
L'emoirroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? Un'ipotesi storico-esegetica – Parte seconda

Nella prima parte del nostro lavoro,¹ avanzando l'ipotesi secondo cui l'anonima donna evangelica conosciuta tradizionalmente come l'emoirroissa, può essere identificata con Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa, il futuro Agrippa I, l'ultimo re di Giudea dal 41 al 44 d.C., abbiamo iniziato a raccogliere tutti quegli elementi identificativi che potessero consentire la stesura di un profilo anagrafico e psicologico dei due personaggi, funzionale a un loro puntuale confronto.

Terminata la raccolta dei dati relativi a Cipro, che rappresenta ovviamente il termine di paragone, quello che abbiamo chiamato «il soggetto noto X», in questa seconda parte della ricerca, utilizzando di nuovo la metodologia offertaci dal paradigma indiziario, ci occuperemo invece dell'emoirroissa, «il soggetto anonimo Y», e questo a partire anzitutto dalla sua collocazione temporale e geografica durante il ministero svolto da Gesù.

Le coordinate spazio-temporali del soggetto anonimo Y (l'emoirroissa)

Luogo di nascita

Non conosciamo il luogo di nascita dell'emoirroissa. Una tradizione apocrifia risalente al IV secolo afferma che era nativa di Paneas (Cesarea di Filippo), e la mette in relazione con un famoso gruppo statuario locale,² ma c'è più di un motivo per dubitarne. Un elemento, seppur negativo, è invece offerto dalla possibilità che la donna ha di nascondersi in mezzo alla folla: se ne può ragionevolmente dedurre che nessuno della folla sia in grado di riconoscerla e che pertanto non

¹ M. ATZORI, «L'emoirroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? - Parte prima», *Rivista biblica* 1(2024), 63-91.

² EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* 7,18,1-4.

sia oriunda di Cafarnao, dove abbiamo localizzato l'episodio.³ Ciò è confermato indirettamente anche dal fatto che ella ha «udito parlare di Gesù» (Mc 5,27), il che lascia immaginare una località diversa dal luogo dove poi sarà guarita. Del resto, poiché Gesù, dopo aver lasciato Nazaret, abitò per diversi mesi a Cafarnao (Mt 4,12-17) e qui iniziò la sua predicazione, risulterebbe assai strano che l'emorroissa, se avesse abitato nella città, solo adesso ne avesse udito parlare.

Luogo di residenza

Come per il luogo di nascita, non abbiamo elementi sufficienti per stabilire con certezza il luogo di residenza dell'emorroissa. Tuttavia, dovendosi escludere Cafarnao per le ragioni suddette, le oggettive circostanze in cui si svolge l'episodio inducono a ritenere che la donna non dovesse provenire da una località troppo distante da questa città. I mezzi di trasporto dell'epoca, le strade e, non ultime, le condizioni fisiche della donna avrebbero sconsigliato uno spostamento su lunghe distanze. Tuttavia, occorre anche considerare che, se la donna avesse abitato a una distanza troppo breve da Cafarnao, avrebbe corso il rischio di essere riconosciuta. Di converso, invece, una distanza eccessiva avrebbe reso difficile incrociare Gesù nei suoi frequenti spostamenti. Dunque, si può ammettere che la donna doveva risiedere in una località nella quale poteva sapere in congruo anticipo dove Gesù era diretto, e da dove avrebbe potuto raggiungere Cafarnao, o dintorni, in un tempo relativamente breve, sufficiente a incontrarlo.

Sulla base di questi criteri, la località maggiormente indiziata come residenza dell'emorroissa sembra essere Tiberiade: la capitale della tetrarchia di Erode Antipa e la più importante delle città attorno al lago durante il periodo di vita pubblica di Gesù.⁴ Era a Tiberiade, infatti, che c'era la possibilità di apprendere, da fonti attendibili, tutte le notizie più importanti provenienti non solo dalla tetrarchia, ma anche dal resto del territorio palestinese, com'erano appunto le notizie riguardanti le attività taumaturgiche del rabbi di Nazaret che

³ L'ipotesi che l'emorroissa potesse risiedere a Cafarnao, senza che nessuno sapesse della sua malattia, ci sembra al contrario insostenibile. Una metrorragia uterina ingravescente, di dodici anni, con i problemi fisici che comportava, difficilmente sarebbe passata inosservata, soprattutto a un occhio femminile.

⁴ Tiberiade aveva il carattere di una città regale come quello di una *polis* con la sua *boulè* e i suoi magistrati (S. ROCCA, *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classical World* [TSA] 122], Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 325).

attirava folle provenienti dalla Galilea, dalla Giudea, da Gerusalemme, dall'Idumea, dalla Transgiordania e dalla regione di Tiro e Sidone (Mc 3,7s), ed era a Tiberiade, inoltre, dove Erode Antipa, nel 19/20 d.C., per avere un migliore controllo fiscale di tutte le attività sul lago, aveva trasferito gli uffici dell'amministrazione regia (prima a Sefforis), che si potevano reperire facilmente anche le informazioni sul traffico delle imbarcazioni adibite alla pesca (come erano appunto quelle su cui viaggiava regolarmente Gesù).⁵ Tiberiade, inoltre, situata anch'essa sulla riva occidentale del Mare di Galilea, distava da Cafarnao circa 16 km e all'epoca le due città erano collegate dalla famosa *Via maris*, ricordata in Mt 4,15, che consentiva degli spostamenti certamente più rapidi e agevoli rispetto ad altri percorsi.⁶

A questi elementi possiamo aggiungere anche altre plausibili motivazioni. Tiberiade, come abbiamo già detto, era stata fondata circa dieci anni prima dei fatti che stiamo analizzando e abbiamo anche già ricordato come Erode Antipa avesse incontrato diverse difficoltà per il suo popolamento (*A.J.* 18,36-38). Di fatto, non c'erano nelle vicinanze del sito scelto vecchi insediamenti da cui le persone potevano essere attratte nella nuova capitale, tranne forse Rakkath e Hamath. Gli abitanti di Hamath, tuttavia, non ne vollero sapere: il loro cimitero era stato violato durante lo scavo delle fondamenta della città e, come del resto la maggior parte degli ebrei osservanti, consideravano Tiberiade una località impura. Tuttavia, non poche famiglie appartenenti alle classi abbienti accettarono di trasferirsi nella nuova capitale di Antipa: guardando meno alla lettera della Legge e più ai loro personali profitti, furono attratti dalle ottime prospettive offerte dalla nuova città, la quale, una volta dichiarata capitale della Galilea, sarebbe divenuta sede degli uffici governativi, inclusa la banca reale e probabilmente avrebbe goduto di notevoli sgravi fiscali. Di questa favorevole congiuntura, coerentemente con lo status sociale medio-alto, presupposto dalle ingenti spese mediche che aveva sostenute, non è inverosimile pensare che potesse approfittare anche l'emorroissa (e la sua famiglia), spintavi, forse, anche dal fatto che, in una città ritenuta impura, la sua impurità non avrebbe scandalizzato nessuno e non le avrebbe causato alcuna emarginazione.

⁵ F.D. TROCHE, *Il sistema della pesca nel lago di Galilea al tempo di Gesù. Indagini sulla base dei papiri documentari e dei dati archeologici e letterari*, Dissertazione dottorale, Università di Bologna, Bologna 2015, 91s (consultabile in: amsdottorato.unibo.it/7098/1/Troche_Facundo_Tesi.pdf), 9s.

⁶ A.F. RAINEY – R.S. NOTLEY (edd.), *Carta's New Century Handbook and Atlas of the Bible*, Israel Map & Publishing Company Limited, Jerusalem 2007, 76.

Status sociale

Uno degli effetti delle notevoli spese mediche che la donna e la sua famiglia hanno dovuto affrontare è un probabile cambiamento di status sociale. La struttura sociale palestinese nel periodo del Secondo Tempio, e in generale dell'Impero romano, aveva tipicamente tre livelli: l'élite dominante, i servitori (*retainers*)⁷ e i contadini con i quali vanno considerati anche gli artigiani.⁸ La classe dei servitori, valutabile intorno al cinque per cento circa della popolazione, era composta da soldati professionisti, ufficiali e domestici. Warren Carter spiega che i *retainers* erano gli agenti dell'aristocrazia, impersonandone e rappresentandone il potere tra le classi inferiori, esaudendone i desideri, attuandone le decisioni e mantenendo sotto controllo la terra e la popolazione.⁹

Considerando il ceto sociale di sicuro medio-alto a cui apparteneva originariamente la famiglia dell'emorroissa e il suo grado di alfabetizzazione, possiamo presumere che, dopo il dissesto finanziario dovuto alle spese mediche sostenute, ella si sia dovuta riposizionare a un qualche livello inferiore della classe dei *retainers*.

Le coordinate spazio-temporali della guarigione

Riguardo al luogo della guarigione dell'emorroissa, i pareri sono in genere concordi. Malgrado nel testo evangelico non si faccia riferimento a nessuna località specifica e il luogo dove Gesù e i suoi discepoli sono scesi a riva sia descritto soltanto in modo vago, la maggior parte dei commentatori pensa a Cafarnao o ad una località nelle sue immediate

⁷ Sui *retainers* come classe sociale nelle società agrarie, cf. G. LENSKI, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, McGraw-Hill, New York 1966. J.S. KLOPPENBORG, *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008, 59s, attribuisce la composizione della fonte Q a diversi tipi di scriba, appartenenti tradizionalmente alla classe sociale dei *retainers*; dello stesso parere è anche W.E. ARNAL, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2001. A questa stessa classe apparteneva anche la maggior parte degli scribi e dei farisei (A.J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Eerdmans, Grand Rapids 1988, 241-297).

⁸ Sui gruppi giudaici in generale cf. A.I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Brill, Leiden 1997, 197-199; SALDARINI, *Pharisees, Scribes, and Sadducees*, 35-49.

⁹ W. CARTER, «Matthew Negotiates the Roman Empire», in R.A. HORSLEY (ed.), *In the Shadow of Empire. Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008, 117-136; LENSKI, *Power and Privilege*, 243.

vicinanze; in ogni caso sulla riva occidentale del Mare di Galilea verso la sponda della patria di Gesù (Mc 6,1). D'altra parte, facendo riferimento al Vangelo secondo Marco, poiché viene detto che il capo della sinagoga sta cercando Gesù che è in mezzo alla folla che gli si è radunata attorno, e poiché l'unica sinagoga finora menzionata nel testo è quella di Cafarnao (Mc 1,23; 3,1), è logico situare gli eventi in questa città e in ogni caso non ci sono motivi evidenti per sollevare obiezioni.¹⁰ Cafarnao, in questo periodo, era sede di stazioni doganali e di una guarnigione militare. Numerosi ufficiali regi o ufficiali militari al servizio di Erode Antipa dovevano essere presenze ovvie in questo centro urbano.¹¹

Per quanto concerne il tempo dell'evento, fissata, in prima approssimazione, tra il 28 e il 30 d.C., la guarigione dell'emorroissa può essere datata con maggior precisione attraverso due considerazioni. Tutti e tre i vangeli sinottici, al di là di una possibile armonizzazione dei testi, concordano nel collocare l'episodio nelle fasi iniziali del ministero pubblico di Gesù, piuttosto che alla fine. Ciò porta ad escludere l'anno 30 e a restringere l'intervallo ai soli anni 28 e 29 d.C.

Considerando inoltre che l'evento, secondo il sincronismo di Lc 3,1s, si è verificato dopo il quindicesimo anno di Tiberio il quale, secondo il metodo di computo seguito¹² potrebbe aver incluso parti del 27, 28 o 29 d.C. (comprendendo quindi, almeno in parte, se non totalmente, il 28 d.C.),¹³ possiamo ritenere che l'incontro tra Gesù e l'emorroissa si sia verificato, molto probabilmente, all'inizio del 29 d.C.

¹⁰ Cf. B.M.F. VAN IERSEL, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Queriniana, Brescia 2000 (ed. orig. Sheffield 1998), 187. Doole analizza la possibilità che Gesù avesse una casa a Cafarnao dove abitava normalmente (cf. Mt 4,13: «... e, lasciata Nazaret, venne ad abitare a Cafarnao, presso il mare»): A. DOOLE, «Jesus "at Home". Did Jesus Have a House in Capernaum?», *Protokolle zur Bibel* 1(2017), 36-64.

¹¹ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, 2: Mentore, messaggio e miracoli* (BTC 120), Queriniana, Brescia 2002, 893.

¹² Sulle varie modalità di computare il XV anno di Tiberio, esposte in dettaglio, con grande ampiezza, con l'aiuto di tavole, si veda J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton University Press, Princeton 1964, 259-273.

¹³ Molti autori, nonostante le grandi differenze negli argomenti utilizzati, propendono per il 28 d.C. come probabile anno d'inizio del ministero di Giovanni; così, per esempio, U. HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi: quam e fontibus digessit et ex ordine proposuit* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Istituto Biblico, Roma 1933, 82; G. OGG, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1940, 276s. L'anno 29 è preferito da H.W. HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Zondervan, Grand Rapids 1977, 37. Seguendo il calendario siriano, anche J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Pustet, Regensburg 1969, 102 [trad. it., *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 1966, 87], pensa che Gesù abbia iniziato il suo ministero probabilmente all'inizio del 28, o, al più tardi, all'inizio del 29.

L'emorroissa sposa e madre

Una sofisticata scelta terminologica

La possibilità che l'emorroissa, al momento della sua guarigione, avesse un figlio di pochi mesi costituisce un punto cruciale della nostra tesi. Essa si basa essenzialmente sull'assoluta singolarità del linguaggio usato da tutti e tre i sinottici per descrivere, in modo sintetico, ma preciso, non solo lo stato d'impurità levitica della donna e la disfunzione (una metrorragia) che ne è la causa, ma anche la sua guarigione.¹⁴

In Mc 5,25 l'emorroissa viene definita γυνή οὖσα ἐν **ρύσει αἵματος** δώδεκα ἔτη (alla lettera: «una donna che è in un flusso di sangue da dodici anni»). Si tratta di una locuzione derivante dalla Settanta:

καὶ γυνή ἐὰν ῥέῃ **ρύσει αἵματος** [ἡμέρῃ ἑβδ.] ἡμέρας πλείους οὐκ ἐν καιρῷ τῆς ἀφέδρου αὐτῆς ἐὰν καὶ ῥέῃ μετὰ τὴν ἀφέδρον αὐτῆς πᾶσαι αἱ ἡμέραι ῥύσεως ἀκαθαρσίας αὐτῆς καθάπερ αἱ ἡμέραι τῆς ἀφέδρου ἀκάθαρτος ἔσται.

E qualora una donna abbia avuto un **flusso di sangue** di diversi giorni non nel periodo della sua indisposizione o anche qualora il suo flusso si sia prolungato oltre la sua indisposizione, sarà impura per tutti i giorni del flusso della sua impurità, come durante i giorni della sua indisposizione (Lv 15,25).

Successivamente, per descrivere la guarigione della donna, Mc 5,29 afferma: καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ **πηγὴ τοῦ αἵματος** αὐτῆς («e subito si prosciugò la fonte del sangue di lei»). Anche in questo caso mutua un'espressione da un passaggio del Levitico secondo la versione della Settanta:

καὶ προσοίσει ἔναντι κυρίου καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεὺς καὶ καθαριεῖ αὐτήν ἀπὸ τῆς **πηγῆς τοῦ αἵματος** αὐτῆς [ἡμέρῃ ἑβδ.] οὗτος ὁ νόμος τῆς τικτούσης ἄρσεν ἢ θῆλυ.

E lo offrirà davanti al Signore e il sacerdote farà espiazione per lei e la purificherà dal **flusso del sangue di lei**. Questa è la legge per colei che abbia partorito un maschio o una femmina (Lv 12,7).

¹⁴ Sul termine **πηγή**, si vedano C.E. FONROBERT, *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford University Press, Stanford 2000, 193s; H. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, C.H. Beck, München ³1961, 519s.

A confermare l'estrema attenzione con cui i tre sinottici trattano la situazione della donna ἐν ῥύσει αἵματος, anche Matteo utilizza un termine assai particolare: αἱμορροῦσα (Mt 9,20),¹⁵ un *hapax* neotestamentario, tratto da Lv 15,33 che, nella Settanta, è usato, in forma sostantivata, per designare colei che è indisposta a causa del ciclo mestruale:

οὗτος ὁ νόμος τοῦ γονορροῦς καὶ ἐάν τινι ἐξέλθῃ ἐξ αὐτοῦ κοίτη σπέρματος ὥστε μιανθῆναι ἐν αὐτῇ καὶ τῇ αἱμορροῦσῃ ἐν τῇ ἀφένδρῳ αὐτῆς καὶ ὁ γονορροῦς ἐν τῇ ῥύσει αὐτοῦ τῷ ἄρσενι ἢ τῇ θηλείᾳ καὶ τῷ ἀνδρὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἀποκαθημένης.

Questa è la legge riguardo a chi ha la gonorrea o riguardo a chi abbia avuto un'emissione di sperma con la quale si sia reso impuro e riguardo a **colei che perde sangue** nel periodo della sua indisposizione e a chi ha la gonorrea, uomo o donna, riguardo al suo scolo, e riguardo all'uomo che abbia giaciuto con una donna quando è indisposta (Lv 15,32s).

Con questa citazione, anche Matteo stabilisce un collegamento diretto tra l'episodio evangelico e la legislazione levitica e conferma, nello stesso tempo, la diagnosi precedente: la donna ha sofferto, per dodici anni, di un sanguinamento genitale anomalo al di fuori delle sue regole.¹⁶

Infine, sulla stessa lunghezza d'onda appare muoversi anche Luca. Per descrivere la guarigione dell'emorroissa, anch'egli si serve di una singolare locuzione greca (ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος, cioè «il flusso di sangue»: Lc 8,44), tratta sempre dalla Settanta, questa volta però da Lv 20,18:

καὶ ἀνὴρ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ γυναικὸς ἀποκαθημένης καὶ ἀποκαλύψῃ τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς τὴν πηγὴν αὐτῆς [הַרְקַמ] ἀπεκάλυψεν καὶ αὕτη ἀπεκάλυψεν τὴν ῥύσιν τοῦ αἵματος αὐτῆς [הַרְקַמְּתָּ רִיקַמ] ἐξολεθρευθήσονται ἀμφότεροι ἐκ τοῦ γένους αὐτῶν.

¹⁵ Sul termine «emorroissa», dal latino tardo *haemorrhōissa*, formatosi per errata lettura di *haemorrhousa*, cf. M.R. PETRINGA, «Uno pseudogrecismo fortunato: a proposito della forma haemorrhōissa nei testi patristici», *Commentaria Classica* 6(2019), 161-168, in partic. 163.

¹⁶ A. WEISSENRIEDER, «Disease and Healing in a Changing World: “Medical” Vocabulary and the Woman with the “Issue of Blood” in the Vetus Latina Mark 5: 25-34 and Luke 8: 40-48», *RRE* 2(2017), 265-285.

e un uomo che abbia giaciuto con una donna quando è indisposta e ne abbia scoperto l'oscenità, ha scoperto la sua fonte, ed ella ha scoperto il **flusso del suo sangue**: saranno eliminati entrambi dalla loro stirpe (Lv 20,18).

La singolarità di Lv 20,18 da cui è tratto ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος utilizzato da Lc 8,44, e di quello corrispondente, utilizzato da Marco, di Lv 12,7 da cui è tratto πηγή τοῦ αἵματος, consiste nel fatto che le due diverse espressioni greche della Settanta traducono in entrambi i casi l'ebraico מְקוֹר דְּמֵיהָ (fonte del sangue) e sono anche le due uniche ricorrenze di questa particolarissima espressione biblica.¹⁷

Tale singolarità costringe a riflettere con attenzione sui motivi che possono aver spinto gli evangelisti a utilizzare locuzioni simili. Le conoscenze linguistiche e bibliche che possedevano avrebbero consentito loro di esprimersi in modo diverso. Se però scelgono di utilizzare queste espressioni, tratte non da un testo narrativo, ma da un testo di natura giuridica come il Levitico, è perché esse rispondono a una precisa intenzione di voler suggerire un determinato messaggio, che non potevano esplicitare in maniera diversa. In particolare, con l'espressione πηγή τοῦ αἵματος, usata per descrivere la purificazione/guarigione dell'emorroissa, Marco ci sorprende, è il caso di dirlo, «letteralmente»: egli utilizza infatti una locuzione che nel testo biblico della Settanta non solo compare una sola volta, ma soprattutto ricorre in un brano dove non si accenna a una generica purificazione da un flusso di sangue, ma si fa uno specifico riferimento alla purificazione di una puerpera.

La conclusione che, nella sua logica consequenzialità, a nostro avviso sembra imporsi come altamente probabile è che l'emorroissa, poco tempo prima del suo incontro con Gesù, avesse partorito un figlio.

Un parto recente

Questo risultato, ovviamente con un alto livello di plausibilità e possibilità, permette però subito un'interessante osservazione. Come

¹⁷ G. FELD, «Leviticus: The ABC of Creation», in L. SCHOTTROFF – M.T. WACKER (edd.), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 2012, 51-67, in partic. 62. In effetti מְקוֹר, in tutta la Bibbia ebraica, è usato per designare una fontana o una sorgente (cf. Sal 36,10; Pr 10,11; 14,27; Ger 2,13) e, in questo senso, il termine è usato metaforicamente in Lv 12,7 e 20,18 per riferirsi all'utero non solo come fonte dell'emorragia, ma anche come fonte di vita: cf. J. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, Aronson, Lanham 2004 (ed. ted. 1911), 115.

sappiamo, secondo la narrazione evangelica, la donna è guarita per aver toccato, di nascosto, le vesti di Gesù. Un riferimento che conferma l'importanza attribuita al suo gesto ci viene offerto dalla relazione causale che Gesù stesso, in Mc 5,30 pone tra la δύναμις che egli ha sentito uscire da sé e il fatto che qualcuno ha toccato le sue vesti: καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνούς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων. È dalle stesse parole di Gesù, infatti, che si può arguire che la δύναμις è fuoriuscita, almeno in questo caso, non soltanto perché qualcuno ha toccato con fede il taumaturgo, come per esempio accade in Mc 3,10 dove si narra che molti si gettavano addosso a Gesù ed erano guariti,¹⁸ ma proprio perché, con una fede, diciamo così, del tutto particolare, ne ha toccato specificamente le vesti. Questa deduzione, confermata dalle intenzioni espresse interiormente dall'emorroissa (Mc 5,28), risulta ancora più palese osservando la differenza fra la domanda messa in bocca a Gesù e quella, in Mc 5,31, messa in bocca ai discepoli. Omettendo il termine ἱματίων, essi mostrano di non aver capito il preciso riferimento che Gesù stava facendo.¹⁹

Ora, stante la narrazione evangelica, l'istantanea conoscenza della δύναμις, che Gesù ha percepito uscire da sé, corrisponde alla percezione della donna di essere stata guarita. L'evento si produce in maniera repentina, ma la velocità non ne riduce l'importanza. Al contrario, il testo sembra suggerire, seppur con estrema discrezione e pudore, un particolare riferimento alla sfera sessuale dell'emorroissa il quale, rafforzato dagli eventi che, da esterni e pubblici, diventano interiori e intimi, porta il lettore a pensare a una rinnovata capacità di concepire da parte della donna, libera questa volta da ogni impurità. Questo riferimento si rende ancora più evidente proprio dall'uso dell'espressione ἡ πηγή τοῦ αἵματος di Lv 12,7, con il suo specifico accenno alla purificazione di una puerpera. In questo contesto, la δύναμις che esce da Gesù sembra assumere quindi un aspetto del tutto singolare poiché non sembra causare semplicemente la guarigione dell'emorroissa, ma anche determinarne la purificazione *post-partum*, in quanto puerpera. Di fatto, a differenza di quanto accade nell'episodio del lebbroso di Mc

¹⁸ Il fatto è confermato anche dal sommario redazionale di Mc 6,56.

¹⁹ Nel resoconto di Luca la connessione resta invece del tutto implicita e l'accento è posto dall'evangelista soltanto sul verbo ἄπτω: «Gesù disse: «Chi mi ha toccato?». Mentre tutti negavano, Pietro disse: «Maestro, la folla ti stringe da ogni parte e ti schiaccia». Ma Gesù disse: «Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito che una forza è uscita da me»» (Lc 8,45s).

1,44 al quale Gesù comanda esplicitamente: «Guarda di non dir niente a nessuno, ma va, presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro», alla donna non viene richiesto di fare alcuna «espiazione» (καθαρισμός),²⁰ tantomeno si fa alcun accenno al bagno rituale nella *miqwah*.²¹

La logica conseguenza di questa lettura dei fatti sembra quindi confermare non solo che l'emorroissa aveva avuto un figlio, ma anche che il parto era avvenuto non molto tempo prima di incontrare Gesù.

Tre possibili obiezioni

Contro l'ipotesi che stiamo avanzando si potrebbero opporre almeno tre tipi di argomentazioni diverse. Le prime due, correlate e attinenti alla stessa patologia di cui è affetta la donna, da un lato fanno riferimento all'assoluta impossibilità di contrarre matrimonio (o eventualmente, qualora la malattia fosse insorta in seguito alle nozze, al sicuro ripudio da parte del marito), dall'altro all'*assoluta sterilità della donna*.²² Anticipando fin d'ora quanto sarà argomento specifico di un pa-

²⁰ Osserviamo a margine che la purificazione ottenuta in questo modo dalla donna depotenzia notevolmente la tesi sostenuta da Shaw il quale, basandosi sulla mancata «espiazione» dell'emorroissa, ne ha ipotizzato l'origine pagana: D.M. SHAW, «Restoring a Hemorrhaged Identity: The Identity and Impact of the Bleeding Woman in Luke 8:40-56», *BBR* 1(2020), 64-85.

²¹ Sulla pratica della *miqwah* cf. C.S. WISE, «Miqwaot' and Second Temple Sectarianism», in D.R. EDWARDS – C. THOMAS MCCOLLOUGH (edd.), *The Archaeology of Difference: Gender, Ethnicity, Class and the "Other" in Antiquity. Studies in Honor of Eric M. Meyers*, American Schools of Oriental Research, Boston 2007, 181-200; A. KAPLAN, *Le acque dell'Eden. Il mistero della mikvah: rinnovamento e rinascita*, Dehoniane, Roma 1996.

²² Cf. J.P. DONAHUE – D.J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Marco*, Elledici, Torino 2003, 161; F.T. GENCH, *Back to the Well: Women's Encounters with Jesus in the Gospels*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004, 29; S.H. RINGE, *Luke*, Westminster John Knox Press, Louisville 1995, 125; M. ROSENBLATT, «Gender, Ethnicity, and Legal Considerations in the Haemorrhaging Woman's Story, Mark 5:25-34», in I.R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed*, Brill, Leiden 2000, 137-161, in partic. 153; C. WASSEN, «Jesus and the Hemorrhaging Woman in Mark 5:24-34. Insights from Purity Laws from the Dead Sea Scrolls», in A. VOITILA – J. JOKIRANTA (edd.), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (SJSJ 126), Brill, Leiden 2008, 641-660, in partic. 644. Gosbell, riguardando l'infertilità come una forma di disabilità, giunge ad affermare che: «This assertion that infertility is a form of disability is integral to understanding the status of the woman in the Markan narrative» (L.A. GOSBELL, «*The Poor, the Crippled, the Blind, and the Lame*»: *Physical and Sensory Disability in the Gospels of the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 265).

ragrafo successivo,²³ vi è da dire che, in linea di principio, una metrorragia non comporta affatto l'assoluta infertilità del soggetto femminile ed essendo una patologia dell'età adulta, non avrebbe neppure impedito un suo eventuale matrimonio.

Riguardo invece al fatto che una donna sposata, affetta da una grave forma di fibromatosi uterina sintomatica, *sarebbe stata sicuramente ripudiata*, vi è da dire invece che non esisteva alcuna norma positiva che obbligasse il marito a ripudiare la moglie che ne fosse stata affetta. In realtà, a eccezione del caso di adulterio, riguardo al quale la Mishnah dichiara che «la donna colpevole di adulterio sarà ripudiata» (*mKetubbot* 3,5), lo scioglimento del matrimonio, per quanto disciplinato,²⁴ non era favorito. A questo proposito già in *Ml* 2,16 si poteva leggere: «Perché io detesto il ripudio, dice il Signore, Dio d'Israele, e chi copre d'iniquità la propria veste, dice il Signore degli eserciti». Un'affermazione profetica a cui la tradizione rabbinica si ricollegava solennemente dichiarando che «Quando uno ripudia la sua prima moglie, anche l'altare versa lacrime per lei» (*bGittin* 90b,7).

Inoltre, a scoraggiare un facile divorzio c'era anche l'obbligo, che esso comportava, di pagare la *ketubbah*, o assegno matrimoniale intestato alla moglie. La *ketubbah*, infatti, cioè il documento che riporta gli obblighi finanziari assunti dal marito nei confronti della moglie in occasione e in costanza del loro matrimonio (oneri questi che derivano dalla legge ebraica), fu istituita con lo scopo di proteggere la donna, rendendo all'uomo molto oneroso e complicato divorziare; difatti questo contratto obbliga il marito a pagarle una forte somma, normalmente superiore a ciò che sarebbe spettato alla donna secondo la legge, in caso di divorzio (*bKetubbot* 11a; *bYevamot* 89a). A questo riguardo, il fatto che nel vangelo si citino i beni dell'emorroissa e le notevoli spese mediche da lei sostenute, cosa che lascia facilmente intuire una sua non irrilevante disponibilità economica, ci consente di presumere che anche le condizioni stabilite nella *ketubbah* fossero piuttosto onerose per il suo eventuale marito in caso di divorzio. Naturalmente siamo in un campo del tutto ipotetico, ma non per questo inverosimile.

Vi sono altre considerazioni che fanno dubitare che una donna malata come l'emorroissa sarebbe stata «sicuramente» ripudiata. Esse riguardano, per esempio, l'atteggiamento nel caso, assai più grave, rappresentato da una moglie sterile. Anche in questa circostanza a una ri-

²³ Si veda *infra*, 187s.

²⁴ PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 377.

gida normativa legale faceva da contrappunto un comportamento concreto del tutto opposto ed ispirato a ben altri sentimenti. Secondo la Torah, infatti, scopo del matrimonio era la creazione di una famiglia assolvendo in questo modo al primo di tutti i comandamenti dati da Dio all'uomo («Siate fecondi e moltiplicatevi»: Gen 1,28) e la sterilità della moglie ne ostacolava il raggiungimento. La Mishnah, disciplinando a suo modo l'applicazione del precetto divino, stabilisce perciò che: «Se un uomo sposa una donna e sta con lei dieci anni senza che ella gli dia un figlio, non gli è permesso di rimanere esentato (dal dovere della procreazione). Quando egli la ripudia, la donna può risposarsi, e il secondo marito aspetta con lei dieci anni. Se abortisce, il periodo di dieci anni si computa dal tempo dell'aborto» (*mYevamot* 6,6). Se questa era la normativa, confluita successivamente nel diritto rabbinico, che regolava il ripudio di una moglie sterile, ciò non significa però che tale normativa fosse adottata in maniera automatica. Già l'Antico Testamento era pieno di coppie sterili in cui il marito non aveva ripudiato la moglie: Abramo e Sara (Gen 11,30); Isacco e Rebecca (Gen 25,21); Giacobbe e Rachele (Gen 29,31); Manoach e la sua anonima moglie (Gdc 13,2); Elkana e Anna (1Sam 1,5); ma, come testimonia il Vangelo di Luca a proposito di Zaccaria ed Elisabetta (Lc 1,5-7), anche all'epoca di Gesù non mancavano i mariti che non avevano ripudiato la propria moglie sterile. Possiamo quindi concludere che, in un caso come quello dell'emorroissa, nonostante la Torah e le norme rabbiniche prevedessero e regolamentassero il diritto del marito di ripudiare la propria moglie, ciò non implicava affatto la loro automatica applicazione.

Rimane una *terza obiezione* che si potrebbe levare contro il fatto che l'emorroissa fosse una donna sposata e *attiene ai suoi stessi beni*. Si basa sul seguente ragionamento: in Mc 5,26 si afferma che l'emorroissa «aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando». Da *δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα* (alla lettera: «avente speso *le di lei cose tutte*»), se ne potrebbe dedurre che poiché «le cose tutte» erano «di lei», la donna non era sposata. Si tratta, però, di un'argomentazione assai debole. È vero che una donna ebrea sposata, pur potendo possedere dei beni (in particolare i cosiddetti beni parafernali, cioè non compresi nella «dote»), non poteva disporne liberamente poiché l'usufrutto spettava al marito,²⁵ ma dalla

²⁵ STRACK – BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. 2, 384-393; J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Dehoniane, Roma 1989, 539-563, in partic. 550, nota 73.

generica espressione che «le cose tutte» erano «di lei» sarebbe una forzatura dedurre che l'emoirissa non fosse sposata. Si confronti a questo proposito il brano di Lc 8,1-3 in cui sono citate alcune donne che svolgevano un'attività di supporto logistico, di sostentamento materiale e probabilmente anche una certa protezione per il gruppo dei discepoli di Gesù, sfruttando la loro posizione sociale e i beni di cui godevano. Anche in questo caso vengono citati «i loro beni» (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς), ma da ciò non si può trarre assolutamente la conclusione che non fossero sposate o ripudiate. Se ciò può essere forse sostenuto per la Maddalena, non può dirsi però certamente di Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ («Giovanna, moglie di Cusa»).

Un concepimento «trasgressivo»

Al di là di queste considerazioni, il fatto rilevante è che l'ipotesi che stiamo avanzando trova un immediato riscontro anche nei due altri vangeli sinottici. Sia Matteo che Luca, infatti, pur utilizzando termini tratti da due diversi passi del Levitico, rispettivamente Lv 15,32s per Matteo quando usa il termine αἱμορροῦσα, e Lv 20,18 per Luca quando scrive ῥύσει αἷματος, fanno riferimento al medesimo illecito rapporto sessuale, duramente stigmatizzato dalla Legge e dai profeti: quello di avere rapporti intimi con una donna mestruata.²⁶ Ciò porta a dedurre, come ulteriore logica conseguenza dell'ipotesi che abbiamo avanzato, che non solo l'emoirissa era una donna sposata che aveva partorito un figlio, ma che probabilmente questo figlio era stato anche concepito trasgredendo gravemente le severe leggi di purità culturale stabilite dal Levitico.²⁷

Questa eventualità spiegherebbe il motivo per cui Marco (5,29 e 5,34) definisce il male da cui è affetta la donna, con il sostantivo μάστιξ

²⁶ Si tratta di un peccato particolarmente grave, per il quale è prevista addirittura l'eliminazione dal popolo, cioè la pena di *kārat* ovvero l'essere «tagliati fuori», scomunicati. Il termine ebraico כָּרַת è la matrice del greco ἀνάθεμα. Cf. G.F. HASEL, «כָּרַת, *kārat*», in *GLAT* IV, 568-583.

²⁷ Del resto, nelle condizioni in cui si trovava la donna, un suo eventuale concepimento quasi certamente non poteva che essere frutto di una trasgressione. Per poter avere un rapporto lecito con il marito avrebbe dovuto purificarsi con un bagno rituale, ma, di fatto, il suo sanguinamento vaginale, essendo continuo o imprevedibile, l'avrebbe esclusa dall'uso della *miqwah*, in modo che non sarebbe mai stata pronta per l'unione coniugale (J.D.M. DERRETT, «Mark's Technique: The Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter», *Bib* 4[1982], 474-505, in partic. 478 e nota 17).

(flagello, calamità, malattia), che implica non una semplice infermità, ma il tormento di una punizione divina.²⁸

Si tratta infatti di un termine, non specificamente medico, che indicava di per sé lo scudiscio di cuoio con il quale nel mondo greco e romano venivano puniti i malfattori (ERODOTO, *Storie* 7,22,1). Nell'episodio dell'emorroissa, Marco lo ripete due volte e Derrett afferma che questa insistenza di Marco nel denunciare la patologia di cui soffriva l'emorroissa come un μάστιξ ne conferma l'accezione come castigo divino. Viste infatti le implicazioni halachiche del tema, il termine μάστιξ, in questo caso specifico, sembra riguardare non solo il piano fisico, come appare per esempio in Mc 3,10, ma anche quello morale, nel senso appunto di una malattia subita come punizione per un peccato commesso.²⁹

La malattia dell'emorroissa

Una donna affetta da fibromatosi uterina

È degno di nota che, pur alla luce dell'evidente aumento di nomi propri e di personaggi diversi negli scritti cristiani successivi ai vangeli canonici, nel vasto panorama di storie e leggende legate all'emorroissa, l'attribuzione di un figlio a questa donna non trovi alcuna corrispon-

²⁸ R. HENGEL – M. HENGEL, «Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken», in A. SUHL (ed.), *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Tübingen-Stuttgart 1959, 338-373, in partic. 339. Interessante quanto scrive Weissenrieder: «Il termine “piaga” può quindi essere interpretato come terminologia della malattia che distingue, nello spirito della torà di purità, le malattie con la connotazione dell'impurità dalle altre ipotesi di malattia. In *Lev.* 15 il termine non viene applicato alla malattia del “flusso di sangue” anomalo. Tale estensione si avrà soltanto con 4Q274» (A. WEISSENRIEDER, «La piaga dell'impurità? L'ipotesi patologica antica del “flusso di sangue” in *Lc.* 8,43-48», in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN [edd.], *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Torino 2006, 104-118, in partic. 113). Si veda anche A. WEISSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insight of Ancient Medical Texts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 229-256; A.S. ROMANO, «Toccare per guarire. Gesù di Nazareth e l'impurità corporale nei Vangeli Sinottici», in M.B. DURANTE MANGONI – D. GARRIBBA – M. VITELLI (edd.), *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 79-100.

²⁹ DERRETT, «Mark's Technique», 477. In *Sal* 88[89],33 μάστιξ corrisponde all'ebraico מַשְׁיָה, termine usato in tre diversi significati: come termine generico per una piaga o una malattia mandata da Dio; come termine tecnico sacrale medico per un tipo particolare di lebbra della pelle, di materiali o di case (*Lv* 13-14; *Dt* 24,8); come termine tecnico giuridico per indicare una lesione personale (L. SCHWIENHORST, «מַשְׁיָה, nāga', מַשְׁיָה nega'», in *GLATV*, 594-602; cf. anche C. SCHNEIDER, «μάστιξ», in *GLNT VI*, 1402-1404).

denza. Nessuna tradizione sembra infatti confermare l'ipotesi che stiamo avanzando. Una domanda si profila quindi ineludibile: se l'emorroissa aveva veramente avuto un figlio, perché la sua esistenza non è mai emersa in modo esplicito? Come cercheremo di mostrare, la risposta a questa fondamentale domanda è probabilmente da ricercarsi nella natura stessa della malattia di cui è affetta la donna, in particolare nelle sue ricadute sul piano sociale e religioso.

A questo scopo occorre tenere presente che rileggendo le guarigioni narrate nei vangeli in un'ottica medica, spesso è possibile mettere in luce diversi aspetti riguardanti i malati e le loro patologie. Almeno per alcune guarigioni emergono, nei racconti, dei particolari che, apparentemente marginali, sono invece di grande rilevanza, poiché consentono allo sguardo del medico specialista una chiave di lettura utile non solo per la diagnosi relativa, ma anche per riconoscere l'elemento storico sul quale è stato costruito il discorso evangelico.³⁰

Per quanto concerne la donna emorragica, già le tre relazioni sinottiche mostrano in modo evidente che il coinvolgimento della donna nella sua infermità è totale: la sua identità, la sua situazione, la sua storia personale sembrano quasi coincidere con la storia della sua sofferenza. Inoltre, la sua guarigione è l'unico tra i racconti di miracoli evangelici che riguardi la delicata questione di un problema ginecologico e il primo particolare di carattere medico, deducibile immediatamente dall'uso dell'espressione *ἐν ῥύσει αἵματος*, è che l'emorroissa soffriva di un'emorragia proveniente in modo specifico dagli organi genitali.

Considerando infatti le chiare implicazioni halachiche che l'episodio racchiude e il fatto, avvalorato anche dai testi rabbinici, che non qualsiasi sanguinamento vaginale, ma soltanto il sangue che proviene direttamente dall'utero conferisce impurità,³¹ ciò implica che siamo in

³⁰ F. D'ONOFRIO, *Il Vangelo letto da un medico*, Grafite, Napoli 2002, 107s. Per le referenze mediche del prof. Felice D'Onofrio, si veda <https://www.accademiapontaniana.it/donofrio-felice/> (per tutti, l'ultimo accesso è del 7 maggio 2024).

³¹ S.S. KOTTEK, «Blood in Ancient Jewish Culture», *Medicina nei secoli* 17(2005), 627-650, in partic. 635. Per il diritto rabbinico, l'impurità si manifesta concretamente nella fuoriuscita del flusso ematico dalla vagina, nel momento esatto in cui il sangue dall'utero entra nel canale vaginale. Tuttavia, occorre aver ben presente che non ogni flusso ematico genitale è da considerarsi automaticamente impuro. Per esempio, il flusso mestruale successivo alla rottura dell'imene dopo la consumazione del matrimonio (che nella tradizione ebraica, per le vergini, è celebrato il mercoledì) viene attribuito a tale causa e al coniuge è consentito il rapporto sessuale per quattro notti sino allo Shabbat (*bNiddah* 64b5). In ogni caso, *bNiddah* 21b2 segnala l'onere della donna di verificare, mediante autoispezione, se il potenziale flusso riscontrato rientri in una delle quattro

presenza di un'emorragia uterina; non però di una semplice *menorragia*, bensì, più esattamente, di una *metrorragia*. La deduzione ci viene confermata anche da un'altra espressione che, come abbiamo visto, viene usata dal solo Marco per descrivere la guarigione dell'emorroissa: ἡ πηγή τοῦ αἵματος, che in Lv 12,7 traduce l'ebraico מְקוֹר הַדָּמִיָּה, dove מְקוֹר rappresenta anche una delle cinque denominazioni usate per indicare l'utero.³²

La metrorragia uterina è naturalmente il sintomo più appariscente e immediato della patologia di cui soffre l'emorroissa, ma l'occhio clinico del medico specialista non ha mancato di cogliere nel testo altri utili elementi. A questo proposito anzi, secondo il parere del prof. Salvino Leone, il «testo è estremamente dovizioso di particolari, tanto da consentirci una diagnosi sufficientemente esatta».³³ Sulla base dei principali rilievi semeiotici che si possono rilevare dai testi sinottici: metrorragia (ἐν ῥύσει αἵματος); di vecchia data: da dodici anni (δώδεκα ἔτη); ingravescente: Marco afferma che la donna non aveva ricevuto nessun giovamento dall'intervento medico, ma era andata peggiorando (εἰς τὸ χεῖρον); persistente: infatti Luca dice che la donna «non poté da nessuno essere guarita» (ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι).³⁴ La diagnosi formulata dal prof. Leone è chiarissima: «Non credo che vi siano dubbi: la donna era affetta da una fibromatosi uterina».³⁵

tipologie di sangue impuro (*bNiddah* 21b12, in base alle colorazioni rosso, nero, verde o bianco). Sul problema del sangue mestruale nel Levitico e nella letteratura rabbinica (con particolare riferimento al trattato *Niddah*), si vedano: H.M. KAMSLER, «Hebrew Menstrual Taboos», *The Journal of American Folklore* 199(1938), 76-82; R.R. WASSERFALL (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*, Brandeis University Press, Hanover-London 1999; FONROBERT, *Menstrual Purity*.

³² Oltre a מְקוֹר, l'utero è chiamato רֶחֶם (Es 13,15), הַדָּר (camera [interna]), אִם (madre), קֶבֶר (tomba [in cui l'embrione è come sepolto]), cinque denominazioni per un solo organo, a dimostrazione della sua importanza ontologica. Cf. KOTTEK, «Blood in Ancient Jewish Culture», 635. Può sorprendere che nel I secolo d.C. si potesse distinguere una metrorragia da una emorragia di altra natura proveniente dai medesimi organi genitali. In realtà, la medicina dell'epoca aveva a disposizione uno specifico strumento denominato *speculum* che permetteva di riconoscere i due tipi di sanguinamento (PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 377).

³³ S. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, EDB, Bologna 1996, 68. Per le referenze medico-professionali del prof. Leone si veda <http://www.policlinico.pa.it/portal/pdf/ComitatoEtico/curricul/Leone%20Salvatore.pdf>.

³⁴ Naturalmente la perdita di sangue non era continua, perché questo avrebbe causato, in breve tempo, la morte della donna per dissanguamento, ma era associata ad altri disturbi fisici che sicuramente la prostravano nella salute.

³⁵ Cf. anche D'ONOFRIO, *Il Vangelo letto da un medico*, 44: «la donna del Vangelo presentava probabilmente una metrorragia da fibroma uterino». Secondo il parere del

*Dal quadro clinico della malattia all'ipotesi storico-esegetica:
l'età dell'emorroissa*

Aver stabilito, come ipotesi più convincente, la natura della malattia di cui soffriva l'emorroissa è un risultato di grande rilievo che ci consente di enucleare altri elementi utili per stabilire lo status sociale della donna. Il quadro clinico offerto dalla sua specifica patologia evidenzia infatti una precisa tipologia di paziente che costituisce a sua volta il riferimento all'interno del quale il personaggio evangelico che stiamo indagando deve trovare riscontro.³⁶

In questa prospettiva, il primo elemento deducibile dall'insieme delle manifestazioni, dei segni e dei sintomi, con le quali la fibromatosi uterina si manifesta, conferma quanto avevamo già detto, pur se in via semplicemente teorica: per una donna affetta da una fibromatosi uterina restare incinta non è affatto un evento impossibile. Così che, malgrado l'emorroissa soffrisse di una patologia responsabile di un'evidente alterazione del ciclo mestruale (metrorragia o menometrorragia), una gravidanza a suo carico non sarebbe stata un'eventualità in contrasto con il quadro clinico della sua malattia. Ciò non significa che non sarebbero state possibili delle complicazioni;³⁷ anzi, nel caso specifico dell'emorroissa, visto l'aspetto di cronicità che aveva assunto la malattia (12 anni), ne possiamo essere praticamente certi. Tuttavia, è bene ripeterlo, come mostrano i dati clinici e gli studi scientifici in questo settore, la possibile insorgenza di complicanze, pur costituendo un serio

prof. Leone, altre alternative da scartare sono: il carcinoma endometriale e l'iperplasia polipoide dell'endometrio (meno copiosa e non ingravescente); cf. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, 68.

³⁶ La bibliografia specialistica sui fibromi uterini e sulla fibromatosi uterina è sterminata. Per averne presenti gli elementi medico-clinici essenziali, il lettore potrà consultare utilmente i siti ufficiali del Ministero della Salute italiano: <https://www.salute.gov.it/portale/fertility/dettaglioContenutiFertility.jsp?lingua=italiano&id=4561&area=fertilita&menu=malattie>, e quello messo a disposizione dal governo degli Stati Uniti: <https://medlineplus.gov/uterinefibroids.html#cat59> con l'avvertenza che la trattazione di questi temi si basa su studi scientifici e rilevamenti statistici contemporanei, ma i cui risultati, con la necessaria prudenza, possono essere agevolmente utilizzati anche per le epoche passate.

³⁷ I fibromi possono causare tutta una serie di difficoltà procreative, per esempio aumentando il rischio di aborti spontanei e di parti prematuri, o complicando il parto provocando emorragie, anche pericolose, durante il secondamento, ossia all'uscita della placenta.

fattore di rischio, non preclude la possibilità di concepire e di portare a termine positivamente una gravidanza.³⁸

Ma questo non è l'unico risultato: il quadro clinico offerto dalla fibromatosi uterina da cui sembra affetta l'emorroissa ci permette di stabilire, con un buon margine di probabilità, anche l'*età approssimativa di questa donna*. Infatti, poiché la fibromatosi uterina è una patologia caratteristica delle donne in età feconda, quindi non si presenta normalmente prima del menarca, se ne deduce che l'inizio della malattia dev'essere successivo alla comparsa della prima mestruazione. A questo proposito, tra il I e il II secolo d.C., Sorano di Efeso, l'autore del primo trattato di ginecologia, ci informa che tra le ragazze della sua epoca il menarca compariva di norma intorno ai 14 anni di età.³⁹ Pertanto, tenendo anche presente che in genere occorrono alcuni anni prima che un fibroma si manifesti sintomaticamente (di fatto, dopo l'inizio delle mestruazioni e l'esposizione all'estrogeno, la neoplasia ha bisogno di un certo tempo per crescere), ne consegue che la donna emorragica, all'epoca del suo incontro con Gesù, doveva avere senz'altro un'età maggiore di 26 anni ($12 + 14 = 26$).

Se poi consideriamo che l'uso del nominativo $\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ in Mc 5,34, con cui Gesù si rivolge all'emorroissa, invece del vocativo $\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$, è largamente ammesso in greco per rivolgersi a dei subordinati (e il Nuovo Testamento ne ha ampliato l'uso, che si ritrova anche in Mc

³⁸ G.D. CORONADO – L.M. MARSHALL – S.M. SCHWARTZ, «Complication in Pregnancy, Labor, and Delivery with Uterine Leiomyomas: A Population-based Study», *Obstetrics and Gynecology* 5(2000), 764-769.

³⁹ SORANO DI EFESO, *Malattia delle donne* 1,4,20.24, in O. TEMKIN ET AL. (edd.), *Soranus' Gynecology*, Johns Hopkins University, Baltimore 1956, 17-22. Confermano il dato di Sorano due medici greci posteriori: Ezio di Amida (VI secolo) che, nel suo *Tetrabiblon* (16,4), scrive che le mestruazioni cominciano ad apparire intorno al quattordicesimo anno di età e che, pressappoco nello stesso tempo, le ragazze arrivano all'età della pubertà; e Paolo di Egina (625-690) secondo cui per la maggior parte delle donne il ciclo mestruale ha avuto inizio nel loro quattordicesimo anno di età: D.W. AMUNDSEN – C.J. DIERS (edd.), «The Age of Menarche in Classical Greece and Rome», *Human Biology* 1(1969), 125-132. Secondo Preuss sembra invece che in Oriente normalmente l'inizio delle mestruazioni fosse intorno ai dodici anni (PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 124). Nel *Protoevangelo di Giacomo* 8,2, si racconta che Maria venne accolta al servizio sacro nel Tempio di Gerusalemme; ma, giunta all'età di dodici anni, i sacerdoti decisero di escluderla dal servizio, nel timore che potesse contaminare il santuario. Nel *Vangelo della natività*, opera più tarda, l'età è spostata a quattordici anni e la decisione è presa dai farisei (8,1). Non c'è dubbio che la contaminazione che si teme è quella derivante dall'impurezza mestruale.

5,41 con τὸ κοράσιον),⁴⁰ possiamo anche dedurre, con un ragionevole margine di probabilità, che l'emorroissa fosse più giovane di Gesù. Del resto, se l'emorroissa fosse stata una donna più anziana di lui, Gesù l'avrebbe presumibilmente apostrofata «donna» come accade per esempio nel caso della donna curva di Lc 13,12; oppure nell'episodio della sirofenicia di Mt 15,28.

A ciò possiamo anche aggiungere che, se per la cronologia della vita di Gesù si accettano i limiti 7/6 a.C-7 aprile 30 d.C., e un ministero pubblico svolto nell'intervallo di tempo definito dalle Pasque del 28, 29 e 30 d.C.,⁴¹ la data di nascita dell'emorroissa risulterebbe teoricamente compresa tra il 7/6 a.C. e il 4 d.C. Ciò significherebbe che al momento del suo incontro con Gesù ella avrebbe avuto sicuramente più di 26 anni, ma meno di 36 e questo concorderebbe alla perfezione con i dati epidemiologici della fibromatosi uterina e con la necessaria età feconda.

La malattia: rimedi e conseguenze

Il manifestarsi della malattia comportò senza dubbio serie conseguenze nella vita dell'emorroissa e i dati della sua storia personale che fin qui abbiamo preso in esame lo dimostrano già ampiamente. Tuttavia, per comprendere la sua situazione concreta non basta tenere presenti gli aspetti epidemiologici della malattia che l'affliggeva. Occorre anche sapere quali fossero le competenze e le cure che la medicina dell'epoca avrebbe potuto mettere in atto, ma soprattutto occorre sapere quale idea avesse della malattia il giudaismo del Secondo Tempio e, quindi, quali fossero le sue ricadute sul piano sociale e religioso.

Riguardo al primo punto, sappiamo che in quest'epoca, in Israele, non erano pochi i rimedi contro le emorragie uterine e i rabbini, che spesso fungevano anche da medici,⁴² nel Talmud, ce ne hanno conservato una lunga lista.⁴³ Non è quindi inverosimile che anche l'emorrois-

⁴⁰ F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia ²1997, 217s.

⁴¹ ATZORI, «L'emorroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? - Parte prima», 67s.

⁴² Preuss, descrivendo la formazione di un medico nell'antichità, eseguita col metodo dell'apprendistato o in scuole ufficiali di medicina, elenca anche alcuni dei medici citati nel Talmud, come Teodoro, Tobia, Bar Girnte, Bar Natan, il rabbino Ammi e Mar Samuel, il più illustre di tutti (PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 13).

⁴³ Su questi singolari rimedi, cf. PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 379.

sa, nel corso della sua lunga malattia, avesse fatto uso di alcuni di questi trattamenti.

Si trattava, com'è noto, di espedienti curativi tanto inutili quanto fastidiosi, spesso soltanto psicologici, basati essenzialmente sull'idea che così come uno stimolo esterno, per esempio uno spavento improvviso, poteva favorire un'emorragia, allo stesso modo poteva anche portare all'arresto di un sanguinamento e alla sua guarigione.⁴⁴ Talvolta però veniva richiesto anche l'impiego di droghe rare e costose; ciò comportava grandi spese da parte dell'ammalata con la conseguenza ben nota che soltanto le persone ricche potevano ricorrere ai medici.⁴⁵ Inoltre, vi era l'usanza tutta orientale, e assai molesta, di chiamare al capezzale di un infermo il maggior numero possibile di medici, con il risultato che le loro prescrizioni, talvolta addirittura contrastanti, provocavano un ulteriore disagio per il paziente e un maggiore dispendio di denaro per le cure.⁴⁶

Tutto ciò, se da un lato giustifica ampiamente l'affermazione di Marco secondo cui l'emorroissa «aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza alcun vantaggio», non sembra però sufficiente a giustificare del tutto quel «anzi piuttosto peggiorando» (Mc 5,26b) che costituisce l'ultima e più pesante critica all'operato dei medici. A nostro avviso, per comprenderlo in tutte le sue implicazioni, forse occorre far riferimento a un altro intervento terapeutico, ben più invasivo dei precedenti, che veniva utilizzato specificamente nei casi di emorragia uterina: il salasso. Sorano di Efeso, infatti, in un capitolo del suo trattato ginecologico dedicato specificamente al tema delle emorragie uterine, respinge con decisione l'uso del salasso per arginare questo tipo di sanguinamento. Si riteneva infatti che il salasso, attuato attraverso la venesezione, fosse in grado di deviare il flusso sanguigno proveniente dall'utero permettendone di conseguenza la guarigione. Sorano, al contrario, sostiene a ragione che questa pratica è causa di un notevole danno per la paziente. Di fatto, egli afferma, se da un lato il flusso di sangue non viene controllato durante la venesezione, la donna soccombe necessariamente in ma-

⁴⁴ PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 125.

⁴⁵ Theissen documenta ciò anche col fatto che a Epidauro, dove andavano in pellegrinaggio specialmente i poveri, manca il topos del fallimento dei medici (G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress, Philadelphia 1983, 237s).

⁴⁶ Questa usanza, come poté rilevare Lagrange, era ancora praticata agli inizi del Novecento: M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, Lecoffre, Paris ⁵1929, 140.

niera più rapida, resa esausta, per così dire, da una doppia emorragia. Dall'altro, se il flusso di sangue viene invece controllato, all'infiammazione dell'utero si aggiunge anche quella causata dalla venesezione con un aumento generale dell'irritazione e del corrispondente pericolo. Secondo Sorano, questo tipo di intervento era praticato da molti medici tra i quali, non ultimo per importanza, il suo stesso maestro Temisone di Laodicea⁴⁷. La nota è particolarmente interessante poiché di salassi e di sanguisughe (che sembra fu il primo a utilizzare in medicina) si dice che Temisone abusasse non poco. E si può credere che da questo abuso praticato specialmente nelle febbri endemiche di Roma, derivasse la poca fortuna delle sue cure, e che con ragione dicesse di lui Giovenale «[...] quot Themison aegros autumnno occiderit uno [...]» (*Sat.* 10,221). Della vita di questo medico di origine greca, che visse a Roma al tempo dell'imperatore Augusto (63 a.C.-14 d.C.) e fu il più illustre allievo di Asclepiade di Bitinia, non abbiamo molte notizie. Sappiamo però che era nato a Laodicea di Siria e che fu il fondatore della famosa scuola metodica di medicina (*Methodici*), la quale esercitò una grande influenza sulla scienza medica. Non ci sembra, dunque, inverosimile che alcune metodiche, che prevedevano l'uso del salasso, utilizzate da Temisone, si fossero diffuse anche in Palestina.

A questo proposito non dobbiamo infatti dimenticare che, a quanto riferisce il Talmud, c'erano dei medici in ogni città e borgo; che nel I secolo d.C. è attestata l'esistenza di medici a Pega e a Lidda; che Flavio Giuseppe, dopo una caduta da cavallo, si fece curare da alcuni medici a Kepharnakos (probabilmente *Kepharnomos* = *Kepharnaum* = Cafarnao); che un medico, Tobia, è attestato a Gerusalemme; che Erode il Grande aveva dei medici personali (*A.J.* 17,171) e che la Mishnah ci informa, a proposito dei medici di Gerusalemme, che usavano dei procedimenti particolari che consentivano loro di curare i malati durante le festività senza diventare leviticamente impuri.⁴⁸

Quest'ultima particolare affermazione ci conduce immediatamente ad affrontare le ricadute, sul piano sociale e religioso, della malattia. Sappiamo infatti che per il giudaismo del I secolo d.C., il particolare nesso posto tra sacralità e malattia faceva sì che alcune sindromi parti-

⁴⁷ Su Temisone di Laodicea si vedano F.P. MOOG, «Themison von Laodikeia», in W.E. GERABEK ET AL. (edd.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, 3 voll., Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, III, 1384s; V. NUTTON, «Themison aus Laodikeia (2)», in *Der Neue Pauly* XII/1, 2002, 302s.

⁴⁸ Per la presenza di medici in Israele in epoca neotestamentaria si veda JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 41s.

colari, come la lebbra, le disfunzioni sessuali, le ferite, la morte venissero interpretate come segnali di un preciso e significativo intervento divino. Tra le disfunzioni sessuali, oltre alla gonorrea maschile,⁴⁹ vi è anche la metrorragia di cui soffre l'emorroissa.⁵⁰ Il *Targum aramaico* a Qo 10,18 descrive, infatti, lo stato di una donna *zābāh* (זָבָה) come una punizione divina per aver trascurato il suo dovere di vigilare sui suoi tempi mestruali e per non aver osservato l'obbligo di prendere le adeguate precauzioni. La guarigione, perciò, oltre a segnalare un intervento trascendente, dovrà essere siglata anche a livello sacrale attraverso un'attestazione sacerdotale (cf. Lv 15,28s).

Questo comporta che sia le malattie che i peccati assumano un significato, oltre che religioso, eminentemente sociale e culturale, e sono esattamente queste ripercussioni a poter spiegare, almeno in parte, il riserbo dei vangeli e il silenzio della tradizione riguardo al figlio dell'emorroissa. Di fatto, le espressioni che Matteo e Luca utilizzano per descrivere la guarigione della donna (Mt 9,20; Lc 8,44), le quali, come abbiamo ipotizzato, sembrano lasciare intuire, velatamente ma con precisione, che l'emorroissa era una donna sposata e che aveva concepito trasgredendo le severe leggi di purità culturale stabilite dalla Torah, in particolare Lv 15,32s; 20,18, si riferiscono a un peccato particolarmente grave, per il quale, come abbiamo visto, è prevista addirittura l'eliminazione dal popolo, cioè la pena dell'esclusione dal popolo: la stessa pena che troviamo, per esempio, per l'incesto tra fratello e sorella (Lv 7,20s; 18,1-30).

Da quanto precede si evince dunque che le varianti apportate da Matteo e Luca al testo di Marco non sono semplicemente il frutto di un'operazione di rielaborazione stilistica, bensì precisi e perciò stessi significativi messaggi.⁵¹ Cosicché, se vogliamo comprendere esatta-

⁴⁹ PREUSS, *Biblical and Talmudic Medicine*, 357, per esempio, osserva che anche la gonorrea è considerata nella Bibbia tra le malattie maligne, sebbene non venga citata nel Pentateuco tra le pene previste come punizione per una trasgressione (cf. 2Sam 3,28s).

⁵⁰ Molti commentatori biblici nel corso della storia hanno visto le proibizioni mestruali levitiche come una punizione divina per la natura peccaminosa della donna, che, attraverso le azioni di Eva, provocò la caduta dell'umanità (K. O'GRADY, «The Semantic of Taboo. Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible», in K. DE TROYER ET AL. [edd.], *Wholly Woman, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Trinity Press, Harrisburg 2003, 1-28, in partic. 5).

⁵¹ La cosa appare tanto più interessante e complessa in Luca ove si tenga presente la particolare preoccupazione di questo evangelista di mostrare un'immagine di Gesù più vicina al modo di pensare e di agire del cosiddetto *common judaism*, in un'ottica di recupero e valorizzazione del proprio substrato socio-religioso, in cui le norme di purità rituale rivestivano un ruolo fondamentale (B.J. KOET, «Purity and Impurity of the Bo-

mente quali siano le implicazioni che stanno dietro ai due passi biblici (Lv 15,32s; 20,18) a cui essi si riferiscono, occorrerà rifarsi alle norme di purità levitica che caratterizzavano l'ebraismo del I secolo d.C. e analizzarne le conseguenze sulla struttura del corpo sociale della popolazione giudaica. Scopriremo così che, il figlio dell'emorroissa, essendo stato concepito in stato di grave impurità dei genitori, avrebbe rischiato seriamente di essere considerato un *mamzer*, cioè un bastardo, una persona nata da una relazione proibita o discendente da tale persona. Con ogni probabilità era questo il principale motivo che aveva giustificato e resa necessaria l'estrema riservatezza degli evangelisti, ma non è detto che fosse l'unico.

La purezza del sangue

Come è noto, la teologia e le norme pratico-culturali, collegate ai concetti di sacro/profano e puro/impuro elaborate nel corso dei secoli, e confluite in particolar modo nel Levitico, subirono con l'esperienza dell'esilio in Babilonia una graduale evoluzione e furono oggetto di profonda riflessione, soprattutto ad opera degli esponenti della classe sacerdotale.⁵² Disprezzo per gli stranieri e proibizione dei matrimoni misti divennero così dei capisaldi che avrebbero influenzato la vita sociale e religiosa d'Israele nei secoli successivi.⁵³

All'epoca di Gesù, questo schema di pensiero comporta delle conseguenze assai rilevanti. In una misura forse a tutt'oggi non ancora ben valutata, esso si traduce in una vera e propria ripartizione del corpo sociale ebraico, che risulta così suddiviso in fasce concentriche i cui limiti sono esattamente definiti sulla base di un criterio fondamentale: la conservazione della purezza del sangue nel popolo. Solo gli israeliti di origine legittima formano l'Israele puro; dal nucleo della comunità del popolo sono escluse tutte le famiglie nella cui origine è possibile individuare qualche contaminazione. La ragione è di ordine religioso: la nazione è considerata come un dono di Dio, la sua purezza come vo-

dy in Luke-Acts», in Id., *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Peeters, Leuven 2006, 81-95, in part. 91).

⁵² P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, 420; J. MAIER, *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, 54s.

⁵³ Sul problema dei matrimoni misti la bibliografia è molto ampia; in questa sede ci limitiamo a segnalare F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005.

lere di lui e le promesse della fine dei tempi valgono soltanto per il nucleo puro del popolo.⁵⁴

Un figlio mamzer

Nella letteratura ebraica, il primo riferimento al figlio illegittimo o bastardo (*mamzer*) appare già nel Pentateuco. Dt 23,1-9 contiene una raccolta di leggi incluso quella sul *mamzer*: «Il bastardo non entrerà nella comunità del Signore; nessuno dei suoi, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore» (Dt 23,3).

Nel I secolo d.C., come principio generale, erano considerati *mamzer* «tutti i discendenti di una *unione vietata nella Torah*»,⁵⁵ (come per esempio un bambino nato da una relazione adultera o da una relazione incestuosa). Tuttavia, sulla definizione specifica di chi dovesse definirsi *mamzer*, le opinioni dei Tannaim autori della Mishnah erano alquanto diverse e non è improbabile che in passato ve ne siano state anche molte altre che non ci sono state trasmesse.⁵⁶

Secondo Rabbi Akiba (50-135 d.C.), un *mamzer* è il risultato di un'unione sessuale proibita così come specificato in Lv 18,6-20, forse includendo tra i rapporti illeciti, anche quello con un gentile. Invece, secondo Simone lo Yemenita (80-120 d.C.), un *mamzer* è il frutto di qualunque unione che sia espressamente punita con la pena dell'esclusione, includendo evidentemente in questa definizione anche quella di colui che ha un rapporto con la moglie mestrata (Lv 18,19). Ancora diversa è l'opinione espressa da Rabbi Yoshua (II secolo d.C.) secondo cui un *mamzer* è colui che nasce da un'unione su cui pesa la minaccia di pena di morte legale da parte di un tribunale ebraico.

Si tratta di approcci alla definizione di *mamzer* che, com'è ovvio, possono sovrapporsi in larga misura e sui quali non è necessario entrare nel dettaglio. Quello che invece è importante sottolineare è che, secondo gli studi di J. Jeremias e M. Bar-Ilan, i criteri di giudizio utilizzati nel I secolo d.C. erano molto più rigorosi di quelli che invece prenderanno piede nel secolo successivo. Sembra infatti che la legge

⁵⁴ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 412-417. Per gran parte di quanto segue siamo debitori di questo dottissimo studio.

⁵⁵ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 509.

⁵⁶ M. BAR-ILAN, «The Attitude Toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity», *Jewish History* 2(2000), 125-170, in partic. 130.

rabbinnica «normativa» testimoni un processo volto a limitare l'espulsione dei *mamzerim* dalla società e tutto lascia presumere che questo processo possa riflettere le nuove modalità di vita (soprattutto dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C.) che la società ebraica dovette affrontare: un cambiamento nella struttura familiare da un lato, e un numero di *mamzerim* sempre più consistente dall'altro.⁵⁷ Jeremias ne deduce giustamente che il gruppo di popolazione che con i propri discendenti veniva designato con il termine *mamzer* doveva essere abbastanza importante e che le persone segnate da questa macchia grave erano ben note, anche se, com'è facilmente intuibile, cercarono di nascondersela.

La prescrizione biblica di Dt 23,3 era tassativa e l'esegesi rabbinnica la riformulò successivamente affermando che: «I *mamzer* [...] sono esclusi [...] e la loro esclusione è un'esclusione eterna (che vale) tanto per gli uomini come per le donne».⁵⁸

Ai bastardi, perciò, era vietato contrarre matrimonio, anche quello leviratico, con membri delle famiglie di sacerdoti, di leviti e di Israeliti e con figli illegittimi di sacerdoti. Essi potevano sposarsi soltanto con membri di famiglie di proseliti, di schiavi affrancati e di israeliti gravemente macchiati. Se la figlia di un sacerdote, di un levita o di un israelita legittimo si univa con un bastardo, era per sempre inidonea a sposare un sacerdote. Il figlio nato da qualsiasi di queste unioni era bastardo. Lo stesso valeva per ogni discendente di bastardo. Per quanto concerne il diritto a ereditare, occorre rilevare che alla fine del I secolo si discuteva se tale diritto potesse essere riconosciuto al bastardo. Egli non aveva accesso alle dignità pubbliche; la sua partecipazione a una decisione del Sinedrio o di un tribunale di ventitré membri rendeva invalida quest'ultima. Gli era consentito soltanto di essere giudice nelle decisioni di diritto civile in un tribunale di tre membri. Se si pensa che la macchia del bastardo colpiva tutti i discendenti maschi per sempre e in modo indelebile, e che si discuteva, persino vivacemente, per sapere se le famiglie dei bastardi avrebbero preso parte alla liberazione finale d'Israele, si comprende bene come la parola «bastardo» abbia potuto costituire una delle ingiurie peggiori; chi la usava veniva punito con trentanove colpi di frusta.⁵⁹

⁵⁷ BAR-ILAN, «The attitude toward mamzerim», 143.

⁵⁸ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 508-512.

⁵⁹ JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 513-515.

Alla luce di questi elementi, si comprende allora chiaramente quali delicatissimi motivi avrebbero potuto frapporsi al fissarsi di una qualsiasi tradizione riguardante un figlio dell'emorroissa: il bambino avrebbe rischiato di essere stigmatizzato come un *mamzer*, e la famiglia avrebbe sicuramente fatto di tutto per tenere nascosta la sua nascita, per così dire, peccaminosa.⁶⁰

Il probabile anno di nascita del figlio dell'emorroissa

Per concludere questo argomento, resta ancora una domanda: è possibile stabilire quando l'emorroissa abbia eventualmente partorito? Qui non si tratta di stabilire la data di compleanno del figlio di questa donna, ma semplicemente di verificare se i dati forniti dai vangeli non offrano degli elementi che diano la possibilità di formulare una qualche ipotesi in merito. A questo scopo, supponendo che l'emorroissa abbia partorito non molto prima del suo incontro con Gesù, osserviamo in primo luogo che, dopo il parto, la Torah (Lv 12,1-8) prescriveva che la donna fosse considerata impura, e che rimanesse segregata quaranta giorni se avesse partorito un maschio, ottanta se femmina, dopo di che doveva presentarsi al Tempio per purificarsi legalmente e farvi un'offerta che per i poveri era limitata a due tortore o due colombi (Lc 2,24). Tuttavia, per quanto riguarda l'emorroissa tutto questo non era stato possibile: dopo il parto, evidentemente, le perdite ematiche, causate dalla fibromatosi, erano ricomparse; quindi, la donna non aveva potuto effettuare il rito purificatorio previsto.

Ora, nell'ipotesi che l'incontro tra Gesù e l'emorroissa, secondo la datazione già proposta, si sia verificato tra la Pasqua del 28 e quella del 30 d.C. (un intervallo che tuttavia possiamo ridurre ai soli anni 28 e 29 d.C. notando come tutti e tre i vangeli sinottici concordino nel collocare l'episodio nelle fasi iniziali del ministero pubblico di Gesù, piuttosto che alla fine, ciò che porta ad escludere l'anno 30) e considerando che la donna aveva partorito sicuramente tra i quaranta e gli ottanta giorni prima della sua guarigione (quindi circa due o tre mesi prima), possiamo concludere verosimilmente che, se l'emorroissa ebbe un figlio, questi dovette nascere tra il 27 e il 28 d.C.

⁶⁰ È anche possibile sostenere che, semplicemente, questo figlio non rientrasse nell'interesse degli evangelisti, ma allora ci si dovrebbe chiedere perché nei loro racconti abbiano usato dei termini che ne avrebbero fatto sospettare l'esistenza.

Cipro è (verosimilmente) l'emorroissa dei sinottici

Confronto dei dati anagrafici

Siamo giunti al termine della nostra «indagine» e dopo aver raccolto quanti più dati identificativi possibili sull'emorroissa e Cipro, siamo ora in grado di effettuare il loro puntuale confronto.

Ciò che possiamo dire di questi due personaggi è, anzitutto, che ci troviamo di fronte a due donne vissute nella stessa epoca la cui individualità di soggetto storico è stata per così dire offuscata e messa in ombra: la prima dalla malattia con cui ha finito per essere identificata, la seconda dal ruolo di assoluto protagonista svolto dal marito al cui paragone non è stata altro che una semplice comparsa. Si tratta di due donne adulte; verosimilmente di religione ebraica; provenienti da famiglie agiate o comunque benestanti in cui è probabile che venisse impartita alle ragazze un'educazione, sia religiosa che profana. Ambedue sono nate nel medesimo intervallo di tempo: tra il 6 e il 3 a.C. (Cipro) e tra il 7/6 a.C. e il 3 d.C. (l'emorroissa). Al principio del 29 d.C., data presumibile per la guarigione dell'emorroissa, risultano ambedue sposate, e ambedue con un figlio nato da poco tempo (indicativamente, nel 27/28 d.C.). Le due risiedono a poca distanza da Cafarnao, presumibilmente a Tiberiade, e hanno sentito parlare di Gesù. Nel 29 d.C., l'emorroissa è affetta, da dodici anni, da una patologia ragionevolmente identificabile come fibromatosi uterina cronica. Cipro, fino all'anno precedente (28 d.C.), sembra aver sofferto di una infertilità primaria per circa vent'anni (riconducibile alla medesima patologia?).

Il figlio dell'emorroissa, poiché concepito e nato da un'unione illecita, essendo la madre in stato di grave impurità, qualora fossero emerse pubblicamente le circostanze della sua nascita, sarebbe stato considerato dalla legge ebraica, secondo l'interpretazione all'epoca vigente, un *mamzer*, un bastardo e, di conseguenza, escluso da tutti i diritti civili. Ciò spiega la riservatezza con cui questo argomento è stato trattato nei vangeli.

Da parte sua, il figlio primogenito di Cipro, Agrippa II, di cui sono noti i rapporti incestuosi con la sorella Berenice, fu l'ultimo principe della dinastia nata da Erode il Grande e l'unico maschio della dinastia erodiana di cui si sa, con certezza, che non contrasse alcun matrimonio. Per il momento, non possediamo elementi sufficienti per spiegare il motivo del celibato di Agrippa II; tuttavia ciò che risulta

è che tanto il figlio dell'emorroissa quanto il figlio di Cipro vivevano in una situazione del tutto singolare.⁶¹

Confronto dei tratti psicologici

Sul piano psicologico le due donne presentano dei profili assolutamente simili, caratterizzati ambedue da elementi che denotano una maturità non da fanciulle, ma da donne adulte ed esperte della vita.

Cipro: salda, equilibrata, per nulla incline allo scoraggiamento, sa soffrire accanto al marito condividendone le vicissitudini, ma senza lasciarsi schiacciare da esse; capace di entrare in relazione profonda con gli altri, autorevole e colta, sa assumersi le proprie responsabilità; può e sa disporre liberamente del proprio patrimonio; sa accudire il marito e i propri figli.

L'emorroissa: intraprendente e attiva, (tocca, conosce, scopre, e poi agisce). I suoi problemi ginecologici non l'hanno isolata dalla società. Vuole essere guarita, e questo suo desiderio è più forte della Legge, della cultura, della tradizione, fino alla trasgressione. Con il gesto azzardato di toccare il mantello di Gesù la donna esprime fiducia in se stessa, capacità di decisione e di scelte coraggiose. Vuole vivere e così non esita a sfidare l'ordine stabilito. Il suo comparire in pubblico da sola, più che il segno di una solitudine e di un'emarginazione sociale, è invece l'espressione di una libertà d'azione e di movimento che la stessa autonoma gestione delle proprie risorse economiche lascia intravedere. Una donna, quindi, coraggiosa alla cui determinazione non è estranea la presenza di un figlio da accudire.

⁶¹ Secondo FOZIO, *Biblioteca*, cod. 33, Agrippa II morì senza figli, all'età di settant'anni, nel terzo anno del regno di Traiano, cioè nel 100/101 d.C. Alcuni studi sostengono invece che Agrippa II sia morto prima del 93/94 d.C.; cf. R. TESSA, s.v. *Iulius Agrippa (2) II, Marcus*, in S. HORNBLLOWER (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 2012, 756; D.M. JACOBSON [with a contribution on the inscriptions relating to Agrippa II by D.F. GRAF], *Agrippa II. The last of the Herods*, Routledge, London 2019, 135), data la morte di Agrippa II nel 94/95 d.C. Tuttavia, l'epitaffio di un soldato ritrovato nell'Hauran sembrerebbe confermare che Agrippa morì sotto Traiano; a questo riguardo cf. N. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse* (JSPSup 30), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 397; C.-G. SCHWENTZEL, *Hérode le Grand*, Pygmalion, Paris 2011, 278.

Ulteriori indizi e sviluppi

Come abbiamo accennato all'inizio di questo lavoro, oltre alla raccolta e all'analisi di tutti gli elementi storico-documentali atti a individuare e a identificare Cipro e l'emorroissa, un ulteriore elemento di prova a sostegno dell'ipotesi che si tratti probabilmente di una medesima persona è dato dalla possibilità che il loro confronto consenta di illuminare aspetti, prima oscuri, dei due personaggi presi singolarmente. Allo stato attuale delle ricerche, ne possiamo citare almeno quattro.

1) A proposito della morte di Giovanni Battista, Marco scrive che «Venne però il giorno propizio, quando Erode per il suo compleanno fece un banchetto per i grandi della sua corte, gli ufficiali e i notabili della Galilea» (Mc 6,21). Com'è noto, l'episodio si presta a diverse interpretazioni, ma stando a ciò che dice Marco e a quanto riferisce Flavio Giuseppe, Erode, pur non avendo alcuna intenzione di liberare il Battista, decise di eliminarlo solo perché aveva fatto un giuramento davanti a testimoni di prestigio: «Il re, fattosi molto triste, a motivo del giuramento e dei commensali non volle opporre un rifiuto» (Mc 6,26). A questo proposito si può ben ipotizzare che tra i «notabili della Galilea», invitati al banchetto di Antipa, ci fossero anche Cipro e suo marito Agrippa da poco nominato agoranomo di Tiberiade e che quest'ultimo, visto il suo interesse perché si stabilizzasse la posizione di sua sorella Erodiade alla corte del tetrarca, avesse incitato pubblicamente Antipa a impegnarsi con un giuramento a cui, successivamente, non poté sottrarsi dal tener fede. Quest'opera d'istigazione, che Antipa dovette subire come una vera e propria forzatura, potrebbe essere uno dei motivi alla base dell'ostilità, che sorgerà, di lì a poco, tra Antipa e Agrippa stesso (*A.J.* 18,150). L'identificazione Cipro/emorroissa farebbe della moglie dell'agoranomo Agrippa un'ulteriore probabile fonte d'informazione, soprattutto per le tradizioni afferenti a Luca, al pari di «Giovanna moglie di Cusa, amministratore di Erode» (Lc 8,3) e a quel «Manaen, fratello di latte (σύντροφος) di Erode tetrarca» che Luca ricorda tra «i profeti e i dottori» di Antiochia in At 13,1.⁶²

2) Abbiamo anche visto come le precisazioni di Luca devono essere interpretate come indizi che il testo contiene molto più di quanto non mostri di primo acchito e che la prudenza e la discrezione, che l'evangelista ha dovuto usare nel trasmetterli, si siano rese necessarie per

⁶² Il testo greco lo definisce Μαναήν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου, cioè, alla lettera, «di Erode il tetrarca».

la natura dei fatti narrati e dei personaggi implicati. Tra gli episodi riferiti soltanto da Luca vi è il deferimento di Gesù a Erode Antipa (Lc 23,6-12). Non appena Pilato apprende che Gesù aveva a lungo predicato in Galilea, decide di rimmetterlo al Tetrarca di quella regione, il quale si trovava a Gerusalemme per celebrare la Pasqua.

A prescindere dall'autenticità o meno dell'episodio, sul quale si continua a discutere,⁶³ la presenza di una probabile simpatizzante cristiana come Cipro/emorroissa, nel seguito di Erode Antipa a Gerusalemme, lascerebbe intuire uno scenario quanto meno più articolato di tutta la vicenda narrata. Un suggestivo riferimento a questa presenza sembra essere offerto dalla citazione della «splendida veste» (ἔσθητα λαμπράν: Lc 23,11) con cui Erode Antipa fece rivestire Gesù prima di rimandarlo a Pilato. A questo proposito è interessante notare come Luca usi ἔσθης in due sole ricorrenze: la prima è appunto Lc 23,11, mentre l'altra è in occasione della morte di Agrippa (Ἡρώδης ἐνδυσάμενος ἔσθητα βασιλικήν, alla lettera, «Erode avendo indossato una veste regale»: At 12,21). In questo modo, presentandoci una sorta di parallelismo antitetico tra Gesù che schernito come un re da burla viene rivestito di una splendida veste, e re Agrippa I che si presenta alla folla indossando una veste regale per morire poco dopo ingloriosamente, l'evangelista sembra volerci rivelare in modo indiretto chi c'era all'origine dell'umiliazione beffarda che Gesù dovette subire: ancora una volta Marco Giulio Agrippa.

3) In At 12,5-19 si narra la «miracolosa» liberazione di Pietro, incarcerato da re Agrippa I. Ora, se Cipro può identificarsi con l'emorroissa, avremmo una simpatizzante di Cristo addirittura a fianco del re e costei potrebbe aver svolto un ruolo non di secondo piano nella liberazione del capo degli apostoli. Vale la pena di sottolineare un possibile indizio a sostegno della nostra tesi. La singolare citazione del mantello (τὸ ἱμάτιόν) che l'Angelo, in modo del tutto inopinato, ordina a Pietro di indossare prima di liberarlo: καὶ λέγει αὐτῷ· περιβαλοῦ τὸ ἱμάτιόν σου καὶ ἀκολούθει μοι (At 12,8), anche in questo caso sembra suggerire in modo indiretto chi c'era dietro la miracolosa scarcerazione dell'apostolo: la regina Cipro.

⁶³ Un'interessante analisi dell'episodio, con particolare attenzione agli aspetti giuridici, è quella di G. BRANDI CORDASCO SALMENA, «La remissio a Erode Antipa: pericope di un fatto accaduto o inserzione di natura fortemente tematica?», *Vivarium* 23(2015), 361-393.

4) In At 26,24-27, viene narrata l'udienza di Paolo di fronte al tribunale del procuratore romano Porcio Festo, a cui vengono invitati Agrippa II e sua sorella Berenice, ambedue figli di Cipro e Agrippa. A questo riguardo è interessante rilevare come la «certezza» di Paolo nel ritenere Agrippa un uomo che crede nei profeti, primo fra tutti Gesù «che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo» (Lc 24,19), possa suggerire discretamente che le conoscenze di Agrippa erano basate su una fonte e un'esperienza particolarissima, quella appunto che, a nostro parere, potrebbe essergli stata trasmessa da sua madre Cipro.

5) L'identificazione emorroissa/Cipro, che comporterebbe l'automatica identificazione del figlio *mamzer* della donna emorragica con Agrippa II, il figlio primogenito di Cipro, spiegherebbe ancora meglio la riservatezza con cui i redattori dei vangeli hanno circondato l'argomento. Alla fine del I secolo d.C. Agrippa II era ancora vivo, sua sorella Berenice, dal 68 al 79 d.C., era stata l'amante dell'imperatore Tito e diversi membri della dinastia erodiana, come Aristobulo e sua moglie Salomè, la figlia di Erodiade, ambedue cugini di Agrippa II, facevano ancora parte dell'élite al vertice dell'Impero romano. Sarebbe stato, dunque, quanto meno imprudente dare adito a ulteriori scandali intorno a questi personaggi.

Conclusione

Lo scopo dichiarato di questo contributo era quello di prospettare la probabile identità tra la donna conosciuta come l'emorroissa e Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa, il futuro Agrippa I, l'ultimo re d'Israele. Una ricerca, dunque, il cui obiettivo era non solo capire cosa dicessero tutti i testi (canonici o meno) che avevano trattato di questi due personaggi, ma anche di cercare di ricostruire la loro realtà storica, la natura dei loro rapporti con Gesù, con i suoi discepoli e con l'ambiente in cui hanno vissuto, per conoscere, nella misura del possibile, chi fossero e quanto era loro accaduto.

Il percorso d'indagine che ne è scaturito, caratterizzato dall'uso di quella particolare modalità conoscitiva e interpretativa nota come paradigma indiziario, ha configurato la nostra ricerca come un vero e proprio processo investigativo. Com'è noto, molti hanno paragonato questo metodo d'indagine a quello usato dalla semeiotica medica, ossia la disciplina che consente di diagnosticare le malattie inaccessibili all'osservazione diretta sulla base di sintomi, a volte irrilevanti agli oc-

chi del profano, ma capace di scoprire l'elemento rivelatore di un fenomeno sotto la superficie.

Ciò si è rivelato particolarmente utile e coerente con il soggetto sottoposto ad analisi (una donna che soffriva di perdite ematiche), consentendo la possibilità di sostituire l'immagine stereotipa di un'emorroissa la cui identità coincide con la sua stessa malattia, con quella di una donna, sofferente e impura sì, ma niente affatto disposta a subire passivamente le leggi di purità o a lasciarsi plasmare dallo schema androcentrico in cui quelle stesse leggi avrebbero voluto rinchiuderla. La ricerca ci riconsegna invece un'emorroissa sposata, con un figlio, trasgressiva, coraggiosa, ma soprattutto con la possibilità di avere un nome e forse di essere, dopo secoli di anonimato, anche identificata con Cipro, la quasi altrettanto sconosciuta moglie di Marco Giulio Agrippa, colui che, di lì a qualche anno, sarebbe diventato il famoso Erode Agrippa I.

L'indagine, inoltre, ha consentito di far emergere non solo la possibilità di aggiungere nuovi e interessanti elementi biografici per inquadrare meglio la figura storica di Gesù e di diversi personaggi del Nuovo Testamento, ma anche di suggerire una nuova e più congrua spiegazione di alcuni episodi legati alla storia del cristianesimo delle origini e di stabilire con più precisione alcuni importanti riferimenti cronologici.

MASSIMO ATZORI
Via Carlo Maria Viola, 5
00158 Roma
atzorimaxi@gmail.com

Parole chiave

Emorroissa – Cipro – *Halakhah* – Puro e impuro – *Mamzer*.

Keywords

Bleeding woman – Cypros – *Halakhah* – Purity and impurity – *Mamzer*.

Sommario

Nel presente contributo si ipotizza che l'anonima donna conosciuta nei vangeli come l'emorroissa possa essere identificata con Cipro, la moglie di Marco Giulio Agrippa, colui che, pochi anni dopo la morte di Gesù, sarebbe diventato Erode Agrippa I, l'ultimo re di Giudea dal 41 al 44 d.C. La ricerca riconsegna un'emorroissa sposata, con un figlio, trasgressiva e coraggiosa, ma soprattutto con la possibilità di avere un nome, dopo secoli di anonimato.

Summary

The present work proposes the specific historical hypothesis according to which the anonymous woman known in the gospels as the bleeding woman (*ha-emorrhissa*) can be identified with Cypros, the wife of Marcus Julius Agrippa, the one who, a few years after the death of Jesus, would become Herod Agrippa I, the last king of Judea from 41 to 44 AD. The research brings back a married emorroissa, with a child, transgressive and courageous, but above all with the possibility of having a name, after centuries of anonymity.