

IV

LA CONDIZIONE DELLA DONNA NELL'EBRAISMO: DALLA BIBBIA AL TALMUD

Samuele Rocca
(Un. di Ariel)

Indice:

- 1.- La donna nella famiglia;
- 2.- Matrimonio, donna e normatività: continuità e trasformazioni tra Bibbia e tarda antichità;
- 3.- Cerimonia matrimoniale e *ketubah*: normatività, protezione e pluralismo giuridico;
- 4.- Divorzio tra Bibbia, Secondo Tempio e rabbينismo: unilateralità maschile, agency femminile e controllo normative;
- 5.- Eredità tra Bibbia e Mishnah: proprietà, continuità patrilineare e tutela della donna;
- 5.a.- La tradizione biblica: successione per casistica e marginalità della coniuge;
- 5.b.- La legislazione rabbinica: sistematizzazione, nuove priorità e inserimento del marito come erede;
- 5.c.- Figlie, Sadducei e Farisei: eredità come terreno di conflitto interpretativo;
- 5.d.- Le vedove e l'economia della continuità: levirato, *ḥalīẓah* e proprietà;
- 5.e.- Amministrazione, prova e tribunali: "giuridicizzazione" della famiglia;
- 6.- Conclusione armonica: donna, status e diritto come architettura della famiglia.

1.- La donna nella famiglia

Nell'Israele biblico, nella Giudea del periodo del Secondo Tempio e nella Galilea della tarda antichità, la famiglia rappresentava il fondamento dell'organizzazione sociale. La storiografia più recente ha però messo in discussione una lettura puramente strutturale e patriarcale di questo sistema, sottolineando come la posizione della donna costituisca un elemento decisivo per comprendere l'evoluzione della famiglia e del diritto ebraico.

Nel periodo biblico, la famiglia si configurava come *Beth Avoth*, un'unità estesa, patrilineare e formalmente dominata dalla figura maschile. Studi più recenti hanno tuttavia evidenziato come questo modello, pur normativo, non esaurisca la complessità delle pratiche sociali. Con il periodo del Secondo Tempio e ancor più nella tarda antichità, si assiste a una trasformazione strutturale: il nucleo familiare si restringe, la poligamia viene progressivamente marginalizzata e la famiglia nucleare tende a isolarsi all'interno della *mishpachah*. In questo contesto, come ha mostrato in modo convincente Shaye J. D. Cohen, l'adozione della filiazione matrilineare segna un mutamento profondo, che sposta il fulcro dell'identità giuridica e religiosa dalla linea maschile a quella femminile. Rav Riccardo Di Segni mostra come il principio della trasmissione matrilineare dell'identità ebraica, pur essendo chiaramente attestato nella Mishnah, non trovi una formulazione esplicita nella Bibbia e debba piuttosto essere inteso come il risultato di una successiva elaborazione rabbinica. L'analisi talmudica, in particolare, ne chiarisce la funzione nei casi di unioni miste o giuridicamente non valide: in tali circostanze, venendo meno il riconoscimento normativo della paternità, l'identità del figlio viene fatta dipendere dalla madre. Secondo Di Segni, questo principio non implica una negazione del ruolo paterno, poiché il figlio, sul piano antropologico e simbolico, appartiene a entrambi i genitori. Tuttavia, l'assetto sociale e giuridico delineato dalla Bibbia è prevalentemente patrilineare: la discendenza, l'appartenenza tribale e lo status familiare si trasmettono ordinariamente

attraverso il padre. In questo quadro, la matrilinearità si configura come una soluzione giuridica specifica, applicata in situazioni limite in cui la linea paterna non può essere stabilita o riconosciuta.

L'autore sottolinea inoltre la presenza di un livello simbolico più profondo: al padre è associata la dimensione dell'appartenenza sociale e istituzionale, mentre la madre garantisce un legame originario, essenziale e non revocabile, che si estende anche alla sfera religiosa. Ne consegue che la matrilinearità non può essere interpretata come un residuo arcaico di forme sociali precedenti, ma piuttosto come il prodotto di un equilibrio complesso tra costruzione giuridica, struttura sociale e rappresentazioni simboliche all'interno della tradizione ebraica.¹

La legislazione rabbinica riflette e al tempo stesso produce questo cambiamento. Non è casuale che il diritto familiare sia raccolto nell'ordine *Nashim* ("Donne"): come hanno sottolineato studiosi quali Tal Ilan e Charlotte Fonrobert, la donna non è qui un soggetto marginale, ma il punto attorno a cui ruotano matrimonio, divorzio e continuità del gruppo. *Yevamot* mostra come il corpo e lo status della vedova diventino centrali nei meccanismi di conservazione della linea familiare, mentre *Ketubbot* istituzionalizza una tutela economica della moglie che limita concretamente il potere del marito.² Anche i trattati più problematici dal punto di vista moderno, come *Sotah*, vanno letti in chiave storiografica non come semplice espressione di controllo maschile, ma come tentativi rabbinici di normativizzare il conflitto coniugale e ridurre la violenza extragiuridica.³ In questa prospettiva, come ha osservato Seth Schwartz, la Mishnah non descrive tanto la realtà sociale quanto un progetto normativo volto a disciplinare comportamenti e tensioni. Analogamente, *Gittin* e *Kiddushin* rivelano un sistema giuridico in cui l'asimmetria formale tra i sessi è controbilanciata da procedure complesse che vincolano l'iniziativa maschile e attribuiscono alla donna un ruolo determinante nella validità degli atti familiari.⁴

Nel complesso, la storiografia contemporanea converge sempre più verso una lettura paradossale ma feconda del diritto familiare ebraico: pur operando all'interno di un quadro patriarcale, esso costruisce la famiglia attorno alla donna, facendone il perno giuridico della trasmissione dell'identità, della stabilità sociale e della continuità religiosa.⁵

2.- Matrimonio, donna e normatività: continuità e trasformazioni tra Bibbia e tarda antichità

Quindi, la famiglia nel mondo ebraico antico non può essere compresa esclusivamente come un'istituzione patriarcale statica. Al contrario, l'evoluzione delle strutture familiari tra età

¹ Sulla famiglia biblica, Genesi 7.7; R. Westbrook, "Biblical Law", in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamanek, D. Piattelli, e A.M. Rabello (eds), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, 1-18.10. Sulla filiazione matrilineare che caratterizza l'ebraismo nella Tarda Antichità, TB, *Baba Bathra* 108b.; S.J.D. Cohen, "The Origins of the Matrilinear Principle in Rabbinic Law", *Journal for the Association for Jewish Studies* 10, 1985, 19-53; S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley-Los Angeles 1999; sulla matrilinearità in fonti rabbiniche, m., *Kiddushin* 3,12; Rav Riccardo Di Segni, *Il mistero della matrilinearità*, in "www.torah.it", Gerusalemme 2018.

² Sull'istituzione del levirato, e la cerimonia della *halitzah* che cancella questa obbligazione, Deuteronomio 25.5-10; e Ruth 4; Numeri 5.11-31; C.E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000; T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody 1996.

³ Sulla donna sospettata di adulterio, Numeri 5.11-31.

⁴ Sul divorzio, Deuteronomio 24.1; S. Schwatz, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*, Princeton 2001.

⁵ H.L. Strack – G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis (Minn.) 1992, 113-114; B.J. Broton, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Chico 1982; M.L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.

biblica, periodo del Secondo Tempio e tarda antichità mostra come la donna divenga progressivamente il fulcro giuridico e simbolico attorno a cui si definiscono appartenenza, legittimità e continuità. Il matrimonio rappresenta il principale strumento attraverso cui questa centralità viene normativizzata.

Nel modello biblico arcaico, il matrimonio appare innanzitutto come un accordo tra famiglie. La sequenza delle fasi — intesa preliminare, pagamento del *mohar*, fidanzamento (*erusin*), richiesta formale della sposa e infine celebrazione e consumazione — riflette un sistema in cui la donna è prevalentemente oggetto del contratto, non soggetto giuridico. L'accordo è concluso tra il padre della sposa e lo sposo (o la sua famiglia), e il *mohar* sancisce il trasferimento della donna da un'unità familiare all'altra. Tuttavia, già in questa fase emergono elementi di protezione della sposa: dal momento del fidanzamento essa è considerata giuridicamente "moglie", e qualsiasi violazione da parte di terzi è punita con estrema severità.⁶

La storiografia ha sottolineato come questo modello, pur conservato nella memoria normativa, venga profondamente rielaborato nel periodo rabbinico. Con la progressiva contrazione del nucleo familiare e l'emergere della filiazione matrilineare, il matrimonio cessa di essere soltanto uno strumento di alleanza tra gruppi maschili e diventa il luogo privilegiato di regolazione dello status femminile. Come osserva Michael Satlow, il diritto rabbinico non elimina l'asimmetria di genere, ma la incanala entro un apparato giuridico che limita l'arbitrio maschile e rende la donna centrale per la validità stessa dell'unione.⁷

Questa tensione è evidente nell'interpretazione rabbinica del comandamento della procreazione. Sebbene l'obbligo di "crescere e moltiplicarsi" venga attribuito all'uomo, i Saggi fissano limiti precisi all'autorità familiare. Tuttavia vari passaggi del Pentateuco attribuiscono al padre la facoltà di dare in sposa la figlia piccola, o venderla come serva, laddove l'intento è che diventi moglie del padrone o del figlio. Secondo i Saggi, invece, lo studio della Legge giustifica il rinvio delle nozze. In teoria, un tribunale potrebbe costringere un uomo adulto a sposarsi, ma nella prassi la normativa rivela un equilibrio instabile tra dovere collettivo e autonomia individuale. La donna, pur non essendo formalmente titolare del comandamento, resta essenziale al suo adempimento e alla stabilità dell'ordine sociale.⁸ La stessa ambivalenza emerge nella classificazione rabbinica delle alleanze matrimoniali "desiderabili". La preferenza per famiglie di Saggi, notabili comunitari e funzionari religiosi non va letta come semplice descrizione della realtà sociale, ma, come ha sottolineato Seth Schwartz, come un progetto normativo di autorappresentazione dell'élite rabbinica nella tarda antichità. In questo contesto, la donna diventa il tramite attraverso cui si costruiscono gerarchie simboliche e capitali sociali.⁹

Ancora più significativa è l'espansione dei divieti matrimoniali. Accanto alle proibizioni bibliche, i Saggi introducono le *sheniot* ("proibizioni secondarie"), estendendo sistematicamente i gradi di parentela vietati. La storiografia femminista e sociale, in particolare

⁶ Genesi 24; 34.4; Giudici 14.1-2, 5; su vedova e divorziata, 1 Samuele 25.39-42; Osea 2.16-22; sul *mohar*, Esodo 22.16; sul banchetto, Giudici 14.10; sul termine moglie, Deuteronomio 22.24; e Giudici 15.1; sulla severità delle pene stabilite per stupro o seduzione da terzi, punita con estrema severità, Deuteronomio 22.22-25; Genesi 29.22 sul banchetto e Genesi 24.67 sulla consumazione del matrimonio.

⁷ Satlow, cit.

⁸ Genesi 1.28; sull'età minima a diciotto anni, m., *Abot* 5.24; sulla pubertà come età minima, TB, *Sanhedrin* 76b; sui celibati oltre i vent'anni, TB, *Kiddushin* 29b; sullo studio della legge ed il matrimonio, TB, *Yebamoth* 63b; sul dovere di vivere in copia, TB, *Yebamoth* 61a.

⁹ Sull'autorità del padre nel dare in matrimonio la figlia, Esodo 22, 15-16; Numeri 30, spec. 4-6, Deuteronomio 22,16-17; Esodo 21,7-11, per la facoltà del padre di dare la figlia come serva. Per lo studio della legge come la giustificazione del rinvio del matrimonio TB, *Kiddushin* 29b; TB, *Pessachim* 49b; S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*, Princeton 2001.

Tal Ilan, ha interpretato questi ampliamenti come strumenti di controllo della sessualità e della riproduzione, in cui il corpo femminile diventa il principale terreno di normativizzazione. Le restrizioni imposte a donne sospettate di adulterio, a vedove coinvolte in procedimenti giudiziari o a testimoni di divorzi mostrano come la legittimità matrimoniale venga costruita attorno alla reputazione e alla sorveglianza della donna.¹⁰ Il caso delle famiglie sacerdotali accentua ulteriormente questa dinamica. L'esclusione dei sacerdoti dal levirato e l'obbligo di divorzio in caso di sospetta violazione della moglie riflettono un ideale di purezza genealogica che precede probabilmente l'epoca rabbinica. L'episodio riportato da Flavio Giuseppe, relativo alla contestazione della legittimità sacerdotale di Giovanni Ircano I, riportato anche in fonti rabbiniche, mostra come la storia matrimoniale e sessuale di una donna potesse essere utilizzata come strumento di delegittimazione politica. L'episodio narrato da Giuseppe Flavio rappresenta emblematicamente l'inizio di questo conflitto tra le sette. Secondo il racconto, Giovanni Ircano decise di schierarsi con i Sadducei dopo essere stato insultato durante un ricevimento di corte da un fariseo di nome Eleazaro, il quale mise in dubbio la sua legittimità. È chiaro che i Farisei non consideravano gli Asmonei come governanti secolari illegittimi, ma piuttosto come sommi sacerdoti illegittimi. Questo episodio, di carattere quasi leggendario, fu ritenuto così significativo da riemergere molti secoli più tardi anche nelle fonti rabbiniche, sebbene in questo caso il protagonista sia il re Alessandro Ianneo. Secondo Richard Kalmin, la versione trasmessa nella letteratura rabbinica va interpretata come parte di un dibattito più ampio, nel quale i Sadducei, o gruppi affini, vengono rappresentati come sostenitori della sola autorità della Scrittura e come oppositori dell'autorità rabbinica. Questo racconto giunse ai rabbini babilonesi, gli unici a citarlo, non attraverso la lettura diretta di Giuseppe Flavio, ma tramite la trasmissione di tradizioni condivise anche dallo stesso Giuseppe. Nonostante la distruzione del Tempio, i Saggi conservarono queste restrizioni, segno che il controllo matrimoniale aveva ormai assunto una funzione identitaria autonoma.¹¹

Parallelamente, il diritto rabbinico attenua o neutralizza altre categorie di esclusione matrimoniale di origine biblica. Le restrizioni relative ad Ammoniti, Moabiti, Idumei o proseliti vengono progressivamente svuotate di contenuto, consentendo matrimoni misti con convertiti di qualsiasi origine. I matrimoni dinastici di Erode il Grande, comprese le unioni con donne di alto rango sacerdotale, illustrano bene la distanza tra norma ideale e prassi aristocratica, e mostrano come il matrimonio fosse anche uno strumento di integrazione politica e sociale.¹²

Per quanto riguarda la cerimonia matrimoniale, questa non può essere celebrata di sabato né durante le festività. Inoltre, il diritto rabbinico distingue tra diversi limiti al nuovo matrimonio della donna, che rispondono a logiche differenti. Anzitutto, nel caso della cosiddetta *katlanit*, la donna rimasta vedova per due volte, alcuni maestri sconsigliano o vietano un ulteriore matrimonio, per il timore che vi sia in lei una causa di morte ricorrente (*hazakah*). Diverso è il caso dell'obbligo generale di attendere tre mesi prima di risposarsi, imposto a ogni donna separata o vedova, al fine di evitare incertezze sulla paternità di un eventuale figlio. Ancora differente è la norma relativa al periodo di ventiquattro mesi dopo la nascita di un figlio, durante

¹⁰ Sui gradi di matrimoni proibiti, Levitico 18.6-18; 20.11-21; TB, *Sotah* 25a; TB, *Yebamoth* 24b; Deuteronomio 24.4; TB, *Yebamoth* 25a; TB, *Gittin* 45a; ILAN, cit.

¹¹ Sull'estensione della proibizione del levirato, Levitico 21.17 e TB, *Yebamoth* 25a; sulla moglie del sacerdote violata durante un assalto criminale TB, *Yebamoth* 56b; sulla moglie di un sacerdote presa prigioniera TB, *Ketuboth* 22a; 27a; Flavio Giuseppe, *A.J.* XIII, 288-292 e TB, *Kiddushin* 66b; R. Kalmin, "Josephus and Rabbinic Literature," in H. H. Chapman and Z. Rodgers, *A Companion to Josephus*, Malden (MA), 2016, 293–304.

¹² Sul matrimonio con proseliti, t., *Kiddushin* 5.6; t., *Yadaim* 4.4; TB, *Berachot* 28a; Cohen, cit.; S. Rocca, 2008, *In the Shadow of the Caesars: Jewish Life in Roman Italy*, *The Brill Reference Library of Judaism*, Volume 74, New York 2008, 75-78.

il quale si scoraggia o vieta un nuovo matrimonio per tutelare l'allattamento e il benessere del neonato. Queste tre disposizioni, pur accomunate dal fatto di incidere sui tempi delle seconde nozze, rispondono dunque a esigenze diverse: la prima a una presunzione di pericolo, la seconda alla certezza della discendenza, la terza alla protezione del bambino.¹³

Nel loro insieme, le fonti normative e la loro rilettura storiografica confermano quanto emerso nel capitolo precedente: pur all'interno di un sistema patriarcale, il diritto ebraico del Secondo Tempio e della tarda antichità costruisce famiglia e matrimonio attorno alla donna. È attraverso di lei che si definiscono legittimità, genealogia, identità e continuità, rendendo il matrimonio non solo un'istituzione privata, ma uno dei principali dispositivi di organizzazione della società ebraica.

3.- Cerimonia matrimoniale e *ketubah*: normatività, protezione e pluralismo giuridico

Il matrimonio nel giudaismo antico non va inteso come un rito religioso in senso stretto, bensì come un'istituzione civile e giuridica, funzionale alla regolazione della famiglia e alla trasmissione dello status. In questo quadro, la cerimonia matrimoniale e il contratto di matrimonio (*ketubah*) rappresentano strumenti normativi centrali, attraverso i quali i Saggi disciplinano la posizione della donna e ne garantiscono, almeno in parte, la tutela economica e giuridica.

Nel diritto rabbinico il matrimonio si articola in due fasi distinte: il fidanzamento (*erusin*) e il matrimonio vero e proprio (*nissu'in*). Questa distinzione, che non trova paralleli diretti nel diritto canonico cristiano e solo analogie parziali nei sistemi greco e romano, riflette una concezione contrattuale del matrimonio. L'*erusin* costituiva un vincolo giuridico pienamente valido: una donna fidanzata era già considerata moglie sotto il profilo legale, e lo scioglimento del rapporto richiedeva un atto formale di divorzio (*get*).¹⁴ La storiografia ha sottolineato come tale struttura accrescesse il controllo sulla sessualità femminile: una relazione con terzi durante il periodo tra *erusin* e *nissu'in* era qualificata come adulterio, con conseguenze potenzialmente capitali nel quadro biblico ideale. Al tempo stesso, però, il *erusin* offriva alla donna uno status giuridico definito e una protezione contro forme arbitrarie di ripudio informale.¹⁵

Il fidanzamento poteva avvenire secondo tre modalità: tramite il trasferimento di una somma simbolica (*keseḥ*), mediante un documento scritto (*shtar*), o attraverso la coabitazione. Quest'ultima forma, pur riconosciuta come legalmente valida, era fortemente disapprovata dai Saggi, poiché eludeva il controllo normativo e pubblico sull'unione. Tale ambivalenza è indicativa della tensione, ben nota alla storiografia, tra prassi sociali diffuse e progetto normativo rabbinico.¹⁶ Il matrimonio (*nissu'in*), celebrato in genere mesi dopo il fidanzamento, segnava il passaggio definitivo della donna nella casa del marito. Questo momento, simbolizzato dall'attraversamento della soglia domestica, assume un valore giuridico decisivo, soprattutto nella tradizione della Diaspora ellenistica. Il banchetto e la consumazione completavano la cerimonia, ma non ne costituivano l'elemento fondante: ciò che rendeva

¹³ Sulla proibizione del matrimonio di Shabbath, TB, *Betzah* 36b; sulla donna ritenuta *katlanit*, TB, *Yevamoth* 64b e TB, *Ketuboth* 77a; sull'attesa di tre mesi (*havhanah*), m., *Yevamot* 4:11; TB, *Yevamot* 41a–42a; sull'attesa di ventiquattro mesi a causa dell'allattamento, TB, *Yevamot* 42a e *Ketuboth* 60b.

¹⁴ Sul fidanzamento e sul matrimonio come due cerimonie distinte, P. SEGAL, "Jewish Law during the Tannaitic Period", in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli, e A.M. Rabello (eds), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, 135-137.

¹⁵ TB, *Kiddushin* 12b.

¹⁶ TB, *Sanhedrin* 66b.

valido il matrimonio era l'insieme degli atti giuridici che lo precedevano e lo accompagnavano.¹⁷

In questo contesto si colloca la *ketubah*, il contratto matrimoniale, che rappresenta uno degli strumenti più significativi di tutela della donna nel diritto ebraico postbiblico. Come hanno mostrato Elias Bickerman e Michael Satlow, la *ketubah* va letta come il risultato di un incontro tra tradizione biblica e pratiche ellenistiche. Se nel modello biblico il *mohar* sanciva l'acquisizione della sposa da parte dell'uomo, nel mondo giudeo-ellenistico il matrimonio si struttura attorno alla dote (*phernē*) e agli obblighi economici del marito verso la moglie. Non a caso, come osserva Bickerman, “mentre nella Bibbia è l'uomo che compra la moglie, nella Giudea ellenistico-romana è la moglie che compra il marito”.¹⁸ La *ketubah* stabiliva l'ammontare minimo dovuto alla donna in caso di divorzio o di morte del marito (200 *zuz* per una vergine, 100 per una vedova o divorziata), indicava la dote e specificava gli obblighi coniugali del marito. Poiché il divorzio era un atto unilaterale maschile, la funzione primaria della *ketubah* era quella di limitare l'arbitrio del marito, vincolando i suoi beni — in particolare quelli immobili — a garanzia della moglie. La tradizione attribuisce a Shimon ben Shetach una riforma decisiva in tal senso, che trasformò la *ketubah* in un vero e proprio diritto reale della donna.¹⁹ La casistica discussa nella Mishnah mostra chiaramente la doppia funzione della *ketubah*: da un lato, strumento di protezione economica; dall'altro, mezzo di disciplina morale. La donna poteva perdere il diritto alla *ketubah* in caso di adulterio, rifiuto dei doveri coniugali o comportamento ritenuto immorale, mentre il marito che veniva meno ai suoi obblighi poteva essere sanzionato con l'aumento della somma dovuta. In ogni caso, la *ketubah* rimaneva un diritto inalienabile: anche se ceduta formalmente a terzi, non liberava il marito dai suoi obblighi.²⁰

Le testimonianze papiracee confermano l'uso diffuso della *ketubah* sia in Giudea sia nella Diaspora. Il papiro di Antinopolis del 417 CE, redatto in aramaico con frequenti grecismi, mostra un diritto matrimoniale fortemente ibrido, mentre la protesta di Elladote, figlia di Filonide, datata al 118 CE, rivela come il matrimonio fosse percepito come regolato dalla “legge civica degli ebrei” (*politikon nomon tōn Ioudaiōn*). Questi documenti confermano l'esistenza di una pluralità di tradizioni giuridiche ebraiche.²¹ Tale pluralismo emerge in modo emblematico nella *takanah* attribuita a Hillel il Vecchio, volta a sanare lo status di due fratelli alessandrini considerati *mamzerim* secondo il diritto giudaico. Il caso mostra come le divergenze tra il diritto matrimoniale della Giudea e quello della Diaspora potessero produrre effetti drammatici sullo status personale, e come l'autorità rabbinica intervenisse per armonizzare sistemi giuridici differenti, privilegiando la stabilità familiare e comunitaria.²²

¹⁷ TB, *Ketuboth* 57b.

¹⁸ Tobia 7.13; D. Piattelli e B.J. Jackson, “Jewish Law during the Second Temple Period”, in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamanek, D. Piattelli, e A.M. Rabello (eds), in *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, 47-48; E.J. Bickerman 1956, “Two Legal Interpretations of the Septuaginta”, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* III, 1956, 81-104; SATLOW, cit., 213-216; sui Saggi e la *ketubah*, Segal, cit., 137-139.

¹⁹ TB, *Yebamoth* 89a; TB, *Ketuboth* 190a; TB, *Ketuboth* 54a; Jackson 2003B, 199-226; sui cambiamenti imposti da Shimon ben Shetach, t., *Ketuboth* 12.1; TJ, *Ketuboth* 8.11, 32b; TB, *Ketuboth* 82b; TB, *Gittin* 48b; 55b. TB, *Ketuboth*, 51a.

²⁰ TB, *Ketuboth* 63a, 72a/b, 104a, 110b, 87a.

²¹ P. Ent 23 – CPJI, 128; Vedi P. Colon. Inv. 5853; E. VOLTERRA, “Intorno a P Ent. 23”, *Journal of Juristic Papyrology* 15, 1965, 21-28; J. Méléze-Mordrejewski, “Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt”, in N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamanek, D. Piattelli, e A.M. Rabello (eds), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, 84-85;

²² t., *Ketuboth* 4.9; vedi m., *Yebamoth* 15.3, TJ, *Yebamoth* 15.3, 14d, IV, 8, 28d-29a e TB, *Baba Metzia* 104a; secondo Filone, la rottura del fidanzamento è equivalente all' adulterio; Filone, *De Specialibus Legibus* 3. 72; R.

Nel loro insieme, cerimonia matrimoniale e *ketubah* confermano che pur all'interno di un sistema patriarcale, il diritto ebraico antico costruisce il matrimonio come un dispositivo normativo centrato sulla donna, attraverso cui vengono regolati sessualità, proprietà, genealogia e appartenenza. La donna, lungi dall'essere un elemento marginale, diventa il perno giuridico attorno a cui ruota l'intero edificio familiare.

4.- Divorzio tra Bibbia, Secondo Tempio e rabbinismo: unilateralità maschile, agency femminile e controllo normative

Anche il divorzio mostra come il diritto ebraico antico costruisca la famiglia attraverso dispositivi giuridici che ruotano attorno alla donna: la sua sessualità, la sua tutela economica, la sua libertà di risposarsi e, soprattutto, il suo status. La dissoluzione del matrimonio è già prevista nel diritto biblico, che presenta il ripudio come un atto unilaterale maschile subordinato però a una formalità essenziale: la consegna alla moglie di un "libello di ripudio", cioè un documento che rende pubblica e verificabile la separazione. In questa prospettiva, il documento non è un dettaglio burocratico, ma la condizione che trasforma un gesto privato in un atto giuridico con effetti sociali, in primis sulla donna.²³ Il Deuteronomio introduce anche due limiti significativi al potere del marito: il divieto di ripudiare una donna che egli abbia costretto a sposarlo dopo averla violata, e quello di ripudiare la moglie falsamente accusata di infedeltà. La storiografia ha spesso letto queste restrizioni come segnali precoci di una tensione interna al sistema: da un lato l'unilateralità maschile, dall'altro la necessità di impedire che la donna venga esposta a una precarietà assoluta.²⁴

Proprio sul punto dell'unilateralità, tuttavia, le evidenze extra-bibliche complicano il quadro. In contesti giudaici della Diaspora, come la comunità di Elefantina, è attestata la possibilità per la donna di avviare la dissoluzione dell'unione, in linea con pratiche note anche in altri ordinamenti del Vicino Oriente e, più tardi, nel mondo greco. La documentazione papiracea d'Egitto e dell'area siro-palestinese mostra quindi un pluralismo giuridico: "diritti ebraici" diversi coesistono e interagiscono con consuetudini locali.²⁵ Il caso di Elladote e Jonathas, ricordato anche nei capitoli precedenti, è emblematico: il ripudio secondo lo schema deuteronomico entra in attrito con le prassi greche in Egitto tolemaico, dove i contratti potevano includere impegni espliciti del marito a non ripudiare la moglie. La richiesta di restituzione della dote da parte di Elladote indica che il conflitto non è solo morale, ma economico e giuridico: il divorzio è il luogo in cui si decide se la donna perde o conserva risorse essenziali per la sua sopravvivenza sociale. D'altra parte, il caso di Apollonia ed Ermogene (13 CE), che sciolgono l'unione per mutuo consenso mediante *synchoresis*, mostra come in ambienti ellenistici fosse possibile un modello diverso da quello biblico, più vicino a un compromesso negoziale.²⁶

Nel dibattito prerabbinico, la disputa tra Shammai e Hillel rende visibile la dimensione ideologica del divorzio. La scuola di Shammai restringe il ripudio a motivi sessuali "gravi", mentre la scuola di Hillel ammette un potere di divorzio molto più ampio e poco vincolato a

Katzoff, "Greek and Jewish marriage formulas", R. Katzoff, Y. Petroff, D. Schappas, *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan 1996, 39-59; M. Hadas-Lebel, *Hillel, Un sage au temps de Jésus*, Parigi 1999, 69 e nota 19, 167.

²³ Deuteronomio 24.1-4.

²⁴ Deuteronomio 22.13-19 e 22.28-29; Deuteronomio 24.1, 3; Isaia 50.1; Geremia 3.8; Osea 2.4; Piattelli e Jackson, cit., 47.

²⁵ B. Porten e A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Winona Lake 1989, testi B2.6, B.3.3, B.3.8.

²⁶ P. Ent 23 (CPJ I, 128; BGU IV 102, CPJ II, 144); Méléze-Mordrejewski, cit., 87.

giustificazioni. Qualche generazione più tardi, Rabbi Akiva porterà questa posizione alle estreme conseguenze, affermando che il divorzio è giustificato anche quando il marito trova una donna più bella della moglie. È significativo che posizioni affini a Shammai compaiano anche nella tradizione cristiana antica, segnalando come il divorzio fosse un terreno di confine tra identità religiose e modelli morali in competizione. Filone e Giuseppe Flavio, pur con tutte le ambiguità delle loro opere, riflettono in generale un'impostazione più vicina a Hillel: il divorzio come prerogativa del marito, formalizzata dal documento.²⁷

Ma proprio Giuseppe Flavio introduce un problema storico cruciale: la possibilità che una donna avvii il divorzio. Il caso di Salome, sorella di Erode, che rompe l'unione con Costobar, apre la questione se si tratti di un'eccezione aristocratica influenzata da prassi greco-romane oppure di una procedura compatibile con interpretazioni ebraiche. Bernard Jackson ha sostenuto che l'iniziativa di Salome può essere spiegata entro un orizzonte biblico-giuridico più ampio, richiamando testi profetici (ad esempio Osea) utilizzabili come base retorica e normativa per una separazione avviata dalla donna. Tuttavia la questione rimane controversa: Tal Ilan e Jackson tendono a riconoscere una forma di agency femminile anche in ambito giudaico, mentre Hannah Cotton e altri sottolineano la possibile interferenza del diritto romano o provinciale, e alcuni studiosi negano del tutto che ciò fosse ammesso "in diritto ebraico".²⁸ Nel diritto rabbinico classico la tendenza dominante è chiara: il divorzio resta formalmente un atto unilaterale maschile, realizzato tramite il *get*. Tuttavia — e questo è il punto che armonizza con il capitolo sulla *ketubah* — la Mishnah non si limita a ribadire l'unilateralità: la circoscrive attraverso una fitta rete di formalità, controlli e costi. Il *get* diventa un dispositivo che rende il divorzio più difficile da attuare in modo arbitrario: ordine esplicito allo scriba, precisione dei nomi e delle formule, testimoni, consegna corretta, e (in sviluppi più tardi) formulari sempre più rigidamente standardizzati. In termini storiografici, ciò corrisponde a un processo di "giuridicizzazione": l'atto privato viene assorbito in una procedura controllata da esperti e da autorità locali, con un effetto di stabilizzazione del matrimonio e di protezione indiretta della donna.²⁹ A questa protezione formale si aggiunge quella economica: l'obbligo di corrispondere dote e *ketubah* costituisce un deterrente al ripudio. Anche qui la centralità della donna è evidente: ciò che si tutela è la sua capacità di non precipitare nella vulnerabilità dopo il divorzio. Rabban Gamaliel, limitando la possibilità di annullare il *get*, rafforza ulteriormente

²⁷ m., *Ketuboth* 8.1; *Gittin* 9.10, per la disputa tra la scuola di Shammai e quella di Hillel e per la posizione di Rabbi Akiva, basata sull'interpretazione di Deut. 24, 1; TJ, *Sotah* 1, 1.16b; curiosamente la posizione di Gesù riflette quella di Shammai, Matteo 19.3-9; Flavio Giuseppe, *A.J.* XV, 259.

²⁸ La legge ateniese riconosceva il diritto della moglie di iniziare una pratica di divorzio, o *apoleipsis*; S.C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993, 214. Anche la legge romana riconosceva alla donna il diritto di divorziare il proprio marito; J.A.C. Thomas, *Textbook of Roman Law*, Amsterdam 1976, 425-426; Osea 2: 4; Jackson dimostra che secondo il Papiro Brooklyn 7: 24-25, Papiro Hever 13, 3-10, e secondo l'interpretazione di Cotton e Qimron del Papiro Yadin 18, 57-60, una donna aveva il diritto di divorziare il proprio marito e quindi di iniziare la procedura del divorzio; Giustino Martire, *Apologia* II, 2.6; B. Jackson, "The Divorces of the Herodian Princesses: Jewish Law, Roman Law or Palace Law?", *International Josephus Colloquium*, Rome, 21-24 September 2003; H. Cotton, "The Archives of Salome Komaise Daughter of Levi: Another Archive from the 'Cave of Letters'", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie* 105, 1995, 171-207; Ilan, cit., e T. Ilan, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and other Jewish Women*, *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 115, Tübingen; A. Schremer, 1998, "Papyrus Se'elim 13 and the Question of Divorce intended by Women in Ancient Jewish Halakha", *Zion* LXIII, 4, 1998, 377-390 (ebraico). Schremer nega che il Papiro Se'elim 13 possa essere utilizzato come evidenza che la donna nel mondo ebraico nell' antichità potesse iniziare una procedura di divorzio.

²⁹ Sul *get* nel diritto rabbinico, Segal, cit., 137-138; nel caso di divorzio di una moglie che non è nel pieno possesso delle sue facoltà mentali m., *Yebamoth* 14.1; il caso di una moglie in prigione m., *Ketuboth* 4.9 o il caso di una moglie minorenne m., *Ketuboth* 4.9; TB, *Kiddushim* 6a.

la sicurezza giuridica della donna, impedendo manipolazioni retroattive.³⁰ Pur restando in un quadro patriarcale, il diritto rabbinico riconosce anche alla donna strumenti di reazione: la possibilità di chiedere (e in alcuni casi ottenere) il divorzio per inadempimento dei doveri coniugali, impotenza, malattie ripugnanti, lavori “maleodoranti”, mancato mantenimento, crudeltà e violenza. Dal punto di vista storico, questi casi mostrano che il sistema non è monolitico: la donna non è soltanto oggetto del divorzio, ma diventa in certe circostanze soggetto che può attivare l'intervento comunitario e giudiziario.³¹

Infine, lo status della donna dopo il divorzio illumina in modo particolarmente chiaro le dinamiche normative in gioco. Con la consegna del *get*, la donna riacquista piena capacità giuridica e diviene libera di contrarre un nuovo matrimonio; tale condizione la sottrae all'autorità coniugale, mentre il riferimento a un'eventuale autorità paterna non è più pertinente, trattandosi normalmente di una donna adulta già uscita dalla casa del padre. Tuttavia, questa libertà non è priva di limiti: la *halakhah* impone restrizioni mirate, in particolare nei casi di sospetto adulterio, dove il divieto di matrimonio riguarda non solo la donna, ma anche l'uomo coinvolto e il marito, al quale è preclusa la possibilità di riprendere la moglie dopo tale relazione. Queste norme non si comprendono adeguatamente come semplice controllo della sessualità femminile, ma vanno piuttosto lette nel quadro più ampio della tutela dell'ordine familiare e della certezza delle relazioni giuridiche. In questo contesto si inserisce anche la riflessione rabbinica sul valore sociale del matrimonio, espressa nella nota massima secondo cui “è preferibile vivere in due piuttosto che vivere da sola”, che sottolinea l'importanza della stabilità coniugale anche a fronte di condizioni non ideali. Anche la disciplina relativa ai figli dopo la separazione — con criteri differenziati a seconda dell'età e delle esigenze del minore — riflette un equilibrio tra responsabilità paterna e funzione materna, senza ridursi a una semplice subordinazione della donna, ma articolandosi in un sistema complesso di diritti e doveri familiari.³²

In sintesi, la storiografia contemporanea legge il divorzio ebraico antico come un campo di tensione tra tre poli: l'unilateralità maschile di matrice biblica, le pratiche plurali documentate nella Diaspora, e la progressiva normativizzazione rabbinica che, pur senza sovvertire il patriarcato, costruisce attorno alla donna un apparato di garanzie, controlli e deterrenti economici.

5.- Eredità tra Bibbia e Mishnah: proprietà, continuità patrilineare e tutela della donna

Come per matrimonio e divorzio, anche la disciplina dell'eredità non è un semplice “capitolo tecnico” del diritto, ma un dispositivo che produce e stabilizza la famiglia. In particolare, la distribuzione patrimoniale definisce chi appartiene alla linea legittima, chi ne resta ai margini e quale spazio giuridico venga concesso a donne, vedove e figlie. La storiografia tende a leggere le norme ereditarie come il punto in cui si incontrano tre forze: la continuità

³⁰ m., *Gittin* 4.2.

³¹ m., *Yebamoth* 14.1; *Gittin* 7.1; TB, *Gittin* 67b; sulla possibilità della donna di richiedere il divorzio nel caso che il marito fosse debilitato mentalmente, m., *Ketuboth* 5.6; nel caso di impotenza, m., *Nedarim* 11.12; nel caso che il marito avesse un lavoro maleodorante, m., *Ketuboth* 7.9; sul rifiuto del marito di mantenere la propria coniuge, TB, *Ketuboth* 77a; nel caso di abusi di crudeltà, m., *Ketuboth* 7.2-5.

³² m., *Yebamoth* 2.8; nel caso in cui la donna è stata divorziata perché sospetta di adulterio; m., *Gittin* 9:3-4; TB, *Gittin* 82b-90b, sugli effetti del *get* e libertà della donna; m., *Sotah* 5:1; TB, *Sotah* 27b, sul divieto per la donna adultera di tornare al marito o sposare l'amante; TB, *Ketubbot* 75a, “טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו” (“meglio vivere in due che vivere da vedova”); TB, *Ketubbot* 102b; *Gittin* 49a-50a, sulla custodia e mantenimento dei figli; TB, *Yevamot* 11b-12a, sui divieti matrimoniali post-relazioni proibite.

patrilineare, la necessità di preservare l'integrità economica del gruppo domestico e le strategie normative con cui i Saggi cercano di disciplinare la prassi.

5.a.- La tradizione biblica: successione per casistica e marginalità della coniuge

Nella legislazione biblica l'eredità compare in due contesti differenti e ciò è già indicativo: in Numeri 27 la regola nasce da un caso concreto — le figlie di Selofcàd, prive di fratelli maschi — mentre in Deuteronomio il tema compare tra norme civili più generali, soprattutto per definire il privilegio del primogenito.³³ Il quadro che emerge da Numeri è formalmente chiaro: la successione segue una linea di prossimità familiare (figlio maschio, figlia, fratelli, zii, parente più prossimo). In assenza di eredi maschi, la figlia eredita: questo dato è fondamentale perché mostra che la donna non è esclusa in assoluto dalla trasmissione patrimoniale, ma vi accede come soluzione “necessaria” per evitare l'estinzione della linea. Deuteronomio, dal canto suo, fissa un principio gerarchico: il primogenito riceve una quota doppia, persino se figlio della “donna odiata”, segnalando l'intento di sottrarre l'ordine successorio all'arbitrio affettivo del padre.³⁴ Due elementi, però, definiscono con forza l'impianto biblico: la centralità della linea maschile e la marginalità della coniuge, che appare sostanzialmente esclusa dalla successione. Proprio questa esclusione rende intellegibile il ruolo del levirato, il cui scopo è mantenere il nome del fratello defunto: se la vedova non eredita, la continuità del patrimonio e del nome del defunto viene garantita mediante il matrimonio con un fratello, che produce discendenza “per” il defunto e mantiene i beni nel gruppo agnatizio. In termini storiografici, il levirato non è solo un precetto morale o sessuale, ma un meccanismo di conservazione patrimoniale e di protezione (almeno parziale) della vedova.³⁵

5.b.- La legislazione rabbinica: sistematizzazione, nuove priorità e inserimento del marito come erede

La Mishnah tratta l'eredità soprattutto in Bava Batra, collocandola nel quarto ordine (Nezikin), cioè nel diritto civile: una scelta rivelatrice, perché indica che per i Saggi la successione è prima di tutto un problema di proprietà e amministrazione, non soltanto di “famiglia”. Tuttavia, anche quando è classificata come civile, l'eredità rimane uno dei luoghi in cui la famiglia viene prodotta giuridicamente.³⁶ I Saggi elaborano Numeri 27 con una sistematizzazione rigorosa: stabiliscono un ordine di successione dettagliato e soprattutto applicano un principio decisivo: chi è chiamato all'eredità trasmette il diritto ai propri discendenti. Ne risulta un sistema che privilegia fortemente la linea discendente e poi quella ascendente/paterna, confermando l'orientamento patrilineare. In questo quadro, però, i Rabbini introducono un elemento innovativo rispetto alla Bibbia: il marito come erede della moglie. La scelta è cruciale dal punto di vista della storia sociale del genere, perché segnala che la donna viene riconosciuta come soggetto patrimoniale (ha beni, dote, proprietà), ma la gestione e la devoluzione finale tendono a rientrare nel controllo maschile. La simmetria è negata: il marito eredita dalla moglie, mentre la moglie non eredita dal marito; la sua sicurezza economica è assicurata piuttosto tramite la *ketubah* e i diritti di mantenimento in vedovanza, come discusso nei capitoli precedenti.³⁷ Qui

³³ Numeri 27.1-11; Deuteronomio 21.15-17.

³⁴ Numeri 27.8-11; Deuteronomio 21.17.

³⁵ Westerbrook, cit., 15.

³⁶ Deuteronomio 21.17; Numeri 27.8.3 e 5; Strack - G. Stremberger, cit.

³⁷ Sul principio che chi viene prima nell'ordine di successione trasmette il diritto di eredità ai propri discendenti TB, *Baba Bathra* 115a.; all'aggiunta del marito come congiunto intitolato all'eredità, TB, *Baba Bathra* 111b.

emerge un tratto che armonizza bene con la sezione su *ketubah* e divorzio: la tutela della donna nel diritto rabbinico passa spesso non dall'uguaglianza successoria, ma da strumenti indiretti (*ketubah*, mantenimento, vincoli sui beni del marito). In altre parole, la donna non è “invisibile” al diritto; al contrario, è centrale, ma viene protetta attraverso dispositivi che non scardinano la gerarchia patrilineare.³⁸

5.c.- Figlie, Sadducei e Farisei: eredità come terreno di conflitto interpretativo

Tuttavia, il diritto non è monolitico. Le divergenze attribuite a Sadducei e Farisei sulla successione delle figlie mostrano che l'eredità era un'area di conflitto tra interpretazioni concorrenti della Torah e modelli diversi di famiglia. L'intervento di Yohanan ben Zakkai e di altri maestri farisaici, volto a ordinare le precedenze tra figli/discendenti e figlie, indica un tentativo di stabilizzare regole in contesti di pluralismo interpretativo.³⁹ In parallelo, il ricorso a Filone è utile perché illumina la distanza tra testo e prassi: Filone spiega l'assenza del padre dall'elenco biblico degli eredi come scelta “di decoro” (evitare che un genitore tragga guadagno dalla morte del figlio), ma deduce indirettamente che i genitori dovevano comunque poter succedere. La convergenza tra Filone e tradizione rabbinica sul ruolo del padre suggerisce — come osservi — l'esistenza di consuetudini antiche che si sono imposte nella pratica anche quando non erano esplicitate nel testo.⁴⁰

5.d.- Le vedove e l'economia della continuità: levirato, *ḥalīzah* e proprietà

Il trattamento rabbinico del levirato e della *ḥalīzah* conferma quanto già visto nel capitolo sul matrimonio: queste istituzioni non riguardano solo la sessualità o la purezza, ma la circolazione della proprietà. Il fratello che accetta il levirato acquisisce diritti sui beni del defunto nei limiti stabiliti (beni posseduti al momento della morte, non aspettative ereditarie), mentre chi compie la *ḥalīzah* rinuncia ai diritti connessi al levirato. Ancora una volta, la posizione della vedova è il perno: il suo status coniugale decide l'esito patrimoniale, e la *ketubah* riappare come garanzia economica anche quando la vicenda si interrompe (morte della vedova prima della definizione del levirato/*ḥalīzah*).⁴¹

5.e.- Amministrazione, prova e tribunali: “giuridicizzazione” della famiglia

Infine, i dettagli su prova della filiazione, testimonianze, inventari, tutela dei minori e redistribuzioni in caso di eredi ignoti o creditori mostrano un processo coerente con i capitoli precedenti: la famiglia viene sempre più assorbita in procedure tecniche controllate da tribunali e amministratori. La Mishnah trasforma la successione in un campo altamente regolato, dove l'identità dell'erede e l'integrità del patrimonio dipendono da formalità e istituzioni comunitarie. Questa “giuridicizzazione” rende più stabile la trasmissione, ma al tempo stesso rafforza la definizione patrilineare dell'appartenenza.⁴²

³⁸ TB, *Baba Bathra* 114b.

³⁹ TB, *Baba Bathra* 115b; t., *Yadaim* 2.9; *Megillath Ta'anith* 5.

⁴⁰ Filone, *De Vita Moysis* 3.32.

⁴¹ Sui diritti del marito nel levirato ad ereditare dalla famiglia della moglie TB, *Yebamoth* 40a e *Bechoroth* 52a. Vedi sul caso che la vedova del fratello deceda prima che uno dei fratelli possa portare a termine la cerimonia della *halitzah*, TB, *Ketuboth* 80a.

⁴² Sulla validità della testimonianza del defunto, TB, *Baba Bathra* 134a; sulla dimostrazione dell'identità del defunto da due testimoni, TB, *Baba Metziah* 38b, 39a; sull'erede sconosciuto o sul creditore, TB, *Baba Bathra*

6.- Conclusione: donna, status e diritto come architettura della famiglia

Mettendo insieme famiglia, matrimonio, *ketubah*, divorzio ed eredità, emerge un quadro unitario: nel giudaismo tra Secondo Tempio e tarda antichità la famiglia non è semplicemente un fatto biologico o domestico, ma un'architettura giuridica costruita attraverso procedure e documenti. In questa architettura la donna occupa una posizione paradossalmente centrale: è il perno attraverso cui si definiscono legittimità, sessualità, riproduzione e continuità, ma raramente ottiene una piena simmetria di diritti rispetto all'uomo.

Il matrimonio e il *get* mostrano come lo status della donna sia protetto e controllato mediante formalità che limitano l'arbitrio maschile, senza eliminarlo; la *ketubah* rivela una tutela economica strutturale che funziona da deterrente e garanzia; l'eredità, infine, conferma la persistenza della patrilinearità, ma anche l'esistenza di spazi normativi in cui figlie e vedove diventano decisive per evitare la rottura della continuità familiare. La "centralità della donna", dunque, non coincide con un'uguaglianza moderna, ma con il fatto che il diritto ebraico antico, nel tentativo di preservare identità e stabilità, costruisce attorno alla donna i principali dispositivi che producono la famiglia come istituzione sociale.

SOMMARIO

Il saggio ricostruisce l'evoluzione della famiglia ebraica dall'età biblica alla tarda antichità attraverso l'analisi delle principali istituzioni giuridiche che ne strutturano la vita: matrimonio, *ketubah*, divorzio ed eredità. L'indagine mostra come il diritto ebraico, lungi dall'essere un semplice riflesso di consuetudini sociali, agisca come strumento attivo di organizzazione e controllo della famiglia. In tale prospettiva, il capitolo sostiene che la donna, pur inserita in un sistema patriarcale, occupa una posizione giuridica centrale, fungendo da perno nella definizione dello status personale, della continuità familiare e dell'identità collettiva.

ABSTRACT

The essay reconstructs the evolution of the Jewish family from the biblical age to late antiquity through the analysis of the main legal institutions that structure its life: marriage *ketubah*, divorce and inheritance. The investigation shows how Jewish law, far from being a mere reflection of social customs, acts as an active tool for organizing and controlling the family. From this perspective, the chapter argues that women, while inserted into a patriarchal system, occupy a central legal position, serving as a pivot in defining personal status, family continuity and collective identity.

PAROLE CHIAVE

Famiglia
Donna
Bibbia
Talmud
Ketubah

106b; sul frutto del miglioramento di una proprietà fatto da investimenti di eredi maggiorenni, TB, *Baba Bathra* 143b.

KEYWORDS

Family
Woman
Bible
Talmud
Ketubah

Contributo sottoposto a procedura di referaggio “double blind”.