \sqrt{tnh} , in cui è contenuta l'idea di studiare ma anche di piangere (Lovitz: 28).³⁴ La Bibbia non prevede l'attribuzione della dignità regale alle donne. Eppure, nel periodo degli Asmonei dopo la morte di Alessandro Ianneo, la moglie Salomè (I secolo a.e.v.) sale al trono nell'ultimo periodo di sovranità ebraica indipendente in terra di Israele.

²⁷ In Israele le prime *to'annot* 'procuratrici' si sono diplomate nel 2001 e oggi la difesa nell'ambito del diritto di famiglia presso il tribunale religioso è in mano alle avvocatessse ortodosse. Dall'anno 2018 nel tribunale è prevista anche un'avvocatessa, assegnata a casi di diritto di famiglia e a pratiche di successioni Si veda www.kipa.co.il del 26.11.2018

²⁸ 1 Samuele 8, 13.

²⁹ In Pirke Rabbi Eliezer, 45 leggiamo che il loro compenso sarà non in questo mondo ma nella vita dell'aldilà.

³⁰ Esdra 35, 25.

³¹ Trattato Ketubbot, 5,5.

³² Neemia 3, 12.

³³ Giudici 11.

³⁴ Sottolinea l'ultimo versetto del capitolo, in cui si rammenta un'antica tradizione: "Di qui venne in Israele questa usanza: ogni anno le fanciulle d'Israele vanno a piangere la figlia di Iefte il Galaadita, per quattro giorni".

6. Profezia e istruzione

Si possono segnalare altri eventi importanti ed episodi apparentemente marginali, in cui sono coinvolte le figure femminili prima dell'epoca rabbinica, quando la trasmissione della Torah e lo studio della legge passano al Sinedrio e ai Maestri, in seguito all'abbandono forzato del luogo di culto di Gerusalemme.

In uno dei momenti cruciali per l'identità ebraica, ai tempi del re Giosia nel VII secolo a.e.v., emerge la figura della profetessa Culda, che assume una notevole rilevanza per il narrativo delle donne. Nel II libro dei Re (22, 14), si racconta del ritrovamento del libro della legge e della decisione del re di inviare una spedizione di sacerdoti, scribi e ministri «dalla profetessa Culda moglie di Sallùm, figlio di Tikva, figlio di Carcas, guardarobiere; essa abitava in Gerusalemme nel secondo quartiere», per accertare l'autenticità del libro sacro. L'autorità di Culda, moglie di un funzionario della casa reale, è forte e le sue parole sono pronunciate con determinazione, dall'interno del palazzo. Vengono ascoltate e seguite anche dal popolo. Solo dopo la sua dichiarazione, il libro, probabilmente parte del Deuteronomio, torna all'antica gloria.

Rachel Elijor (2004) parla di riduzione del ruolo carismatico di Culda e anche di Miriam e Debora, sottolineando un cambiamento di rotta in cui l'elenco delle donne profetesse scelte per guidare il popolo di Israele si riduce, mentre parallelamente si allunga quello di donne note per la bellezza: Sarah, Abigail, Ester e Hanna (la prima a pronunciare una preghiera nel Tempio di Shilo); donne senz'altro pie e benedette, ma non profetesse.

E in effetti diversi Maestri sminuiscono in vari modi la figura di Culda, sostenendo ad esempio che la donna era parente di Geremia e veniva interpellata solo quando il profeta si assentava. Sarebbe stata, insomma, una sorta di profetessa part time. Secondo altri la sua importanza e il rigore della sua profezia non sarebbero da tenere in alta considerazione perché Culda era discendente della prostituta Rahab e il suo nome, simile a quello di un roditore, è fonte di ironia e scherno. Elijor sostiene che nella lunga e prolifica produzione letteraria ebraica mancano titoli di studio declinati "al femminile:" non ci sono *tanna'iot*, 'studiose della *Mishna*,' *amora'iot* 'studiose del Talmud,' *darshaniot* 'studiose del *Midrash*' e fino alla seconda metà del XX secolo i casi di donne *chachamot* (sagge) o rabbine/rabbinesse è del tutto insignificante (Elijor 2004: 90). Ma, come scrive Maria Teresa Milano, la storia riporta molti casi di donne studiose negli ambienti ortodossi e il fenomeno è oggi in crescita in Israele e nel mondo, come dimostra il costante moltiplicarsi delle midrashot, le scuole talmudiche per le ragazze a cui partecipano anche tante donne con figli e non proprio in età scolastica (Milano 2019). A quanto pare il

desiderio di sapere e di voler assumere un ruolo all'interno delle comunità di appartenenza non è mai cessato, a dispetto del detto di Rabbi Eliezer: "Chi insegna parole di Torah a sua figlia, è come se insegnasse futilità."³⁵

In proposito, il grande filosofo Yehoshua Leibovitz (1992: 129) ha dichiarato:

È un errore grave e costituisce un disastro per il mondo storico ebraico. Chi studia collabora alla presenza della Shekhina in mezzo al popolo di Israele. Allontanare le donne dallo studio significa sottrarle a un diritto basilare e rendere la loro ebraicità inferiore a quella degli uomini.

Nel Talmud esistono, ovviamente, esempi di donne importanti, come la studiosa Yalta (IV sec.), moglie di Rav Nachman. Yalta chiede a un altro maestro, il rabbino itinerante Rav Ulla giunto in Babilonia dalla Terra di Israele, di poter bere dal calice di vino su cui egli ha pronunciato la benedizione prima del pasto. Le donne, sostiene Rav Ulla, sono già benedette per mezzo della fertilità data loro dal marito. Yalta, nell'udire questa affermazione, scende adirata in cantina e spacca quattrocento anfore di vino per dimostrare che il vino prezioso è secondario al valore spirituale della partecipazione alla benedizione.³⁶

7. Interpretazioni *in progress*

Oggi come allora, lo status sociale degli individui viene determinato dall'istruzione, dalla visibilità e dall'importanza pubblica legate alla posizione sociale o dalla professione. I testi biblici e post biblici presentano donne diverse tra loro, con caratteristiche e vocazioni specifiche, tutte unite dal contesto in cui si svolge la propria vicenda personale e dall'attenzione che la narrazione attribuisce alla loro figura. E quell'attenzione svolge un ruolo importante nel mantenere le dinamiche e l'attualità del testo. Tutti noi facciamo parte del percorso ininterrotto di commenti e interpretazioni, ovvero di testi già commentati, che portano una nuova conoscenza e creano una particolare attenzione verso il mondo femminile. A volte, come nel caso della figlia di Iefte, la centralità o lo status del personaggio biblico cambia proprio grazie ai nuovi commenti midrashici.

³⁵ Sullo studio femminile della Torah si vedano Fuchs (2014), Milano (2012; 2017; 2019) e Pantel Zolty (1993).

³⁶ Tb, Berachot, 51b.

Tal Ilan conferma la visione che i testi scritti dagli uomini, non solo sono stati ripetutamente modificati nei secoli, ma presentano allo storico o al sociologo, codici e punti di vista voluti e fissati solo dai rabbini, scribi, copisti e lettori di sesso maschile.³⁷

È nostro interesse, dunque, ricordare i casi eccezionali: Sefora (circoncisore, Esodo 4, 21), Osnat Barazani (Direttore di una scuola talmudica, Kurdistan, XVII sec.), Donna Grazia Nasi (Donna d'affari e benefattrice, Portogallo 1510 - Istanbul 1569), Gluckel Von Hameln (donna d'affari, Hamburg 1645-Metz 724), le poetesse italiane Sara Copio Sullam (Venezia 1588 - 1641) e Rachel Morpurgo (Trieste 1790-1871), la pedagoga Sara Schenirer (Cracovia 1883 - 1935) e tutte le altre donne che hanno aderito all'Illuminismo e al movimento sionista, nel mondo e in Terra di Israele. Il percorso verso l'autonomia lavorativa della donna nell'ambito ebraico tradizionale è una strada in salita. La società ebraica religiosa (e non) procede invece con passo accelerato sulla via dell'uguaglianza, per garantire diritti e tutela alle donne.

La regina Ester rimane il punto di riferimento, poiché presenta l'idea della completezza: è bella, dotta e anche consapevole delle sue qualità ed è accettata dai lettori di diverse epoche, grazie a continue interpretazioni *in progress*.

Bibliografia

- Ashman, Ahuva. 2008. *תולדות חוה. בנות, אמהות ונשים נוכריות במקרא (Toledot havvah. Banot, Imahot veNashim nokhriot baMikra)*. Tel Aviv: Yediot Sefarim.
- Bronner, Leila Leah. 1989. "The Changing Face Of Woman From Bible To Talmud." *Shofar* 7/2: 34-47.
- Cohen, Tova e Shmuel Feiner. 2006. *קול עלמה עבריייה (Qol 'alamah 'ivriyyah)*. Tel Aviv: Hakibutz Hameuchad.
- Eisenstein, Judah David. 1915. *Otzar Midrashim*. New York: Bibliotheca Midrashica.
- Elior, Rachel. 2004. "Blesses are Thou, Lord our God, who has not made me a woman." In: *Men and Women: Gender Judaism and Democracy*, edited by Rachel Elior, 81-96. Jerusalem: Van Leer and Urim Publications.
- Friedmann, Meir Ish Shalom. 1864. *The Sifre*. Wien: Holzwarth.
- Frymer Kensky, Tikva. 1981. "Near Eastern Law and the Patriarchal Family." *Biblical Archaeologist* 44: 209-214.
- Fuchs, Ilan. 2014. *Jewish Women's Torah Study Orthodox Religious Education and Modernity*. London - New York: Routledge.

³⁷ <https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=17392>.

- Grossman, Avraham. 2011. והוא ימשול בה? (*Vehu yimshol bakh?*). Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar.
- Grossman, Avraham. 2012. “האישה בהגותו של הרמב"ם” (*Ha'ishah behaguto shel haRambam*). In: *MiBirkat Moshe: Maimonidean Studies in Honor of Rabbi Nahum Eliezer Rabinovitch*, vol. 1, edited by Zvi Heber and Carmiel Cohen, 575-606. Ma'ale-Adumim: Ma'aliyot Press.
- Grossman, Avraham. 2014. *Pious and Rebellious Jewish Women in Medieval Europe*. Hanover-London: Brandeis University Press (prima edizione 2001. חסידות ומורדות. *Hasidot Umordot*. Jerusalem: Merkhaz Shalman Shazar).
- Ilan, Tal. *Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kaminski, Sarah. 2009. “E Miriam rispose loro.” *Keshet* 13: 51-58.
- Leibowitz, Yeshayahu. 1992. *Judaism, Human Value and the Jewish State*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Lovitz, Rivka. 2003. ותלך לדרוש: מדרש נשי יוצר (*Vattelekh lidrosh: midrash nashi yotzer*). Ramat Gan: Bar Ilan University.
- Milano, Maria Teresa. 2012. *Regina Jonas. Vita di una rabbina* (Berlino 1902 – Auschwitz 1944). Cantalupa: Effatà Editrice.
- Milano, Maria Teresa. 2017. *La voce è tutto. Mosaico di donne del mondo ebraico*. Cantalupa: Effatà Editrice.
- Milano, Maria Teresa. 2019. “Donne custodi della Parola. Lo studio femminile della Torah: *halakhah* e storia recente.” *Kervan* 23/1: 111-126.
- Pantel Zolty, Shoshana. 1993. *And All your Children Shall Be Learned: Women and the Study of Torah in Jewish Law and History*. Lanham: Jason Aronson Inc.
- Rosso Ubigli, Liliana. 1998. “Vita di Adamo ed Eva.” In: *Classici della religione*, a cura di Paolo Sacchi, 379-407. Torino: Utet.

Sarah Kaminski is Lecturer of literature and Modern Hebrew language at the University of Turin, expert in Jewish culture and translator. She holds a Master studies degree at Yad Vashem International School for Holocaust Studies and collaborates with the “Centro Universitario 27 Gennaio – Giorno della Memoria” to annual activities. Recent publications are: Bondy Rut, *L'emissario*, editor and translator. Aosta: Edizioni Le Chateau: 2012; Wajda Anzjei, *Taccuino Dybuk*, editor and translator. Milano: Studio Lucini: 2016. Last publication (with M.T. Milano): *Ebraico*. Bologna: EDB: 2018. She can be reached at: sara.kaminski@unito.it.