

**Introduzione
allo studio della Bibbia
*Supplementi***

39

Bruce J. Malina

*Nuovo Testamento
e antropologia culturale*

Paideia Editrice

**Nuovo Testamento
e antropologia culturale**

Bruce J. Malina

Paideia Editrice

*a tutti i miei maestri francescani,
in particolare a Sylvester Makarewicz
ed Ernest Latko negli Stati Uniti,
a Julian Arent e Neal Kaminski nelle Filippine,
e alla Facoltà di Studi Biblici di Gerusalemme
(1966-1967)*
grato per l'incoraggiamento, la sapienza, le idee

ISBN 978.88.394.0751.1

Titolo originale dell'opera:

Bruce J. Malina

The New Testament World

Insights from Cultural Anthropology

Third Edition, Revised and Expanded

Traduzione italiana di Angelo Fracchia

© Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 32001

© Paideia Editrice, Brescia 2008

Sommario

9	Premessa
	Introduzione
13	Studio della Bibbia e antropologia culturale
	Capitolo 1
41	Onore e vergogna
	Capitolo 2
73	La personalità del I secolo
	Capitolo 3
96	La cognizione della limitatezza dei beni
	Capitolo 4
125	L'invidia, il più grave di tutti i mali
	Capitolo 5
152	Parentela e matrimonio
	Capitolo 6
181	Puro e impuro
	Capitolo 7
221	L'evoluzione dei gruppi di Gesù
246	Conclusione teologica
249	Indice dei nomi e delle cose
253	Indice dei passi citati
261	Indice del volume

Premessa

Questo libro è stato scritto pensando a chi intraprende lo studio del Nuovo Testamento. Suo scopo è d'illustrare qualche modello proveniente dall'ambito dell'antropologia culturale, utile ad approfondire il sistema sociale sul cui sfondo si colloca il comportamento delle persone di cui si parla nel Nuovo Testamento. La maggior parte degli studi neotestamentari consiste di analisi terminologiche e letterarie, di presentazioni storiche di persone e avvenimenti e di qualche informazione geografica e archeologica, tutti elementi utili a chiarire alcune caratteristiche di questi scritti. Si tratta di informazioni senza dubbio di grande utilità per capire il Nuovo Testamento, ma perlopiù chi studia i tempi biblici si serve di queste informazioni come se fornissero dati il cui significato sarebbe più o meno lo stesso che potrebbero avere nella nostra società. Questo rimescolamento inconsapevole di contesti culturali potrebbe rendere la Bibbia immediatamente interessante per lo studente, ma a quale prezzo per il significato inteso dagli autori originari (significato che per la maggior parte dei cristiani è voluto da Dio)?

L'utilizzo di modelli antropologici nello studio del Nuovo Testamento ha propriamente lo scopo di mettersi in ascolto del significato di questi scritti nell'ottica dei sistemi sociali nei quali essi furono per la prima volta fatti conoscere. I modelli scelti per questo libro sono adattati in modo da poter servire a spiegare aspetti del comportamento più che il quadro culturale generale del Mediterraneo orientale nel I secolo d.C. La scelta di modelli consegue da determinati presupposti, e nell'introduzione preciso i presupposti che sottostanno alla costruzione di un modello in generale e nell'antropologia culturale in particolare. I modelli attinti all'antropologia culturale non forniscono una spiegazione alternativa della Bibbia né intendono sostituirsi alla critica letteraria, storica e teologica, piuttosto mettono in luce una dimensione che altri indirizzi non colgono e forniscono un mezzo per vagliare le intuizioni degli interpreti davanti alla questione di che cosa un determinato autore dicesse e volesse intendere.

I modelli messi a disposizione in questo libro sono stati scelti secondo un criterio di utilità per lo studente di Bibbia che si confronta con le informazioni dispensate nei corsi d'introduzione al Nuovo Testamento. Il capitolo 1 si occupa di onore e vergogna, i valori cardinali della cultura me-

diterranea nell'antichità e al giorno d'oggi. Il capitolo 2 guarda alla psicologia sociale delle persone presentate nei testi, il capitolo 3 alla loro cognizione implicita di qualsiasi bene come bene limitato, il capitolo 4 all'apprensione generale per invidia e malocchio, il 5 a ciò che s'intendeva per parentela e matrimonio e il 6 alle norme di purità di allora. Il capitolo conclusivo, il 7, presenta un modello di sviluppo dei piccoli gruppi per contribuire alla spiegazione di come si sia potuta svolgere la storia di Gesù, nonché per chiarire come questa vicenda sia stata fatta propria dai gruppi a lui posteriori. In tutto il libro ho tentato d'illustrare i presupposti impliciti dalla cultura statunitense negli ambiti presi in considerazione, così da riuscire a elaborare una prospettiva comparata.

L'opera implica quindi che per comprendere ciò che qualcuno dice e intende dire si debba conoscerne il sistema sociale, e il sistema sociale che fa da sfondo al Nuovo Testamento è quello del Mediterraneo orientale del I sec. d.C. I modelli delineati in questo libro sono stati elaborati perlopiù da antropologi mediterranei contemporanei. Tra il mondo mediterraneo odierno e quello del I secolo d.C. si dà continuità? L'antropologo Francis L.K. Hsu, che molto si è adoperato per illustrare quanto sia fondata la continuità culturale, fa osservare che

l'una dall'altra le culture prendono a prestito parecchio di ciò che attiene alle distinzioni di ruoli, ad esempio cibi, manufatti, cerimoniali, teorie naturali e strumenti per la gestione di esseri umani e cose. Ma scarse sono le testimonianze che si mutino radicalmente e interamente i modelli con cui si concepisce se stessi, gli altri e il resto del mondo.¹

Affinché i modelli producano la comprensione cui mirano, è necessario che lo studente legga il Nuovo Testamento, perché il nostro libro, per come è scritto, non ha molto senso se non si hanno sempre sotto gli occhi gli scritti neotestamentari. Il principiante che si accosta alla Bibbia deve sempre ricordare che di norma le frasi del Nuovo Testamento in forma passiva sottintendono Dio come autore dell'azione. Per forma passiva s'intende che il soggetto grammaticale della frase subisce l'azione. «Giovanni prende a calci il cavallo», ad esempio, è in forma attiva, perché Giovanni, soggetto grammaticale, compie l'azione. In «Giovanni è preso a calci» il soggetto della frase, Giovanni, subisce l'azione, e non si dice chi la compia. Questa è la forma passiva. Nel Nuovo Testamento le frasi al passivo significano che chi agisce od opera è Dio. «Molti sono chiamati, pochi eletti», ad esempio, significa che Dio chiama molti (in Israele) ma non sceglie tutti; «a chi è dato molto» indica coloro a cui Dio dà molto; «mi è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra» vuol dire che Dio mi ha concesso ogni potere ovunque; «i vostri peccati sono perdonati» significa che Dio vi perdona i peccati.

¹ Rugged Individualism. Essays in Psychological Anthropology, Knoxville 1983, 174.

La prima edizione di quest'opera, ora riveduta e ampliata, è stata scritta nell'estate del 1979, quando erano pochi gli strumenti da indicare. Oggi le informazioni disponibili sono parecchie, come mostra la bibliografia riportata in calce a ogni capitolo. Questo libro potrebbe lasciare molto perplessi alcuni tra coloro che si avventurano nell'interpretazione critica del Nuovo Testamento. In tal caso, in particolare allo studente che s'inizia al Nuovo Testamento da autodidatta, raccomanderei caldamente il testo da me predisposto proprio per una situazione simile, *Windows on the World of Jesus*, Louisville, Ky. 1993.

Per chi infine trovasse difficile situare con precisione l'obiettivo di un libro come questo, come mezzo più semplice per familiarizzare con i suoi intenti potrei suggerire la visione di qualche film. Fondamentale allo scopo è *Kypseli. Women and Men Apart – A Divided Reality*, di Susannah M. Hoffman, Richard Cowan e Paul Aratow, accessibile presso il Lifelong Learning Center, University of California Extension Media Center, Berkeley, California 94720. *Kypseli*, il villaggio che il film fa conoscere, è una comunità greca contemporanea nella quale Gesù, Paolo e le prime generazioni di seguaci di Gesù si sarebbero trovati facilmente a proprio agio, salvo che per la tecnologia moderna.

Un certo numero di lungometraggi, inoltre, si possono comprendere solo secondo l'impostazione presentata in questo libro. Prima fra tutti, ad esempio, è la serie di successo *Il padrino*, che, come *L'onore dei Prizzi*, fornisce un esempio di molti dei temi di fondo della vita mediterranea, sia pure in foggia statunitense. Più impegnativi ma abbastanza adatti sono *Eleni*, storia vera della situazione difficile di una donna greca e della sua famiglia durante la sollevazione comunista greca degli anni '50 del XX secolo; *Wedding in Galilee*, con il tentativo di una famiglia palestinese di condurre una vita (mediterranea) normale di fronte alla costante oppressione israeliana (centro-europea); il recente film spagnolo, struggente e di grande bellezza visiva, *El abuelo*, che ha per argomenti la parentela, il ruolo parentale, onore e vergogna e patrono-cliente. In *Lawrence d'Arabia*, infine, diverse scene sono imperniate su questioni d'onore e vergogna, di sfida e risposta e soprattutto su interazioni tra gruppo proprio e gruppo altro.

I buoni modelli mirano a spiegare, orientare, illustrare e facilitare la scoperta. I passi neotestamentari a cui si rinvia nel testo non sono affatto esempi esaustivi, e non tutte le indicazioni risultate dai modelli sono state del tutto approfondite. Lo studente solerte troverà da aggiungere molto a ciò che si afferma nel libro e da scoprire molto che non è stato affatto esplicitato. Poiché la loro funzione è propedeutica, i buoni modelli mirano a suggerire al principiante intuizioni creative. I modelli che qui si presentano sono risultati stimolanti e utili per introdursi allo studio del Nuo-

vo Testamento da un numero sempre crescente di universitari della Creighton University, e forse continueranno a esserlo. Ringrazio gli studenti per le intuizioni che hanno voluto esprimere.

Creighton University.

Bruce J. Malina

Parte del testo dei capitoli 2 e 3 è comparsa in forma diversa in due articoli: *Limited Good and the Social World of Early Christianity*: Biblical Theology Bulletin 8/4 (1978) 162-176 e *The Individual and the Community-Personality in the Social World of Early Christianity*: Biblical Theology Bulletin 9/3 (1979) 126-138. Qui sono ripresi con il consenso dell'editore.

I due diagrammi di Venn del capitolo 6, provenienti da *Deciphering a Meal* di Mary Douglas, sono riprodotti per gentile concessione di Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, Massachusetts, inverno 1972, *Myth, Symbol, and Culture* (tr. it. *Decifrare un pasto*, in M.D., *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna 1985, rist. 1999, 165-191).

Introduzione

Studio della Bibbia e antropologia culturale

Intento di questo libro è di presentare a grandi linee alcune dimensioni dello studio degli scritti biblici così da poterli comprendere un po' secondo la loro stessa logica. Che cosa comporta un simile studio? Supponiamo di trovarci ad attraversare la Siria verso la fine del I sec. d.C. Passando per qualche città ellenistica siriana, mentre fiancheggiando una casa privata piuttosto affollata, sentiamo leggere ad alta voce queste parole:

εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς
ἐγεννήθησαν οὕτως,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν
ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων,
καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς
διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Mt. 19,12).

Potremmo pregare Dio di farci il dono d'intuire qualcosa del senso di questo versetto della Scrittura, ma se non conosciamo il greco è probabile che non accada nulla. Se insistiamo nel voler origliare questo gruppo di persone del I secolo perché per un motivo o per l'altro pensiamo che ciò che essi ascoltano nel loro mondo del I secolo abbia per noi qualche importanza, la prima esigenza sarebbe quindi di trovare un traduttore, così da riuscire a scoprire che cosa si dice. E questa è la funzione delle traduzioni bibliche.

Ma queste traduzioni della Bibbia che cosa ci forniscono? Tutt'al più fanno sentire a noi, stranieri, che cosa stessero dicendo queste persone di lingua greca del I secolo. Ma spesso ciò che le persone dicono e quanto intendono dire non coincide. Se un giovane dice alla fidanzata di amare l'oro della sua chioma, significa che i suoi capelli sarebbero un ottimo baluardo contro l'inflazione? e perché contro l'inflazione vorrebbe un baluardo invece che una staccionata, un muro o una fila d'alberi? Le parole che usiamo incarnano sì il significato, ma questo non scaturisce dalle parole. Il significato non può che conseguire dal sistema sociale generale di chi parla una lingua. Ciò che si dice può quindi essere affatto diverso da ciò che s'intende dire, soprattutto per chi non condivide il medesimo sistema sociale. Traducendo il vangelo di Matteo nella nostra lingua, trapiantiamo nei nostri modi di dire gli ellenisti siriani del I secolo, presupponendo fin troppo spesso che ciò che questi dicono incarni anche i nostri modi di significare. Una traduzione di Mt. 19,12 dà il seguente risultato:

Perché ci sono eunuchi che sono così dalla nascita
e ci sono eunuchi che sono stati resi eunuchi da altri
e ci sono eunuchi che si sono fatti eunuchi essi stessi per il regno dei cieli.

Questo è l'equivalente di ciò che avremmo udito origliando il gruppo posteriore a Gesù che nella scena precedente leggeva Matteo. Mentre lo ascoltavamo in greco nella Siria del I secolo, eravamo gli stranieri che osservavano e origliavano un gruppo di abitanti del posto, ma quando leggiamo la nostra traduzione della Bibbia nell'America degli inizi del XXI secolo trasferiamo nel nostro contesto sociale le parole coerenti di non americani del I secolo. In realtà stiamo ascoltando le parole di un gruppo di stranieri trapiantato da un altro tempo e un altro luogo, mentre noi, gli autoctoni, ci chiediamo di che cosa queste persone stiano mai parlando. Perché è proprio necessario parlare di eunuchi? È ben difficile che questi siano per noi argomento di conversazione a cena, e ancor meno oggetto di lunghe prediche nelle nostre chiese. E perché il singolare elenco di tre tipi di eunuchi? Noi che ci serviamo di ogni tipo di elenco lessicale, nelle nostre conversazioni siamo soliti usare qualcosa di simile a questo elenco tripartito?

Forse il primo e più importante passo che un americano contemporaneo possa compiere verso la comprensione della Bibbia è capire che leggendo in inglese (o anche in greco), in realtà si ascoltano le parole di un gruppo di stranieri trapiantati. Per capire che cosa stiano dicendo questi stranieri è sufficiente saper leggere, ma molto di più è necessario per scoprire che cosa intendano dire. Se il significato è il prodotto di un sistema sociale e la scelta delle parole (parlate o scritte) esprime semplicemente il significato secondo il sistema sociale, allora qualsiasi comprensione adeguata della Bibbia esige una certa comprensione del sistema sociale espresso nelle parole che compongono la nostra scrittura sacra. Che l'autore del vangelo di Matteo parla di eunuchi, ad esempio, è facilmente verificabile. Che con la parola «eunuco» s'intenda un maschio castrato è altrettanto facilmente verificabile. Ma perché parlare di un maschio castrato? per un palestinese del I secolo che cosa significa essere chiamato eunuco? che cosa implica per i ruoli e i valori sociali maschili? un americano contemporaneo come può scoprire informazioni di questo tipo riguardo al mondo mediterraneo del I secolo? Intento di questo libro è chiarire come reperire tali informazioni ed illustrarne qualche esempio per spiegare come servirsene per comprendere la Bibbia.

Nella ricerca biblica la problematica delle norme e dei valori sociali tipici del mondo palestinese del primo secolo e dei metodi di studio corrispondenti è relativamente recente. Questa problematica e questi metodi sono il risultato di tutta una serie di criteri d'indagine utili a comprendere la Bibbia, i quali devono il loro sviluppo soprattutto all'essere l'esito logico

dei tentativi di capire la parola di Dio ai nostri giorni e nel nostro tempo.

Fondamentalmente la ricerca biblica dall'antichità a oggi (si veda ad es. *La dottrina cristiana* di Agostino) presuppone che studiare la Bibbia con lo scopo di acquisirne una qualche comprensione assomigli ad ascoltare furtivamente un gruppo di stranieri emigrati per capirli. Per questo si sono messe a disposizione traduzioni attendibili, per aiutare le persone a scoprire ciò che stavano dicendo quei forestieri. Se la Bibbia per noi è importante, vorremmo sapere da dove venivano questi stranieri, per collegare quanto dicono a oggetti concreti del loro mondo. Vorremmo sapere qualcosa delle persone che nominavano, del tempo in cui vissero, di ciò che fecero ed edificarono. Si sono compilate enciclopedie bibliche per fornire questo tipo di informazioni. Potremmo anche voler situare la terra d'origine di questi stranieri in uno spazio e in un ambiente geografici, come i diversi atlanti biblici ci aiutano a individuare.

Compulsando le nostre traduzioni della Bibbia, enciclopedie e atlanti troveremo informazioni su chi sono i nostri stranieri, che cosa affermano e da dove vengono – ma tutto dal punto di vista della nostra esistenza americana contemporanea. Tutte queste informazioni rendono più che evidente che in effetti sono stranieri, non originari della nostra terra e della nostra società. Questo capitale di notizie ci è sufficiente a comprendere ciò che dicono e intendono dire quando leggiamo le loro parole nella Bibbia? oppure non è che un sussidio per inquadrarli rispetto a noi stessi e per situarli rispetto ad altri gruppi stranieri?

È probabile che se altri non conoscessero che il nostro nome, la nostra posizione sociale, alcune delle nostre convinzioni o non disponessero che di qualche informazione geografica a nostro riguardo, diremmo che non possono ancora capirci davvero. Che cos'altro dovrebbero sapere? che cosa dovremmo sapere di più per comprendere uno straniero? Come arriviamo a conoscere noi stessi confrontandoci con altri – osservando che cosa ci rende simili o diversi da altri, in che cosa ci assomigliamo e per cosa siamo unici rispetto a loro –, così potremmo immaginare le stesse domande riguardo al nostro ipotetico gruppo di stranieri. Questi, in che cosa assomigliano ad altri del loro angolo di mondo o per il loro periodo storico, per che cosa se ne distinguono? in che senso sono simili ad altri dei loro tempi e dei loro luoghi, e per che cosa sono unici rispetto ad altri? in che cosa si distinguono da altri gruppi più considerevoli per costituire gruppi particolari e diversi, con vicende in qualche modo condivise anche se uniche? Gli studi storici della Bibbia ci offrono informazioni di questo tipo, ma sono sufficienti per comprendere il nostro gruppo di forestieri? penseremmo che altri possano capirci abbastanza se sapessero che cosa spinse i nostri antenati a trasferirsi negli Stati Uniti e come vi giunsero, in che modo s'insediarono dove si stabilirono, come si intrecciarono i diversi ma-

trimoni del nostro albero familiare, come i nostri genitori decisero di sposarsi, in che modo siamo cresciuti dall'infanzia all'adolescenza? benché ci consentano di compiere qualche passo al di là delle questioni riguardanti il che cosa, chi, quando e dove da cui siamo partiti, queste domande riguardanti il *come* sono sufficienti a produrre qualche forma di conoscenza esaustiva? Se le nostre informazioni sono ancora insufficienti, non resta che prendere un'altra direzione.

Supponiamo che io ascolti attentamente tutto ciò che dici. Potrei allora catalogare i tuoi schemi discorsivi e associarli ai diversi contesti della tua vita. Potrei giungere a conoscere gli schemi che segui per raccontare uno scherzo, per spaventare amici e conoscenti, per compiacere i genitori, per sedurre l'altro sesso, per pregare Dio o gli amici o il fisco, per salutare un insegnante o un tuo pari. Il mio elenco comprenderebbe le diverse forme discorsive di cui ti servi per diversi intenti in diversi contesti sociali. Quando queste forme discorsive siano scritte, le possiamo definire forme o modelli letterari. Solitamente c'è un rapporto tra la forma letteraria e discorsiva che si potrebbe utilizzare e il contesto sociale nel quale ci si trova. Nei giornali si possono riconoscere centinaia di simili modelli di scrittura – molto ben chiari anche a chi non è consapevole di conoscerli tanto bene. Si sa che la pubblicità di un alimento è diversa dalla quella di un film, e non si guarderanno quindi le promozioni di prodotti alimentari per sapere che cosa si proietta nel cinema del luogo. Si sa perché la pagina di annunci matrimoniali o le descrizioni di eventi sociali si distinguono dalle problematiche sociali affidate ai titolari di rubriche di «posta del cuore», e in che modo queste si distinguono dalle domande e risposte di esperti in medicina. Si sa anche come tutto ciò si distingue dalla forma letteraria di necrologi, editoriali, lettere al direttore, cronaca locale e nazionale e articoli presenti nella più importante delle pagine, quella sportiva, con le sue innumerevoli forme letterarie per il football americano, il calcio, il baseball, la pallacanestro, l'hockey, l'atletica, eccetera.

Si supponga ora di catalogare anche le forme parlate e scritte del nostro ipotetico gruppo di stranieri. Ciò contribuirà a comprenderli a sufficienza? Grazie a questo studio letterario è possibile spiegare ciò che essi stanno dicendo, gli equivalenti delle loro parole in una lingua moderna e il loro modo di comporre frasi per esprimere minaccia, paura, saluti, annunci di nascita, discussioni, insegnamenti, scherzi, conforto, legge, esortazione, eccetera. Allo stesso modo è anche possibile spiegare come costruiscono i loro testi, improvvisati o preparati, per ottenere prosa e poesia, storia e leggenda, lettere e discorsi. Si consideri ad esempio il passo sugli eunuchi citato sopra, proveniente da *Mt.* 19,12. Si possono avanzare diverse osservazioni sul modo in cui questo passo è scritto, mettendolo a confronto con altre forme letterarie bibliche affini: esso rispecchia lo schema fonamen-

ta di una parabola numerica, del tipo che si può incontrare nel libro dei Proverbi (la parola ebraica per proverbio e parabola è la stessa, *mashal*). Tanto per iniziare, ecco *Prov.* 30,33:

Perché pressare latte produce cagliata,
pressare il naso produce sangue,
e pressare la rabbia produce lite.

La struttura operativa di modelli letterari del genere è la seguente: i primi due (o più) elementi sono figure concrete, immaginabili, mentre l'ultima componente della serie è astratta e morale, relativa a qualche dimensione nascosta del comportamento umano. I primi due (o più) costituenti allestiscono la scena per comprendere il dato finale. Nella parabola precedente, in che modo smuovere il latte e colpire qualcuno sul naso dispongono il quadro per comprendere l'elemento finale?

Questo modello è evidente nelle parabole numeriche esplicitate, ad esempio *Prov.* 30,18 s.:

Tre cose sono troppo meravigliose per me,
quattro non capisco:
il percorso di un'aquila nel cielo,
il percorso di un serpente su una roccia,
il percorso di una nave in alto mare,
e il percorso di un uomo con una fanciulla.

La domanda da porsi qui è in che modo le caratteristiche comuni dei quadri concreti – un'aquila in volo, un serpente che scivola su una roccia e una nave in mare – approntino il quadro per l'ultimo punto. Che cosa hanno in comune l'aquila, il serpente e la nave in questione? Si potrebbe osservare che nessuno di loro lascia una traccia, dopo essere passato. In che modo questa intuizione allestisce la scena per comprendere l'ultimo aspetto, astratto e morale, relativo a una dimensione nascosta del comportamento umano?

In una parabola il quadro concreto mira a qualcosa di diverso e ulteriore che spetta all'ascoltatore individuare. Questo è tipico della «tortuosa» sapienza orientale di cui le parabole di Gesù abbondano. Nel vangelo di Matteo s'incontrano altri esempi simili di parabole numeriche attribuite a Gesù. In *Mt.* 8,20, ad esempio, Gesù dice a uno scriba: «Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo hanno nidi, ma il figlio dell'uomo non ha ove posare il capo».

In *Mt.* 10,41 s. Gesù dice ai dodici discepoli:

Chi accoglie un profeta perché profeta riceverà una ricompensa da profeta e chi accoglie un giusto perché giusto riceverà una ricompensa da giusto. E chiunque dia a uno di questi piccoli anche soltanto una tazza d'acqua fresca perché discepolo, in verità vi dico, non perderà la sua ricompensa.

E in *Mt.* 11,7-9 Gesù parla di Giovanni alle folle:

Che cosa siete andati a vedere nel deserto? Una canna sbattuta dal vento? Perché allora siete andati? Per vedere un uomo avvolto in morbide vesti?... Perché allora siete andati? Per vedere un profeta? Sì, vi dico, e più che un profeta.

Il modello letterario del passo sull'eunuco è quindi quello di una parabola numerica in cui i primi due (o più) elementi presentano immagini concrete che predispongono il contesto per comprendere l'elemento conclusivo, che è il punto principale.

Per quanto riguarda la Bibbia, questo tipo di analisi letteraria, insieme alle discussioni storiche riguardanti il *che cosa*, *quando*, *dove* e *come*, di cui sopra si è detto, è quello che forniscono i commenti biblici moderni. Questo tipo di analisi letteraria, lo studio dei modelli redazionali o delle forme letterarie, è un altro aspetto delle questioni riguardanti il che cosa e il come che potremmo rivolgere alla gente dei nostri scritti per comprenderla. Ancora una volta, tutte le informazioni che si sono potute fin qui individuare potrebbero essere sufficienti per capire il nostro ipotetico gruppo di stranieri quanto basta? se a nostro riguardo si disponesse di questo tipo d'informazioni, questo sarebbe sufficiente per consentirci di affermare che veniamo conosciuti nel miglior modo possibile?

Fin qui si è lasciato fuori dal quadro un tipo di domanda che pure torna di continuo a far capolino dietro a tutte le questioni riguardanti il chi, che cosa, quando, dove e come che si potrebbero rivolgere ai nostri ipotetici forestieri. Si tratta ovviamente della questione del perché. Nel passo sull'eunuco, perché si parla proprio di eunuchi? quale significato ha il valore che s'incarna nel ruolo sociale dell'eunuco e perché questi riveste questo significato in questo specifico sistema sociale? Nel capitolo 1 si illustreranno le particolarità specifiche necessarie per rispondere a queste domande. Ma per illustrare queste particolarità in modi che diano senso e per valutarle adeguatamente è necessario dilungarsi su un certo numero di presupposti di tipo abbastanza astratto, così da far meglio comprendere l'orientamento di questo libro. Questi presupposti hanno a che fare con il significato e le dimensioni della conoscenza transculturale, delle domande riguardanti il perché e le relative risposte per quanto concerne tanto noi quanto chi popola le pagine della Bibbia. È del tutto lecito trascurare la seconda parte del capitolo e procedere oltre senza che i contenuti del libro ne abbiano gran danno, ma non sarebbe male soffermarvisi se nei capitoli successivi viene spontaneo chiedersi il perché delle affermazioni dell'autore riguardo a persone tanto lontane da noi per tempi e luoghi.

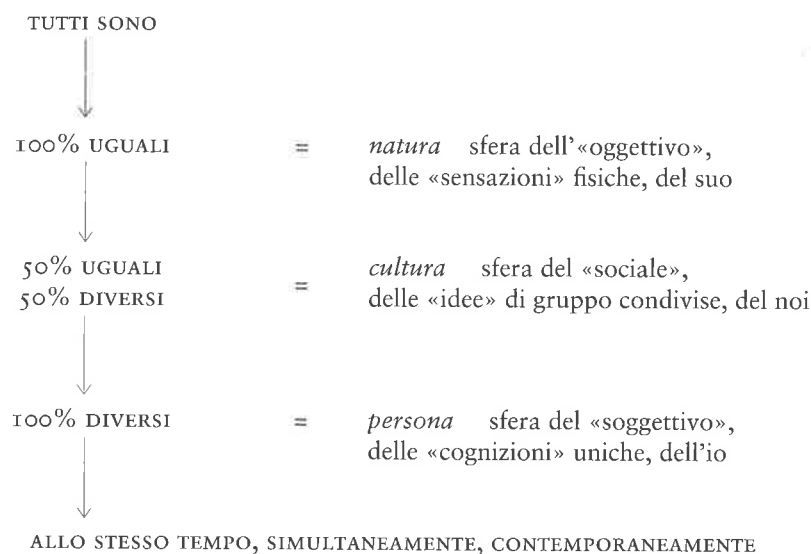
I PRESUPPOSTI DI QUESTO LIBRO

Potrebbe essere opportuno distinguere in tre tipi la conoscenza degli altri e di noi stessi: 1. conoscenza consapevole, o conoscenza del «che cosa»: informazioni su qualcosa o qualcuno – che qualcosa o qualcuno esiste o meno (che cosa / chi) o la sua posizione nello spazio (dove) o nel tempo (quando); 2. conoscenza usufruibile, o del «come» e «come fare»: informazioni necessarie per utilizzare qualcosa o per interagire adeguatamente con qualcuno o per capire come si costituiscano usi e interazioni; 3. conoscenza del principio o del «perché»: informazioni su codici e indicatori culturali, sui modelli culturali che stanno dietro ai fatti pertinenti, insieme alla necessaria fiducia nei o all'affidamento ai presupposti e assunti che rendono chiari i codici, gli indicatori e i modelli culturali. Se tutto ciò suona un poco astratto, si deve pensare a quale tipo di conoscenza è necessaria per ideare, sviluppare, mantenere in buono stato e far funzionare un televisore. La conoscenza del «perché», dei principi, riguarda il quadro generale, il senso dell'intero, i valori e i significati sottintesi che in ultimo spiegano il comportamento. Per esempio, se qualcuno dovesse provare a comprenderci a sufficienza, insieme al chi, che cosa, quando, dove e come della nostra vita avrebbe bisogno di comprenderne il perché, il nostro punto di vista o orizzonte nei confronti della vita. Dovrebbe conoscere le nostre esperienze, come le abbiamo immaginate, quali intuizioni ci abbiano aiutato a renderle sensate dal punto di vista delle attese sociali, come abbiamo imparato a pensare a tali intuizioni secondo i modelli di senso socialmente disponibili, quali effetti questi modelli di senso abbiano avuto su di noi e su coloro che sono importanti per noi e, infine, come ci siamo comportati, che cosa ne abbiamo fatto, e come tali azioni abbiano condotto a nuove esperienze, concezioni, intuizioni, modelli, critiche, azioni, eccetera.

NATURA, CULTURA, PERSONA

Quando si esamini la propria vita si vedrà che si sono adottate determinate prospettive e che si è vissuta la vita secondo orizzonti determinati. Fin qui la nostra storia personale si compone della successione di prospettive e orizzonti. Se qualcuno disponesse delle informazioni necessarie a esaminare la nostra storia, sarebbe in grado di afferrarne il senso generale, il perché della nostra vita fino al momento attuale. Grazie a che cosa questi sarebbe giunto a comprenderci? Sono portato a pensare che il tipo di comprensione di cui sto parlando si basi su un presupposto della nostra cultura che potrebbe essere articolato come segue: *Tutti gli esseri umani sono al tempo stesso affatto uguali, affatto diversi e un po' uguali e un po' diversi* (fig. 1).

Figura 1. L'assunto fondamentale. Natura, cultura, persona



Da questo punto di vista gli esseri umani sono rappresentanti individualizzati o personalizzati della natura umana, inseriti in culture specifiche. Ciò significa anche che tutta la conoscenza umana è al tempo stesso oggettiva, soggettiva e sociale.

La prima parte dell'assunto, *tutti gli esseri umani sono affatto identici*, mette al centro dell'attenzione le affinità. Chi ha posato per l'immagine del cuore umano in un manuale di anatomia? ha importanza? L'interesse primario per affinità ricorrenti produce la sfera che nella nostra cultura chiamiamo «natura», ossia tutto ciò che esiste al di là dell'influenza umana intenzionale e consapevole. Chiamiamo questa sfera anche «l'oggettivo», e la riserviamo alle «scienze». Si dice che la natura si dia in forme regolari e corrispondenti a un modello che compongono il nostro ambiente fisico. Da questo punto di vista si afferma che gli scienziati «scoprono» modelli di affinità definiti «leggi», e nella misura in cui essi prescindono dall'influenza umana consapevole si dice la loro impresa è «oggettiva».

La seconda parte dell'assunto, *tutti gli esseri umani sono affatto diversi*, mette al centro dell'attenzione l'unicità degli individui. A chi si può sensatamente applicare la parola «io»? L'interesse primario per l'unicità produce ciò che definiamo «personalità» – la sfera della storia personale, della biografia inafferrabile. Si dice che le persone elaborino e vivano le proprie vicende in un modo unico, che è detto «soggettivo».

La terza parte dell'assunto, *tutti gli esseri umani sono in qualche modo identici e in qualche modo diversi*, mette al centro dell'attenzione l'interazione di affinità e differenze all'interno delle comunità umane. A che co-

sa si riferisce la parola «noi»? Se tu e io siamo davvero unici e quindi nella nostra unicità inafferrabili, come possiamo comunicare? Comuniciamo sulla base di un «noi». L'interesse primario per questa interazione di affinità e differenza parziali produce la sfera chiamata «cultura». La cultura è un sistema organizzato di simboli con il quale persone, cose ed eventi vengono forniti di significati, stati emotivi e valori abbastanza particolari e socialmente condivisi. Si dice che le culture «creino» modelli di significato e di stati emotivi condivisi che si combinano a dar forma alle esperienze sociali di un determinato gruppo. L'umanista, a differenza di chi si è dato alla ricerca scientifica, tenta di «articolare» questi modelli di significato simbolico condiviso, e abbastanza spesso i frutti delle sue imprese sono definiti «interpretazioni creative» o «opinioni specialistiche». Si dice che la sua opera sia «sociale».

Vorrei far osservare che l'assunto in questione comprende l'espressione *allo stesso tempo*. Gli scienziati studiano le sensazioni umane, le culture formano idee umane, i singoli producono cognizioni personali, ma di fatto la conoscenza umana è al tempo stesso oggettiva, soggettiva e sociale. Natura, cultura e persona tendono a un'immagine caleidoscopica, dove tutte e tre sono simultaneamente presenti, sebbene diversi fattori mettano al centro dell'attenzione l'una o l'altra. Per comprendere adeguatamente la tua vicenda ho bisogno di conoscere non solo il chi, che cosa, quando, dove e come della tua natura umana fisica e psicologica e della tua personalità peculiare, ma anche i perché e i percome della storia culturale condivisa che riempie i chi, che cosa, quando, dove e come di senso e valore reciprocamente apprezzabili.

Per tornare al nostro gruppo di stranieri trapiantati (nel nostro caso gli scritti neotestamentari), il nostro origliare può contribuire alla comprensione soltanto se approfondiamo il sistema culturale che li ha «creati» e che essi incarnavano. Relativamente alla natura, le persone presentate nel Nuovo Testamento erano proprio come noi e chiunque altro nel mondo. Relativamente alla personalità e all'unicità, erano imperscrutabili come noi lo siamo l'uno all'altro. Ma per la storia culturale, gli indicatori culturali, i codici culturali, in qualche modo erano come noi, ma in qualche modo anche diversi da noi: come noi relativamente alla natura umana, diversi da noi relativamente all'interpretazione culturale della natura umana.

Ci si può servire di quanto si ha sin qui a disposizione per inquadrare scritti neotestamentari come i vangeli sinottici o Paolo. Si tratta di un gruppo di testi ellenistici del I sec. d.C. (quando), redatti in greco, per lo più da gente della «casa d'Israele» originaria delle coste nordorientali e orientali del Mediterraneo (che cosa, chi, dove), area in cui si parlavano solitamente idiomi greci e semitici. Quest'area faceva parte dell'impero romano, dove la lingua d'uso era il greco comune (koinè). Le traduzioni della

Bibbia forniscono in una delle lingue moderne espressioni equivalenti di quanto gli autori degli scritti intendono comunicare. Per contribuire alle nostre capacità rappresentative, atlanti ed enciclopedie forniscono informazioni sull'ambiente concreto, su manufatti e su individui e gruppi importanti a cui si accenna direttamente o indirettamente negli scritti. I testi di storia spiegano in che modo avvenimenti precedenti ai tempi neotestamentari finirono con l'influenzare il contesto in cui vide la luce il gruppo del movimento di Gesù, come esso mosse i primi passi e come iniziò a svilupparsi l'organizzazione del movimento posteriore a Gesù, e simili. I commenti ai singoli scritti del Nuovo Testamento illustrano i significati delle parole e le forme letterarie dei diversi libri (vangeli, storia, lettere, trattati, «apocalisse») come anche i significati di passi particolari all'interno di determinati scritti (parabole, proverbi, genealogie, annunci di nascita, salmi, contrasti, episodi di miracoli, raccomandazioni, progetti di viaggio, ecc.). I commentatori della Bibbia spesso approfondiscono il senso di una forma letteraria o il significato di determinate parole in quella cultura, mentre gli storici si soffermano sul significato politico e religioso del comportamento. La questione del significato resta tuttavia la questione del perché. In base a che cosa si può rispondere adeguatamente a una domanda riguardante il perché? facendo leva su che cosa si può rispondere adeguatamente a una domanda riguardante il perché nella nostra vita, nel comportamento del nostro gruppo? Penso che simili questioni riguardanti il perché possano trovare risposta soltanto in termini di storia culturale. Se commentatori, storici e comuni lettori della Bibbia traggono un senso dal Nuovo Testamento, la domanda che si potrebbe porre loro è se un tale significato proviene dalla *loro* storia culturale o dalla storia culturale di chi produsse gli scritti. Se dovessi interpretare ogni tua azione rapportandola al mio proprio comportamento, temo che potresti finire col volermi tappare la bocca. Dopo tutto nel luogo da cui provengo tutti coloro che «portano fuori» generi alimentari da un supermercato si vantano delle proprie abilità di furto, e supporrei lo stesso di te e di chiunque altro, ma tu potresti trovarlo molto offensivo. Quando si passa a trarre significati dalla Bibbia, non c'è tuttavia nessuno che imponga il silenzio, che chieda di ripensarci, che tappi la bocca in caso di fraintendimento.

Il fraintendimento di cui parlo viene dall'identificare la propria storia culturale con la natura umana: «Dato che siamo così, tutte le persone di tutti i tempi devono essere state così». I bambini, si sa, giudicano di solito tutto e tutti secondo la propria esperienza circoscritta e limitata. Quand'ero bambino pensavo che di sicuro tutte le donne anziane parlassero qualche lingua slava, benché ce ne fosse qualcuna che sapeva anche servirsi di un inglese molto marcato, e questa era la mia esperienza con tutte le donne anziane del vicinato. Servirsi di una esperienza del genere come

norma per il comportamento umano sarebbe un po' egocentrico e miope. Tra gli specialisti un giudizio di questo tipo verrebbe definito *etnocentrismo*. Questo comporta l'imposizione ad altri delle proprie interpretazioni culturali di persone, cose e avvenimenti. Applicato alla storia, un simile etnocentrismo è detto *anacronismo* – l'imposizione delle creazioni culturali, dei significati e del comportamento del proprio tempo a persone del passato. Gli anacronismi etnocentrici fanno sorridere in bocca ai bambini e sono facilmente riconoscibili quando si va sul concreto, ad esempio la famiglia di Gesù che sale su un aereo di linea per fuggire in Egitto, Paolo che compra una versione della Bibbia di re Giacomo per poter citare il testo originale inglese quando predica, o Gesù che viaggia da Nazaret a Gerusalemme in jeep. Simili anacronismi etnocentrici sono tuttavia insidiosi e irreparabili quando si tratta dei significati del comportamento. Gesù, ad esempio, condannò il divorzio, e nella nostra società la gente divorzia, quindi Gesù non può non condannare questo tipo di comportamento nella nostra società. Ma la questione fondamentale è se matrimonio e divorzio significhino la stessa cosa sulle labbra di Gesù e sulle nostre.

IL CONCETTO DI CULTURA

L'unico modo per evitare fraintendimenti del genere, simili anacronismi etnocentrici, è di comprendere la cultura da cui provengono i nostri scritti stranieri. E poiché è più semplice apprendere mettendo a confronto affinità e differenze di situazioni diverse rispetto a quanto sperimentiamo noi, faremmo anche bene a comprendere la nostra storia culturale per cogliere che, in molti casi, le storie culturali di altre popolazioni sono nettamente diverse dalla nostra, e lo stesso vale, ovviamente, per quelle delle persone di cui parlano gli scritti biblici. In questo modo potremmo giungere a comprendere gli stranieri che abbiamo ascoltato di nascosto, provando a immaginare il comportamento di cui parlano.

Che cosa significa dunque cultura, e come si giunge a comprendere una cultura? In questo libro *cultura* è ciò che con questa parola intendono gli studiosi di antropologia culturale. Kroeber e Kluckhohn, ad esempio, definiscono la *cultura* come segue:

La cultura consiste di modelli, espliciti e impliciti, di e per il comportamento acquisito e trasmesso da simboli che costituiscono il risultato distintivo di gruppi umani, comprese le loro incarnazioni in manufatti: il nucleo fondamentale della cultura consiste di idee tradizionali (ossia provenienti e selezionate dalla storia) e in particolare dei valori che vi sono connessi; i sistemi culturali possono essere considerati da una parte prodotti dell'azione, dall'altra effetti che condizionano altre azioni.¹

¹ *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952, 181.

Stando a questa definizione, la cultura è un sistema di simboli che riguardano e comprendono persone, cose e avvenimenti che hanno valenza simbolica sociale. Simboleggiare significa fornire persone, cose e avvenimenti di significato e valore (sentimento), rendendoli significativi in modo tale che tutti i membri di un determinato gruppo condividano, apprezzino e in qualche modo realizzino concordemente questo significato e questo valore. Sul piano della natura, ad esempio, gli esseri umani si accoppiano e si riproducono perché i maschi della specie fecondano gli ovociti delle femmine della specie. Quando l'ovocito fecondato conclude la maturazione, la femmina partorisce la prole. Ciò che fa la cultura è farsi carico di questo processo e degli agenti del processo e fornirli di significato e di valore. Il donatore di sperma è inteso come «padre», la portatrice di ovocito come «madre» e la prole come «figlio». Sono sicuro che anche chi si distingue per l'orientamento più rigidamente scientifico non celebra il giorno della portatrice d'ovocito, né ritiene il donatore di sperma che frequenta la portatrice di ovocito della sua esistenza come la banca di sperma della famiglia. Più propriamente ci si riferisce a costoro come a genitori (interpretazione culturale del loro ruolo e della loro attività). Insieme a loro si costituisce una famiglia (interpretazione culturale del gruppo che genera e nutre). Si apprende a interpretare la loro relazione reciproca e con i figli come affetto e devozione (interpretazione culturale di questo rapporto o questo evento di gruppo ristretto).

La cultura prende ciò che è disponibile nell'ambiente fisico e umano e lo interpreta socialmente, riempiendolo di senso e sentimento socialmente condiviso. Il mondo degli esseri umani è un mondo sociale interpretato secondo la cultura. In questa prospettiva siamo in qualche modo simili e in qualche modo dissimili dal resto dell'umanità. Siamo per natura come gli altri nella misura in cui tutti i popoli (per quanto ne sappiamo) si accoppiano, si riproducono, vivono in qualche variante di grotta (casa), vanno in giro (trasporto), eccetera. Ci distinguiamo culturalmente dagli altri in quanto, essendo gruppi di persone diversi, attribuiamo significati e valori diversi all'essere padre o madre, uomo o donna, al generare figli, ai diversi tipi di casa, forme di trasporto e così via. Un bambino può essere considerato un bene o un peso economico. Non tutte le case sono costruite allo stesso modo, alcune sono da benestanti e altre da classe inferiore. Il trasporto per un eschimese non è il trasporto di un tipico abitante di periferia negli Stati Uniti e un'automobile usata di vent'anni non è come l'ultimo modello di lusso. La cultura tocca esclusivamente i peculiari significati e sentimenti condivisi che sono tipici di un determinato gruppo in un certo tempo e luogo.

La lingua è un aspetto della massima importanza e forse l'esempio migliore del significato di cultura. In quanto fenomeno naturale, la lingua

consiste di suoni prodotti da esseri umani, con frequenza hertziana socialmente discernibile, quando attraverso le corde vocali l'aria fuoriesce dai polmoni sulla lingua e sui denti e per la cavità orale. Si possono avvertire questi suoni umani quando queste onde hertziane colpiscono il timpano dell'orecchio e producono una qualche impressione nel cervello. La cultura fornisce di significato e di sentimento queste onde sonore prodotte in modo naturale e di persona, conformandole in modi socialmente distinguibili. Gli stessi modelli sono quindi condivisi da più di una persona consentendo la comunicazione sul piano del «noi» – dove «noi» siamo tutti noi che condividiamo i medesimi modelli di significato e di sentimento. Quando non si condividono modelli di lingua, semplicemente non si capisce una lingua. Quando non si condividono modelli comportamentali, semplicemente non si capisce che cosa l'altro stia facendo. Chi identificasse la propria lingua (cultura) con l'umanità (natura) tenderebbe a pensare che tutti dovrebbero parlare la lingua umana (ad esempio l'inglese), proprio come lui. E se non lo fanno sono subumani o non umani. Questo è di nuovo etnocentrismo. Lo stesso vale per il comportamento (e la lingua è una forma di comportamento). Quando s'identificano le proprie forme e modelli di comportamento (cultura) con l'essere umano (natura), si tende a pensare che tutti gli esseri umani dovrebbero agire secondo i modelli o le norme del proprio gruppo, e quando ciò non accade si pensa di trovarsi davanti a subumani o non umani.

IL QUADRO GENERALE. GLI INDICATORI CULTURALI

Per evitare le insidie che l'etnocentrismo tende alla comprensione, è opportuno tentare di cogliere il quadro generale in cui normalmente si collocano un pensiero, un'espressione o un'azione determinati. Questa cornice più generale è il sistema complessivo della cultura, la cosiddetta matrice culturale o codice culturale. Si potrebbe chiarire ciò che intendo come segue. Quando sosteniamo di comprendere il comportamento ostile di una persona in una determinata situazione, intendiamo dire che lo consideriamo in rapporto a un modello di comportamento più esaustivo, una cornice più generale che distingue la varietà di comportamenti tipica di questa persona o della gente in generale di una determinata cultura. D'altra parte, quando un modo di comportarsi in particolare non pare corrispondere a un modello che conosciamo e non possiamo situarlo in una cornice più generale a noi comprensibile, solitamente affermiamo di non comprenderlo. Quando capiamo una parola, significa che sappiamo come questa può essere utilizzata nel contesto insieme ad altre parole, in un quadro più generale. Comprendiamo che cosa significhino osso, gamba, dito o testa in rapporto alla struttura più generale di cui queste parole fan-

no parte. Nella nostra cultura la caduta di una mela si spiega soltanto nel quadro più generale della gravità. Questi esempi (se ne possono aggiungere altri?) mostrano che la comprensione umana è *relativa*, nel senso che qualsiasi elemento da noi compreso trae il suo significato culturalmente appropriato da qualcos'altro, dalla struttura più generale alla quale è correlato e nella quale sembra situarsi.

Ci si potrebbe chiedere dove questo processo si arresti. Si conclude quando non è possibile trovare una cornice o un modello più generale per l'idea, la persona o l'avvenimento che si desidera capire. Questa è nella sostanza l'esperienza comune di qualcuno che venga a trovarsi in una cultura nuova e lontana, dove per la prima volta osserva un comportamento strano e inconsueto (nel senso di non usuale). In una situazione di questo tipo non si trova alcun contesto per il comportamento che si desidera capire. L'accumulo di esperienze del genere che travolgono una persona è uno *shock culturale*. Un tipo simile di shock culturale è l'esperienza corrente di qualcuno che si trovi di fronte a informazioni o problemi nuovi e sconcertanti che non si accordano più con la struttura generale fondamentale utilizzata in passato per comprendere e sostenere tali informazioni o problemi. Si consideri ad esempio la cornice più generale rappresentata dalla parola «dio». Molti mettono in dubbio l'esistenza di Dio semplicemente perché diventano troppo grandi per il loro simbolo del «veramente vero» supremo che era servito loro tanto bene nell'infanzia e nella prima adolescenza. Per la cornice fondamentale più generale, il loro simbolo non è più all'altezza delle nuove realtà che desiderano comprendere. Passare a contesti più appropriati, più generali, sia nella comprensione transculturale sia nell'esperienza religiosa all'interno di una cultura, è una sorta di esperienza di «conversione». Ma conversione da che cosa a che cosa? dove abbiamo iniziato a imparare e a essere afferrati dai significati e dai valori che impersoniamo?

Forse che la prima decisione difficile nella nostra vita è stata di scegliere quale lingua parlare appena usciti dal grembo materno? abbiamo dovuto trovare un momento nella nostra agenda fitta di giochi infantili per decidere se volevamo essere maschi o femmine? come siamo arrivati alla conclusione che «maramao» era un verso tremendo da rivolgere a un coetaneo di tre anni? Tutti questi aspetti della cultura vengono assimilati in un processo chiamato *inculturazione*. Normalmente essi «vengono da sé», e noi, diventati adulti, al riguardo amiamo osservare che «questo va da sé». Questi aspetti sono assimilati in modo tale che la maggior parte delle persone non si rende neppure conto di quanto valori e significati, idee e sensibilità della loro cultura decidono ciò che per loro è autenticamente reale. I modelli culturali diventano una sorta di seconda natura che aiuta tutti nel nostro gruppo a dare senso all'esperienza e ad interagire re-

ciprocamente e con il nostro ambiente in modo sensato e soddisfacente. Ci danno anche la certezza che determinate persone, cose e avvenimenti non hanno senso, mancano di significato e sono affatto deludenti.

In breve, assimiliamo i significati e i valori della nostra cultura più o meno allo stesso modo in cui abbiamo assimilato la nostra lingua comune. Tutti i simboli culturali, da quelli semplici come l'offerta di un'elemosina a un povero a quelli complicati come il matrimonio e la parentela, corrispondono a un modello: seguono regole e norme condivise nella società, proprio come la nostra lingua comune. E proprio come molti parlano la propria lingua abbastanza bene senza conoscerne con precisione la grammatica (i modelli e le regole della lingua), così innumerevoli persone se la cavano abbastanza bene nella nostra cultura senza alcuna conoscenza formale dei modelli e delle norme sottesi al loro comportamento. Ma espliciti o impliciti che siano, non vi è dubbio che al fondo del loro comportamento vi sono modelli e regole. Anche senza una conoscenza sistematica e chiara della fonetica, ad esempio, si riconosce uno straniero quando lo si ascolta; allo stesso modo, anche senza una conoscenza sistematica e chiara delle norme culturali si riconosce un comportamento maschile e femminile quando lo si vede.

Ma di preciso quali norme culturali costituiscono il nucleo essenziale di una determinata cultura? in altre parole, che tipo di indicatori culturali abbiamo assimilato da quegli altri di valore che ci hanno formato a vivere in modo sensato nella nostra società? Potrebbe essere utile distinguere sei tipi di indicatori culturali:

1. *Cognizione*: gli indicatori che rivelano in che modo si debba intendere una persona, una cosa o un evento; il significato che io e gli altri vi dobbiamo discernere. Questi indicatori cognitivi costituiscono l'estesa intellaiatura fondamentale di riferimento culturale, la realtà assodata di una cultura. Vi rientra l'orientamento cognitivo della cultura, come le cognizioni cardinali che nella vita tutti i beni sono illimitati, che qualsiasi effetto ha una sua causa, che le persone moralmente buone alla fine avranno la meglio, che una competizione lecita conduce al successo. Per comprendere come ciò accada, si consideri che cosa faremmo se la nostra automobile si guastasse o se la luce della nostra stanza si spegnesse. Attribuiremmo anzitutto il guasto a qualcuno (l'operaio della catena di montaggio della General Motors che ci ha fregati) o a qualcosa (una candela difettosa)? proveremo a rimediare alla situazione ricorrendo a qualcuno d'importante (implorandolo) o verificheremo la causa immediata (ad es. la lampadina, l'interruttore, il fusibile)? Il nostro comportamento conseguirebbe da parametri cognitivi impliciti che in questa cultura tutti noi condividiamo. In caso contrario saremmo considerati veramente strani, non del tutto a posto, innocui ma pazzi, e così via.

2. *Sentimento*: gli indicatori che segnalano quando e come si deve mostrare la propria sensibilità in una determinata situazione. Se ad esempio incrociassimo un giovane che sfreccia in moto a 100 km/h in una zona in cui il limite è di 40 e lo vedessimo poi schiantarsi contro un palo, rideremmo o resteremmo seri? se ci avvicinassimo, ci metteremmo comodi sentendoci superiori o interverremmo offrendo aiuto? come si deve partecipare a un funerale, con quali sentimenti? piangono sia gli uomini sia le donne, oppure gli uomini tengono un atteggiamento stoico impassibile mentre le donne danno libero sfogo ai sentimenti in pianti e lacrime? come ci si deve sentire a un incontro sportivo, al matrimonio di un amico, all'acquisto di una nuova automobile? Che cosa provare in determinate situazioni abbiamo dovuto apprenderlo.

3. *Comportamento*: gli indicatori che suggeriscono che cosa fare o evitare in generale e in circostanze specifiche. Per esempio, chi si pensa che debba prendere l'iniziativa di un appuntamento, l'uomo o la donna? come dovrebbe camminare e tenere mani e testa un uomo? come dovrebbe camminare e tenere mani e testa una donna? quali gesti sono maschili e quali femminili? qual è il comportamento opportuno in una situazione difficile, battersi o battersela? che cosa fare con chi se la prende ingiustamente con noi, si tratti di un prepotente o del fisco? e se invece hanno ragione di farlo? Ancora una volta, questi tipi di indicatori comportamentali tutti noi li abbiamo appresi.

4. *Convincimento*: gli indicatori che ci dicono in che cosa dobbiamo credere e che cosa dobbiamo professare. Crediamo nelle persone, cose ed eventi, la contestazione, lo scherno o la derisione dei quali pensiamo di non poter o dover sopportare senza vergogna. Per precisare in che cosa crediamo, si può pensare a che cosa o a chi non esiteremmo a sostenere: i genitori, i fratelli e le sorelle; la bandiera quando viene irrisa da uno straniero; l'università per fare strada nel mondo o semplicemente perché l'istruzione è buona in se stessa; essere trattati da numero o da persona; mantenere buoni ideali o nessuno; avere una competenza pratica o semplicemente una cultura libresco; essere versati negli sport o negli appuntamenti galanti o averne soltanto una conoscenza teorica. Anche i nostri convincimenti sono frutto di apprendimento.

5. *Apprezzamento*: gli indicatori che ci dicono di che cosa e di chi dobbiamo avere soggezione, che cosa e chi dovremmo ammirare e rispettare. A quali tipi di persone, ad esempio, i nostri genitori ci dicono che vorrebbero assomigliassimo? a quale genere di persone vorremmo assomigliare? le ragazze di un college a chi pensano che dovrebbero concedere un appuntamento – a ragazzi che eccellono negli sport o a coetanei più versati negli studi? che cosa preferiamo in un uomo o una donna «attraente»? che cosa pensiamo che incarni ciò che rappresentiamo: qualche personaggio

pubblico come un attore o un'attrice, un politico, una celebrità nazionale o mondiale? Saranno gli indicatori apprezzativi che abbiamo appreso a mostrarcelo.

6. *Dedizione*: gli indicatori che ci fanno capire quali sono gli obiettivi validi nella vita, dove altri significativi giustificano la nostra scelta. Come sapere, per esempio, se la nostra scelta professionale, matrimoniale o di un posto in cui vivere sia valida? genitori, coetanei e amici appoggiano le nostre scelte? quale tipo di successo cerchiamo nella vita: denaro, sesso, favori, fedeltà, famiglia, potere sugli altri, notorietà? Gli indicatori di successo che si sono appresi mostrano gli obiettivi culturalmente disponibili.

Come nel processo d'inculturazione abbiamo appreso e assimilato la lingua, così abbiamo anche appreso e assimilato sistemi di indicatori culturali che ci portano a percepire, sentire, agire, credere, ammirare e competere in modi che hanno senso per noi come anche per altri nella nostra società. Funzione di questi indicatori è di produrre comportamenti significativi, comportamenti conformi a un modello e che suscitano passioni, sentimenti profondi. Gli indicatori producono comportamenti che sono oggetto di considerazione, comportamenti che vengono giudicati e che producono senso all'interno di una varietà di significati e di sensibilità. Se in questo contesto ribadisco il senso della cultura e degli indicatori culturali è per richiamare l'attenzione sul fatto che è estremamente probabile che il gruppo di stranieri che s'incontrano nei nostri scritti neotestamentari fossero persone ugualmente inculturate in indicatori di discernimento, sentimento, comportamento, convincimento, apprezzamento e dedizione. Gesù, gli autori dei vangeli e le persone di cui si parla nei loro scritti, Paolo, i farisei, i sadducei, i primi membri del gruppo posteriore a Gesù – tutti costoro erano figli della loro società e vivevano secondo i modelli di questa. Il loro comportamento dava senso, le loro interazioni avevano luogo secondo i modelli della loro cultura, i loro valori erano giudicati nobili o ignobili rispetto agli indicatori condivisi nei gruppi del tempo. Quando si arrabbiavano gli uni con gli altri, sapevano perché. Per il cristiano credente d'oggi l'incarnazione della parola di Dio è la sua inculturazione. E il solo modo in cui la parola di Dio, tanto negli scritti neotestamentari quanto nella persona di Gesù, può avere senso per noi oggi consiste nello studiarla nel contesto più generale della cultura palestinese e mediterranea del I sec. d.C. Oltre a renderci edotti riguardo al chi, che cosa, quando, dove e come del Nuovo Testamento, lo studio della cultura del tempo e della regione consente di penetrare le ragioni dei comportamenti rappresentati nei nostri scritti.

GLI ESSERI UMANI COME CREATORI DI MODELLI

In che modo si giunge quindi a comprendere un'altra cultura? come capiamo qualcosa? Sembra che la comprensione consista nella capacità genetica della maggior parte degli esseri umani (dopo la pubertà) di pensare in astratto. Il *pensiero astratto*, spesso definito generalizzazione o ragionamento generalizzato, è la capacità di pensare per idee o concetti anziché per immagini concrete. Le idee e concetti sono rappresentazioni astratte della sostanza delle cose, sono il frutto della capacità di aggregare qualità comuni a partire da un gran numero di elementi che in concreto sono diversi, e quindi di esprimere questi aggregati mediante segni e simboli non concreti. Per esempio, anziché immaginare (o parlare di) una precisa mela selvatica o di pera comune o di banana da cuocere o di pesca Melba o di prugna italiana o di arancia dolce o di ananas hawaiano, possiamo creare l'idea o il concetto di frutto. Ciò a cui la parola *frutto* si riferisce è una idea di ciò che tutti gli elementi del nostro elenco hanno in comune, delle loro affinità. E questo aspetto comune o affine di «fruttità» non ha in verità alcuna esistenza concreta, fisica, non è anzi per nulla concreto. In concreto, va da sé, esistono le effettive e singole mele, pere, banane e così via. Questa è una sorta di astrazione o aggregato di primo livello, perché possiamo procedere oltre. Possiamo prendere simili astrazioni, come frutta, carne, verdura, pane e simili e produrre un'astrazione ancora superiore, in questo caso «cibo». Ogni astrazione più alta è una specie di quadro più ampio. Oltre a produrre astrazioni di questo tipo, inoltre, sappiamo anche stabilire correlazioni tra le astrazioni. Possiamo dire, ad esempio, che il cibo è necessario alla vita umana. Ancor più, possiamo prendere queste affermazioni di correlazione e metterle in sequenze che chiamiamo *ragionamento sillogistico*; possiamo fare deduzioni da principi astratti generali a casi concreti e induzioni da casi concreti a principi astratti generali. Possiamo analizzare le astrazioni scomponendole in astrazioni di livello inferiore fino al livello concreto, e possiamo sintetizzarle collegando aggregati fino a livelli ancora più alti di astrazione.

Perché gli esseri umani pensano in astratto? Forse il motivo principale, come affermano gli studiosi di psicologia sperimentale, è che gli esseri umani sono incapaci di concentrarsi su più di sette elementi diversi (con una differenza tra gli individui di due in più o in meno) al tempo stesso. L'astrazione mette in grado di rappresentare e disporre in un qualche ordine le innumerevoli esperienze che si affrontano nell'interazione con i molteplici ambienti in cui ci si muove. In breve, la nostra capacità di pensare in astratto ci mette in grado di produrre qualche conoscenza ordinata o rispondente a modelli delle nostre esperienze complesse. Un'astrazione del genere è la parola *cultura* illustrata sopra.

Gli schemi di pensiero astratto, o schemi di correlazioni tra astrazioni, sono definiti *modelli* (talvolta *teorie* o, quando sono astrazioni di livello estremamente alto, *paradigmi*). I modelli sono rappresentazioni astratte e semplificate di oggetti e interazioni del mondo reale più complessi. Come il pensiero astratto, lo scopo dei modelli è di rendere possibile e semplificare la comprensione. Naturalmente questa comprensione può poi essere utilizzata per prevedere e tenere sotto controllo, ma la comprensione viene prima. Questa è dunque il risultato del processo di astrazione mediante schemi che ordinano, classificano e danno forma alle esperienze umane. Quando una comprensione è adeguata? Come ho appena detto, i modelli sono generalizzazioni o immagini astratte di esperienze del mondo reale, sono rappresentazioni approssimative e semplici di forme, processi e funzioni di fenomeni fisici e non fisici più complessi. Poiché sono semplificazioni, è noto che i modelli alterano le esperienze del mondo reale che tentano di descrivere. Per ridurre il più possibile l'alterazione, la nostra tradizione culturale – tanto scientifica quanto umanistica – adotta il processo di validazione oggi noto come *metodo scientifico*. Il metodo scientifico consiste dei passi seguenti: 1. postulare un modello (o una teoria o un paradigma); 2. verificare il modello sull'esperienza del «mondo reale» con cui ha attinenza; 3. modificare il modello in ragione dell'esito della verifica per ridurre l'alterazione, individuando errori di omissione o commissione. Questo metodo funge da salvaguardia dalle due insidie della comprensione umana: la superficialità e l'imprecisione. In realtà non è possibile dimostrare che i modelli siano giusti o sbagliati. In fin dei conti sono ipotetici, nel senso che sono il risultato di una sorta d'intuizione che pare tenere insieme determinate esperienze in modo tale che abbiano senso. I modelli possono soltanto essere validati. Per validazione s'intende che le generalizzazioni o le affermazioni astratte conseguenti dal modello sono state verificate in base ai passi del metodo scientifico e sono state trovate adeguate in ragione delle esperienze o degli elementi che il modello intende aggregare. In altre parole, tutti i dati corrispondono senza difficoltà al modello ipotizzato e chiunque lo può appurare.

La comprensione tra culture è possibile grazie alla capacità di pensare in astratto, di costruire modelli esperienziali e di confrontare i diversi modelli proposti. La creazione di modelli o il pensiero astratto spiegano in che modo sia possibile comprendere una cultura diversa dalla nostra e anche la nostra. Ma com'è possibile tentare di comprendere anche una cultura estranea come quella di coloro che popolano il Nuovo Testamento? A questo scopo la nostra stessa cultura ci fornisce due importanti indicatori cognitivi. Il primo è la consapevolezza della possibilità che noi stessi possiamo cambiare, che possiamo disporre di molti ruoli e che le persone hanno assunto nella storia e nel nostro stesso ambiente ruoli diversi da

quelli che ricoprono. Il secondo indicatore è la capacità di assumere empaticamente il ruolo di un altro, di mettersi nei panni di qualcun altro, di discernere secondo l'orizzonte o il punto di vista di qualcun altro (la simpatia è la condivisione o commiserazione dei sentimenti o dell'esperienza di qualcun altro, come quando proviamo simpatia per un cane che si fa male a una zampa). L'empatia ci conduce alla consapevolezza delle differenze reali e delle affinità potenziali tra un altro e noi stessi, tra un altro gruppo e il nostro.

I MODELLI NELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE

Per comprendere il nostro ipotetico gruppo di stranieri – gli scritti del Nuovo Testamento e i comportamenti che vi sono rappresentati – necessitiamo quindi di modelli adeguati che consentano una comprensione transculturale con la quale si sia costretti a tenere fuori da quei comportamenti i nostri significati e i nostri valori, per poterli così comprendere nei termini loro propri. Scopo dei modelli, se si ricorda, è di favorire la conoscenza. I modelli esprimono correlazioni tra le persone, le cose e gli avvenimenti che s'intendono studiare. Si devono nominare e descrivere queste correlazioni tra diverse persone e gruppi, o persone e cose, e inoltre le interazioni e attività che queste persone e questi gruppi intraprendono. La portatrice d'ovocito della nostra esistenza, ad esempio, prende il nome di «madre»; le madri non esistono se non in rapporto a figli, per cui una madre presuppone un figlio e un figlio presuppone una madre. Qual è il comportamento normale di una madre verso il figlio? Questa interazione potrebbe essere chiamata «allevamento», e potremmo generalizzare dicendo che nella nostra società le madri allevano i figli. Nientemeno! Ma perché l'interazione madre-figlio? che cosa significa in generale in rapporto al gruppo sociale? che cosa significa per i ruoli sociali, per il dispiegamento di un ruolo, per la sua assunzione e il suo sviluppo all'interno di una determinata cultura?

In antropologia i modelli sono il risultato, a un livello abbastanza alto di astrazione, di determinati presupposti, più o meno come accade in chimica, fisica e biologia. I presupposti soggiacenti ai modelli ruotano attorno alla natura dei gruppi o dei sistemi sociali. La questione dell'interazione madre-figlio (che cosa significa in generale in rapporto al gruppo sociale?) presuppone che un sistema sociale implichi una collettività di persone interagenti e che questa interazione sia strutturata o modellata e orientata intorno a interessi o scopi comuni. In altre parole, un comportamento umano significativo è un comportamento che segue schemi socialmente condivisi (*struttura*; si ricordino gli indicatori culturali di cui si è detto) e che si assume per scopi socialmente significativi (*funzioni*). Se dovessi-

mo scattare un'istantanea di tutta la nostra società, congelare per un momento, per così dire, ogni attività e quindi esaminare che cosa sta accadendo, nel senso di quali relazioni e per quali scopi, otterremmo un'immagine generale del profilo principale delle strutture della società e delle loro funzioni. Questo tipo d'istantanea, quando viene verbalizzata in forma di teoria o di modello sociale, è chiamato *funzionalismo strutturale*. L'istantanea che vediamo è quella di una società coesa in cui sono integrati per consenso significati, valori e norme. I diversi sistemi sociali più piccoli come famiglia, governo, economia, educazione e religione, sono legati insieme da valori e norme comuni; questi sistemi più piccoli (definiti *istituzioni sociali*) interagiscono reciprocamente in cooperazione e armonia. La società si trova quindi in equilibrio, ben bilanciata, e il sistema sociale tende a conservarsi con qualche piccolo adattamento. I cambiamenti in un'istituzione portano a cambiamenti in un'altra, così che, se si volesse iniziare una rivoluzione, lo si potrebbe fare mutando ciascuno dei sistemi sociali minori.

Il modello funzionalista strutturale ha come presupposto che ogni società sia una struttura relativamente permanente, stabile e ben integrata di elementi. Ogni elemento di una società ha una funzione che la aiuta a mantenersi come sistema completo. Ogni struttura sociale funzionante si basa su un consenso di valori tra i suoi membri. In questo modello statico, da istantanea, qualsiasi cambiamento sociale è una devianza.

Istantanee come quelle prese da aerei di ricognizione o da satelliti sono molto utili per capire che cosa stava accadendo quando venne scattata la fotografia. Un buon modo di capire il nostro gruppo di stranieri è quindi di scoprire quale tipo di strutture o di modelli di comportamento fossero tipici della loro società, quali norme esprimessero gli «imperativi» per questo tipo di comportamento e in che modo questo comportamento avvalorasse e soddisfacesse una funzione sociale utile.

Il funzionalismo strutturale spiega i sistemi sociali come risultato di un obbligo consensuale, dove si sceglie liberamente di vincolarsi in un determinato modo. Ma va da sé che con ciò non si è detto tutto. Al pari del comportamento umano in generale, così anche i sistemi sociali contemplano libertà, non soltanto vincoli. Siamo liberi di lasciare la nostra aula, ma non siamo liberi di camminare attraverso le mura, siamo liberi soltanto di servirci di una porta o di una finestra. Dal punto di vista sociale siamo liberi di fidanzarci e sposare chiunque nell'intero mondo, ma siamo limitati, impediti dal farlo veramente dalla nostra limitata esistenza fisica, psicologica e sociale. Non possiamo incontrare tutti nel mondo nell'arco di tempo di una vita, non possiamo essere ovunque nello stesso momento, non abbiamo accesso a tutti i gruppi e classi sociali, e così via. Parlo di *libertà* e *vincolo* perché mentre il modello funzionalista struttu-

rale mette l'accento sul consenso o la libertà nella formazione e nella perduranza dei sistemi sociali (prospettiva da istantanea), la teoria contraria insisterebbe sui vincoli che i gruppi umani si impongono a vicenda. Questa teoria contraria è detta *teoria del conflitto* (nota anche come modello o teoria della coercizione, del potere o dell'interesse).

La teoria del conflitto è più simile a un film al rallentatore. Vorrebbe che s'immaginino i sistemi sociali come insiemi di diversi gruppi (ad es. gruppi che rappresentano le istituzioni della famiglia, del governo, dell'economia, dell'educazione, della religione) che hanno obiettivi e interessi diversi e che quindi si servono di tattiche reciprocamente coercitive per raggiungerli. Ogni gruppo protegge gli interessi particolari dei propri membri. I rapporti tra i diversi gruppi, inoltre, comportano dissenso, tensione, conflitto e forza – oltre che consenso e cooperazione. Se il dissenso e il conflitto rientrano nella norma del processo sociale, allora qualsiasi sistema sociale deve anche proteggere e riaffermare gli interessi dei suoi membri in rapporto ad altri sistemi, anche sfidando l'ordine costituito. Nessun sistema può sopravvivere se non riesce a mantenere un equilibrio credibile tra le necessità personali dei suoi membri e le esigenze della società in generale. L'insieme delle norme riguardanti madre-padre-figlio (la famiglia) deve quindi servire a proteggerne e valorizzarne i membri, così che essi possano raggiungere i propri obiettivi e affermare i loro interessi in un contesto sociale di conflitto.

Il modello di conflitto presuppone che tutte le parti dell'organismo sociale, ossia tutte le persone e i gruppi di una società, siano in continuo cambiamento senza l'intervento di qualche forza. Il cambiamento è tutto intorno a noi, onnipresente. Ovunque vi sia vita sociale, là c'è conflitto. Ciò che tiene insieme i sistemi sociali e i loro sottosistemi non è il consenso, ma la costrizione, la coercizione di qualcuno a opera di altri, non l'accordo universale. Mentre i sistemi di valori possono originare cambiamenti, la costrizione genera conflitto. Il conflitto è tutto intorno a noi perché è tutta attorno a noi la costrizione, ovunque gli esseri umani costituiscono organizzazioni sociali.

In questa prospettiva e secondo questo tipo di modello un buon modo per capire il nostro gruppo di stranieri è scoprire quali elementi o fattori interferiscono nel normale processo di cambiamento. L'assenza di conflitto sarebbe sorprendente e abnorme. Quali tipi di conflitto sono tipici dei comportamenti rappresentati nel Nuovo Testamento? In questo modello simile a un film al rallentatore c'è un processo senza fine di cambiamento nella società – come nel singolo essere umano. Il cambiamento sociale, la devianza, è normale. Le pressioni sociali verso un consenso coatto (come accade nei gruppi di coetanei statunitensi) portano a reazioni che producono cambiamenti di vario genere.

Come sopra si è accennato, gli esseri umani creano modelli per darsi ragione delle proprie esperienze. Nessun modello conosciuto è utile per qualsiasi intento ipotizzabile. Non c'è nessun modello che aiuti a comprenderli tutti, come non c'è nessuna lingua che abiliti a capirle tutte. Il modello funzionalista strutturale (in tempo reale) e il modello di conflitto (film al rallentatore) sono utili per comprendere relazioni e attività all'interno dei sistemi sociali e tra i gruppi sociali. (Potrebbero contribuire a chiarire il mio problema di che cosa significhi per il gruppo sociale in generale l'interazione pedagogica madre-figlio?). Resta ancora una questione. Che cosa ne è del singolo nel gruppo? come e perché le madri giungono a sapere di essere madri e a comportarsi di conseguenza? come e perché padri, figli, banchieri, medici, perdigiorno, malati, sani, ricchi, poveri assumono i loro ruoli sociali e li conducono fino in fondo all'interno dei sistemi sociali?

Come si è detto, secondo il modello funzionalista strutturale e il suo rovescio, il modello di conflitto, un sistema sociale è un gruppo di persone la cui interazione è strutturata e orientata intorno a interessi o scopi comuni. Questa definizione esprime a un alto livello di astrazione ciò che i predetti modelli riflettono ed esprimono e il modo con cui spiegano il comportamento. Secondo un'altra definizione, il *sistema sociale* è un sistema di simboli che ha la funzione di far riconoscere atteggiamenti e motivazioni solide, radicate e durature, dando espressione a rappresentazioni di valori-oggetti e rivestendo queste rappresentazioni di un'aura di autenticità tale che atteggiamenti e motivazioni sono percepiti come gli unici realistici (adattamento da Clifford Geertz). In questa definizione il sistema sociale è un sistema di simboli posseduti dalle persone e a cui le persone sono vincolate. Questi simboli comprendono significati e valori e inoltre sentimenti attinenti a questi significati e valori, associati a e incarnati in e da persone, cose e avvenimenti. In quanto sistema di simboli, il sistema sociale consiste di persone (se stessi e gli altri), cose (natura, tempo, spazio) e avvenimenti (attività di persone e cose) che, secondo l'opinione generale di una cultura, costituiscono la realtà. Anche le situazioni davanti alle quali le persone si trovano non costituiscono un semplice sfondo al loro comportamento: pure queste vengono interpretate secondo una significatività simbolica. Non si reagisce semplicemente alle situazioni, bensì si reagisce al modo con cui s'interpretano e si definiscono le situazioni secondo le proprie attese simboliche. La varietà di significati in una qualche circostanza (ad esempio l'uscita da un supermercato) viene interpretata simbolicamente da chi ne spiega la circostanza (la persona che esce da un supermercato ha appena taccheggiato, ha appena comprato delle spezie, ha appena lasciato il lavoro nel supermercato, si è appena appartata nel retro col padrone, ecc.). In ogni caso, nessun simbolo può

significare proprio tutto (non si può dire che la persona che sta uscendo dal supermercato stia lasciando casa sua, stia costruendo un garage, stia operando un malato di cancro, ecc., all'infinito – è sempre più facile essere sicuramente in errore che approssimativamente nel giusto). Il simbolo ricava la sua varietà di significati dalle attese sociali condivise disponibili, ossia dal sistema di simboli sociali condiviso disponibile, proprio come le parole attingono il loro significato dal sistema linguistico sociale condiviso disponibile. Questo tipo di modello, che esamina i sistemi sociali sulla base dei simboli di cui constano, è detto *modello simbolico* (o anche modello interpretativo, teoria simbolica e, in una certa misura, teoria interazionista simbolica).

Il modello simbolico presuppone che il comportamento umano, individuale e di gruppo, sia regolato dai significati e dalle attese simbolici che sono associati a oggetti socialmente apprezzati. Tra questi oggetti socialmente apprezzati vi sono l'io, gli altri, la natura, il tempo, lo spazio e il tutto (dio). Qualsiasi persona o gruppo esistente è un complesso di schemi simbolici che sta quantomeno temporaneamente in equilibrio sia personale sia sociale (come nel modello funzionalista strutturale) ma che esige un costante riaggiustamento in situazioni nuove e mutevoli (come nel modello di conflitto). Questi riasseti consistono di cambiamenti più o meno radicali di idee, valori, disposizioni, atteggiamenti, ruoli e organizzazione sociale. Il modello simbolico presuppone quindi che le interazioni umane siano perlopiù interazioni simboliche. Si è sempre inseriti in ruoli sociali, sistemi di diritti e doveri sociali nei confronti di altri. Questi ruoli simbolici mettono la persona in rapporto con altri e le attribuiscono uno status sociale, ad esempio la condizione di madre, padre, figlio, figlia, ricco, povero e così via. Il sistema sociale risultante è quindi un dispositivo, rispondente a un modello, di strutture di ruolo, strutture di status e successioni di status, riconosciute consapevolmente e regolarmente all'opera in una determinata società. Le strutture sociali tengono quindi le persone divise, le legano insieme, precisano le differenze, mettono in risalto le affinità e vincolano e facilitano l'azione.

Nella prospettiva del modello simbolico un buon modo di comprendere il nostro gruppo di stranieri è di scoprire quali ruoli, simboli significativi, atteggiamenti e definizioni di situazioni i nostri scritti esprimono o sottintendono. Quali simboli incarnano gli indicatori culturali cognitivi? quali forme d'interazione hanno luogo tra le élite e la gente di umili natali, e in che modo le persone concepiscono se stesse nei loro diversi status?

Nel prosieguo mi servo di modelli provenienti da diversi antropologi che hanno studiato la società mediterranea o società simili a quelle che ritroviamo esplicitamente o implicitamente nei nostri scritti. Alcuni di questi antropologi seguono modelli funzionalisti strutturali, altri modelli di

conflitto e altri ancora modelli simbolici. Sceglierò con cura di volta in volta il più adatto per tentare di comprendere diversi ambiti generali di comportamento. Spererei, esponendo modelli di vari ambiti di vita e mostrando in che modo questi modelli sono impliciti o espressi nei nostri scritti, di portare il lettore ad aggiungere altri esempi a quelli da me addotti. Nostro comune intento è di comprendere questo gruppo apparentemente familiare di stranieri rappresentato negli scritti neotestamentari, tentando di chiarire i motivi della loro condotta in rapporto al comportamento tipico della loro cultura. L'adeguatezza della nostra comprensione dipenderà dall'adeguatezza dei nostri modelli. Il mio auspicio è che questi modelli siano messi alla prova per verificare se effettivamente spieghino qualcosa e se possano render conto della grande differenza culturale che ci separa dai gruppi del I secolo posteriori a Gesù. I diversi ambiti che ho preso in considerazione potrebbero avere la funzione di un paio d'occhiali che s'inforcano per leggere qualcosa. Si dovrebbe trovare di poter vedere molto meglio ciò che accadeva in quel mondo. Si dovrebbe scoprire come e perché le persone si comportassero come facevano e che cosa ritenessero significativo e importante nella vita. Posando gli occhiali e tornando al nostro mondo del XXI secolo, ci si troverà davanti a un universo differente, che si distingue per una diversa varietà di modi e motivi di comportamento umano e per una diversa varietà di aspetti ritenuti significativi e importanti nella vita.

Più le differenze tra il loro mondo e il nostro si mostrano profonde, la distanza tra i loro giudizi morali e i nostri preoccupante, la loro prospettiva religiosa e la nostra distante, allora la nostra interpretazione ha maggiori probabilità d'essere precisa. Visti dai tempi e luoghi a cui apparteniamo, in fin dei conti i nostri stranieri sono stranieri, esseri umani diversi, provenienti da luoghi e tempi remoti.

RIEPILOGO

Cercare di intendere gli scritti del Nuovo Testamento in modo adulto e critico ha molto in comune col tentativo di capire un gruppo di stranieri in qualche modo piovuti tra noi. Quasi tutti gli strumenti utili alla comprensione della Bibbia forniscono informazioni sul chi, che cosa, quando, dove e come di questi scritti stranieri. Queste informazioni sono preziose e senz'altro indispensabili, ma per pensare di avere effettivamente capito, la maggior parte di noi ha bisogno di una qualche risposta al perché.

Per rispondere a una domanda riguardante il perché relativamente al comportamento sociale umano, la nostra cultura fornisce come punto di partenza una verità lapalissiana: tutti gli esseri umani sono allo stesso tempo affatto identici, affatto diversi e in qualche modo identici e in qualche

modo diversi. L'ambito dell'identità pone domande riguardanti il perché rispetto all'ambiente fisico e agli esseri umani in quanto parte di questo ambiente fisico: la natura. L'ambito della differenza pone domande riguardanti il perché rispetto a individui unici e alle loro storie personali peculiari: la persona. L'ambito dell'affinità parziale e della differenza parziale pone domande riguardo al perché relativamente all'ambiente umano che è stato sviluppato come cornice o modello del comportamento sociale: la cultura.

Le culture rileggono simbolicamente persone, cose ed eventi in modo tale che tutti i membri del gruppo condividono gli schemi di significato derivati da questo processo simbolico. Questi schemi sono assimilati e appresi nel processo d'inculturazione, più o meno come noi tutti impariamo e facciamo nostri gli schemi discorsivi correnti nel nostro gruppo. Per facilitare la comprensione, i racconti culturali potrebbero essere scomposti negli indicatori culturali assimilati dalla gente. Questi indicatori sono quelli cognitivi, di sentimento, comportamentali, di convincimento, apprezzativi e di successo.

Il processo di scomposizione di un'attività umana complessa allo scopo di comprenderla, ad esempio la scomposizione di una storia culturale nei suoi indicatori costitutivi, è detto modellizzazione. Si formano modelli perché, finita la pubertà, gli esseri umani possono pensare in astratto. I modelli nel pensiero umano sono rappresentazioni semplici e astratte di esperienze e interazioni umane spesso assai complesse. Si creano modelli allo scopo di comprendere e quindi regolare e predire. Intento primario dell'antropologia culturale è di comprendere le culture diverse dalla propria elaborando modelli adeguati, che non siano né superficiali né imprecisi. Il cosiddetto metodo scientifico funge da verifica di modelli. Nell'antropologia culturale si utilizzano tre tipi principali di modello: quello funzionalista strutturale, la teoria del conflitto e il modello simbolico.

Nel resto del libro si presenterà un certo numero di modelli particolari, per lo più di tipo simbolico.

BIBLIOGRAFIA

Enciclopedie e dizionari di scienze sociali

- Ashley, D. - Orenstein, D.M., *Sociological Theory. Classical Statements*, Boston ³1995.
 Barnard, A. - Spencer, J., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 1996.
Culturegrams. The Nations Around Us I-II, Provo, Utah 1995.
Encyclopedia of World Cultures I-IX, Boston 1995.
 [Fabiatti, U. - Remotti, F. (ed.), *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna 1997].

- Honigmann, J. (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Ill. 1973.
 Kuper, A. - Kuper, J. (ed.), *The Social Science Encyclopedia*, London ²1995.
 Levinson, D. - Ember, M. (ed.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology* I-IV, New York 1996 (patrocinata da Human Relations Area Files, Università di Yale).
 Mitchell, G.D., *A New Dictionary of the Social Sciences*, New York 1979.
 O'Sullivan, T. - Hartley, J. - Saunders, D. - Montgomery, M. - Fiske, J., *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, London - New York ²1994.
 [Outhwaite, W. e al. (ed.), *Dizionario delle scienze sociali*, ediz. it. a c. di P. Jedlowski, Milano 1997].

Lecture e strumenti pertinenti a questo capitolo

- Carney, T.F., *The Shape of the Past. Models and Antiquity*, Lawrence, Kans. 1975.
 Elliott, J.H., *Social Scientific Criticism of the New Testament. More on Methods and Models: Semeia* 35 (1986) 1-33.
 -, *What Is Social-Scientific Criticism? Guides to Biblical Scholarship*, Minneapolis 1993.
 Esler, P.F., *Reading the Mediterranean Social Script*, in P.F. Esler (ed.), *The First Christians in Their Social Worlds. Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, London 1994, 19-36.
 -, *Social Worlds, Social Sciences and the New Testament*, in P.F. Esler (ed.), *The First Christians in Their Social Worlds. Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, London 1994, 1-18.
 Fernea, E.W., *Guests of the Sheik. An Ethnography of an Iraqi Village*, New York 1965.
 Halliday, M.A.K., *Language as a Social Semiotic. The Social Interpretation of Language and Meaning*, Baltimore 1978 (tr. it. *Il linguaggio come semiotica sociale. Un'interpretazione sociale del linguaggio e del significato*, Bologna 1983).
 Hanson, K.C. - Oakman, D.E., *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis 1998 (tr. it. *La Palestina ai tempi di Gesù. La società, le sue istituzioni, i suoi conflitti*, Cinisello Bals. 2003).
 Kroeber, A.L. - Kluckhohn, C. - Unterreiner, W., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 47/1), Cambridge 1952.
 Malina, B.J., *What Are the Humanities. A Perspective for the Scientific American*, in W.L. Blizek (ed.), *The Humanities and Public Life*, Lincoln 1978, 37-47.
 -, *The Social Sciences and Biblical Interpretation: Interpretation* 37 n. 3 (1982) 229-242.
 -, *Why Interpret the Bible with the Social Sciences: American Baptist Quarterly* 2 (1983) 119-133.
 -, *Mark 7. A Conflict Approach: Forum* 4, n. 3 (1988) 3-30.
 -, *Windows on the World of Jesus. Time Travel to Ancient Judea*, Louisville, Ky. 1993.

- Malina, B.J., *Reading Theory Perspectives*, in *The Social World of Jesus and the Gospels*, London 1996, 3-31.
- , *The Received View and What It Cannot Do*, in *The Social World of Jesus and the Gospels*, London 1996, 217-241.
- Malina, B.J. - Rohrbaugh, R.L., *A Social-Scientific Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1993.
- , *A Social-Scientific Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- May, D.M., «*Drawn from Nature or Common Life*». *Social and Cultural Reading Strategies for the Parables*: Review and Expositor 94 (1997) 199-214.
- Neyrey, J.H., *A Symbolic Approach to Mark 7*: Forum 4, n. 3 (1988) 63-92.
- (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991.
- Pilch, J.J., *A Structural Functional Analysis of Mark 7*: Forum 4, n. 3 (1988) 31-62.
- , *Introducing the Context of the New Testament. Hear the Word* 11, Mahwah, N.J. 1991.
- Rohrbaugh, R.L. (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Mass. 1996.
- Rubinstein, M.F., *Patterns of Problem Solving*, Englewood Cliffs, N.J. 1975.
- Stegemann, E.W. - Stegemann, W., *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century*, Minneapolis 1999 (ediz. it. *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Bologna 1998).
- Turner, J.H. - Turner, P.R. et al., *The Structure of Sociological Theory*, Belmont, Cal. 1998.
- Van Staden, P. - Van Aarde, A.G., *Social Description or Social-Scientific Interpretation? A Survey of Modern Scholarship*: Hervormde Theologische Studies 47 (1991) 55-87.

Capitolo 1

Onore e vergogna

I valori capitali del mondo mediterraneo del I secolo

Che cosa significa studiare modelli culturali? Si potrebbe provare a immaginare la terra vuota e deserta, senza punti di riferimento come fiumi e monti, rocce e alberi – soltanto un'immensa estensione piatta e uniforme. Immaginiamo l'immensa distesa inviolata di un deserto sconfinato. Si supponga che ora entri in scena un gruppo di persone. Con le mani sulla sabbia cedevole ciascuno inizia a tracciare linee che indicano all'altro che questa parte è «la mia parte», quella parte è «la tua parte». Si fa avanti un altro gruppo, traccia una linea e dichiara che questa parte è «la nostra parte», quella «la vostra parte». Si alza un vento che ricopre linee tanto chiare, ma tutti continuano ad agire come se quelle fossero ancora lì, celate dalla sabbia. Che cosa accade quando si tracciano linee? Etimologicamente i verbi «definire» e «delimitare» significano individuare tracciando limiti, stabilire confini tra dentro e fuori, ossia tra chi è dentro e chi sta fuori.

La costruzione di significati è come tracciare linee nel tessuto informe dell'ambiente umano così da produrre una definizione o un significato socialmente condiviso. Linee di questo tipo sono ovviamente tracciate attraverso e attorno al tempo (di qui i tempi sociali di infanzia, adolescenza, età adulta, mezza età, pensionamento, vecchiaia) e allo spazio (di qui gli spazi sociali spesso segnati implicitamente dai «confini» tra gli Stati Uniti e il Canada, la nostra casa e quella del vicino). Non altrettanto evidente è che le linee che si tracciano sul piano sociale attraversano e delimitano anche il singolo (linee sociali che demarcano l'io dagli altri, che demarcano ruoli e status), gruppi di persone (linee sociali che demarcano la mia famiglia dalle altre, i parenti di parte materna da quelli paterni, i membri della famiglia dagli estranei), la natura (linee tracciate sul piano sociale che demarcano tutto ciò che studiano scienze ed economia e che si sperimenta nell'ambiente fisico) e Dio o gli dei (linee tracciate sul piano sociale che demarcano chi o ciò a cui in definitiva spetta il comando e che quindi tiene insieme il tutto).

Siamo tutti nati in sistemi di demarcazioni che segnano i limiti di quasi tutte le nostre esperienze. Queste linee definiscono l'io, gli altri, la natura, il tempo, lo spazio e Dio / gli dei. Non si smette di tracciare linee del genere probabilmente perché gli esseri umani mostrano un'irresistibile tendenza a sapere dove si trovano. Tracciare confini mette in grado di defi-

nire le nostre diverse esperienze, così da situare noi stessi e qualsiasi cosa o persona con cui possiamo venire in contatto. I nostri avi ci hanno tramandato il sistema di linee da loro ereditato e quindi ci troviamo in una continuità che risale alle fonti della nostra eredità culturale.

Quando ci si pensi, disegnare queste linee è un'operazione alquanto arbitraria che può avere significati molto ambigui e scopi contrastanti. Che cosa significa tracciare una linea tra me e te? che non puoi mai venire dalla mia parte senza timore di conflitti? che la tua parte vale meno della mia? che non possiamo mai modificare le linee una volta che siano state tracciate? Poiché queste linee sono introdotte sul piano sociale e possono essere assai ambigue, questi segni di confine sono spesso fonte d'ansia e di conflitto oltre che di soddisfazione e di appagamento. Si pensi ad esempio alla linea temporale che segna l'età del pensionamento. Indica soddisfazione e compimento di una vita di lavoro o rifiuto e inutilità? porta a un periodo di ricompensa o di punizione? L'insieme delle linee sociali che si assimilano nel processo d'inculturazione fornisce a tutti noi una sorta di quadro socialmente condiviso che aiuta e induce a situare persone, cose e avvenimenti con particolare riguardo ai confini. Mostra che per tutti e per qualsiasi cosa c'è un posto, e insegna che le persone e le cose fuori posto sono abnormi. Si pensi ad esempio alla buona vecchia mota della fattoria di campagna. La mota nel campo è nel luogo che le spetta, ma quando la mota entra in casa, questa viene considerata sporca¹ e impura (altri sinonimi: *contaminata*, *violata*, *profanata*). La mota è fuori posto. Riportiamola al luogo che è il suo, e la casa è nuovamente pulita e pura (altri sinonimi: *incontaminata*, *purificata*, *incorrotta*). Le persone fuori posto in senso negativo sono dette «devianti». Anch'esse sono ritenute impure, contaminate, violate. Spesso rinchiudiamo i devianti in una sorta di pattumiera sociale, così da tenere la nostra comunità pura, incontaminata, sacra, incorrotta e dunque salva. D'altra parte vi sono persone fuori luogo in senso positivo. Queste sono dette «insigni». Benché abnormi, non si tratta di persone impure, contaminate o profanate. Sono piuttosto, per così dire, superpure o superincontaminate. Cadono al di fuori dei limiti ordinari del sistema di purità dominante, come i diamanti e l'oro che si trovano sepolti nella mota. Uno dei capitoli che seguono si occuperà più approfonditamente di puro e impuro, di sacro e profano.

A questo punto vorrei prendere in considerazione tre sistemi di demarcazioni che coesistono e che si pensa che ricorrano abbastanza regolarmente nel mondo mediterraneo. Queste tre pietre di confine sono chiamate *autorità*, *status di genere* e *rispetto*. Dove coesistono, esse demarcano qualcosa che è chiamato *onore*.

¹ [Nel testo originale, bisticcio tra *dirt* (mota, terriccio, ma anche *sudiciume*, *sporcizia*) e *dirty* (sporco, e anche *impuro*, *contaminato*)].

Per comprendere l'onore è opportuno partire da un quadro più generale. Negli Stati Uniti l'istituto sociale che sta al centro dell'attenzione, degli interessi e degli obiettivi della maggior parte degli americani è l'economia. Quando la famiglia statunitense media si trova in difficoltà, ciò è invariabilmente dovuto a una crisi del sistema di approvvigionamento statunitense – il sistema del lavoro, beni e servizi, produzione e consumo. Si può quindi dire a ragion veduta, data la nostra esperienza statunitense, che l'istituto fondamentale della società americana è l'economia. All'interno di questa struttura, il principio organizzativo della vita americana è la capacità di mettere a profitto la conoscenza – la capacità del singolo di determinare il proprio ambiente, personale e impersonale, per conseguire un successo basato sulla quantità: ricchezza, proprietà, «bellezza», voti adeguati, e tutti gli altri indici misurabili di successo. Nel Mediterraneo, al giorno d'oggi e soprattutto in passato, l'istituto fondamentale delle diverse società è stato ed è la parentela. La famiglia è tutto. Per l'interesse che mostrano per l'economia, gli americani potrebbero trovare interessante che prima della rivoluzione industriale del XIX secolo la famiglia era una unità tanto di produzione quanto di consumo, ma che questa non è più la situazione negli Stati Uniti anche per famiglie contadine. Considerata la composizione sociale, chi è inculturato negli Stati Uniti potrebbe trovare difficile concepire che cosa potesse significare che la famiglia fosse l'istituto centrale di un sistema sociale.

Quando la famiglia è l'istituzione d'interesse primario, il principio organizzatore della vita è l'appartenenza. Il successo consiste nell'avere e nel procurarsi le giuste relazioni interpersonali, nell'essere legati alle persone giuste. In altre parole, se si considera l'appartenenza come principio organizzatore, il successo nella vita consiste nel mantenere legami con altre persone all'interno di sistemi di gruppi significativi, e in quest'ambito il gruppo centrale è quello parentale. L'identità di qualcuno dipende dall'appartenere a una famiglia e dall'esservi accolto. Questa appartenenza e quest'accoglienza risultano tuttavia dall'adesione alle regole d'ordine tradizionali dalle quali sono organizzate e perpetuate le famiglie mediterranee. E queste regole d'ordine tradizionali sono intrinseche ai codici complementari che ruotano attorno ai valori di base dell'onore e della vergogna.

L'onore, come si vedrà, è sostanzialmente una rivendicazione di valore socialmente riconosciuta. Si mostra in particolare quando le tre caratteristiche che lo definiscono, l'autorità, lo status di genere e il rispetto, si danno insieme. Diamo una definizione di *autorità*, *status di genere* e *rispetto*. *Autorità* è la capacità di determinare il comportamento altrui. L'autorità è una realtà simbolica, non dovrebbe essere confusa con la forza fisica. Abbastanza spesso persone anziane e deboli, per esempio generali o boss mafiosi, possono esercitare personalmente poca forza fisica ma godono di

grande autorità e guidano facilmente il comportamento altrui. D'altra parte, l'apparato militare statunitense ha a sua disposizione un'incredibile forza fisica, ma nella maggior parte del mondo gode di scarsa autorità!

Con *status* (o ruolo) di genere s'intende l'insieme di obblighi e diritti – che cosa dovremmo fare e che cosa gli altri dovrebbero fare a o per noi – conseguenti dall'interpretazione simbolica della differenza biologica di genere. Gli «imperativi» maschili sono identici agli «imperativi» femminili? il modo con cui si dovrebbe trattare un uomo è lo stesso di quello che si dovrebbe avere con una donna? Con status di genere s'intendono gli «imperativi» maschili e femminili riconosciuti in un gruppo sociale.

Con *rispetto*, infine, intendo l'atteggiamento che si deve tenere e il comportamento che ci si attende venga osservato verso chi può incidere sull'esistenza di qualcuno. Nel mondo mediterraneo fino al XVI secolo questo atteggiamento e il comportamento che ne consegue era tradizionalmente chiamato «religione». Per indicare questo atteggiamento le traduzioni bibliche usano la parola «pietà» e talvolta «timore». La frase «principio di sapienza è il timore di Jhwh» (*Sal.* 111,10), ad esempio, parla in realtà del rispetto per il Signore. A chi determina la nostra esistenza si deve rispetto. Quando eravamo bambini, chi guidava direttamente la nostra esistenza? I genitori. Chi determinava la loro esistenza? I nonni. Chi al momento sta sopra sia a noi sia ai nostri genitori e nonni? I diversi funzionari di governo locali, regionali e nazionali, i diversi datori di lavoro e i ricchi nelle stanze del potere. E questi, da chi sono dominati? chi sta al vertice della scala? Colui che tiene tutto insieme, il nostro Dio o i nostri dèi. Questo rispetto è l'atteggiamento adeguato di riguardo e omaggio insieme al comportamento che ci si attende sia tenuto verso coloro che determinavano e determinano la nostra esistenza. Ed è anche ciò che era la «religione» nel mondo neotestamentario del I secolo.

IL CONCETTO DI ONORE

Si potrebbe definire l'onore come gli atteggiamenti e il comportamento socialmente adeguati sul terreno in cui s'intersecano le tre linee dell'autorità, dello status di genere e del rispetto. Se tutto ciò suona un po' troppo astratto (come in effetti è, ma è da ricordare che si sta lavorando su un modello), proviamo allora a esprimerci altrimenti. L'onore è il valore di una persona ai suoi stessi occhi (ossia la sua convinzione di valere) più il suo valore agli occhi del suo gruppo sociale. L'onore è la rivendicazione di valore insieme al riconoscimento sociale del valore. I membri di una società condividono il complesso di significati e sentimenti associati ai simboli di autorità, status di genere e rispetto. La varietà di persone a cui si deve rispetto dipende dal ruolo maschile o femminile, a sua volta con-

nesso anche al posto che si occupa nella scala di status del gruppo. Rivendicando il diritto a un determinato status che sarebbe previsto dall'autorità e dal ruolo di genere, si rivendica onore. In una famiglia, ad esempio, il padre (ruolo di genere, status sulla scala sociale) ordina ai figli di fare qualcosa e questi obbediscono (autorità), secondo la volontà di Dio (o degli dèi): lo trattano con onore. Vedendo ciò, altri riconoscerebbero che si tratta di un padre onorevole. Ma se questo padre comandasse e i suoi figli disobbedissero, i figli lo disonorerebbero e gli amici del padre lo schernirebbero, mostrando così quanto difetti dell'onore dovuto a un padre. Passando a un altro esempio, s'immagini un insegnante – nel I secolo tutti gli insegnanti pubblici erano maschi (= status di genere); il ruolo d'insegnante presuppone parimenti una buona reputazione nella comunità maschile (= status sulla scala sociale) – che espone un insegnamento con il quale i suoi discepoli non sono d'accordo: essi non riconoscono la sua autorità docente e quindi mostrano mancanza di rispetto. Per chi assiste, questo sarebbe un motivo per disonorarlo, dal momento che anche i suoi discepoli non credono in lui. Se i suoi discepoli gli credessero, vedessero la verità del suo insegnamento e accettassero quanto dice in ragione della sua autorità, allora gli osservatori della comunità riconoscerebbero che è veramente un insegnante, dunque degno d'onore. Un altro esempio ancora: s'immagini un giovane che fugga con la figlia di un padre onorevole. Che cosa significherebbe il comportamento della figlia? Il padre in quanto padre (ruolo di genere) ha il diritto e il dovere di decidere del matrimonio della figlia (autorità), perché questa, per così dire, fa tutt'uno con la famiglia di lui. La figlia deve riconoscere la posizione del padre rispetto a lei, dal momento che questo è il rango che Dio gli ha attribuito (autorità) sulla scala di status. Con la sua fuga la figlia mette simbolicamente in scena l'indifferenza per l'autorità del padre su di lei, ne rifiuta e ne spregia l'autorità e i compiti di cui Dio lo ha investito. Che cosa dirà la comunità quando il padre rivendichi una posizione sociale, il suo onore? Fuggendo, naturalmente la figlia lo disonora, e la comunità negherebbe la sua rivendicazione d'onore, dal momento che in quanto padre egli non è stato neppure in grado di tenere sotto controllo la figlia.

L'onore è quindi una rivendicazione di valore e il riconoscimento sociale di questo valore. In una società che ha a cuore l'onore si è posti di fronte a una dialettica costante, a un andirivieni tra le norme della società e il modo in cui si è tenuti a riprodurre queste norme nel comportamento specifico. Non si smette di pensare a che cosa si debba fare, a che cosa nella società sia assolutamente riconosciuto come significativo e valido e quindi si esaminano le proprie azioni alla luce di queste norme e questi imperativi sociali. Quando si avverte che le proprie azioni riproducono effettivamente gli ideali della società, ci si attende che gli altri membri del grup-

po lo riconoscano e che ne consegua un riconoscimento d'onore, un riconoscimento di rispettabilità. Onorare qualcuno significa riconoscere pubblicamente che le sue azioni si conformano agli imperativi sociali. L'onore in quanto valore cardinale di una società comporta uno stile di condotta prestabilito, adottato allo scopo e a motivo del conseguente diritto a un trattamento sociale determinato. Gli altri non solo stimano qualcuno degno d'onore, ma lo trattano anche come ci si comporta con la gente onorevole. È qualcosa di simile al nostro grado di solvibilità. Un buon grado di solvibilità consente di accedere al credito, permette di contrarre debiti e di acquistare beni d'uso immediato, con riflessi positivi sulla posizione sociale nella nostra società. La gente del I secolo aveva a cuore la stima in cui era tenuto il proprio onore. Il diritto al valore è il diritto a uno status e questo (l'insieme dei diritti e dei doveri di qualcuno) dipende dal riconoscimento dell'identità sociale della persona. Quale persona si sia nella società dipende quindi dalla stima in cui è tenuto il proprio onore, la quale determina anche lo status della persona nella comunità.

Prima di diventare effettivamente onore, la rivendicazione d'onore da parte di qualcuno esige quindi un riconoscimento di rispettabilità da parte di altri. Se la rivendicazione d'onore da parte di qualcuno a motivo di qualche azione non porta a un riconoscimento sociale di rispettabilità, la sua azione (spesso la sua stessa persona) viene stigmatizzata come ridicola, sprezzante o stupida e viene trattata di conseguenza (si ricordi l'uso delle parole «stolto» e «sciocco» nei Proverbi, nel Siracide e nel Nuovo Testamento). Per chi lo reclama, il problema dell'onore è costituito quindi da chi e da come e su quali basi altri ne giudicheranno e valuteranno degne di onorabilità le azioni.

COME SI OTTIENE L'ONORE?

Al pari della ricchezza, l'onore può essere attribuito o acquisito. L'onore *attribuito*, come la ricchezza attribuita, è onore che si ottiene semplicemente per chi si è, non a motivo di qualcosa che si fa per acquisirlo. Se, ad esempio, si ereditasse una grande somma di denaro, quella sarebbe ricchezza attribuita. Anche la nascita in una famiglia molto ricca comporterebbe ricchezza attribuita. Se qualcuno mai incontrato prima ci desse un milione di dollari, anche quella sarebbe ricchezza attribuita. L'onore attribuito è simile: è la pretesa di valore, socialmente riconosciuta, che a una persona capita, che, per così dire, accade passivamente. In questa categoria l'onore dipende dal fatto della nascita («Tale madre, tale figlia», Ez. 16,44; «tale padre, tale figlio», Mt. 11,27; v. anche Deut. 23,2; 2 Re 9,22; Is. 57,3; Os. 1,2; Sir. 23,25-26; 30,7). La nascita in una famiglia onorevole rende onorevoli, dal momento che la famiglia è depositaria del-

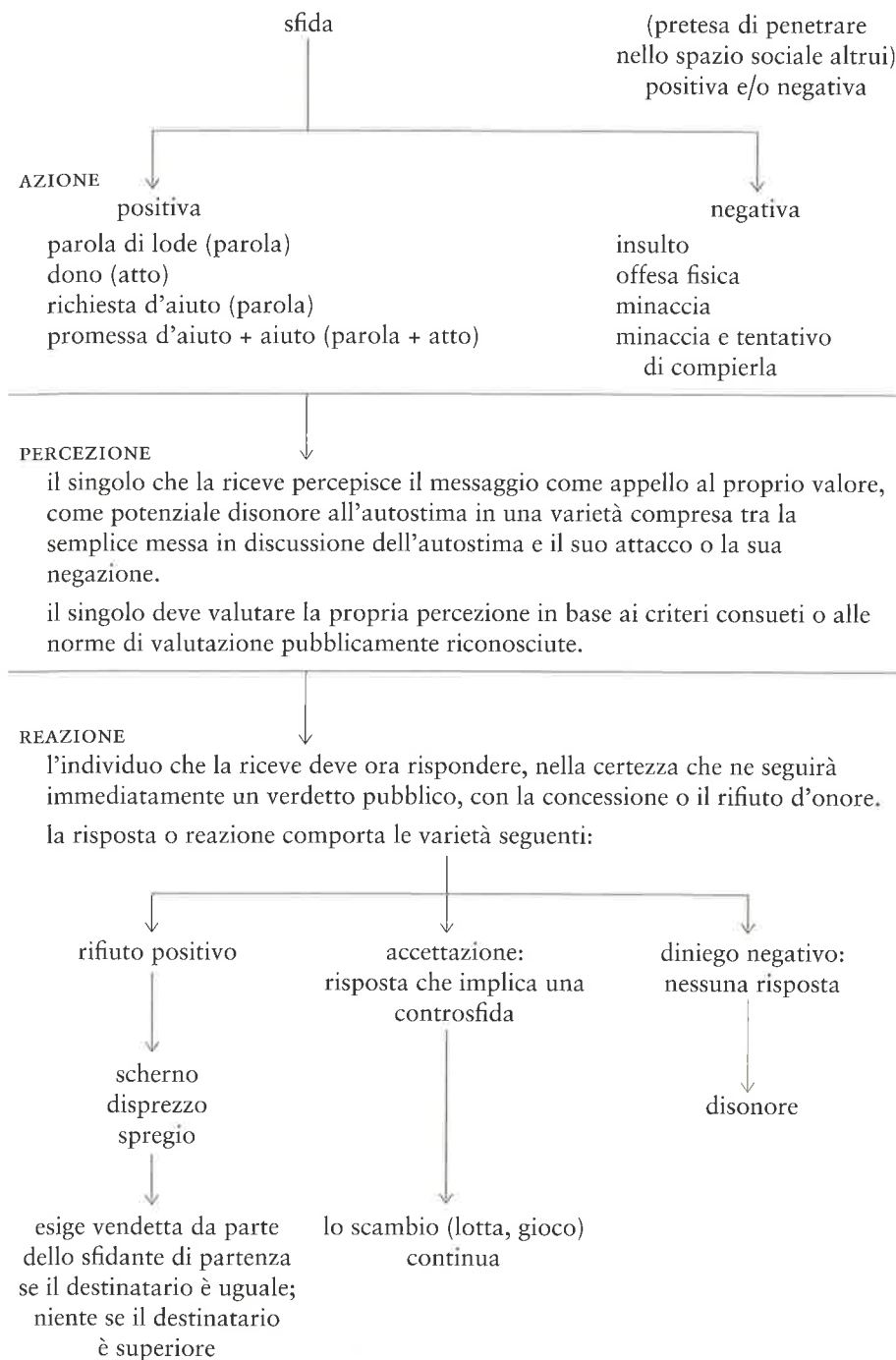
l'onore degli avi illustri del passato e dell'onore acquisito da loro accumulato. Uno degli scopi principali delle genealogie nella Bibbia è di illustrare le linee di onore di una persona e quindi porla socialmente sulla scala delle posizioni sociali. La genealogia indica l'onore attribuito di qualcuno (così Mt. 1,2-16; Lc. 3,23-38; uno stesso intento mostrano le domande riguardanti la famiglia e la provenienza di Gesù in Mc. 6,3; Mt. 13,54-57; Lc. 4,22; Gv. 7,40-42; per Paolo cf. Rom. 11,1; Fil. 3,5).

L'onore può anche essere attribuito da qualcuno ragguardevole per autorità. Può essere attribuito da Dio, dal re, dagli aristocratici – da chiunque, insomma, possa rivendicare onore per altri e che inoltre possa imporre che questo venga riconosciuto avendo il potere e l'autorità per farlo. Di Gesù, gravemente infamato e disonorato dall'essere stato crocifisso, Dio riconosce l'onore avendolo risuscitato, mostrando così il compiacimento divino in Gesù. Il vangelo di Giovanni sviluppa questa concezione in modo del tutto chiaro, dal momento che per Giovanni la morte di Gesù è esaltazione, glorificazione. Lo stessa stima viene espressa con l'affermazione che Gesù «siede alla destra di Dio». Per Paolo anche i membri delle sue chiese si possono attendere che verrà loro riconosciuto un onore analogo (Rom. 8,17-30).

L'onore *acquisito* è d'altro canto la rivendicazione di valore socialmente riconosciuta che ci si guadagna primeggiando su altri nell'interazione sociale che chiameremo di *sfida e risposta*. Quello di sfida e risposta è un tipo di modello sociale, se si vuole un gioco sociale, nel quale si lotta gli uni con gli altri secondo ruoli socialmente definiti per conquistare l'onore di altri. Al pari di qualsiasi altro bene della società mediterranea del I secolo, l'onore è un bene limitato (v. sotto, capp. 4 e 5): in circolazione ve n'è soltanto poco, o quantomeno questa è la cognizione generale. E poiché l'onore è il valore cardinale (più o meno come la ricchezza nella nostra società), pressoché qualsiasi interazione con membri esterni alla famiglia si presenta con i colori della sfida all'onore.

COME SI ACQUISISCE ONORE

Nella sfida e risposta si ha una specie di costante tiro alla fune sociale, un gioco di tira e molla sociale. La si potrebbe considerare un tipo di comunicazione sociale, perché qualsiasi interazione sociale è una forma di comunicazione in cui si trasferiscono messaggi da una fonte a un destinatario. Una persona (fonte) invia un messaggio tramite determinati canali, identificati dalla cultura, al singolo che lo riceve e questo causa qualche tipo di conseguenza. La fonte qui è lo sfidante, mentre il messaggio è rappresentato da un oggetto (una parola, un dono, un invito) o da un avvenimento (qualche azione) o da entrambi. I canali sono sempre pubblici, e

Figura 2. *Sfida e risposta*

la dimensione pubblica del messaggio garantisce che il singolo che lo riceve reagirà in qualche modo, poiché anche la sua inazione viene pubblicamente interpretata come risposta. La sfida-risposta nel contesto dell'onore è quindi una forma d'interazione in almeno tre fasi: 1. la sfida per mezzo di qualche azione (parola, atto o entrambi) da parte dello sfidante; 2. la percezione del messaggio da parte sia dell'individuo cui è indirizzato sia del pubblico in generale; 3. la reazione del singolo che lo riceve e la valutazione della reazione da parte del pubblico (v. figura 2 e la spiegazione che segue).

La sfida è la pretesa di penetrare nello spazio sociale altrui. Questa pretesa può essere positiva o negativa. Una motivazione positiva per entrare nello spazio sociale di un altro sarebbe quella di guadagnare una qualche partecipazione a quello spazio o di ottenere un appoggio di cooperazione e beneficio reciproco. Una motivazione negativa sarebbe quella di espellere un altro dal suo spazio sociale, temporaneamente o definitivamente. La fonte che invia il messaggio, quindi – sempre interpretato come sfida –, esprime qualche comportamento, o positivo (come una parola di lode, un dono, una richiesta sincera d'aiuto, una promessa d'aiuto unita all'aiuto effettivo) o negativo (una parola di insulto, un'offesa fisica di diversi gradi, una minaccia insieme al tentativo di compierla). Tutte le azioni del genere rappresentano il messaggio che deve essere percepito e interpretato tanto dal singolo che ne è destinatario quanto dal pubblico in generale.

Normalmente lo sfidante e il destinatario sono uomini, sebbene donne di alto rango potessero sfidare e abbiano sfidato uomini (ad es. la regina di Saba e Salomone in 1 Re). Allo stesso modo le donne lottano tra loro in interazioni di sfida e risposta. Gli uomini possono anche essere sfidati da attacchi portati alle donne o ad altri uomini di cui sono responsabili. Chi viene sfidato considera l'attacco dalla prospettiva del possibile disonore della propria autostima, del rispetto che si ha di se stessi. Deve valutare se e in che modo la sfida rientri nella varietà socialmente riconosciuta di tali attacchi, dalla semplice messa in discussione dell'autostima a un attacco esplicito alla stessa, alla sua completa negazione. La percezione del messaggio è una specie di secondo passo. È di primaria importanza osservare che l'interazione sull'onore, la partita di sfida e risposta, *può aver luogo soltanto tra socialmente uguali*. I destinatari devono quindi valutare se sono pari allo sfidante, se lo sfidante li onora considerandoli pari, com'è implicito nella sfida, o se li disonora sottintendendo parità quando questa manca, poiché il destinatario è di posizione superiore o inferiore. Nei vangeli i diversi gruppi di farisei e scribi che sfidano Gesù presuppongono che egli sia loro pari. I sommi sacerdoti e Pilato, invece, non considerano l'attività di Gesù una sfida ma piuttosto una seccatura da parte di un inferiore che può essere spazzato via.

Il terzo passo dell'interazione sarebbe la reazione al messaggio, il comportamento del destinatario che mette il pubblico in grado di emettere un verdetto: un accredito d'onore tolto a chi era stato raggiunto da una sfida e aggiudicato a chi lo ha sfidato con successo o una diminuzione d'onore, tolto allo sfidante a favore di chi ha accolto con successo la sfida. Qualsiasi reazione da parte del destinatario di una sfida costituisce la sua risposta. Queste risposte contemplano una varietà di reazioni comprese tra il rifiuto «positivo» ad agire, con l'accettazione del messaggio, al rifiuto «negativo» a reagire. Con ciò intendo dire che il destinatario di un messaggio di sfida può respingere la sfida positivamente mostrando scherno, disprezzo o spregio. Se questi è inferiore o pari allo sfidante, ciò esigerebbe che il secondo prenda provvedimenti per cancellare la risposta insultante, dal momento che una simile risposta lo fa apparire inferiore. Il destinatario può d'altro canto accogliere il messaggio di sfida e avanzare una controsfida e lo scambio tra i due continuerà. Oppure il destinatario può infine reagire non offrendo nulla in risposta; può non riuscire a rispondere o evitare di farlo, il che comporterebbe il suo disonore.

La sfida è quindi la minaccia di accaparrarsi la reputazione di un altro, di privare un altro della sua reputazione. Quando la persona sfidata non può rispondere o di fatto non risponde alla sfida lanciata da un suo pari, perde la propria reputazione agli occhi del pubblico. La gente dirà che non può o non sa come difendere il proprio onore. Lo perde quindi nei confronti dello sfidante, il quale guadagna un onore corrispondente.

Se si considera il contesto di consenso popolare proprio della cultura mediterranea, gli indicatori culturali adeguati di cognizione, comportamento e convincimento fondati sull'onore sono impersonati dai re conquistatori che prendono i titoli di quanti sconfiggono. Questi indicatori sono similmente impersonati dalla condotta dei primi membri del gruppo posteriore a Gesù, i quali applicarono a Gesù risorto tutti i titoli delle figure il cui compito era la vittoria sul male e la morte: messia, signore, figlio di Davide, figlio di Dio e simili.

Nel mondo mediterraneo del I secolo qualsiasi interazione sociale al di fuori della propria famiglia o della cerchia dei propri amici è sentita come sfida all'onore, come tentativo di acquisire onore da un proprio pari sociale. L'offerta di regali, gli inviti a cena, le discussioni su questioni giuridiche, l'acquisto e la vendita, la combinazione di matrimoni, l'organizzazione di quelle che si potrebbero definire imprese di cooperazione per coltivazioni, affari, pesca, aiuto reciproco e simili – tutte queste forme d'interazione hanno quindi luogo secondo gli schemi d'onore detti di sfida-risposta. Per l'invarianza e la regolarità di questi indicatori, gli antropologi definiscono *agonistica* la cultura mediterranea. *Agon* è il termine greco per gara atletica o competizione di qualsiasi tipo tra pari. Ciò significa quindi

che quella che qui si prende in considerazione è una società secondo la quale tutte le interazioni sociali al di fuori della famiglia naturale o sostitutiva (cerchia di amici, gruppo proprio) sono in gara per l'onore. Poiché onore e reputazione, al pari di qualsiasi bene vitale, scarseggiano, qualsiasi interazione sociale di questo tipo finisce con l'essere sentita come questione d'onore, una battaglia o una partita in cui va dell'onore, dove i contendenti si trovano davanti a vittorie, pareggi e sconfitte.

IL SANGUE SIMBOLO DELL'ONORE

Nella famiglia di sangue, vale a dire in tutta la parentela consanguinea, si presuppone sempre che l'onore non manchi mai. Dei consanguinei ci si può sempre fidare, e si pensa che al di fuori di questa cerchia chiunque sia disonorevole – infido, se si vuole – salvo che non si dimostri il contrario. È con tutti questi altri che si deve giocare la partita, impegnarsi nella lotta, mettere a rischio l'onore proprio e della propria famiglia. Quindi non ci si può fidare di nessuno al di fuori della famiglia di sangue finché e a meno che questa fiducia possa essere convalidata e verificata. Ragion per cui uomini dello stesso villaggio o della stessa cittadina che non siano consanguinei si rapportano gli uni agli altri sottintendendo una profonda sfiducia che di fatto impedisce qualsiasi forma di cooperazione efficace. Gente estranea al villaggio, vale a dire che è dello stesso gruppo culturale ma non risiede nel medesimo luogo, è considerata un nemico potenziale, mentre gli stranieri, ossia persone di altri gruppi culturali che siano semplicemente di passaggio, sono ritenuti nemici sicuri. Qualsiasi interazione o conversazione tra due uomini o due donne non imparentati (i generi non si mescolano) sono quindi incontri in cui entrambe le parti sondano il minimo indizio sugli intenti o le attività altrui. Simili interazioni non hanno a che fare con la cordialità ma sono piuttosto espressioni di avversione e di ostilità.

IL NOME SIMBOLO DELL'ONORE

Simili sentimenti di avversione, ostilità ed esclusività tra abitanti di villaggio e le loro famiglie si esprimono ancor più nella rivalità per il buon nome. Ancora una volta il buon nome di qualcuno, vale a dire la sua reputazione, è al centro degli obiettivi di chi si muova sulla scena pubblica, e dà scopo e significato alla vita, anche qui al pari del denaro nella nostra società. Da un altro punto di vista, buon nome e reputazione familiare sono di primaria importanza anche perché nel mondo del I secolo le famiglie non erano del tutto autosufficienti ed economicamente indipendenti. La vita sociale esige qualche grado d'interdipendenza, collaborazione e con-

divisione di iniziative. Nella società mediterranea una simile collaborazione extrafamiliare prende la forma di libera associazione di tipo contrattuale. In termini biblici, si stringevano «alleanze» implicite o esplicite. E noi, con chi entreremmo in una qualsiasi forma di alleanza o di contratto di cooperazione? Negli Stati Uniti un venditore di automobili non venderebbe un'auto nuova a chi non possa esibire credenziali di affidabilità. Nel mondo mediterraneo nessuno si sarebbe liberamente associato con altri in qualche rapporto di alleanza, se non con chi si fosse segnalato per l'onore, tanto il buon nome e la reputazione familiare sono i più preziosi dei beni (v. sotto, cap. 3).

In generale la gara per la reputazione e l'onore prende quindi la forma di una battaglia o di una rivalità senza sosta – una partita senza fine di vittorie, pareggi e sconfitte in cui parimenti importante è sia *come* si gioca, sia se si *vinca* o meno. Si assiste a tentativi reiterati di distruggere reputazioni e al tempo stesso si mette grande impegno a mostrare una cortesia formalmente inappuntabile. Il grado di prestigio dei membri della comunità è argomento di osservazioni continue. Qualsiasi disputa porta solitamente ad accuse di atti e intenzioni disonorevoli – e che non hanno nulla a che vedere con la disputa. Il prestigio consegue dalla superiorità che si dimostra su qualcuno più che su qualcosa, per cui qualsiasi interesse mostrato ad acquisire beni è mosso dall'intento di procurarsi onore disponendo con generosità di ciò che si è acquisito tra pari o con clienti di status inferiore socialmente utili. In altre parole, ci si procura onore con la liberalità, non per possedere e/o mantenere ciò che si è acquisito. Denaro, beni e qualsiasi altro genere di ricchezza, in realtà sono quindi mezzi per procurarsi onore, e qualsiasi altro uso della ricchezza è considerato idiota. I ricchi avidi e rapaci non sono che imbecilli ingordi!

Onorevole è quindi chi sa e riesce a mantenersi socialmente nei limiti tracciati da autorità, genere e rispetto sociale, Dio compreso. Ignominioso è chi non si premura d'osservare i limiti sociali. Imbecille è chi prende sul serio un ignominioso. Più propriamente, in che modo si ostenta e si riconosce allora l'onore?

COME SI ESIBISCE E SI RICONOSCE L'ONORE

Si ricorderà che l'insieme delle demarcazioni sociali che si assimilano con l'inculturazione definisce per noi la realtà consensuale della nostra cultura, ci fornisce una sorta di prospetto socialmente condiviso che ci avvezza e ci guida a situare persone, cose e avvenimenti all'interno di delimitazioni appropriate. Questo protocollo sociale è nella maggior parte dei casi in qualche modo compendiato ed espresso in forma simbolica emblematica in una determinata persona fisica. Ciò che intendo dire – e in se-

guito vi si tornerà – è che la persona fisica, il corpo, funge da protocollo personalizzato dei valori sociali della società in cui si vive. Come, ad esempio, la nostra carta sociale delimita la mia casa dalla tua e consente libero accesso alla tua casa a chi è e può essere tuo intimo, analogamente chi sa di potere toccarti, baciarti e accarezzarti (ha cioè libero accesso alla tua persona fisica) sarà in genere chi ha libero accesso a casa tua. La tua persona fisica replica il tuo spazio sociale in generale, casa tua, dove con «replicazione» intendo l'utilizzo di modelli di comportamento simili e spesso identici in ambiti diversi.

Torniamo all'esempio. Come si può consentire che dei tecnici abbiano accesso a casa nostra per scopi determinati, così si può consentire che dei tecnici abbiano accesso limitato alla nostra persona fisica per scopi specifici: l'idraulico o l'elettricista per la casa, il medico o il dentista per la persona fisica. Le norme d'interazione con i tecnici sono in genere molto simili. In entrambi i casi bisogna consentire contatti personali in ambiti che normalmente sono riservati, in entrambi i casi i tecnici sono debitamente autorizzati (e negli Stati Uniti, dove non si dimentica mai l'economia, assicurati), in entrambi i casi per i propri servizi i tecnici vengono remunerati, a significare che la transazione è chiusa, completa, senza alcun debito residuo d'obbligo interpersonale – pur essendo grati a chi ha fermato l'allagamento del seminterrato o a chi ci ha aiutato a riprendere a camminare. Questo tipo di replicazione – la presenza di regole identiche in ambiti diversi – è piuttosto comune nelle varie culture.

Per tornare alla discussione sull'onore, la persona fisica (il corpo) è normalmente una replicazione simbolica del valore sociale dell'onore. Ruoli rilevanti sono ricoperti dal capo e dalla parte anteriore del capo (la faccia): essere seduti a capotavola, essere capofila, essere a capo di un'organizzazione, sono replicazioni dell'incoronazione del capo, del fatto che ci si tolga il cappello di fronte a qualcuno, che si chini il capo alla sua presenza. Si mostrano onore e disonore quando il capo viene incoronato, unto, toccato, coperto, scoperto, depilato, tagliato, colpito o schiaffeggiato. La natura simbolica della faccia, la parte per il tutto, è molto simile a quella del capo, con la dimensione aggiuntiva dello spazio della *fronte*, centro della consapevolezza. *Affrontare* qualcuno significa sfidare un altro in modo che ne sia consapevole e non possa evitare di esserlo. Davanti a un affronto chi è sfidato è costretto a vedere la sfida rivolta alla sua faccia. D'altra parte il riconoscimento della sfida ha luogo sulla faccia. Nella cultura semitica questo centro di riconoscimento è il centro della faccia, il naso: in ebraico ci si serve della metafora delle narici dilatate per indicare la rabbia, e la parola per narici dilatate è solitamente tradotta con «collera».

Un affronto fisico è a dir poco una sfida all'onore di qualcuno. Quando non ottiene risposta, nel giudizio dei presenti l'affronto diviene disonore.

Gli affronti fisici sono simbolo della violazione dei confini sociali e personali prescritti, e sono quindi causa di risentimento. Con questo s'intende lo stato emotivo di chi si sente afflitto e angosciato perché le attese e le richieste dell'ego non sono riconosciute dal trattamento di cui in realtà si è fatti oggetto da parte di altri. È un senso d'indignazione morale prodotto dall'ingiustizia che viene sentita nel comportamento di altri nei nostri riguardi – un comportamento che non si accorda con il potere, lo status di genere e il ruolo sociale che sono i nostri. In breve, c'è chi rifiuta di riconoscere l'onore e il prestigio che ci distinguono, e la loro sfrontatezza fisica è il simbolo di questo rifiuto, costoro hanno fatto irruzione nello spazio sociale che è nostro.

Per riportare la situazione alla normalità è necessaria una risposta, quasi un ricacciare gli sfidanti dalla loro parte della linea, procedendo nel contempo a riparare il recinto. Questo processo di restaurazione della situazione dopo la privazione d'onore è solitamente detto soddisfazione o ottenere soddisfazione. Tollerare che il proprio onore sia contestato e di conseguenza alienato, significa lasciarlo in uno stato di *profanazione* – invalidato, violato, svilito – e quindi restare socialmente disonorati e disonorevoli. D'altra parte, tentare di restaurare il proprio onore, anche se il tentativo non riesce, significa riportarlo in una condizione di sacralità, risantificarlo e riconsacrarlo, mantenendo il proprio onore e onorabilità sociali (facendosi così persona di valore, di buona reputazione).

Ancora una volta è di primaria importanza osservare che secondo i modelli sociali antagonistici dell'onore non tutti possono impegnarsi nella partita. Secondo le regole non scritte, il codice implicito, *solo i pari possono competere*. Solo un pari può di fatto sfidare un altro in modo che tutti colgano l'interazione come sfida. Soltanto un pari – che dev'essere riconosciuto come tale – può contestare l'onore di qualcuno od offenderlo. Il motivo è che le regole della contesa d'onore esigono che gli sfidanti siano socialmente pari. Un inferiore sulla scala della posizione, dell'autorità e dello status di genere sociali non ha quindi abbastanza onore per indignarsi per l'affronto di un superiore. D'altra parte l'onore di un superiore semplicemente non viene impegnato, non è coinvolto dall'affronto di un inferiore, anche quando il superiore abbia il potere di punire l'impudenza. Un uomo può offendere fisicamente i figli o la moglie, qualcuno di alta condizione può colpirne un altro di bassa estrazione, i liberi possono picchiare gli schiavi, l'esercito romano di occupazione può schernire la maggior parte degli autoctoni di umile condizione. In se stesse queste interazioni non implicano una contesa d'onore (possono implicare l'onore di un altro, ad esempio dei patroni che devono proteggere gli interessi dei loro clienti; ma a questo punto la situazione si complica, se ne parlerà più tardi). In altri termini, nella partita sociale per l'onore si è responsabili del

proprio onore soltanto nei confronti dei propri pari sociali, verso coloro con cui, secondo la cognizione che si ha della società, si può competere.

Per tornare alle offese fisiche, qualsiasi violazione dei confini fisici da parte di altri presuppone e implica l'intenzione di disonorare. Nelle società d'onore le azioni sono più importanti delle parole e come si parla è più importante di ciò che si dice. Nell'insolenza fisica si presume che esista una sfida all'onore a meno che sia chiaramente e del tutto evidente che non si tratta affatto di sfida (ad es. un bambino che colpisce un adulto). Affermare di non avere voluto disonorare (per es. dicendo «Non volevo» oppure «Mi scusi») significa tuttavia appellarsi a una certa indulgenza da parte dell'offeso, il quale può concederla o meno. Molto dipenderebbe dal grado di disonore compromesso (ad es. in che modo, in quale situazione e dove qualcuno abbia colpito o toccato un altro), dallo status dello sfidante (chi ha colpito) e dal grado di pubblicità (quali spettatori hanno assistito all'avvenimento).

Ancora una volta la pubblicità, i testimoni, sono fondamentali per l'acquisizione e l'attribuzione d'onore. I rappresentanti dell'opinione pubblica devono essere presenti, dal momento che l'onore riguarda esclusivamente il tribunale o la corte dell'opinione pubblica e la reputazione attribuita da questa corte. La lode pubblica può far vivere, lo scherno pubblico può uccidere. In senso proprio.

L'ONORE E L'INTERPRETAZIONE DELLA SFIDA

Dovrebbe esser ormai chiaro che nella sfida e risposta d'onore sono implicati due livelli d'interpretazione: 1. quello del singolo che è stato sfidato – la sua valutazione degli intenti e dello status dello sfidante; 2. quello del pubblico che assiste alla sfida – l'interpretazione che un gruppo di testimoni dà degli intenti e dello status dello sfidante e insieme della sfida in pubblico. Tenendo conto di questi due elementi imprescindibili, vi saranno diversi stili di sfida, dall'affronto diretto a sfide indirette in azioni in qualche modo ambigue.

Per iniziare da queste ultime, lo stile chiamato di affronto ambiguo consiste in una parola o in un atto di sfida avanzati «accidentalmente di proposito». Posso per esempio andare a sbattere «accidentalmente» contro qualcuno e gettarlo a terra, o posso dire a qualcuno che qualcun altro ha affermato che sua figlia è una vera e propria sguadrina. Questo tipo di sfida mette lo sfidato di fronte a un dilemma: questi deve decidere quale valutazione darà la comunità della sfida, perché la vittima di un affronto o di una sfida viene disonorata soltanto quando e dove sia costretta dal pubblico ad ammettere d'essere stata sfidata e di non aver reagito. È qui che entra in causa l'affermazione solenne o giuramento extralegale. L'in-

tento di un simile giuramento (ad es. negli affari: «Giuro per Dio che questo è un ciuco sano») è di dissipare l'ambiguità e di rendere esplicite le intenzioni di qualcuno. Un giuramento attiva un tipo di maledizione implicita (ad es. se il ciuco è malato e muore, Dio mi punirà per aver invocato la divinità a testimone di una falsità, in tal modo disonorandolo) e l'opinione pubblica ritiene disonorato chi non si sottomette a giuramento (si veda la legge sulla moglie sospettata di adulterio in *Num.* 5,11-31 e cf. *Lc.* 1,73; *Atti* 2,30; 23,12.14-21; *Ebr.* 7,20-28; l'antitesi di *Mt.* 5,33-37 ha di mira i giuramenti in affari). Se qualcuno giura a un altro, a poter essere disonorato dopo il giuramento è solo chi ha giurato, non la controparte; ma per impegnarsi nella partita di sfida e risposta questo giuramento, come la parola d'onore, deve essere assunto liberamente.

Che cos'è quindi una parola d'onore? Si può impegnare il proprio onore nella lotta della vita solo con un'intenzione sincera. Per dimostrare questa sincerità d'intenzione, questa fermezza di decisione, si può fornire una parola d'onore, che rappresenta un giuramento o affermazione solenne. Un simile giuramento o affermazione solenne impegna tuttavia soltanto il singolo stesso, non Dio o gli altri. Una tale parola d'onore è necessaria solo per coloro che ritengono ambiguo o non credibile ciò che una persona dice o fa. Il tipico «in verità, vi dico» di Gesù funge da parola d'onore (cf. *Mt.* 5,18.26; 6,2.5.16; 8,10; 10,15.23.42; 11,11; 13,17; 16,28; 17,20; 18,3.13.18.19; 19,23.28; 21,21.31; 23,36; 24,2.34.47; 25,12.40.45; 26,13.21.34; *Mc.* 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23; 12,43; 13,30; 14,9.18.25.30; *Lc.* 4,24; 12,37; 18,17.29; 21,32; 23,43; *Gv.* 1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18).

La ragione per cui si dà la parola d'onore è che in queste culture dell'onore impegnarsi moralmente a dire senza ambiguità la verità consegue dagli obblighi o dalla lealtà sociali verso coloro ai quali questo impegno è dovuto. Nella società del I secolo dai beni limitati, non s'incontra nulla che possa far pensare a un impegno universale, sociale (ad es. la cognizione che tutti gli esseri umani, o quantomeno tutti i maschi in quanto appartenenti a qualche sodalizio di tutti gli uomini, siano persone allo stesso modo). Propri della «persona d'onore» sono piuttosto il diritto alla verità e il diritto a negare la verità, e contestare questi diritti significa mettere a repentaglio l'onore della persona, sfidarla. Menzogna e inganno sono o possono essere onorevoli e legittimi. Mentire per ingannare un estraneo, che non ha diritto alla verità, è onorevole. Nella tradizione israelita i seguaci di Ben Zakkai credevano che «gli uomini possono giurare ad assassini, ladri o gabellieri che ciò che hanno è offerta d'elevazione anche se non è offerta d'elevazione; o che appartengono alla casa del re anche se non appartengono alla casa del re» (*Mishna, Nedarim* 3,4).

D'altra parte esser chiamati bugiardi da qualcuno è un grande disonore pubblico, per la ragione che la verità appartiene unicamente a chi ne ha diritto. Mentire davvero significa negare la verità a qualcuno che ne ha diritto, e il diritto alla verità esiste soltanto quando si deve rispetto (nella famiglia, ai superiori, ma non necessariamente ai pari con cui si è in competizione o agli inferiori). Ingannare giocando sull'ambiguità o mentire a qualcuno di un gruppo altro, significa quindi privare l'altro di rispetto, rifiutare di mostrargli onore, umiliarlo. E a chi si è pronti a sfidare e affrontare si può mentire. Affrontare un altro che è un pari o un inferiore non è disonorevole.

Le linee di confine che demarcano una persona comprendono in qualche modo anche tutto ciò che la persona possiede di utile e degno. Ciò significa che, oltre all'onore personale, un singolo condivide una sorta di onore collettivo o corporativo. Nei confini dell'onore personale sono compresi tutti i maggiori che regolano l'esistenza di una persona, come i genitori, i patroni, il re e Dio – tutto ciò che si ha di sacro in linea verticale. Sono inclusi anche gli altri membri della famiglia – il sacro a livello orizzontale. Il motivo è che, come i singoli, i gruppi sociali possiedono un onore collettivo.

E proprio come l'onore è personale o individuale ma anche collettivo o corporativo (ad es. onore della famiglia, onore del gruppo etnico e simili), così un altro modo di sfidare una persona è tramite ciò che potrebbe essere definito un affronto corporativo. Invece di affrontare te, affronto qualcuno legato al tuo onore. Si può dare la reazione a una sfida e la conseguente privazione d'onore di qualcuno diverso dalla persona in questione solo quando l'onore di quella persona è in qualche modo coinvolto. Ciò può accadere quando si disonora la moglie di altri (che si sa fare tutt'uno col marito), la sua famiglia allargata (come il padre o il cugino consanguineo alla sua presenza) o anche coloro che la società reputa incapaci di difendere in prima persona il proprio onore. La Bibbia parla spesso di queste persone socialmente indifese – orfani, vedove e, prima del Deuteronomio, stranieri residenti – come persone incapaci di difendere il proprio onore. Anziani e malati che siano maschi sono casi marginali. Seguono quindi quanti sono socialmente impediti a rispondere a sfide al proprio onore a motivo del proprio status impari, superiore, elevato, com'è il caso di un patrono d'alto rango, del re o di Dio (degli dei). Ci si può quindi far carico della sfida mossa al proprio patrono, re o Dio perché questi sono indistricabili dal proprio onore.

Come sopra si è detto, una persona disonorata deve tentare di ripristinare l'onore. È il tentativo che conta, non il ristabilimento effettivo della condizione precedente. Si potrebbe chiamare questo tentativo «soddisfazione», e la soddisfazione non coincide col trionfo. In qualche intreccio

filmico l'eroe o l'eroina ottiene alla fine una specie di soddisfazione pur perdendo in modo cruento un combattimento contro nemici soverchianti. In una società d'onore ciò che si richiede ed è sufficiente per la soddisfazione è 1. che chi è stato disonorato abbia la possibilità di ottenere soddisfazione e 2. che, nel farlo, questi non si sottragga alle regole del gioco. La soddisfazione ha quindi la natura dell'ordalia, in quanto vi è implicito il giudizio del destino o del fato, della sanzione divina. Se la persona disonorata o la sua famiglia non si attengono alle norme socialmente riconosciute, la partita di sfida e risposta è finita e ne seguono faida o guerra.

ONORE E RICORSO ALLA GIUSTIZIA

È considerato inoltre altamente disonorevole e contrario alle norme d'onore ricorrere in processo e cercare di ottenere legalmente giustizia nei confronti di un pari. Anche questo conduce il codice di sfida-risposta a una faida o alla guerra. Prima di tutto colui che è stato sfidato e intraprende qualche azione legale si limita ad aggravare il disonore (ciò che qualche sfidante ha fatto alla persona) rendendolo pubblico. Inoltre la soddisfazione in una corte, la soddisfazione legale, non ripristina l'onore di una persona perché 1. ricorrere alla giustizia significa dimostrare disuguaglianza e vulnerabilità e mette a rischio l'onore; 2. il procedimento legale permette a coloro che ti hanno privato dell'onore di bearsi della tua difficoltà; 3. fare in modo che sia la corte a procurarti un risarcimento o a imporre agli altri di scusarsi è disonorevole in sé, perché sottintende che tu non sappia trattare con i tuoi pari. L'onore esige di essere ripristinato o soddisfatto da sé, o dal sé allargato. Per capirlo si può osservare come nella nostra società – o nei film che riproducono aspetti della nostra società – coloro che si trovano al di sopra o fuori della legge – come i ricchissimi, le bande di strada, i criminali organizzati, la mafia – sono in qualche modo legge a se stessi ed evitano di essere disonorati facendo ricorso alle normali procedure legali. Nel mondo del I secolo i procedimenti giudiziari ordinari erano utilizzati per disonorare qualcuno o qualche gruppo che si concepiva di status superiore, più potente, e il ricorso a simili procedure era un'ammissione di disuguaglianza. Questa disuguaglianza, naturalmente, può essere fortemente ambigua, e ancora una volta dipende dall'opinione pubblica distribuire l'onore.

DIMENSIONI DELL'ONORE COLLETTIVO

Poiché diversamente da noi (v. sotto, cap. 2) le società mediterranee del I secolo non ritenevano l'individualismo un valore centrale, una delle questioni d'interesse primario era l'onore collettivo o della comunità. Gruppi

sociali come la famiglia, il vicinato, il villaggio o la regione, possedevano un onore collettivo di cui beneficiavano i membri (cf. *Gv.* 1,46: «Da Nazaret può venire qualcosa di buono?»; *Tit.* 1,12: «I cretesi sono sempre bugiardi, male bestie, indolenti ingordi»). Questa cognizione potrebbe essere espressa come: «Io sono chi sono e quelli ai quali sono legato». In rapporto alle dimensioni del gruppo, che possono essere comprese tra la singola famiglia nucleare e il regno o la regione, il *capo* del gruppo è responsabile dell'onore del gruppo di fronte a chi ne è al di fuori e anche lo incarna. I membri del gruppo gli devono quindi lealtà, rispetto e obbedienza tanto da impegnarvi senza limiti né compromessi il loro proprio onore. Due sono i tipi di raggruppamenti: naturali e opzionali.

I *raggruppamenti naturali* dipendono da circostanze sulle quali il singolo non ha influenza, come nascita, residenza, nazionalità, posizione sociale. Nei gruppi naturali il proposito di appartenere al gruppo non ha alcuna importanza. Si nasce fisicamente e simbolicamente nel gruppo, senza possibilità di condizionamento. Il raggruppamento non è la conseguenza di una scelta, gara o contratto. Ciò significa che si appartiene naturalmente, per così dire per sangue, al gruppo. E questo stesso fatto vincola la persona a rispettare, osservare e mantenere le linee di confine, le definizioni, l'ordine all'interno del gruppo.

Per comprendere le valutazioni d'onore all'interno dei raggruppamenti naturali, è da ricordare quanto sopra si è detto riguardo alla varietà dei messaggi di sfida. Le sfide non sono tutte dello stesso grado né dello stesso tipo, ma variano dal semplice invito a condividere un bicchiere di vino a un eccesso come l'assassinio. Come diversi sono i gradi di sfida, così anche la reazione in risposta dovrebbe essere quantomeno dello stesso tipo della sfida in modo che la persona coinvolta conservi il proprio onore.

Per essere più chiaro, vorrei distinguere tre gradi ipotetici. Questi gradi di sfida dipendevano dalla revocabilità o meno della sfida all'onore, dalla facilità di ripristino dei confini e dalla gravità della privazione sottintesa o effettiva d'onore, se leggera, significativa o estrema e totale. Le sfide o trasgressioni dei confini che delimitano la persona si danno quindi in questi tre gradi. Il primo grado implica il disonore estremo e totale di un altro, senza nessuna abrogazione possibile. Si tratta di oltraggio e potrebbe essere l'assassinio, l'adulterio, il rapimento, la falsa testimonianza e la degradazione sociale completa di qualcuno che viene a trovarsi privo di tutto quanto è necessario alla propria posizione sociale. In sostanza tutto ciò è elencato nella seconda metà dei dieci comandamenti con l'eccezione del furto, che in realtà è menzionato qui proprio per la sua natura: oltraggi arrecati a israeliti che semplicemente non sono revocabili ma esigono vendetta. Il secondo grado era una grave privazione d'onore con possibilità di revoca, ad esempio restituendo oggetti rubati, versando un risarcimen-

to monetario per aver sedotto la figlia non sposata e non fidanzata di qualcuno e così via. Il terzo e più basso grado di sfida all'onore erano le interazioni correnti e ordinarie che esigono risposte sociali normali, come contraccambiare un dono con un altro di valore pari o maggiore o lasciare che altri sposino i miei figli se lasciano che i miei figli sposino i loro. In altre parole, qualsiasi disonore implicito o esplicito deve tenere conto di una soddisfazione commensurata al grado di disonore inflitto.

Per tornare ai raggruppamenti naturali, è da osservare che qualsiasi tipo di disonore premeditato perpetrato all'interno del gruppo è ritenuto sacrilego e rientra in una categoria di trasgressione affatto fuori dell'ordinario. Coloro che sovrintendono alla nostra esistenza nei gruppi naturali sono persone sacre, religiose. Uccidere un genitore, quindi, non è semplice omicidio, ma parricidio, uccisione di un parente stretto. Lo stesso vale per l'assassinio di un re (regicidio) e nel medioevo per quello di un papa. Simili crimini contro membri dei propri raggruppamenti naturali, contro chi condivide l'onore naturale di ciascuno, sono sempre sentiti come estremamente gravi e fonti di disorientamento sociale. D'altra parte l'omicidio di estranei non è sacrilego e potrebbe anche essere meritorio, ad esempio nella difesa dell'onore di gruppo in guerra – e sovente in pace. Gli estranei non sono sacri. I romani definivano *nefas* il crimine di trasgressione premeditata nei raggruppamenti naturali, stigmatizzandone l'autore come *sacer*, intendendo che gli dei lo avrebbero sicuramente raggiunto per ciò che aveva compiuto. Allo stesso modo le aristocrazie e i rapporti di patronato tra ricchi proprietari terrieri e affittuari residenti fanno ricordare i raggruppamenti naturali di famiglia, villaggio, regione e lo status sociale in ognuno di essi.

I *raggruppamenti opzionali* dipendono invece dalla scelta individuale e sono la conseguenza di contratti, semi-contratti o di competizione. Queste scelte sono quasi sempre dettate da costrizione e necessità sociali. I raggruppamenti di questo tipo sono anche detti raggruppamenti «volontari» o «associazioni volontarie», ma di norma i mediterranei non si offrono volontari per nulla al di fuori dei propri raggruppamenti naturali. Se ne avevano la possibilità, i mediterranei limitavano tutto ai raggruppamenti naturali. Tenuto conto della pressione delle circostanze sociali e dei capricci della vita, talora ci si trovava tuttavia costretti a unirsi a raggruppamenti esterni al gruppo proprio naturale.

Nei raggruppamenti opzionali chi vi è implicato non ha in quanto tale qualità sacre derivanti dal proprio ruolo rispetto ad altri. In tali raggruppamenti sono invece i posti, le posizioni o gli incarichi a comportare le qualità che nei raggruppamenti naturali sono incarnate da persone. Mentre nei raggruppamenti naturali sono all'opera il parere del gruppo proprio e l'opinione pubblica generale, nei raggruppamenti facoltativi que-

st'ultima è sovrana. Nel I secolo tra questi raggruppamenti opzionali figuravano corporazioni di commercio, municipalità (sistemi di villaggi), città con forme repubblicane di governo, organizzazioni funerarie in cui si entrava per scelta e partiti palestinesi come farisei, sadducei, esseni e simili. Forse dopo la morte e risurrezione di Gesù anche quanti credevano in Gesù vedevano i loro gruppi come associazioni opzionali molto simili ai partiti palestinesi ai quali spesso si erano ispirati.

Dal punto di vista dell'onore collettivo le persone sacre o le cariche elettive (a seconda del tipo di raggruppamento) hanno potere su qualsiasi dimensione d'onore nei rispettivi gruppi. Fanno da arbitri in questioni di principio, sanciscono ciò che può essere fatto o affermato senza sacrilegio, approfondiscono la fedeltà incondizionata dei membri. Questo è ciò che fecero Gesù e Paolo per i raggruppamenti opzionali che si formarono attorno a loro, questo è quanto i capi degli scribi facevano per i raggruppamenti opzionali che si legavano a loro, e questo è ciò che l'imperatore a Roma o il sommo sacerdote a Gerusalemme facevano per i raggruppamenti naturali sotto la loro autorità. Queste persone sacre o eminenti si presentano quindi esse stesse come simbolo sia dell'onore sociale – hanno diritto di precedenza rispetto ad altri nei propri gruppi – sia dell'onore etico – sono sentiti come intrinsecamente buoni e nobili. Ragione di tutto ciò è che onore e preminenza sociali (essere a capo di qualcosa o qualcuno) sono di solito facilmente convertibili in onore etico o bontà intrinseca, proprio come il capitale o le garanzie collaterali garantiscono credito nel nostro sistema monetario. L'onore (precedenza sociale) preserva dal disonore (comportamento etico immorale o ignominioso). Il re della nazione (o il padre della famiglia) semplicemente non può quindi essere disonorato all'interno del gruppo, è al di sopra delle critiche. Ciò che egli è avalla la stima delle sue azioni. Qualsiasi offesa contro di lui non fa che macchiare chi lo offende.

Il re nel suo regno (come il padre nella sua famiglia), inoltre, non può sbagliare, perché egli è arbitro di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato. Qualsiasi critica che vada al di là dell'ordinaria protesta convenzionale (ad es. le tasse sono troppo alte) è considerata un atto di slealtà, una mancanza di fiducia. Nessuno ha il diritto di mettere in discussione ciò che il re decide di fare, come nessuno nel regno ha alcun diritto di comportarsi in base a ciò che personalmente potrebbe ritenere essere giusto o sbagliato. Il re (padre) dev'essere seguito e obbedito, lui è coscienza sufficiente per tutti coloro a lui legati. Questo atteggiamento adeguato viene simboleggiato nei riti d'onore, e si deve tributare onore (in inglese «culto» significava in origine dignità, riconoscimento di valore) al di là dei propri sentimenti. D'altra parte quando si ritiene che qualcun altro sia degno d'onore, glielo si tributa, e quando si tributa onore si evidenzia quanto si crede

di dover provare. Riassumendo, l'onore fa sì che una società ricavi ciò che dev'essere fatto da ciò che in effetti si fa. Nel senso che l'ordine sociale come dovrebbe essere deriva dall'ordine sociale come effettivamente è. Tributare onore a colui cui è dovuto, legittima l'autorità stabilita e integra ancor più i membri della società nel loro sistema di consenso obbligatorio.

L'ONORE E LA DIVISIONE MORALE DEL LAVORO. IL DOPPIO PARAMETRO

Come sopra si è accennato, l'onore entra in gioco alla confluenza dei confini sociali di autorità, del rispetto verso chi è di status superiore al nostro e dei ruoli di genere. Quanto fin qui si è detto riguarda per lo più l'autorità e il rispetto, senza distinzione di uomini e donne. Ma nel complesso l'onore del gruppo naturale è diverso in quella che può essere definita una divisione di genere o morale del lavoro. Questa divisione di genere del lavoro riguarda principalmente il gruppo familiare o parentale ma può replicarsi in altre dimensioni della vita.

Per capire questo aspetto, iniziamo dai simboli di genere più importanti in queste società. L'onore maschile è simboleggiato anzitutto dai testicoli; questi rappresentano la virilità, il coraggio, l'autorità sulla famiglia, la volontà di difendere la propria reputazione e il rifiuto di sottomettersi a umiliazioni (e questo in quale rapporto sta con la parabola dell'eunuco di Mt. 19,12? Cf. Lev. 21,20; Deut. 23,1; 25,11; Ger. 5,8; Ez. 23,20 e anche Am. 5,2-6). L'onore femminile è invece simboleggiato dalla verginità (imene) e rappresenta l'esclusività sessuale femminile, la discrezione, la vergogna, il ritegno e la timidezza. Evidentemente l'uomo manca del fondamento fisiologico per l'esclusività sessuale o per la «purezza» sessuale (non può simboleggiare l'invasione del suo spazio come è invece possibile alla donna, se non nel rapporto anale omosessuale!) e la sua mascolinità è dubbia se mantiene la purezza sessuale, se cioè non sfida i confini di altri per mezzo delle loro donne. Le donne, da parte loro, esprimono simbolicamente la loro purezza respingendo anche i più vaghi approcci al proprio spazio simbolico, benché sia dovere dell'uomo responsabile proteggere, difendere e custodire la purezza delle proprie donne (moglie, sorella, figlia), dal momento che il loro disonore tocca immediatamente il suo.

La ripartizione dell'onore in maschile e femminile corrisponde alla suddivisione dei ruoli nella famiglia tra marito, moglie e figli. Questa è chiamata famiglia di procreazione, per distinguerla da quella di provenienza – chiamata famiglia d'orientamento. Nella famiglia di procreazione l'onore attribuisce implicitamente valore o virtù espressi nell'esclusività sessuale alla donna, e superiorità sociale, con il compito di difendere l'esclusività sessuale femminile, all'uomo. Questo tipo di ripartizione dell'onore è re-

plicato nella distribuzione degli spazi (si ricordi che con replicazione s'intendono gli stessi modelli o le stesse regole in ambiti diversi).

Lo spazio o le cose femminili – i luoghi in cui è consentito l'accesso alle donne, gli oggetti di esclusiva pertinenza delle donne, come la cucina e gli utensili per cucinare, la fontana (pubblica) e l'acqua da attingere, il filato e il cucito, il forno (pubblico) e la preparazione del pane, la pulizia della casa, ecc. – tutti questi luoghi e oggetti femminili mettono al centro l'abitazione familiare o il villaggio di residenza. Ciò significa che guardano verso l'interno, una sorta d'invisibile calamita di pressione sociale spinge le donne verso l'interno, verso il loro spazio nella casa o nel villaggio. Tutto ciò che dall'interno va verso l'esterno è maschile, tutto ciò che resta all'interno è femminile. I luoghi di contatto tra l'interno e l'esterno (il cortile familiare, la piazza del villaggio o la zona circostante la porta urbana) sono maschili quando sono presenti degli uomini, sebbene talvolta vi possano entrare donne in assenza di uomini o debitamente accompagnate o in presenza dei loro uomini. Essendo questa la situazione, generalmente la moglie diventa l'amministratrice delle finanze, tiene le chiavi dello scrigno di famiglia quando e perché il marito deve allontanarsi – nei campi, in altri villaggi, in pellegrinaggio. D'altra parte l'uomo che senza donna deve assentarsi per periodi prolungati, ad esempio commercianti, venditori ambulanti, certi tipi di pastori, predicatori itineranti e simili, non può non far sorgere dubbi sul suo onore, perché la moglie è lasciata sola per tempi troppo lunghi.

L'onore dell'uomo ha quindi a che vedere con la purezza sessuale della madre (sebbene sia il padre a essere maggiormente implicato al riguardo), della moglie, delle figlie e delle sorelle – ma non con la sua stessa purezza sessuale. Stando a questo schema, *la purezza sessuale o esclusività della donna concorre quindi all'onore di qualche uomo*. L'uomo è responsabile della tutela di questa esclusività sessuale, che per così dire gli è affidata. Per questo la responsabilità della donna resta alleggerita, salvo nei casi in cui essa vada in cerca del disastro oltrepassando confini socialmente accettabili. La donna onorevole, dotata fin dalla nascita degli opportuni sentimenti di vergogna positiva (vale a dire che ha a cuore il proprio onore) ereditata dalla madre («Tale madre, tale figlia»: Ez. 16,44), ha quindi cura di evitare i contatti umani che potrebbero esporla al disonore. Non ci si può attendere che essa riesca in questa impresa senza il sostegno dell'autorità e del potere maschile. È questa concezione che è alla base dell'opinione pubblica che fa oggetto di scherno e disonore il marito o il padre ingannati e chiede loro di vendicare qualsiasi oltraggio subito al riguardo. Si ritiene inoltre che le donne che non sottostanno alla tutela di un uomo – in particolare le vedove senza figli e le divorziate prive di legami familiari – siano private dell'onore femminile, quindi più simili a uomini che a

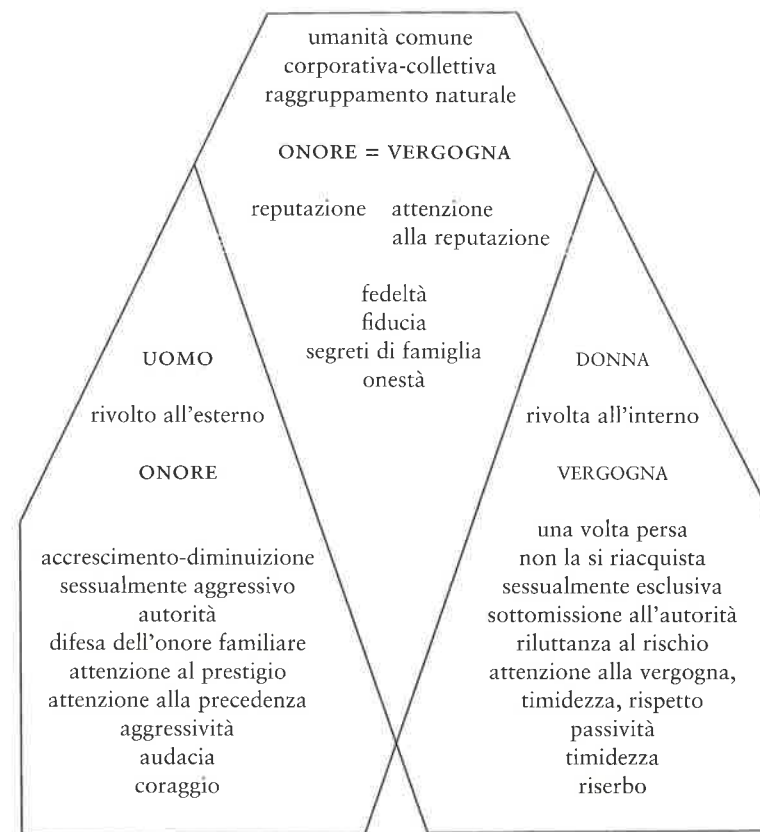
donne e di conseguenza predatrici sessuali, aggressive, «provocanti», dunque pericolose. Solo un nuovo matrimonio ripristinerebbe i loro autentici ruoli di genere, ma spesso questo non è socialmente possibile. Da qui la posizione precaria delle vedove e delle divorziate (e l'importanza di un atto di divorzio che dia alla donna la possibilità e il diritto di un nuovo matrimonio, se glielo si può procurare). Questo atteggiamento della cultura verso le vedove è espresso con chiarezza in *1 Tim. 5,3-16*.

PER UNA DEFINIZIONE DI ONORE E VERGOGNA

Come sopra si è accennato, con onore s'intende il senso che una persona (o un gruppo) ha del proprio valore e il riconoscimento pubblico e sociale di questo valore. In questo senso l'onore si applica a entrambi i generi. È il fondamento della propria reputazione, della propria posizione sociale, indipendentemente dal genere. In questo contesto comune, in cui l'onore è tanto maschile quanto femminile, il termine «vergogna» è un simbolo positivo. Esso indica il senso di vergogna. La vergogna positiva, il senso di vergogna, significa mostrarsi sensibili riguardo alla propria reputazione, all'opinione altrui. Provare vergogna, in questo senso, è un valore eminentemente positivo. Qualsiasi essere umano degno del nome di «umano», qualsiasi gruppo umano meritevole di appartenere all'umanità, deve provare vergogna, essere sensibile alla valutazione del proprio onore, essere ricettivo nei confronti dell'opinione altrui. Il senso di vergogna rende possibile, nobilita e umanizza l'ambiente di vita, dal momento che sottintende l'accoglienza e il rispetto delle norme di interazione umana. D'altra parte una persona o gruppo senza vergogna non riconosce le norme di interazione umana, non ravvisa i confini sociali. La persona senza vergogna è chi ha una reputazione disonorevole al di là di ogni dubbio sociale, chi si pone fuori dai confini della vita morale accettabile, quindi una persona cui si devono negare le normali cortesie sociali. Mostrare cortesia nei confronti di una persona senza vergogna è una presa in giro, poiché è da stolti mostrare rispetto per i confini quando una persona non riconosce confini, proprio come sarebbe da stolti continuare a parlare inglese a chi non lo conosce affatto.

Si può parlare di onore e vergogna tanto per uomini quanto per donne soprattutto negli ambiti della vita sociale che interessano l'umanità comune, in particolare i raggruppamenti naturali in cui uomini e donne condividono un onore collettivo comune: la famiglia, il villaggio, la città e la loro reputazione collettiva. La condotta effettiva, quotidiana, concreta che fonda la reputazione di una persona e ricade sul suo gruppo non è d'altro canto mai slegata dalla divisione di genere o morale del lavoro. I costumi effettivi, il concreto comportamento quotidiano, dipendono sempre

Figura 3. Onore e vergogna. Divisione morale del lavoro



dallo status di genere della persona. Su questo piano cognitivo, quando si considera l'onore una prerogativa esclusiva di uno dei generi, l'onore è sempre maschile e la vergogna sempre femminile. Nell'ambito del comportamento individuale, concreto (e indipendentemente dalle valutazioni del gruppo), l'onore e la vergogna sono quindi specifici di un genere. Questo è una sorta di livello minore d'astrazione, dove i singoli uomini sono simbolo dell'onore e le singole donne della vergogna (cf. figura 3).

A questo livello d'astrazione l'onore maschile è simboleggiato dai testicoli e riguarda un comportamento tipicamente maschile compreso tra l'eticamente neutro e l'eticamente apprezzato: virilità, coraggio (la disponibilità a sfidare e ad affrontare un altro maschio), autorità, difesa dell'onore familiare, attenzione al prestigio e preminenza sociale – tutto ciò è un comportamento onorevole per l'uomo. La vergogna femminile, per parte sua, è simboleggiata dalla verginità e riguarda a sua volta una varietà compresa tra l'eticamente neutro e l'eticamente apprezzato: sentimenti di sensibili-

tà o «vergogna» a mostrare la nudità, modestia, ritrosia, rossore, timidezza, ritegno, esclusività sessuale – tutto ciò è vergogna positiva per la donna e la rende onorevole.

Per salire ancora una volta a un livello superiore di valutazione in cui onore e vergogna riguardano uomini e donne allo stesso modo, si acquisisce onore aspirando personalmente a una determinata condizione e vendendosi socialmente convalidata. Di contro si *viene disonorati* o si è *disonorati* (non si *ha disonore*) quando si aspira a un determinato status che viene però negato dall'opinione pubblica. Nel momento in cui ci si rende conto che questo status viene negato si è disonorati, si è umiliati, screditati, spogliati dell'onore per aspirare a un onore che socialmente non è il nostro. Le valutazioni d'onore vanno quindi dall'interno (rivendicazione) all'esterno (convalida pubblica). Le valutazioni di vergogna vanno dall'esterno (diniego pubblico) all'interno (riconoscimento del diniego da parte della persona). Essere o venire disonorati significa quindi essere contrastati od ostacolati nella rivendicazione personale di valore o di status e insieme riconoscere la perdita di status che questo rifiuto comporta.

In quanto valore comune, applicabile a raggruppamenti naturali, con onore s'intende inoltre tutto ciò che è compreso tra il valore intrinseco e la superiorità o il potere sociali. Il re malvagio e potente gode di onore in termini di superiorità sociale, mentre la famiglia buona ma povera e senza potere gode d'onore per quanto attiene alle virtù etiche. Su un ventaglio di possibilità di questo tipo, i giudizi che si danno dell'onore mostrano risvolti di replicazione che potrebbero contribuire a comprendere l'esperienza della vergogna – il «pianto e stridore di denti» di Matteo, ad esempio. E questo perché qualsiasi fusione di elementi maschili e femminili in un simbolo di livello superiore può sempre essere esaminato nelle sue parti costitutive. Intendo dire che proprio come una donna che perde la propria vergogna ottiene vergogna e quindi non ha più vergogna ma è disonorata, così anche i gruppi naturali possono perdere la propria vergogna ottenendo vergogna in misura tale da non avere più vergogna ma essere disonorati. Certe famiglie e istituzioni (ad es. mariti che fanno i magnaccia, proprietari di trattorie e locande del I secolo, attori, prostitute intesi come gruppo) sono ritenuti irrimediabilmente privi di vergogna. Il motivo è che costoro non rispettano alcun confine di esclusività e quindi incarnano il caotico. In questo senso l'onore come virtù (aspetto femminile) può condurre alla convinzione che una volta che lo si è perso esso non può più essere riconquistato – proprio come l'esclusività sessuale femminile. D'altro canto il valore riconosciuto all'onore come superiorità o autorità sociale (aspetto maschile) può condurre a ritenere che l'onore possa essere accresciuto o diminuito a spese di altri. Quest'onore variabile sarà utilizzato come metro della posizione sociale.

Se la famiglia è il deposito dell'onore naturale, il matrimonio, come si vedrà, è sempre la fusione d'onore di due famiglie. L'onore come vergogna positiva o virtù etica proviene dalla madre, che lo impersona; l'onore come superiorità sociale proviene dal padre, che lo impersona. La fusione d'onore in un matrimonio onorevole produce quindi l'eredità sociale con cui la nuova famiglia di procreazione ottiene un corredo per giocare la partita della vita.

CHIARIFICAZIONE IMPORTANTE

Per concludere, qualche riflessione sulla struttura generale alla quale appartengono onore e vergogna. Questa struttura è la categoria detta dei valori. Onore e vergogna sono valori. I valori riguardano la qualità e l'orientamento del comportamento. Poiché i valori sono fondamentalmente qualità inerenti a qualcos'altro, è sempre aperto a discussione, ovviamente all'interno dei limiti sociali, che cosa potrebbe essere questo qualcos'altro. Per dirlo in altri termini, se l'onore riguarda una pretesa di valore riconosciuta socialmente, la questione è su che cosa abbia in effetti diritto a valore. A dare diritto a questa pretesa è il prendere l'ultimo posto a tavola, servire gli altri, perdonare o cercare la riconciliazione con gli altri? C'è chi ha affermato che Gesù si sia comportato senza preoccuparsi dell'onore perché difendeva la dignità del servizio e del perdono. In verità si comportò abbastanza in linea con l'onore, affermando il valore di tale comportamento «femminile», al quale esorta i suoi seguaci. In altre parole, i modelli di onore e vergogna non stabiliscono che cosa sia onorevole o ignominioso. La precisazione di quali comportamenti od oggetti specifici siano dotati di valore dipende da fattori diversi da questi valori.

Onore e vergogna servono quindi da sanzioni o criteri d'orientamento per il comportamento socialmente privilegiati (altri criteri d'orientamento comprendono la fiducia e l'ansia come anche l'integrità e la colpa). Onore e vergogna sono di importanza cruciale in società in cui più importante dell'effettiva esecuzione di un'azione è la sua approvazione, in particolare da parte di genitori, parenti o parentela fittizia. In realtà l'azione ha spesso un valore scarso o nullo in se stessa, se non per l'approvazione concessa a una persona da parte di quegli altri membri significativi del gruppo.

Alcuni direbbero che è impossibile ritrovare valori mediterranei contemporanei nelle società antiche che si trovavano un tempo in quella regione. L'impostazione di questo libro prevede che sia il lettore a convalidare il modello. Basta leggere i documenti del Nuovo Testamento con le lenti dell'onore e della vergogna per verificare se il modello in verità serva davvero a chiarire o spiegare tutti gli esempi di comportamento interpersonale presentati nei documenti. Francis Hsu, noto antropologo statunitense

se con interessi psicologici, ha fatto osservare che «il nostro ambiente più importante è l'ambiente sociale» e che sebbene in diversi ambienti esistano valori simili, «in alcuni casi è probabile che il modello che sta alla base di ciascuna società perduri per millenni». Nel Mediterraneo onore e vergogna costituiscono il modello fondamentale che regola che cosa sia significativo sul piano simbolico.

RIEPILOGO

Da un punto di vista simbolico l'onore incarna il posto legittimo di qualcuno nella società, la sua posizione sociale. Questa posizione d'onore è delimitata da confini che consistono di autorità, status di genere e posizione sulla scala sociale. Da un punto di vista funzionalista l'onore è il valore di qualcuno ai propri occhi insieme al valore di questo qualcuno agli occhi del suo gruppo sociale. L'onore è una rivendicazione di valore unitamente al riconoscimento sociale del valore. Scopo dell'onore è di fungere per così dire da valutazione sociale che abilita a interagire in modi specifici con i propri pari, i propri superiori e i propri subalterni, secondo gli indicatori culturali preordinati della società.

L'onore può essere attribuito o acquisito. L'onore attribuito ricade su una persona o le capita senza il suo intervento, per nascita, legami familiari o per dono di ragguardevoli persone di potere. L'onore acquisito è l'onore attivamente ricercato e ottenuto, perlopiù a spese di uguali nella partita sociale di sfida e risposta. La figura 2 descrive questo tipo di interazione, che è un modello di conflitto abbastanza istituzionalizzato.

L'onore, attribuito e acquisito, è spesso rappresentato dal sangue (relazioni consanguinee, gruppo) e dal nome. Un buon nome significa principalmente un onore adatto a mantenere le interazioni sociali necessarie a una dignitosa esistenza umana. L'onore trova spesso un simbolo in certi comportamenti e nel trattamento riservato alla persona fisica. Gli affronti fisici sono sempre affronti simbolici che esigono una risposta. La mancata risposta significa disonore, disgrazia. Come il capo e le fattezze del capo simboleggiano l'onore di una persona, così il capo di un gruppo è simbolo dell'onore di quel gruppo, perché l'onore ha dimensioni tanto individuali quanto corporative o collettive. Ogni qual volta l'onore di una persona sia legato all'onore di un altro, si esige che costui difenda e rappresenti l'onore di tutti coloro che sono legati a lui e, a volte, a lei. Si deve ritrovare questa sorta di onore collettivo nei raggruppamenti naturali e opzionali. I raggruppamenti naturali, come l'onore attribuito, sono assegnati a qualcuno e risultano da circostanze indipendenti dalla sua volontà. Le relazioni all'interno del raggruppamento naturale sono relazioni sacre, di sangue o incontaminate che legano direttamente tra loro le per-

sone. I raggruppamenti opzionali, come l'onore acquisito, risultano da scelte ponderate, compiute solitamente per coercizione sociale. Le relazioni all'interno dei raggruppamenti opzionali ruotano attorno a cariche e funzioni, e queste cariche e funzioni sono ritenute sacre e incontaminate, sebbene possano detenerle molte persone diverse. I capi dei raggruppamenti, tanto naturali quanto opzionali, danno il tono e incarnano per così dire la valutazione d'onore del gruppo.

L'onore ha aspetti maschili e femminili. Considerato da questo punto di vista, l'aspetto maschile è detto onore, quello femminile è definito vergogna. In questo contesto la vergogna mette in gioco la sensibilità di una persona riguardo a ciò che pensano, dicono e fanno gli altri in rapporto al suo (di lui o di lei) onore. Nei raggruppamenti naturali l'onore e la vergogna – il maschile e il femminile – sono connessi, così anche nella famiglia, nel villaggio o nella città. Questi raggruppamenti naturali detengono un onore e una vergogna collettivi. Ma nella divisione sociale del lavoro, nella concreta attività di persone concrete, onore e vergogna sono connessi al genere, ai singoli generi. L'uomo deve difendere sia l'onore corporativo sia l'onore di qualsiasi donna che partecipi dell'onore corporativo. La donna incarna d'altra parte l'aspetto della vergogna dell'onore corporativo, la sensibilità positiva nei confronti della buona reputazione dei singoli e dei gruppi. Questo punto è chiarito dalla fig. 3.

Per comprendere la persona agonistica, basata sull'onore e la vergogna propria delle società mediterranee, potrebbe essere utile avere un'idea delle pratiche educative dei bambini che favoriscono la costituzione di tali personalità. La tavola comparativa che segue presenta una serie di differenze tra il modo tradizionale mediterraneo (e di altri luoghi) di allevare i figli e d'essere genitori e le preferenze che negli Stati Uniti si possono riscontrare nello stesso ambito. Scopo della tavola è di fornire un orientamento generale, così che il lettore attento del Nuovo Testamento possa comprendere i contesti in cui collocare i vari punti di differenza e giungere così a valutare i contesti in cui si trova situato chi legge.

Tavola 1. *Confronto tra i diversi orientamenti educativi*

Orientamento mediterraneo

Totale inconsapevolezza di qualsiasi tipo di «dato» biologico che influenzi le necessità e il comportamento dell'essere umano in via di sviluppo. Donde un atteggiamento di sfiducia di fondo: impostazione d'istruzione diffidente.

Il bambino è visto come a) egoista ed esigente; b) desideroso di molte gra-

Orientamento statunitense palese

Crescente fiducia nei «dati» biologici che influenzano le necessità e il comportamento dell'essere umano in via di sviluppo. Donde un atteggiamento di fiducia di fondo: atteggiamento fiducioso e cooperativo.

Il bambino è visto come a) immaturo e dipendente; b) desideroso di molte

tificazioni e concessioni quanto riesce a ottenerne (solitamente troppe).

Si pensa che per avere gratificazioni il bambino si comporti da ostinato, esigente, calcolatore, scaltro (il che conferma la convinzione del potenziale intrinseco di cattiveria).

Si pensa che la gratificazione del bambino porti al pericolo di «viziarlo» se gli si concede più della quantità dovuta.

Obiettivo e dovere dei genitori è di tenere sotto controllo e orientare il comportamento del bambino per avere un bambino «buono» (che sarà obbediente e remissivo).

I genitori devono formare il bambino secondo un modello predeterminato, garantirsi la guida sorvegliandone i comportamenti e abituandolo ad accettare autorità e disciplina.

I genitori devono insegnare a distinguere «il giusto dallo sbagliato» ed esigere obbedienza, soffocare l'«egoismo» e il comportamento «cattivo» ed esigere e/o rafforzare il comportamento «buono».

I genitori hanno ragione a ignorare il punto di vista del bambino e a non tener conto dei suoi sentimenti e delle sue capacità. Sarà il bambino a doversi adeguare alle richieste del mondo adulto. In queste circostanze, poiché l'ostilità e i dinieghi del bambino si aggravano quando non vengano repressi, i genitori hanno il diritto di utilizzare maggior forza per tenere sotto controllo il figlio.

La disapprovazione dei genitori è abbastanza frequente e può essere raffor-

gratificazioni e soddisfazioni quanto gliene servono (quantità adeguata).

Si pensa che per avere gratificazioni il bambino si comporti in modi che sono influenzati da meccanismi il cui scopo è di assicurare che le sue necessità ottengano una risposta adeguata.

Si pensa che la gratificazione del bambino porti alla soddisfazione e all'appagamento; il pericolo di «viziarlo» semplicemente non sussiste.

Obiettivo e dovere dei genitori è di godere di un buon rapporto con il figlio e di contribuire a creare una persona «completa», sana (che probabilmente è anche sufficientemente «buona»).

I genitori devono soddisfare le necessità del bambino e sviluppare un rapporto collaborativo, reciprocamente soddisfacente, affettuoso, nel quale si sviluppano, fioriscono e poco alla volta maturano le potenzialità del bambino e dei genitori. Viene rispettata e incoraggiata la capacità crescente di rendersi indipendenti.

I genitori devono insegnare a evitare i pericoli comuni e incoraggiare gradualmente la disponibilità a prendere in considerazione e rispettare le necessità e i sentimenti altrui, sperimentando questo atteggiamento all'interno della famiglia.

I genitori devono tentare di comprendere il punto di vista del bambino e tener conto dei suoi sentimenti e delle sue capacità nelle richieste che gli rivolgono; ciò ridurrebbe al minimo l'ostilità e i dinieghi. I genitori accettano i sentimenti del bambino attendendosi che si raggiungerà un sufficiente (auto)controllo, proporzionato all'età del bambino. (La possibilità dell'esercizio di autorità e di una forza sufficiente è ancora disponibile, se indispensabile).

I genitori scoraggiano un comportamento irriguardoso, ma la qualità dei

zati da minacce, punizioni e talvolta violenza o inculcazione di sensi di colpa.

I risultati implicano solitamente un accresciuto rischio di conflitto, frustrazione e tensione in relazioni insoddisfacenti.

La sensibilità del singolo si può smusare; una disciplina imposta dall'esterno può erompere presto o tardi in ribellione.

A scuola gli insegnanti sono onniscienti; l'insegnamento si dà in una sola direzione; c'è una totale dipendenza dei bambini dai genitori e dai più anziani.

In generale, minore messa in discussione dell'autorità.

Questi elenchi comparativi sono tratti da P.S. Cook, *Childrearing, Culture and Mental Health. Exploring an Ethological-Evolutionary Perspective in Child Psychiatry and Preventive Mental Health with Particular Reference to Two Contrasting Approaches to Early Childrearing*: Medical Journal of Australia Special Supplement 2 (1978) 3-14.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Hilal, A., *Arab and North-American Social Attitudes. Some Cross-Cultural Comparisons*: Mankind 22 (1982) 193-207.
- Augsburger, D.W., *Pastoral Counseling Across Cultures*, Philadelphia 1986.
- Bartchy, S.S., *The Historical Jesus and Honor Reversal at the Table*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Minn. 2002, 175-183 (tr. it. *Gesù storico e capovolgimento dell'onore a tavola*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 286-293).
- Bourdieu, P., *The Sentiment of Honour in Kabyle Society*, in J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago 1966, 191-241.
- Davis, J., *Family and State in the Mediterranean*, in D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (American Anthropological Association Special Publication 22), Washington 1987, 22-34.
- Delaney, C., *Seeds of Honor, Fields of Shame*, in D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (American Anthropological Association Special Publication 22), Washington 1987, 35-48.
- , *The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate*: Man 21 (1986) 494-513.
- Gilmore, D.D., *Anthropology of the Mediterranean Area*: Annual Review of Anthropology 11 (1982) 175-205.

rapporti tende a rendere inadeguata la punizione, che può non essere mai o quasi mai richiesta.

I risultati cercati sono una soddisfazione reciproca nelle relazioni interpersonali, dove felicità e (talvolta) piacere sono la ricompensa naturale di attività che promuovono la salute.

La sensibilità del singolo è lasciata intatta; si sviluppa un'autodisciplina adeguata all'età.

A scuola alcuni insegnamenti sono reciproci; i bambini imparano cose che i più anziani non hanno mai saputo; meno dipendenti.

In generale, maggiore messa in discussione dell'autorità.

- Gilmore, D.D. (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (American Anthropological Association Special Publication 22), Washington 1987.
- , *Introduction. The Shame of Dishonor*, in *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (American Anthropological Association Special Publication 22), Washington 1987, 2-21.
- Giovannini, M.J., *Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean. Comparative Perspectives*, in D.D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (American Anthropological Association Special Publication 22), Washington 1987, 61-74.
- Hall, E.T., *The Silent Language*, Garden City, N.Y. 1959 (tr. it. *Il linguaggio silenzioso*, Milano 1969).
- , *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*, Garden City, N.Y. 1983.
- Hanson, K.C., *How Honorable! How Shameful! Makarisms and Reproaches in Matthew's Gospel*: Semeia 68 (1994 [1996]) 83-114.
- Hsu, F., *Passage to Understanding*, in G.D. Spindler (ed.), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley, Cal. 1978, 142-173.
- Malina, B.J., *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta 1986.
- Malina, B.J. - Neyrey, J.H., *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*, Sonoma, Cal. 1988.
- , *Conflict in Luke-Acts. Labelling and Deviance Theory*, in J.H. Neyrey (ed.), *The World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 97-122.
- , *The First-Century Personality. Dyadic, Not Individual*, in J.H. Neyrey (ed.), *The World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 67-96.
- , *Honor and Shame in Luke-Acts. Pivotal Values of the Mediterranean World*, in J.H. Neyrey (ed.), *The World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 25-65.
- Moxnes, H., *Honor and Shame*, in R.L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Mass. 1996, 19-41.
- Murdock, G.P., *Theories of Illness. A World Survey*, Pittsburgh 1980.
- Neyrey, J.H., *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville, Ky. 1999.
- Peristiany, J.G. - Pitt-Rivers, J. (edd.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1966.
- Peristiany, J.G. (ed.), *Honour and Grace in Anthropology*, Cambridge 1992.
- Pilch, J.J., *Lying and Deceit in the Letters to the Seven Churches. Perspectives from Cultural Anthropology*: Biblical Theology Bulletin 22 (1992) 126-135.
- , «Beat His Ribs While He Is Young» (Sir 30:12). *A Window on the Mediterranean World*: Biblical Theology Bulletin 23 (1993) 101-113.
- , *Death with Honor. The Mediterranean Style Death of Jesus in Mark*: Biblical Theology Bulletin 25 (1995) 65-70.
- Pilch, J.J. - Malina, B.J. (edd.), *Handbook of Biblical Social Values*, Peabody, Mass. 1998.
- Pitt-Rivers, J., *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge 1977.

Capitolo 2

La personalità del I secolo

Il singolo e il gruppo

Onore e vergogna sono valori centrali per le figure illustrate nel Nuovo Testamento e nella Bibbia in generale. Per esse era virtuoso l'uomo forte che sapeva come mantenere ed eventualmente migliorare la stima in cui era tenuto il proprio onore e quello del suo gruppo. E virtuosa era la donna devota al marito e alla famiglia, che sapeva come salvaguardarne l'onore e come istruire in tal senso i figli. Passare dall'esame di questi valori cardinali ai singoli che li incarnavano significa spostarsi dallo studio di una fase dell'interazione sociale a una sorta di psicologia sociale, all'immagine di sé e alla struttura mentale della persona onorevole o disonorevole.

LA PERSONALITÀ DEL I SECOLO

Quale tipo di personalità vede la vita pressoché esclusivamente in termini di onore? Una persona del genere, tanto per iniziare, si valuterebbe sempre attraverso occhi altrui. Dopo tutto l'onore richiede il riconoscimento della reputazione da parte di altri. È dunque di primaria importanza ciò che gli altri tendono a cogliere. Simili persone hanno inoltre bisogno degli altri per qualsiasi tipo di esistenza che abbia un senso, dal momento che l'immagine che hanno di se stesse non deve distinguersi dall'immagine che si sono formata e che rimandano loro altri membri importanti della famiglia, della tribù, del villaggio, della città o del gruppo etnico. In questo senso un'esistenza umana significativa dipende dalla piena consapevolezza di ciò che gli altri pensano e provano al proprio riguardo, oltre che dalla capacità di essere all'altezza di tale consapevolezza. Questa è in senso proprio la coscienza. Il latino *conscientia* e il greco *syneidesis* stanno per «con-conoscenza», vale a dire la conoscenza insieme ad altri, una conoscenza comune individualizzata, un significato generalmente condiviso, un senso comune. Per coscienza s'intende quindi la consapevolezza sensibile all'immagine pubblica del proprio io, congiunta all'intento di adoperarsi per adeguare il proprio comportamento e l'opinione che si ha di se stessi all'immagine che viene percepita pubblicamente. Una persona dotata di coscienza è una persona rispettabile, seria e onorevole. La rispettabilità, in questo contesto sociale, sarebbe la caratteristica di una persona che ha bisogno di altri per comprendere la sua propria identità. La coscienza è una sorta di inte-

riorizzazione di ciò che altri dicono, fanno e pensano riguardo a noi stessi, perché sono questi altri ad avere il ruolo di testimoni e giudici. La loro opinione attribuisce i crediti d'onore necessari a un'esistenza significativa, umana.

La persona onorevole, quindi, non esibirebbe mai la propria diversa individualità. La personalità unica di una persona, il suo io più intimo – con le sue difficoltà, debolezze, confusioni e insufficienze, oltre che con il suo mondo peculiare, personale, di speranze e di sogni – semplicemente non è d'interesse pubblico né è oggetto di conversazione. Piuttosto, chi ha ricevuto una simile inculturazione sa come mantenere celato e segreto il proprio nucleo psicologico. Sono persone capaci del calcolo e della discrezione più attenti e che solitamente disconoscono qualsiasi dipendenza da altri. Sono esperte nel mantenere il proprio io più intimo celato sotto un velo di convenzionalità e formalità, sempre vigili verso tutto ciò che potrebbe condurli a esibirsi, verso tutto quanto non possa corrispondere alle forme socialmente attese e definite di comportamento che hanno tributato a loro e alla loro famiglia il diritto a essere rispettati. Non sorprende, per esempio, che Paolo faccia sapere ai corinti di rifiutare le opinioni che ci si potrebbe fare di lui (1 Cor. 4,1-4), pur cercando l'approvazione per ciò che fa da parte di altri per lui importanti, in questo caso i corinti (1 Cor. 9, 1 ss.). Anche Gesù è presentato come uomo d'onore che «non guarda la faccia [= onore] degli uomini» (Mc. 12,14), tuttavia preoccupato di «chi... dicono gli uomini che io sia» (Mc. 8,27; cf. Mt. 11,2-6.7-14; 16,13-16).

Stando a questa rapida presentazione della personalità del primo secolo, quale tipo di individui ci aspetteremmo d'incontrare nelle pagine del Nuovo Testamento? queste persone ci assomiglierebbero sentendosi colpevoli quando avessero fatto qualcosa di sbagliato? si potrebbe dire che avevano un tipo di coscienza come il nostro? Con coscienza come l'intendiamo noi, e come il termine viene perlopiù usato, s'intende il dolore che avvertiamo in noi stessi per qualche precisa azione passata che noi stessi, personalmente e singolarmente, giudichiamo «cattiva» perché era «sbagliata». I nostri soggetti del I secolo si sarebbero preoccupati di specifiche azioni passate che per se stessi giudicavano sbagliate? oppure si sarebbero preoccupati di azioni che pensavano potessero essere definite disonorevoli da altri? Questioni del genere sono non poco importanti poiché conducono a qualche tipo di valutazione del gruppo di stranieri che popola gli scritti neotestamentari.

Si consideri ad esempio l'apostolo Paolo. Per molti cristiani odierni Paolo è l'esempio perfetto di qualcuno molto simile a ciò che noi pensiamo di essere, affetto da ansia e senso di colpa, da rimorso e dalla preoccupazione di spiare e di svilupparsi spiritualmente. Doveva infatti essere introspettivo, meditativo e abituato a esaminare la propria coscienza davanti a

Dio. Non scrive forse: «Trovo dunque che sia una legge che, quando voglio fare il bene, mi sta vicino il male. Perché mi compiacio della legge di Dio nel mio intimo, ma vedo nelle mie membra un'altra legge in guerra con la legge della mia mente e che mi rende schiavo della legge del peccato che risiede nelle mie membra» (Rom. 7,21-23)? Ma sta parlando di qualche modello interiorizzato di moralità, di qualche senso di colpa personale, di una reazione autopunitiva e autocritica di rimorso e d'angoscia per la trasgressione di qualche comandamento divino? Questo era certo il pensiero di Agostino († 430) e molto tempo dopo di Martin Lutero, ma il problema più generale della loro interpretazione è che Paolo era convinto che la legge potesse essere osservata e che per parte sua egli non ne violasse i comandamenti divini. In un breve passo autobiografico in Fil. 3 è Paolo stesso ad affermare che «per quanto riguarda la giustizia sotto la legge» egli si considerava «irreprensibile» (v. 6, ma si legga tutto il passo). In altre parole, Paolo pensava di aver effettivamente osservato tutto ciò che gli era richiesto dalla legge nel periodo farisaico della sua vita. Non fu quindi il senso di colpa o l'ansia per la legge a condurlo ai gruppi di Gesù e a non rinnegare la sua conversione a questi gruppi. Ma come poteva sapere d'essere irreprensibile? perché la sua coscienza non lo rimproverava? oppure perché nessuna tra le persone per lui significative, nessuno tra il pubblico lo accusava di agire con vergogna, disonestà e disobbedienza? qual è la consapevolezza che Paolo rivela nei suoi scritti? quale tipo di consapevolezza era tipica dell'uomo mediterraneo del I secolo?

Per giungere a comprendere in qualche modo la personalità del I secolo, mi avvalgo di due modelli provenienti dall'antropologia culturale che sembrano accordarsi con le indicazioni dei nostri scritti. Il primo di questi modelli riguarda l'autoconsapevolezza non individualista, fortemente orientata al gruppo e collettivista che pare distinguere le persone del I secolo del nostro Nuovo Testamento. Il secondo fornisce un profilo della concezione della formazione del singolo che pare essere stata propria della subcultura semitica del tempo e anche anteriore. In generale i modelli dovrebbero consentire di comprendere le dinamiche tra il singolo e il gruppo come li si incontra nel Nuovo Testamento.

LA PERSONALITÀ ORIENTATA AL GRUPPO

Si è mai fatto caso a quanto pochi siano quelli che leggono qualche altro scritto mediterraneo del I secolo oltre al Nuovo Testamento? Perlopiù chi legge e studia il Nuovo Testamento lo fa perché crede che sia parola di Dio e che è per questo che lo si deve leggere. Ma se il Nuovo Testamento non avesse l'importanza religiosa che oggi ha, quanti nella nostra cultura troverebbero piacevole, invogliante e interessante leggerlo? avrebbero qualche

motivo per leggere Plutarco, Giuseppe, Filone Alessandrino, Epitteto, Musonio Rufo e altri scrittori del tempo? Di solito alla nostra sensibilità gli scritti mediterranei del I secolo suonano noiosi. Il motivo principale è forse che ciò di cui questi scritti parlano non ci riguarda molto da vicino: ogni volta che iniziamo a discutere di qualche pettegolezzo, di qualcuno o di qualche problema sociale, quasi invariabilmente e inevitabilmente la nostra conversazione prende toni psicologici. Adottiamo un punto di vista che è psicologico. Perché qualche nostro amico fa uso di droga? perché nella nostra scuola qualcuno è omosessuale? perché quel suicidio insensato? perché il matrimonio dello zio o della zia sta andando in pezzi? perché non ci si diverte? perché il mio amico ha invitato la mia amica e non me? perché c'è qualcuno che ha sempre i voti migliori, il lavoro migliore e più amici di me? perché qualcuno non dice mai che voti ha preso e qual è il suo stipendio? A quante domande di questo tipo si risponderà senza andare sullo psicologico, adducendo ragioni recondite alquanto private che si spiegano con la personalità, le esperienze infantili, lo sviluppo della personalità, la capacità d'intrattenere relazioni equilibrate, il quoziente di intelligenza, la padronanza dei sentimenti, la storia personale o con motivi fortemente soggettivi ecc.?

Nella nostra cultura si tende a considerare la costituzione psicologica di qualcuno, lo sviluppo della sua personalità dall'infanzia in poi, come anche la sua individualità e la sua unicità (motivi personali) come forse gli elementi più importanti per comprendere e spiegare il comportamento umano, sia il nostro sia quello altrui. Se tuttavia si leggono attentamente gli scritti neotestamentari o qualsiasi altro testo del medesimo periodo si sperimenterà un'assenza quasi totale di informazioni di questo tipo. Una ragione ovvia è che i personaggi rappresentati nel Nuovo Testamento, al pari dei loro autori, non erano incuriositi né toccati da informazioni di tipo psicologico o riguardanti la personalità. Diversamente in questi scritti s'incontrerebbero tante informazioni di questo tipo quante se ne potrebbero trovare in una biografia, in un romanzo o in un giornale moderni. Dal momento che queste informazioni mancano, si potrebbe concluderne che la persona mediterranea del I secolo non condividesse o comprendesse affatto la nostra idea di «individuo». E la ritengo una buona conclusione.

Che cosa in realtà intendiamo con «individuo»? Clifford Geertz ha osservato che la nostra concezione dell'individuo come «... universo motivazionale e cognitivo delimitato, unico, più o meno integrato, centro dinamico di consapevolezza, emozione, giudizio e azione organizzato in un tutto distinto e determinato per contrasto sia con altri interi del genere sia con il proprio retroterra sociale e naturale è, per quanto ci possa sembrare imm modificabile, un'idea alquanto originale nel contesto delle culture universali». Potremmo non esserci immaginati in questi termini, ma prendia-

moci il tempo di esaminare questa concezione dell'individuo. Nella nostra cultura siamo educati a reggerci sulle nostre gambe, come complessi peculiari, individui particolari, uomini e donne. Siamo stimolati a comportarci nel modo «giusto», se necessario da soli, indipendentemente da ciò che altri potrebbero pensare o dire. Nel nostro processo di formazione dell'identità siamo portati a credere e ad agire come se lo facessimo individualmente e da soli, responsabili soltanto delle nostre proprie azioni, perché riteniamo ogni persona una sfera unica di sentimento e conoscenza, di giudizio e azione. Quando ci rapportiamo ad altri li percepiamo particolari e unici al pari di noi stessi. Oltre a essere persone uniche e particolari, ognuno di noi vive all'interno dei nostri peculiari ambienti sociali e naturali. Questo è individualismo e questa forma d'individualismo è rara nelle culture universali d'oggi ed era forse del tutto assente nelle società rappresentate nel Nuovo Testamento.

In luogo dell'individualismo, nel mondo mediterraneo del I secolo s'incontra ciò che potrebbe essere definito collettivismo. Le persone si concepivano sempre in rapporto al gruppo (o ai gruppi) al quale si sentivano indissolubilmente integrate. Un orientamento psicologico di tal genere potrebbe essere detto «diadismo» (dal gr. *dyas*, paio, dualità), contrario di «individualismo». La persona diadica è sostanzialmente integrata in gruppi e orientata al gruppo (una persona del genere è detta anche «orientata alla collettività»). Una simile personalità collettivistica integrata in gruppi è qualcuno che ha sempre bisogno di altri per sapere chi è davvero. La persona che ho illustrato all'inizio del capitolo non è una personalità individualista ma collettivistica. Essa interiorizza e fa proprio ciò che gli altri dicono, fanno e pensano a suo riguardo, perché pensa che per essere umani sia necessario rispondere alle aspettative di altri. Queste persone si considererebbero sempre in rapporto con altre che occupano una diversa posizione sociale, sia orizzontalmente (con quelli che condividono il medesimo status andando dal centro alla periferia) sia verticalmente (con quelli che si trovano sopra e sotto nella scala sociale). Costoro hanno bisogno di verificare questa reciprocità di rapporti in cui al centro dell'attenzione non sta l'io ma le esigenze e le aspettative di altri che possono assicurare o negare il riconoscimento. Valori cardinali per persone di tal genere erano l'onore e la vergogna, non la colpa.

La personalità collettivistica è tipica di singoli che si concepiscono e si formano la loro propria immagine a seconda di ciò che gli altri percepiscono e rinviando loro in risposta. Questi sentono il bisogno di altri per la propria stessa esistenza psicologica, dal momento che l'immagine che hanno di sé deve accordarsi con l'immagine espressa e prospettata da altre persone significative, dai membri di gruppi importanti e di sostegno della persona come la famiglia, la tribù, il villaggio, anche la città e la rete etnica in

generale. Per parafrasare Geertz, la nostra persona del I secolo si sarebbe concepita come un tutto distinto in rapporto con altri analoghi interi e si sarebbe situata in un determinato retroterra sociale e naturale. La cognizione che si ha di qualsiasi individuo è che esso è incorporato in qualcun altro, per così dire in una sequenza di incorporazioni. Se il nostro tipo di individualismo ci porta a ritenerci unici perché siamo distinti da altri esseri unici e distinti, le persone del I secolo si coglievano come uniche perché erano poste insieme ad altri esseri simili all'interno di gruppi unici e distinti. Se tutto ciò suona un poco oscuro, si può prendere in esame la situazione seguente. Quando quasi chiunque di noi entra in una stanza affollata, ad esempio in una riunione di istituto o al ricevimento di un amico, nella maggior parte dei casi si può avvertire e immaginare che il compito immediato sia di risolvere il problema della presenza di gruppo, il problema della comunità. Come spostarsi dal proprio io intimo attraverso la terra di nessuno della presenza di gruppo ed entrare in contatto con un'altra persona separata e peculiare? Questo tipo di problema è tipico dell'individualismo. Per la persona del I secolo il problema è il contrario. Un individuo permanentemente integrato, psicologicamente e socialmente, in un gruppo di altre persone significative, come può distinguersi per agire da autentico individuo? La personalità collettivista è dunque una persona la cui autoconsapevolezza dipende primariamente da una simile integrazione in gruppi.

Per la personalità collettivista il comportamento interpersonale resta assolutamente impersonale e non si ha alcuna cognizione che questa o quella o un'altra persona siano in qualche modo legate l'una con l'altra, in qualche modo collegate. In altre parole, il presupposto per un autentico scambio interpersonale è che io, personalità collettivista, e un altro essere umano riteniamo entrambi di avere qualche legame personale in comune, dalla condivisione del sangue a conoscenze comuni a una comune eredità etnica. Dobbiamo giungere a intuire di essere in qualche modo «fratelli e sorelle» o «parenti», così da considerarci vicendevolmente membri dello stesso gruppo, un gruppo proprio. Se non ci dovesse essere niente in comune tra di noi al di fuori della nostra comune umanità – anche il tipo di umanità comune espressa nella fraternità stoica di maschi sotto la paternità di Zeus, che è insita in singoli maschi scelti – la nostra interazione resterebbe impersonale, come fosse con un albero o una pallina da tennis o un pesce rosso. Una simile interazione impersonale è tipica del comportamento tenuto verso il gruppo altro e i suoi membri insignificanti.

Per afferrare meglio il tipo di personalità che qui illustro si può immaginare che il nostro nome consista soltanto del cognome e del luogo d'origine della nostra famiglia. Potrebbe esistere allora uno Smith di Chicago (con la precisazione che non si tratta che di un artificio per comprendere

la personalità collettivista; nel I secolo nessuno aveva come nome un cognome seguito dal luogo d'origine, e da un punto di vista geografico la maggior parte dei mediterranei del I secolo in realtà se ne stava ferma). In quanto Smith di Chicago questi sarebbe ovviamente soltanto un esempio specifico di Smith di Chicago, non ne escluderebbe altri. Il nome «Smith di Chicago», tuttavia, indicherebbe d'acchito ciò che tutti gli Smith di Chicago hanno in comune, ciò che è tipico del loro gruppo distintivo. Se quindi volessi incontrare e conoscere Smith di Chicago, finirei col conoscere il rappresentante di una categoria, una categoria astratta nota come Smith di Chicago, che consisterebbe di qualità durature, permanenti e fisse: tutti gli Smith di Chicago, da tempo immemorabile, avrebbero verosimilmente le sue stesse qualità. Riterrei naturalmente che ciò che vedo in lui sia tipico di tutti gli Smith di Chicago, e se riuscissi a conoscere queste qualità grazie a lui o a qualsiasi altro Smith di Chicago, riuscirei a conoscerli tutti – conoscendone uno. Distintivo e unico è il gruppo, non il singolo rappresentativo del gruppo.

Poiché inoltre entrambi ci considereremmo e ci vedremmo l'un l'altro nei termini delle qualità di un gruppo o di una categoria particolari, tenderemmo a pensare e a presupporre che il carattere umano, precisato in gruppi peculiari e distinti e nei loro singoli componenti, sia fisso e immutabile. Qualsiasi famiglia, tribù, villaggio, città e gruppo etnico sarebbe abbastanza prevedibile, e così anche i singoli che appartengono a qualche famiglia, tribù, villaggio, città o gruppo etnico di cui condividerebbero le qualità. Se nella vita c'è qualcosa d'imprevedibile, non è quindi il singolo essere umano. L'imprevedibile dipende piuttosto da qualcosa o qualcuno al di fuori del controllo degli esseri umani prevedibili e immutabili di nostra conoscenza. Non c'è quindi alcun bisogno di guardare dentro al singolo essere umano, si tratti di se stessi o di qualcun altro. In altre parole, non avrebbe culturalmente alcun senso attribuire qualcosa a motivazioni psicologiche personali ed esclusivamente del singolo o a ragioni e motivazioni d'origine introspettiva. Si può anche dire che la personalità collettivista trova senso negli altri per mezzo di un pensiero «sociologico», tramite i motivi tipici del gruppo cui il singolo appartiene e i cui valori sono da lui incarnati. Secondo i nostri criteri un simile pensiero «sociologico» si basava su tecniche di campionamento estremamente povere. Definiremmo simili cognizioni «stereotipi», ossia immagini mentali generali fisse o comuni, condivise da diversi membri di un gruppo e rappresentative delle loro attese e dei loro atteggiamenti oltre che del giudizio di altri membri del gruppo.

Si considerino ad esempio le affermazioni seguenti: «I cretesi sono sempre bugiardi, male bestie, indolenti ingordi» (*Tit.* 1,12); «i giudei non hanno rapporti con i samaritani» (*Gv.* 4,9); «Gerusalemme, Gerusalemme-

me, che uccidi i profeti e lapidi coloro che sono inviati a te» (Mt. 23,37; Lc. 13,34); «Sei di certo uno di loro, sei infatti galileo» (Mc. 14,70); «Da Nazaret può venire qualcosa di buono?» (Gv. 1,46); «Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsaida! ... e tu, Cafarnao, sarai esaltata fino al cielo?» (Mt. 11,21-24; Lc. 10,13-15); «Non è il falegname, il figlio di Maria e fratello di Giacomo e Ioses e Giuda e Simone, e le sue sorelle non sono qui tra noi?» (Mc. 6,3). È da osservare come queste frasi facciano dipendere ciò che affermano di qualcuno dalla famiglia, dal villaggio o dalla città a cui appartengono. Si può trovare lo stesso tipo di atteggiamento in Paolo quando parla di gruppi etnici, di «giudaiti e greci» (in alcune [imprecise] traduzioni «giudei e greci») (ad es. Rom. 3,2-29; 9,24; 11,14; 1 Cor. 1,22-24; 9,20; 10,32; Gal. 2,13-15); nel vangelo di Giovanni quando l'autore parla dei «giudaiti» (in alcune [imprecise] traduzioni «giudei») e nell'Apocalisse quando l'autore presenta secondo stereotipi i gruppi posteriori a Gesù delle città dell'Asia Minore alle quali sono indirizzate le sette lettere (Apoc. 2-3). Negli stessi anni Filone Alessandrino parla dei concittadini per stereotipi: «L'egiziano è per natura uno che lancia il malocchio, e gli alessandrini, che soffrono d'invidia, pensano che il successo degli altri sia sciagura per loro».¹ Giuseppe, a sua volta, fa osservare le «ambizioni guerrafondaie»² degli abitanti di Tiberiade e come gli sciti «traggano diletto dall'uccisione degli uomini e poco si distinguono dagli animali feroci».³ Tempo prima Cicerone osservava che i cartaginesi erano impostori e bugiardi perché i loro porti erano visitati da troppi mercanti. Quindi venivano i campani, sempre pieni di superbia per la fertilità e la bellezza della loro terra. E i liguri erano duri e selvatici come chiunque debba lottare per cavar frutti da terreni montani.⁴

Conoscere un membro del gruppo significa quindi giungere a conoscere il gruppo intero. Sebbene molti nella nostra società formulino di fatto giudizi del genere, una cultura che non vada al di là di criteri «sociologici» generici mancherebbe di individualismo, per come noi intendiamo il termine. E a quanto pare tutte le diverse società del mondo mediterraneo del I secolo manifestavano una cultura collettivista di questo tipo.

Si considerino ad esempio i modi caratteristici con cui nei nostri scritti si giustifica il comportamento. Ogni volta che accade qualcosa d'importante che sia motivo di gioia o costituisca un problema o un momento critico, la personalità collettivista lo attribuisce inevitabilmente a cause convenzionali, «sociologiche», stereotipate – ad esempio uscendosene in una massima o un proverbio: «Perché dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore» (Mt. 6,21) –, o ad avvenimenti abbastanza ovvi, esterni, catalizzatori – ad esempio, in Marco, «la ragazza si alzò e si mise a camminare;

¹ In Flaccum 29.

² Vita 352 (tr. E. Migliario).

³ Contra Apionem 2,269 (tr. L. Troiani).

⁴ Cf. De Lege Agraria 2,95.

aveva infatti dodici anni» (5,42) –, o l'annotazione che Gesù trovò Pietro e Andrea che «gettavano nel mare una rete; erano infatti pescatori» (Mt. 4,18). Nessun passaggio con «poiché» o «perché» del Nuovo Testamento, che io sappia, contiene qualche forma di spiegazione psicologica, introspettiva, esclusivamente personale, spiegazioni che nella nostra cultura ricondurrebbero invariabilmente alla persona. Sembrerebbe che il Nuovo Testamento (e la Bibbia in generale) si astenga del tutto da qualsiasi spiegazione psicologica e introspettiva, esclusivamente personale, diversamente dalla nostra cultura. Per la personalità collettivista, spiegazioni di questo genere sarebbero in sostanza prive d'interesse; il singolo era sintomatico e rappresentativo di qualche gruppo.

Sotto questo profilo la responsabilità della moralità e della devianza non ricade sul singolo soltanto ma sul corpo sociale, sul gruppo in cui il singolo è integrato. È perché c'è qualcosa di sbagliato nel funzionamento del corpo sociale che emerge la devianza del singolo. Paolo, per esempio, biasima interi gruppi, giudaiti e greci (Rom. 1-3) o galati (Gal. 3,1) e dietro alle azioni peccaminose degli individui vede qualche *hamartia* che infetta la società (in latino chiamata più tardi peccato «originale»). Il lutto, l'affermazione solenne e pubblica della presenza del male, è una reazione di gruppo alla devianza che si trova in esso, come in 1 Cor. 5,1 ss.; 2 Cor. 12,21; Apoc. 18,7-15.

Senza dubbio le norme morali che s'incontrano nel Nuovo Testamento sono rilevanti per la condotta del singolo, ma in tutte le indicazioni e gli elenchi morali del genere al centro dell'attenzione non c'è il singolo. Simili esposizioni erano scritte in prospettiva sopraindividuale, nell'orizzonte oggettivo del corpo sociale. Ne sono esempi i diversi elenchi di peccati (ad es. Mc. 7,21-22 e parr.), le enumerazioni di vizi e virtù (ad es. Gal. 5,16-24) e i codici domestici (ad es. Ef. 5,21-6,9; Col. 3,18-4,1; 1 Tim. 2, 8-3,15). Il problema principale è la tutela della solidità corporativa e sociale della famiglia, della tribù, del villaggio e del gruppo etnico. Nelle comunità posteriori a Gesù il problema principale era di mantenere in armonia e unità, in una condizione solida, il gruppo di seguaci di Gesù, la singola chiesa (ad es. 1 Cor. 12; Rom. 12,3-21). Il singolo in quanto tale, la personalità collettivista, può essere sacrificato – per esempio «È opportuno per voi che muoia un solo uomo per il popolo e che non perisca la nazione intera» (Gv. 11,50); procedure di scomunica in 1 Cor. 5, 5,13; Rom. 16,17; il desiderio di Paolo stesso d'essere rescisso da Cristo a vantaggio del proprio popolo, Rom. 9,3. L'integrità del gruppo, inoltre, così come, sul piano individuale, il comportamento della personalità collettivista, è profondamente condizionata dal modo con cui il gruppo incide sui gruppi circostanti e dalle attese di chi è al di fuori (cf. ad esempio 1 Tess. 4,12; 1 Cor. 6, 6; 10,32-33; 14,23; Rom. 12,17-18; Col. 4,5; 1 Tim.

3,7). I membri del gruppo posteriore a Gesù devono essere buoni almeno quanto gli estranei, e in tal senso sono questi ultimi a stabilire la norma per il gruppo.

Se si tiene conto del rilievo attribuito alla personalità collettivista e dei corrispondenti valori di onore e vergogna, una delle conseguenze principali che se ne può dedurre è che le persone del I secolo non si conoscevano reciprocamente tanto bene come noi conosciamo la gente, ossia psicologicamente, singolarmente, intimamente e personalmente. Ancora una volta ciò si deve al fatto che essi sapevano o si curavano poco dello sviluppo psicologico, delle motivazioni psicologiche e di analisi introspettive. Al riguardo un buon esempio è lo stesso Gesù delle narrazioni evangeliche: tra i dodici da lui scelti ci viene riferito che uno lo tradì, uno lo rinnegò e i restanti trovarono parecchio da contestare e alla fine lo abbandonarono in una situazione di crisi. Anche Paolo ebbe sempre problemi con la fedeltà dei diversi gruppi da lui raccolti, ad esempio i galati e i corinti. Tutto ciò mostra semplicemente quanto la gente di culture del genere sia pessimo giudice del carattere del singolo, della psicologia dell'individuo, e non perché sia stupida o poco perspicace, ma perché simili competenze in quella cultura non sono importanti: non vi sono indicatori culturali cognitivi che danno risalto a caratteristiche di questo genere.

Le condizioni nelle quali sarebbe vantaggioso conoscere bene le persone come singoli sono, per così dire, lasciate fuori dagli interessi culturali. Se infatti si fossero dovuti conoscere molto bene gli altri individui ciò avrebbe significato che erano eccentrici, scostanti, lunatici, subdoli, mutevoli e imprevedibili, che non erano insomma attenti al proprio onore, alla propria coscienza, all'immagine che gli altri avevano di loro e del loro gruppo. In età neotestamentaria, se gli esseri umani suscitano qualche interesse, certo non è perché sono «mondi psicologicamente unici», quantomeno non per gli altri esseri umani. Solo Dio conosce il cuore umano (*Lc.* 16,15; *Atti* 1,24), può vedere ciò che è segreto (*Mt.* 6,4.6.18), può svelare ciò che si trova nel cuore (*1 Cor.* 14,25), mette alla prova i nostri cuori (*1 Tess.* 2,4), scruta i cuori degli uomini (*Rom.* 8,27) e indurisce il cuore di chiunque lui voglia (*Rom.* 9,18). Al riguardo è estremamente significativa l'affermazione che Gesù vedeva ciò che le persone avevano nel cuore (ad es. *Lc.* 5,22; 9,47). Era d'altro canto un presupposto culturale che soltanto Dio conoscesse il cuore del singolo, e non si tratta di una espressione di sconforto: significa semplicemente che non si è tenuti a sapere che cosa c'è nel cuore di un altro perché quanto è esclusivamente personale, culturalmente non è molto interessante e in ogni caso non avrebbe niente a che vedere con i rapporti umani. A contare è ciò che esce dal cuore, i frutti che rivelano la qualità più profonda dell'albero (ad es. *Mc.* 7,21-22; *Mt.* 7,16-20, e v. sotto). Ciononostante ciò che di fatto emerge

dal cuore è, come ci si potrebbe attendere, stereotipato e culturalmente prevedibile.

Se fossimo studiosi di psicologia e dovessimo valutare le persone di cui parla il Nuovo Testamento, probabilmente diremmo che si trattava di tipi di personalità rigidi e fortemente controllati, o che temevano gli altri, o che interagivano quasi sempre in modi fissi e convenzionali. Li si definirebbe anti-introspettivi o del tutto indifferenti al lato psicologico. Il punto è che per questo aspetto della loro cultura essi non ci assomigliano per niente. Arguire quindi gli stati psicologici di una persona o di un'altra (ad es. la psicologia di Gesù o di Paolo) sulla base dei nostri documenti sarebbe un'impresa alquanto discutibile e ovviamente anacronistica. Il documento semplicemente non fornisce informazioni sufficienti per conclusioni di tal genere.

Per riassumere, al centro della cultura di cui si sta parlando sta anzitutto la personalità collettivista, l'individuo integrato in gruppi, il comportamento deciso da altre persone significative. I gruppi sono peculiari e distinti. D'altra parte il comportamento del singolo era certo oggetto di giudizio, anche se da un punto di vista stereotipato. Una simile valutazione presuppone qualche tipo di categorie per cogliere e valutare il comportamento. Quale tipo di categorie utilizza allora il Nuovo Testamento come modello non introspettivo per il singolo essere umano?

LA COSTITUZIONE DEGLI ESSERI UMANI. UN MODELLO A TRE SETTORI

Sembra che la personalità collettivista fosse diffusa in tutte le diverse culture del mondo mediterraneo del I secolo, e non soltanto qui. Su un piano abbastanza elevato d'astrazione queste culture erano piuttosto affini. Su un piano d'astrazione inferiore, il livello delle subculture regionali, s'incontravano tuttavia differenze considerevoli, tra le quali il modo di articolare la cognizione della personalità, ossia il modo in cui ci si raffiguravano le attività del singolo essere umano. I filosofi greci e romani e i loro seguaci parlavano della costituzione umana in termini di corpo e anima, di intelletto, volontà e coscienza, di virtù e vizi che sconvolgono l'anima immortale della persona o la divinità che vi dimora. Queste idee e questa terminologia negli scritti biblici non ci sono. In che modo gli autori biblici, perlopiù semiti, intendevano allora la costituzione stereotipata e non introspettiva delle personalità collettiviste che illustravano e interpretavano nei loro scritti?

Come sopra si è accennato, nel Nuovo Testamento il comportamento umano è rappresentato per mezzo di persone ed eventi visti in concreto, per così dire dall'esterno. Si evita l'introspezione, poiché non la si ritiene

interessante, e si valuta il comportamento sulla base dell'attività che si lascia vedere dall'esterno e alla luce delle funzioni sociali di questa attività. Ora, qual è la struttura particolare del comportamento tipicamente umano, la costituzione del singolo in se stesso? D'altra parte il singolo è considerato come un tutto che appartiene e interagisce con una società, un essere vivente che reagisce a persone e cose a lui esterne. La struttura principale dei perimetri o dei confini di questa interazione tra il singolo e il mondo esterno viene rappresentata mediante metafore, perlopiù quelle che si servono di parti del complesso organico umano. In parole più semplici, gli esseri umani sono provvisti di un cuore per pensare, di occhi che affollano d'informazioni il cuore, di una bocca per parlare, di orecchi destinati a raccogliere le parole altrui, oltre a mani e piedi per agire. Su un piano più astratto, l'essere umano è suddivisibile in tre settori che interagiscono con persone e cose dell'ambiente umano e che si compenetrano l'un l'altro pur restando distinti: il settore del pensiero fuso con l'emozione, il settore della parola che dà espressione all'io e il settore dell'azione intenzionale.

In altre parole, ciò porta a pensare che gli esseri umani si adattino al posto che è loro dovuto nei propri ambienti, fisici e sociali, e agiscano in modo tipicamente umano per mezzo delle proprie reazioni intime (occhi-cuore) espresse nel linguaggio (bocca-orecchie) e/o estrinsecate in attività (mani-piedi). Questi tre ambiti compongono la struttura non introspettiva degli esseri umani e sono utilizzati in tutta la Bibbia, dalla Genesi all'Apocalisse, per rappresentare il comportamento umano. Sono tipici, nel I secolo, della subcultura semitica del mondo mediterraneo e forse sono alla base anche delle concrescenze filosofiche del mondo greco e romano. In ogni caso qui sono in questione gli scritti biblici, ed è su questi che ci accingiamo a verificare questo modello in tre settori. È un modello ideato e concepito da Bernard de Gérardon qualche tempo fa e in quanto segue si riprenderanno molte delle sue osservazioni.

Tanto per iniziare potrebbe essere utile ricordare che le prospettive rappresentative semitiche tendono a essere assai sintetiche più che analitiche – più riflettori che faretti. Un riflettore copre contemporaneamente una grande area, e anche se spostare la luce può accrescere l'esposizione di una parte determinata, l'intera superficie resta sempre visibile. Allo stesso modo, singole parole riguardanti uno dei tre ambiti stavano per l'ambito intero pur mantenendo sempre di vista l'essere umano in tutte le sue funzioni. Quello che segue è un elenco esemplificativo di queste parole e degli ambiti ai quali si riferiscono:

1. *Ambito del pensiero fuso con l'emozione*: occhi, cuore, palpebra, pupilla e le attività di questi organi: vedere, conoscere, comprendere, pensare, ricordare, scegliere, percepire, ritenere, osservare. Attengono a quest'ambito anche i nomi e gli

aggettivi rappresentativi che seguono: pensiero, intelligenza, mente, saggezza, follia, intento, progetto, volontà, affetto, amore, odio, sguardo, riguardo, cecità, aspetto; intelligente, affettuoso, saggio, folle, odioso, felice, triste e simili.

Nella nostra cultura quest'ambito includerebbe i settori a cui ci riferiamo con intelletto, volontà, giudizio, coscienza, forza di personalità, personalità di fondo, affetto e così via.

2. *Ambito della parola in quanto mezzo espressivo*: bocca, orecchie, lingua, labbra, gola, denti, mascelle con le attività di questi organi: parlare, ascoltare, dire, chiamare, lamentarsi, interrogare, cantare, raccontare, narrare, informare, lodare, prestare attenzione, biasimare, maledire, giurare, disobbedire, non prestare ascolto. Attengono a quest'ambito anche i nomi e gli aggettivi che seguono: parola, voce, appello, lamento, clamore, canzone, suono, udito; eloquente, muto, loquace, silenzioso, attento, distratto e così via.

Nella nostra cultura quest'ambito includerebbe i settori a cui ci riferiamo con rivelare se stessi mediante la parola: la comunicazione con altri e la persona umana come ascoltatore che dialoga con altri nella forma dello svelamento reciproco di se stessi, eccetera.

3. *Ambito dell'azione intenzionale*: mani, piedi, braccia, dita, gambe e le attività di questi organi: fare, agire, compiere, eseguire, intervenire, toccare, venire, andare, marciare, camminare, stare in piedi, sedersi, insieme ad attività specifiche come rubare, rapire, commettere adulterio, edificare e simili. Attengono a quest'ambito anche i nomi e gli aggettivi rappresentativi che seguono: azione, gesto, lavoro, attività, comportamento, passo, cammino, strada, direzione e qualsiasi attività particolare; attivo, capace, rapido, lento e così via.

Nella nostra cultura quest'ambito includerebbe il settore del comportamento estrinseco umano: qualsiasi attività esteriore e l'intervento umano nel mondo di persone e cose.

È praticamente impossibile dire se le persone che si servivano di questo modello ne fossero espressamente consapevoli. Sembra più verosimile che il modello fungesse da schema implicito, come complesso indistinto di settori di significato che funzionavano più o meno come la grammatica di un madrelingua che non ha alcuna cognizione grammaticale chiara e articolata. Tuttavia quando chi scrive (o che parla nel documento) rappresenta l'attività umana, inevitabilmente si muove nei tre ambiti, talvolta insistendo soltanto su uno o due, con l'altro o gli altri sempre visibili sullo sfondo.

L'idea è che tutte le attività, le situazioni e i comportamenti umani possono essere e in realtà sono fatti rientrare in questi tre ambiti. Quando si menzionano esplicitamente tutti e tre gli ambiti, chi parla o scrive intende un'esperienza umana totale e completa. Di una simile esperienza totale e completa parla per esempio «Giovanni» quando scrive: «Ciò che era fin dal principio, ciò che abbiamo udito, ciò che abbiamo visto con i nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato e toccato con le nostre mani riguardo alla parola di vita... quello che abbiamo visto e udito, lo proclamiamo

anche a voi, perché anche voi siate in comunione» (1 Gv. 1,1-3). Allo stesso modo la legge di limitazione della vendetta di Es. 21,24, riaffermata in Deut. 19,21 e ripresa in parte in Mt. 5,38, parla sostanzialmente della limitazione della vendetta all'interno dell'intero arco di interazioni umane che riguarda ciascuna zona: «Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede». L'affermazione mira a correggere le limitazioni imposte ai diritti sociali del singolo. Se questa formula legale è il risultato e l'espressione dei tre ambiti che costituiscono un essere umano, va da sé che non deve essere intesa alla lettera e in senso proprio (se non da parte di chi non sa che cosa sia la cultura o di chi pur trovandosi nella cultura si trova nella fase di sviluppo cognitivo della concretezza, ossia bambini e adulti ritardati per natura o per scelta ed esperienza).

Alcuni altri esempi: «Sei cose odia Jhwh, sette sono per lui un abominio: occhi altezzosi, lingua bugiarda e mani che spargono sangue innocente, un cuore che trama progetti malvagi, piedi veloci a correre al male, un falso testimone che diffonde menzogne e un uomo che semina discordia tra i fratelli» (Prov. 6,16-19). In questo proverbio articolato in sette membri (esemplato molto da vicino sui sette giorni della creazione di Gen. 1) si è davanti a due rappresentazioni esaustive della persona assolutamente malvagia secondo i tre ambiti, seguite da quello che per questa cultura è il tipo peggiore di persona, quella che rompe i vincoli di lealtà in una famiglia di sangue. Si può poi considerare con quali simboli il profeta Eliseo esprima tutto il suo io vivente quando si distende sul bambino che tenta di resuscitare: «la bocca sulla sua bocca, gli occhi sui suoi occhi, le mani sulle sue mani» (2 Re 4,34). Oppure ancora si può passare alla rappresentazione dell'uomo vestito di lino in Daniele, in quella che mira chiaramente a essere una raffigurazione integrale: «La sua faccia dall'aspetto di folgore, i suoi occhi come torce fiammeggianti, le sue braccia e le sue gambe come lo scintillio di bronzo lucente e il suono delle sue parole come il rumore di una moltitudine» (Dan. 10,6). Questo è un resoconto della funzione integrale e completa della persona rappresentata. Prendendo forse spunto da Daniele, l'autore dell'Apocalisse parla della sua visione celeste del figlio dell'uomo in questi termini: «I suoi occhi erano come fiamma di fuoco, i suoi piedi come bronzo lucente raffinato in crogiolo, la sua voce come il suono di molte acque; nella mano destra teneva sette stelle, dalla bocca usciva una spada a doppio taglio e la faccia era come il sole che splende al massimo della sua intensità» (Apoc. 1,14-16). Ancora una volta si è davanti a una rappresentazione funzionale secondo i tre ambiti, un'immagine di come questo essere si rapporti a quelli con cui entra in contatto – un quadro funzionale. È anche da osservare come l'ultima parte del discorso della montagna (Mt. 6,19-7,27), che parla della giustizia dei discepoli, interessi i tre ambiti: la prima sezione riguarda occhi-cuo-

re (Mt. 6,19-7,6), la seconda bocca-orecchie (Mt. 7,7-11) e l'ultima, di carattere esortativo, mani-piedi (Mt. 7,13-27).

Come già si è notato, talvolta si parla soltanto di due delle zone, lasciando la terza sullo sfondo; per esempio: «Avete sentito che vi fu detto 'Non commetterai adulterio [mani-piedi]'. Ma io vi dico che chiunque guarda a una donna con lascivia ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore [occhi-cuore]. Se il tuo occhio destro ti fa peccare, cavalo e gettalo via; è meglio che tu perda una delle tue membra piuttosto che il tuo corpo intero sia gettato nell'inferno [occhi-cuore]. E se la tua mano destra ti fa peccare, tagliala e gettala via; è meglio che tu perda una delle tue membra piuttosto che tutto il tuo corpo sia gettato nell'inferno [mani-piedi]» (Mt. 5, 27-30). Si osservi lo schema chiastico del passo (a, b, b', a'). Come non è possibile commettere adulterio con mani e piedi fisici e in senso proprio o con il cuore fisico e in senso proprio, così anche l'occhio destro che dev'essere cavato e la mano destra che dev'essere tagliata non sono occhi e mani fisici e in senso proprio. La parabola chiama invece a prendere in considerazione gli ambiti o le sfere di attività che mostrano d'essere di ostacolo a un comportamento interpersonale adeguato e a «tagliare» queste attività. Nel passo si parla di due ambiti soltanto, mettendo così in rilievo il rapporto fra la testa e le mani e piedi, tra l'io interiore, intimo e l'attività esteriore. In qualche modo simile a questo passo di Matteo è Mc. 7,14-23, dove si parla di impurità e di cuore per il rapporto tra l'io interiore, intimo e l'attività esteriore: questa scaturisce dal cuore ed è il cuore a dover essere riallineato. Lo stesso vale per il detto: «Perché dall'abbondanza del cuore parla la bocca» (Mt. 12,34; cf. Mt. 13,13-17).

LA COSTITUZIONE DEGLI ESSERI UMANI E DIO

In una tradizione tramandata in uno scritto israelita recente s'incontra questo ammonimento: «Conosci ciò che si trova sopra di te: un occhio che tutto vede, un orecchio che tutto ode e un libro in cui sono registrate tutte le tue azioni» (Pirke Abot 2,1). Va da sé che occhio, orecchio e registrazione delle azioni sono attribuiti a Dio. Poiché gli asserti riguardanti Dio, al pari degli asserti delle scienze fisiche, si presentano come analogie col comportamento umano, ne consegue che le rappresentazioni bibliche del modo con cui Dio opera avranno la forma di analogie provenienti dalla cognizione di come gli esseri umani adempiono alla propria funzione.

Guardiamo agli idoli. Com'è noto questi hanno «bocca ma non parlano, hanno occhi ma non vedono, hanno orecchie ma non odono» (Sal. 135,16-17), «non possono né vedere né udire né camminare» (Apoc. 9, 20). Che cosa dire allora di Dio? «Colui che ha formato l'orecchio forse non ode? colui che ha plasmato l'occhio forse non vede? colui che am-

monisce le genti forse non *punisce*?» (Sal. 94,9-10). Nella Bibbia capita spesso di leggere come Dio sia «saggio di *cuore* e potente di *forza*» (Giob. 9,4), i profeti non si stancano di far osservare che «la *bocca* del Signore ha parlato», e i novellieri d'Israele di esaltare ciò che Dio ha fatto con «*mano* forte e... *braccio* teso» (1 Re 8,42). Naturalmente niente di ciò significa che per i nostri autori Dio abbia in senso proprio occhi e orecchie o mani e piedi fisici. Al pari degli stessi ambiti quando vengono rappresentati per l'essere umano, gli organi corporei fisici e concreti simboleggiano la sfera e lo stile delle potenzialità e dell'interazione umane. E quando questi ambiti vengono utilizzati per parlare di Dio s'insiste in particolare sulla differenza tra Dio e la persona umana. Tutto ciò che riguarda Dio è semplicemente al di là degli esseri umani, compresa la sollecitudine che Dio dimostra per i suoi. Come dice Paolo riprendendo un inno preesistente: «Ciò che nessun *occhio* ha visto e nessun *orecchio* ha udito e che il *cuore* dell'uomo non ha immaginato, ciò che Dio ha *preparato* per quelli che lo amano» (1 Cor. 2,9).

Il modo particolare con cui si mette in risalto la differenza tra Dio e l'umanità sta nel fatto che nel comportamento di Dio i tre ambiti operano in armonia. Ciò che Dio concepisce nel cuore e dice con la bocca è buono e accade realmente. Le persone non agiscono con coerenza né mostrano armonia fra i tre ambiti. Riguardo a Dio è quindi possibile leggere: «Perché egli *parlò*, e *fu*» (Sal. 33,9); «Io, Jhwh, ho *parlato*, e lo *farò*» (Ez. 36,36) – nessun divario tra parola e azione; «Forse che ha *detto* e non lo *farà*? O ha *parlato* e non lo *compirà*?» (Num. 23,19). Un'altra differenza considerevole tra Dio e l'umanità è che Dio soltanto conosce il cuore dell'uomo: «L'uomo *guarda* all'*apparenza* esteriore, ma Jhwh *guarda* al *cuore*» (1 Sam. 16,7; e i passi citati sopra riguardo alla personalità collettivista). Naturalmente solo Dio agisce e opera su una scala incomparabile. Una lettura attenta di Gen. 1,1-2,4 mostra sei volte Dio che parla, opera e vede – i tre ambiti. Ad esempio «Dio *disse* 'Ci sia luce', e ci *fu* luce. E Dio *vide* che la luce era buona... Dio *disse* 'Ci siano luci'... Dio *fece* le due grandi luci... e Dio *vide* che era buono» (Gen. 1,3-4.14-18). È da osservare la corrispondenza tra ciò che Dio dice, fa e valuta o pensa, e quanto questa corrispondenza degli ambiti connessi sia reale. Al termine del passo (Gen. 1,26), dell'abitante della terra si dice che è immagine e somiglianza di Dio, in qualche modo come Dio, ma in qualche modo diverso da Dio. Come? perché? Si devono ancora una volta prendere in considerazione i tre ambiti. L'abitante della terra, al pari Dio, ha un cuore che progetta, pensa, valuta, sceglie; una parola che esprime ciò che è nel cuore e un'attività che compie ciò che il cuore ha ideato e che la parola ha espresso. Ma l'abitante della terra è diverso da Dio, è imperfetto, perché ciò che un essere umano progetta spesso non ha effetto, ciò che dice spesso non

si accorda con quanto si trova nel suo cuore e le azioni si rivelano spesso prive di effetto, incomplete. Riassumendo, gli esseri umani sperimentano una certa discordanza fra i tre ambiti, e ciò è tipico dell'uomo. Al pari di Dio, tuttavia, anche gli esseri umani agiscono secondo i tre ambiti.

Se si pensa che questo scenario sia eccessivo, si veda come il Siracide riscrive il passato d'Israele:

Diede loro autorità su tutto ciò che è sulla terra. Li vestì di *forza* pari alla sua e li fece a sua immagine. Riempì di timore dell'uomo tutto ciò che vive, rendendolo signore delle bestie e degli uccelli. Plasmò per loro una *bocca* e una *lingua*, *occhi* e *orecchie*, e diede loro un *cuore* per pensare. Li riempì di conoscenza e intelligenza e rivelò loro il bene e il male. Pose nel loro cuore la sua luce per mostrare loro la grandezza delle sue *opere*. Mise davanti a loro la conoscenza, li dotò della legge della vita. Fissò un'alleanza eterna con loro e rivelò loro i suoi giudizi. I loro *occhi* videro la sua gloriosa *maestà* e le loro *orecchie* udirono la gloria della sua *voce*. Disse loro: «Guardatevi da ogni ingiustizia»; diede a ciascuno un comandamento rispetto al vicino. Le loro vie sono sempre sotto il suo *occhio*, non si possono nascondere alla sua *vista*. Su ciascun popolo ha posto una guida, ma Israele è la parte del Signore... Tutte le loro *opere* sono come sole per lui, e i suoi *occhi* sono fissi sulle loro *vie* (Sir. 17,2-19).

Nel Nuovo Testamento s'incontra poi un'interessante applicazione a Dio di questo modello a tre settori. Senza dubbio la motivazione che sta dietro a questa nuova applicazione era l'esperienza di Gesù e la questione della relazione di Gesù con Dio. Gesù parlava di Dio come «padre» e «mio padre», cioè patrono. In molti passi si parla di quanto il padre fa e in questi passi egli agisce come dio secondo il modello a tre settori. Vi sono tuttavia passi particolari in cui si distingue il padre rispetto a Gesù in quanto figlio, e in questi il padre opera secondo l'ambito occhi-cuore: è il padre delle luci (Giac. 1,17; 1 Gv. 1,5), invisibile (1 Tim. 1,17) e inaccessibile (1 Tim. 6,16). Nessuno ha *visto* il padre (Gv. 6,46). Il padre però «vede nel segreto» (Mt. 6,18), *conosce* i nostri *cuori* (Lc. 16,15), *ama* il mondo (Gv. 3,16), *giudica* ciascuno con imparzialità secondo le sue *azioni* (1 Pt. 1,17) e così via. «Riguardo al giorno o all'ora nessuno la *conosce*, neppure gli angeli del cielo, né il figlio, ma soltanto il padre» (Mc. 13,32). Rispetto a Dio, Gesù «è il mio figlio *diletto*, nel quale mi sono compiaciuto» (Mt. 3,17; 17,5).

Relativamente a Dio, inoltre, Gesù in quanto figlio è rivelatore del padre: «Tutto mi è stato dato da mio padre; nessuno *conosce* il figlio se non il padre, e nessuno *conosce* il padre se non il figlio» (Mt. 11,27). La rivelazione del padre è presentata secondo la funzione bocca-orecchie. Ma Gesù è pur sempre la *parola* di Dio (Gv. 1,1 ss.); «in questi ultimi giorni ha *parlato* a noi per mezzo di un figlio» (Ebr. 1,2). «Chiunque è della verità ascolta la mia *voce*» (Gv. 18,37). Ciò che il padre vuole dalla casa

d'Israele è che essa obbedisca a Gesù: «*Ascoltatelo*» (Mt. 17,5). Il comandamento di Gesù signore risorto è che i suoi discepoli *insegnino* ad altri a *osservare* «tutto ciò che vi ho comandato» (Mt. 28,20), cioè una parola che dev'essere compiuta. È tuttavia da osservare che in quanto essere umano Gesù mostrava chiaramente tre ambiti, al pari di qualsiasi altro essere umano. I vangeli illustrano «tutto ciò che Gesù iniziò a *fare e insegnare*» (Atti 1,1) e spesso mostrano dimensioni del suo cuore («Sono mansueto e umile di cuore», Mt. 11,29). Nell'ottica dei tre ambiti Gesù è quindi affatto umano, ma rispetto al padre è il figlio che lo rivela, è la bocca-orecchie di Dio.

L'ambito di mani e piedi applicato a Dio, infine, si riferisce sempre allo spirito di Dio. La parola «spirito» significa alla lettera vento, nel mondo antico la principale fonte di energia visibile se si esclude la forza umana e animale. Il vento riguarda una varietà di significati compresi tra l'arietta rinfrescante e l'uragano o il tornado distruttore. Il vento è potenza e il vento santo («spirito santo») implica sempre potenza, attività, azione, efficacia. Molti profeti della Bibbia affermano che «la *mano* di Jhwh» era sopra di loro (1 Re 18,46 = Elia; 2 Re 3,15 = Eliseo; Is. 8,11; Ez. 3,22). Lo stesso vale per il profeta che inaugura il Nuovo Testamento, Giovanni Battista: «Perché la mano del Signore era con lui» (Lc. 1,66). Gesù sostiene di compiere il bene per altri con il *dito* di Dio: «Ma se è con il *dito* di Dio che scaccio demoni, allora il regno di Dio è venuto su di voi» (Lc. 11,20). Grazie allo spirito di Dio «erano compiuti tra il popolo per le *mani* degli apostoli molti segni e prodigi» (Atti 5,12). Il giorno di pentecoste questo stesso spirito compare in forma di «lingue come di fuoco», poiché effetto della sua attività abilitante è la parola (Atti 2,1-4). Nella fisica del I secolo il vento, l'acqua e il fuoco hanno le proprietà che avevano i liquidi secondo la cognizione di allora. Al pari dell'acqua, anche il vento e il fuoco possono essere «versati» (la radice latina tradotta con «infondere» significa «versare su», mentre quella resa con «ispirare» significa «soffiare sopra»). Si può quindi versare lo spirito di Dio su tutti (Atti 2,17) e l'acqua può fungere da simbolo dell'effusione dello spirito nel battesimo. Questo tipo di spirito «versato sopra» può in seguito permeare i cuori e le bocche degli esseri umani, ossia influenzare tutte e tre le zone, non solo mani e piedi della persona. I seguaci perseguitati di Gesù possono «dire ciò che vi verrà dato in quell'ora, perché non siete voi a parlare, ma lo spirito santo» (Mc. 13,11). E i carismi suscitati dallo spirito in 1 Cor. 12 sono tutti carismi di bocca-orecchie e mani-piedi; al di là di essi sta l'«amore», che è l'attributo occhi-cuore di attaccamento al gruppo (1 Cor. 13).

Per riassumere, sembrerebbe che l'idea di Dio tipica del gruppo posteriore a Gesù, la trinità, affondi le radici nel modello a tre settori dell'essere umano proprio della cultura che andiamo illustrando. Questo modello

è per così dire la replicazione – l'applicazione dello stesso modello a un altro ambito – del modello di ciò che costituisce l'essere umano applicato all'esperienza di Dio, senza dubbio per via dell'esperienza di Gesù, e anche le varie concezioni di Dio della Bibbia in generale sono da ricondurre al modello a tre settori della costituzione del genere umano.

RIEPILOGO

Stando alle cognizioni del gruppo di stranieri che andiamo studiando negli scritti del Nuovo Testamento, sembrerebbe che un'esistenza umana significativa sia frutto dalla piena consapevolezza di ciò che di noi pensano e sperimentano altri e dall'essere all'altezza di questa consapevolezza. La coscienza è la sensibilità per ciò che altri pensano di una persona e si attendono da lei; è un'altra parola per la vergogna in senso positivo (proprio come mente è un'altra parola per cuore). La persona in questione non si concepisce quindi come un singolo che agisce da solo indipendentemente da ciò che altri pensano e dicono. Piuttosto, si è sempre consapevoli delle attese altrui, in particolare delle persone significative, e ci si sforza di corrispondere a tali attese. Questa è la personalità che fa tutt'uno col gruppo, orientata al gruppo, collettivista, che ha bisogno dell'altro semplicemente per sapere chi è.

Poiché la personalità collettivista trae le proprie informazioni dal di fuori di sé e a sua volta funge da fonte d'informazione esterna per altri, tutto quanto accade di unico nell'intimo di una persona è accuratamente filtrato. La psicologia personale, l'unicità del singolo e la consapevolezza che l'individuo ha di sé sono semplicemente banditi in quanto non interessanti né importanti. Tutte le motivazioni, le ragioni e gli atteggiamenti provengono al contrario da stereotipi culturali condivisi, da idee generali sentite come naturali in determinati gruppi compresi tra la famiglia, il villaggio o la città e la nazione. A loro volta questi stereotipi non conseguono da considerazioni psicologiche di tipo individualista ma da tratti e comportamenti di gruppo ovvi ed evidenti. Gran parte delle energie è dedicata a valutare il proprio onore all'interno di gruppi significativi e a stimare quanto onore il proprio gruppo riconosca ad altri.

Proprio come la società è composta da un certo numero di gruppi interconnessi eppure distinti, costituiti da individui interconnessi eppure distinti, così anche del singolo si pensa che sia costituito da sfere d'attività interconnesse eppure distinte. L'esistenza e la funzione di queste sfere è confermata e convalidata da osservazioni esteriori, esterne, concrete raggruppate secondo tre ambiti: occhi-cuore, bocca-orecchie e mani-piedi. In termini più astratti, occhi-cuore è l'ambito del pensiero fuso con l'emozione, bocca-orecchie è l'ambito della parola con cui ci si esprime e mani-

piedi è l'ambito dell'attività intenzionale. Al pari dei singoli, anche i gruppi agiscono all'interno di questi tre ambiti.

Questo modello culturale della costituzione umana è applicato per analogia a Dio. Anche la rappresentazione di Dio viene articolata secondo questi tre ambiti. A motivo dell'importanza fondamentale che l'esperienza di Gesù ha nel Nuovo Testamento, i tre settori del modello di Dio vengono precisati in relazione all'attività specifica attribuita al padre, al figlio e allo spirito.

L'elenco che segue presenta una tavola riassuntiva delle differenze tra la personalità individualista moderna (che tuttavia non è generalizzabile) e quella mediterranea tradizionale, integrata in gruppi e diadica. Scopo della tavola è di fornire un orientamento generale così che quando si esaminano con attenzione il Nuovo Testamento si possa disporre di uno strumento comparativo che consenta di meglio contestualizzare sia il lettore sia la personalità di cui questi legge.

Tavola 2. *Gli statunitensi d'oggi e i mediterranei antichi*

Orientamento mediterraneo

In generale

Si attribuisce un alto valore al conformismo.

Gli atteggiamenti autoritari sono la norma sociale.

I superiori prendono decisioni in modo autocratico e paternalistico.

I subalterni sono più convinti dai superiori che danno ordini e direttive e che mantengono la propria distanza sociale.

I subalterni preferiscono superiori che prendono decisioni in modo autocratico-paternalistico o seguendo la regola della maggioranza.

I subalterni (dipendenti) hanno paura di trovarsi in disaccordo con i superiori e sono riluttanti a fidarsi gli uni degli altri.

Orientamenti riguardo alle differenze di status

Le persone di ceto elevato sono di tipo diverso da quelle di bassa estrazione.

Orientamento statunitense

Si attribuisce un alto valore all'indipendenza.

Gli atteggiamenti autoritari sono una questione di personalità.

I dirigenti (e i genitori) prendono decisioni dopo essersi consultati con i subalterni.

I subalterni sono più convinti dai superiori che consentono di partecipare al processo decisionale e che riducono la distanza sociale.

I subalterni preferiscono i superiori che prendono decisioni in uno stile di consultazione e di concessioni reciproche.

I subalterni (dipendenti) sono meno timorosi di trovarsi in disaccordo con i superiori e mostrano maggior spirito di collaborazione.

Le persone di ceto elevato e di bassa estrazione sono tutte «persone come me».

Pochi dovrebbero essere indipendenti, i più dipendenti.

L'elemento fondamentale del potere precede le questioni morali; la legittimità del potere è attribuita, come il ceto stesso.

Chi detiene il potere gode di privilegi e deve sembrare il più potente possibile.

Lo sconvolgimento sociale è sempre dovuto a qualche «perdente», da punire con la forza e la vergogna.

Per cambiare la situazione sociale, detronizzare chi è al potere.

C'è sempre un conflitto nascosto tra i potenti e chi è senza potere.

Poiché la scarsa fiducia in membri di un gruppo altro è la norma, chi è senza potere non si unirà né collaborerà mai.

Orientamento di gruppo vs. individualismo

Si nasce in famiglie allargate che forniscono protezione in cambio di fedeltà, fiducia, solidarietà di gruppo.

Emotivamente il singolo dipende da organizzazioni e istituzioni; il fondamento dell'identità è nel sistema sociale.

La vita privata è pervasa dal gruppo proprio, dal gruppo parentale e dalle organizzazioni cui si appartiene; le opinioni sono predeterminate; più importante di tutto è il conformismo del singolo e l'essere accettati dal gruppo; l'ideale è far parte di un gruppo.

Relazioni sociali predeterminate nell'ambito di gruppi propri; necessità di prestigio all'interno del gruppo proprio.

I modelli di valore sono profondamente diversi per i membri del gruppo proprio e per quelli del gruppo altro; la norma è il particolarismo.

Tutti dovrebbero essere interdipendenti.

L'uso del potere dev'essere legittimato e soggetto alle norme del bene e del male.

Tutti hanno diritti uguali; i potenti dovrebbero ridimensionare la propria forza e non dare l'apparenza di godere.

Lo sconvolgimento sociale è sempre dovuto a qualche aspetto sistemico. Il sistema richiede d'essere messo a punto, mentre i devianti necessitano di riabilitazione.

Per cambiare la situazione sociale, ridistribuire il potere.

C'è sempre un'armonia nascosta tra i potenti e chi è senza potere.

Chi è senza potere può unirsi e collaborare su principi di solidarietà.

Si ritiene che ognuno si prenda cura di se stesso e della famiglia ristretta.

Il singolo è indipendente da organizzazioni e istituzioni; il fondamento dell'identità è nell'individuo.

I singoli hanno diritto a una vita privata e a opinioni proprie; più importante di tutto è l'iniziativa e la realizzazione del singolo, e l'ideale è godere di una posizione di primato.

Si pensa alle persone in termini generali; necessità di stringere amicizie particolari.

I modelli di valore devono essere applicati a tutti gli esseri umani; l'obiettivo è l'universalismo.

Concezioni ideologiche/religiose

La religione è parte integrante del sistema politico e di quello familiare.

Religione militante in cui è importante compiere azioni simbolicamente significative.

Conversioni collettive.

Il culto insiste sull'identità di gruppo e sulla storia condivisa del gruppo.

È popolare un pensiero ideologico, orientato alla teoria.

Attività più strutturate, con regole più esplicite (scritte) e un numero più grande di specialisti che si occupano di particolari, avendo di mira l'uniformità organizzativa.

Acquiescenza al possesso della verità assoluta.

Certezza dell'ineguaglianza dei sessi.

Attrattiva delle correnti religiose, filosofie e ideologie «dure».

Simpatia per chi compie imprese di successo, eroi che sopportano patimenti, durezza, sofferenze.

Divisione di genere del lavoro

L'ideale è il machismo (virilità appariscente).

I ruoli di genere nella società devono essere distinti con chiarezza.

I maschi devono comportarsi con decisione; le femmine devono mostrarsi sempre premurose.

I maschi dovrebbero dominare in tutti i contesti sociali.

Per questa tavola comparativa ci si è serviti di G. Hofstede, *Culture's Consequences. International Differences in Work-Related Values* (Cross-Cultural Research and Methodology Series 5), Beverly Hills, Cal. 1984. - B.J. Malina, *Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters. A Guide for U.S. Consumers*: Biblical Theology Bulletin 19 (1989) 127-141. - Idem, *Mary-Woman of the Mediterranean. Mother and Son*: Biblical Theology Bulletin 20 (1990) 54-64. - Idem, *Is There a Circum-Mediterranean Person? Looking for Stereotypes*: Biblical Theology Bulletin 22 (1992) 66-87.

La religione è distinta dal sistema politico e da quello familiare.

Religioni pragmatiche o introverse, meditative.

Conversioni individuali.

Il culto insiste sul mondo di chi agisce in modo indipendente.

È popolare un pensiero pragmatico, orientato alla prassi.

Le attività sono meno strutturate, con meno regole esplicite (scritte) e più persone eclettiche o dilettanti. Gli specialisti si occupano maggiormente di strategia, con organizzazioni pluriformi.

Continua ricerca della verità relativa.

Certezza dell'uguaglianza dei sessi.

Attrattiva delle correnti religiose, filosofie e ideologie «morbide».

Simpatia per gli sfortunati, eroi che fanno il bene per amore di altre persone meno fortunate.

L'ideale è l'uguaglianza di opportunità e ricompense tra i generi.

I ruoli di genere nella società dovrebbero essere fluidi.

Non è necessario che i maschi adottino comportamenti aggressivi, possono anche mostrare d'essere premurosi; anche le femmine possono essere aggressive.

Le differenze di ruoli di genere non dovrebbero significare differenze di potere.

BIBLIOGRAFIA

- Geertz, C., «From the Native's Point of View». *On the Nature of Anthropological Understanding*, in K.H. Basso - H.A. Selby (ed.), *Meaning and Anthropology*, Albuquerque 1976, 221-237.
- Gérardon, B. de, *L'homme à l'image de Dieu*: Nouvelle Revue Théologique 80 (1958) 683-695.
- Hanson, K.C., *Sin, Purification, and Group Process*, in H.T.C. Sun e al. (ed.), *Problems in Biblical Theology*, in hon. of R. Knierim, Grand Rapids 1997, 167-191.
- Hui, C.H. - Triandis, H.C., *Individualism-Collettivism. A Study of Cross-Cultural Researchers*: Journal of Cross-Cultural Psychology 17 (1986) 225-248.
- Malina, B.J., *Dealing with Biblical (Mediterranean) Characters. A Guide for U.S. Consumers*: Biblical Theology Bulletin 19 (1989) 127-141.
- , *Mother and Son*: Biblical Theology Bulletin 20 (1990) 54-64.
- , *Is There a Circum-Mediterranean Person? Looking for Stereotypes*: Biblical Theology Bulletin 22 (1992) 66-87.
- , *Power, Pain, and Personhood. Asceticism in the Ancient Mediterranean World*, in V.L. Wimbush - R. Valantasis (ed.), *Asceticism*, New York 1995, 162-177.
- , *The Mediterranean Self. A Social Psychological Model*, in *The Social World of Jesus and the Gospels*, London 1996, 67-96.
- Malina, B.J. - Neyrey, J.H., *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville, Ky. 1996.
- Pierce, C.A., *Conscience in the New Testament. A Study of Syneidesis in the New Testament* (Studies in Biblical Theology 15), London 1955.
- Pilch, J.J., *Healing in Mark. A Social Science Analysis*: Biblical Theology Bulletin 15 (1985) 142-150.
- , *The Health Care System in Matthew. A Social Science Analysis*: Biblical Theology Bulletin 16 (1986) 102-106.
- , *Sickness and Healing in Luke-Acts*, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 181-210.
- , *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000.
- Prochaska, J.O. - Norcross, J.C., *Systems of Psychotherapy. A Transtheoretical Analysis*, Pacific Grove, Cal. 1994.
- Saunders, G.R., *Men and Women in Southern Europe*: Journal of Psychological Anthropology 4 (1981) 413-434.
- Selby, H.A., *Zapotec Deviance. The Convergence of Folk and Modern Sociology*, Austin 1974.
- Sharabi, H. - Ani, M., *Impact of Class and Culture on Social Behavior. The Feudal Bourgeois Family in Arab Society*, in L.C. Brown - N. Itzkowitz (ed.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, Princeton, N.J. 1977, 240-256.
- Triandis, H.C., *Cross-Cultural Studies in Individualism and Collectivism*, in R.A. Diensbier - J.J. Berman (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation* 1989, Lincoln 1990, 41-133.
- Triandis, H.C. et al., *An Etic-Emic Analysis of Individualism and Collectivism*: Journal of Cross-Cultural Psychology 24 (1993) 366-383.

Capitolo 3

La cognizione
della limitatezza dei beni

La conservazione dello status sociale

Il gruppo di stranieri che origliamo quando leggiamo gli scritti del Nuovo Testamento proviene dal mondo mediterraneo del I secolo. Un'altra caratteristica significativa del mondo mediterraneo del I secolo è d'essere un esempio quasi perfetto di ciò che gli antropologi chiamano società contadina classica: un insieme di villaggi socialmente legati a città amministrative preindustriali. Per comprendere i nostri stranieri e la loro apprensione per l'onore e la vergogna è importante formulare un modello adeguato di società contadina e dei tipi di cognizione sviluppati da una società del genere. Fin d'ora è importante osservare che con «contadina» nell'espressione «società contadina» s'intendono persone, quale ne sia l'occupazione, che sono state inculturate e continuano a essere membri di una società contadina. La mentalità «contadina» dei membri di una società contadina è tipica del mendicante e del re, del piccolo e del grande proprietario terriero, del profeta e dello scriba. Questa mentalità «contadina» è una proprietà della società, non una caratteristica dipendente dall'occupazione o dalla posizione sociale.

LA SOCIETÀ RURALIZZATA

Le città preindustriali s'incontrano ineluttabilmente in società ruralizzate. Con società ruralizzata intendo dire che sono i grandi proprietari terrieri a stabilire le priorità del territorio in ragione dei propri interessi, valori e intenti. Ciò dovrebbe risultare più chiaro dalle riflessioni che seguono. Per gli storici della città è lapalissiano affermare che gli Stati Uniti sono oggi una società *urbanizzata*. Le aree urbane raccolgono la maggior parte della popolazione nazionale e le politiche nazionali sono dettate da priorità urbane. Le finalità urbane dominano gli obiettivi, i valori e i comportamenti del cinque per cento della popolazione che è addetta alla produzione agricola. La nostra società urbanizzata si sta rapidamente trasformando in una società di dimensioni globali. Prima di urbanizzarsi gli Stati Uniti si erano sviluppati in società urbana lungo il periodo segnato dalla crescita dell'industrializzazione sino alla fine della seconda guerra mondiale. Una società *urbana*, da questo punto di vista, è una società in cui una percentuale significativa della popolazione vive e lavora in centri urbani,

secondo priorità molto diverse dalla società rurale anche se secondo ritmi che in qualche modo si corrispondono. Nelle società urbane le priorità urbane entrano in competizione con quelle rurali nel determinare le scelte politiche nazionali. Le priorità urbane e rurali favoriscono il sorgere di obiettivi, valori e comportamenti in conflitto. Prima delle ondate d'immigrazione alla fine del XIX e nel primo quarto del XX secolo, gli Stati Uniti erano sostanzialmente una società *rurale*, dove gli interessi politici nazionali erano determinati da priorità rurali, e dove interessi rurali dominavano gli obiettivi, i valori e i comportamenti del novantacinque per cento della popolazione che viveva sulla terra e del cinque per cento che risiedeva stabilmente in città. Quando una manciata (più o meno il due per cento della popolazione) di abitanti appartenenti alle élite urbane possiede la schiacciante maggioranza della terra di un impero, quando questi grandi proprietari terrieri stabiliscono il programma dell'impero sulla base degli interessi, dei valori e degli obiettivi loro propri, è più opportuno parlare di società *ruralizzata*. E quelle che fanno da sfondo al modo di pensare e d'essere contadino sono società ruralizzate.

LA PARENTELA

Com'è risaputo, simili società ruralizzate presentano due istituzioni sociali cardinali che si concretano nelle strutture spaziali e architettoniche che vengono chiamate casa e città. La prima istituzione fondamentale era la parentela, la seconda la politica. La parentela è la simbolizzazione dei processi biologici della riproduzione e della crescita umana in termini che rispettino relazioni, ruoli, status e simili. La parentela riguarda la generazione e l'educazione di esseri umani intesi come membri della famiglia (e «prossimi», in società dalla scarsa mobilità). Nelle società ruralizzate il gruppo parentale era anche l'unità economica e religiosa: i mediterranei antichi conoscevano un'economia domestica e una religione domestica (ma sul piano familiare non c'erano un'economia o una religione separate dalla parentela). La religione domestica, ad esempio, utilizzava i ruoli, i valori e gli obiettivi della comunità familiare per articolare ed esprimere la religione: i funzionari religiosi della religione domestica erano personaggi della famiglia (in particolare padri e, all'interno della casa, madri, come anche figli maggiori e antenati); al centro stava la (o le) divinità come fonte di solidarietà, di fiducia reciproca e di appartenenza mediata dagli antenati, dai quali ci si attendeva che fornissero benessere, salute e prosperità per il gruppo parentale e per i suoi patriarchi, a beneficio dei membri della famiglia. La casa aveva i suoi altari e riti sacri (che ruotavano attorno al pasto familiare e al focolare come simboli di vita), dove officiavano il padre (patriarca) e la madre (che nella casa era l'autorità maggiore). Le divi-

nità erano quelle tribali e/o familiari (ad esempio lari, penati, Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, ecc.) ma anche antenati che avevano a cuore il benessere, la prosperità e la fecondità dei membri della famiglia. Si mostrava grande interesse per l'eredità e la legittimità degli eredi. La religione domestica cerca il senso nell'appartenenza: una esistenza fundamentalmente significativa consegue dall'appartenere, ad esempio, a un popolo scelto, selezionato, santo. In società ordinate significa appartenere al rango appropriato di una società strutturata (spesso chiamato gerarchia). In società in qualche modo poco strutturate equivale ad appartenere a una famiglia e/o a un gruppo parentale fittizio appropriato. Nell'economia domestica le finalità parentali riguardo alla generazione e all'educazione sono replicate nella produzione e nel sostentamento di nuova vita in attività agricole, faccenda familiare che riguarda le non élite. Il modello del gruppo proprio / gruppo altro che delimita i confini di parentela funge da demarcatore tra le famiglie oltre che tra l'unità politica del gruppo familiare e il resto del mondo.

LA POLITICA

La seconda istituzione altrettanto centrale del mondo mediterraneo antico era la politica – che simboleggia le relazioni sociali secondo ruoli, status e interazioni verticali. La politica interessava l'azione collettiva efficace, l'applicazione della forza per raggiungere obiettivi collettivi. I ruoli, gli status, i diritti e gli obblighi del sistema politico erano alla portata di persone di lignaggio adeguato, provenienti soltanto dalle famiglie «migliori», ed erano quindi legati al sistema di parentela. Anche l'unità politica era economica e religiosa: l'uomo mediterraneo antico conosceva una economia politica e una religione politica (politicamente parlando non esistevano economia o religione distinte dalla politica). I principi politici di un'efficace azione collettiva a vantaggio del gruppo proprio erano replicati nell'uso della forza riguardo al gruppo altro, sostanzialmente nell'interesse delle finalità economiche domestiche primarie: acquisizione di terra, manodopera, animali e simili. La religione politica, a sua volta, utilizzava i ruoli, i valori e gli obiettivi della politica per articolare ed esprimere la religione: i funzionari religiosi erano figure politiche, al centro stava la (o le) divinità come fonte di potere e di potenza da cui ci si attendeva anche che procurasse ordine, benessere e prosperità per il corpo politico e per chi deteneva il potere (élite) a vantaggio dei sudditi. Nelle città-territorio monarchiche del Mediterraneo orientale i templi erano edifici politici e i sacrifici del tempio erano finalizzati al bene pubblico; la divinità del tempio contava su un personale simile a quello di cui poteva disporre un monarca a palazzo (*maior domus* = sommo sacerdote; funzionari di di-

versi ordini e gradi = sacerdoti, leviti, schiavi del tempio e simili). Le città «democratiche» sotto controllo delle élite locali trasformarono i templi monarchici in templi democratici, ormai posseduti e retti da consigli cittadini o da membri nobili del consiglio, dove i sacrifici erano offerti secondo gli intenti dell'entità che sacrificava.

CITTÀ E CAMPAGNA

I grandi proprietari terrieri dettavano il programma della vita quotidiana della società in generale. Questi grandi proprietari terrieri – il «meglio», l'«aristocrazia» – avevano generalmente due luoghi di residenza. Uno era una casa in campagna, sulla terra che all'élite forniva potere e ricchezza. L'altra era una casa costruita all'interno di un aggregato di case simili di altre élite proprietarie terriere in un luogo centrale (o principale), la città. Come i piccoli proprietari terrieri vivevano in cittadine e villaggi in agglomerati di case (solitamente per godere di sostegno e protezione), lo stesso accadeva per i grandi proprietari, salvo che gli agglomerati abitativi di costoro costituivano il centro di quella che in antico veniva chiamata *polis* (greco), *urbs* e *civitas* (latino) o *'ir* (ebraico).

Di fatto la città antica era un sistema chiuso e centralizzato di relazioni parentali selettive che aveva come scopo un'azione collettiva operativa e che quanto a organizzazione dello spazio si manifestava nell'architettura e della disposizione dei posti. La struttura centralizzata di relazioni sociali tra le élite prendeva una dimensione spaziale nel diritto territoriale, nel senso che queste élite rivendicavano il controllo del loro luogo centrale e dei suoi dintorni. Questa non è che una dimensione dell'azione collettiva operativa di un'istituzione politica. A un gran numero di gente era richiesto di sostenere le élite e i loro interessi sia in campagna sia in città. Il supporto urbano dei residenti era fornito dagli addetti ai servizi, i quali costituivano la non élite che abitava il luogo centrale.

In altre parole, la *civitas* o *polis* mediterranea del I secolo era in realtà un grande luogo centrale ruralizzato in cui i «contadini/allevatori» di ascendenza rispettabile mettevano in mostra e utilizzavano le loro ricchezze inimmaginabili competendo a vicenda per l'onore. I grandi proprietari avevano quindi interesse a vivere vicino ad altri grandi proprietari in luoghi centrali che fornivano loro una forza organizzata (un esercito) per proteggere i propri interessi dalle grandi masse di altre persone. Le élite si univano per promuovere e difendere il proprio onore collettivo di fronte agli esterni al gruppo in riti annuali di guerra, che se erano condotti con successo portavano loro più terra e/o il prodotto di questa terra. Allo stesso modo, prendevano parte alla continua, anche se stagionale, attività di estorsione detta tassazione. Un certo grado d'onore derivan-

te dalla parentela forniva così loro il potere che procurava ulteriore ricchezza.

Per le élite la casa di città era tuttavia una residenza secondaria, non un luogo privato come le residenze urbane della non élite. Si trattava di una casa dalle diverse funzioni, luogo di socializzazione permanente e di relazioni economiche e anche politiche, non semplicemente di un posto in cui abitare. Per queste élite la convivenza era in sostanza funzionale a un'interazione quotidiana di sfida e risposta nel perseguire l'onore.

La residenza principale delle élite era la tenuta di campagna, luogo in cui risiedere e abitare (famiglia più terra ed edifici di produzione, distribuzione, trasmissione, riproduzione e identificazione di gruppo). I coltivatori della non élite e gli affittuari provvedevano ai propri limitati poteri avendo come ideale la tenuta di campagna delle élite. Queste case di campagna erano spaziose, con riscaldamento centralizzato, piscina, biblioteca, opere d'arte e simili. Erano situate su ampi fondi agricoli lavorati da schiavi in Occidente e perlopiù da affittuari in Oriente. In un certo momento del I sec. d.C. una buona metà dell'odierna Tunisia apparteneva a sei proprietari soltanto. Non erano rari possedimenti di élite anche di mille ettari, con fattorie che si estendevano per venti ettari.

LA CITTÀ PREINDUSTRIALE

L'ambiente umano costitutivo in cui nascevano i mediterranei del I secolo – israeliti, romani, greci o altri – si componeva quindi prevalentemente di villaggi agricoli e/o di pescatori, socialmente legati a città preindustriali. Le città preindustriali in questione replicavano l'istituzione politica con la religione e l'economia che la compenetravano. Le città servivano solitamente da centro amministrativo, religioso e mercantile dei villaggi o degli agglomerati urbani che si trovavano sotto il loro potere simbolico. In questo tempo tipiche città preindustriali erano Gerusalemme, Corinto, Efeso e anche Atene e Roma. L'unica differenza tra Roma e le altre città della regione era che la capitale fungeva da città centrale, fulcro imperiale alla quale erano politicamente legate tutte le altre città. Ogni singola città, a sua volta, teneva sotto il proprio potere un numero maggiore o minore di villaggi o cittadine. Da questa situazione risultava un insieme di sistemi centripeti, chiusi, che interagivano o s'intersecavano a vicenda: il sistema di villaggi, il sistema di città, il sistema imperiale e, sopra a tutti questi, il sistema cosmico.

Per farsi un'immagine di ciò di cui sto parlando si può pensare al modello di una molecola composto di atomi collegati. L'impero era molto simile all'insieme di una molecola, mentre i villaggi e le città preindustriali alle quali i primi erano socialmente legati erano come atomi, cerchi chiu-

si in cui per lo più la gente pensava a ciò che accadeva all'interno. Qualsiasi unità dell'impero – città e villaggi – stava in relazione con qualche altra unità che avrebbe potuto e poteva influenzare le unità circostanti a essa collegate. Ciò che accadeva in un villaggio poteva a volte incidere sulla città, mentre ciò che succedeva nella città condizionava sempre i villaggi collegati, e gli effetti non erano tutti di pari portata.

D'altra parte ciò che accadeva nella città imperiale di Roma si riverberava in tutto il sistema, mentre l'influenza delle città e dei villaggi subalterni poteva giungere a toccare Roma. Tutte queste organizzazioni sociali umane chiamate villaggi, cittadine, città e impero erano quindi ritenute chiuse e complete in se stesse, ma ciò nondimeno collegate e per lo spazio (il mondo mediterraneo) e per il tempo (il I secolo) e per l'interazione sociale (influenza reciproca tra villaggi, cittadine, città e centro imperiale). Per prendere in prestito un'espressione biologica, questo tipo di relazione tra comunità nel mondo mediterraneo (e nelle società contadine in generale) potrebbe essere definito *simbiotico*. Si definisce *simbiosi* la vita comune in un'unione più o meno stretta di due o più organismi dissimili in una relazione di beneficio reciproco. Nel nostro caso abbiamo ordinamenti sociali dissimili in stretto rapporto che operavano per ottenere benefici reciproci. Ma le unità maggiori ne beneficiavano di sicuro sempre in misura maggiore di quelle più piccole. Roma era *la* città, mentre il resto del mondo mediterraneo erano le sue tenute circostanti concesse in locazione, la sua periferia, per così dire. Per le cittadine e i villaggi israeliti di Giudea, Galilea e Perea *la* città era invece Gerusalemme, mentre il resto della regione assomigliava molto a sue proprietà concesse in locazione.

Qual era la vita nella città preindustriale? Per la sussistenza una città come Gerusalemme dipendeva dall'esterno per cibo, provviste e materiali grezzi. *Apoc.* 18,12-13 fornisce un elenco di ciò che si importava normalmente per questo centro religioso e amministrativo: «Oro, argento, gioielli e perle, bisso, porpora, seta e scarlatta, ogni tipo di legno profumato, tutti gli oggetti di avorio, tutti gli oggetti di legno pregiato, bronzo, ferro e marmo, cinnamomo, spezie, aromi, mirra, incenso, vino, olio, fior di farina e frumento, bestiame e pecore, cavalli e carri e schiavi». La città era quindi un centro commerciale, e se si trascurano le importazioni esotiche, Gerusalemme dipendeva dai villaggi della Palestina per vino, olio, farina, frumento, bestiame, pecore, vestiti, pesci, eccetera.

La città preindustriale teneva sotto il proprio diretto e immediato controllo non più del dieci per cento di tutta la popolazione, e di questo dieci per cento che rappresentava la popolazione urbana preindustriale, meno del due per cento apparteneva all'élite, ai ceti superiori. La città stessa si distingueva per la rigida separazione sociale segnata da quartieri e distretti attraverso i quali correavano strade che non erano niente più che semplici

passaggi per la gente e gli animali utilizzati nel trasporto. La maggioranza dei cittadini (il restante otto per cento abbondante) era impegnata perlopiù nella produzione di oggetti d'artigianato e raggruppata in corporazioni che abitavano nei rioni urbani loro assegnati. La casa di città era il luogo di lavoro, e i produttori vendevano direttamente ai clienti.

Nella area urbana in cui si muovevano, piccoli mercanti e piccoli artigiani, lavoratori a giornata e facchini non si distinguevano molto dagli abitanti dei villaggi, dal momento che la vita dell'élite urbana solitamente si svolgeva abbastanza lontano da quella degli abitanti di bassa estrazione, e spesso al di là di un muro. La città preindustriale non contemplava classi basate sulla ricchezza né certamente ceti medi. Al di sotto dei cittadini di bassa estrazione si trovava d'altra parte il gruppo dello stato più basso, quello dei mendicanti e degli schiavi.

Alla élite o alle persone di ceto elevato della città preindustriale apparteneva gente, anche colta, che aveva una posizione nelle istituzioni politiche, politico-religiose e politico-economiche della società. Assistiti dai propri schiavi e insieme ai ricchi proprietari terrieri residenti non nella loro terra ma in città, queste élite dirigevano le istituzioni amministrative e religiose della società. Stando al Nuovo Testamento, all'élite gerosolimitana appartenevano sadducei ed erodiani. I membri dell'élite urbana godevano del loro status per nascita: appartenevano alle famiglie giuste, e dunque vantavano potere, beni e certo qualità personali molto apprezzate, e la loro posizione era legittimata soprattutto dagli scritti dell'Antico Testamento. Ciò è abbastanza chiaro per i sadducei, di estrazione sacerdotale, mentre gli erodiani, di stirpe principesca, erano legittimati dagli scritti sacri dei romani: la legge romana che nella regione veniva fatta rispettare dal prefetto romano.

Ai nostri intenti la funzione forse più importante dell'élite è di essere portatrice della «grande tradizione» culturale, di personificare le norme e i valori che danno continuità e sostanza agli ideali della società israelita. Per trovare le forme ideali di norme sociali (matrimonio e famiglia, educazione, religione, governo, economia) realizzate al meglio nella realtà, si sarebbe dovuto guardare all'élite urbana alfabetizzata, poiché più di tutti questa era in grado di soddisfare le richieste precise degli scritti sacri. Ancora una volta, ciò dovrebbe andare da sé per il sacerdozio del tempio di Israele, i suoi scribi e i bennati della città. In quanto portatrice della grande tradizione, questa élite urbana deteneva il controllo politico, con due funzioni principali: esazione delle tasse (in particolare per il tempio, la sua città e l'élite urbana) e mantenimento dell'ordine mediante una forza di polizia e un tipo di sistema giudiziario che sosteneva l'ordine compitato dalle norme della scrittura sacra, la torà, che era la legge della casa d'Israele.

Il motivo per cui mi soffermo, sia pur brevemente, sulla città preindu-

striale è che nella società contadina la non élite (il restante novantotto per cento della popolazione, composto dalla non élite urbana e dagli abitanti di villaggio) costituiva in qualche modo un duplicato dell'élite urbana preindustriale e stava con questa in una relazione sociale di simbiosi. Il movimento avviato da Gesù di Nazaret, per quanto si può leggere nei vangeli sinottici, è sostanzialmente un movimento di villaggio, un movimento diffuso in campagna. Stando a Matteo, Marco e Luca, soltanto in ultimo Gesù raggiunge il centro politico, politico-religioso e politico-economico di Israele, la città amministrativa preindustriale di Gerusalemme. Le élite urbane vedono una minaccia in questo movimento e ne distruggono la figura simbolica centrale. Per altri versi, dopo la risurrezione di Gesù il gruppo del movimento posteriore a Gesù si fa gradualmente strada in tutto il mondo mediterraneo come fenomeno urbano, da Gerusalemme passando per le città dell'impero fino alla stessa Roma. Ma, come Paolo consente di vedere, anche nella sua espressione urbana preindustriale il gruppo scaturito da Gesù non incide con grande forza sulle élite urbane.

Nella lettura del Nuovo Testamento, in generale ci si trova quindi di fronte a società ruralizzate, anzitutto con comunità di cittadine e villaggi dei sinottici, poi con gruppi urbani preindustriali non elitari in Paolo e negli scritti di scuola paolina. Stando a ciò che più sopra si è detto, ci si potrebbe figurare le popolazioni del mondo mediterraneo del primo secolo suddivise in quattro categorie: le élite, le non élite urbane, gli abitanti dei villaggi e le non élite più umili. I gruppi seguaci di Gesù a lui posteriori sorgono all'interno delle due categorie di mezzo: le non élite urbane e gli abitanti dei villaggi, provenienti perlopiù dalla casa d'Israele. Questi due gruppi hanno in comune d'essere portatori della «piccola tradizione» culturale, ossia di un'espressione semplificata e spesso antiquata delle norme e degli ideali incarnati dalle élite urbane. Per precisare in qualche modo la differenza, si potrebbe dire che le non élite urbane sono solitamente i parenti di primo o secondo grado, mentre gli abitanti di villaggio sono quelli di secondo o terzo grado di «ciò che conta», dove «ciò» è lo stile di vita, le norme e i valori sostenuti dalla grande tradizione delle élite urbane. Per gli scritti neotestamentari questo significa che «ciò che contava», chi dettava le mode, le figure più prossime agli ideali e ai valori della società israelita erano élite urbane come i sadducei, gli erodiani e gli scribi gerosolimitani appartenenti al sinedrio. I gerosolimitani non elitari erano di qualche grado più lontani, nella pratica e nella familiarità, dall'espressione elitaria della grande tradizione, ma pur sempre in grado di trasmettere questa tradizione alla campagna in generale, anche al mondo intero – ed è qui che si possono incontrare i farisei di Gerusalemme. Gli abitanti di villaggio israeliti, per parte loro, erano di parecchi gradi lontani dall'espressione urbana degli ideali e dei valori della società israelita, che essi

vivevano in forme antiquate e spesso «scorrette» e imperfette rispetto alla norma dell'élite urbana. I gruppi di «banditi» galilei, ad esempio, potevano ispirarsi alle speranze superate dei Maccabei del passato (170 a.C. ca.), mentre Gesù poteva senza alcuna difficoltà essere considerato al pari di un profeta dei tempi andati – qualcosa del tutto fuori moda per le cerchie urbane.

Nelle società contadine non s'incontra nulla di simile a un movimento di gente comune. Gli abitanti di villaggio e, in misura minore, le non élite urbane sono ciò che sono (contadini di ceto inferiore) proprio perché attingono e sviluppano le proprie forme culturali imitando costumi e valori altrui, di membri della loro società in generale situati in posizioni superiori. Poiché questi imitatori di basso ceto capiscono in qualche maniera ciò che vedono e ascoltano delle élite urbane, ciò che ne traggono è rielaborato, semplificato e ridotto in modo che questi elementi possano essere adattati alla situazione meno complessa tipica dell'esistenza di villaggio o della non élite. Quando si riescono a introdurre nuovi elementi urbani nella cultura della non élite e anche in quella di villaggio, solitamente la vita delle élite urbane si è trasformata ed evoluta, per cui gli abitanti di villaggio a quelli di città paiono sempre fuori moda, mentre le non élite urbane appaiono arretrati alle élite urbane.

Ciò che questa situazione sociale implica per la lettura del Nuovo Testamento è che sadducei, erodiani e i loro scribi andrebbero immaginati come élite urbana che detta la moda. I farisei gerosolimitani e i loro scribi appartenevano alla non élite urbana, con una propria espressione rurale nei villaggi farisei. Nella vita ordinaria di villaggio i banditi sociali galilei erano qualcosa di naturale, e lo stesso può dirsi di chi si univa al movimento di riforma avviato da Giovanni Battista e proseguito da Gesù.

LA LIMITATEZZA DEI BENI, PRIMO DEGLI INDICATORI COGNITIVI

Se si considerano la situazione di simbiosi sociale tra villaggio e città preindustriale oltre che la struttura segmentata e disunita della stessa città preindustriale, la schiacciante maggioranza della gente che viveva nel mondo del I secolo (circa il novantotto per cento, se non più) era sottomessa alle esazioni e alle sanzioni di chi deteneva il potere al di fuori della sfera sociale dei più. La loro sorte consisteva nell'accettare con fatica ma senza discutere la dominazione di qualche potere supremo e lontano, senza poter molto dominare le condizioni che determinavano la loro vita. Ciò significa che in parte preponderante (sotto se ne elencano le eccezioni) la gente rappresentata nelle pagine del Nuovo Testamento vedeva la propria esistenza determinata e limitata dalle risorse naturali e sociali del vil-

laggero o della città preindustriale o del territorio o del mondo immediatamente circostanti, sia verticalmente sia orizzontalmente. Una simile esistenza limitata e condizionata socialmente poteva trovare conferma nell'esperienza e condurre alla cognizione che tutti i beni disponibili al singolo sono di fatto limitati. Grandi settori della vita umana sono rappresentati in modo da far pensare sempre e a tutti che nella società e nella natura – nell'ambiente in generale – tutto ciò che si può desiderare – terra, ricchezza, prestigio, discendenza, salute, fecondità, amicizia e amore, virilità, onore, rispetto e posizione sociale, potere e influenza, sicurezza e salvezza, tutti i beni della vita – esiste in quantità finita, limitata, e che scarseggia sempre.

Si dà inoltre per scontato non soltanto che qualsiasi bene ci si possa attendere dalla vita sia di numero finito e in quantità limitata, ma come sia del pari evidente che non c'è alcun modo a diretta portata d'uomo per accrescere le quantità disponibili. È come se il fatto ovvio della scarsità di terre e/o delle possibilità d'insediamento in una regione densamente popolata venisse estesa a qualsiasi altra cosa desiderata nella vita: semplicemente non ce n'è abbastanza per tutti. Si pensa che i beni indispensabili al vivere, ad esempio la terra, siano intrinseci alla natura e che quando sia possibile e necessario possano essere divisi e ridivisi, ma mai aumentati.

Poiché tutti i beni esistono in quantità limitate non aumentabili né accrescibili, ne consegue che i singoli, da soli o con le loro famiglie, possono migliorare la propria posizione sociale soltanto a spese altrui. Qualsiasi apparente miglioramento relativo nella posizione di qualcuno rispetto a qualsiasi bene della vita è quindi visto come minaccia alla comunità intera. È ovvio che agli altri si tolga e si neghi qualcosa loro proprio, che lo sappiano o no. E dal momento che spesso non c'è certezza su chi stia perdendo – può essere la mia famiglia o io stesso –, qualsiasi miglioramento significativo è percepito non semplicemente come minaccia che riguarda soltanto altri singoli o famiglie, ma come pericolo per tutti i singoli e le famiglie della comunità, sia questa di villaggio o di un quartiere urbano.

Per capire il nostro gruppo di stranieri del I secolo, si può immaginare che negli Stati Uniti ci si trovi in una situazione di penuria di carburante che richieda di rifornirsi di continuo. Far benzina comporterebbe lunghe file in attesa alle poche pompe casualmente aperte per l'arrivo di una cisterna inaspettata. Come ci si sentirebbe a trovare aperto un distributore di benzina rifornito da poco? che cosa proveremmo per chi non rispettasce la fila? L'americano tende a pensare che tutti i beni della vita siano illimitati. Nel caso di qualche tipo di penuria, s'incolpano allora i responsabili della lavorazione e distribuzione del prodotto in questione. La maggior parte di noi sa che la determinazione e la riduzione dei prezzi fanno parte del sistema ideale di libera impresa.

Per capire il mediterraneo del I secolo si può applicare l'immagine del-

la penuria di benzina a tutto ciò che c'è di buono: cose, persone, relazioni e avvenimenti della vita; si può immaginare che scarseggino sempre, proprio come la benzina. Come conservare il proprio tenore di vita e l'immagine di se stessi, che tanto spesso nella nostra società dipendono da quel tenore di vita? si può andare avanti senza farsi nemici? sull'aiuto di che cosa o di chi potremmo contare quando ci trovassimo stato di necessità?

Per tornare al I secolo e alla sua cognizione che tutti i beni della vita sono limitati, all'interno della situazione sociale circoscritta e delimitata del villaggio o del quartiere urbano si possono sviluppare e mantenere la stabilità della comunità e l'armonia tra i singoli e le famiglie soltanto attenendosi alle suddivisioni di status già esistenti. Perlopiù si aveva quindi interesse a mantenere la situazione come stava. Le persone onorevoli erano fortemente interessate a conservare stabilità e armonia e a mantenere lo status ereditato. Le persone onorevoli si muovono dunque per preservare il proprio status in due modi principali: 1. sviluppando una sorta di strategia precauzionale personale verso altri con cui non intendono avere relazioni, e 2. allacciando alleanze diadiche scelte con coloro con cui invece mirano ad avere relazioni. Si prenderanno ora in considerazione entrambe queste prospettive e le loro implicazioni per il Nuovo Testamento.

LA STRATEGIA DIFENSIVA DELLA PERSONA ONOREVOLE

Lo *status* indica la posizione sociale di qualcuno rispetto ad altri nel medesimo sistema sociale. Lo status è rivelato dai ruoli sociali che si ricoprono – da come ci si comporta, dai sentimenti che si provano, dai pensieri che si nutrono. Su un piano astratto questi ruoli consistono di diritti e obblighi, i diritti di cui si ritiene di godere nelle interazioni con gli altri e gli obblighi degli altri nei nostri confronti a rispettare i nostri diritti. Va da sé che corrispondentemente noi abbiamo l'obbligo di riconoscere i diritti altrui. Nel mondo mediterraneo del I secolo lo status dipendeva principalmente dalla nascita ed era incarnato dall'onore e dal prestigio già accumulato e conservato dalla propria famiglia. Nel cap. 1 si è fatta osservare la divisione del lavoro tra i generi tipica della società mediterranea. Uomini e donne condividono l'onore e il prestigio della famiglia, ma gli uomini rappresentano la famiglia verso l'esterno, mentre le donne sovrintendono all'interno. Ciò che la buona moglie più desidera è un marito onorevole e figli onorevoli, e da lei ci si attende che contribuisca alla realizzazione dell'immagine di uomo onorevole del marito (e dei figli).

L'uomo onorevole, l'ideale virile del primo secolo, è chi sa come realizzare ed essere all'altezza dei vincoli ereditati. Non sconfina nel campo altrui e non consente ad altri di sfruttarlo o sfidarlo. Lavora per nutrire e vestire la famiglia, compie i propri obblighi comunitari e rituali, cura la pro-

pria attività in modo tale da essere sicuro che nessun altro lo leda, mentre sta attento a possibili vantaggi per sé. In sostanza, non si mostra superiore, ma sa come proteggere i suoi diritti connessi allo status ereditato.

Chi è onorevole, uomo o donna che sia, si sente inoltre chiamato ad adempiere i ruoli ereditati e pensa quindi di avere diritto alla sussistenza economica e sociale. Il diritto alla sussistenza – alla conservazione dello status familiare in tutte le dimensioni del ruolo ideale della persona – è il principio morale attivo nelle società contadine. In altri termini, l'unica occasione in cui i nostri abitanti di villaggio o le non élite urbane del I secolo si ribelleranno sarà quando verrà loro negata la sussistenza. E quando ciò accadesse la rivolta non avrebbe come scopo il conseguimento di un livello di vita superiore o di qualche nuova posizione sociale, ma soltanto il ritorno a normali livelli di sussistenza. Era ad esempio la perdita di mezzi di sussistenza dovuta a una percentuale fissa di tassazione a causare il banditismo sociale galileo di cui scrive Giuseppe (il nome con cui si definiva un bandito sociale di questo tipo era «ladro»; Barabba era uno di questi, e Gesù fu crocifisso tra due «ladri» del genere).

Per la nostra persona ideale del I secolo, fondamentale per la stessa vita umana era il mantenimento e la difesa di un'immagine di sé stimata oltre che dell'immagine sociale della famiglia allargata e della coppia sposata con i suoi figli. Era quindi l'intera famiglia che aveva a cuore il proprio onore. Il lessico biblico per il peccato interpersonale, come si è visto, riguardava la sottrazione d'onore ad altri mediante parole e/o azioni. Più in concreto come si comportavano le persone onorevoli, uomini e donne?

Per mostrare ai propri pari che di fatto non ledono il bene altrui, le persone onorevoli ideali tengono un'esistenza culturalmente prevedibile, trasparente, socialmente aperta. Ciò significa vivere in modo da permettere agli altri di sapere di che cosa si stanno occupando. Si ha inoltre bisogno di riscontri da parte degli altri, giacché si è in presenza di personalità collettiviste. Un modo di mostrare questa apertura, di svelare di non costituire una minaccia per gli altri, è di consentire ai bambini di vagabondare liberamente dentro e fuori della casa, del luogo di lavoro o di ogni altro contesto che potrebbe offrire rifugio a una minaccia segreta contro altri. I bambini fungono da canali di comunicazione tra i villaggi o il vicinato. Essere ostili ai bambini significa voler allontanare gli altri, intendere chiudere agli altri le persiane della propria esistenza (è da osservare quanto non sia difficile aver sotto mano bambini nelle ambientazioni di villaggio in *Mt.* 18,2; *Mc.* 9,36; *Lc.* 9,47). Un altro modo per dar mostra di una simile apertura – con l'opportunità offerta ad altri, se lo si desidera, di verificare – è di tenere aperta la porta del cortile e/o della casa quando nel villaggio o tra il vicinato c'è movimento (si pensi alle scene evangeliche di gente che sfila per le case quando è presente Gesù, per es.

Mc. 2,15-16; 7,24b; *Mt.* 26,6-7). Le persone onorevoli conducono una vita sulla difensiva, evitano di dare l'impressione di voler approfittare di altri, affinché una simile libertà non sia interpretata come tentativo d'impadronirsi di qualcosa che appartiene ad altri (si osservi la risposta di Gesù a chi lo vuole far intervenire in una questione di famiglia: «Amico, chi mi ha costituito giudice o mediatore su di voi?», *Lc.* 12,14). In altri termini le persone onorevoli, le persone «buone», incarnano una sorta di modestia culturale che mostra come esse non cerchino niente che possa anche lontanamente appartenere ad altri. È quindi prevedibile che Giovanni Battista proclami la propria indegnità in *Mc.* 1,7 (cf. *Atti* 13,25). Allo stesso modo è tipico che diano mostra d'indegnità persone che sperano in qualche beneficio, al di là che siano effettivamente degne o meno (*Mt.* 8,8; v. anche *Mt.* 10,37-38; 22,8; *Lc.* 15,19.21). È questo punto di vista che spinge le persone onorevoli a rifiutare di affidarsi per qualsiasi aspetto della propria vita ad altri che si trovino al di fuori del gruppo proprio o della famiglia. Dar credito ad altri significa riconoscere di prendere a prestito da estranei, quindi confessare di aver preso qualcosa di non legittimamente loro, di aver consapevolmente sconvolto l'equilibrio comunitario e l'immagine onorevole di sé che si cerca con tanto impegno di difendere (cf. *Mc.* 9,38-40 e forse *Gal.* 1,12 ss., dove Paolo protesta di non aver debiti con nessuno). È perché ha cognizione dello squilibrio nella comunità che «un profeta non resta privo d'onore se non in patria e tra i parenti e in casa sua» (*Mc.* 6,4), vale a dire all'interno del gruppo proprio, della sua società ristretta. La comunità ristretta ha a disposizione argomenti per respingere la persona di successo (cf. *Mt.* 11,19; *Lc.* 7,34).

Le persone onorevoli, inoltre, non riconoscono mai di aver dato avvio a legami o alleanze con altri: eventi del genere o «semplicemente accaduto» oppure sono «richiesti da altri». Temono che riconoscere d'essersi rivolti a qualcuno che in qualche modo non sia già indebitato con loro possa essere interpretato come abuso o imposizione a danno di altri, come tentativo di ottenere qualcosa cui si potrebbe non aver diritto. Ai lavoratori a giornata, ad esempio, va «richiesto» di lavorare e non sono loro a cercare un'occupazione: dopo tutto, anch'essi hanno il loro onore (*Mt.* 20,7, parabola della vigna: «Nessuno ci ha ingaggiati»). Si diventa discepoli di Gesù perché egli lo chiede (*Mc.* 1,17.20; 2,14; 10,21). Nessuno cerca Gesù per diventarne discepolo, perché sarebbe una richiesta insolente che meriterebbe d'essere biasimata (forse in *Lc.* 9,57-58.61-62 si trattava in origine di reprimende del genere). Lo stesso vale per lo sviluppo dei gruppi successivi a Gesù: la gente è da invitare, per cui bisogna mandare qualcuno (*Mc.* 6,7-11; *Mt.* 10,7-16; *Lc.* 10,1-12; *Rom.* 10,15). Dello stesso tipo sono i frequenti sommari nei vangeli che mettono in rilievo come sia la gente a venire a Gesù, come lo cerchino per essere guariti e aiu-

tati, senza che lui agisca autonomamente senza esserne stato richiesto (ad es. *Mc.* 1,32-33.45b; 3,7-8, ecc.). Le persone onorevoli, infine, non si congratulano mai con altri, né, finché una transazione è in atto, esprimono gratitudine verso persone loro pari o di status superiore. Se si rivolge un complimento, si ottiene il diniego che vi sia un motivo per il complimento, perché la persona che si complimenta è colpevole di aggressione, di una sfida negativa. Rivolgere ad altri dei complimenti significa dir loro in faccia che si stanno elevando al di sopra del livello di sicurezza per tutti e lasciar pensare che si potrebbe andare incontro a sanzioni. Il rifiuto dei complimenti tributati è la negazione di un motivo per cui invidiare colui che ottiene i complimenti (cf. capitolo successivo). Per esempio, quando un uomo viene da Gesù dicendo: «Maestro buono, che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?», Gesù respinge il complimento, come farebbe qualunque uomo onorevole: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo» (*Mc.* 10,17-18).

Esprimere gratitudine verso persone di condizione superiore dopo qualche interazione positiva significa inoltre arrestare una relazione reciproca già iniziata dagli esiti indefiniti. Un «grazie» profondo significa che la nostra relazione d'impegno reciproco è chiusa e conclusa perché non sono in grado di ripagarti e non lo farò. Tra pari una «gratitudine» del genere è biasimevole, ma con le persone di status superiore è onorevole, dal momento che non si prevedono né si attendono altre interazioni con quelle stesse persone. Per questo la maggior parte dei personaggi dei vangeli non ringrazia Gesù dopo esserne stata guarita, ma piuttosto loda Dio, dal quale viene la salute, sottintendendo anche di poter aver bisogno di interagire nuovamente con Gesù se la malattia tornasse a colpire (cf. *Mc.* 2,12; *Mt.* 9,8; 15,31; *Lc.* 5,26; 7,16; 13,13; 18,43; 19,37; *Gal.* 1,24). Ringraziare Gesù significherebbe chiudere il rapporto (ad es. *Lc.* 17,16, dove il samaritano lo ringrazia, lasciando intendere di ritenere la propria lebbra guarita per sempre, come ci si potrebbe attendere da un guaritore messianico; non così gli altri, che potrebbero aver nuovamente bisogno dei servizi di Gesù).

Tanto basta per la strategia personale di difesa tipica delle persone onorevoli. Prendiamo ora in conto il tipo di alleanze diadiche di cui potevano servirsi con coloro con i quali volevano essere coinvolti.

LE ALLEANZE DIADICHE DELLA PERSONA ONOREVOLE

Avendo cognizione di ogni bene come bene limitato, le persone onorevoli del I secolo trovavano che il lavoro duro, la parsimonia in vista di acquisti futuri e le capacità e abilità personali fossero qualità umane affatto necessarie alla conservazione del proprio status ma inutili per farsi strada.

Se si tiene conto della limitatezza di terra e risorse e della mancanza di forme di energia inanimate per alimentare la tecnologia, un lavoro pesante supplementare, lo sviluppo delle proprie abilità e capacità o il conseguimento di obiettivi non producevano semplicemente alcun guadagno significativo in ricchezza o influenza, in potere o in una maggiore lealtà. In un villaggio in cui poderi e botteghe sono piccoli, come anche in una città preindustriale in cui l'industria familiare scarseggia, si accumula ricchezza con estrema lentezza, quando vi si riesca. Pochi o nessuno sono i modi in cui un fittavolo senza terra possa divenire piccolo proprietario terriero, o questi diventare grande proprietario, o con cui minuscoli bottegai, commercianti o artigiani possano farsi ricchi da sé, all'interno dei propri limitati ambienti sociali. Se quindi uscire dalla propria ristretta porzione di vita condurrebbe a sfide e rappresaglie di ogni tipo, una persona onorevole in stato di necessità, difficoltà o ristrettezze come avrebbe potuto riscattarsi da una situazione problematica? Nel greco comune del primo secolo «salvezza» significava liberazione da una situazione difficile: non era un termine d'uso particolare per Dio, proprio come il nostro *redemption* che quando viene usato in ambito finanziario non ha nulla a che vedere con Dio. Le nostre persone onorevoli del primo secolo erano certo interessate alla salvezza in tutta una varietà di forme, a seconda delle necessità in cui venivano a trovarsi con le loro famiglie. Dove avrebbero cercato salvezza se il raccolto fosse stato fallimentare, se un membro della famiglia si fosse ammalato, se ci fosse stato bisogno di una dote per un matrimonio, se le tasse si fossero dimostrate troppo onerose? La cultura offriva loro forme tradizionali ma limitate di cooperazione con gli abitanti del loro villaggio e con estranei di posizione sociale uguale o superiore.

La forma forse più significativa d'interazione sociale nel mondo di beni limitati del primo secolo è un principio informale di reciprocità, per così dire un impegno contrattuale implicito, non giuridico, non imponibile da alcuna autorità se non dal senso dell'onore e della vergogna di ciascuno. Grazie a questo principio di reciprocità, la persona onorevole sceglie (o è scelta da) un'altra per una serie di non precisati atti ripetuti di sostegno reciproco. È ciò che George Foster chiama «contratto diadico», che egli definisce come contratto implicito che lega informalmente coppie di sottoscrittori più che di gruppi. Nel nostro mondo di beni limitati questi contratti possono legare persone di pari status (contratti tra uguali) o persone di condizioni sociali differenti (contratti tra patrono e cliente). Questi contratti informali coesistono con i contratti formali della società, come quelli di compravendita, matrimonio, alleanza ereditaria d'Israele con Dio, ecc. Il contratto diadico è trasversale ai contratti formali della cultura e funge da collante che tiene insieme i singoli per periodi lunghi o brevi, rendendo possibile l'interdipendenza sociale necessaria alla vita.

I contratti diadici sono avviati dalle sfide positive di cui si è detto. Accettare, per esempio, un invito a cena, un piccolo regalo o un beneficio come la guarigione equivaleva a una sfida positiva che esigeva una risposta. Segnava l'inizio di una relazione reciproca duratura. Accettare un invito, un dono o un beneficio senza pensare a una reciprocità futura significa accettare lo squilibrio nella società, il che sarebbe di danno per lo status quo. In un sistema chiuso ciò non accade senza pesanti ripercussioni, perché in realtà non ci sono doni liberi, ma solo regali che segnano l'inizio o la prosecuzione di una relazione reciproca duratura. In *Lc.* 5,27-32, ad esempio, Gesù invita Levi, esattore del dazio, a seguirlo. Levi accetta e quindi contraccambia invitando Gesù a una festa tra amici. Ogni invito è una sfida positiva, un dono che richiede d'essere ripagato. Queste sfide positive e queste risposte adeguate proseguiranno a tempo indeterminato e comporteranno una varietà di beni e servizi dal momento che un equilibrio perfettamente pari tra le due parti non si raggiungerà mai. È questo tipo di relazione contrattuale diadica che disorienta i critici del Gesù che mangia con «peccatori ed esattori delle tasse» (cf. *Mc.* 2,15-16; *Mt.* 11, 19). Se si raggiungesse un equilibrio nella reciprocità o se una delle parti chiedesse un'interruzione rispondendo con una manifestazione verbale di gratitudine (ad es.: «Grazie mille»), ciò significherebbe la fine della reciprocità costante. Questa forma di reciprocità tra pari è la reciprocità simmetrica tra persone con relazioni strette e di pari status sociale, quindi un contratto tra uguali.

Di sfuggita potrei osservare che anche l'acquisto e la vendita comportano obblighi reciproci di tipo simmetrico, perché in un quadro di limitatezza dei beni il venditore fa sempre un favore all'acquirente vendendo a lui o lei. È sempre un mercato al rialzo. Anche quando un villaggio intero sia composto dal medesimo tipo di produttori (ad es. pescatori) o se un intero quartiere urbano preindustriale conti artigiani che producono la stessa merce (ad es. fabbricanti di tende), a tutti viene quindi garantita la clientela a motivo delle transazioni che già sono intercorse; per questo piccoli mercanti di tal genere non stanno in competizione reciproca, come accadrebbe nella nostra società.

Un contratto tra patrono e cliente, invece, è molto simile a un contratto tra pari, nel senso che viene avviato da una sfida positiva, un dono o una richiesta d'aiuto positivi, ma lega persone di status sociali sensibilmente diversi, per cui i beni e servizi della relazione reciproca duratura saranno diversi. La relazione è asimmetrica, dal momento che le controparti non sono dello stesso livello sociale e non accampano alcuna pretesa di uguaglianza. Si potrebbe dire che tra uguali, in contratti tra pari, le persone si offrono, nei periodi di massima richiesta, tutto ciò di cui hanno bisogno fra i tipi di beni e servizi a cui hanno accesso anch'essi. Il contratto tra pa-

trono e cliente fornisce invece quanto non è solitamente disponibile nel villaggio o tra il vicinato urbano e di cui talvolta vi è grande necessità. Per essere proseguiti entrambi i tipi di relazioni esigono uno squilibrio ed entrambi possono essere interrotti, con diversi gradi di sanzioni. Ciò che i patroni offrono sono «favori». Un favore indica qualche oggetto, bene o azione che assolutamente non è disponibile oppure è indisponibile in un determinato momento.

Nei vangeli pare trattarsi di relazioni tra patrono e cliente quando la gente si avvicina a Gesù chiedendo «pietà» (ad es. *Mt.* 9,27, cieco; 15,22, cananea; 17,15, padre di un epilettico; 20,30, ancora ciechi). Qualsiasi relazione positiva con Dio, inoltre, affonda le radici nella cognizione del contratto che lega patrono e cliente. I carismi elencati da Paolo in *1 Cor.* 12 e *Rom.* 12, ad esempio, sono doni di Dio che naturalmente esigono di essere ripagati sotto forma di fedeltà, obbedienza, onore e sottomissione. Questi doni provenienti da Dio, patrono celeste, cioè padre, puntano a una prosecuzione nel lungo periodo. Il lessico teologico della grazia è tutto dedicato ai favori concessi dal nostro patrono «che sei nei cieli», ma si incontrano forme di contratto tra patrono e cliente di durata minore, di un tipo non permanente. Sono contratti a breve termine di questo tipo, per esempio, voti rivolti a Dio come quello di nazireato di Paolo (*Atti* 18,18; cf. *Atti* 21,23-24 per altri e *Num.* 6,1-21 per le norme). Una volta che il patrono, Dio, abbia esaudito la richiesta e il cliente abbia rispettato i patti adempiendo il voto, si raggiunge un equilibrio, e sotto questo riguardo la relazione è conclusa.

Chi sa come mettere possibili clienti in contatto con i patroni di cui questi clienti hanno bisogno sono detti intermediari (il termine greco per intermediario è «mediatore»). Nei vangeli Gesù agisce perlopiù da intermediario che mette le persone in contatto con il patrono/padre celeste, il Dio d'Israele. Quando invia i discepoli, Gesù li nomina intermediari con il suo stesso incarico. E nel Nuovo Testamento in generale Dio è presentato perlopiù in analogia con il «patrono», in una relazione tipicamente mediterranea di patrono-cliente con coloro che lo venerano.

Tutto considerato i nostri stranieri del I secolo avanzavano nella vita tentando di allacciare contratti diadici di cui intuivano la possibile utilità. Nel tempo si sarebbero stretti rapporti contrattuali con altri abitanti del villaggio e con amici di altre comunità, lasciando di tanto in tanto cadere quelli non più utili e sviluppandone di nuovi promettenti. Ogni persona escogitava o provava a stringere legami del genere con persone più potenti, cioè con patroni umani e non umani. Il loro atteggiamento era pragmatico ed eclettico, fondato su tentativi ed errori, e condotto secondo uno spirito da «chi non risica non rosica», tanto tipico della società contadina tradizionale. Le persone onorevoli cercavano quindi modi per interessare

e obbligare possibili soci dai quali sentivano di poter essere aiutati e, nel fare ciò, si dedicavano ad adempiere i termini del contratto con coloro che di fatto accettavano la loro offerta. Le persone tipiche del Mediterraneo del I secolo, per mezzo di un numero maggiore o minore di tali legami contrattuali con pari e superiori, tutelavano al massimo i propri interessi e una posizione di tranquillità nel mondo insicuro nel quale vivevano.

Sotto il profilo del contratto diadico, nei vangeli la chiamata di Gesù a seguirlo è un esempio di inizi della relazione reciproca di un singolo con altri singoli. Talvolta Gesù incontra il rifiuto, come nel caso del giovane avaro (*Mc.* 10,17-31; *Mt.* 19,16-30; *Lc.* 18,18-23). Importante è osservare che il contratto diadico non obbliga alcun gruppo più esteso dei singoli che hanno stipulato il contratto (a esclusione forse delle donne e dei bambini implicati con questi). Per i discepoli di Gesù era quindi abbastanza normale litigare e sfidarsi l'un l'altro, dal momento che sono legati a Gesù, non tra di loro (ad es. *Lc.* 9,46; 22,24). Gesù, inoltre, si rivolge a singoli su base diadica, come nell'esempio che segue: «Venite a me, voi tutti che faticate e siete oppressi, e io vi darò riposo» (*Mt.* 11,28). Anche la relazione tra maestro e discepolo è diadica (*Mt.* 10,24). Pare infine che le fazioni della chiesa di Corinto fossero il risultato di relazioni diadiche con singoli apostoli (*1 Cor.* 1,12). Per inciso, qui si potrebbe osservare che la soluzione di Paolo al problema costituito da un diadismo del genere, più o meno come la soluzione prospettata in *Mt.* 23,8-10, è di far notare come gli obblighi assunti verso Gesù non devono essere mantenuti con Gesù, ma con altri che stanno in relazione diadica con Gesù, vale a dire con altri membri del gruppo posteriore a Gesù. Il risultato è per così dire una relazione poliadica: un certo numero di persone di status sociali equivalenti organizzate intorno a un unico interesse e vincolate reciprocamente a motivo di quest'unico interesse, più o meno come una corporazione o un'associazione funeraria romana.

LIMITATEZZA DEI BENI E ACCUMULO DI RICCHEZZA

In che modo il nostro straniero onorevole del I secolo avrebbe guardato al lucro o all'accumulo di ricchezza? Da tutto ciò che abbiamo preso in considerazione finora emerge che la maggior parte delle persone del mondo mediterraneo del I secolo lavorava per mantenere lo status ereditato, non per arricchirsi. L'obiettivo della vita in una società chiusa come la loro è l'appagamento derivante dalla conservazione del proprio status, non il guadagno o il successo. Sarebbe impossibile tentare di convincere persone del genere che hanno di mira un obiettivo di questo tipo, che sia possibile migliorare la propria posizione sociale lavorando di più. Per questo non si troverà nel Nuovo Testamento un'etica del lavoro capitalista o co-

munista, né un programma di «azione sociale» mirato alla redistribuzione della ricchezza o a qualcosa del genere. La realtà più vicina a questo tipo di idea nella Giudea del primo secolo era il movimento zelota, sorto ai tempi della sollevazione della Giudea contro Roma, verso il 66 d.C. Come qualsiasi movimento contadino gli zeloti non miravano a riformare la società quanto piuttosto a ricostituire l'economia politica di sussistenza alla quale tutti i contadini credevano di avere diritto.

Al contrario, nel tipo di società chiusa che qui si esamina, le persone onorevoli tentavano sicuramente di evitare e prevenire l'accumulo di capitale, ritenendolo una minaccia alla comunità e al suo equilibrio, piuttosto che una condizione previa al miglioramento economico e sociale. Poiché tutti i beni sono limitati, chi cerca di accumulare capitale è necessariamente disonorevole. L'efficace termine dispregiativo al riguardo è «cupidigia». Non si poteva accumulare ricchezza se non facendone perdere a un altro o danneggiandolo. Un proverbio mediterraneo del IV secolo dice: «Ogni ricco è ingiusto o erede di un ingiusto», oppure «Ogni ricco è un ladro o erede di un ladro». Il modo di vedere nel I secolo era lo stesso.

In generale unicamente il ricco disonorevole, le non élite disonorevoli e chi era ritenuto inaccettabile dall'opinione pubblica (le élite urbane, i governanti e i re territoriali) potevano accumulare impunemente ricchezza. Lo facevano in diversi modi, in particolare commerciando, raccogliendo tasse e prestando denaro. Il commerciante, l'esattore d'imposte e chi prestava denaro (a interesse, ovviamente) erano in fondo tutti uguali: facevano profitto defraudando altri, costringendoli con l'estorsione a spendere la propria quota di beni limitati. Chi prestava denaro poteva far imprigionare i propri debitori, così da costringere, con la prigionia, la famiglia del debitore a pagare la quota dovuta (ad es. *Mt.* 5,25-26; *Lc.* 12,57-59). Al tempo del ministero di Gesù i romani raccoglievano direttamente le tasse in Giudea, mentre gli erodiani lo facevano in Galilea. Vi erano nondimeno esattori delle tasse, come Levi, che raccoglievano le tasse indirette (simili a quelle che paghiamo sui liquori, il cibo e la benzina, ossia tasse sul consumo). In questo processo l'esattore raccoglieva tanto quanto poteva spremere dalla popolazione, più di quanto fosse richiesto dai romani, quindi pagava loro la sua quota e intascava il resto (ad es. *Lc.* 3,13; 19,1-9). Il commerciante, il mercante di import-export tra le città preindustriali, infine, era spesso un liberto o un cittadino non appartenente alle élite, segretamente sostenuto da ricchi cittadini romani o da altre élite. I commercianti compravano in un luogo le derrate necessarie e le vendevano in un altro a prezzi di monopolio, ricavandone quanto riuscivano, indipendentemente dai costi sostenuti. Tutte queste forme di accumulazione del capitale erano considerate forme di usura. Tecnicamente *usura* significa far soldi consentendo ad altri di disporre del nostro denaro, più

o meno come nel caso dei finanziamenti concessi dalle nostre banche e da altre istituzioni moderne di prestito. Nel I secolo erano tutte considerate forme disonorevoli e immorali di usura. Il commercio, a sua volta, significava far denaro investendo in beni comprati all'estero nella speranza (e certezza) di rivenderli a casa a un prezzo molto maggiore (ad es. *Lc.* 19, 12-27). Il commerciante, come chi presta denaro e l'esattore delle tasse, era considerato fondamentalmente empio. In *Giac.* 4,13-16, ad esempio, il commerciante se ne esce in queste parole: «Oggi o domani andremo nella tale città e vi spenderemo un anno e commerceremo e guadagneremo» (merita leggere tutto il passo, dove ai commercianti si rimprovera di confidare non in Dio ma nei propri stratagemmi).

Nelle società ruralizzate, preindustriali, solitamente profitto e guadagno si riferiscono quindi a qualcosa che qualcuno si procura con la frode o l'estorsione, ossia qualcosa di diverso da salari, canoni nella media, prestito reciproco o vendita diretta da produttore a consumatore. Paolo ricorda ai suoi lettori che «i salari non sono considerati doni» (*Rom.* 4,4), benché alcuni ricchi defraudassero chi si era guadagnato un salario non corrispondendo il dovuto (*Giac.* 5,1-6). Una simile cupidigia era tipica degli «amanti del denaro», di quanti cercavano di accumulare capitale, linea di condotta assolutamente disonorevole (cf. *1 Tim.* 3,8.13; 6,5.6; *Tit.* 1,7.11; *1 Pt.* 5,2; *2 Pt.* 2,15; *Gd.* 1,11.16; v. anche *Mc.* 10,19: «Non defraudare»; *1 Cor.* 6,7-8; *Mt.* 20,1-15).

L'uomo onorevole non desiderava essere bollato come «avaro», per cui l'accumulo di capitale, il movente del profitto, gli era precluso. Ciò è tipico di una società a beni limitati, chiusa, orientata all'appagamento e al mantenimento di status. In una società del genere il detto «Perché avete sempre i poveri con voi» (*Mc.* 14,7; *Mt.* 26,11; *Gv.* 12,8) è un'ovvietà culturale, qualcosa di lapalissiano per qualsiasi testa pensante e sensata del mondo mediterraneo del I secolo. Ma la faccenda è più complicata di quanto sembri. Di fatto, chi sono i poveri in una società dai beni limitati?

Nelle società contadine «povero» non è propriamente l'indicazione del ceto sociale né indica la posizione più bassa in una serie di ceti del genere. Di fatto essere «povero» non è affatto primariamente un'indicazione della «classe» o del ceto economico. La cultura che si sta studiando ha come valore prioritario e cardinale la parentela, l'appartenenza e l'ordine sociale fondato sull'onore e la vergogna. Lo status in cui si nasce, al di là di quanto sia alto o basso, è solitamente onorevole. I contadini reputano tutte le persone della loro società «uguali». Non è il denaro a determinare la posizione sociale o il ceto, come nella nostra società, ma la nascita. Che cosa significa allora essere «povero»? Se si esaminano i dati forniti dal Nuovo Testamento, si trovano due tipi d'uso della parola. Anzitutto una serie di passi in cui la parola per «povero» è usata senza ulteriori precisa-

zioni. Questi passi non consentono di farsi alcuna idea di ciò che gli autori intendessero, così che non resta che appiccicare le nostre idee alle loro parole (ad es. *Mt.* 19,21; 26,9.11; *Mc.* 10,21; 14,5.7; *Lc.* 18,22; *Gv.* 12,5-8; 13,29; *Rom.* 15,26; 2 *Cor.* 6,10; 8,9; 9,9; *Gal.* 2,10).

D'altra parte c'è anche una serie di passi in cui la parola per «povero» ricorre insieme ad altri vocaboli che mostrano la condizione di chi viene classificato «povero». *Lc.* 4,18, ad esempio, riporta una citazione di Isaia in cui i poveri sono i carcerati, i ciechi o i tormentati dai debiti. *Mt.* 5,3 ss. e *Lc.* 6,20-21 elencano i poveri insieme a quelli che hanno fame e sete e piangono (piange chi è toccato dal male e piangendo ne lamenta la presenza). *Mt.* 11,4-5 insieme ai poveri elenca i ciechi, gli zoppi, i lebbrosi, i sordi e i morti, mentre *Lc.* 14,13.21 comprende storpi, zoppi e ciechi. Inoltre *Mc.* 12,42-43 e *Lc.* 21,2-3 parlano di una vedova povera e *Lc.* 16,20-22 narra del povero Lazzaro pieno di piaghe, quindi malato, lebbroso. *Giac.* 2,3-6, infine, addita come davvero impotente il povero malamente vestito, mentre *Apoc.* 3,17 ritiene che il povero sia miserabile, pietoso, cieco, nudo – qualcosa di simile all'elenco di *Mt.* 25,34 ss., dove troviamo l'affamato, l'assetato, il forestiero, il nudo e il carcerato.

Se ora si dovessero considerare tutte queste immagini coesistenti del povero per raggrupparle in base a quanto hanno in comune, sembrerebbe che essere classificati come poveri fosse la conseguenza di qualche svolta sfortunata di eventi o di circostanze incresciose. Pare che povero sia chi non riesce a mantenere lo status ereditato a motivo di casi occorsi a lui e alla sua famiglia, ad esempio debiti, residenza in terra straniera, malattia, morte del consorte (vedova) o qualche infortunio fisico personale. La povertà era dunque non una condizione sociale permanente, ma una sorta di categoria mutevole di gente che sfortunatamente non è riuscita a mantenere lo status ereditato. I lavoratori a giornata, gli agricoltori privi di terra e i mendicanti nati tali, nella società del I secolo non era quindi gente povera. E certo «povero» non era una definizione economica. Il contrario di ricco, inoltre, non era necessariamente povero. Ripeto che nella cognizione della gente di una società a beni limitati le persone non sono per la maggior parte né ricche né povere, ma semplicemente uguali, in quanto ognuna ha una posizione in qualche modo onorevole da mantenere. La valutazione della persona non dipende dall'economia ma è questione di stirpe. In questo contesto, parlare di ricchi e poveri in realtà significa quindi indicare gli avidi e i segnati dalla mala sorte. I vocaboli non definiscono due poli della società ma due categorie minoritarie, l'una che si distingue per una vergognosa pulsione ad accrescere la propria ricchezza, l'altra per l'incapacità di mantenere lo status ereditato, quale ne sia il livello.

Se nel I secolo normalmente si avevano sempre con sé i poveri, gli infelici della società, d'altra parte non mancavano neppure i ricchi avidi – se non nel proprio villaggio o nel proprio quartiere urbano, certo da qualche altra parte. Come sopra si è illustrato, le persone onorevoli concludevano contratti tra patrono e cliente con chi apparteneva a uno status superiore, soprattutto per procurarsi beni e servizi normalmente non disponibili nel villaggio o nel vicinato urbano. Di fronte a qualche crisi anomala si tentava in diversi modi di sfruttare i vantaggi di chi godeva di uno status superiore, e ciò era molto più agevole che nella nostra società individualista, perché anche chi era di status superiore aveva una personalità diadica e aveva anch'egli bisogno di mostrarsi all'altezza dell'immagine di sé fornitagli dagli altri e sancita dall'opinione pubblica. I clienti ripagavano i patroni con beni immateriali quali la lode pubblica, la sollecitudine per la loro reputazione tra chi condivideva lo status clientelare e informando i patroni riguardo a complotti e macchinazioni altrui – in sostanza non cessando di accrescere il nome e l'onore del patrono. Nel sistema sociale del mondo del I secolo, fortemente stratificato e consapevole della propria posizione, le élite occupavano un posto legittimo. L'evidente disuguaglianza di persone e status sociali che è possibile osservare era ritenuta normale, utile e stabilita da Dio. Dopotutto, la famiglia di nascita, o lo status, la ricchezza e il prestigio che ne derivano, non si possono scegliere. Tutto ciò lo si eredita, secondo il beneplacito divino (e si potrebbe osservare che la distinzione sociale è discriminazione soltanto se la società sostiene che tutte le persone sono giuridicamente uguali; nessuna società del I secolo sostenne mai l'uguaglianza giuridica di tutti i maschi, men che meno di tutte le persone).

Ci si attendeva quindi che la persona onorevole di status superiore, come pure quella di estrazione inferiore, vivesse e fosse all'altezza dell'immagine di sé attribuitale dalla società, il che comportava l'obbligo di fungere da patrono per clienti di strati sociali inferiori. Questa situazione metteva i membri di un determinato sistema chiuso in grado di cercare e spesso ottenere l'accesso ad altri sistemi – il contadino fittavolo, ad esempio, raggiungeva il proprietario terriero, l'artigiano di villaggio qualche residente in città, ed entrambi qualche funzionario amministrativo locale, l'imperatore, gli dèi, o Dio. Un patrono disponibile di questo tipo era, in *Lc.* 7,1-10, il centurione di Cafarnao, che «ha costruito la nostra sinagoga». L'appello di Paolo all'imperatore in *Atti* 25,25 è un esempio di ricerca di proscioglimento a disposizione di un cittadino romano. Secondo la prospettiva della limitatezza dei beni, il singolo messo di fronte a una crisi inconsueta poteva farvi fronte appellandosi a fonti ritenute esterne al suo

strato o al suo sistema. Quando una manovra del genere riesca, il successo potrebbe anche essere invidiato dai simili all'interno del sistema chiuso, ma non è considerato una minaccia diretta alla stabilità della comunità, perché nessuno al suo interno perde nulla. Un successo di questo tipo deve tuttavia essere pubblicizzato e spiegato ad altri.

Detto altrimenti, ciò che richiede d'essere spiegato per prevenire la recriminazione e il rimprovero della comunità è un successo ottenuto ai confini tra il proprio sistema chiuso e quelli adiacenti. Le conseguenze positive risultanti da contatti su questi confini erano attribuite alla fortuna, alla buona sorte o alla provvidenza. Trovare una pecora perduta o una moneta smarrita (Lc. 15,6-9) con la gioia che vi si accompagna, ad esempio, esige una spiegazione pubblica onde prevenire il sospetto di furto. I figli maschi – risorsa economica nella maggior parte degli strati sociali del I secolo – sono solitamente attribuiti a Dio (Lc. 1,13). Sono da ricordare anche le parabole del regno in Mt. 13,44 (tesoro nel campo); 13,45 (scoperta della perla); 13,47-48 (rete e pesci). In tutti questi passi la situazione del regno è paragonata all'attività di chi sperimenta un successo dovuto alla fortuna o alla buona sorte. D'altra parte le parabole dedicate alla preghiera a patroni di diverse specie – ad esempio Mt. 7,7-8 (comportamento del mendicante); Lc. 18,1-5 (vedova e giudice); Lc. 18,9-14 (Dio, il fariseo e il pubblicano); oltre alle preghiere di diverse persone a Gesù, per esempio Mc. 10,46-52 (il mendicante cieco Bartimeo); Mc. 10,35-41 (la richiesta di Giacomo e Giovanni) – mostrano come si potesse ricorrere a un patrono di status superiore, dalla persona di prestigio o dal re del luogo a qualche dio o a Dio.

L'ultimo punto in questione è abbastanza significativo per comprendere un indicatore cognitivo assolutamente fondamentale condiviso dal nostro gruppo di stranieri. Come spesso si è avuto motivo di osservare, in società dai beni limitati il lavoro duro, l'acquisizione di beni e le abilità umane semplicemente non possono procurare il potere e la responsabilità necessari per togliere qualcuno da una situazione abnorme o difficile. Per dirla in altro modo, la padronanza da parte del singolo del mondo di cose a cui ha accesso, del «suo», semplicemente non è produttiva ed è insufficiente per trarsi d'impaccio in situazioni molto difficili. La padronanza umana del mondo delle cose disponibile è la tecnologia, e la tecnologia del I secolo, anche quando era sfruttata pienamente, non apportava alcun accrescimento apprezzabile di potere, ricchezza, influenza o altro. Se si esclude la fortuna o la buona sorte, la sola fonte d'aiuto stava quindi nella padronanza del mondo disponibile di persone visibili e non visibili, del «tuo», delle persone di status superiore in grado di fornire sollievo in situazioni inconsuete (i contratti tra pari e uguali provvedono alle necessità ordinarie). Se inoltre la fortuna e la sorte in ultima analisi dipendono da Dio o

dagli dèi, anche la divinità diventa allora un «tu» che merita padroneggiare. Intendo dire che se per riuscire nella vita è chiaro a chiunque che la tecnologia, il lavoro duro e le capacità tecniche sono tutte perdite di tempo e costituiscono una seria minaccia per gli altri anche quando potrebbero essere utilizzati, tutto ciò che rimane al singolo è di imparare come padroneggiare a proprio vantaggio altri singoli. Una padronanza di questo genere richiede consapevolezza e abilità, dal momento che molto spesso chi offre il maggior bene sarà qualcuno di status superiore. Questo dato culturale – che la riuscita nella vita dipenda dalla padronanza delle persone – porta a conclusioni tipiche di una prospettiva di beni limitati.

La prima conclusione, un importante indicatore cognitivo, è che *nella vita qualsiasi conseguenza che conta è causata da qualcuno*. Quando accade qualcosa di significativo, positivo o negativo, la domanda che quindi ci si deve porre è «Chi lo ha fatto?» (non «Che cosa lo ha causato?», come nella nostra cultura). Ne consegue che alcune persone sono più potenti di altre, come si può facilmente dimostrare dai diversi effetti che queste persone conseguono. Fondamentale per aver successo è quindi giungere a conoscere il potere di coloro con cui una persona onorevole può effettivamente o potenzialmente interagire e servirsene ai propri scopi per salvarsi da una situazione difficile. Si può prendere ad esempio la malattia e il dolore. In questo contesto culturale, giacché la malattia è qualcosa che conta nella vita di una persona, chi la originerebbe? Se non può essere causata da me o da qualche altro essere umano che possa prendermi a pugni, pugnarmi o ferirmi in altro modo, allora dev'essere causata da qualche persona non umana, da un «tu» non umano. E se è causata da persone, sia pure persone non umane, allora qualsiasi guarigione sta di fatto cancellando l'influenza di un altro ed è dunque un esorcismo. E com'è noto qualsiasi esorcismo comporta la guarigione, ossia riporta qualcuno alla posizione sociale occupata in precedenza.

Le persone onorevoli devono quindi apprendere come avere successo con le persone con le quali potrebbero entrare in contatto, in particolare per mezzo del pensiero «sociologico» di cui si è detto nel capitolo precedente. Le persone con le quali si interagisce sono gli esseri tanto umani quanto non umani che popolano il proprio mondo di interazioni sociali. Tutto ciò mostra che nel mondo mediterraneo del I secolo le strutture sociali in generale (per es. l'economia radicata nella parentela), al pari delle espressioni concrete di queste strutture (ad es. l'agricoltura e un raccolto effettivamente buono o cattivo, la siccità, la carestia, una pioggia sufficiente, eccetera), sono sentite come create, tutelate, dominate e governate da diverse persone, umane e non umane, a seconda delle dimensioni delle conseguenze. La parabola dell'erbaccia seminata tra il grano da un nemico (Mt. 13,24-30) immagina una persona umana, ma le grandi dimensio-

ni dell'esperienza umana, come il clima, la salute, la vita e la sua trasmissione, il potere politico e così via sono molto al di sopra e oltre la capacità di controllo o la portata di qualsiasi specifico essere umano e vengono attribuite a persone non umane. In questo periodo si concepivano quindi Dio, gli dèi e i loro agenti – spiriti, demoni, angeli – necessari a mantenere l'equilibrio della società e delle sue attuazioni nell'ambiente sociale e fisico, perlopiù indipendentemente da quanto potevano fare gli stessi esseri umani onorevoli. Plutarco, ad esempio, spiega la sorte dei responsabili della morte di Giulio Cesare con queste parole: «Ma il suo grande demone, di cui fruì durante la vita, lo seguì in morte come vendicatore della sua uccisione, perseguitando per tutta la terra i suoi uccisori fino a non lasciarne in vita alcuno, anzi colpendo tutti coloro che in qualche modo avevano messo mano all'azione o avevano avuto parte al disegno».¹ Giuseppe racconta che in una battaglia con Silla e le truppe regie fuori da Betsaida Iulias il suo cavallo scivolò in un tratto paludoso provocandogli una frattura al polso: «E quel giorno sarebbe filato tutto liscio, se non si fosse messo di mezzo un qualche demone».²

In altre parole, per la persona mediterranea del I secolo pressoché qualsiasi realtà sociale classificata nei manuali moderni e nei corsi di sociologia, psicologia sociale e scienze naturali era dovuta a qualcuno, visibile o non visibile. I resoconti del tempo sembrano parlare di fenomeni «religiosi» (o superstiziosi), perché la «religione» riguardava il rispetto dovuto a chi regola l'esistenza umana, e questi erano le persone non umane e umane al di sopra di noi, verso le quali abbiamo un debito di onore e di rispetto.

Le fonti più sicure e comuni disponibili alle persone della società mediterranea del I secolo per ottenere aiuto e sicurezza erano quindi persone dello stesso ceto oltre che, soprattutto, esseri umani e non umani di ceto più elevato che in larga misura regolavano la loro esistenza. La chiave del successo era imparare a padroneggiare le persone disponibili. Il contratto tra patrono e cliente è orientato a una fase di questo tipo di padronanza nella relazione tra superiori e subalterni. Gli abitanti di villaggio e le non élite urbane del I secolo pensavano di avere un diritto morale alla sussistenza e all'interazione reciproca con le élite più fortunate della loro società, dal ricco proprietario terriero locale agli dèi, a Dio. Finché queste élite consentivano agli strati inferiori di sopravvivere, non importava quanto si prendessero in tasse, tributi, sacrifici e simili. E finché queste élite consentivano alle persone di ceto inferiore di interagire con loro in relazioni da patrono a cliente, non importava quanto squilibrato potesse esserne il prestigio e il potere, dal momento che tutti erano comunque «uguali».

¹ Caesar 69,2 (tr. D. Magnino).

² Vita 402 (tr. E. Migliario).

LIMITATEZZA DEI BENI

E STRUTTURAZIONE DEL MONDO SOCIALE

Prima di concludere questo capitolo merita considerare la struttura generale del mondo sociale sperimentata dagli stranieri che studiamo leggendo il Nuovo Testamento. La cognizione della limitatezza dei beni conduce alla cognizione della causalità personale. Il contratto diadico era uno dei modi più importanti per aprirsi la strada in un mondo in cui tutto ciò che contava nella vita era determinato da quanto veniva causato da qualcun altro. Questo mondo di persone consisteva di una struttura di strati sociali che comprendeva tutti, anzi l'intera realtà, e si protendeva fino al cosmo, con Dio al culmine. Se si considera l'ovvio principio che per danneggiare o aiutare qualcuno è necessaria un'altra persona, umana o non umana, il mondo sociale mediterraneo del I secolo era abitato da persone disposte secondo relazioni verticali reciproche e situate all'interno di sistemi orizzontali limitati, chiusi, in qualche modo come segue:

1. *Dio*. Sopra tutto stava Dio, al mondo mediterraneo noto come «l'Altissimo» (ad es. Lc. 1,32.35; 2,14; 6,35). I semiti in generale e gli israeliti in particolare credevano che a Dio tutto fosse possibile (ad es. Mt. 19,26; Mc. 10,27; Lc. 1,37; 18,27). Le élite romane e greche credevano che anche Dio fosse limitato: non avrebbe potuto tracciare un cerchio quadrato, far scorrere i fiumi al contrario, far sì che gli oceani allaghino la terra e così via.

2. *Dèi o figli di Dio o arcangeli* costituivano una sorta di burocrazia celeste responsabile di un segmento del cosmo o impegnata nell'esecuzione degli ordini di Dio. Satana (termine persiano per «spia, agente dei servizi segreti») o il diavolo (traduzione greca di Satana) era in origine l'agente dei servizi segreti di Dio, come in *Giob.* 1; a partire dal I secolo questa figura negativa guida per così dire una rivolta di palazzo contro Dio, e anche in questo Satana coinvolge gli esseri umani (cf. ad es. Lc. 4,6). In questa schiera si dovremmo comprendere le stelle, singole o in forma di costellazioni. Nel I secolo si credeva che le stelle fossero esseri viventi, intelligenti e potenti che esercitavano una grande influenza sulle terre sopra le quali si muovevano. Gli esseri di questo livello possono influenzare tutto ciò che si trova sotto di loro, ma non Dio. Da Dio essi sono dominati.

3. *Persone non umane di livello inferiore*. Sono le forze iperumane che influiscono sugli esseri umani e sul loro mondo: sono chiamati angeli (servi del cielo, in origine espressione semitica che indicava un rappresentante della corte celeste, una sorta di factotum celeste), spiriti (potenze del cielo, espressione semitica per una potenza iperumana conosciuta dai suoi effetti) o demoni (parola greca per potenze iperumane di questo genere; i romani li chiamavano *genii*). Anche questi potevano influenzare a piacimen-

to tutto ciò che si trovava sotto di loro, ma non quelli al di sopra. Erano agli ordini di coloro che si trovavano sopra di loro e in linea di principio tutti sottostavano all'autorità di Dio.

4. *Esseri umani*. Questo livello comprende il mondo dell'umanità in una società strutturata che sotto l'impero si estende tra l'imperatore e lo schiavo, in Israele tra il re e il sommo sacerdote e lo schiavo. In questa struttura piramidale le persone di livello superiore potevano influenzare a piacere tutto ciò che si trovava sotto di loro, ma non viceversa.

5. *Esseri inferiori agli esseri umani*. Se le creature inferiori all'umanità vengono a contatto con esseri umani, ciò avviene perché sono padroneggiate a livelli diversi di questa scala di persone da altri che se ne servono a proprio vantaggio.

Una sopravvivenza sensata comportava evidentemente di conservare il proprio posto su questa scala. Qualsiasi persona superiore tenta di padroneggiare quelle inferiori per il proprio benessere e la propria sicurezza – o semplicemente perché questa è la sua indole –, e sta attenta a non subire interferenze sul piano orizzontale. Affinché chi sia di ceto inferiore possa ottenere un'influenza effettiva su qualche essere superiore è necessario che intervenga come leva sociale qualche intermediario come mediatore, una sorta di negoziatore. Il mediatore, va da sé, deve in qualche modo essere in relazione o provenire dalla stessa sfera dell'essere superiore che vuole influenzare o da una sfera ancora superiore. Dio, che si trova in cima alla scala di status, tiene realmente sotto controllo tutto quanto.

RIEPILOGO

Il mondo mediterraneo del I secolo potrebbe essere rappresentato come società contadina, una società ruralizzata composta di città preindustriali circondate da villaggi che esse controllano e influenzano. La maggioranza delle persone del tempo viveva in villaggi o in quartieri artigiani della città preindustriale. Per questa maggioranza (e a quanto pare anche per la minoranza elitaria) la prima cognizione era che nella vita tutti i beni sono limitati. Questa cognizione sta dietro al comportamento ritenuto necessario per un'esistenza umana sufficiente. Il bisogno fondamentale di sicurezza in un mondo minaccioso e minacciato visto attraverso il prisma della limitatezza dei beni rivelava le fonti del potere e dell'influenza, della ricchezza e della fedeltà nei punti di contatto del proprio sistema chiuso e pure tra membri scelti del gruppo dei propri pari. Il comportamento su questo confine, sul piano orizzontale comportava obblighi reciproci con i propri pari, sul piano verticale si configurava nel sistema di patrono e cliente. Tanto le relazioni tra pari quanto quelle tra patrono e cliente comportavano obblighi reciproci che potrebbero essere definiti contratti diadi.

Nel mondo di beni limitati erano onorevoli le persone che sapevano come conservare lo status ereditato. Nel loro affannarsi per conservare questa importante immagine di sé, le persone onorevoli sapevano come servirsi dei propri pari e della varietà di persone umane e non umane potenti e socialmente superiori per rispondere ai problemi della vita. Ciò rendeva ovviamente necessario conoscere i patroni, per dire così una sorta di scienza politica popolare. Il sistema umano patrono-cliente aveva un sistema corrispettivo non umano negli esseri che sovrintendevano all'esistenza umana, il che conduceva a un sistema patrono-cliente cosmico comprendente anche gli esseri umani. Le persone onorevoli sapevano allora come manovrare le persone potenti non umane disponibili per averne un aiuto di fronte ai problemi della vita. Allo stesso modo ciò implicava la necessità di conoscere i patroni cosmici, una sorta di scienza naturale popolare e personalista, oltre alla conoscenza di Dio.

BIBLIOGRAFIA

- Elliott, J.H., *Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide*: Forum 3, n. 1 (1987) 39-48.
- , *Temple Versus Household in Luke-Acts. A Contrast in Social Institutions*, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 211-240.
- Hanson, K.C., *The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition*: Biblical Theology Bulletin 27 (1997) 99-111.
- Hanson, K.C. - Oakman, D.E., *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis 1998, 99-129 (tr.it. *La Palestina ai tempi di Gesù. La società, le sue istituzioni, i suoi conflitti*, Cinisello Bals. 2003).
- Malina, B.J., *Patron and Client. The Analogy behind Synoptic Theology*: Forum 4, n. 1 (1988) 1-32.
- , *The New Jerusalem in the Revelation of John. The City as Symbol of Life with God* (Zacchaeus Studies), Collegeville, Minn. 2000.
- Moxnes, H., *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988.
- Oakman, D.E., *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Queenston, Ont. 1986.
- , *The Countryside in Luke-Acts*, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 151-180.
- , *The Ancient Economy in the Bible. BTB Readers Guide*: Biblical Theology Bulletin 21 (1991) 34-39.
- , *Was Jesus a Peasant? Implications for Reading the Samaritan Story (Luke 10:30-35)*: Biblical Theology Bulletin 22 (1992) 117-125.
- Potter, J.M. - Diaz, M.N. - Foster, G.M. (ed.), *Peasant Society. A Reader*, Boston 1967.
- Rohrbaugh, R.L., *The Biblical Interpreter. An Agrarian Bible in an Industrial Age*, Philadelphia 1978.

- Rohrbaugh, R.L., *The City in the Second Testament. BTB Readers Guide: Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) 67-75.
- , *The Pre-Industrial City in Luke-Acts. Urban Social Relations*, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 125-151.
- , *A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds. A Text of Terror?: Biblical Theology Bulletin* 23 (1993) 32-39.
- Scott, J.C., *The Moral Economy of the Peasant*, New Haven, Conn. 1976 (tr. it. *L'economia morale dei contadini. Rivolta e sussistenza nel Sud-Est asiatico*, Napoli 1981).
- Sjoberg, G., *The Preindustrial City. Past and Present*, New York 1960 (tr. it. *Le città dei padri. Re, pastori, ladri e prostitute nelle civiltà preindustriali*, Milano 1980).
- Stansell, G., *Gifts, Tributes, and Offerings*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Minn. 2002, 349-364 (tr. it. *Doni, tributi e offerte*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 240-253).
- Wolf, E.R., *Peasants*, Englewood Cliffs, N.J. 1966.