

MILKA VENTURA AVANZINELLI

Sterilità e fecondità delle donne bibliche

Dammi dei figli, senno' io muoio! (Genesi 30,1)

È questo il grido disperato con cui aggredisce il marito Rachele, l'ultima delle matriarche, rosa dalla gelosia per la sorella maggiore, che in pochi anni ha già dato a Giacobbe – che le ha sposate entrambe – quattro figli maschi. Rachele, infatti, benché sia la sposa amata, è sterile.¹

La risposta di Giacobbe è come una sferzata in pieno viso: infuriato con quella donna che pretende da lui una soluzione che lui non ha, le dice: «Sono forse io al posto di Dio, che ti ha negato il frutto del ventre?» (Genesi 30,2). Per secoli l'esegesi rabbinica ha stigmatizzato questa reazione irosa e crudele, condannando Giacobbe² per la sua

¹ «Il Signore vide che Lea era disprezzata e aprì la sua matrice, ma Rachele era sterile (*'aqarà*)», Genesi 29,31. Il termine *'aqarà* deriva da una radice che ha il senso dello “sradicamento” (in etiopico è usata per definire la medicina). È in base a questo significato che l'esegesi rabbinica interpreta il lungo periodo di sterilità delle matriarche Sara, Rebecca e Rachele, tutte sradicate da una terra “impura”, come un tempo necessario perché si realizzi un reale distacco dal mondo politeistico (cfr. *Midrash ha-gadol*, cit. in Menachem Mendel Kasher, *Encyclopaedia of Biblical interpretation*, tr. ingl., New York, American Biblical Encyclopedia Society, 1965², Genesi 25, § 12 e *Addenda*, § 8, p. 218; vedi anche *Shir ha-shirim rabbà* II,14, § 8.)

² Vedi, per es., *Bere'shit rabbà* 71,7; *Tanchuma Bere'shit* (Buber), *Wayyetzé* 19, che connettono questa espressione – «sono forse io al posto di Dio?» – con quella analoga pronunciata da Giuseppe, figlio di Rachele, in Genesi 50,19 e ne ricavano un rimprovero divino a Giacobbe: «Per queste parole che hai detto, i tuoi figli dovranno stare davanti a suo figlio che dirà loro le stesse parole».

scarsa sensibilità verso il dolore di una donna colpita da una così grave sventura –la sterilità, nel mondo biblico e nell’esegesi post-biblica, è equiparata quasi alla morte.³

Eppure, paradossalmente, quella risposta restituisce a Rachele la responsabilità della sua condizione e l’immediatezza (nel senso di non mediabilità) del rapporto con il divino e con l’umano: Rachele non può contare su Giacobbe per risolvere il suo problema; lui non può nulla ... ma lei sì.⁴ Rachele può scegliere di seguire la strada percorsa già dalla prima matriarca, Sara, la moglie di Abramo, e da altre donne di contesti simili del Vicino Oriente Antico:⁵ può decidere di far partorire un’altra donna sulle sue ginocchia⁶ e di “essere edificata” attraverso di lei.

E Rachele disse: “Ecco la mia ancella Bilhà; vieni da lei, così che partorisca sulle mie ginocchia (*‘al birkay*) e anche io sia edificata da lei.” (*Genesi* 30,3).

Il senso di queste espressioni è ben più ampio di quanto appaia in traduzione. Il termine che indica le ginocchia, in ebraico, ha la stessa radice della benedizione (*B-R-Kh*) e «benedire nella Bibbia significa

³ Vedi *Bere’shit rabbà* 71,6; Rashi a *Genesi* 16,2 e 30,1.

⁴ Secondo Tivka Frymer-Kensky il grido di Rachele sarebbe un’abile mossa per «ammorbire» Giacobbe, poco desideroso di avere altri figli; un «atto retorico» teso a creare un senso di colpa e rendere accettabile la sua proposta, cfr. il suo *In the wake of the goddesses. Women, culture, and the Biblical transformation of Pagan myth*, New York-Toronto, The Free Press, 1992, p. 131 e nota 77, p. 259. Sebbene io concordi con questa studiosa quando afferma che nella Bibbia non c’è una “questione femminile” –né come guerra fra i sessi, né come solidarietà concordata fra le donne (pp. 126-27)– in questo caso la sua ipotesi non mi convince e mi sembra riduttiva rispetto all’intensità e alla crudezza del dialogo fra marito e moglie che il testo conserva.

⁵ La pratica è attestata in alcuni contratti di Nuzi in cui la moglie sterile è tenuta a procurare al marito una schiava o una concubina, cfr. Myra J. Siff, voce *Sarah*, in *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM ed., version 1, Judaica Multimedia (Israel) Ltd, 1997; in alcuni documenti di Mari si stabiliscono le norme di comportamento di una seconda moglie rispetto alla sua “signora”, cfr. Marten Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean settings*, with a chapter by F.A.M. Wiggermann, Groningen, Styx, 2000, p. 179; nel racconto hurrita della vacca e del marinaio la pratica del “mettere sulle ginocchia” è collegata alla cerimonia dell’imposizione del nome, cfr. Johannes Friedrich, *Die hethitischen Bruchstueckes des Gilgamesh-Epos*, «Zeitschrift für Assyriologie», 49, 1950, pp. 232-311, cit. in Jeffrey Howard Tigay, voce *Adoption*, in *Encyclopedia Judaica*.

⁶ L’espressione è esplicitamente usata, in questo senso, solo per Rachele. Quando viene usata in riferimento a Giuseppe, i cui nipoti «nacquero sulle sue ginocchia» (*Genesi* 50,23), ha un diverso significato e implica un rapporto di affetto paterno se non una vera e propria affiliazione legale, cfr. Stol, *Birth*, pp. 178-179.

concedere fecondità e vita». ⁷ L'atto di "partorire sulle ginocchia" non ha solo valore metaforico: al di là della discussione se implichi o meno una legittima adozione del figlio nato dall'ancella da parte della "signora" ⁸ – come sembrerebbe implicare l'atto con cui Rachele dà nome ai figli di Bilha ⁹ – è probabile che si trattasse di un vero e proprio rito in cui la sterile, facendosi fisicamente carico della partoriente e partecipando al suo travaglio «curava, in un modo magico-simpatetico, la sua stessa infertilità». ¹⁰ Come accade ancora oggi in certe pratiche delle donne arabe che fanno assistere le sterili ai parti di altre donne, ¹¹ e come sembra indicare anche l'esclamazione della sorella di Rachele, Lea, quando, avendo cessato di partorire ed essendo ricorsa allo stesso espediente della sorella, alla nascita del quinto figlio del suo grembo ¹² gli dà nome Issacar, dicendo: «Dio mi ha dato la mia ricompensa (*sekhar*), perché ho dato la mia serva a mio marito» (*Genesi* 30,18).

Ma le risonanze sono anche altre: l'espressione «sarò edificata (*we'ibbané*) da lei» rimanda immediatamente a un'altra edificazione: quella che Dio concede alle levatrici d'Egitto per non aver obbedito all'ordine del faraone di sopprimere tutti i neonati maschi:

⁷ Ida Zatelli, *Fecondità e infertilità: nascite straordinarie e donne sterili*, relazione al Convegno di Biblia e Fondazione Mayer: *Il prodigio della nascita: medici e biblisti a confronto*, Firenze, 23-25 aprile 2004, <<http://www.biblia.org/nascitazatelli.html>> [29/06/05]; cfr. Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel. Their social and religious position in the context of the Ancient Near East*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 235.

⁸ Cfr. Tigay, *Adoption*.

⁹ Sui rituali di nascita e l'imposizione del nome al figlio/a sarà presto pubblicato il mio: *Dare nome al figlio. La trasformazione di una prerogativa femminile in alcuni testi biblici e postbiblici*, relazione al III Congresso della Società Italiana delle Storiche, Firenze, 14-16 novembre 2003.

¹⁰ Tigay, *Adoption*.

¹¹ *Ibidem*; cfr. anche Raphael Patai, *Sex and family in the Bible and the Middle East*, Garden City (N.Y.), Doubleday & Co., 1959, pp. 78-79, che parla espressamente di una fecondità acquisita "per contagio" attraverso il contatto con la potenza generativa e parla di riti tradizionali per rendere feconda la sterile, praticati fino a tempi recenti anche in alcune comunità ebraiche, in cui si fa uso di elementi del parto (la "sedia", un pezzo della camicia indossata dalla partoriente, il cordone ombelicale o la placenta).

¹² Lea aveva avuto quattro figli – Ruben, Simeone, Levi, Giuda – prima che Rachele desse la sua ancella Bilhà a Giacobbe ed avesse tramite lei Dan e Naftali. Poi Lea aveva dato la propria ancella Zilpà a Giacobbe, ed erano nati Gad e Asher. A questo punto si colloca l'episodio delle mandragole raccolte da Ruben e cedute da Lea a Rachele in cambio di una notte con il marito: da quella unione nasce Issacar, poi Zevulun e poi Dina. Per una esegesi di questi passi (*Genesi* 29,32-30,24) rimando a un mio precedente saggio: *Nella terra di Labano. Una lettura di Genesi XXXIX-XXX, «Anima»*, 1, 1988, pp. 77-88.

Il Signore fece del bene alle levatrici. [...] E poiché quelle levatrici temettero Iddio, Egli fece per loro case (*battim*) (*Esodo* 1,20-21).¹³

Già Sara aveva usato una espressione simile, quando aveva detto ad Abramo: «Ecco, il Signore mi ha impedito di generare, vieni dunque dalla mia schiava, forse sarò edificata da lei» (*Genesi* 16,2). Ma Sara non aveva aggiunto quell'«anche io» che dà un senso diverso alle parole di Rachele e allarga la prospettiva su quale fosse il ruolo di queste “matri surrogate” nel contesto biblico. Sara non aveva detto espressamente che Agar avrebbe partorito “sulle sue ginocchia”, né aveva dato personalmente nome al figlio nato dall'unione di Abramo con la schiava egizia: quel nome (Ismaele, cioè “Dio ascolta”), trasmesso dall'angelo ad Agar fuggitiva nel deserto, sarà imposto al bambino dal padre Abramo, ma fra le due donne rimarrà una rivalità irrisolta e il figlio della schiava non entrerà nell'eredità del patto insieme al fratello Isacco. Rimarrà, cioè, legato soltanto alla madre biologica, con la quale lascerà la casa del padre e grazie alla cui preghiera sarà salvato nel deserto da un Dio compassionevole che nel pianto della madre «ascolta la voce del ragazzo» (*Genesi* 21,17).¹⁴

Questo aspetto del legame con le matri biologiche che non viene rescisso è una delle caratteristiche costanti di tutti questi parti di matri surrogate per conto di matri sterili; si mantiene, infatti, anche nella casa di Giacobbe, dove tutti e dodici i figli maschi –sei di Lea, due di Bilhà, due di Zilpà, due di Rachele– entrano nella discendenza “benedetta” e vanno a costituire le dodici tribù di Israele. Ma nella casa del capostipite del popolo ebraico, Giacobbe/Israele, le mogli legittime e le matri ancillari convivono insieme –ognuna nella propria tenda– e sono tutte presenti figure di riferimento per i propri figli, finché sono in vita. L'appropriazione di maternità da parte della sterile non avviene a prezzo della espropriazione della feconda. Forse nel caso di Sara e Agar un tentativo c'era stato, se leggiamo in questo senso la pesante rivalità fra le due donne e la fuga della schiava nel deserto, quando ancora era incin-

¹³ Ho tradotto alla lettera «fece per loro case», che corrisponde a «le edificò», cioè, «dette loro delle famiglie numerose» o «concesse loro larga figliolanza», o «fece discendere da loro casate importanti», come interpreta l'esegesi rabbinica. In ogni caso si tratta di una benedizione.

¹⁴ Questa è la versione del racconto biblico. Nel Corano e nella tradizione musulmana Ismaele è invece il figlio prediletto del padre, quello che con lui fonda la *Ka'ba* (*Sura* 2 *Della vacca*, 125-127).

ta;¹⁵ ma proprio l'intervento divino aveva garantito ad Agar l'intangibilità della sua maternità e la benedizione sulla sua discendenza. Nemmeno in quel caso la madre sostitutiva era stata espropriata del frutto del suo grembo, ma era rimasta comunque rivale ed era stata cacciata, insieme al figlio, quando a Sara era nato il sospirato figlio del grembo: Isacco, il figlio del riso.¹⁶ Nella casa di Giacobbe, invece, la rivalità è soprattutto fra le due sorelle e sembra proprio che sia il ricorso all'"altra" che alla fine si risolve in una guarigione della sterilità e nella restituzione di maternità completa a tutte le donne. Sia Lea che Rachele avranno figli propri, dopo aver raccolto sulle ginocchia i figli delle ancelle e aver dato loro un nome legato alla propria storia e alle proprie passioni.

Ma per Rachele sarà necessario un ulteriore tempo di attesa e un altro passaggio fondamentale, prima di poter partorire il primo figlio; e la nascita del secondo le costerà la vita.¹⁷ Nell'ottica biblica è sempre Dio che apre e chiude il grembo, Dio che concede la benedizione del «frutto del ventre» (*Deuteronomio* 7,13, ecc.). Il senso della prolungata sterilità delle madri di figli "importanti" – un *topos* teologico¹⁸ che si ritrova anche nel Nuovo Testamento e in alcuni Apocrifi giudaici e cristiani¹⁹ – è quello di enfatizzare l'eccezionalità del concepimento e magnificare l'intervento divino. L'intento del redattore è probabilmente anche quello di ridimensionare e depotenziare ogni tipo di pratica magica e inglobarla in una concezione rigorosamente

¹⁵ Cfr. *Genesi* 16.

¹⁶ Sul significato del "riso" nel concepimento e nella nascita di Isacco, cfr. Milka Ventura Avanzinelli, Shulamit Fürstenberg Levi, *La sterilità della donna nella Bibbia. Aspetti psicosomatici*, in *La medicina psicosomatica tra passato e futuro* (Convegno di studi, Ferrara 25 ottobre 1998), Ferrara, Cassa di Risparmio di Ferrara, 1999, pp. 69-75.

¹⁷ Sul rapporto fra la nascita della figlia di Lea, Dina, e l'"apertura del grembo" di Rachele (*Genesi* 30,21), rimando al mio saggio citato alla nota 12; sull'ultimo parto di Rachele (*Genesi* 35), all'altro mio saggio *Vivere in pienezza, morire in pace. Riflessioni su amore, morte, creatività in alcuni episodi biblici*, in *L'Eutanasia. Aspetti religiosi, culturali, sociologici e sanitari*, (Convegno di studi, Ferrara 7 luglio 2002), Ferrara, Cassa di Risparmio di Ferrara, 2004, pp. 17-28; e all'ancora inedito *Dare nome al figlio*.

¹⁸ Per un'analisi della letteratura rabbinica sul tema, vedi Judith R. Baskin, *Rabbinic reflections on the barren wife*, «Harvard Theological Review», 1989, pp. 101-114; vedi anche Mary Callaway, *Sing, o barren one. A study in comparative Midrash*, Atlanta, Ga., Scholars Press, 1986; Joan E. Cook, *Hanna's desire, God's design: early interpretations of the story of Hannah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp. 10-24.

¹⁹ Vedi *Luca* 1 sulla nascita di Giovanni Battista; *Apocalisse di Ezra* (IV Ezra) 9,43-45 sulla gravidanza di una donna sterile da 30 anni; *Protoevangelo di Giacomo* 1-5 sulla nascita di Maria, cfr. Tal Ilan, *Jewish women in Greco-Roman Palestine: an inquiry into image and status*, Tübingen, Mohr, 1995, p. 112.

monoteistica. Ma è proprio l'ottica della narrazione biblica –e poi anche di quella midrashica successiva– a non disdegnare l'agire degli umani per favorire il disegno divino, soprattutto quando si tratta dell'agire delle donne in nome della generatività e della vita.²⁰

Non sono io migliore, per te, di dieci figli? (1Samuele 1,18)

Molto diversa da quella di Giacobbe è questa risposta, che un altro marito dà alla moglie sterile in una situazione abbastanza simile a quella di Rachele:

Le disse Elcana, suo marito: “Anna, perché piangi? e perché non mangi? e perché ti amareggi il cuore? Non sono io migliore, per te, di dieci figli?” (1Samuele 1,18).

Anche Elcana ha due mogli: Anna, molto amata e favorita, ma sterile, e Penina, fertile e madre fortunata di figli e figlie, ma animosa e indisponente. Qui la rivalità fra le donne è terribile: Penina «tormenta» Anna e la provoca perché Dio le ha «chiuso la matrice»; e Anna piange e si rifiuta di mangiare. Anna non grida, non apostrofa il marito: piange, rifiuta il cibo e si fa il cuore amaro. Come se fosse intrappolata²¹ nel suo guscio di privilegio, Anna oppone al dolore e all'offesa una ulteriore chiusura.²² La “risposta” di Elcana –che poi è una serie di domande– è in realtà la risposta a una voce assente, a un grido che non è uscito. È uno strano parlare in cui il marito si fa quasi figlio.

Una frase simile all'ultimo interrogativo di Elcana si ritrova soltanto un'altra volta nel testo biblico, in un contesto tutto femminile che fa da contorno alla nascita di un altro “figlio importante” –Oved, progenitore di David e del messia. A pronunciarla, lì, è il coro delle donne di Betlemme che festeggiano la vecchia Naomi, a cui la nuora²³ moabita –«che è per te migliore di sette figli»– ha par-

²⁰ Vedi la mancanza di giudizio negativo sull'incesto delle figlie di Lot con il padre (*Genesi* 19,30-36), la forte adesione del narratore all'iniziativa di Tamar (*Genesi* 38) e a quella di Noemi-Rut (*Rut* 3,7-10), il ruolo di queste e altre donne nel garantire la discendenza regale e messianica.

²¹ Sul tema della sterilità come prigionia, vedi *Bere'shit rabbà* 71,1-2.

²² Sul rapporto fra la tentazione di onnipotenza insita nel controllo del corpo tipico dell'anoressia e la possibile conseguente perdita della capacità generativa mi sono soffermata in Ventura, Fürstenberg, *La sterilità*, p. 71.

²³ Molte volte, nel libro che porta il suo nome, Rut è chiamata «figlia» da Naomi (*Rut* 2,2, 22; 3,1, 16, 18), e da Boaz (*Rut* 2,8; 3,10, 11).

torito un *go`el*: un bambino che Naomi si pone in grembo e a cui fa da nutrice (*omenet*), come se fosse una restituzione per i suoi figli morti in terra straniera.²⁴

Qui invece a pronunciarla è un uomo, Elcana; un uomo dolce e comprensivo, ma anche lui impotente a risolvere il problema della moglie sterile, che ha forse contribuito a rinchiudere nella sua condizione.²⁵

Diversa da quella di Giacobbe è la “risposta” di Elcana; diverso è l’agire di Anna rispetto a Rachele, sebbene anche Anna trovi la sua strada dopo le parole del marito, dopo che quel goffo tentativo di consolazione l’ha messa di fronte alla sua responsabilità.

Anna si alzò (*wa-tàqom*), dopo che ebbero mangiato e bevuto a Shilò. Il sacerdote Eli stava seduto sul seggio presso lo stipite del tabernacolo del Signore. (1*Samuele* 1,9)

Anna si alza – a differenza del sacerdote che resta seduto.²⁶ Forse anche lei ha finalmente mangiato e bevuto – il testo non lo specifica – ma la mossa fondamentale è proprio quel suo alzarsi in piedi, come ad uscire da un lutto,²⁷ e rimettersi in gioco, anche rischiando di esporsi al ridicolo.

Anna si alza e, «nell’amarezza della sua anima» (1*Samuele* 1,19), inizia una preghiera silenziosa e si scioglie in un pianto che non è

²⁴ «Allora le donne dissero a Naomi: “Benedetto il Signore, che oggi non ti ha lasciato senza un riscattatore (*go`el*). Possa il suo nome divenire famoso in Israele! Possa egli essere per te colui che ti riporta la vita e sostiene la tua vecchiaia, perché lo ha partorito la tua nuora che ti ama e che vale per te più di sette figli”. Naomi quindi prese il bambino, se lo pose in seno e gli fece da nutrice» (1*Rut* 4,15-17).

²⁵ Una delle correnti esegetiche del *Midrash* attribuisce implicitamente ai mariti la responsabilità della sterilità delle mogli più amate, quando sostiene che le matriarche erano sterili «perché i loro mariti potessero trarre piacere da loro» senza che il loro corpo perdesse attrattività a causa delle gravidanze (*Bere’shit rabbà* 45,4). Nel caso di Elcana (il cui nome in ebraico significa “Dio è geloso”) è lui stesso a suscitare la rivalità fra le mogli creando una disuguaglianza, ogni volta che concede ad Anna una doppia porzione del sacrificio (1*Samuele* 1,5, secondo la traduzione dei rabbini e del Diodati, *contra* Vulgata e CEI).

²⁶ Una simile contrapposizione testuale tra lo “stare seduti” e l’“alzarsi in piedi” si ritrova in un passo del Vangelo di Marco, quando a Cafarnaò, in mezzo a una folla così fitta da non lasciare posto nemmeno «davanti alla porta», tanto da costringere i portatori della lettiga del paralitico a scoperchiare il tetto, un gruppo di scribi «se ne stavano seduti e ragionavano fra loro». È in questa situazione che Gesù ordina al paralitico: «Alzati e cammina!» (1*Marco* 2,1-12).

²⁷ Il rito della *shiv`à*, nella tradizione ebraica, prevede che coloro che hanno subito la morte di un parente stretto, “siedano” in lutto per sette giorni, alla fine dei quali un parente o un amico porge loro la mano e li invita ad alzarsi.

più lo stesso di prima: *wakhò tivké* (piangere piangeva) dice il testo, usando una tipica costruzione ebraica che raddoppia lo stesso verbo per accentuarne l'intensità. Non è più un piangersi addosso inserendo la chiusura, ma un prendere atto del lutto e guardare avanti – il primo verbo è un infinito assoluto, il secondo un incompiuto/futuro.²⁸

Anna piange e prega, e pronuncia un voto di nazireato per il figlio che sta chiedendo a Dio,²⁹ e forse anche per se stessa.³⁰ La sua voce non si sente, ma la sua commozione è così intensa che chi la guarda la crede ubriaca; lo sguardo miope del sacerdote Eli non riesce a cogliere, nel movimento silenzioso delle labbra di Anna, la portata di ciò che si sta muovendo in lei:

Così Eli le disse: “Fino a quando sarai ubriaca? Smaltisci il tuo vino!” (*1Samuele* 1,14).

Ma, come alle parole di Elcana Anna aveva ritrovato la capacità di agire, ora, alle parole offensive del sacerdote, ritrova la voce e la forza di rivendicare la propria dignità e il valore della propria richiesta – una «richiesta (*she'elà*)» (*1Samuele* 2,20) che sarà premiata, non solo dalla nascita del figlio dedicato, ma dalla fecondità con cui verrà

²⁸ In ebraico la forma *imperfect* del verbo può avere valore sia temporale sia modale sia aspettuale e viene resa in traduzione con un futuro o con un imperfetto, a seconda del contesto.

²⁹ Il testo di *1Samuele* 1 è uno dei documenti su cui si basano gli studiosi che sostengono che, quando il culto si svolgeva in vari santuari (Shilò era uno dei principali), le donne partecipavano al pellegrinaggio annuale, offrivano sacrifici e facevano voti all'interno del santuario, cfr. Richard A. Henshaw, *Female and male. The cultic personnel: the Bible and the rest of Near East*, Allison Park (PA), Pickwick Publications, 1994, p. 27, 236 e note, dove cita Clarence J. Vos, *Woman in Old Testament worship*, Delft, N.V. Verenige Drukkerijen Judels & Brinkman, 1968, p. 168; J.B. Segal, *Jewish attitudes toward Women*, «Journal of Jewish Studies», 30, 1979, pp. 123-137; Ismar J. Peritz, *Women in the ancient Hebrew cult*, «Journal of Biblical Studies», 17, 1898, pp. 111-148. Altri testi fanno pensare che anche all'epoca del Primo Tempio le donne portassero sacrifici e svolgessero funzioni cultuali dentro e fuori dal Tempio di Gerusalemme e degli altri santuari, almeno prima della centralizzazione del culto, cfr. Chana Safrai, *Women and processes of change in the Temple of Jerusalem*, in Yael Armon (a cura di), *A view in the lives of women in Jewish societies*, Jerusalem, Mercaz Sazar, 1995, pp. 63-76; Phillis Bird, *The place of woman in Israelite cultus*, in Patrick D. Miller, Jr., Paul D. Hanson, S. Dean McBride (a cura di), *Ancient Israelite religion. Essays in honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, pp. 397-419.

³⁰ Si deduce dai versi successivi, dove Anna sostiene di non aver bevuto alcuna bevanda inebriante, come se volesse osservare l'ordine di astenersi da ogni cibo impuro e da ogni bevanda inebriante, dato dall'angelo alla madre di Sansone (*Giudici* 13,4-7), secondo la regola prevista per i nazirei (*Numeri* 6,1ss.).

benedetta quando, dopo aver tenuto con sé il sospirato Samuele ben oltre lo svezzamento, lo condurrà personalmente al santuario per adempiere al suo voto.

Anna ed Elcana avranno ancora tre figli e due figlie, e continueranno a recarsi ogni anno a Shilò a visitare il piccolo nazireo (che sarà giudice, profeta e sacerdote), portandogli ogni volta una piccola veste, che la madre ha cucito appositamente per lui.³¹

Anna ha risolto la propria sterilità usando una modalità diversa da quella delle madri: per lei sono escluse tutte le mediazioni perché lei ha accesso diretto al santuario e al Dio che apre e chiude gli uteri delle donne (come apre e chiude i sepolcri e le cateratte dei cieli).³² A quel Dio Anna eleverà un cantico destinato a risuonare a lungo nelle Scritture, anche sulle labbra di un'altra madre di un figlio "importante" – Maria.³³

... non ebbe figli fino al giorno della sua morte (2Samuele 6,23)

Anche questa sentenza, apparentemente senza appello, riguarda una storia di "chiusura" del grembo. È la storia di Mikhal, la figlia del re Saul, di cui i libri di Samuele raccontano che, quando era ragazzina, si innamorò di David, il giovane guerriero-pastore-cantore che aveva incantato (e ingelosito) Saul con la sua arpa e con le sue prodezze, e che aveva portato «duecento prepuzi di filistei» per avere in sposa la figlia del re³⁴ e conquistarsi così il diritto alla successione, anche se questo il testo non lo dice. Mikhal gli era poi stata strappata, dopo che gli aveva salvato la vita a rischio della propria,³⁵ ed era stata data a un certo Palti,³⁶ con lui era rimasta fino a che David, preso il potere, non l'aveva mandata a riprendere, rivendicando il suo diritto su di lei³⁷ e ignorando il povero marito disperato.

Il testo non dice se Mikhal amasse ancora David dopo che lui aveva preso molte altre mogli. Non dice nemmeno se David, dopo

³¹ Cfr. 1Samuele 2,18-21.

³² Sulla leggenda delle tre chiavi (pioggia, nascita, resurrezione) e sulle varianti fra i maestri di Babilonia e quelli di Palestina (yBerakhot 5,2; bSanhedrin 113a-b, bTaanit 21-2b, Devarim rabbà 7,6), cfr. Ventura, Fürstenberg, *La sterilità*, passim.

³³ Molte espressioni del Cantico di Anna (1Samuele 2) si ritrovano nei *Salmi*, ma soprattutto nel *Magnificat* (Luca 1,46).

³⁴ Cfr. 1Samuele 18,20-27.

³⁵ *Ibidem* 19,11-17.

³⁶ *Ibidem* 25,44.

³⁷ 2Samuele 3,13-16.

averla mandata a riprendere, la trattasse davvero da moglie o se, in ottemperanza alla legge che impedisce di riprendere la propria donna quando sia stata di un altro,³⁸ la tenesse nella sua reggia come un prezioso cimelio, senza concederle la condivisione dell'alcova. È in questo senso che alcuni esegeti interpretano quella sentenza di infertilità: Mikhal non ebbe figli, perché David la disdegnò,³⁹ soprattutto dopo il duro scambio di parole intercorso fra loro al momento del massimo trionfo del re David, quello del ritorno dell'Arca a Gerusalemme. In quella scena, di dantesca memoria,⁴⁰ Mikhal, vedendo David danzare e saltare con le donne intorno all'Arca, esce dal palazzo e gli va incontro, apostrofandolo con parole sferzanti; e lui le risponde rinfacciandole il declino della casa di suo padre, e rivendicando per sé la gloria di abbassarsi davanti al Signore e di essere onorato dalle donne che Mikhal aveva disprezzato.⁴¹ Altri sono ancora più severi con questa figlia di re arroccata sul suo privilegio, e ritengono la sua sterilità una punizione divina.⁴²

Ma ci sono anche correnti esegetiche che non dimenticano l'amore e il coraggio della giovane Mikhal e cercano di salvarla, come lei aveva salvato David. Il primo espediente è tipicamente midrashico: poiché il testo dice che Mikhal «non ebbe figli fino al giorno della sua morte»,⁴³ possiamo pensare che ne ebbe nel giorno stesso della sua morte:

³⁸ Cfr. *Deuteronomio* 24,1-4; *Geremia* 3,1; *2Samuele* 20,3. Ma, secondo l'interpretazione talmudica, il matrimonio di Paltù e Mikhal non era legittimo, dato che Mikhal era già stata data a David, e quindi non fu consumato (b*Sanhedrin* 19b-20a).

³⁹ Cfr. Daniel J. Harrington, Anthony J. Saldarini (a cura di), *Targum Jonathan of the Former Prophets*, Edinburgh, Clark, 1987, note a *2Samuele* 21,8 (il volume fa parte della edizione inglese del *Targum – The Bible in Aramaic* – curata da Robert McNamara).

⁴⁰ Dante Alighieri, *Purgatorio* X, 64 ss.: «Li precedeva al benedetto vaso / trescando alzato l'umile salmista / e più e men che re era in quel caso. / Di contra, effigiata ad una vista / d'un gran palazzo, Micol ammirava / sì come donna dispettosa e trista».

⁴¹ Sull'atteggiamento di disprezzo di Mikhal verso David e verso le donne festanti, e sul rapporto fra la sua sterilità e l'incapacità di aprirsi a una modalità di culto tipicamente femminile come la danza, cfr. Ventura, Fürstenberg, *La sterilità*, pp. 71-72.

⁴² b*Sanhedrin* 21a, dove si dice, fra l'altro, che David amava moltissimo Michal.

⁴³ *1Samuele* 6,25, da questo versetto e da un altro, in cui si parla di un figlio di David ed Eglà (*2Samuele* 3,5), tradizionalmente identificata con Mikhal, il Midrash deduce che Mikhal generò un figlio il giorno della sua morte (*Midrash Shemu'el* 11:3; b*Sanhedrin* 21a). Sulla identificazione di Mikhal con Eglà la spiegazione più bella è quella che la equipara a una giovenca (*eglà*) che non si è assoggettata al giogo di suo padre (*Midrash Tehillim* 59,4).

Ci è stato insegnato che tre donne morirono “da vive”, la nostra matriarca Rachel, la nuora di Eli e Mikhal, figlia di Saul: [...] Mikhal, figlia di Saul, [come si deduce dal versetto] “e non ebbe figli fino al giorno della sua morte”. Diceva Rabbi Yehudà bar Simon: “Fino al giorno della sua morte, non ne ebbe; il giorno della sua morte, ne ebbe. E infatti è scritto ‘e il sesto fu Iream, figlio di Eglà [moglie di David]’.” (2Samuele 3,5; 1Cronache 3,3). E perché è chiamata `eglà (giovenca)? Diceva Rabbi Yudà bar Rabbi Simon “Perché gridò e morì come una giovenca”.⁴⁴

Un'altra operazione di recupero di Mikhal viene compiuta giocando su quella che si presenta come una “discrepanza” fra due *loci* testuali: una disarmonia che già le versioni antiche cercavano di sanare e che compare soltanto nei libri di Samuele, mentre sparisce nei passi paralleli dei più tardi libri delle Cronache.

Per una non cercata –ma forse non casuale– coincidenza, si ripropone qui il tema delle due sorelle che avevamo trovato nella storia di Rachele e Lea, e forse anche quello delle due mogli nella storia di Elcana. David, infatti, avrebbe dovuto sposare Merav, la figlia maggiore di Saul, che invece era stata data ad un certo Adriel.⁴⁵ Ma il testo, più avanti, sembra confondersi e, quando parla della consegna di sette discendenti di Saul nelle mani dei Gabaoniti, dice che:

[...] il re [David] prese i due figli che Ritzpà, figlia di Aià, aveva partorito a Saul –Armoni e Mefiboscet– e i cinque figli che Mikhal, figlia di Saul, aveva partorito ad Adriel di Mehola, figlio di Barzillai (2Samuele 21,8).

Da dove spuntano questi cinque figli di Mikhal? Quando mai si è parlato di un matrimonio fra Mikhal e Adriel?

La risposta più semplice è che ci sia stato un errore di scrittura e che qui si debba sostituire Merav a Mikhal; così infatti correggono alcuni manoscritti ebraici, la redazione luciana della versione greca dei Settanta e la versione siriana.

Ma, per la tradizione ebraica, prima di dire che nel testo c'è un errore, si devono cercare tutte le altre spiegazioni possibili; e allora il *targum* aramaico escogita una parafrasi che risolve la contraddizione,

⁴⁴ *Midrash Shemu'el* 11:3. Vedi anche *Bere'shit rabbà* 82,7; *ySanhedrin* 12a. Per l'espressione «morire da vive» riferito alla morte di parto, cfr. Ventura Avanzinelli, *Vivere in pienezza*, pp. 22-23.

⁴⁵ Cfr. 1Samuele 14,49; 17,25; 18,17-19.

dilatando il testo e introducendo un elemento esegetico: una sorta di co-gestione di maternità fra le due figlie di Saul, Merav e Mikhal:

[...] e i cinque figli di Merav –che Mikhal, la figlia di Saul, aveva cresciuto– che lei [Merav] aveva partorito ad Adriel, figlio di Barzillai, da Meholat.⁴⁶

È tipico di una certa esegesi apologetica smussare le asperità del testo biblico e circondare di un'aureola i personaggi che invece i racconti originali presentano sempre in tutta la umanità delle loro debolezze e dei loro difetti. Anche la rivalità fra Rachele e Lea per il possesso dell'unico marito diventa, nell'esegesi rabbinica, una irenica solidarietà sororale in cui ognuna delle due si preoccupa di evitare all'altra una umiliazione.⁴⁷ Ma questo espediente targumico, che raddoppia la maternità dei cinque figli di Adriel, è forse qualcosa di più. La tradizione sottostante racconta che David aveva in realtà sposato entrambe le sorelle, prima l'una e poi l'altra; ma nel passo talmudico che ne tratta per esteso⁴⁸ è estremamente interessante l'opinione di Rabbi Yehoshua` ben Qorcha, il quale spiega che la madre non è solo quella che partorisce i figli, ma anche quella che li alleva; e aggiunge che nel testo «sono chiamati secondo il nome» di quest'ultima perché chi cresce un figlio (orfano o no) nella sua casa è come se l'avesse partorito. Su questa base altri maestri fanno gli esempi di Oved, che Rut ha partorito ma Naomi ha allevato, e che per questo è chiamato facendo il suo nome;⁴⁹ dei figli di Adriel, partoriti da Merav ma cresciuti da Mikhal, e perciò chiamati facendo il suo nome; e di altri, fra cui Mosè, nato da Yocheved ma salvato e allevato dalla figlia del faraone (Bityà), non senza, però, che la madre provvedesse a nutrirlo con il suo latte.⁵⁰

I maestri del Talmud si spingono poi in un campo a loro più congeniale e affermano che anche chi insegna la Torà a un suo vicino è come se lo avesse generato, dando così alla “generazione” un signifi-

⁴⁶ Variante: Mecholot. Per il testo aramaico del *Targum* ho consultato l'edizione di Sperber e la versione inserita nella poliglotta Walton; per l'edizione critica, il già citato Harrington, Saldarini (a cura di), *Targum Jonathan*.

⁴⁷ Cfr. Ventura Avanzinelli, *Nella terra di Labano*, pp. 82-83.

⁴⁸ b*Sanhedrìn* 19b-20a, in una lunga discussione su m*Sanhedrìn* 2,2 «nessuno può sposare la vedova di un re»; ma vedi anche t*Sotà* 11,8; *Bamidbar rabbà* 8,4.

⁴⁹ *Rut* 4,17: «È nato un figlio a Naomi».

⁵⁰ La base testuale in cui si ravvisa l'attribuzione di Mosè a Bityà è 1*Cronache* 4,18, ma il complicato ragionamento rabbinico presuppone altre interpretazioni tradizionali.

cato che va ben al di là del biologico e che comprende anche la paternità. Ma l'immagine forte resta quella di una maternità condivisa che sana le sterili, o le rende nutrici e genitrici di figli che altre donne partoriscono per loro.

...a ciascuno secondo la sua strada (1Re 8,39)

Quest'ultimo passo, preso dalla preghiera di Salomone per la dedicazione del Santuario, non ha apparentemente relazione con le vicende delle donne bibliche e con la loro sterilità o fecondità, se non per l'invocazione del Dio che concede le piogge aprendo "il cielo chiuso".⁵¹ Serve però a dare spessore e dignità scritturale a un aspetto caratterizzante – e paradossalmente unificante – le tante storie di donne sterili che costellano i testi biblici, canonici e non: la varietà e diversità di soluzioni che le donne escogitano per curare la loro sterilità. Una varietà che comprende il non fare niente di Rebecca, l'unica delle matriarche che sembra delegare totalmente il problema al marito e non preoccuparsene. Eppure Rebecca non è una donna "passiva", come dimostra il lungo racconto del suo incontro con il servo di Abramo in Paddam-Aran, con la sua consapevole e autonoma accettazione della proposta di matrimonio e la decisione di portare con sé la vecchia balia. Rebecca "agisce" soltanto dopo aver concepito, grazie alle preghiere dello sposo che la ama. Soltanto quando sente scontrarsi dentro di sé i due fratelli antagonisti va «ad interrogare il Signore»,⁵² come se sapesse benissimo dove trovarlo, ora che il suo ventre ospita «due nazioni» (*Genesi* 25,23).

Come Rebecca, anche l'anonima moglie di Manoach non agisce, fino a che l'angelo non la chiama e le impone il voto di nazireato, in cambio della nascita di un figlio che sarà nazireo; ma è lei che dopo "corre" perché il marito venga a sentire l'angelo che si è mostrato di nuovo a lei sola, dopo che lui, incredulo, ha pregato Dio per una conferma; è lei che non teme la morte, dopo che l'angelo si è manifestato in tutta la sua potenza salendo al cielo «con la fiamma dell'altare» (*Giudici* 13,20); lei che rinfranca il marito impaurito da quella visione del divino, sicura che «se il Signore avesse voluto farci morire, non [...] ci avrebbe mostrato tutte queste cose, ed ora non ci avrebbe fatto udire cose come queste» (*Ibidem* 13,23). È troppo ardito leggere, oggi,

⁵¹ Cfr. 1Re 8,35.

⁵² *Genesi* 25,22. Sul significato di questa espressione in rapporto alla profezia, cfr. Milka Ventura Avanzinelli, *Fare le orecchie alla Torà. Introduzione al Midrash*, Firenze, Giuntina, 2004, p. 12.

in queste parole la fiducia per le “meraviglie” della scienza?). Lei non domanda da dove viene l’angelo divino, non gli chiede come si chiama, non gli offre il cibo degli umani, ma dà al figlio un nome che nessuno le ha indicato: Sansone, *Shimshon* (piccolo sole).⁵³

Rebecca e la madre di Sansone scelgono l’attesa fiduciosa e vigile; Sara, Rachele e Lea danno le loro schiave o ancelle ai mariti perché partoriscono sullo loro ginocchia; Rut genera un figlio per Naomi; Anna fa un voto nel santuario; Mikhal alleva i figli della sorella; Bityà si prende un bambino degli ebrei destinato a morte sicura. Ognuna ha la sua modalità di porsi, ognuna la sua strada da seguire.

⁵⁴ *Giudici* 13, *passim*.

Abstract: In the Bible, many women are barren at first, and come to give birth to “important” sons only when they are advanced in years. Mothers’ infertility is a kind of theological topos, a recurrent theme both in Ancient and New Testament, and in some Apocryphal and Pseudoepigraphical Books as well. Starting from the Biblical narratives of Rachel and Leah (and Bilhah and Zilpah), Hannah and Peninah, Michal and Merab, and others named and anonymous female figures, this paper traces the various ways and means those women tried—or didn’t—in order to face the problem, in a society where sterility was nearly equated to death. Special attention is devoted to a Talmudic interpretation highlighting a healing image of “shared motherhood”.

Keywords: infertilità, fecondità, Bibbia, esegesi rabbinica, madri surrogate, donne bibliche

Biodata: Milka Ventura Avanzinelli, Docente a contratto di Storia delle religioni, Università di Firenze (milkaventura@fastwebnet.it).