

Capitolo 4

L'invidia, il più grave di tutti i mali

Invidia e malocchio nel mondo mediterraneo del I secolo

Nella versione marciana dell'arresto e morte di Gesù l'autore riferisce che Pilato «si accorse che i sommi sacerdoti lo [Gesù] avevano consegnato a morte per invidia» (Mc. 15,10; la considerazione di Pilato è ripetuta in Mt. 27,18), ma pochi lettori della Bibbia prendono molto sul serio l'affermazione, e pochi riflettono sul fatto che la causa della morte di Gesù fosse qualcosa d'importanza relativamente tanto trascurabile com'è l'invidia nella nostra società. Ma forse nel mondo mediterraneo del primo secolo l'invidia non era tanto poco importante. Nella tradizione israelita, ad esempio, l'invidia era la causa della massima e ineluttabile caratteristica negativa dell'esistenza umana: la morte. «Per mezzo dell'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo» (Sap. 2,24). Filone, emigrato israelita che viveva ad Alessandria, sottolineava che l'invidia è «il più terribile di tutti i mali». ¹ Dopo che si sarà potuto apprendere come i mediterranei del I secolo concepivano l'invidia, risulterà chiaro che in realtà l'invidia era una delle caratteristiche più importanti della vita mediterranea antica.

LE RADICI SOCIALI DELL'INVIDIA

Nel capitolo precedente ci si è soffermati a lungo sulla concezione mediterranea antica della limitatezza di qualsiasi bene vitale. Prima ancora si è potuto osservare come i mediterranei del I secolo vivessero in una società ruralizzata, dove la ricchezza e il benessere dipendevano dalla terra. E all'inizio del libro si sono presi in considerazione onore e vergogna come valori cardinali del mondo mediterraneo antico (e moderno). Pare che l'apprensione per l'invidia scaturisca dalla configurazione risultante dalla cognizione della limitatezza dei beni e l'inquietudine per l'onore e la vergogna combinate con il fatto di vivere in una società ruralizzata. Con ciò non si vuole dire che gli antichi invidiassero e noi no. Anche noi senza dubbio sperimentiamo l'invidia, ma non ne siamo preoccupati e non le attribuiamo avvenimenti importanti.

Partendo dalla nostra esperienza occidentale del XXI secolo, quando ci si sente invidiosi? quand'è che s'invidia un altro o un altro c'invidia? Il sentimento dell'invidia viene immancabilmente a galla solo quando si lot-

¹ *De Specialibus Legibus* 3,1,2.

ta con un altro che la spunta su di noi per entrare in possesso di qualcosa o per avviare qualche relazione estremamente rara: un ruolo unico (capo-classe, miglior studente), una relazione unica (migliore amico o migliore amica), un unico lavoro disponibile, un affare unico (vendita di un'auto nuova) e così via. Si può osservare che l'invidia si manifesta soltanto in situazioni di oggetti di valore molto scarsi, decisamente rari. S'invidiano altri quando sono in possesso di beni preziosi, disponibili in quantità estremamente limitata e che noi stessi gradiremmo possedere. E allo stesso modo gli altri ci invidiano se entriamo in possesso di qualche oggetto di valore estremamente raro. Naturalmente chi entra in possesso di oggetti o di relazioni preziosi e rari si considera fortunato ed esulta per il bene conquistato.

L'invidia parrebbe essere il sentimento astioso che si manifesta di fronte alla buona sorte altrui per qualche bene limitato che interessa anche noi. Potremmo sostenere di limitarci a invidiare i nostri pari sociali in cerchie sociali similari, anche se per quella che è la sensibilità odierna tutti possiamo aspirare a diventare persone importanti e poco ci trattiene dal considerare persone di spicco indegne puranche del nostro disprezzo. Questo modo di vedere conviene ovviamente alla società individualista moderna, dove pensiamo di poterci elevare (e cadere) socialmente, così che chiunque ci è potenzialmente pari sul piano sociale. Che cosa dire dei mediterranei antichi? Si può osservare che parlando di come Pilato giudica il motivo per cui Gesù viene messo a morte, Marco contrappone un singolo a un gruppo, Gesù ai sommi sacerdoti che ne sono invidiosi. L'invidia che un gruppo manifesta nei confronti altrui, singoli o altri gruppi, è segno che ci si trova di fronte a una società collettivista orientata al gruppo, non a una società individualista. Nelle società collettiviste si resta nello status in cui si è nati. La posizione sociale è determinata dalla nascita, dal gruppo etnico in generale e dallo status all'interno di questo gruppo etnico. Scarsa o nulla è la mobilità sociale, sia verso l'alto sia verso il basso. Anche quando vengono spodestate e infamate dai propri pari, le élite restano élite al livello più basso dello status elitario.

Come onore e vergogna agiscono in modi diversi nelle società individualiste rispetto a quelle collettiviste, così anche l'invidia. Si ricorderà che nel Mediterraneo antico (e nelle società collettiviste) per vergogna s'intende il diritto al merito negato pubblicamente. Si vantano pregi o qualità meritevoli d'onore (grande studioso, atleta, oratore, lavoratore) e il pubblico rifiuta di riconoscerne il valore quando addirittura non misconosce la persona. Questa è la vergogna, che socialmente viene vissuta come ignominia. Essere disonorati da altri è motivo di rabbia cocente e procura ferite profonde a chi è stato disonorato e a chi vi è legato, in particolare i membri della famiglia. Si tratti di un adesivo sul paraurti di un'auto o di un car-

tello su una croce romana, ciò mortifica chiunque faccia parte del gruppo proprio. Solitamente la reazione della persona collettivista è di ragguagliare il gruppo d'appartenenza riguardo al riconoscimento rifiutato, in una prospettiva di rivincita sul nemico nuovo o di sempre responsabile del disonore.

Nelle società collettiviste la vergogna si fa sentire soltanto nei singoli che sperimentano un vincolo di fedeltà con altri e col sistema sociale in generale e che siano in grado di prendersi cura della propria posizione sociale. Nel mondo mediterraneo esistevano emarginati, persone prive di alleanze come i mendicanti, le élite diseredate o i conquistati e gli esiliati. Se si tratta di emarginati, il tentativo di disonorarli è irrilevante e può essere soltanto un distintivo d'onore. Essere crocifissi dai romani conquistatori, che allo stesso modo avevano crocifisso molti altri israeliti, per gli altri della stessa etnia non era quindi disonorevole; ma essere consegnati da altri israeliti per essere crocifissi da autorità del gruppo altro romano era una vera vergogna pubblica.

Nelle società individualiste, dove onore e vergogna sono fortemente psicologizzati e hanno una profonda risonanza introspettiva, la vergogna è la negazione del valore personale da parte di qualche figura importante (madre, padre, insegnante, parente, fratello o sorella). Chi viene disonorato crede semplicemente di non essere degno di vivere, d'essere una persona, di esistere. Questo senso introspettivo della vergogna diminuisce l'autostima e spesso scatena pulsioni di autodistruzione come unica risposta adeguata all'assenza di autostima. Questo tipo di reazione s'incontra di rado nel Mediterraneo, antico e attuale. Come non molto tempo fa mi disse un informatore mediterraneo dopo essere stati entrambi testimoni di un caso di umiliazione pubblica: «Se mi sentissi spinto al suicidio, ucciderei qualcuno». Questa, in poche parole, è una tipica reazione anti-introspettiva, collettivista, alla vergogna subita.

INVIDIA E ONORE

L'esperienza dell'invidia nei termini in cui ne parlano i mediterranei del I secolo si muove sullo stesso campo da gioco sociale collettivista delle interazioni di onore e vergogna sopra illustrate. Sebbene onore e vergogna siano valori fondamentali e d'interesse primario, l'onore che altri non possono vedere, conoscere e sperimentare, semplicemente non è onore, non esiste. Per questo non era possibile sottrarsi all'esigenza di fare qualcosa per mostrare il proprio status onorevole. Tra le parole di cui i traduttori della Bibbia si servono per comportamenti che sono dimostrazioni d'onore figurano *glorificare*, *acquisire gloria* e *gloria*. Per *gloria* s'intendono gli elementi esterni che si possono esibire a dimostrazione del proprio status,

del proprio onore. Glorificare significa tirare fuori, mettere in mostra e far vedere con qualcosa di esteriore che tipo di persona si è e a quale tipo di gruppo si appartiene. Qualche esempio: «I cieli narrano la gloria di Dio» (*Sal.* 19,2); il diavolo portò Gesù «su un monte altissimo, e gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro gloria» (*Mt.* 4,8; cf. *Lc.* 4,6); «la gloria di un re è in una moltitudine di gente, ma senza popolo un principe è rovinato» (*Prov.* 14,28); «perché l'uomo non deve coprirsi il capo, giacché è immagine e gloria di Dio, ma la donna è la gloria dell'uomo» (*I Cor.* 11,7). Questi sono alcuni esempi di gloria, dell'esteriore e visibile che fa vedere la posizione sociale dei singoli.

Il Mediterraneo antico era assorbito in questioni d'onore, proprio come negli Stati Uniti d'oggi si è presi dalla ricchezza nelle sue molte forme. La «smania d'onore» (*philotimia*) come anima del comportamento nel mondo di Gesù non è diversa dall'ansia moderna per un lavoro dallo stipendio migliore, un aumento, maggiori profitti o qualsiasi altra forma assuma la «smania di ricchezza» nella nostra società imperniata sull'economia. Dalla sua prospettiva autenticamente mediterranea, Aristotele tentò di spiegare «per quale ragione, e di chi, e con quale disposizione d'animo gli uomini siano invidiosi». Il motivo, afferma Aristotele, è la «smania di onore», la pulsione a emergere con un comportamento che attiri l'attenzione e anche l'occhio:

È chiaro anche per quali motivi gli uomini provino invidia, verso quali persone, e con quale disposizione d'animo, se l'invidia è una forma di dolore di fronte alla vista della buona fortuna in relazione ai beni di cui si è detto e a proposito di persone di pari condizione, non per ottenere essi stessi qualcosa, ma solo a causa di costoro. Le persone che proveranno invidia sono gli uomini che hanno o sembrano avere persone di condizione pari alla loro; e per «pari condizione» intendo in rapporto alla nascita, alla parentela, all'età, alla disposizione d'animo, alla reputazione, agli averi. Saranno invidiose anche le persone alle quali manca poco per avere tutto quello che desiderano – per questo motivo gli uomini che compiono grandi imprese e che ottengono successo sono invidiosi – in quanto credono che tutti portino via ciò che spetta loro; quelle, inoltre, che vengono straordinariamente onorate per qualche motivo, e in particolare per la loro sapienza o per la loro felicità. Chi possiede delle ambizioni sarà più invidioso di chi ne è privo, e anche chi aspira alla fama di sapiente, in quanto è ambizioso in relazione alla sapienza; e, in generale, chi desidera essere stimato per qualche cosa sarà, in rapporto a essa, facile all'invidia; e anche gli uomini meschini, in quanto a costoro tutto sembra grande.¹

Aristotele presuppone che i lettori conoscano ciò che lui e il suo mondo intendevano con «smania d'onore», espressione comune che s'incontra ovunque nella letteratura greca. La «smania d'onore» era una qualità spesso nominata e molto apprezzata, da Omero ad Agostino. Senofonte,

per esempio, rappresentava gli ateniesi smaniosi di gloria: «Gli ateniesi non si distinguono tanto dagli altri uomini per avere una buona voce o un corpo grande e robusto, quanto per il desiderio di gloria, il quale più di ogni altra cosa li incita ad azioni belle e onorevoli».¹ Riandando con il pensiero a Roma, allo stesso modo Agostino si sofferma su quello che gli sembra il valore cardinale che spingeva i romani in tutte le loro imprese – la smania di gloria: «Perché la gloria per la quale i romani smaniavano non è che la buona opinione che alcuni uomini hanno di altri uomini». Per smania di gloria i romani ebbero ragione di vizi comuni ad altri popoli: «Egli (Dio) concesse la supremazia a uomini che per onore, fama e gloria si sacrificarono alla terra in cui ricercavano la propria gloria e non esitarono ad anteporre la salvezza di questa alla loro. Grazie a quest'unico vizio, la smania di gloria, ebbero ragione della smania di denaro e di molti altri vizi».² Senofonte aveva una concezione tanto alta della «smania d'onore» da vedervi uno degli aspetti principali che distinguono non solo l'uomo dall'animale ma il nobile dalla folla.

Per gli antichi «onore» significava anzitutto eccellere in fama e onorabilità, e per questa ragione essi s'impegnavano in diverse competizioni fondate di vittoria e dunque di celebrità. Queste competizioni potevano essere innocenti come rivalità in giochi, danze e canti in occasione di feste, o mortali come liti, contese e guerre. Non sorprende quindi che quando si tratta di emulazione «smania d'onore» sia tradotto solitamente con «rivalità» o «aspirazione» o semplicemente «ambizione». In sostanza si tratta della pulsione a eccellere, della ricerca smaniosa di onore.

Ma – come osserva Aristotele e con lui molti altri informatori antichi – questa «smania d'onore» produce invidia. Poiché gli antichi desideravano ardentemente fama e onore e pensavano che tutto esistesse in quantità limitata, il desiderio d'onore produce ovviamente invidia. Ecco perché in una delle sue orazioni Eschine fa osservare come il suo cliente fosse calpestato «da invidiosi pronti a colpire il suo zelo».³ Isocrate dà lustro a un eccelso esercito greco pieno di dei e di figli degli dei, «che non si comportavano come la gente comune e non avevano una sensibilità paragonabile a quella degli altri, ma erano carichi d'ira, di ardimento, d'invidia e ambizione».⁴ Allo stesso modo Plutarco chiarisce come l'invidia che si fa strada in chi si trova ad ascoltare un discorso sia prodotta dall'«ambizione»: «Ma se in altri casi l'invidia nasce da certe disposizioni rozze e malvagie, quella rivolta contro chi parla muove da inopportuno esibizionismo e mala ambizione».⁵ In antico il desiderio di fama, gloria e onore era quindi non soltanto di sprone a eccellere, ma anche di stimolo a invidiare il successo.

¹ *Memorabilia Socratis* 3,3,13 (tr. A. Santoni).

² *De Civitate Dei* 5,12,13 (tr. L. Alici).

³ *De Falsa Legatione* 111 (tr. A. Natalicchio).

⁴ *Panathenaicus* 81 (tr. C. Ghirga).

⁵ *De Recta Ratione Audiendi* 39e (tr. G. Pisani).

Come già si è osservato, fama, gloria e onore devono manifestarsi in oggetti e comportamenti concreti, tangibili. Gli oggetti e i comportamenti concreti e manifesti in cui quelli si esprimono sono «beni», ossia persone, cose e popolazioni. Nel I secolo il requisito di servirsi di beni per manifestare il proprio onore è connaturato a un sistema sociale che si distingue per la cognizione della limitatezza di qualsiasi bene. Ciò significa che i beni disponibili sono soltanto quelli che bastano a mostrare la propria gloria collettivista.

INVIDIA E LIMITATEZZA DEI BENI

Nelle culture collettiviste l'invidia presuppone chiaramente la cognizione della *limitatezza dei beni*. Come sopra si è osservato (pp. 104 ss.), la cognizione della limitatezza dei beni è la convinzione socialmente condivisa che le risorse che mettono una comunità in grado di far fronte a tutte le sue necessità sono disponibili in quantità limitate e che qualsiasi turbamento dell'equilibrio sociale non può che essere dannoso per la sopravvivenza della comunità. Si pensa che nel proprio universo sociale, economico e naturale – vale a dire nel proprio ambiente in generale – tutti i beni esistano in quantità finita e limitata e scarseggino sempre. Questi sono tutti i beni che si possano desiderare dalla vita: terra, ricchezza, prestigio, discendenza, salute, fecondità, amicizia e amore, virilità, onore, rispetto e posizione sociale, potere e influenza, sicurezza e salvezza. E chiunque ha chiaro che non è in suo potere aumentare le quantità disponibili.

Poiché qualsiasi bene esiste in quantità limitate che non si possono né moltiplicare né aumentare, il singolo che da solo o con la famiglia esprima l'onore che in qualche modo ha potuto guadagnarsi concretamente, lo può fare soltanto servendosi di beni a spese di altri. Ecco perché qualsiasi manifestazione di successo, nel senso del possesso di qualsiasi bene nella vita, è vista come minaccia a gruppi rivali o anche alla comunità in generale. C'è quindi chi viene privato di qualcosa e al quale si nega qualcosa che è suo, anche se può non esserne consapevole. A motivo di questa incertezza riguardo a chi ci sta rimettendo – potremmo essere il mio gruppo proprio o io stesso –, le manifestazioni di maggior benessere possono essere viste come minacce limitate ad altri singoli o ad altre famiglie, ma anche a tutti i singoli e a tutte le famiglie all'interno della comunità, si tratti di un villaggio o di un quartiere urbano. Dopotutto nella nostra società «egualitaria» qualcuno sgarra, pretendendo d'essere superiore e dando mostra d'arroganza. Si può sviluppare e mantenere la stabilità della comunità e l'armonia tra i singoli e le famiglie solo rispettando gli status esistenti. Per questo la maggioranza era interessata a mantenere le cose così come stavano. Questa è la prospettiva in cui s'inquadra l'invidia.

Quando qualcuno può dimostrarsi superiore a tutti, non manca chi credendo di farne le spese ne diviene invidioso. Sebbene più d'un osservatore mediterraneo antico riconosca la natura dell'invidia e le sue dimensioni sociali, nessuno ha fatto caso che il modo in cui si svolgeva la partita dell'invidia aveva come presupposto comune che tutti i beni vitali sono limitati. In assenza della cognizione della limitatezza dei beni e dell'uso dei beni come mezzo per manifestare il proprio successo, non si dà invidia. La cognizione della limitatezza dei beni sembra essere una delle condizioni necessarie perché nelle società ruralizzate a cui l'onore e la vergogna stavano a cuore possa emergere l'invidia. Se un amico acquista un'auto nuova e ce lo fa sapere, ad esempio, solitamente non ne proviamo invidia, dal momento che anche noi possiamo acquistare una nuova auto, e lo stesso vale per vestiti nuovi, una nuova casa, un matrimonio e dei figli. Finché il successo è facilmente accessibile a tutti, l'invidia interessa poco. D'altro canto in una società in cui la cognizione della limitatezza dei beni sia socialmente generalizzata, l'invidia verrà istituzionalizzata. L'apprensione mediterranea per l'invidia ha dimensioni istituzionali perché l'onore e la vergogna sono valori cardinali che richiedono d'essere resi concreti ed esternati. In una società ruralizzata di questo tipo, fondata sulla sussistenza, gli esempi d'invidia saranno noti a chiunque, verranno commentati e spesso riscontrati in forme ignote alle società urbanizzate, nelle quali essere colpevoli equivale a essere responsabili e per le quali i beni sono illimitati.

Per chi nel primo secolo si trovava a vivere in regioni di cultura mediterranea, l'invidia era un valore che portava a invidiare in altri il possesso di qualche qualità, oggetto o relazione particolare che procurava o era indice d'onore. La scarsità della qualità, dell'oggetto o della relazione all'origine dell'onore, così come lo status sociale di chi ne poteva disporre, suscitavano invidia. Plutarco osserva come l'invidia si manifesti tra pari sociali solo quando vi siano altri che paiono godere chiaramente di prosperità.¹ Chi è di posizione sociale superiore è anche al di là dell'invidia. «I successi straordinari e le imprese illustri spesso finiscono per spegnere l'invidia. Non ha senso che qualcuno invidi Alessandro o Ciro, che conquistarono il mondo e ne divennero padroni».² Aristotele, che scriveva qualche secolo prima, osserva similmente che «l'invidia è una forma di dolore di fronte alla buona fortuna di qualcuno di pari condizione». Anch'egli afferma che soltanto i pari sociali possono essere veramente invidiosi, facendo osservare quali tratti essi condividano: «la nascita, la parentela, l'età, la disposizione d'animo, la reputazione, gli averi», per passare poi a chi viene invidiato: «È palese anche verso quali persone si provi invidia...: si prova invidia per le persone prossime per tempo, spazio, età, reputazio-

¹ *De Invidia et Odio* 537a (tr. G. Pisani).

² *Op. cit.* 538a.

ne. Di qui deriva il verso: 'L'affine sa anche invidiare'.¹ Il caso più frequente è quindi quello in cui l'invidiante e l'invidiato sono di pari condizione sociale. Cicerone riprende questo luogo comune quando afferma che «gli uomini provano invidia soprattutto per gli eguali o gli inferiori, quando notano con dispiacere che si sono innalzati troppo in alto, mentre essi sono rimasti in basso». ² Le interazioni d'invidia replicano quindi quelle d'onore, le sfide d'onore possono aver luogo soltanto tra pari, proprio come i sentimenti d'invidia.

Queste osservazioni hanno una qualche importanza, perché se fu per invidia che i sommi sacerdoti d'Israele consegnarono Gesù alla morte, ciò significa che, dalla prospettiva esterna di Pilato, sul piano sociale Gesù era un pari dei sommi sacerdoti. Va da sé che ciò può dipendere semplicemente dal senso di superiorità romano nei confronti di qualsiasi gruppo altro: per l'autorità straniera i «nativi» hanno tutti lo stesso status.

Nella tradizione israelita s'incontra un'illustrazione efficace dell'invidia nel cosiddetto *Testamento di Simeone*, uno dei *Testamenti dei dodici patriarchi*. Questi sono anteriori a Gesù di un secolo o due, e sono conosciuti come testamenti perché si presentano in forma di ultime parole dei patriarchi d'Israele indirizzate agli «eredi», i discendenti. Nel mondo antico il testamento è uno scritto che espone gli ultimi pensieri del moribondo – qualcosa di molto simile alle nostre ultime volontà. Poiché tuttavia per la nostra società il primo degli istituti sociali è l'economia, nei casi più comuni le disposizioni testamentarie riguardano le proprietà di chi si avvia a morire. Poiché invece per il Mediterraneo antico il primo degli istituti sociali era la parentela, i testamenti sono prodighi di consigli agli eredi. Noi inoltre siamo soliti dire che chi sta per morire vede balenare davanti agli occhi la vita intera. Non così nel mondo mediterraneo antico. Tipico delle ultime parole nel mondo mediterraneo (e altrove) è che chi si avvia a morire è in grado di conoscere che cosa accadrà a chi gli è vicino e caro. I moribondi sono prescienti perché sono più vicini alla sfera di Dio (o degli dèi), onnisciente, che non alla sfera degli esseri umani, la cui conoscenza è limitata all'esperienza umana. Per questo a Ciro morente Senofonte fa dire che all'avvicinarsi della morte «l'anima dell'uomo rivela la sua natura divina e prevede in certa misura gli eventi futuri». ³ Nell'*Iliade* Patroclo morente anticipa la morte di Ettore per mano di Achille, ed Ettore in fin di vita predice la morte dello stesso Achille. ⁴ Nelle *Trachinie* di Sofocle, allo stesso modo, in punto di morte Eracle convoca Alcmene perché dalle sue ultime parole apprenda «la rivelazione dei sacri vaticini ch'io conosco». ⁵ Per Virgilio non c'è nulla di strano che morendo Orode

¹ *Rhetorica* 2,10,1.2.5 (tr. M. Dorati, il quale osserva che il verso è forse di Eschilo).

² *De Oratore* 2,209 (tr. G. Norcio). ³ *Cyropaedia* 8,7,21 (tr. F. Ferrari).

⁴ *Ilias* 16,849 s.; 22,359 s. ⁵ *Trachiniae* 1150 (tr. G. Lombardo Radice).

predica che il suo assassino verrà presto punito. ¹ Anche Platone racconta che nei suoi ultimi momenti Socrate volle fare predizioni, consapevole di trovarsi «su quel limite in cui più facilmente gli uomini fanno predizioni, quando stanno per morire», ² e Cicerone scrive che «l'indiano Callano, recandosi alla morte, nell'atto di salire sul rogo ardente, esclamò: 'Oh, splendida separazione dalla vita! Come accadde a Ercole, dopo che sarà incenerito questo corpo mortale, la mia anima ascenderà al regno della luce'. E siccome Alessandro gli chiese di dire se desiderava qualcosa prima di morire, egli rispose: 'Grazie: fra poco ti rivedrò'. E così avvenne: pochi giorni dopo Alessandro morì a Babilonia». ³

Anche la tradizione israelita condivideva questa convinzione, come mostrano le ultime parole di Giacobbe (*Gen.* 49) e Mosè (*Deut.* 31-34; cf. *1 Sam.* 12; *1 Re* 2,1-17; *Gios.* 23-24). Questa convinzione sta dietro anche agli scritti noti come «testamenti», risalenti ai tempi di Gesù (ad es. il *Testamento di Mosè* e cf. *Giubilei* 22,10-30; *1 Macc.* 2,47-70; Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 12,279-284). Nei *Testamenti dei dodici patriarchi*, Simeone è sul punto di morire e sa che cosa accadrà ai figli; ecco una lunga parte dei consigli che egli impartisce loro dal letto di morte:

¹ Copia delle parole di Simeone, che disse ai suoi figli prima di morire, quando aveva centoventi anni, e al tempo in cui morì suo fratello Giuseppe. Quando Simeone si ammalò, vennero a fargli visita i suoi figli. Fattasi forza, si mise a sedere, li baciò e disse:

- ² «Ascoltate, figlioli miei, Simeone, vostro padre.
Voglio dirvi che cosa tengo nel mio cuore.
Nacqui da Giacobbe, secondo figlio a mio padre,
e mia madre Lia mi chiamò Simeone,
perché il Signore aveva ascoltato la sua preghiera.
Io ero fortissimo,
non avevo paura ad agire
non temevo nulla
il mio cuore era forte,
il mio fegato irremovibile,
le mie viscere senza compassione

Perché anche il coraggio è dato agli uomini dall'Altissimo, sia quello dello spirito, sia quello fisico. Quando ero giovane, ero molto *invidioso* di Giuseppe, perché mio padre lo amava più di tutti gli altri. Indurii il mio fegato contro di lui, da ammazzarlo, perché il signore dell'inganno e lo *spirito dell'invidia* mi aveva accecato la mente, cosicché non lo potevo più guardare come fratello, né risparmiare mio padre, Giacobbe. Ma il suo Dio e Dio dei nostri padri mandò il suo angelo e lo protesse dalle mie mani.

¹ *Aeneis* 10,729-741.

² *Apologia Socratis* 39c (tr. M. Valgimigli); cf. Senofonte, *Apologia Socratis* 30.

³ *De Divinatione* 1,47 (tr. S. Timpanaro).

Quando andai a Sichem a portare unguenti per i greggi e Ruben (andò) a Do-taim, dove erano tutti i nostri strumenti e le nostre provviste, mio fratello Giuda lo vendette agli ismaeliti. Quando Ruben lo seppe, se ne addolorò, ché avrebbe voluto riportarlo al padre. Io, invece, quando seppi la cosa, mi adirai contro Giuda, perché lo aveva lasciato andare vivo: per cinque mesi restai adirato contro di lui. Ma il Signore mi tenne legato e mi impedì di usare le mani, perché la mia mano era diventata per sette giorni mezza secca. Allora io riconobbi, figlioli, che ciò mi era capitato a causa di Giuseppe. Feci penitenza e piansi; pregai il Signore Id-dio che la mia mano guarisse e fossi libero da ogni contaminazione e *invidia*, nonché da ogni stoltezza. Riconobbi infatti di aver meditato un'azione cattiva davanti al Signore e davanti a Giacobbe mio padre, a causa di Giuseppe mio fratello, perché lo avevo *invidiato*.

3 E ora, figlioli miei, ascoltatevi e guardatevi dallo *spirito* dell'inganno e dell'*invidia*. Perché anche l'*invidia* domina tutta la mente dell'uomo e non lo lascia né mangiare, né bere, né fare nulla di buono. Ma sempre gli suggerisce di eliminare l'*invidiato*; solo che l'*invidiato* fiorisce sempre, mentre chi *invidia* appassisce.

Per due anni nel timore del Signore mortificai l'anima mia col digiuno. E riconobbi che la liberazione dall'*invidia* si produce attraverso il timore di Dio. Se uno infatti si rifugia nel Signore, lo spirito cattivo fugge via da lui, e la sua mente diventa leggera. Finisce con l'avere misericordia dell'*invidiato* e condivide i sentimenti di coloro che lo amano: così si libera dall'*invidia*.

4 Poiché mio padre mi vedeva taciturno, mi interrogava sui miei sentimenti: io gli dicevo che avevo il fegato gonfio. Soffrivo infatti più di tutti perché il colpevole ero io della vendita di Giuseppe.

Quando poi andammo in Egitto e mi mise in prigione come spia, riconobbi che soffrivo giustamente e non mi ribellai. Giuseppe era buono ed aveva in sé uno spirito di Dio; era compassionevole e misericordioso, non si ricordò del male che gli avevo fatto, ma mi amò insieme coi miei fratelli.

Guardatevi, dunque, figlioli miei, da ogni *gelosia* e *invidia* e comportatevi in semplicità di cuore, perché Dio conceda anche a voi grazia, onore e benedizione, sulle vostre teste, come avete visto che è capitato a Giuseppe. Giorno dopo giorno, mai ci rinfacciò quel che era successo, ma ci amò come la sua anima e ci onorò più dei suoi figli, donandoci ricchezza, bestiame e prodotti della terra.

Anche voi, figlioli miei, amate ciascuno il suo fratello in bontà di cuore, così lo *spirito dell'invidia* starà lontano da voi.

Esso rende l'anima crudele,
distrugge il corpo
alla volontà offre ira e guerra
incita al sangue (...).
conduce la mente alla ribellione
all'anima produce turbamento
al corpo tremore.

Anche durante il sonno gli appare una qualche *gelosia* cattiva che lo divora, sconvolge la sua anima con l'aiuto di spiriti malvagi, mette in agitazione il suo corpo, fa svegliare la mente tutta confusa: appare agli uomini come spirito malvagio e venefico...

6 Ecco, vi ho detto tutto, per poter essere innocente del vostro peccato. Se vi toglierete di dosso l'*invidia* e ogni durezza di cuore,

come rosa fioriranno le mie ossa in Israele,

come giglio la mia carne in Giacobbe.

Il mio profumo sarà come profumo del Libano,

si moltiplicheranno dei santi usciti da me, per tutti i tempi dei tempi

i loro rami si estenderanno per ampio tratto...

8 Quando Simeone ebbe finito di fare queste raccomandazioni ai suoi figli, si addormentò coi suoi padri, all'età di centoventi anni. Lo deposero in un sarcofago di legno, per poi riportare le sue ossa in Hebron. Le riportarono di nascosto durante la guerra egiziana. Gli egiziani conservarono le ossa di *Giuseppe* nelle tombe reali, perché gli indovini avevano detto loro che, se le ossa di Giuseppe fossero uscite (dall'Egitto), vi sarebbero state su tutta la regione oscurità e tenebra e grandi sciagure per gli egiziani, cosicché nessuno, nemmeno con una lampada, avrebbe riconosciuto suo fratello.

9 I figli di Simeone piansero il loro padre (secondo la legge del cordoglio). Restarono in Egitto fino ai giorni del loro esodo con Mosè.¹

È facile vedere che la rappresentazione dell'*invidia* in questo documento è molto simile a quella di altri autori mediterranei. Simeone narra il suo ruolo nella vendita del fratellastro Giuseppe. Invidiava l'amore del padre per il giovane Giuseppe. L'amore, l'attaccamento dei genitori ai figli mostrato in diversi modi esteriori, era un bene limitato. L'autore di questo documento, tuttavia, al pari di altri suoi contemporanei mediterranei non è consapevole di questa limitatezza dei beni e attribuisce invece la nascita dell'*invidia* a uno spirito malvagio che fece sorgere nel patriarca l'*invidia*. E l'*invidia* si rivelò nella rabbia di Simeone e nei progetti di uccidere il fratello. L'*invidia* porta all'assassinio (come nella vicenda di Caino e Abele). Ma i progetti di Simeone furono ostacolati da Dio, il quale fece vendere Giuseppe e lo fece partire per l'Egitto.

Il paragrafo seguente contiene una rappresentazione dell'*invidia*. Una volta che si sia manifestata, essa domina il cuore dell'uomo, annulla l'appetito, suggerisce progetti per nuocere alla persona invidiata. Chi invidia peggiora, chi è invidiato prospera. La venerazione per Dio, che provvidente dispone benefici tra gli esseri umani, placa l'*invidia* e rende chi la prova capace di sviluppare sentimenti positivi verso chi un tempo era invidiato.

Più in particolare si viene istruiti sulle conseguenze dell'*invidia* per il cuore e il corpo: l'*invidia* conduce a rabbia e guerra, a faide e delirio mentale: alla dissennatezza. Rende insonni, ansiosi, nervosi e violenti. E nel sonno i sogni sono inquieti – il risveglio è terribile.

Simeone si dilunga infine sui meravigliosi effetti dell'assenza d'*invidia* tra i figli: conquista dei nemici, con la pace e la prosperità che ne conseguono. Merita osservare che l'*invidia* di cui parla Simeone è l'*invidia* al-

¹ Testamentum Symeonis 1,1-4,9; 6,1-2; 8,1-9,1 (tr. P. Sacchi).

l'interno del gruppo proprio, quella che si nutre per i parenti. L'invidia per un nemico o un estraneo qui interessa poco. In situazioni in cui gli estranei suscitano invidia, la reazione che si deve avere è dopotutto quella di sentirsi offesi, fino a giungere all'omicidio.

Perché si dovrebbe pensare di avere qualche ragione per invidiare degli estranei? Il motivo è che le persone invidiate si mettono al di fuori del resto della comunità, al di sopra dei loro pari. La devianza sociale che ha a che fare col possesso di qualcosa che viene sentito come esclusivo consiste nel fatto che chi possiede l'oggetto unico si mette al di fuori o al di sopra dello status sociale che spetta a lui e/o al gruppo in generale. Chi è invidioso si dispone negativamente verso chi gode di questo possesso unico ed è spesso preso dal desiderio di privare l'altro di questo possesso – sovente in nome del gruppo. È giusto liberarsi di chiunque si ponga all'incirca allo stesso livello – purché non sia un parente.

ASPETTI DELL'INVIDIA

Può essere utile ricordare, una volta ancora, che i mediterranei antichi erano anti-introspettivi e per nulla interessati all'aspetto psicologico. Ciò significa che i vocaboli che indicano stati interiori comportano inevitabilmente corrispondenti azioni esteriori. È solo dalle azioni che si può realmente conoscere lo stato interiore di qualcun altro (e di se stessi). Sebbene per Aristotele l'invidia sia *lypē* (afflizione, pena, dolore),¹ si tratta di un fenomeno estremamente pericoloso, perché raramente si ferma al livello emotivo, ma si manifesta in comportamenti osservabili. Quale tipo di comportamento è dunque sintomatico della presenza d'invidia?

Com'è lecito pensare, l'invidioso manifesta i propri sentimenti interiori in diversi modi, tra i quali si sono indicati l'ostracismo, il pettegolezzo e la calunnia, la lotta, l'adire vie legali e l'omicidio. Ma non è difficile convenire che la larga diffusione dell'invidia nella società mediterranea antica trovava grande alimento nel credito attribuito al malocchio.

Tanto per iniziare si può prendere in considerazione il primo complesso di comportamenti dettati dall'invidia. L'ostracismo è un tipo di rifiuto che comporta un esilio temporaneo. Si trattava di un meccanismo sociale sviluppato nell'Atene classica in base al quale chi diventava troppo importante veniva bandito dalla città per un tempo limitato. Pur avendo il permesso di far ritorno, la persona invidiata che aveva troppo successo veniva sottratta allo sguardo pubblico e impedita dal far valere la propria «smania d'onore» in competizione con altri. L'ostracismo produceva quindi di necessità una diminuzione della posizione d'onore di chi era invidiato e bandito.

¹ Cf. *Rhetorica* 2,10,1.

È un ostracismo di questo tipo quello che si può vedere in comportamenti in cui dei profeti vengono respinti dai loro gruppi propri: «E Gesù disse loro: 'Un profeta non è disprezzato se non in patria e tra i parenti e in casa sua'» (Mc. 6,4: si osservi l'elenco di gruppi propri; cf. Mt. 13,57; Lc. 4,24; Gv. 4,44). Giovanni riferisce che i seguaci di Gesù venivano espulsi dalla sinagoga, altra forma di ostracismo del genere (Gv. 9,22; 12,42).

Il pettegolezzo consiste in sostanza nel «criticare qualcuno che è assente». Il lettore moderno trova in Plutarco l'istruttiva spiegazione di un informatore nativo riguardo a pettegolezzo e invidia: «Il ficcanaso [il pettegolo], preso com'è da qualche disgrazia, cade preda della passione della malignità, che è sorella dell'invidia e della diffamazione. L'invidia è infatti il tormento di fronte ai beni altrui, mentre la malignità è il piacere che si prova in presenza dei mali altrui». Il pettegolezzo è spesso causa di rovina della rispettabilità. Nei vangeli la richiesta d'informazioni sull'effettiva provenienza di Gesù è dettata dall'invidia: «Venuto nella sua patria insegnava loro nella loro sinagoga, tanto che si stupivano e dicevano: 'Dove viene a costui questa sapienza e queste opere potenti?'» (Mt. 13, 54-57; cf. Lc. 4,22). A sua volta Giovanni riprende la stessa tradizione e la fa propria in questi termini: «Dicevano: 'Non è questi Gesù, figlio di Giuseppe, di cui conosciamo il padre e la madre? Come può ora dire d'essere disceso dal cielo?'» (Gv. 6,42).

Per lotta s'intendono le interazioni di sfida e risposta tanto diffuse nel Mediterraneo antico e sopra illustrate. Chi sfida è spesso mosso da invidia. Si vedano tutti i passi dei vangeli in cui gli sfidanti di Gesù cercano «di metterlo alla prova». Episodi del genere mostrano d'avere il loro movente immediato nell'invidia. Le domande sono poste per far abbassare un poco la cresta a un Gesù di successo. Questi scenari di sfida e risposta spesso illustrano lo stato permanente d'«inimicizia» tra singoli e famiglie nell'antichità. Quando ai suoi seguaci chiedeva di «pregare per i vostri nemici», Gesù pensava a partner in lotta di questo tipo.

Tra le élite chi era in lotta spesso attaccava ricorrendo alle *vie legali*, portando se possibile le persone in tribunale. Nell'antichità le controversie legali non miravano alla giustizia, a raggiungere la verità di un caso, come spesso s'immagina nei programmi televisivi contemporanei, ma, come già si è fatto osservare, le vertenze miravano a umiliare l'avversario riducendolo (o riducendola) quindi a essere commiserato pubblicamente.

Un invidioso, per concludere, poteva ricorrere alla violenza fisica e anche all'omicidio per ridimensionare lo status della persona invidiata. La tradizione israelita attribuiva all'invidia l'assassinio di Abele per opera di Caino e la stessa cosa vale per i tentativi di Saul di uccidere Davide. Nella tradizione particolare di Luca i concittadini di Gesù cercano di metterlo a

¹ *De Curiositate* 518c (tr. G. Pisani).

morte dopo un'interazione che dimostra la loro invidia nei suoi confronti (Lc. 4,16-30), e lo stesso si può dire dell'opinione che Pilato si era fatta dei sommi sacerdoti che volevano Gesù morto (Mc. 15,10). L'invidia non è dunque un'emozione vuota.

IL MALOCCHIO IN QUANTO DIMOSTRAZIONE D'INVIDIA

In generale i mediterranei si mostravano (e si mostrano) molto guardinghi verso chi potrebbe mostrarsi invidioso e gettare *sguardi malevoli*. La credenza nel malocchio è la convinzione che persone, animali, demoni o dèi di un certo tipo hanno il potere di provocare effetti negativi su qualsiasi oggetto, animato o inanimato su cui gettino l'occhio. Il malocchio opera volontariamente e involontariamente. Le conseguenze negative che può arrecare sono offese alla vita o alla salute altrui, ai mezzi di sostentamento e sussistenza o all'onore e alla sorte personali.

Questa credenza di fondava sull'idea che certi individui, animali, demoni o dèi avessero il potere di danneggiare o gettare un incantesimo su qualsiasi oggetto, animato o inanimato, su cui cadesse il loro sguardo. Si pensava che i possessori di un simile malocchio fossero in grado di ledere o distruggere le vittime sfortunate col potere del loro occhio, il quale poteva operare sia involontariamente sia intenzionalmente. In realtà simili conseguenze negative non derivavano soltanto dal potere del loro occhio ma dalla condizione del loro cuore, dal momento che occhi e cuore collaboravano in stretta connessione. Diverse fonti mediterranee antiche osservano come le conseguenze del malocchio fossero connesse con l'invidia, qualità del cuore. L'occhio serviva a esprimere le disposizioni, i sentimenti e i desideri più intimi del cuore. Di questa connessione d'occhio e cuore parlano numerosi passi biblici (*Deut.* 28,65; *1 Re* 9,3; *Giob.* 30,26-27; *31,1.7.9.26-27*; *Sal.* 73(72),7; *Prov.* 15,30; *21,4*; *Is.* 6,10; *44,18*; *Lam.* 5,17; *Sir.* 22,19; *1 Cor.* 2,9). *Ef.* 1,18, ad esempio, parla di «occhi del cuore» (cf. anche *1 Clem.* 36,2). *Ger.* 22,17 parla di occhi e cuore dediti a guadagni disonesti, a massacri e alla pratica dell'oppressione e della violenza. Per capire la concezione mediterranea antica del malocchio si può considerare quale concezione si avesse del rapporto di luce e occhi.

Per il Mediterraneo antico la luce era la presenza di luce e la tenebra era la presenza di tenebra, nel senso che sia la luce sia la tenebra erano entità positive senza alcun rapporto con fonti di luce o di tenebra se non esse stesse. Non era dunque il sole la «causa» della luce del giorno né la luna o le stelle la «causa» della luce di notte. Giorno e notte erano semplicemente la cornice entro cui operavano il sole e la luna. È da osservare che nella Genesi il sole, la luna e le stelle sono create dopo la creazione di luce e tenebre (*Gen.* 1,3-5.14-19). Sole e luna, pur segnando il cambiamento delle stagioni, non le influenzavano più di quanto influissero su giorno

o notte. La relativa oscurità dell'inverno era dovuta al cielo nuvoloso, non alla traiettoria ribassata del sole. Si parlava del sole più per il calore che per la luce, e questa era dovuta alla presenza della luce stessa, non del sole. L'alba era quindi il principio della luce celeste sulla terra e il crepuscolo il sopraggiungere della tenebra celeste sulla terra (non il levar del sole e il suo tramonto).

Nel racconto della creazione, la creazione della luce separa la luce dalla tenebra preesistente, così come la creazione del suolo (la terra) la separa dall'acqua onnipresente (*Gen.* 1). È da osservare che la luce (giorno) è stata creata prima del sole, e la notte prima della luna. Anche l'alba (mattino) e il crepuscolo (sera) si manifestano indipendentemente dal sole. La presenza di luce e suolo (terra) consentono che appaiano esseri terrestri. Questi, umani e non, sono creati dalla terra, animati dal soffio di vita (*Gen.* 2,7) e forniti della luce di vita (*Giob.* 33,30; *Sal.* 56,14) o «luce vivente» di contro alla luce del cielo. Grazie alla loro luce vivente gli esseri animati possono vedere.

La vista consiste di luce che si sprigiona dagli occhi degli esseri viventi. Proprio come la principale fonte di luce dominata dall'uomo è il fuoco, così è perché gli occhi sono fatti di fuoco che gli esseri umani vedono. Come dice Gesù, «l'occhio è la lampada del corpo» (*Mt.* 6,22), e Aristotele osservava che «la vista è fatta di fuoco, l'udito d'aria»; «la vista è fuoco»; «è perché nella vergogna gli occhi si raffreddano (la vergogna risiede negli occhi) che non possono guardare in faccia nessuno?». ¹ L'occhio emette luce con effetti immediati sugli oggetti su cui cade lo sguardo. «L'uomo sperimenta e produce molti effetti per mezzo degli occhi; è posseduto e governato dal piacere o dal dispiacere a seconda di ciò che vede», osserva uno degli ospiti alla tavola di Plutarco. ²

La tradizione israelita credeva similmente che i servi celesti di Dio (angeli) fossero fatti di fuoco. Per questo quando si manifestano agli esseri umani paiono brillare di luce. Che corpi celesti come le stelle o le comete emanino luce significa che sono vivi. Le stelle, in costellazioni o da sole, sono entità animate viventi, secondo la convinzione di tutti gli antichi. Questo è il motivo per cui si muovono, mentre la terra sta ferma al centro della creazione. Poiché tutti gli esseri viventi hanno luce, luce e vita procedono insieme. In questa prospettiva, qualsiasi luce e qualsiasi vita ha origine nell'opera creatrice di Dio soltanto e può essere trasmessa dagli esseri umani, ma da questi non può essere creata.

L'invidia proviene dunque dal cuore attraverso gli occhi. Normalmente sospetti di esercitare malocchio erano nemici di famiglia, stranieri, estranei e devianti, come anche i fisicamente deformi, disabili e ciechi. Si pensava che stranieri ed estranei fossero invidiosi delle buone cose godute

¹ *Problemata* 31,960a.959b.957b.

² *Quaestiones Conviviales* 5,7,681a.

dai locali e dai membri del gruppo; i devianti sociali (criminali, traditori) erano invidiosi di coloro che non erano stati presi né etichettati come devianti, mentre storpi e ciechi erano invidiosi di chi godeva di buona salute. Era uno stereotipo pensare che gruppi altri del luogo fossero affetti da sguardo malvagio. Nel suo scritto contro Flacco, Filone etichetta gli egiziani come invidiosi e iettatori: «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

L'associazione di occhio malvagio e invidia è caratteristica del Mediterraneo antico. La tradizione israelita, ad esempio, abbonda di ammonimenti contro persone dallo sguardo malvagio. «L'occhio benevolo sarà benedetto, perché condivide il suo pane con il povero» (*Prov.* 22,9), ma «malvagio è l'uomo dall'occhio cattivo; distoglie il suo volto e trascura il popolo» (*Sir.* 14,8). «Un uomo dall'occhio arrogante non si soddisfa di una porzione, e la meschina ingiustizia avvizzisce l'anima» (*Sir.* 14,9). «Un uomo dall'occhio cattivo invidia il pane, e questo manca sulla sua tavola» (*Sir.* 14,10; cf. anche *Sir.* 18,18; *Tob.* 4,7.17). «Ricorda che un occhio malvagio è una cosa cattiva. Che cosa è stato creato più cattivo dell'occhio? Sparge lacrime da ogni volto» (*Sir.* 31,13). Bisognava evitare lo sguardo e persino la presenza di un individuo del genere, perché si riteneva avesse il potere di ferire e distruggere con l'occhio. «Uno stolto» afferma la saggezza israelita «è scortese e ingiurioso e il dono invidioso di una persona dall'occhio malvagio vela gli occhi» (*Sir.* 18,18). «Non consultarti con un uomo dall'occhio malvagio sulla gratitudine o con un uomo spietato sulla gentilezza» (*Sir.* 37,11). «L'occhio malvagio del vizio oscura ciò che è buono, e il capriccioso desiderio perverte la mente innocente» (*Sap.* 4,12).

Nella Bibbia l'invidia si manifesta sia fra tribù (*Gen.* 26,14; *Is.* 11,13) sia tra famiglie (*Gen.* 30,1; 37,11). Come sopra si è osservato, essa è connessa alla visione del mondo secondo cui la prosperità si dà solo a spese altrui, con la conseguenza che i pochi agiati sono malvagi. La loro prosperità dev'essere stata ottenuta con l'oppressione sociale e sarà alla fine castigata da Jhwh (*Giob.* 5,2; *Sal.* 37,1; 73,3; *Prov.* 3,31; 23,17; 24,1.19; 27,4). Le situazioni in cui nell'Antico Testamento si sospetta il malocchio variano dalla carestia e mancanza di cibo per gli affamati (*Deut.* 28,53-57) e dalla condivisione o non condivisione di cibo in generale (*Prov.* 23,1-8; *Sir.* 31,12-31) alla sete di ricchezza (*Prov.* 28,22), all'indisponibilità dell'avaro a condividere i beni con chi è nel bisogno (*Deut.* 15,7-11; *Sir.* 14,3-10; 18,18; *Tob.* 4,1-21), alla consultazione di consiglieri inadeguati per un parere (*Sir.* 37,7-15), al fascino per il malocchio ai tempi di Enoc (*Sap.* 15,10-15), alla protezione dei campi con uno stratagemma scaramantico (*Ep. Ier.* 6,69) e alla padronanza del malocchio e di altre passioni social-

¹ In *Flaccum* 29.

mente destabilizzanti (*Tob.* 4,1-21). Altre tracce implicite della credenza nel malocchio nell'Antico Testamento si possono incontrare in passi che parlano dell'invidia, dell'odio, dell'avidità o della cupidigia dell'occhio o del cuore (ad es. *Gen.* 4,5; 30,1; 37,11; *Es.* 20,17; 1 *Sam.* 2,32; 18,8-9; *Sal.* 73,3; *Prov.* 23,1; *Ger.* 22,17) o di amuleti protettivi (ad es. *Giud.* 8,21.26; *Is.* 3,20), utilizzati di norma contro il malocchio.

Nel Nuovo Testamento si parla del malocchio anche per sottintesi sociali e morali analoghi. Gesù stesso, stando ai vangeli, in più di un caso ebbe a parlare di occhio malvagio. Il discorso della montagna matteano ne contiene un esempio che verrà approfondito più avanti (*Mt.* 6,22-23; cf. *Lc.* 11,34-36, in un contesto diverso) e che precede un successivo accenno di Gesù all'occhio malvagio nella parabola dei lavoratori nella vigna (*Mt.* 20,1-16). In un'altra situazione, secondo il vangelo di Marco, discutendo con i farisei di questioni di purità (*Mc.* 7,1-23), in un elenco di cose malvagie (*Mc.* 7,23) che nascono dal cuore umano e quindi contaminano, Gesù comprende l'occhio malvagio (*Mc.* 7,22). Tra i passi in cui si parla esplicitamente dell'occhio malvagio c'è infine quello in cui Paolo si scaglia contro gli avversari in Galazia: «Galati insensati, chi vi ha feriti con l'occhio malvagio?» (*Gal.* 3,1). La lettera ai Galati contiene diversi indizi che Paolo era stato accusato dai suoi detrattori di avere avuto un occhio malvagio. Paolo si difende («Non avete schermato i vostri occhi da me e dalla mia immagine del Cristo», *Gal.* 3,1b; «Non avete sputato alla mia presenza», *Gal.* 4,14; «Vi sareste strappati gli occhi per darmeli», *Gal.* 4,15) e ricambia l'imputazione con una propria accusa di malocchio: «Non io, ma piuttosto i miei avversari hanno l'occhio malvagio». «Sono loro», fa capire ai lettori galati, «e non io ad avere danneggiato i vostri bambini con la loro invidia malevola e ad aver causato divisioni all'interno della vostra comunità» (*Gal.* 4,17-18; 5,20.26). In Galati si ha la prova di come si utilizzassero accuse di malocchio per stigmatizzare e screditare pubblicamente gli avversari appellandosi al tribunale dell'opinione pubblica.

LA PROTEZIONE DAL MALOCCHIO

Poiché si pensava che il pernicioso malocchio stesse appostato ovunque, chiunque di qualsiasi ceto e professione doveva stare in allerta. Nessuno e nessun ambito di attività andava immune dal danno arrecato dallo sguardo malevolo. Chi aveva il malocchio poteva di fatto molestare non soltanto amici e parenti ma anche se stesso.¹ Particolarmente vulnerabili erano i bambini² e quindi anche le residenze domestiche, i campi e gli animali, i luoghi di lavoro, il cibo e i mezzi di sostentamento, tutto quanto insomma sia necessario alla prosecuzione della vita dell'unità familiare.

¹ Plutarco, *Quaestiones Conviviales* 682a-f.

² *Op. cit.* 68od.682a.f.

I mediterranei antichi utilizzavano una quantità di amuleti protettivi a difesa di se stessi e delle loro case e botteghe e dei luoghi pubblici frequentati. Tra questi un talismano protettivo comune era un occhio dallo sguardo fisso, indossato come amuleto o inciso su un muro o inserito in un pavimento musivo. L'occhio fungeva da specchio per rinviare il malocchio su chi ne era portatore. Altrettanto efficace era un fallo, portato attorno al collo, intagliato in pietra o pendente dal muro. Sputando ci si poteva difendere da un incontro imprevisto con un epilettico, uno zoppo o un forestiero, fonti di effetti iettatori. Altre misure personali di protezione erano l'attenzione a evitare d'incrociare gli sguardi, nascondere oggetti preziosi, coprire donne e bambini, negare qualsiasi miglioramento della propria situazione economica e indossare una varietà di strumenti protettivi (corde di nodi, abiti colorati di rosso o blu, sacchetti d'erbe come ruta o aglio, amuleti di gioielleria su cui erano iscritti simboli antimalocchio come un occhio minacciato o falli in miniatura, filatteri, corni, lune crescenti o campane).

Il modo più comune per tenere a bada l'invidia era di servirsi di strumenti concepiti per respingere le conseguenze del malocchio, ad esempio tatuaggi, suggelli e anelli con sigilli, incantesimi e simili (cf. *Giud.* 8,21.26; *Is.* 3,20). Servivano a questo scopo le nappe di porpora in fondo al mantello (*Lc.* 8,44). Maria incinta poteva viaggiare da sola per recarsi dalla cugina – comportamento molto insolito in questa cultura – dal momento che il bambino che portava in grembo serviva a difenderla e proteggerla da qualunque guaio. Il sussulto del feto portato in grembo da Elisabetta può essere interpretato anch'esso come riconoscimento dei poteri e delle capacità apotropache di Gesù (*Lc.* 1,39-41). Un altro modo di tener testa all'invidia è di affrontare l'invidioso e accusarlo di nutrire il «malocchio». Come Elliott (1990) osserva,

oltre allo sputo gli antichi si servivano di un vero e proprio arsenale di trucchi e metodi per tenere lontano il temuto malocchio. Il principio sottostante era quello della magia omeopatica e del *similia similibus*, l'uso del «simile contro il simile». Queste pratiche – attestate nell'arte, nei manufatti e nell'architettura oltre che nella letteratura – consistevano nell'appendere *bullae* intorno al collo dei bambini, indossare *fascina* (riproduzioni di falli), intagli di amuleti e vestiti di colore rosso o blu, mostrare il *digitus infamis* (dito medio alzato di una mano chiusa a pugno), la *manus cornuta* (secondo e quinto dito allungati sulla mano chiusa a pugno) e la *manus fica* (pollice infilato tra il secondo e il terzo dito della mano chiusa a pugno), e una varietà di motivi e stratagemmi simili su monumenti pubblici e case private, soglie, negozi e tombe – tutto allo scopo di stornare, deviare o contrastare l'onnipresente minaccia del malocchio.

Di uno dei invitati dei «discorsi a tavola» di Plutarco, di nome Patrocleade, si dice che si sia espresso con queste parole:

L'invidia, che tende per sua natura a radicarsi nell'anima più in profondità rispetto a qualunque altra passione, infesta di malvagità anche il corpo... Quando coloro che si trovano in questo stato per azione dell'invidia fissano lo sguardo, e gli occhi, che sono vicinissimi all'anima, impregnati della sua cattiveria colpiscono come frecce avvelenate, non è a mio giudizio né strano né incredibile che abbiano un effetto su chi viene guardato... Perciò si reputa che i cosiddetti amuleti siano una protezione contro l'invidia: il loro aspetto insolito attira lo sguardo, che conseguentemente esercita una pressione minore sulle sue vittime.¹

Oltre che dagli effetti del malocchio, le persone invidiate per il possesso di qualche qualità, oggetto o relazione particolare si possono difendere dall'invidia in diversi modi.

PROTEZIONE CONTRO L'INVIDIA

Negli studi si sono elencati diversi tipi di comportamento assunti da chi teme l'invidia di altri e mira a ridimensionare la propria visibilità e vulnerabilità: 1. la *dissimulazione*, 2. il *diniego*, 3. una *bustarella* conciliatrice e 4. una *vera condivisione*.

Iniziamo dalla *dissimulazione* o *segretezza*. In una società come quella in cui visse Gesù, rivelare la propria persona poteva portare al ridicolo, all'ostilità, al pettegolezzo, all'invidia e a pressioni per una trasformazione conformista. Nella società mediterranea antica, come si sa, le relazioni interpersonali sono caratterizzate da emulazione, rivalità e conflitti d'opinione. In questo mondo di beni limitati, dove si pensava che tutto ciò che si guadagnava, si trattasse di nuove ricchezze, una nuova posizione, onore o quant'altro, fosse sempre procurato a spese di qualcun altro, non ci si poteva mai mostrare in pubblico avidi o tracotanti senza subito sollevare sospetti. Si può vedere in questa luce il tema spesso discusso del «segreto messianico», tanto rilevante in Marco (1,25.34.44; 3,12; 5,43; 7,24.36; 8,30; 9,9.30; 14,61; 15,32). Nato nell'umile status sociale di artigiano di villaggio, Gesù non poteva pretendere d'essere qualcosa di più che un artigiano di villaggio, a meno di non voler essere considerato avido al massimo grado. Gli autori evangelici lasciano che i loro lettori conoscano la vera posizione sociale di Gesù (*Mc.* 1,1, figlio di Dio; *Mt.* 1,1, Gesù messia; *Lc.* 1,32, figlio dell'Altissimo; *Gv.* 1,1, parola di Dio), ma egli preferisce tenersi nascosto per allontanare l'invidia. In tal modo mostra anche d'essere una persona onorevole tentando di tenere lontano dalla considerazione pubblica qualsiasi discorso che lo presenti come personaggio straordinario. Merita osservare in particolare il modo con cui egli mette a tacere demoni che, per via della loro posizione più elevata nella gerarchia cosmica, sono facilmente in grado di identificare questo status inatteso di

¹ *Op. cit.* 681e-682a.

Gesù (cf. Mc. 1,25.34; 3,12). Il vanto, l'opposto della dissimulazione, suscita apertamente invidia. «Va a gloria di Dio nascondere qualcosa, ma è gloria dei re investigarla» (Prov. 25,2).

Il *diniago* potrebbe consistere nel semplice rifiuto di un omaggio. Pochi lettori della Bibbia osservano che Gesù rifiuta di essere classificato come «buono» quando l'avarico (ossia il ricco) gli si rivolge chiamandolo «maestro buono» (Mc. 10,17). E un informatore antico spiega quanto pericoloso potesse essere l'elogio. Aulo Gellio parla di popolazioni in cui si pronunciano incantesimi mediante la voce e il linguaggio: «Se per caso lodano i begli alberi, le messi abbondanti, i bei ragazzi, i superbi cavalli, i greggi ben nutriti e ben tenuti, tutto ciò muore improvvisamente, senza che nessun'altra causa l'abbia provocato».¹ Se nel mondo di Gesù le rivendicazioni di valore necessitavano di riconoscimento pubblico, le parole di lode potevano uccidere. Per questo ci si deve attendere che si mostrasse una certa prudenza davanti a complimenti e ad altre espressioni pubbliche riguardo al valore superiore di qualcuno. Rifiutando il complimento di «maestro buono», Gesù si limita quindi a sottrarsi all'invidia, e per questo risponde: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non uno soltanto: Dio» (Mc. 10,18).

Una *bustarella conciliatrice* è un dono elargito ad altri per respingere o ridimensionare i sentimenti d'invidia. È un tipo di condivisione forzata di qualcosa per placare chi sarebbe invidioso dell'importanza crescente di qualcuno. Ci vuole poca immaginazione per capire che gli episodi della moltiplicazione dei pani per le folle nei vangeli sinottici fungono da lusinghe conciliatrici (Mc. 6,32-44; 8,1-10; Mt. 14,13-21; 15,32-39; Lc. 9,10-17; Gv. 6,1-15). Anziché essere invidiose di Gesù e ostacolarlo nel suo compito di proclamare la teocrazia imminente, le folle vengono opportunamente stupite mettendolo in grado di proseguire il suo lavoro.

Una *condivisione autentica* era un modo per livellare la ricchezza e quindi ridimensionare l'invidia. Nei vangeli gli esempi di questa condivisione autentica prendono la forma di elemosina e di decime al tempio. Negli episodi degli Atti si viene a sapere di membri del gruppo di Gesù che possedendo «terre o case le vendettero, e portarono i proventi di quanto era stato venduto e lo deposero ai piedi degli apostoli; e si distribuì a ciascuno secondo le necessità di ognuno» (Atti 4,34-35). Ma tra gli esempi straordinari di una condivisione del genere nell'impero romano si contavano ricchi aristocratici che finanziavano progetti nelle loro città o anche monarchi che facevano lo stesso nei territori sotto loro controllo (ad es. re Erode il Grande che ricostruì il tempio di Gerusalemme oltre a un certo numero di «città» nel suo regno). Queste opere pubbliche a vantaggio della popolazione erano chiamate «liturgie».

¹ *Noctes Atticae* 9,4,8, citazione di Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* 7,16 (tr. L. Rusca).

L'INVIDIA NON È GELOSIA

Invidia e gelosia vengono spesso confuse. Nell'antichità non solo si trattava di due parole diverse (come oggi) ma queste parole indicavano realtà differenti. Già si è fatto osservare che con invidia s'intende il sentimento di astio per il successo di altri. La gelosia è invece il sentimento di preoccupazione per il benessere di chi o di ciò che si ha caro. Potrebbe essere utile ricordare che il vocabolo «gelosia» proviene dal termine greco *zēlos*. La gelosia ha due dimensioni. La prima è una sorta di gelosia difensiva che emerge quando è minacciato il benessere di chi o di ciò che si ha caro, la seconda è una gelosia aggressiva che viene alla luce nelle rivalità o nelle emulazioni che vanno a vantaggio del gruppo proprio di una persona.

La gelosia difensiva è di gran lunga il senso comune delle parole per «gelosia» e «zelo» nella Bibbia. Un «Dio geloso» (Es. 20,5; 34,14; Deut. 4,24; 6,15; 9,9; Gios. 24,19) si adopera e s'impegna per lo status proprio e dei propri clienti; un «marito geloso» si adopera e s'impegna per la posizione sociale propria e della moglie (Num. 5,14.30). La gelosia è una forma di protezionismo di difesa dagli invidiosi e dai loro intrighi. Non andrebbe confusa con l'invidia. La gelosia o zelo difensivo indica quindi l'atteggiamento emotivo celato e il corrispondente comportamento attivo che ci si attende che una persona onorevole mostri verso ciò per cui le si riconosce di detenere un diritto esclusivo. Gelosia e zelo indicano quindi un valore che funge da mezzo per preservare e mantenere l'onore.

In un contesto di onore e vergogna e in cui i beni sono considerati limitati, con zelo/gelosia s'intende la preoccupazione di mantenere il possesso e il controllo di ciò su cui si vantano diritti onorevoli ed esclusivi. L'invidia, al contrario dello zelo/gelosia, rappresenta il desiderio di possedere un altro o il risentimento per il possesso onorevole ed esclusivo di un altro. Dal punto di vista dell'invidia, lo zelo/gelosia è l'attesa risposta onorevole di una persona che si coglie essere stata disonorata, danneggiata, violata o altrimenti lesa da intenzioni e/o azioni invidiose. Nell'Antico Testamento, quindi, i beni limitati in grado di suscitare zelo/gelosia comprendono Dio (Num. 25,11.13; 1 Re 19,10.14; 2 Re 10,16), a sua volta geloso (Es. 20,5; 34,14; Deut. 5,9; 6,15); il nome di Dio (Ez. 36,6); la casa di Dio (Sal. 69,10); la santa torà di Dio (Gal. 1,14); la terra santa di Dio (Ez. 36,5; Gl. 2,18; Naum 1,2); la città santa e il santo monte di Dio (Zacc. 1,14); e il santo resto di Dio (1 Re 19,31; Is. 26,11). Nel Nuovo Testamento sono detti «gelosi/zelanti» sia i membri del gruppo di Gesù sia gli israeliti che ne stanno fuori (Atti 5,17; 13,45; Rom. 11,11; 2 Cor. 7,7; 9,2; 2 Pt. 1,10; 3,14).

La gelosia o passione aggressiva è la spinta che muove all'emulazione onesta e alla rivalità amichevole. Naturalmente comporta la sfida di altri.

Nel passo seguente in cui Aristotele si dilunga sulla gelosia (*zēlos*), traduco il termine con «sentimento di emulazione». Ecco che cosa Aristotele dice di questo tipo di gelosia aggressiva:

In quale disposizione d'animo si provi un sentimento di emulazione, per quale genere di cose e verso quali persone, risulta chiaro da quel che segue. Se lo spirito di emulazione è una forma di sofferenza nel constatare la presenza, in persone simili a noi per natura, di beni tenuti in grande considerazione e che è possibile anche per noi ottenere, sofferenza che deriva non dal fatto che un altro possiede questi beni, ma dal fatto che non li abbiamo noi (per questo motivo l'emulazione è un sentimento onesto e proprio di uomini onesti, l'invidia un sentimento spregevole e proprio di uomini spregevoli, in quanto il primo si accinge, attraverso l'emulazione, a ottenere dei beni, il secondo, attraverso l'invidia, a impedire che chi gli è vicino li abbia), ne consegue necessariamente che saranno spinti all'emulazione gli uomini che si ritengono degni di beni che non possiedono e che è per loro possibile possedere, in quanto nessuno cerca ciò che è palesemente impossibile. Perciò i giovani e gli uomini d'animo elevato sono portati all'emulazione. Lo sono anche le persone che dispongono di beni degni di uomini tenuti in considerazione – ricchezza, amici numerosi, posizioni di potere e tutte le altre cose di questo genere – in quanto, ritenendo che sia per loro giusto essere buoni, sono propri degli uomini buoni; lo sono, inoltre, anche le persone che gli altri ritengono degne di tali beni. Gli uomini dei quali gli antenati, i parenti, i familiari, la nazione o la città vengono onorati sono, a proposito di tali onori, portati all'emulazione, in quanto ritengono che questi spettino loro, e credono di esserne degni. Se i beni tenuti in considerazione sono oggetto di emulazione, ne consegue necessariamente che lo saranno sia le virtù sia le cose che risultano utili e benefiche per gli altri uomini (si onorano infatti i benefattori e gli uomini buoni), sia i beni di cui possono godere anche le persone che stanno vicino a coloro che li possiedono, come la ricchezza e la bellezza, piuttosto che la salute.

È evidente anche quali siano gli uomini oggetto di emulazione: sono quelli che possiedono questi beni e i beni dello stesso genere. I beni sono quelli di cui si è parlato in precedenza, come il coraggio, la sapienza, l'autorità: chi possiede autorità – strateghi, oratori e tutti coloro che hanno poteri di questo genere – è infatti in grado di fare del bene a molte persone. Sono oggetto di emulazione anche gli uomini ai quali molti desiderano essere uguali, o essere noti, o essere amici, e quelli che sono in molti – o almeno le persone in questione – ad ammirare; quelli, inoltre, dei quali i poeti o i prosatori compongono lodi ed encomi.¹

Una tale gelosia aggressiva si ritrova negli elenchi di vizi del Nuovo Testamento. Ciò che rende la gelosia aggressiva una qualità negativa nel gruppo proprio è che essa conduce necessariamente al disonore di altri, dal momento che tutti i beni sono limitati. Per questo i primi gruppi posteriori a Gesù dovevano astenersi dal nutrire fra loro sentimenti di emulazione di questo tipo (2 Cor. 12,20; Gal. 5,20; Giac. 3,16).

¹ *Rhetorica* 2,11,1-4 (tr. M. Dorati).

L'INVIDIA NON È ODIO

Un informatore mediterraneo del I secolo, Plutarco, è autore di un breve saggio sull'invidia e l'odio. Plutarco inizia osservando che la causa del patimento di chi prova invidia, come anche di chi prova odio, è «il fortunato». Per chi odiamo o invidiamo non nutriamo simpatia. In che cosa si distinguono i due sentimenti? L'odio, scrive Plutarco, sorge quando si pensa di aver subito un torto o di essere stati trattati ingiustamente; oggetto d'odio è chi si è dato a cattiverie e soprusi, gente che «si merita d'essere odiata». Possiamo odiare persone oltre che animali che troviamo ripugnanti (ad es. donnole, scarafaggi, rospi e serpenti). Anche gli animali possono odiare i loro nemici naturali. D'altra parte gli animali con tutta evidenza non s'invidiano tra loro. Il motivo è che «non hanno idea della fortuna o sfortuna di un loro simile e non li tocca la gloria o l'oscurità, tutte cose per cui l'invidia si inasprisce in massimo grado».¹ L'invidia è quindi un'esperienza tipicamente umana.

Chi odia altri lo riconosce senza difficoltà, non così chi invidia: «Gli uomini negano d'essere invidiosi, e se si prova loro il contrario accampano un'infinità di scusanti, dicendo che con l'uomo in questione sono arrabbiati o ne hanno paura o lo odiano, ricoprendo l'invidia con il nome della prima passione che viene loro in mente e nascondendola come se fosse l'unica malattia dell'anima che non si possa nominare».²

L'INVIDIA NEI DIECI COMANDAMENTI

È interessante che Filone inizi la sua analisi della seconda metà del decalogo (dal divieto d'adulterio alla fine) in modo tale da condurre il lettore a credere che la radice delle trasgressioni contro il vicino sia l'invidia, «il più grave di tutti i mali». Paolo enumera l'invidia tra i vizi dei gentili nel celebre elenco che apre la lettera ai Romani: «Erano pieni di ogni sorta di malvagità, cattiveria, cupidigia, malevolenza. Colmi di invidia, omicidi, liti, inganni, raggiri, sono pettegoli, calunniatori, nemici di Dio, arroganti, altezzosi, vanagloriosi, inventori di male, ribelli contro i genitori, stupidi, fedifraghi, crudeli, spietati» (*Rom.* 1,29-31). L'elenco è semplicemente una lista dissimulata del decalogo della tradizione israelita. In ciò che segue i numeri fungono da ossatura dell'elenco: 1. cattiveria, cupidigia, 2. malevolenza, invidia, 3. omicidi, liti, 4. inganni, malignità, 5. pettegoli, calunniatori, 6. nemici di Dio, 7. arroganti, altezzosi, 8. vanagloriosi inventori di male, ribelli contro i genitori, 9. stupidi, fedifraghi, 10. crudeli, spietati.

Perché un decalogo dissimulato? Giuseppe riferisce che nell'Israele dei
¹ *De Invidia et Odio* 537b (tr. G. Pisani). ² *Op. cit.* 537e.

suoi giorni, com'era proibito proferire il nome sacro di Jhwh, il nome più sacro del Dio tribale d'Israele, così era vietato pronunciare le «dieci parole» date sul Sinai a Israele. È vero che queste erano le stesse dieci parole «che Mosè ha lasciato iscritte sulle due tavole», eppure «non ci è concesso pronunciare esplicitamente, alla lettera, queste parole». Giuseppe fa osservare che queste dieci parole possiedono «potenza» (*Ant.* 3,90). Dopo tutto queste stesse parole, «le dieci parole che Dio stesso diede al suo popolo senza servirsi né di profeti né di interpreti»,¹ erano le parole stesse del Dio stesso d'Israele, dunque piene di potenza. Non dovevano essere ripetute alla lettera, ma potevano essere scritte alla lettera. Dal momento che queste parole si trovavano in amuleti (*tefillin*) e anche affisse ai montanti della porta (*mezuzot*) senza che vi fosse un ordine di Dio (a differenza dello *Shema*⁴ di *Deut.* 6,4 ss.), sembra che la loro presenza, «alla lettera», fosse di fungere da strumento apotropaico per tenere lontano la potenza nemica, il malocchio e simili.

Sebbene fosse proibito recitare le dieci parole nella formulazione e nell'ordine precisi del passo della torà che narra l'episodio del Sinai, gli israeliti del I secolo non si astenevano dal citarle. Semplicemente le mascheravano o ne cambiavano la successione. Nella tradizione sinottica, ad esempio, Gesù presenta al giovane ricco questo elenco: «Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non prestare falsa testimonianza, onora il padre e la madre, ama il prossimo tuo come te stesso» (*Mt.* 19,18-19; *Mc.* 10,19 omette l'amore del vicino e così *Lc.* 18,20, che inverte adulterio e omicidio). S'incontrano anche elenchi abbreviati, ad esempio nel discorso della montagna, dove le antitesi (*Mt.* 5,21-36) corrispondono a cinque dei dieci comandamenti.

Nell'elenco dei mali che vengono dal cuore, *Mc.* 7,21-22 presenta tre categorie parallele di tre «mali», che si concludono con l'orgoglio e la stupidità, espressione israelita che designa l'avere altri dèi davanti al Dio di Israele, cioè l'idolatria. Queste riguardano soltanto cinque dei dieci comandamenti:

| | | |
|------------------------|---------------------|-------------------------|
| <i>a</i> fornicazione | <i>a'</i> adulterio | <i>a''</i> dissolutezza |
| <i>b</i> furto | <i>b'</i> brama | <i>b''</i> invidia |
| <i>c</i> assassinio | <i>c'</i> malvagità | <i>c''</i> calunnia |
| e orgoglio e stupidità | | |

Mt. 15,19 presenta un elenco di sei (o sette o cinque) pensieri malvagi, ma questi sono gli ultimi cinque di una serie, proprio come nelle antitesi del discorso della montagna: 1. assassinio, 2. adulterio, fornicazione, 3. furto, 4. falsa testimonianza, 5. calunnia. *Rom.* 1,29-32, a sua volta, è una versione dissimulata, così come gli elenchi di *1 Cor.* 6,9-10: «Non sapete

¹ *De Specialibus Legibus* 3,2,7.

che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi: non erediteranno il regno di Dio né gli immorali, né gli idolatri, né gli adulteri, né i pervertiti sessuali, né i ladri, né gli avari, né gli ubriaconi, né i maldicenti, né i rapinatori». E si ricordi anche *1 Tim.* 1,9-10: «La legge non è istituita per i giusti ma per i fuorilegge e i ribelli, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i blasfemi, per parricidi e matricidi, per assassini, depravati, sodomiti, rapitori, bugiardi, spergiuri e chiunque altro si opponga alla sana dottrina».

Nei tempi in cui si formavano il gruppo di Gesù e quelli a lui posteriori, i dieci comandamenti, i soli dati a tutto Israele direttamente da Dio, non dovevano quindi essere recitati alla lettera. Ci se ne appropriava in modo tale che l'invidia fosse uno dei divieti. E le parole dei dieci comandamenti, scritte e apposte agli stipiti delle porte e messe in scatoline di pelle indossate durante la preghiera (filatteri), potevano avere una funzione di protezione dal malocchio.

RIEPILOGO

L'invidia è uno stato emotivo che consiste nel sentirsi lesi dalla buona sorte di altri, normalmente di pari livello sociale. La buona sorte significava onore, e l'onore cercava di esprimersi in beni visibili. L'invidia cercava di esprimersi in azioni concrete che riducessero la persona invidiata a una situazione di disgrazia e sfortuna. Oltre che dall'odio, l'invidia si distingue anche dalla gelosia e dall'emulazione, e nel Mediterraneo antico ciò era di importanza fondamentale, giacché si pensava che tutti i beni fossero limitati, e non solo l'onore vero e proprio ma la persona stessa che lo esprimeva lo toglieva ad altri, sottraeva inevitabilmente qualcosa ad altri. Gli invidiosi dimostravano la loro invidia con l'ostracismo, il pettegolezzo, sfide negative, cause legali o con l'omicidio. L'indicatore più comune dell'invidia era il malocchio. Per evitare l'invidia e il malocchio si utilizzavano un certo numero di oggetti e di gesti, oltre a nascondere o a negare la propria buona sorte, a offrire doni in segno di conciliazione e a praticare una condivisione autentica. Al tempo di Gesù l'invidia figurava regolarmente tra i divieti stabiliti dal Dio d'Israele nei dieci comandamenti. La tavola 3 riassume le caratteristiche principali illustrate in questo capitolo.

Tavola 3. L'invidia nell'esperienza statunitense e in quella mediterranea antica

Esperienza statunitense

L'invidia si dà tra singoli, replica della cultura individualista.

L'invidia non è limitata a persone del

Esperienza mediterranea antica

L'invidia si dà tra gruppi, replica della cultura collettivista.

L'invidia è limitata ai pari grado per

medesimo status economico, dal momento che i singoli aspirano a posizioni sempre superiori.

La persona invidiata è considerata fortunata ed è elogiata per i nuovi beni o le nuove relazioni.

La persona che invidia prova astio nei confronti della buona sorte del rivale ma può trovare altri ambiti in cui sperimentare buona sorte o felicità.

L'onore e la vergogna sono esperienze interiorizzate e introspettive.

La vergogna è il ripudio della personalità del singolo.

La vergogna provoca nel singolo sentimenti d'indegnità e anche il suicidio.

L'onore è il sentimento interiorizzato di successo sociale.

Beni e ricompense servono a valutare il proprio successo in una società orientata alla realizzazione.

Poiché le persone hanno bisogno di beni per esprimere un senso o per comunicare, le società individualiste, dove ci si attende che gli individui esprimano opinioni individualiste, esigono una quantità di beni molto superiore a quella richiesta alle società collettiviste.

Tutti i beni esistono in quantità infinita e illimitata, e si trovano solitamente in scorte sempre abbondanti.

Economia di sovrabbondanza: la scarsa disponibilità di beni è indice di pratiche monopolistiche e di manovre commerciali.

I miglioramenti sociali ed economici sono benefici per i singoli e per la società in generale.

I miglioramenti sociali ed economici sono percepiti come frutto di lavoro duro e di spirito d'iniziativa.

La stagnazione economica è indice di disfunzione sociale.

genealogia, genere e geografia, perché i singoli conservano a vita il proprio status.

Si ritiene che la persona invidiata si elevi al di sopra del livello sociale cui appartiene per nascita ed etnia.

La persona che invidia prova astio nei confronti della buona sorte del rivale perché segna una privazione di bene subita da chi invidia e dal suo gruppo.

L'onore e la vergogna sono esperienze esteriorizzate e sociali.

La vergogna è il ripudio della concezione dell'onore nel proprio gruppo.

La vergogna provoca nel gruppo progetti di rappresaglia e vendetta.

L'onore è l'espressione esteriorizzata di successo sociale.

Beni e ricompense servono a proclamare la propria posizione d'onore, ossia la propria gloria sociale, in una società orientata all'appagamento.

Poiché le persone hanno bisogno di beni per esprimere un senso o per comunicare, le società collettiviste, dove ci si attende che i personaggi importanti esprimano opinioni di gruppo, esigono una quantità di beni molto inferiore a quella richiesta alle società individualiste.

Tutti i beni esistono in quantità finita e limitata, e si trovano sempre in scorte ridotte.

Economia di sussistenza: la scarsa disponibilità di beni è la condizione normale della società umana.

I miglioramenti sociali ed economici avvengono sempre a spese di altri.

I miglioramenti sociali ed economici sono percepiti come minaccia al benessere del gruppo proprio (famiglia, vicinato).

La stagnazione economica è indice di armonia e stabilità della comunità.

L'invidia è una condizione interiore, meglio analizzata dall'introspezione e da metodi psicologici.

Nessuna consapevolezza, e ancor meno preoccupazione, per il malocchio.

L'invidia è una condizione interiore dalla corrispondente manifestazione esteriore – il malocchio.

Grande consapevolezza ed enorme preoccupazione per il malocchio.

BIBLIOGRAFIA

- Elliott, J.H., *The Fear of the Leer. The Evil Eye from the Bible to Li'l Abner*: Forum 4, n. 4 (1988) 42-71.
- , *Paul, Galatians and the Evil Eye*: Currents in Theology and Mission 7 (1990) 262-273.
- , *The Evil Eye in the First Testament. The Ecology and Culture of a Pervasive Belief*, in D. Jobling - P.L. Day - G.T. Sheppard (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland 1991, 147-159.
- , *Matthew 20:1-15. A Parable of Invidious Comparison and Evil Eye Accusation*: Biblical Theology Bulletin 22 (1992) 52-65.
- , *The Evil Eye and the Sermon on the Mount. Contours of a Pervasive Belief in Social Scientific Perspective*: Biblical Interpretation 2 (1994) 51-84.
- Forbes, Ch., *Comparison, Self-Praise, and Irony. Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric*: New Testament Studies 32 (1986) 1-30.
- Foster, G.M., *The Anatomy of Envy. A Study in Symbolic Behavior*: Current Anthropology 13 (1972) 165-202.
- Ghosh, A., *The Relations of Envy in an Egyptian Village*: Ethnology 32 (1983) 211-223.
- Hagedorn, A.C. - Neyrey, J.H., «It Was Out of Envy That They Handed Jesus Over» (Mark 15:10). *The Anatomy of Envy and the Gospel of Mark*: Journal for the Study of the New Testament 69 (1998) 15-56.
- Malina, B.J., *Limited Good and the Social World of Early Christianity*: Biblical Theology Bulletin 8 (1979) 162-176.
- Pilch, J.J., *Secrecy in the Mediterranean World. An Anthropological Perspective*: Biblical Theology Bulletin 24 (1994) 151-157.
- Walcott, P., *Envy and the Greeks. A Study of Human Behavior*, Warminster 1978.

Capitolo 5

Parentela e matrimonio

La fusione delle famiglie

Non è poco quello che fin qui si è appreso riguardo al gruppo di stranieri che il Nuovo Testamento consente di osservare. Si è potuto constatare come le loro apprensioni principali affondassero le radici in cognizioni dominate dall'onore e dalla vergogna, in una sorta di arena della vita irta di conflitti. Su questa arena essi si presentavano da personalità collettiviste e orientate al gruppo, e il mondo appariva loro interamente delimitato e dominato da persone di diverso genere. Le loro energie erano spese nella conservazione dello status ereditato per mezzo di relazioni contrattuali diadiche. La questione che andiamo ora affrontando riguarda il modo in cui essi ricevettero questo status avuto in eredità. Va da sé che l'eredità rientra nell'ambito della famiglia e della parentela. Come si presentava la parentela nel primo secolo? a che cosa assomigliava la famiglia e che cosa significava il matrimonio che la costituiva?

Per rispondere a domande di questo genere è necessario ancora una volta impegnarsi in un lavoro certosino di astrazione ed elaborazione di modelli, di individuazione di affinità a un livello più alto di astrazione per vedere in che cosa noi e loro siamo simili. Al tempo stesso ci si dovrà immergere nel concreto per apprendere in che modo le affinità vengano espresse in forme abbastanza diverse per quanto attiene norme culturali specifiche e il comportamento che da queste consegue.

LA PARENTELA

Come si è potuto vedere, le norme sociali forniscono gli «imperativi» di un gruppo. Questi sono gli indicatori culturali che orientano a distinguere e a valutare le persone, le cose e gli eventi di cui si fa esperienza. Con *parentela* si intendono i modelli di queste norme sociali che regolano le relazioni umane fondate direttamente sulle esperienze della nascita e del ciclo generazionale – dal grembo attraverso le fasi dello sviluppo fino alla morte. Le norme parentali in sostanza danno senso e valore alle interazioni e ai risultati biologici umani. In altri termini, le norme parentali sono simboli delle interazioni biologiche umane e delle conseguenze permanenti di queste interazioni. In ultima istanza le norme parentali affondano le radici nella cognizione sociale che le relazioni umane possono

darsi e in effetti si danno per il fatto d'essere nati da certi genitori o per la possibilità che vi siano nascite dall'unione di due (o più) esseri umani. Per quanto pertiene alla parentela, una simile unione di due (o più) esseri umani si dice *matrimonio*, il quale è quindi un sottoinsieme di norme parentali.

L'ambito sociale che interessa le nascite effettive o potenziali può essere suddiviso in quattro categorie: 1. la scelta del partner matrimoniale; 2. il vincolo matrimoniale – l'unione sessuale e sociale, relativamente durevole e sancita a livello sociale, di uno o più uomini con una o più donne; 3. la famiglia coniugale ristretta, composta da marito (o mariti), moglie (o mogli) e figli, ossia la famiglia nucleare, la famiglia di procreazione e il legame familiare coniugale; 4. la relazione di parentela estesa al di là della famiglia coniugale ristretta, ossia la famiglia allargata, la famiglia d'orientamento e i legami parentali più estesi. Queste categorie sociali interessano l'ambito delle norme parentali e costituiscono una forma di marcatura dei confini: le norme parentali tracciano confini tra le persone, distinguendo tra «noi» e «loro» in termini abituali anche se spesso vari. Le norme parentali da una parte indicano e dall'altra regolano e prescrivono quanto strettamente imparentati sia necessario essere per rappresentare una sola famiglia coniugale, una sola famiglia allargata, un solo popolo. Esse inoltre indicano e regolano quanto *altri* bisogna essere per essere consorti: di altro sesso? di altro status? di altra famiglia? di altra stirpe? di altro gruppo etnico? Implicano del pari un fattore temporale, indicando per quanto tempo restano in vigore i legami matrimoniali, familiari e di famiglia allargata. Per quanto tempo, ad esempio, ci si attende d'essere figli dei propri genitori? il matrimonio comporta una frattura nel legame filiale, o questo legame si conserva? e riguardo al legame fraterno, questo quanto dura? fino a quando due genitori resteranno marito e moglie? questa relazione sopravvive o no alla morte? per quanto tempo si deve stare con un partner prima che gli altri del gruppo ci considerino sposati? avere un figlio ha a che fare col matrimonio? perché un'avventura sessuale casuale non ha lo stesso valore di una relazione di lunga durata?

Le norme parentali, insomma, hanno per oggetto la scelta dei coniugi oltre che la qualità e la durata del vincolo matrimoniale (marito e moglie), del legame della famiglia coniugale (genitori, figli = fratelli, sorelle) e della famiglia allargata (parenti al di là della famiglia coniugale ristretta). La scelta del coniuge, ancora una volta a un alto livello di astrazione, dipende dall'atteggiamento di una determinata cultura verso i conflitti potenzialmente dirompenti interni a un gruppo parentale. I conflitti interni, come quelli suscitati dalla distribuzione dell'eredità e della ricchezza, devono essere mantenuti entro determinati limiti. Inoltre si deve mantenere a qualche livello minimo la cooperazione attiva, la solidarietà, così che il

gruppo possa sopravvivere in modo sensato, umano. L'espressione di solidarietà o di cooperazione attiva può assumere la forma 1. di proibizione di matrimoni all'interno dell'unità parentale. Questa viene definita *esogamia*, il requisito che il coniuge debba provenire dal di fuori dell'unità parentale. L'esogamia, l'apertura a gruppi esterni, è simbolo di universalismo, dal momento che lega diversi gruppi di solidarietà su una scala più estesa (questa è la nostra prassi). La cooperazione positiva può poi prendere la forma 2 di proibizione di matrimoni al di fuori del gruppo parentale. Questa viene detta *endogamia*, il requisito che il coniuge debba provenire dall'interno del gruppo parentale. L'endogamia, la chiusura ai gruppi esterni, è simbolo di particolarismo, dal momento che si presenta in una società di segmenti chiusi e relativamente piccoli (questa era quella preferita nel mondo mediterraneo del I secolo).

La qualità del vincolo matrimoniale, infine, è il risultato della combinazione dell'immagine sociale di sé, i ruoli di genere (ciò che è richiesto a uomini e donne in base esclusivamente al loro genere), del sistema familiare coniugale (le norme che fissano e attribuiscono doveri e diritti ai membri della famiglia in base all'ordine di nascita, al genere, all'età), del sistema parentale in generale (diritti e doveri di famiglie coniugali imparentate). Se tutto ciò suona un po' complicato, è perché davvero lo è. Di fatto il nostro sistema parentale sfugge ancora a un'analisi sistematica esaustiva. Ciò significa che anche se si potrebbe pensare che le relazioni parentali apprese fin dall'infanzia ed entrate a far parte integrante della nostra personalità e della nostra lingua sono del tutto «naturali» perché le si dà per scontate, la situazione potrebbe non essere tanto semplice. I sistemi parentali, anzitutto, si dimostrano abbastanza complicati quando li si esamina da vicino, e in secondo luogo anche il sistema del ceto medio degli Stati Uniti, che la maggior parte di noi conosce, non è per nulla tanto diffuso nelle culture mondiali. È decisamente improbabile che nella società israelita del primo secolo un «padre» corrispondesse al «padre» dell'Europa centrale di Freud o della società americana contemporanea.

CARATTERISTICHE STRUTTURALI PRINCIPALI DEL SISTEMA PARENTALE

Dal momento che la parentela è tanto complicata, il modo più facile per cogliere le differenze tra le nostre norme parentali e quelle della società israelita (e spesso mediterranea) del I secolo è forse di esaminare le nostre norme comparandole con quelle del nostro gruppo di stranieri. Siamo ancora a un alto livello di astrazione e ciò significa che in concreto non tutte le caratteristiche elencate saranno realizzate in forma perfetta e completa. Le norme sono degli «imperativi» ideali che nella vita spesso ven-

gono annacquati, ma che non cessano di sostenere la vita e servono a valutare il successo o il fallimento, l'adeguamento riuscito o mancato. Se ci si chiede perché affrontare tutto questa sorta di analisi «mute», si potrebbe guardare allo scopo di questa ricerca: come possiamo essere onesti nei confronti del gruppo di stranieri che osserviamo quando leggiamo il Nuovo Testamento? questi, che cosa intendevano dire e provavano nell'essere padre, madre, marito, moglie, fratello, sorella? che cosa significava per loro il matrimonio? che cosa implicava il divorzio? e qual era l'intento di Gesù quando pronunciò il suo celebre divieto di divorzio? Non si può rispondere adeguatamente a nessuna domanda di questo tipo senza conoscere le norme parentali, le quali danno l'idea d'essere come la massa nascosta di un iceberg che sostiene la piccola punta visibile che le nostre domande lasciano emergere. Un esame anche rapido delle norme parentali consentirà forse di dare risposta a queste dimensioni del Nuovo Testamento.

Com'è noto a qualsiasi suo lettore, la Bibbia abbonda di norme parentali, alcune esplicite, ma perlopiù implicite. Queste norme mutano nel tempo, dall'età di Abramo immigrato in Canaan, attraverso l'asservimento dell'élite cananea da parte di Giosuè, fino al periodo postesilico d'Israele e ai giorni di Gesù. In ciò che segue presento le caratteristiche del sistema parentale americano in rapporto alle caratteristiche corrispondenti dell'Israele postesilico del I sec. d.C., per occuparmi poi delle caratteristiche parentali bibliche preesiliche.

1. La proibizione dei matrimoni tra consanguinei ha la funzione di prevenire conflitti virtualmente dirompenti all'interno del gruppo parentale. Questo divieto di matrimonio tra consanguinei viene solitamente definito *tabù dell'incesto*. Negli Stati Uniti la legge vieta i rapporti sessuali, e quindi il matrimonio, con padre, madre, figlio, nonno o nonna, zio, zia, il o la nipote, e ventinove stati vietano il matrimonio tra cugini primi. Questi sono definiti parenti «consanguinei» – espressione fortemente simbolica con cui s'intendono relazioni persistenti e durature.

Ai tempi del Nuovo Testamento pare godesse di popolarità l'elenco di partner sessuali proibiti che si legge in *Lev.* 18,6-18; 20,11-21. In origine queste norme regolavano i vincoli nell'ambito del comportamento sessuale del capo primogenito del gruppo nel fiore degli anni. Sono norme familiari che devono essere osservate e fatte valere dal capofamiglia in un contesto poligamico. Nel I secolo erano intese come elenco di partner matrimoniali proibiti. Se lo si legge con pazienza si vedrà che vi sono compresi padre, madre, figli, nonni, zii e zie, perlopiù come nei nostri divieti, con l'esclusione di nipoti e cugini – che non erano proibiti. L'elenco comprende inoltre anche una serie di quelli che per noi sono parenti acquisiti, a partire da matrigna, cognate, nuore, zie acquisite e i corrispondenti paren-

ti maschi acquisiti dal punto di vista femminile. Inoltre la cognata di un matrimonio senza figli doveva essere sposata da un fratello sopravvissuto per procurare un erede al fratello deceduto, in quello che si definisce matrimonio di *levirato* (dal latino *levir* «cognato»). La domanda che qui si potrebbe sollevare è se questi parenti acquisiti fossero parenti per legge o di sangue. È da osservare che per Paolo (1 Cor. 5,1 ss.), è vietato a un uomo sposare la matrigna alla morte del padre, e ciò mostrerebbe che questa fosse in qualche modo parente di sangue. Secondo Mc. 6,18, inoltre, a un fratello non era concesso sposare la cognata divorziata, il che fa pensare ancora una volta a qualche forma di relazione di sangue duratura.

2. Negli Stati Uniti il matrimonio è monogamico, senza che esistano, all'interno del gruppo parentale, modelli obbligatori di matrimonio, al di là dei vincoli dell'incesto. Il matrimonio, anzi, è solitamente esogamico, al di fuori del gruppo parentale.

Nel giudaismo del I secolo tra le masse della non élite il matrimonio era solitamente monogamico, più o meno come tra greci e romani. Nel mondo mediterraneo, casa d'Israele compresa, si preferiva tuttavia tenere le figlie vicine alla famiglia nucleare coniugale, nella misura in cui lo consentivano i divieti d'incesto. Inoltre, se si tendeva fortemente a cercare il matrimonio incrociato tra cugini, tra i discendenti dei fratelli dei due genitori, in ogni caso si dava sempre la preferenza al matrimonio con cugini del lato paterno familiare. Questa predilezione per il matrimonio incrociato tra cugini – non si trattava di una norma inviolabile – è chiamata *endogamia mediterranea*.

3. Quando prendono in considerazione il matrimonio all'interno del gruppo parentale, gli americani non distinguono, ai fini matrimoniali, tra parenti paterni e materni. Nel mondo mediterraneo si preferisce quasi sempre la linea paterna, in accordo con la tendenza dell'endogamia mediterranea.

4. Negli Stati Uniti il cognome si trasmette lungo la linea maschile, ma per il resto non si fa grande attenzione alla linea di discendenza maschile. Il sistema di discendenza tende a essere bilineare o, per essere più precisi, multilineare. Queste prime quattro caratteristiche mostrano che nel nostro sistema le linee genealogiche possono allargarsi indefinitamente a partire da qualsiasi determinato individuo, con la possibilità di mettere in risalto molte linee ereditarie per qualsivoglia intento particolare. Il sistema di matrimoni e di parentela incrociati è quindi altamente sparso.

Nel Mediterraneo del I secolo l'interesse va pressoché esclusivamente alla linea maschile di discendenza, come mostrano le genealogie di Gesù fornite in Mt. 1,2-16 e Lc. 3,23-38. Il sistema di discendenza è patrilineare e la linea avita passa per il padre e i suoi ascendenti. Il sistema di matrimoni incrociati e di parentela è quindi altamente ristretto.

5. Il sistema americano mette al centro la famiglia coniugale ristretta escludendone i parenti acquisiti, ai quali la famiglia di procreazione deve riconoscere un trattamento uguale. La famiglia coniugale (la nostra famiglia nucleare) è un gruppo piccolo e coeso di due generazioni (genitori e figli) unito da legami di fedeltà comune e finalizzato alla cura dei giovani finché non raggiungano la maturità e possano rinnovare per sé il processo di formazione di una famiglia. L'età che segna la fine del periodo di maturazione, l'adolescenza, ora raggiunge più o meno i trent'anni, quando ci si dovrebbe sistemare e sposare. In questo sistema non esistono complicati legami economici, politici o religiosi fondati sulla parentela, nessun culto degli avi, nessuna relazione istituzionale con la parentela più lontana.

Nel mondo mediterraneo del I secolo l'unità più stretta di fedeltà diffusa è il gruppo familiare di fratelli e sorelle, i cui coniugi entrano nel gruppo parentale come stranieri e in un certo senso lo rimangono. L'affetto che riteniamo essere un tratto distintivo della relazione tra marito e moglie è solitamente caratteristico delle relazioni tra fratello e sorella o tra madre e figlio. Il gruppo familiare condivide spesso legami economici, politici e religiosi, ed è consapevole di una parentela più remota, con la quale mantiene un collegamento formale. Questo ultimo aspetto è esemplificato da atteggiamenti quali «Abbiamo Abramo come padre» (Lc. 3,8), dalle genealogie e dalla consapevolezza paolina di essere «del popolo di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo nato da ebrei, in quanto alla legge fariseo» (Fil. 3,5). In questo sistema i parenti stretti avevano il diritto di tenere nascoste all'esterno le offese reciproche e si adoperavano per proteggere l'onore della famiglia (per questo la famiglia viene a togliere Gesù da una situazione imbarazzante, Mc. 3,20-31).

6. La famiglia ristretta di padre, madre e figli è normalmente la vera unità americana sociale, di residenza e di consumo. L'unità coniugale indipendente e autonoma è considerata per consenso sociale desiderabile, giusta e appropriata. Se altri parenti devono vivere nella famiglia, questo è ritenuto un caso sfortunato. I genitori americani non devono interferire con le famiglie dei loro figli, se non in casi straordinari.

Nel mondo mediterraneo il casato poteva comprendere padre, madre, il figlio primogenito e la sua famiglia oltre agli altri figli non sposati. Questi vivevano nelle strette vicinanze, forse persino condividendo il medesimo cortile con gli altri figli sposati e con le loro famiglie. Questo tipo di famiglia tende a essere l'effettiva unità sociale, di residenza, di consumo e di produzione. Ogni famiglia coniugale dovrebbe essere autonoma, ma l'onore del gruppo parentale allargato interessa a tutti, e tutti interagiscono facilmente. È questo, per consenso sociale, a essere desiderabile, giusto e appropriato. I genitori interferiscono facilmente con le famiglie dei loro figli. Si guarda con favore alla presenza nel casato di parenti (insie-

me a soggetti come schiavi, dipendenti e simili) e in particolare dei genitori. È da osservare che la suocera di Simon Pietro vive in casa sua, ove risiedono sia Simone sia Andrea (verosimilmente con le loro famiglie, v. *Mc.* 1,29-31; *Mt.* 8,14-17; *Lc.* 4,38-41; *1 Cor.* 9,5 riguardo alla moglie di Pietro). Inoltre l'organizzazione del movimento di Gesù viene alla fine guidata, a Gerusalemme dopo l'ascensione, da «Giacomo, fratello del Signore» (*Gal.* 1,19; v. anche *Atti* 12,17; 15,13). Anche i parenti di Gesù prendono parte alla diffusione del movimento, insieme alle proprie mogli (*1 Cor.* 9,5). È da osservare che Matteo, Marco e Luca non accennano a Maria, madre di Gesù, sulla scena della crocifissione, ma dopo la risurrezione Maria e i fratelli di Gesù sono a Gerusalemme (*Atti* 1,14), dove erano venuti senza dubbio per chiederne il cadavere, come spettava ai membri della famiglia.

7. Negli Stati Uniti il gruppo familiare coniugale è normalmente una unità di consumo più che di produzione, in particolare nei centri urbani in cui vive ora la grande maggioranza della popolazione.

Il mondo mediterraneo ruralizzato e preindustriale è caratterizzato da famiglie che sono unità di produzione, in cui il lavoro degli uomini è chiaramente distinto da quello delle donne (si veda ad esempio la parabola sull'inquietudine di *Mt.* 6,25-31, dove gli uccelli sono paragonati al lavoro maschile, e i gigli del campo al lavoro femminile). In quanto unità di produzione, la famiglia era il fulcro delle attività di ogni membro della famiglia ed era il capo della famiglia a prendersi cura dei legami extrafamiliari, che avrebbero potuto anche essere dirompenti. Allo stesso modo, l'ingresso nelle associazioni di artigiani della città preindustriale avveniva normalmente per via parentale, così come l'appartenenza alle classi elitarie dipendeva dalla nascita. Un esempio tipico della famiglia come unità produttiva al lavoro è in *Mc.* 1,19-20 la scena di Zebedeo con Giacomo e Giovanni, suoi figli, insieme a salariati.

8. Poiché l'unità di base è la famiglia nucleare coniugale e il sistema di parentela è multilineare, la società americana dà relativamente poca importanza alla tradizione e alla continuità familiari. Che siano ritenuti strani e divertenti gli esempi di «società antica» (ad es. Boston, Charleston), insieme alla constatazione di quanto recente sia il fenomeno diffuso della ricerca di «radici», mostra soltanto che questi aspetti non sono parte integrante e consistente dell'effettiva vita familiare. Tuttalpiù si fa propria una continuità limitata, come ad esempio nella scelta dei nomi.

Il giudaismo del 1 secolo, com'è noto, dava grande importanza alla tradizione e alla continuità della famiglia, le tradizioni della «casa d'Israele». Quantomeno dai tempi postesilici (*Esdra* e *Neemia*) sono fondamentali le genealogie, il sangue incontaminato o «seme santo» e l'importanza simbolica primaria delle dodici tribù. Sia ruoli sociali di grande importanza

come il sacerdozio, sia le condizioni per essere ammessi nel tempio, sia un matrimonio adeguato, risultavano inoltre dalla purezza genealogica. Per questo il risalto dato alla tradizione e alla continuità era tanto importante. La stessa celebrazione della pasqua metteva al centro questo motivo primario. Sotto vi si tornerà più approfonditamente.

9. Gli americani possono permettersi di scegliersi il partner con una certa libertà: alla scelta matrimoniale si applicano la libera iniziativa, il mercato aperto e la competizione libera. Ciò è reso possibile dall'autonomia dell'unità matrimoniale: la coppia sposata non deve inserirsi in un gruppo parentale fisso e maggiore. È l'individualismo applicato alla scelta matrimoniale. I parenti non hanno nessun diritto d'interferire, e la scelta è esclusivamente individualista. In America una condotta simile è inoltre facilitata dalla mobilità geografica e occupazionale, dalla minore importanza della parentela e dalla discontinuità generalizzata tra le generazioni.

Nel mondo del 1 secolo troviamo personalità collettiviste, orientate al gruppo, e donne sempre vincolate a qualche uomo. La scelta del partner è fortemente limitata, di solito vi provvedono i genitori perché la coppia di sposi deve inserirsi in un gruppo parentale fisso con importanti e complicate ripercussioni per molte altre persone. La nuova coppia risiederà in una o molto vicino a una o a entrambe le famiglie acquisite. Manterrà rapporti stretti con un gruppo parentale solido e allargato. Da questo punto di vista il matrimonio è sia una sorta di accordo tra gruppi sia un contratto personale, diadico, tra personalità collettiviste orientate a due gruppi diversi. Queste personalità collettiviste appena sposate si trovano inoltre in un complicato e delicato stato di interdipendenza reciproca che tende a limitare fortemente il sentimento emotivo personale – o quantomeno la sua espressione immediata esplicita. Qualsiasi manifestazione visibile di affetto spontaneo avrebbe influito pesantemente sui diritti, gli obblighi e gli interessi di moltissimi altri, provocando squilibri in tutto il sistema. Questa necessità di limitare l'affetto spontaneo (ad es. tra madre e figlio, tra fratelli e sorelle) è una caratteristica fondamentale dei matrimoni combinati in sistemi parentali in cui la coppia appena sposata viene incorporata in un gruppo parentale più esteso.

10. Negli Stati Uniti il sistema di residenza è neolocale, nel senso che la coppia appena sposata ha una vita autonoma da entrambe le famiglie di provenienza anche prima della nascita del primo figlio. Non è quindi vincolata alle restrizioni che potrebbero dipendere dalla vita in una stessa casa o nelle immediate vicinanze del gruppo familiare.

Il mondo del 1 secolo favoriva l'usanza della residenza patrilocale. Ciò significa che la nuova moglie si spostava solitamente nella famiglia del marito finché la nuova coppia non potesse avere una propria residenza, che a sua volta si trovava vicino alla casa del padre di lui. Ancora una volta la

nuova famiglia nucleare si trovava quindi a essere incorporata nel gruppo parentale solidaristico imperniato sul padre. Poiché inoltre ad avere la meglio è il gruppo parentale più considerevole, il matrimonio tende a essere un'unione concordata per servire gli interessi del gruppo, e le necessità della stessa personalità diadica sono fortemente orientate al gruppo. Se ne ha un indizio nell'assenza di qualsiasi accenno a un genero in detti come quello di Gesù in *Mt.* 10,35: «Giacché sono venuto a mettere l'uomo contro il padre, la figlia contro la madre, la nuora contro la suocera» (cf. *Lc.* 12,53). Non si parla del genero perché era la nuova sposa a trasferirsi nella casa del marito, non il marito a entrare nella famiglia della moglie. La figlia di cui parla il detto era probabilmente la figlia non sposata, dal momento che è ancora nei paraggi a scontrarsi con la madre. Questa situazione è parimenti sottintesa in passi come *Ez.* 44,25 («Non si contamineranno avvicinandosi a un morto; nondimeno per il padre o la madre, il figlio o la figlia, il fratello o la sorella non sposata si possono contaminare») e *Mich.* 7,6 («Perché il figlio tratta con disprezzo il padre e la figlia si solleva contro la madre, la nuora contro la suocera; nemici di un uomo sono i membri della sua stessa casa»).

11. La situazione sociale americana si distingue per la grande mobilità geografica e sociale. Questo tipo di mobilità conduce a reti sociali più aperte che chiuse, con conseguente ridimensionamento del sostentamento e del vincolo dei coniugi. Una situazione di questo tipo rafforza l'individualismo americano e ha ripercussioni sulla scelta del partner, sulla separazione dei ruoli di genere, sull'educazione dei figli e su molti altri aspetti della struttura e del sistema familiari.

Il mondo mediterraneo del I secolo si distingueva per l'immobilità geografica e sociale, la quale fungeva da forte fattore di supporto e di restrizioni di una rete sociale chiusa. Una situazione di questo tipo rinforza la cognizione della limitatezza dei beni e la personalità collettivista e non resta senza effetti sul carattere in generale del sistema parentale. Quando due parti giungono al matrimonio con una cerchia di parenti e amici molto unita, che ha a lungo vissuto in contatto con loro e che realisticamente ci si attende che continui a farlo in futuro, il matrimonio deve inserirsi in reti sociali già ben consolidate. Le relazioni esistenti di parentela e di amicizia implicano forti legami emotivi, rapporti reciproci di supporto e di scambio e un complesso di accordi e di attese riguardo alle norme sociali e alle loro conseguenze. La via naturale della minima resistenza e del minimo disturbo prevede che il nuovo matrimonio venga negoziato e che marito e moglie mantengano distinte, anche se forse in qualche modo sovrapposte, le cerchie di amicizie che avevano prima del matrimonio. I legami di affetto, dunque, stanno solitamente nei contesti precedenti, per cui la nuova moglie si sentiva vicina ai propri fratelli e sorelle, e quando

si trasferiva in un altro casato la madre ne piangeva la perdita, mentre il nuovo marito si sentiva vicino ai propri fratelli e sorelle e conservava uno stretto affetto per la madre, nella cui casa la nuova coppia avrebbe preso residenza. In ogni caso il padre resta una figura autorevole interessata principalmente all'onore della famiglia e al suo adeguato mantenimento.

12. Gli Stati Uniti mostrano una netta tendenza all'allontanamento dalla casa genitoriale dei figli adulti anche prima del matrimonio, che ha luogo in un'età abbastanza avanzata. Questo allontanamento ha raggiunto una diffusione straordinaria, in diretta connessione con la mobilità verticale tra le classi. Non è necessario che i figli restino nella classe sociale dei genitori, e spesso non lo fanno.

Nel mondo mediterraneo del I secolo i figli maschi adulti restavano solitamente nella casa dei genitori o nelle sue vicinanze, mentre le donne si sposavano fuori. Solitamente era il primogenito maschio a ereditare la casa del padre, per cui egli restava nella famiglia e i fratelli sposati vivevano nei pressi. Gli uomini proseguivano l'attività dei padri e restavano nello stesso status sociale che avevano ereditato. Nella casa parentale il padre era anzitutto responsabile degli aspetti della vita che univano la famiglia all'ambiente sociale in generale.

13. Infine, negli Stati Uniti esiste una norma efficace contro la discussione dei problemi coniugali o familiari con parenti o amici – conseguenza dell'isolamento sociale della famiglia nucleare. Di tali problemi si parla normalmente non con la famiglia e gli amici, ma con esperti come clero, consulenti matrimoniali, medici e simili.

Nel mondo del primo secolo i problemi matrimoniali erano discussi con fratelli e sorelle, non con i genitori o gli amici. Il libro del Siracide riporta un interessante elenco di cose di cui vergognarsi o meno (41,17-42,8), introdotto da questa raccomandazione: «Vergognatevi dell'immoralità [propriamente oscenità, questioni sessuali] davanti a padre e madre». Ma se si tiene conto delle caratteristiche del sistema parentale mediterraneo del primo secolo di cui si è detto, le attese generate nelle personalità collettiviste in questione non davano origine ai nostri tipi di problemi coniugali. La vita sociale è infatti tanto organizzata che uomini e donne si muovono a proprio agio in due ambiti esclusivi che possono toccarsi ma non si sovrappongono mai, anche in situazioni domestiche. Questi ambiti coincidono con la divisione di genere e morale del lavoro su cui ci si è soffermati nel cap. 1 riguardo a onore e vergogna.

IL MATRIMONIO

Nel mondo mediterraneo del I secolo e già prima, il matrimonio simboleggiava la fusione dell'onore di due famiglie allargate e veniva affrontato tenendo di vista interessi politici e/o economici – anche quando per scopi

difensivi lo si sarebbe potuto limitare ai compatrioti, come nella prassi israelita del I secolo. Sotto il profilo del procedimento, il matrimonio mediterraneo è lo svincolamento della futura moglie dalla famiglia d'origine mediante una sfida rituale positiva (ossia doni e/o servizi a suo padre) da parte del padre del futuro sposo, insieme alla risposta del padre di lei. In assenza del padre, prendono parte alla transazione gli uomini responsabili della famiglia, ad esempio i fratelli più vecchi, gli zii paterni o lo stesso futuro sposo. In questa fase iniziale i futuri sposi sono mantenuti separati l'uno dall'altro; sono fidanzati, «consacrati», «santificati» (questo significa in ebraico/aramaico «tenere separato»). Gli uomini responsabili redigono un contratto matrimoniale e alla fine il padre della sposa deve cedere la figlia allo sposo, che prende moglie conducendola nella propria casa. La parabola delle dieci vergini di *Mt.* 25,1-12 descrive l'arrivo a casa dello sposo, ovviamente con la sposa (non menzionata in molte traduzioni moderne ma che compare in qualche documento antico). Con il trasferimento rituale della sposa nella casa dello sposo, il procedimento del matrimonio è completato. Sposarsi significa sempre incorporare la donna all'onore del marito. La donna, per parte sua, simboleggia la vergogna della nuova famiglia – la sua sensibilità all'opinione pubblica e per la stessa immagine di sé.

Paolo pare alludere a queste fasi del procedimento matrimoniale in *1 Cor.* 7,29-31 in un ordine in qualche modo invertito: «Chi ha moglie viva come se non ne avesse [= la coppia sposata] e chi piange come se non piangesse [= la famiglia della sposa, che perde la figlia/sorella] e chi si rallegra come se non si rallegrasse [= la famiglia dello sposo e il loro acquisto] e chi compra come se non possedesse [= la famiglia dello sposo che deve pagare la dote di fidanzamento] e chi usa del mondo come se non se ne servisse [= la famiglia della sposa che al fidanzamento fornisce una dote conveniente]» (così secondo J. Duncan M. Derrett).

La famiglia della sposa cerca uno sposo che sappia provvedere alle necessità della famiglia, che sia un padre gentile e un cittadino rispettabile. La sposa non guarda a lui per avere compagnia o consolazione. Piuttosto, come in tutte le società che esaltano i legami tra uomini e le linee di diritti maschili, la nuova moglie non verrà integrata nella famiglia del marito ma ne resterà a margine per la maggior parte della vita. Di norma è come una «forestiera» nella casa, per così dire una parente di grado sconosciuto perduta di vista da tempo. Come la vita nel mondo mediterraneo è tanto organizzata che uomini e donne si muovono in ambiti esclusivi che potevano toccarsi ma mai sovrapporsi, così il matrimonio è semplicemente una fase di contatto tra ambiti maschili e femminili che non ci si attendeva che si sovrapponevano. Quando la moglie perde il ruolo di forestiera? Anzitutto quando è la madre di un figlio: la nascita di un figlio le

garantisce sicurezza e il riconoscimento di una posizione nella famiglia del marito. Il figlio cresce per essere alleato della madre e difensore dei suoi interessi, non solo contro il padre ma contro la propria stessa moglie. In caso di conflitti in famiglia, le nuore non hanno alcuna opportunità. La relazione più importante della moglie nella famiglia è dunque quella col figlio. Le figlie sono benvenute ma onerose, perché possono essere un tormento per l'onore del padre. Come fa osservare il Siracide: «Una figlia tiene il padre segretamente insonne e la preoccupazione per lei gli porta via il sonno; quando è giovane, per paura che non si sposi, o, se sposata, per paura che sia odiata; da vergine, per paura che sia violata o resti incinta nella casa del padre; o, quando abbia un marito, per paura che si dimostri infedele, o, pur sposata, per paura che sia sterile. Tieni la guardia stretta sulla figlia testarda, perché non ti renda ridicolo ai nemici, un esempio additato in città e tristemente noto tra il popolo, e ti esponga a vergogna davanti alla folla» (*Sir.* 42,9-11).

La donna, inoltre, non è forestiera quando è sorella, in particolare con i fratelli. Fratello e sorella condividono la relazione tra generi più intensa in questo tipo di ordinamento culturale, tanto che facilmente il fratello diventa furioso quando un uomo non autorizzato si avvicina alla moglie o alla sorella. Quando la donna tiene un comportamento sessuale riprovevole, il padre riterrà responsabile la figlia, mentre il fratello cercherà l'altra parte per ottenere vendetta. Nella Bibbia l'ultimo aspetto è esemplificato con la massima chiarezza in *2 Sam.* 13,1-29 e in qualche modo in *Gen.* 34,1-31, anche se questo passo lascia intendere che Giacobbe non fosse adirato per il comportamento della figlia Dina, ma solo per gli atti dei fratelli di lei. Di questi passi ci occuperemo ancora. Qui è da osservare soltanto che la relazione tra marito e moglie non si sostituisce alla profonda relazione che unisce fratello e sorella. Se il fratello dovesse vivere vicino alla sorella e questa e il marito dovessero litigare e separarsi, ciò non sarebbe quindi che poco più di un inconveniente e uno spiacere da poco per lei e per i suoi fratelli e sorelle. La stabilità del matrimonio era dunque massima quando la moglie era chiaramente separata dal gruppo parentale d'origine e socialmente si trovava incorporata (per mezzo di un figlio) nel gruppo parentale del marito.

La nuova moglie, infine, non era straniera se sposava un cugino parallelo, sorta di fratello sostituto. Questo implicava una vicinanza pari a quella che si sarebbe avuta se si fosse sposata nel suo gruppo parentale, tenendo conto dei tabù d'incesto del I secolo, sebbene alcuni sposassero la nipote, come mostrano le rimostranze di Qumran. Mentre quest'ultima categoria non s'impondeva, il matrimonio incrociato tra cugini era tuttavia abbastanza comune (nei paesi islamici contemporanei i matrimoni incrociati tra cugini costituiscono il quaranta per cento di tutti i matrimoni). La

condizione più frequente delle nuove spose è in ogni caso quella di estranee in casa del marito.

Per la definizione che si è data del matrimonio, il divorzio era il rovescio del procedimento che si è fin qui illustrato. Per divorzio s'intende il procedimento di svincolamento della donna dall'onore dell'uomo unitamente a una sorta di redistribuzione e restituzione dell'onore delle famiglie implicate. La misura in cui la moglie giunge a essere tutt'uno con il marito nel matrimonio, come anche il grado di svincolamento prodotto dal divorzio, dipendeva dal tipo di strategie e norme matrimoniali intervenute. Nella Bibbia s'incontrano tre strutture principali di strategie matrimoniali, e per meglio capire ciò che il Nuovo Testamento dice riguardo a matrimonio e divorzio potrebbe essere utile esaminare il retroterra veterotestamentario della prospettiva neotestamentaria.

LE STRATEGIE MATRIMONIALI NELLA BIBBIA

Dall'inizio alla fine i libri della Bibbia mostrano gente molto preoccupata dell'onore e della vergogna in un'interazione di tipo agonistico. Anche il matrimonio fa parte del dare e avere agonistico di sfida e risposta di cui sopra si è parlato. Con questo tipo di contesto sociale d'interazione la conseguenza è che le strategie matrimoniali, al pari di altre strategie di sfida e risposta, potevano essere di tre tipi. In una situazione di sfida potrei cedere prontamente per ottenerne un vantaggio (strategia conciliativa), potrei tentare di lottare per ottenere qualche tipo di supremazia (strategia aggressiva) o potrei semplicemente ignorare la sfida e restare attaccato al mio gruppo (strategia difensiva). Qualsiasi strategia comportava una serie di stili o di espressioni ammissibili, ma avendo come obiettivo la conciliazione, l'aggressione o la difesa. Nel caso delle strategie matrimoniali, sembra in realtà che lunghi periodi della storia d'Israele siano stati caratterizzati da strategie peculiari: la conciliazione era tipica del periodo d'immigrazione patriarcale, l'aggressione del periodo israelita preesilico, la difesa del periodo israelita postesilico. La forma ideale sembra essere stata sempre quella dell'endogamia mediterranea, ossia la tendenza a tenere le figlie vicine alla famiglia nucleare. Passiamo rapidamente in rassegna la documentazione disponibile.

Il periodo d'immigrazione patriarcale

La storia leggendaria dell'immigrazione di Abramo nella terra di Canaan segna l'inizio dell'età patriarcale. In quest'epoca Canaan (più tardi chiamata Palestina) era densamente abitata. Abramo non era un nomade che si spostava per deserti incontaminati, ma immigrò in una regione domina-

ta da città monarchiche e dai loro re. Anche se com'è noto non si dispone di una grande quantità di dati su questo periodo, non è troppo difficile constatare che Abramo e la sua «discendenza» rispettavano religiosamente l'ideale endogamico: Abramo sposò la sorellastra (*Gen.* 20,12); Nahor sposò la figlia del fratello, sua nipote (*Gen.* 11,29); Isacco prese in moglie la figlia del figlio del fratello del padre, la figlia della cugina prima (*Gen.* 24,15); Esaù sposò, tra altre, la figlia del fratello del padre, la cugina parallela paterna (*Gen.* 28,9); Giacobbe prese in sposo le figlie del fratello della madre, le cugine parallele materne (*Gen.* 29,10); Amram, padre di Mosè, sposò la sorella del padre, la zia paterna (*Es.* 6,20; *Num.* 26,57-59).

Queste leggende conservate nella Bibbia consentono di vedere come la strategia matrimoniale dei patriarchi mirasse alla conciliazione – e per strategia matrimoniale intendo in particolare un comportamento fondato sulla cognizione di come la donna sia parte integrante dell'onore maschile. Immigranti incerti, i patriarchi concedono facilmente le proprie donne in cambio di protezione politica e/o vantaggi economici in seguito a matrimonio, pur preferendo, quando sia possibile, essere loro a sposarle. Sono disponibili a offrire mogli e figlie sposate a cittadini locali di posizione superiore per scopi politici ed economici, e questa fu la strategia di Abramo con il faraone (*Gen.* 12,10-20), di Lot con le sue figlie, pur in presenza dei mariti (*Gen.* 19,12-16.31-38), di Abramo e Abimelek (*Gen.* 20,2-18, in particolare il v. 13 per l'atteggiamento, non insolito in un immigrante, di Abramo: «E quando Dio mi fece errare lontano dalla casa di mio padre, io le dissi: 'Questa è la gentilezza che devi farmi: in qualsiasi luogo in cui giungiamo, di' di me: È mio fratello'»), di Giacobbe con la figlia Dina (*Gen.* 34,1 ss. e si osservi la maledizione di Giacobbe su Simeone e Levi per aver vendicato la sorella in *Gen.* 49,5-7). La norma sociale era dunque costituita dall'ospitalità sessuale, in particolare nei confronti di qualcuno di posizione sociale superiore e a vantaggio del maschio dominante. In questo periodo si poteva trovare anche la prostituzione sacra, forma di ospitalità sessuale nei templi. La donna priva di vincoli, nelle nostre fonti in particolare le vedove, poteva facilmente disonorare i maschi mostrandosi troppo intraprendente (così le figlie di Lot in *Gen.* 19,31-38; la nuora di Giuda in *Gen.* 38). L'incesto con la moglie o la concubina del padre disonora il padre, ed è dunque un oltraggio grave, simbolo di rivolta all'autorità paterna (per Ruben cf. *Gen.* 35,21-22; *Gen.* 49,3-4).

Tipiche di quest'epoca sono le mogli plurime (cioè una moglie legale, di primo grado, insieme a concubine o mogli legali di secondo grado), come anche il matrimonio con vedove, straniere, schiave e simili (cf. *Gen.* 16,1-4; 25,1-6 per Abramo; *Gen.* 24,67 per Isacco; *Gen.* 26,34; 28,9 per Esaù; *Gen.* 29,21; 30,12 per Giacobbe). L'eredità è patrilineare e la residenza dopo il matrimonio è solitamente patrilocale.

Dell'età patriarcale si potrebbe dire che è il simbolo dei legami familiari, un gruppo parentale consacrato o santo scelto da Dio e composto dal patriarca e dal suo «seme». Seneca, che scrive nel I secolo, spiega che cosa fosse il «seme» per gli antichi: «Nel seme è contenuto l'intero progetto di ciò che l'uomo sarà, e il bambino non ancora nato reca in sé i caratteri della barba e dell'incanutimento, l'abbozzo del corpo tutto intero e di ogni successivo sviluppo è infatti celato in minimo spazio».¹ In antico il «seme» umano, possesso soltanto maschile, è molto simile alle matrioske russe o alle scatole cinesi, ognuna delle quali contiene tutta la posterità che verrà. Il patriarca sta a capo di questa famiglia, dove il culto è imperniato sul gruppo parentale e le norme che presiedono all'interazione sociale provengono dalla tradizione familiare.

Il periodo israelita

La vicenda di Sichem (*Gen.* 34) adombra una nuova struttura di norme parentali, tipiche della strategia matrimoniale del periodo israelita e codificate nelle prime leggi d'Israele. Nella storia Simeone e Levi, a differenza del padre Giacobbe, esibiscono una strategia matrimoniale aggressiva, negando le loro donne a forestieri di rango superiore e tentando anche di prendere le donne dei forestieri. In altre parole, la cognizione che essi hanno di mogli e sorelle è che queste sono parte integrante del loro onore al punto da sentirsi costretti a difendere quest'onore anche davanti alle violazioni di persone di posizione superiore. L'ospitalità sessuale appartiene al passato.

Con questo tipo di comportamento e la sua espressione nei codici giuridici posteriori, la purità o vergogna delle donne viene a trovarsi annessa all'onore maschile tanto strettamente da non poter esserne svincolata neppure momentaneamente. Una volta che ciò accada, la strategia matrimoniale perde il potenziale di reciprocità che aveva nello stile conciliativo. Emerge qui una strategia matrimoniale dal valore esclusivamente agonistico, un conflitto in cui vincitori sono coloro che trattengono le proprie figlie, sorelle e mogli e perdipiù prendono le donne di altri gruppi, concedendo in cambio soltanto il proprio patronato, il proprio potere e la propria protezione.

Nella nuova ideologia gli uomini sono ora chiaramente e variamente vulnerabili a causa delle mogli, delle figlie e delle sorelle. Una strategia aggressiva esige che i padri cerchino di scegliere come partner per le figlie chi è più vicino e meglio conosciuto e che in qualche modo partecipa già dell'onore collettivo della linea paterna. I padri dell'epoca patriarcale, invece, si preoccupavano più per i figli che per le figlie. Nell'ottica aggressiva le

¹ *Naturales Quaestiones* 3,29,3 (tr. P. Parroni).

figlie dovevano sposare parenti tanto vicini a casa quanto potevano consentire le leggi dell'incesto. I figli, al contrario, non dovevano sposare parenti ma portare la sposa nella comunità patrilocale. In questo modo il capo onorevole e aggressivo della casa acquisisce generi, mantiene figli e figlie e ottiene nuore insieme a una grande discendenza. A causa di questa tendenza, il matrimonio finisce con l'essere una questione di potere competitiva e agonistica, in cui vi sono vincitori e perdenti di donne, patroni più o meno potenti e clienti e status sociali tra i quali ha luogo una certa mobilità di status familiari. È semplicemente un'espressione della natura agonistica delle relazioni sociali tipiche delle comunità mediterranee sedentarie fin dall'antichità.

Per i vincitori l'esito di una simile strategia è l'accrescimento numerico e il conseguente potere politico, unitamente alla possibilità di acquisire più donne in cambio del patronato, evitando così che mandando lontano la figlia si possa mettere in pericolo l'onore. La lotta per le donne nei negoziati matrimoniali è quindi una lotta per il potere. Se si tiene conto che i figli nati da simili unioni possono essere mantenuti fedeli alla linea paterna, i capi di famiglie che hanno più donne si allargano più rapidamente e raggiungono una posizione predominante. Ciò presuppone ovviamente la poligamia, con il problema connesso di quanto un padre si possa fidare di mogli provenienti da un gruppo altro e dei loro figli.

Se si considerano gli scritti biblici risalenti al periodo preesilico, l'importanza di molte mogli nella lotta per il potere è fatta osservare per Geone (*Giud.* 8,30) e in seguito per i re d'Israele, Davide in particolare (*1 Sam.* 25,39-43; 27,3; *2 Sam.* 3,2-5), e, com'è noto, per Salomone (*1 Re* 11,1 ss.). Il problema del grado di fiducia da nutrire nei confronti delle mogli straniere e di altre nella stessa condizione è accennato nell'episodio del ritorno di Abimelek alla linea materna (*Giud.* 9) e nei diversi stragemmi dei figli di re, a partire da Assalonne (*2 Sam.* 13,30). Molte mogli esterne al gruppo significano disordine, così almeno pensano gli autori del libro dei Re (per Salomone, *1 Re* 11,1-3; per Roboamo, *1 Re* 14,21-24; per Asa, *1 Re* 15,11-14; 22,46).

L'ideologia di conquista e consolidamento d'età israelita prospetta una terra in cui gli israeliti acquisiranno mogli e figlie ma non concederanno figli (ad es. *Es.* 34,14-16, in seguito mitigato da *Deut.* 7,1-6; *Gios.* 23,11-13). La legislazione del tempo, sia i testi antichi di Esodo e Numeri sia la formulazione più tarda del Deuteronomio, mira a consolidare e insieme a regolare gli aspetti della strategia aggressiva che potevano sconvolgere l'ordine generale sancito da Dio e dal re. L'ospitalità sessuale, sia pubblica sia privata (vale a dire l'offerta della figlia, della sorella o della moglie) è ora sentita come affronto arrecato all'uomo al quale la donna è integrata (*Deut.* 23,17-18). La donna sposata è ora tanto pienamente integrata al-

l'uomo che qualsiasi relazione con la moglie è inevitabilmente sentita come affronto all'onore maschile: per un uomo d'onore è ormai inammissibile offrire la moglie ad altri in segno di ospitalità (*Es.* 20,14-17; *Deut.* 5,18,21; 2 *Sam.* 3,6-11). L'adulterio, come si sa, è il simbolo di una grave intrusione nello spazio di un uomo altrettanto onorevole, una chiara sfida negativa che esige in risposta la vendetta.

Si precisano i limiti dell'incesto (*Deut.* 23,1; 27,20-23; anche se in 1 *Cron.* 2,24 si dice che Caleb sposi la matrigna) e l'incesto funge ancora da simbolo offensivo di rivolta contro il padre-patrono (2 *Sam.* 16,20-22: Asa-salonne e le concubine di Davide; 1 *Re* 2,13-17: Adonia e la concubina di Salomone). Le concubine potevano essere procurate da una guerra (*Deut.* 21,10-17; cf. *Num.* 31,18) e dalla schiavitù per debiti da parte di un altro israelita (*Es.* 21,7-11). Fuggire con una ragazza non sposata e non fidanzata – il passo è spesso inteso come stupro e seduzione – non fa tuttavia entrare in possesso della ragazza: è solo il padre della ragazza ad avere il diritto di deciderne il futuro (*Es.* 22,15-16; *Deut.* 22,23-27). Il diritto è del padre perché intrattenere commerci sessuali con la figlia significa offendere il suo onore e porterebbe i fratelli a vendicarla.

Poiché le transazioni matrimoniali implicano l'onore reciproco delle famiglie coinvolte, simili maneggi devono essere condotti con onestà e senza inganno onde prevenire vendette e faide. A questo mira la regolamentazione dei pegni di verginità di *Deut.* 22,13-21. D'altra parte questi ultimi – il sangue della donna versato con la rottura dell'imene nel primo rapporto –, hanno implicazioni simboliche in qualche modo più profonde. Come l'imene è simbolo della vergogna, così nel corso del primo rapporto la prima moglie di un giovane diventa quella che porta la vergogna positiva – la sensibilità all'onore – dell'uomo e delle famiglie ulteriori. Il sangue versato su entrambi i coniugi simboleggia inoltre che il loro matrimonio è un tipo di relazione di sangue – l'uomo «si unisce alla sua donna e diventano una sola carne» (*Gen.* 2,24). L'importanza del sangue nella relazione matrimoniale indica quindi che il matrimonio non è semplicemente una sorta di contratto giuridico, ma sostanzialmente una relazione di sangue con cui la moglie straniera diviene membro della famiglia patri-lineare. Questa relazione di sangue comporta di conseguenza certi obblighi contrattuali tra le famiglie e anche tra i coniugi. Nella strategia aggressiva il marito conserva il diritto di sciogliere la moglie dal vincolo del proprio onore nel caso ne venga disonorato. Questo è il diritto al divorzio in *Deut.* 24,1.

Questo diritto al divorzio nella legislazione deuteronomica è probabilmente una soluzione di compromesso a vantaggio della pace tra le famiglie e dell'ordine generale. La ragione di questa mia affermazione è che in situazioni che disonorano l'uomo e coinvolgono consanguinei, la soluzio-

ne normale è di uccidere chi causa disonore (di qui il figlio perfido di *Deut.* 21,18-21 e la figlia malvagia di *Deut.* 22,20-21). Nel caso della moglie debitamente sposata che causa disonore, il divorzio è la soluzione di compromesso disponibile. Il certificato di divorzio di *Deut.* 24,1 dimostra che l'uomo precedente cede i propri diritti sulla donna e che quindi egli non sarà disonorato se questa si sposa di nuovo. Tuttavia l'uomo non può riprendere la moglie indietro dopo che essa ha contratto un altro matrimonio, perché un simile comportamento equivarrebbe all'ospitalità sessuale, vietata nella strategia aggressiva: qualsiasi ritorno a una strategia conciliativa è «abominio davanti al Signore» (*Deut.* 24,4). Per impedire che donne vincolate disonorino l'uomo assumendo obblighi contrattuali formali, l'uomo ha infine il diritto di scioglierli (*Num.* 30,3 ss.). Soltanto gli uomini hanno la prerogativa di contrarre accordi contrattuali formali. Al riguardo, vedove e divorziate non sposate – donne in precedenza sposate, sciolte da vincoli – possono tuttavia comportarsi come uomini, e di qui viene il loro status sociale ambiguo. Si precisano anche i parametri per la vendetta che potrebbe essere originata da strategie aggressive (*Num.* 35,16-28).

Le leggi d'Israele di questo periodo sono emanate dall'istituzione politica simboleggiata dal tempio-palazzo (in ebraico la medesima parola definisce entrambi, palazzo e tempio, solitamente costruiti l'uno accanto all'altro). L'istituzione politica cercava di imporre con la forza le proprie leggi, sebbene la consuetudine potesse aiutare a trasgredirle. Che fossero ancora presenti consuetudini della fase conciliativa è mostrato dalle lamentele dei profeti contro la prostituzione sacra, come *Os.* 4,14-19 e *Ger.* 5,7-9; 7,16 ss. (nell'ultimo passo la regina del cielo è probabilmente la vergine su cui Giobbe [31,1] non solleva gli occhi). Per un quadro più completo cf. le reminiscenze esiliche di *Ez.* 16,22.

Ci si potrebbe rappresentare il periodo israelita col simbolo della terra santa, la terra tenuta da parte da Dio per il popolo di Dio, una terra che in definitiva è di proprietà divina. L'autorità su questa terra è nelle mani di un capo/re. Il culto politico è svincolato dalla religione domestica tradizionale ed è collocato prima in diversi santuari politici locali, poi in un santuario politico centralizzato sotto il controllo delle famiglie sacerdotali. Le norme tipiche delle usanze dell'élite vennero codificate in legge – la legge di Mosè, che è la legge di Dio.

Il periodo postesilico

Il giudaismo prende il nome dal regno israelita di Giuda, da greci e romani chiamato «Giudea». In età greco-romana era d'uso inquadrare persone (e animali) in base al luogo d'origine: «giudaita» era quindi chi proveniva dalla Giudea. Con giudaismo, d'altro canto, s'intendeva il comporta-

mento e le usanze di quanti vivevano in Giudea. La tradizione israelita finì col mettere al centro la Giudea e il tempio di Gerusalemme situato in Giudea, quando le élite giudaite tornarono nella patria del tempo precedente all'esilio. L'esperienza del periodo esilico e del ritorno che ne seguì segna un cambiamento nei simboli fondamentali d'Israele e di conseguenza anche nella strategia matrimoniale. Le parti dei libri di Esdra e Neemia, opera delle élite, in cui si racconta del ritorno, mostrano che non pochi degli esuli che tornavano, per integrarsi nella società dominante della Giudea che trovarono, divorziarono dalle mogli e si sposarono nelle famiglie locali non israelite. Un simile comportamento sia nelle famiglie che possedevano la terra sia in chi rientrava era un gesto reciproco di conciliazione. Il libro di Malachia dà voce a questo periodo per quanto riguarda la strategia matrimoniale, mettendo in risalto che ciò che Dio vuole è «una discendenza divina... Perché io odio il ripudio, dice Jhwh Dio d'Israele, e chi copre di violenza la sua veste» (*Mal.* 2,13-16). Nella situazione cui pensa Malachia, ciò che Dio odia è il divorzio di membri della casa di Israele sposati tra loro. Si tace sul divorzio tra israeliti e non israeliti.

In ogni caso le riforme di Esdra e Neemia esigono il divorzio di tutte le donne (con i loro figli) che gli esuli rientranti hanno acquisito da famiglie locali non israelite e impongono il matrimonio esclusivamente tra israeliti. Grazie alla riforma sacerdotale dell'Israele postesilico e alla sua interpretazione di fedeltà all'alleanza, la strategia matrimoniale elaborata in Esdra-Neemia conduce a una strategia difensiva: le donne nate all'interno dell'alleanza devono essere trattenute e si deve fermamente evitare di immischiarsi con donne di un gruppo altro (cf. *Neem.* 9-10 ed *Esd.* 9-10; stando alla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio (9,29,1-3), un membro della colonia israelita di Alessandria, tale Demetrio, poté «dimostrare» che anche la moglie di Mosè, Zippora, era in realtà progenie di Abramo).

Questa strategia difensiva (a differenza dell'atteggiamento aggressivo adottato nel primo periodo israelita e più tardi nell'islam) mirava a condurre la chiusa comunità giudaica di nuova formazione alla monogamia. Il divieto di divorzio proclamato da Malachia va inoltre in direzione contraria alla poligamia, sia consecutiva sia simultanea. Questa strategia matrimoniale difensiva – combinata con la cognizione che la purezza sessuale femminile è parte integrante dell'onore maschile – sta alla base del comportamento sessuale che s'incontra negli scritti sacerdotali dell'Antico Testamento. Da «tradizione» questi si sviluppano gradualmente in norme dell'Israele del I secolo. Le leggi che si producono dalla strategia precedente come anche dalle usanze delle storie di patriarchi richiedono di essere riconfigurate per adattarsi alla nuova strategia. Al racconto più antico della creazione, *Gen.* 2,4 ss., viene premessa una storia della creazione sacerdotale in cui il primo comandamento divino agli abitanti della ter-

ra (questo è in ebraico il significato di Adamo) è di crescere e moltiplicarsi (*Gen.* 1,28), ovviamente in linea con la strategia matrimoniale difensiva illustrata nel resto degli scritti sacerdotali.

Il codice di santità della tradizione sacerdotale è un codice di purità (cf. capitolo seguente), un insieme di linee sociali in forma esplicita che devono dividere nettamente «noi» (israeliti) da «loro» (il resto dell'umanità). Questo insieme di confini è replicato nella struttura del tempio, nelle procedure sacrificali e, per ciò che qui interessa, nel comportamento sessuale. Il principio generale è che tutto è proibito, a meno che s'inserisca nello spazio sociale opportuno. La legislazione precisa gli spazi sociali debiti. Le vecchie usanze israelite riguardo alle relazioni sessuali proibite, anzitutto, vengono riaffermate in *Lev.* 18,6-18; 20,11-12.14.20 come linee d'incesto di gradi vietati di matrimonio. L'adulterio è non soltanto un'offesa all'onore maschile ma anche un abominio (*Lev.* 18,20; 20,10). L'ospitalità sessuale (*Lev.* 19,29), servirsi di donne israelite come mogli-schiave (*Lev.* 25,44-46), uomini che si comportano da donne in rapporti sessuali (*Lev.* 18,22; 20,13), matrimoni sacerdotali con donne già integrate in altre famiglie o disonorate (*Lev.* 21,7.13-14; cf. *Ez.* 44,22) – tutto ciò non è soltanto offesa all'onore maschile, ma anche abominio davanti al Signore. L'onore maschile è simboleggiato dagli organi sessuali maschili, e sia il sacerdote (*Lev.* 21,20) sia il non sacerdote (come nel periodo precedente, *Deut.* 23,2) devono avere organi sessuali intatti per essere membri della comunità a pieno titolo.

Poiché una stirpe santa o una prole santa sono simboli fondamentali, le genealogie che ricostruiscono la stirpe santa giungono ad avere un'importanza eminentemente simbolica (cf. le genealogie in Esdra e Neemia e anche quelle nei libri di Giuditta e Tobia). Le emissioni corporee sessuali rendono impuri (*Lev.* 15,16-18.32 per il maschio israelita; *Lev.* 22,4 per il sacerdote; *Lev.* 15,19-30 per la donna; il nuovo atteggiamento difensivo è espresso con chiarezza nelle norme sui rapporti sessuali durante le mestruazioni, in *Lev.* 15,24; 18,19; 20,18). L'«omosessualità» disonora il maschio (uno dei partner ricopre un ruolo femminile) e sfuma i confini difensivi – ed è un abominio per il Signore (*Lev.* 18,22; 20,13). La bestialità è condannata sia per i figli sia per le figlie d'Israele (*Lev.* 18,23; 20,15-16). Se infine l'ospitalità sessuale o la prostituzione sacra è disonorevole e proibita (*Lev.* 19,29), un rapporto sessuale con una schiava è guardato con sospetto perché contamina (*Lev.* 19,20) ed esige un sacrificio di espiazione. Questo per quanto riguarda la legge.

Nelle usanze del tempo i saggi mettono in guardia dall'adulterio a motivo della vendetta che sicuramente verrà dal marito oltraggiato (*Prov.* 6,25-35). Le donne che con più probabilità saranno infedeli sono quelle i cui mariti non stanno a casa: «Perché mio marito non è a casa, è partito

per un **viaggio lontano**; ha preso con sé una borsa di denaro, tornerà a casa al **plenilunio**» (*Prov.* 7,19-20; cf. 9,13-18). Il passo sottintende anch'esso che il commerciante non solo offende il senso comune della limitatezza dei beni ma anche che non ha sufficiente onore da proteggere la moglie come si conviene.

Il maggior numero d'informazioni sulle usanze della strategia difensiva si trova forse nel Siracide, scritto attorno al 150 a.C. a Gerusalemme. Si tratta d'informazioni riguardanti l'élite urbana, il tipo di norme ideali a cui tendono le non élite. Tanto per iniziare, il Siracide afferma che i matrimoni sono organizzati dai padri (7,25; cf. 4 *Esd.* 9,47 per una madre che sistema il matrimonio, forse in mancanza di un padre). Nei manoscritti ebraici e siriaci del Siracide si dice al padre: «Hai figli? Correggili, e scegli per loro mogli finché sono giovani» (7,23). Ciò fa pensare alla prassi di matrimoni combinati molto presto in cui il padre impegna la ragazza per il proprio figlio e viceversa prima che entrambi siano in età matrimoniale, la pubertà. I figli devono la vita ai genitori, debito mai ripagabile adeguatamente (*Sir.* 7,28). Rivolgendosi a uomini sposati (*Sir.* 9,1-9), il Siracide fornisce pareri sugli atteggiamenti da tenere verso diverse categorie di donne. Chi è sposato dovrebbe evitare le donne sposate a motivo delle pene che gli potrebbero essere comminate – verosimilmente dai fratelli e dal padre della donna (9,5) – e perché le donne sposate possono intrappolare un uomo nella vendetta del marito (9,8-9). Le prostitute portano alla perdita dell'eredità, perché qualsiasi discendenza resta «orfana» o perché il padre dell'uomo sarebbe disonorato dalle azioni dei figli (9,6).

Per il Siracide la moglie fa tutt'uno col marito, per questo divorziare significa «tagliarla dalla propria carne» (*Sir.* 25,26), altro indizio che il matrimonio è considerato una sorta di relazione di sangue che conduce a «una carne sola», quasi come i figli sono «una carne sola» con i genitori. Le figlie si sposano fuori, vivono nella famiglia del marito benché anche qui una figlia possa ancora disonorare suo padre (cf. 22,3-6, in particolare il v. 3: «la nascita di una figlia è un danno»). *Sir.* 25,16-26,27 tratta dell'insieme del comportamento della moglie, da quello ignominioso a quello onorevole, comprese le mogli rivali. Il Siracide parla di un importante valore culturale in 25,20, dove la moglie ideale è bella e ricca (e si osserva che Giuditta è una donna ideale in questo senso, pur essendo una vedova che non si risposò: *Gdt.* 8,1-8; tale è anche la Sara futura moglie di Tobia, *Tob.* 6,11-12). Grazie al matrimonio la ricchezza della donna dovrebbe tuttavia passare all'uomo, perché «c'è collera, vituperio e grande sventura quando una moglie mantiene il marito» (*Sir.* 25,21). La storia del giovane Tobia mostra che questi si trova in una posizione sociale adeguata, dal momento che Sara appartiene alla sua stirpe paterna e la ricchezza di lei appartiene a lui, nel caso egli la sposi (*Tob.* 6,11).

Come sopra si è accennato, il padre è fin troppo vulnerabile nelle proprie figlie (*Sir.* 26,10-12 e in particolare 42,9-11). Di qui l'imperativo culturale di accasarle il più presto possibile, vale a dire poco dopo l'inizio delle mestruazioni. Poiché sono tutt'uno con l'uomo, le donne possono sin troppo facilmente coprire di vergogna padri e mariti. «Meglio» quindi «la cattiveria di un uomo che una donna che opera bene ed è una donna che porta vergogna e sventura» (*Sir.* 42,14; cf. 40,19: anche in una strategia difensiva, dove la discendenza è della massima importanza, una moglie irreprensibile è preferibile ai figli e all'onore che viene dall'elargire donazioni pubbliche).

Questa strategia matrimoniale difensiva funge da prospettiva fondamentale e da orientamento principale per l'analisi del comportamento coniugale e sessuale negli scritti di Qumran, come anche per le reazioni di Gesù esposte in forme abbastanza diverse nei vangeli di Matteo, Marco e Luca. Secondo i documenti non giuridici del tempo, ad esempio Siracide, Tobia e Giuditta, nei rapporti sessuali contano le intenzioni della persona, il suo cuore. Nel matrimonio questa intenzione ha di mira la discendenza, la stirpe santa, perché questo è l'unico fattore valido che motiva gli incontri sessuali. Qualsiasi altra motivazione è disonorevole. Così l'unione sessuale di Tobia con Sara la notte delle loro nozze non è giustificata dalla ricchezza e bellezza di lei, ma dal seme santo (le prime sono definite immoralità o spinte immorali, l'ultimo verità – *Tob.* 8,7). Similmente, nella tradizione israelita, un uomo che si sposa a motivo della bellezza o della ricchezza della sposa si mostra immorale e i discendenti di tali matrimoni sono quasi dei bastardi, l'opposto simbolico del seme santo. Se si tiene conto di questa rilevanza della strategia difensiva e del seme santo, le accuse di discendenza dubbia sono in questa cultura tra gli insulti peggiori, quelli che sicuramente si guadagnano un'attenzione immediata. Quando ad esempio Giovanni Battista chiama i farisei e sadducei di Gerusalemme «razza di vipere» (*Mt.* 3,7; *Lc.* 3,7; secondo *Mt.* 12,34; 23,33 è Gesù a servirsi dell'espressione) non vuol dire nient'altro che «serpi bastarde», espressione doppiamente offensiva. Allo stesso modo Gesù chiama i contemporanei «generazione adultera» (*Mc.* 8,38; *Mt.* 12,39; 16,4), alla lettera «generazione bastarda», prole di unioni adulterine. Questi sono insulti pesanti per una cultura in cui la purezza genealogica è uno dei crucci maggiori. L'insegnamento di Gesù sul divorzio, dove il nuovo matrimonio è chiamato adulterio, implica anch'esso in questa unione una discendenza bastarda (*Mc.* 10,11; *Mt.* 5,32; 19,18; *Lc.* 16,18).

Il periodo israelita postesilico potrebbe essere riassunto nel simbolo della progenie santa. Questa forma un popolo santo, guidato da sacerdoti, il cui culto si svolge nel tempio centrale della città preindustriale centrale d'Israele. Le norme per questo periodo sono fornite dalla legge sacerdotale.

le, la quale tratta del comportamento sia dei sacerdoti sia di chi sacerdote non è.

Passando al Nuovo Testamento e alle strategie matrimoniali distintive sviluppate nelle comunità posteriori a Gesù, per molti aspetti queste mostrano di proseguire la strategia difensiva d'Israele. Per Bibbia queste prime comunità intendono la scrittura sacra d'Israele, l'Antico Testamento, e corrispondentemente a ciò ci si soffermerà ora sulle chiese di Paolo e quelle che gli sono succedute nei termini in cui ne parla il Nuovo Testamento: queste sembrano sviluppare la strategia difensiva, di qui il titolo di «parentesi di Paolo».

La parentesi di Paolo

Con Paolo e le prime comunità posteriori a Gesù che lo educarono, si sviluppa una nuova tendenza nella strategia matrimoniale difensiva. Il periodo paolino non si estende su un lungo lasso di tempo, ma è una parentesi tra Paolo e le chiese postpaoline. Il fondamento della strategia di Paolo è la sua convinzione che tutti i popoli possano avere accesso a Dio in Cristo, indipendentemente da ruoli di genere, etnia o status sociale (cf. *Gal.* 3,27-28; v. anche *Rom.* 10,12; *1 Cor.* 12,13; *Col.* 3,11, probabilmente una formula battesimale). Poiché nella comunità in cui Paolo (che si diceva «ebreo» per nascita e «fariseo» per pratica della torà) fu allevato tutte le norme riguardanti il comportamento sessuale, la definizione etnica e lo status sociale conseguivano dalla concezione prevalente della torà, l'Antico Testamento, e poiché Paolo nega la normatività di questa torà per i gruppi posteriori a Gesù, ciò significa che per i membri del gruppo posteriore a Gesù egli rifiuta le leggi della torà riguardanti il comportamento sessuale, la definizione etnica e lo status sociale. In realtà egli respinge la «legge» per tornare alle «usanze tradizionali». Mi sia consentito soffermarmi su questo aspetto.

Quando si esamina Paolo è importante comprendere la differenza tra legge e usanza. Le relazioni tra gli esseri umani sono dettate e governate da regole di comportamento più o meno ovvie, da «imperativi». Queste regole di comportamento o questi «imperativi» sono dette norme, e legge e usanza hanno in comune d'essere corpi o complessi o raccolte di norme. La differenza tra legge e usanza è la sanzione, cioè chi dà forza alle norme in caso di mancata ottemperanza, chi le fa osservare. L'usanza è sancita dalle istituzioni sociali create dalle norme stesse, mentre la legge è sancita da qualche altra istituzione, in particolare qualche forma di istituzione politica. Se ciò può apparire troppo astratto, si consideri l'esempio che segue. Perché trattiamo i genitori da genitori, e perché essi ci trattano da figli? Le norme e gli imperativi del comportamento e dell'affetto parenta-

le verso i figli, come anche le norme e gli imperativi del comportamento e dell'affetto dei figli verso i genitori, costituiscono un aspetto di quella che viene chiamata famiglia. La famiglia, per questo aspetto della relazione tra genitori e figli, consiste di tali norme di comportamento che valgono per entrambi. Le norme creano l'istituzione.

Ma che cosa accadrebbe se il governo regionale o nazionale approvasse una direttiva in cui si afferma che genitori e figli si devono trattare con rispetto e affetto reciproci? Il governo si occuperebbe di un'usanza del comportamento familiare, dell'istituzione famiglia, e la istituzionalizzerebbe doppiamente avendo esso il potere di ratificare e sancire quella che già è un'usanza. La legge è sempre un'usanza che è stata istituzionalizzata due volte – un'usanza della sfera della famiglia, dell'economia, della religione o dell'educazione, tutti ambiti consistenti di norme consuetudinarie. Ci si conforma a norme nelle interazioni familiari, nelle relazioni economiche, negli incontri religiosi con Dio e con gli altri esseri umani, e nell'insegnarsi a vicenda le tradizioni della propria società. E si ottempera a queste norme anche prima di sapere che il governo in questione potrebbe occuparsi di certi aspetti del comportamento in questi ambiti e potrebbe rendere queste norme consuetudinarie vincolanti per tutti i membri del gruppo servendosi dei mezzi che gli sono propri.

Le istituzioni sociali possono inoltre diventare tanto complesse da formalizzare certe norme e dotarsi di piccoli corpi semipolitici detti amministrazioni, che a loro volta elevano a legge ciò che è già usanza. Le amministrazioni agiscono dunque da sorta di agenzia che fa applicare queste leggi, le quali vengono quindi istituzionalizzate due volte. Università e scuole, ad esempio, hanno amministrazioni che emanano leggi che adottano comportamenti già in uso. Nell'università queste leggi agiscono come quelle nazionali nella nazione e sono spesso ulteriormente sancite dal governo nazionale: sono quindi istituzionalizzate tre volte. Lo stesso vale per i corpi religiosi. Quando sono sufficientemente complessi, anche questi istituiscono amministrazioni che danno carattere politico a usanze già esistenti, istituzionalizzando quindi due volte norme religiose e facendone delle leggi.

Quando affermo che Paolo respinge la legge e torna all'uso, intendo dire che egli non riconosce più l'istituzione politica dell'Israele del secondo tempio costituita dall'élite sacerdotale di Gerusalemme, il sinedrio, come pure le sue norme formalizzate, la torà come essa la concepisce. Paolo respinge quindi il sistema sacerdotale israelita e le sue giustificazioni anteponendovi norme e giustificazioni provenienti dalle interazioni vicendevoli all'interno del gruppo. In questo caso le parti interagenti sono le persone collettiviste che interagiscono all'interno della comunità detta chiesa. Le usanze ritenute da Paolo vincolanti per i membri del gruppo poste-

riore a Gesù nelle loro relazioni reciproche hanno origine dall'azione della forza di Dio, lo spirito, all'interno di queste comunità. Definirei questa una strategia carismatica, ricordando ciò che sopra si è detto riguardo allo spirito e alla personalità collettivista.

D'altra parte Paolo non smette anche di richiamare gli altri membri del suo gruppo posteriore a Gesù a non confondere le realtà sociali (le leggi della giurisdizione greca, romana e israelita) con l'accesso aperto a Dio e gli «imperativi» che conseguono da questo accesso impersonato in Cristo. L'usanza del gruppo posteriore a Gesù e la legge sociale stanno ora in contrasto dialettico, il che significa che, nei tempi di Paolo di un'attesa naturale del ritorno di Gesù come messia in potenza, essi s'influenzano a vicenda. Da una parte l'apertura a Dio e al vicino è necessaria e si può esprimere pienamente nelle riunioni del gruppo posteriore a Gesù, ma in linea con le usanze che negli stessi gruppi si erano elaborate fino ad allora (così *1 Cor.* 11,2-16; cf. v. 16: «Non riconosciamo nessun'altra prassi, né noi né le chiese di Dio»). D'altra parte si deve prendere in conto l'opinione di chi sta al di fuori (realtà sociale, legge in vigore). Il presupposto è che l'usanza del gruppo posteriore a Gesù debba essere quanto meno altrettanto buona del meglio delle culture circostanti (ad es. *1 Cor.* 5,1). I membri del gruppo posteriore a Gesù devono dunque fare soltanto ciò che è onorevole in Cristo, indipendentemente dalla legge. «Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è onorevole, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è incontaminato, tutto ciò che è amabile, tutto ciò che è lodevole, se c'è qualche merito, se c'è qualcosa degno di lode, su questo dovete riflettere. Ciò che avete imparato e ricevuto e udito e visto in me, fatelo, e il Dio della pace sarà con voi» (*Fil.* 4,8-9).

Alla luce del contesto culturale predominante, definirei la strategia matrimoniale di Paolo una strategia difensiva carismatica. È carismatica in quanto dipende dalla consuetudine del gruppo di seguaci di Gesù, ed è difensiva nel senso che le norme per l'incontro sessuale devono come minimo accordarsi alla migliore tradizione legale israelita e «civilizzata» (è questo il senso di «greco»), che era difensiva.

Il simbolo invalso della parentesi di Paolo è il gruppo sacro (la chiesa dei santi) guidato da capi carismatici, con un culto imperniato sulla preghiera e l'attività del gruppo. Le sue norme sono il risultato delle sue usanze. In questa cornice simbolica Paolo non abbandona tuttavia l'interesse per la progenie santa (*1 Cor.* 7,13-14), punto di cui parla quando affronta la parabola di Gesù sul divorzio, ora assunta a norma del gruppo (*1 Cor.* 7,10.11). *1 Cor.* 7 è dedicato principalmente al problema sollevato dai corinti se ai membri del gruppo posteriore a Gesù siano consentiti rapporti sessuali. Il capitolo non riguarda propriamente il matrimonio e, nel matrimonio, la relazione tra marito e moglie. Il consiglio di

Paolo è che i membri del gruppo posteriore a Gesù debbano restare nel matrimonio in cui si trovavano quando sono entrati a far parte del gruppo, ma quando il partner non credente fosse causa di difficoltà, la pace sarebbe un valore maggiore della conservazione del matrimonio (*1 Cor.* 7, 15). Riguardo tuttavia a nuovi matrimoni e a chi si risposa, questi dovrebbero avere luogo «nel Signore» (*1 Cor.* 7,39; *2 Cor.* 6,14-7,1), verosimilmente con altri membri del gruppo. Questa caratteristica imprime una direzione centripeta all'interazione sociale interna al gruppo sacro, una forma di strategia difensiva in cui coloro che si trovano nel gruppo si sposano tra loro senza divorzio. Questa strategia viene ulteriormente sviluppata nel periodo successivo.

Dopo Paolo

Stando al Nuovo Testamento, dopo Paolo lo sviluppo delle tradizioni del gruppo di seguaci di Gesù segna un rafforzamento delle usanze carismatiche che sono andate consolidandosi in precedenza. L'usanza del gruppo posteriore a Gesù va nella direzione di elevare a legge questo gruppo, con sanzioni prese dal corpo dirigente (amministrazione) del gruppo. Per via degli obblighi comuni derivanti dall'essere accolte in un gruppo posteriore a Gesù e dalla fedeltà alla nuova alleanza che veniva loro richiesta, ad esempio, le donne nate all'interno della nuova alleanza o che entrano nel gruppo in condizione di nubilato devono essere salvaguardate, e si devono evitare complicazioni matrimoniali con estranei. Questa è una strategia matrimoniale precauzionale che ora ha luogo in Cristo ed è quindi una forma della strategia precauzionale del gruppo posteriore a Gesù. Come ci si potrebbe attendere, le norme di questo nuovo gruppo posteriore a Gesù sono molto simili alle vecchie regole precauzionali dell'Israele del secondo tempio, ora però sostenute dalle ragioni del gruppo posteriore a Gesù. S'incontrano regole del genere in *Ef.* 5,22 ss.; *Col.* 3,18 ss.; *1 Pt.* 2, 11-3,12; *1 Tim.* 2,8-15; 4,1-5; 5,3-16.

Quest'età successiva a Paolo è anche il periodo in cui furono redatti i vangeli. Matteo, Marco e Luca, come sopra si è accennato, presentano ciascuno una tradizione in cui il detto di Gesù sul divorzio è adattato a una delle norme del gruppo posteriore a Gesù, a ulteriore riprova della strategia matrimoniale precauzionale di questo gruppo. Attorno al 106 d.C. Ignazio, vescovo di Antiochia, raccomanda che i matrimoni dei membri del gruppo abbiano luogo davanti al vescovo locale, procedura che si spiega con la stessa strategia.

Proprio dello sviluppo postpaolino delle tradizioni di Gesù risuscitato è il simbolo della chiesa santa, associazione di personalità collettiviste che devono preservare santa l'associazione. Questa è guidata da funzionari

debitamente scelti, mentre il culto viene a poco a poco dislocato. Ora le usanze in via di sviluppo divengono legge, amministrata da funzionari debitamente scelti.

Le caratteristiche strutturali principali del sistema parentale che per il mondo mediterraneo si sono illustrate all'inizio di questo capitolo erano le stesse sia per la strategia precauzionale dell'Israele del secondo tempio sia per quella dei gruppi postpaolini. Per il lettore del Nuovo Testamento forse è utile sapere che queste caratteristiche parentali erano condivise sia dal pubblico di Gesù sia dalle prime chiese posteriori a Gesù che raccolsero gli scritti del Nuovo Testamento.

RIEPILOGO

I modelli presentati in questo capitolo comprendono un insieme di caratteristiche del sistema parentale e un complesso di strategie matrimoniali. La parentela e l'istituzione principale che ne è all'origine, il matrimonio, hanno a che vedere con i significati e i valori incarnati da chi concorre alla nascita di un figlio e al processo avviato con la nascita. Dalla prospettiva della parentela questo processo riguarda il reticolo in continua evoluzione delle relazioni umane – per sangue e per legge – insito nel fatto della nascita interpretato culturalmente. La nascita è la conseguenza dell'unione sessuale di un essere umano maschile e uno femminile che condividono già qualche forma di relazione. Quando questa relazione si concilia con le norme parentali di una società, è detta matrimonio. Parentela e matrimonio sono complessi di norme sociali che possono essere esaminati secondo una varietà di caratteristiche.

Tra le caratteristiche salienti delle norme parentali nella società israelita del I secolo figurano il tabù dell'incesto, la monogamia, una forma di endogamia, l'importanza attribuita alla linea maschile di discendenza, il matrimonio patrilocale, una situazione familiare in qualche modo allargata, la famiglia come unità di produzione, l'importanza delle tradizioni familiari, i matrimoni concordati, l'immobilità geografica e sociale, legami di affetto tra fratelli e sorelle e tra madre e figli anziché tra marito e moglie, infine la moglie come parentela consanguinea spesso destinata a restare un'estranea in casa.

Nel mondo mediterraneo del I secolo il matrimonio implicava la fusione dell'onore di due famiglie allargate, alla quale non erano estranee considerazioni di tipo politico e/o economico. Il matrimonio è un processo di svincolamento della donna dalla propria famiglia per integrarla al marito – e nella famiglia di questo. Nella cognizione comune le donne sono sempre integrate a qualche uomo, salvo nei casi in cui si trovino nella situazione anomala d'essere vedove o divorziate senza figli.

La casa di Israele del primo secolo seguiva una strategia matrimoniale che si potrebbe definire difensiva, mentre la Bibbia attesta anche altre due forme di strategia, quella conciliativa e quella aggressiva. Il periodo patriarcale mostra una strategia matrimoniale conciliativa caratterizzata dall'endogamia e dall'ospitalità sessuale verso persone di livello sociale superiore, nella prospettiva di benefici economici e politici da parte dell'uomo. Il periodo israelita si distingue per la strategia matrimoniale aggressiva, dove il possedimento delle donne e della loro progenie significa potere, con l'importanza che ne consegue della poligamia, del prender moglie da altri gruppi e del rifiuto delle figlie agli estranei, quando ciò sia possibile. Il periodo israelita del secondo tempio, quello del ministero di Giovanni Battista e di Gesù, è caratterizzato da una strategia difensiva in cui i coniugi dovevano trovarsi entrambi sotto l'alleanza, con il rifiuto totale di stranieri. Nell'intervallo dell'attesa del ritorno di Gesù come messia in potenza, documentato dagli scritti di Paolo, si mantiene la strategia difensiva della casa d'Israele, interpretata però alla luce delle usanze in evoluzione del gruppo posteriore a Gesù. Negli scritti postpaolini queste usanze del gruppo posteriore a Gesù diventano legge quantomeno per la tradizione paolina dell'organizzazione del movimento di Gesù risuscitato, con la nascita di una particolare strategia matrimoniale difensiva. Le caratteristiche principali di ognuno di questi periodi sono illustrate nella figura 4.

Figura 4. *Strategie matrimoniali nella Bibbia*

| <i>matrimonio e parentela</i> | conciliativo | aggressivo | difensivo | difensivo carismatico | difensivo cristiano |
|--|--------------------------|-----------------------------|--|--------------------------------|--|
| <i>simbolo principale</i> | famiglia santa | terra santa | seme santo | chiese sante | chiesa santa |
| <i>periodo capo</i> | patriarcale patriarca | israelita capo/re | giudaica sacerdote | paolino capi carismatici | postpaolino funzionari ecclesiali (vescovi) |
| <i>norme culto</i> | usanza famiglia | legge tempio/ palazzo | legge tempio attività del gruppo | usanza attività del gruppo | legge chiesa attività del gruppo |
| Nella prospettiva di Paolo (cf. Gal. 3-4) è inoltre possibile schematizzare questi periodi come: | | | | | |
| | promessa | legge | legge | promessa compiuta | nuova legge |
| | alleanza di Abramo | alleanza del Sinai | alleanza di Esdra | nuova alleanza | nuova alleanza |
| | | | GERUSALEMME ANTICA IN ISRAELE | NUOVA GERUSALEMME IN CRISTO | |

BIBLIOGRAFIA

- Bohannon, P., *The Differing Realms of the Law*, in D. Black - M. Mileski (ed.), *The Social Organization of Law*, New York 1973, 306-317.
- Bradley, K.T., *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, Oxford 1991.
- Derrett, J.D.M., *The Disposal of Virgins*, in *Studies in the New Testament* 1, Leiden 1977, 185-192.
- Diamond, S., *The Rule of Law Versus the Order of Custom*, in D. Black - M. Mileski (ed.), *The Social Organization of Law*, New York 1973, 318-341.
- Fitzmyer, J.A., *The Matthean Divorce Text and Some New Palestinian Evidence*: *Theological Studies* 37 (1976) 197-226.
- Guijarro, S., *The Family in First-Century Galilee*, in H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London - New York 1997, 42-65.
- Moxnes, H. (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London - New York 1997.
- Hanson, K.C., *The Herodians and Mediterranean Kinship*, Part I. *Genealogy and Descent*: *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 75-84.
- , *The Herodians and Mediterranean Kinship*, Part II. *Marriage and Divorce*: *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 142-151.
- , *The Herodians and Mediterranean Kinship*, Part III. *Economics*: *Biblical Theology Bulletin* 20 (1990) 10-21.
- , *BTB Reader's Guide to Kinship*: *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994) 183-194.
- Jacobs-Malina, D., *Beyond Patriarchy. Images of Family in Jesus*, Mahwah, N.J., 1993.
- Malina, B.J., *Mary and Jesus. Mediterranean Mother and Son*, in *The Social World of Jesus and the Gospels*, London 1996, 97-120.
- Peristiany, J.G. (ed.), *Mediterranean Family Structure*, Cambridge 1976.
- Pitt-Rivers, J., *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge 1977, 126-171.
- Quesnell, Q., «*Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven*» (Mt. 19,12): *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 335-358.
- Todd, E., *The Explanation of Ideology. Family Structures and Social Systems*, Oxford 1985.
- Williams, R.M., Jr., *American Society. A Sociological Interpretation*, New York 1970, 47-98.

Capitolo 6

Puro e impuro

Le norme di purità

In questo capitolo si tenta di gettare un altro sguardo ancora sul gruppo di stranieri che popola il Nuovo Testamento, prendendo questa volta in considerazione la loro apprensione e il loro interesse per la purità o impurità di persone e cose, questione senza dubbio di primaria importanza nel periodo israelita del secondo tempio. A questa problematica Gesù dedicò una parabola, com'è noto a qualsiasi lettore del Nuovo Testamento: «Ascoltatemi, voi tutti, e comprendete: non c'è nulla di esterno all'uomo che possa renderlo impuro entrando in lui; ma sono le cose che escono da un uomo a renderlo impuro» (Mc. 7,14-16). Sembra inoltre che Gesù stesso abbia osservato alcune di queste norme di purità, come mostra il fatto che dopo aver toccato un lebbroso (Mc. 1,40-45) e che il lebbroso lo ebbe divulgato, «Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città» poiché era impuro a motivo di questo contatto. Per quanto riguarda Pietro, Luca informa che rispondendo a Dio in un'esperienza di visione, questi confessa: «Non ho mai mangiato niente di profano o d'impuro» (Atti 10,14). In seguito egli interpreta la visione nel senso che «Non dovrei definire profano o impuro nessun essere umano» – così che la visione non riguardava affatto il cibo (Atti 10,28 e cf. tutto il passo, 10,1-48). I gruppi posteriori a Gesù, infine, sembrano aver preso in considerazione «questioni di cibo e bevanda o in rapporto a una festa o a un novilunio o a un sabato» (Col. 2,16), come anche osservanze particolari di «giorni e mesi, e stagioni, e anni» (Gal. 4,10). Tutto ciò fa ricordare regole di purità. Che cosa sono le regole di purità? che cosa significano? perché sono d'importanza fondamentale nell'Israele del I secolo? qual era l'atteggiamento che nei loro confronti nutrivano i membri del gruppo posteriore a Gesù? Per comprendere questi problemi, forse il punto migliore da cui iniziare è l'esperienza umana comune conosciuta come *il sacro*.

SACRO E PROFANO

Mi permetto d'iniziare con una serie di esempi. Possiamo immaginare di trovarci nei nostri grandi magazzini preferiti per comprare un nuovo paio di jeans. Improvvisamente entra una ragazzina a curiosare, mentre lecca un cono strabordante. Nella sorpresa generale la ragazzina avanza fino ai

banconi su cui sono impilati i jeans e passa con attenzione il suo cono lungo le cuciture dei vestiti accatastati, imbrattando così diverse pile di pantaloni costosi. Come reagiremmo a vedere questo? come ci sentiremmo? che cosa faremmo? Potremmo ridere, dire alla bambina di smetterla, cercare sua madre, informarne una commessa o fare qualcosa del genere. Ma che cosa accadrebbe se entrassimo nel magazzino, scegliessimo i nostri jeans, pagassimo la commessa per un paio costoso e mentre aspettiamo lo scontrino e una borsa la ragazzina corresse a spiacciare il suo cono sul nostro nuovo acquisto? ora che i jeans sono nostri – della giusta misura e pagati – come reagiamo? Il sentimento che si prova per ciò che abbiamo messo da parte per noi è sentimento del sacro; i jeans sul bancone del magazzino, non ancora messi da parte per qualcuno, sono profani.

Possiamo anche immaginare che mentre stiamo leggendo sentiamo improvvisamente qualcuno nelle vicinanze che urla chiedendo aiuto. Come reagiamo? Potremmo alzarci, tentare di allontanare un intruso, chiamare una guardia o la polizia. Ma che cosa accadrebbe se la persona che viene aggredita e chiede aiuto è nostra madre, nostro padre, nostra sorella o nostro fratello? in questo caso, come reagiremmo? come ci sentiremmo? Il sentimento che si prova per le persone in qualche modo messe da parte e speciali per noi, ad esempio i genitori, i fratelli e le sorelle, è un sentimento del sacro. Quando si trovano in gravi difficoltà, gli altri esseri umani di solito non ci coinvolgono emotivamente tanto. Dopotutto li vediamo ogni giorno nei telegiornali: per quanto ci riguarda, si tratta di profani.

Immaginiamo anche di vedere qualcuno che scarica immondizia in mezzo alla strada in cui viviamo. Qual è la nostra reazione? come ci sentiamo, anche se non siamo particolarmente sensibili all'ecologia? Immaginiamo ora che qualcuno con l'immondizia entri nell'edificio in cui viviamo, salga fino alla nostra stanza e inizi a versare l'immondizia sul nostro letto. Come ci sentiremmo? Il sentimento che abbiamo per il nostro spazio – la nostra stanza e il nostro letto – e al vederlo invaso in quel modo, è sentimento del sacro. Ciò che si trova fuori della nostra casa, della nostra stanza, ciò che appartiene a tutti (che nella nostra cultura significa a nessuno in particolare), è profano ed esige un insieme diverso di indicatori di sentimento.

Immaginiamo infine di aver lavorato sodo per tutto l'anno e d'essere impazienti di andarcene presto in vacanza sugli sci o a nuotare o a dedicarci al passatempo preferito delle nostre vacanze. Arriva il momento di andare in vacanza e scopriamo che il nostro capo o i nostri insegnanti ci hanno assegnato ogni tipo di lavoro, così che non c'è più tempo per le vacanze. Qual è la differenza tra il tempo di lavoro e quello delle vacanze? che cosa proviamo riguardo al tempo di vacanze? questo sentimento in che cosa si distingue da quello che proviamo nei confronti del tempo lavora-

tivo? La nostra vita è disseminata di soste nel flusso regolare del tempo normale – da vacanze per i periodi di lavoro più lunghi, da fine settimana per quelli più brevi. Il tempo di vacanze, come il fine settimana, è un tempo messo da parte, particolare, per noi e i nostri programmi, è un tempo sacro. Il tempo di lavoro, il tempo regolare, il tempo ordinario scandito dall'orologio, è profano.

Con questi esempi voglio chiarire che anche nel nostro mondo individualista e, come si dice, secolarizzato, condividiamo ancora l'esperienza umana di fondo definita del *sacro*. Il sacro è ciò che è messo da parte da o per qualcuno. Comprende persone, luoghi, oggetti e tempi che prendono il valore di simbolo o sono riempiti di qualche forma di esclusione riconosciuta da noi e dagli altri. Il sacro è ciò che è mio in contrapposizione a ciò che è tuo o loro, ciò che è nostro in contrapposizione a ciò che è vostro o loro (nella nostra cultura potrebbe essere di nessuno, dal momento che crediamo nell'illimitatezza di tutti i beni, ma nel mondo del I secolo non c'è niente che non sia di qualcuno – tutti i beni sono finiti e ripartiti). Tra i sinonimi comuni per il sacro figurano *santo*, *consacrato* e *sacrale*. Per le nostre persone, luoghi e oggetti sacri proviamo gelosia (come si è fatto osservare nel cap. 4).

Il contrario del sacro è *il profano*, il non santo, il non sacro. Il profano è ciò che non è lasciato da parte da o per qualcuno in modo esclusivo, ciò che potrebbe essere in particolare di tutti e di nessuno in gradi diversi. Le parole *sacro* e *profano* designano quindi una relazione umana di diversi gradi di esclusività rispetto a qualche persona o cosa (incluso in «cosa» il tempo e lo spazio). Per esempio, affermare che la vita umana è sacra significa evidenziare che la vita umana è tenuta da parte e distinta tra le forme di vita riscontrabili e dovrebbe di conseguenza essere trattata in modo diverso dalla vita animale. Ancora, affermare che il sesso è sacro significa che gli incontri sessuali umani sono tenuti da parte e distinti dalle diverse forme di incontri sessuali che potremmo conoscere, e che quindi sono differenti dalle copule animali e non dovrebbero essere trattati come queste. Questi esempi sono risultato del confronto della sfera umana con quella animale e sono espressione della convinzione dell'esclusività dell'umano. Profanare la vita e il comportamento umani significa trattarli proprio come vita e comportamento animali.

Non sarà certo sfuggito che quando si delimita un'esclusività questa può distinguere ambiti diversi: il mio e il tuo, il nostro e il loro, l'umano e il non umano. Ovviamente si possono tracciare altre linee di demarcazione, e forse il complesso di confini al quale siamo più abituati sono quelli che delimitano l'ambito delle persone, cose e avvenimenti riservati da o per o a Dio. Spesso si indica questo ambito come *il sacro*, *il santo*, *il sacrale*. Si parla di popolo santo di Dio – gruppo di persone poste da parte da Dio o

per Dio o al servizio di Dio; di santo nome di Dio – la persona divina simboleggiata da qualche nome particolare e appartenente a una categoria del tutto differente da qualsiasi nome o persona umana e che non dovrebbe essere trattata come queste. Si parla anche di sacrificio, termine che alla lettera significa fare sacro o santo (*sacrum facere*), dunque riservare a Dio o mettere da parte per Dio, la nazione, la famiglia o qualche altra persona. Pressoché lo stesso significato ha *santificare*.

La cognizione del sacro, del messo da parte, implica chiaramente dei demarcatori sociali di qualche tipo che delimitino un ambito dall'altro, l'animale dall'umano, il mio dal tuo, il nostro dal loro, Dio da noi. Si ricorderà che approfondendo l'onore e la vergogna sono partito dall'osservazione che la costruzione del significato umano è un processo di posizionamento di limiti sociali nel materiale informe dell'ambiente umano così da produrre definizioni, significati socialmente condivisi. I gruppi umani tracciano linee attraverso e attorno al tempo (i tempi sociali dell'infanzia, dell'età adulta, della vecchiaia) e allo spazio (gli spazi sociali che chiamiamo casa nostra e quella del vicino o Stati Uniti e Messico). Queste linee delimitano anche le persone per mezzo di ruoli e status sociali, le cose con regole di proprietà e Dio come il solo essere che sovrintende all'intera scena umana.

Gli esseri umani del mondo intero sono nati in sistemi di linee che demarcano, delimitano e definiscono pressoché qualsiasi esperienza umana significativa. E non soltanto si definisce e si delimita, ma anche si associano passioni e valori alle aree (persone, cose, luoghi, avvenimenti) così demarcate. Fissare linee di questo tipo ci consente di definire le nostre diverse esperienze così da situare noi stessi e gli altri e tutto ciò e qualsiasi persona con cui possiamo entrare in contatto, e inoltre esprimere giudizi su queste esperienze e lasciarne coinvolgere o meno sulla base di dove esse si collocano rispetto a quelle linee. Il complesso di linee sociali che assimiliamo tramite l'inculturazione fornisce quindi a tutti noi una sorta di carta sociale condivisa che ci aiuta e ci costringe a situare persone, cose, luoghi ed eventi. Stabilire linee conduce solitamente a dare particolare risalto sociale ai confini, dal momento che confini chiari significano definizioni, significati e stati d'animo chiari, mentre confini confusi portano a cognizioni e reazioni ambigue.

LA PURITÀ: PURO E IMPURO

Le linee sociali sono quindi di primaria importanza perché si giunga alla cognizione di qualcosa messo da parte. Quando si parla di persone e dei tipi di relazioni esclusive tra persone e altre persone o altri luoghi, oggetti e avvenimenti, mettere da parte ha a che fare con l'esperienza del santo, del sacro. Non tutte le esperienze umane comportano tuttavia relazioni esclusive. Vi sono oggetti e luoghi e persone che definiamo, situiamo e col-

lochiamo, ma con cui non abbiamo alcun tipo di relazione di esclusività. Non mettiamo in gioco noi stessi in qualsiasi cosa o per chiunque allo stesso modo in cui ci impegniamo per ciò che possediamo o per i nostri genitori, sposi, figli o fratelli e sorelle, o nei nostri tempi e luoghi particolari, o per il nostro Dio. Tuttavia di fatto ci serviamo di un insieme di linee per definire, situare e collocare altro, anche ciò che mai potremmo vedere sul nostro pianeta in una vita intera – ad esempio persone, luoghi e cose in altre parti della nostra regione, del nostro stato e del nostro mondo. La purità inerisce in particolare al quadro culturale del tempo e dello spazio sociali in generale, alle ripartizioni all'interno dello spazio così definito e soprattutto ai confini che separano l'interno dall'esterno. L'impuro o contaminato è qualcosa che non si adatta allo spazio nel quale si trova, che appartiene a qualche altro luogo, che crea confusione nel quadro sociale generalmente accettato perché travalica le linee di demarcazione, e così via. Il sacro e il profano sarebbero quindi sottoinsiemi di regole di purità che ineriscono a differenze di esclusività (sacro) e non esclusività (profano). In generale le norme di purità riguardano luoghi e tempi per tutto e tutti, riguardano chiunque e qualsiasi cosa si trovi nel luogo e nel tempo che gli si addicono. E quando gli ordinamenti delle norme di purità siano riservati al nostro gruppo e a nessun altro, potremmo facilmente ritenere regole di purità sacre.

Le norme di purità hanno spesso per oggetto lo sporco. La mota del giardino ha il suo luogo debito nel cortile. Quando la stessa mota finisce dentro casa, questa è considerata «sporca, sudicia, impura, contaminata». Lo sporco è un modo per parlare di qualcosa fuori posto, è una sorta di metafora per qualcosa (e spesso qualcuno) fuori posto. Sono le cose fuori posto a rendere sporca la stanza. E naturalmente vi sono diversi gradi di sporco. Gli universitari fuori sede, ad esempio, solitamente puliscono la loro stanza nell'imminenza della visita dei genitori, eppure quando una madre vede la stanza inevitabilmente esclama: «Questo sarebbe pulito?». La madre trova lo sporco dove lo studente vede tutto purificato e ripulito. Il pulito e lo sporco sono allora questioni di gradi. Ma è da osservare che ovunque si veda dello sporco è da presupporre che esista qualche idea di un ordine ideale. Lo sporco presuppone un sistema, una struttura di delimitazione di linee o di definizioni, in caso contrario non si saprebbe mai quando qualcosa è sporco, impuro o fuori posto. Lo sporco presuppone inoltre che persone, luoghi e cose possano andare fuori posto, dal momento che lo sporco è qualcosa fuori posto. Al riguardo, nella nostra società chi è fuori posto (in senso negativo) è chiamato «deviante».

Una volta che persone, luoghi o cose siano collocate nel luogo idoneo, siano messe in ordine, il risultato è un ripristino del puro e incontaminato. Il processo di ripristino di cose e persone al loro posto può essere det-

to decontaminazione o purificazione. Al contrario, il processo di mettere cose e persone fuori posto può essere definito contaminazione o corruzione. Tanto la contaminazione quanto la purificazione sottintendono qualche spostamento attraverso una linea simbolica che divide il puro dall'impuro. Questo attraversamento di una linea è una sorta di passaggio dallo stato puro a quello impuro, o viceversa. E questo passaggio attraversa un confine. Come sopra si è fatto osservare, i confini sono spesso dubbi, spesso sono fonte di ansia e di conflitto oltre che di soddisfazione e di appagamento. Uscire dall'università laureati, ad esempio, è un passaggio, l'attraversamento di una linea. Alcuni studenti sono contenti di varcarla, altri si sentono ansiosi e insicuri. In entrambi i casi gli universitari che si laureano attraversano un passaggio sociale, oltrepassano una linea. Per il momento mi accontento di osservare che tra puro e impuro vi dev'essere una linea.

ANOMALIE E ABOMINI

Se qualsiasi cultura struttura il reale tracciando una linea del genere, nessuna cultura esaurisce pienamente tutte le dimensioni dell'essere umano e dell'esperienza umana, proprio come nessuna lingua umana utilizza tutti i suoni che gli organi fonatori umani sono in grado di produrre. Le culture sono selettive, limitate e limitanti. Qualsiasi cultura deve quindi confrontarsi con esperienze che resistono ai propri indicatori, che non sono rapportabili ai suoi presupposti e alle sue classificazioni. La nostra cultura, ad esempio, ci guida a intendere gli altri esseri umani come personalità individualiste, mentre i nostri forestieri del I secolo venivano indirizzati a intendere gli altri come personalità collettiviste, orientate al gruppo. Che cosa accade quando una cultura si trova di fronte al tipo di personalità prevalente nell'altra?

La nostra cultura ci orienta a intendere il funzionamento degli organismi umani in termini di «leggi» biologiche e a regolare le disfunzioni di questi organismi con interventi tecnologici: quando la nostra appendice s'infetta, è necessario che qualcuno ci tagli e la asporti. I nostri forestieri del I secolo erano orientati a comprendere il funzionamento degli esseri umani a partire dalla causalità personale in circostanze significative, tanto che la malattia era guarita da diversi mezzi interpersonali e non tecnologici – ad esempio un esorcismo accompagnato dall'applicazione d'olio d'oliva o dall'imposizione delle mani da parte di un guaritore. I popolani del I secolo sarebbero sicuramente stati impressionati dal miracolo della medicina moderna, proprio come noi tendiamo a non credere o a meravigliarci dei miracoli dei loro tutto sommato abituali taumaturghi.

Sto cercando di mostrare come le culture hanno a confrontarsi con realtà che non si adattano ai propri indicatori e come ogni cultura alla fine

si trova di fronte a un numero maggiore o minore di simili realtà. Queste esperienze che non si adattano a modelli o a norme socialmente condivisi sono dette *anomalie* (alla lettera il termine indica qualcosa d'irregolare). Se la nostra cultura ci ha abituato a reagire a certe anomalie con sentimenti fortemente negativi, a vederle come causa di ripugnanza o di odio, definiremmo questa categoria di anomalie *abomini*. Impariamo ad esempio che è bene liberarsi della materia in eccesso nel naso soffiandola in un fazzoletto di carta o di tessuto che portiamo con noi finché non possiamo sbarazzarcene, e troviamo disgustoso se qualcuno si china e si soffia il naso senza servirsi di fazzoletto liberandosene sul pavimento. Per la nostra cultura questo tipo di comportamento è un abominio, forse più orribile dell'uccidere qualcuno che tenta di rubarci la televisione.

In ogni caso le culture non ignorano le anomalie che determinati indicatori culturali fanno riemergere ma non riescono a conformare ai propri schemi. Il motivo è che se si ignorano le anomalie chi impersona la cultura perderà fiducia negli indicatori culturali. I nostri indicatori culturali, ad esempio, ci fanno convinti che tutti i beni siano illimitati, ma essa stessa ci costringe periodicamente a far fronte alla carenza di lavoro, esempio di qualcosa che illimitato non è. Dobbiamo ora conciliare questo limite con il convincimento che ci è comune dell'illimitatezza. Se ci riusciamo – ad esempio con lo sviluppo di nuove attività –, il sistema andrà avanti bene perché il limite è stato rimosso e dimenticato. Ma se non riusciamo a conciliare l'anomalia col nostro sistema, saremo costretti ad adottare stili di vita che sono limitati – e qui siamo davanti al capitalismo e allo stile di vita americano. Analogamente, nel I secolo i membri della «casa d'Israele» erano convinti d'essere il popolo scelto del loro Dio avito, di vivere nella terra di questo Dio e di venerare questo Dio avito potente capace di tutto. Che anomalia dev'essere stata vedere la terra occupata dai persiani e dai greci e quindi governata dai romani e dai loro dèi tradizionali. Quanto più durava la dominazione straniera, tanto più pressante diventava il problema di riconciliare la forza e le capacità del Dio di Israele davanti agli anormali infedeli e al potere dei loro dèi. A un'anomalia analoga si trovarono a far fronte gli ebrei europei, il popolo scelto di Dio, quando vennero annientati da un gruppo dall'uguale ideologia di «popolo eletto», la Germania nazista. Senza riconciliare una tanto grave anomalia, il sistema culturale verrebbe ridimensionato o radicalmente cambiato. Qualsiasi cultura deve quindi avere qualche modo di far fronte ad anomalie o abomini che cadono tra le crepe dei suoi confini o si pongono al di fuori del proprio sistema di classificazione.

Vi sono almeno cinque modi di fronteggiare le anomalie. Nel primo le élite o gli opinion leaders possono accontentarsi di un'unica interpretazione della vita, riducendo in tal modo l'ambiguità e sviando l'attenzione dalle

anomalie. È possibile, ad esempio, accontentarsi della fiducia in una concezione meccanicista e tecnologica del reale così da classificare come superstizione, allucinazione, errore, follia o eresia tutto ciò che c'è di soprannaturale. I gruppi posteriori a Gesù si liberarono delle interpretazioni divergenti dell'esperienza di Gesù stabilendo un canone, ossia una raccolta di scritti normativi – il nostro Nuovo Testamento. Questa raccolta sostiene un'unica varietà interpretativa di Gesù, mentre tutte le altre interpretazioni sono ritenute erranee, eretiche. Gli israeliti del secondo tempio fissarono un'unica serie interpretativa delle relazioni matrimoniali, relegando tutte le altre tra le impurità o gli abomini.

Secondo, qualsiasi anomalia potrebbe essere tenuta sotto controllo fisicamente. Chi nella nostra società commette omicidio, ad esempio, di solito ci vien tolto di mezzo fisicamente. Le élite romane criminali venivano esiliate o bandite, ossia rimosse fisicamente dalla società. La torà d'Israele ingiungeva di spostare nelle periferie di città e cittadine certe categorie di persone, ad esempio quanti soffrivano di certi tipi di malattie della pelle (in particolare la psoriasi, che le nostre traduzioni rendono con «lebbra»; in età biblica la lebbra in senso proprio, la malattia di Hansen, in Medio Oriente era rara o inesistente).

Terzo, la società potrebbe imporre norme rigide e chiaramente espresse per evitare persone, cose e comportamenti anomali. Norme di questo tipo affermano e ribadiscono ciò che è socialmente inaccettabile e sottolineano indirettamente ciò che è accettabile. La nostra convinzione che fumare causi il cancro, ad esempio, viene rielaborata in norme per evitare il fumo, così che i fumatori siano confinati in determinati luoghi, anche se siamo individualisti tanto convinti che una minorenne o una donna sposata non ha bisogno del consenso di nessuno per abortire. Le norme riguardanti il divieto di fumare affermano ciò che è socialmente inaccettabile e indirettamente mettono in risalto ciò che è accettabile. Ai cittadini romani era vietato sposare una schiava, così che fossero salvaguardati i confini tra gli status e l'onore che vi era connesso e in modo da valorizzare indirettamente la condizione di cittadino. I divieti alimentari d'Israele sottintendono un elenco di cibi che vanno di fatto preferiti.

Quarto, la persona, la cosa o l'evento anomalo possono essere etichettati come rischio pubblico, escludendo quindi dalla discussione l'anomalia e favorendo il consenso. Le centrali nucleari che potrebbero avere guasti, ad esempio, in un secondo tempo sono ufficialmente dichiarate a rischio. Questa etichetta rende superflua la discussione sui benefici dell'energia nucleare e contribuisce a formare l'opinione pubblica contro la stessa. Definendo «atea» – vale a dire priva della fede negli dèi tradizionali dei romani – l'ideologia dei giudei (fossero questi seguaci di Ben Zakkai o gruppi di Gesù), i capi romani rendevano impossibile qualsiasi discussione

sullo jahvismo israelita esclusivista e favorivano in tal modo il consenso alla sua esclusione. Stigmatizzandone l'attività risanatrice come opera di Beelzebul, gli avversari di Gesù mirano a far sì che divenga altamente improbabile che qualcuno lo prenda sul serio, contribuendo in tal modo al consenso alla sua esclusione.

Quinto, le anomalie possono essere utilizzate nei riti per arricchire il significato o richiamare l'attenzione su altri livelli di esistenza. Si può così utilizzare la violenza – anomala nella nostra società di legge e ordine – nel rito nazionale statunitense del football. Può anche essere utilizzata per ricordarci della violenza che dobbiamo fare a noi stessi per condurre una vita buona o di quanto dobbiamo lottare duro per farcela nella corsa al successo economico. Gesù scaccia un demone chiamato «Legione» (allusione alle forze d'occupazione romane) e costringe il demone plurimo in un branco di porci (creatura che per la cognizione delle élite israelite è sempre impura, abominevole), richiamando così l'attenzione sul rapporto del demone con la presenza romana come fatto abominevole. Senza dubbio si può pensare ad altri esempi che rientrano in queste categorie. Se ne potrebbe trovare tutta una serie nelle discussioni ordinarie di studenti universitari su scienza e religione, dove per gli studenti, e per non pochi dei loro insegnanti, scienza è sempre sinonimo di tecnologia. Le religioni importate negli Stati Uniti (e tra queste i diversi tipi di religione israelita nelle varie forme cristiane ed ebraiche, come anche le religioni islamiche) forniscono una grande quantità di anomalie che non rientrano nel paradigma tecnologico, mentre la tecnologia fornisce un gran numero di anomalie che non si accordano con le religioni di altre culture.

Definendo confini generali ed esclusivi, le regole di purità hanno in ogni caso a che fare col sistema e l'ordine, mentre le anomalie si limitano a sfuggire alla classificazione o sono di fatto degli abomini. Regole di purità di tal genere s'incontrano in qualsiasi cultura, perché ogni cultura ha un sistema di classificazione. Nell'elaborazione dei propri sistemi classificatori, d'altro canto, le culture mostrano di prediligere orientamenti, prospettive e orizzonti diversi. La nostra cultura si distingue per un punto di vista individualista di illimitatezza dei beni, ottenuti dalla padronanza che il singolo ha dimostrato dell'ambiente sociale e naturale, per mezzo di tecnologia sociale e fisica come i dieci modi con cui ottenere da qualcuno un appuntamento o le cinque regole per consumare meno benzina. Da questo orizzonte ricaviamo un insieme di norme e di classificazioni sensibilmente diverse da quelle del mondo mediterraneo del I secolo. Questo si imperniava su una personalità collettivista fondata nel gruppo e sulla prospettiva della limitatezza di beni che dovevano essere conservati grazie all'abilità interpersonale in forme rispettose dell'onore e della vergogna.

Poiché inoltre forniscono per così dire un reticolo che interessa qualsia-

si aspetto della società, le regole di purità mirano al tempo stesso a mantenere la pienezza o la completezza del corpo sociale. Nella sua forma più pura questo è molto simile a un contenitore perfetto dal quale niente straborda e dentro il quale niente filtra, un corpo completo. Da questa prospettiva le norme di purità riguardano da vicino i confini esterni della società, della quale ambiscono conservare l'integrità o la pienezza. Si pensi ad esempio al nostro interesse per gli stranieri illegali, i passaporti, i visti, i certificati sanitari per gli immigranti, eccetera. Come sopra si è osservato, le norme di purità hanno un posto per qualsiasi cosa e per chiunque, e qualsiasi cosa e chiunque devono stare al proprio posto – le anomalie sono opportunamente escluse. E proprio come la società nel suo insieme è un corpo sociale demarcato da norme di purità, così anche il singolo; in una determinata società il singolo è un corpo personale demarcato da norme di purità che replicano le norme della società e accordano il singolo con il corpo sociale. In altri termini, il singolo essere umano può essere considerato una sorta di carta stradale del terreno e delle caratteristiche che contrassegnano e demarcano tutto il mondo sociale. Anche il singolo si darà quindi pensiero di pienezza e completezza, d'essere un'entità perfetta da cui niente deborda e dentro cui niente filtra, e che è dunque una completezza individuale. Si pensi ad esempio alla cura che mettiamo nel tenere a bada nel singolo gli odori sgradevoli con collutori, deodoranti, saponi profumati e così via, che tengono gli odori lontani dai confini altrui e all'interno dei nostri. Poiché infine il discorso su Dio (la teologia), è necessariamente costituito da confronti tratti dall'esperienza umana, anche Dio sarà rappresentato alla luce delle concezioni della società e del singolo nella società; verrà rappresentato completo, intero, perfetto, e questa perfezione sarà riconoscibile nelle relazioni che Dio intrattiene col popolo di Dio e col mondo di Dio.

È cognizione comune che l'osservanza delle norme di purità reca prosperità tanto alla società quanto ai singoli che ne fanno parte, mentre trasgredirle significa incorrere in pericoli. Nella nostra società le regole di purità principali riguardano il simbolo chiamato denaro, seguito a poca distanza dalla salute. Il denaro è un demarcatore di confine quantitativo, serve da norma per lo status sociale, consente la ricerca della felicità individualista all'interno delle posizioni sociali ritenute importanti. La salute è salute individualista, tecnologica (il corpo in quanto specie d'organismo meccanico è concepito tecnologicamente). La salute segna la capacità del singolo di competere con altri e quindi di operare produttivamente nella società in generale e in particolare sul piano del proprio status personale. Si potrebbe osservare che le sole forme di differenziazione e discriminazione consentite negli Stati Uniti (e quindi gli unici demarcatori espliciti di confini) sono quelle dipendenti dal denaro e dalla salute. Si può vivere

dove si vuole, mangiare e comprare ciò che si vuole, indipendentemente da chi si è, pur di avere denaro. Quando questo manca, si è di fatto separati da chi ne può disporre e ci si trova quindi in una classe inferiore. Allo stesso modo si è ritenuti un possibile membro produttivo della società quando si è fisicamente ed emotivamente in grado di agire come individui, individualisticamente. Gli adulti che dipendono fisicamente o emotivamente da altri sono solitamente ritenuti impuri, incapaci di rispettare i confini della società. D'altra parte chi rappresenta una minaccia per il denaro o la salute dei danarosi o sani è abominio, deviante. I devianti vengono esclusi dalle relazioni sociali ordinarie, e la gente normale che si trova in condizione impura per non aver rispettato i confini entrando in zone in cui non si dovrebbe trovare (ad es. violando una norma che regola il parcheggio, violando il diritto del vicino alla privacy) richiede d'essere purificata e mondata, solitamente con denaro (contravvenzioni, tasse ecc.).

Nella prospettiva della limitatezza dei beni dei nostri forestieri del I secolo, lo scopo principale nella vita non s'incarnava nel successo economico ma piuttosto nella conservazione della posizione che si era ereditata nella società. Questa portava prosperità e assicurava le relazioni più armoniose possibili per quanto riguardava tempo, luogo, relazioni interpersonali e relazioni con Dio. Questo tipo di prosperità era lo scopo della persona collettivista, orientata al gruppo, oltre che della sua società in generale. Le norme sociali di purità avevano lo scopo di garantire la prosperità mantenendo relazioni adeguate e armoniose. La perfezione – la pienezza delimitata dalle norme di purità – è quindi tipica di Dio, del popolo in generale e del singolo, e viene espressa chiaramente nei modelli che la replicano (si ricordi che con replicazione s'intendono le stesse regole in ambiti diversi), forse più evidenti nelle categorie di persone e nella loro interazione nel matrimonio, nel culto del tempio e anche nella condivisione dei pasti. Prima di passare alla reazione di Gesù alle leggi di purità d'Israele, è ovviamente necessario farsi qualche idea di che cosa fossero queste norme e come dotassero di senso la società.

PROSPETTIVE ISRAELITE GENERALI

Per qualsiasi israelita del I secolo – giudaite, galileo, pereio o immigrato che fosse – non vi erano molti dubbi sul centro della terra abitata. Per volontà divina l'israelita si orientava sul luogo centrale della terra d'Israele, Gerusalemme, e per essere più precisi sul centro stesso di Gerusalemme, il tempio del Dio d'Israele. L'ideologia israelita tradizionale era imperniata sulla consapevolezza della santità del Dio d'Israele. La santità è esclusività sociale, e il Dio d'Israele esigeva una simile esclusività da parte del popolo che era stato scelto per essere esclusivamente di Dio – questa, in ogni caso, era la direzione presa dalla storia d'Israele.

Per parlare nei termini stessi dell'ideologia d'Israele, ciò che era consacrato a Dio era quindi costituito da ciò che era esclusivo di Dio, mentre il profano o non esclusivo di Dio consisteva nella creazione intera. Questa era rappresentata secondo le categorie di un sistema in cui tutto e tutti potevano trovare una posizione o un luogo determinati provvisti di significato e produttori di senso. Questo era il sistema di purità d'Israele, che a tutti e tutto forniva un luogo, e che da tutti e tutto si attendeva che si trovasse al proprio posto. Gli israeliti credevano che questo sistema di purità provenisse direttamente dal Dio d'Israele, creatore di tutto ciò che esiste. Nell'atto stesso della creazione il Dio d'Israele aveva costituito il sistema di categorie in cui tutti gli esseri creati avevano un proprio posto (*Gen.* 1,1-2,4a). Le leggi di purità d'Israele erano dunque in realtà leggi naturali fissate direttamente dal creatore (questa era la concezione prevalente, quella sacerdotale, anche se in *Gen.* 2 è Adamo a fissare le prime categorie, come fecero osservare la tradizione farisaica e più tardi quella di Ben Zakkai). Per il suo benessere e la sua prosperità, in quanto popolo consacrato e riservato a Dio, a Israele spettava vivere in purità. E in particolare il dovere dei santi servitori di Dio, la tribù sacerdotale d'Israele, in quanto addetti al servizio di Dio per elezione divina era di sovrintendere all'osservanza delle norme di purità tanto per se stessi quanto per la popolazione in generale. Per accostarsi al sacro si doveva essere sacri e incontaminati. Per avvicinarsi al santuario in generale si doveva essere incontaminati. Questa è la concezione che come si potrà vedere soggiace alla classificazione israelita di persone e animali.

Quanto alla moralità, se gli israeliti devono essere indisponibili come indisponibile è il loro Dio, anch'essi devono comportarsi conformemente alla loro esclusività, contrapposta al resto dell'umanità. Questa esclusività consiste nel vivere secondo le categorie fissate dal Dio d'Israele nel mondo creato. Sono queste categorie a fungere da matrici per le definizioni israelite di ciò che è a posto (incontaminato, puro) e di ciò che è fuori posto (contaminato, impuro). Se la purità è condizione per accedere all'esclusività, soltanto il puro può avvicinarsi al Dio d'Israele con qualche speranza di successo.

La carta di navigazione d'Israele è regolata quindi da due sistemi categoriali principali: sacro e profano (esclusivo e non esclusivo) e incontaminato/puro e contaminato/impuro (a posto / fuori posto). Questi complessi categoriali attraversano le cinque classificazioni principali proprie di qualsiasi società: l'io, gli altri, le creature animate e inanimate, il tempo, lo spazio. La disposizione del tempio mira ad applicare questi complessi categoriali allo spazio e ai singoli o ai gruppi autorizzati a entrare in questo spazio.

Alcune categorie di comportamento cadono però al di fuori del sistema

di purità d'Israele voluto da Dio. Sono semplicemente anomale. Chi compie tali azioni dev'essere punito. Le azioni sono immutabili, e dunque il colpevole in nessun modo può truccarle o espiare per esse. Questi delitti vietati da Dio e rivelati nelle regole e nelle usanze d'Israele sono estremamente pericolosi per la comunità, ragion per cui per questi sono previste sanzioni divine sempre appropriate, che devono essere applicate in uno dei due modi possibili: o da Dio stesso o dalla comunità israelita.

Le *sanzioni applicate da Dio* sono quelle in cui si viene «tagliati via» (*karat*). Sono ammende per chi profana il sacro e quindi viola le distinzioni tra sacro e profano, la categoria che funge da fondamento dell'intero sistema di significato. Poiché Dio è esclusivo (sacro) al pari degli ambiti da lui contraddistinti come esclusivi, così anche Israele è un popolo esclusivo e deve rispettare i confini del sacro (*Lev.* 11,44.45; 19,2; 20,7.26). I trasgressori devono quindi attendersi di subire la pena di essere «tagliati via»; ci si aspetta, in altri termini, che le loro azioni portino a tutta la loro discendenza una calamità, per l'intervento diretto di Dio («automaticamente») e senza alcuna azione della società. Questa convinzione in una retribuzione automatica protegge la sfera del sacro dissuadendo da atti che vi avrebbero sconfinato.

I crimini comportanti una pena capitale che è la società a dover applicare cadono però al di fuori dei confini del comportamento regolato da pene di «amputazione». I comportamenti che esigono la pena di morte sono violazioni dei dieci comandamenti. Il primo complesso di trasgressioni comprende crimini che disonorano il Dio d'Israele in misura tale che la richiesta di riparazione dell'onore è irreversibile e irrevocabile. L'autore dell'offesa dev'essere messo a morte. Tra queste violazioni è inclusa l'inservanza del sabato. Vengono quindi i crimini contro i genitori e infine quelli che disonorano un uomo e il suo onore familiare esigendo una vendetta che porta a una faida. Come osserva Giuseppe: «La morte è la pena per la maggior parte dei trasgressori; se qualcuno commette adulterio, se violenta una fanciulla, se osa cercare di sedurre un maschio; se quello che si cerca di sedurre accetta di subire. Anche per quanto riguarda gli schiavi la legge è ugualmente inflessibile».¹

Si consideri nella torà la proibizione per l'uomo di giacere con un uomo come con una donna (*Lev.* 18,22). Questa proibizione si trova nella pericope di *Lev.* 18-20 che fa parte di un insieme in cui si elencano una serie di delitti ritenuti tipici di un comportamento non israelita. In Israele questi crimini meritano la pena di morte, che è la società israelita a dover applicare, come la torà ordina esplicitamente: «Non agirete come fanno in terra d'Egitto, dove avete risieduto, e non vi comporterete come fanno in terra di Canaan, dove vi sto conducendo» (*Lev.* 18,3). Sono quindi com-

¹ *Contra Apionem* 2,215 (tr. L. Troiani)

portamenti tipici dei non israeliti, conosciuti dagli israeliti. Nella lettera ai Romani Paolo considera questi comportamenti tipici dei non israeliti, anche a lui ben noti. L'elenco dei comportamenti di *Lev.* 18 è accompagnato dalle pene del parallelo *Lev.* 20; tra gli atti che qualora vengano compiuti in Israele richiedono la pena di morte figurano: offrire figli a Molek (*Lev.* 20,2), maledire il padre o la madre (*Lev.* 20,9), l'adulterio (*Lev.* 20,10), l'incesto con la madre/suocera (*Lev.* 20,11) o la nuora (20,12), un uomo che giace con un uomo come con una donna (*Lev.* 20,13), un uomo o una donna che giacciono con una bestia (*Lev.* 20,15-16 e già prima *Es.* 22,18: «Chiunque giace con una bestia sarà messo a morte») e agire da medium o mago (*Lev.* 20,27). Si dice che questi atti profanano la terra d'Israele, e la profanazione della terra non può essere sanata con una purificazione rituale.

Sembra che quando Paolo parla di cose «secondo natura» (*kata physin*) o «contrarie alla natura» (*para physin*), come nella lettera ai Romani, faccia propria l'adozione giudaica ellenistica di categorie israelite tradizionali: *a) secondo natura* = secondo le regole (*nomos*) e le usanze (*ēthē*) di Israele, ossia un comportamento santo e incontaminato oltre che comportamenti puri e impuri che possono essere purificati «naturalmente»; *b) contro natura* = divieti nelle regole e nelle usanze d'Israele sanzionati dalla pena di morte comminata dal gruppo o dalla punizione divina diretta. Queste categorie possono essere rappresentate come segue:

SECONDO NATURA PER GLI ISRAELITI

| | | | | | |
|-----------------------------------|--|-------------------------------|--|-----------------------------------|--|
| esclusivo (santo, sacro) | | | | | |
| non esclusivo (profano) | <table> <tr> <td>a posto (puro, incontaminato)</td><td></td></tr> <tr> <td>fuori posto (impuro, contaminato)</td><td></td></tr> </table> | a posto (puro, incontaminato) | | fuori posto (impuro, contaminato) | |
| a posto (puro, incontaminato) | | | | | |
| fuori posto (impuro, contaminato) | | | | | |

CONTRO NATURA PER GLI ISRAELITI

| | | | | | |
|---------------------------------|---|------------------------------|--|---------------------------------|--|
| nessun posto (anomalo) | <table> <tr> <td>da sradicare (pena di morte)</td><td></td></tr> <tr> <td>da lasciare a Dio (pena divina)</td><td></td></tr> </table> | da sradicare (pena di morte) | | da lasciare a Dio (pena divina) | |
| da sradicare (pena di morte) | | | | | |
| da lasciare a Dio (pena divina) | | | | | |

Al riguardo è importante osservare che per Paolo la presenza di non israeliti nei suoi gruppi posteriori a Gesù è qualcosa di «contrario alla natura» (*Rom.* 11,24). I pochi non israeliti dei gruppi romani di Gesù «sono stati tagliati da ciò che secondo natura è un olivastro e contro natura sono stati innestati in un ulivo coltivato» (*Rom.* 11,24). Questo «ulivo coltivato» è il gruppo composto da seguaci israeliti di Gesù.

CLASSIFICAZIONE DELLE PERSONE IN ISRAELE

Per Gesù e Paolo la classificazione israelita delle persone in incontaminate e sacre era qualcosa che andava da sé. Dopo aver esaminato la paren-

tela e il matrimonio nell'ideologia israelita del I secolo, si può affermare che la strategia matrimoniale difensiva dell'Israele del secondo tempio esigeva che nel matrimonio i partner provenissero dall'interno della casa d'Israele. Come ci si potrebbe attendere da una società a beni limitati, questa comunità israelita era tuttavia fortemente stratificata in categorie di persone che ottenevano il loro posto per nascita. La purità genealogica, le linee che precisano lo status ereditato all'interno della comunità difensiva, era senza dubbio una delle apprensioni principali delle élite e forse anche delle non élite. In *Esd.* 2,2-58 e *Neem.* 7,7-60 si incontra una classificazione semplice della popolazione secondo gradi di purità dipendenti dalla prossimità al tempio di Gerusalemme, il fulcro politico e religioso d'Israele. Il tempio era una grande area di cortili e di edifici che aveva al centro come luogo cardinale il santuario, il santo dei santi. Dal punto di vista del sistema parentale e dell'atteggiamento difensivo verso la vita, poiché l'intera comunità genealogica è concepita come dono di Dio, si pensa che le sue linee di purità genealogica siano la volontà divina per il popolo di Dio. Le promesse divine di vita nel tempo a venire valgono per il popolo, la discendenza di Abramo, nella misura della sua purità stabilita da Dio. Il periodo successivo all'ascesa dei gruppi posteriori a Gesù vide la formulazione della dottrina di Ben Zakkai e delle tradizioni rabbiniche che segnarono la formazione della religione israelita domestica, non legata al tempio, nel III sec. d.C. Queste tradizioni, alcune delle quali rispecchiano probabilmente la situazione dei tempi neotestamentari, mostrano come le categorie di persone che si potevano incontrare nell'Israele del secondo tempio, da un punto di vista israelita si potevano suddividere a seconda dell'ascendenza (stando a Joachim Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 413 ss., con integrazioni) come segue:

- a 1. sacerdoti
- b 2. leviti
- c 3. israeliti di ascendenza pura («laici»)
- d { 4. figli illegali di sacerdoti
- 5. proseliti o gentili convertiti al giudaismo
- 6. proseliti un tempo schiavi, cioè liberti proseliti
- e { 7. bastardi (nati da unioni incestuose o adulterine)
- 8. di «padre ignoto» (nati da prostitute)
- 9. trovatelli
- 10. eunuchi per intervento umano
- f { 11. eunuchi dalla nascita
- 12. sessualmente deformi
- 13. ermafroditi
- x 14. persone di qualsiasi altro gruppo etnico (= «gentili»).

Qual è il fondamento di questo insieme di categorie? Si ricorderà che nel-

la strategia matrimoniale difensiva è obbligatorio incrociarsi in matrimonio esclusivamente con coloro che appartengono alla comunità israelita – e, se possibile, all'interno del proprio status sociale. Per questo i possibili coniugi devono essere membri della casa d'Israele per nascita biologica o rituale (i convertiti, definiti «proseliti») e occupare una determinata posizione sociale. Inoltre la strategia difensiva esige un seme santo e quindi una discendenza riservata a Dio perché nata da genitori che rispettavano le norme divine per il popolo santo di Dio. Le persone che si sposano devono quindi essere in grado di avere figli, per trasmettere lo status ereditato – l'eredità dello status segue il padre. Di conseguenza i criteri per inserirsi nelle linee di purità di questo gruppo comprendono l'appartenenza alla casa d'Israele e la capacità di procreare. Inoltre questa comunità difensiva era fornita di una struttura fondamentale ed esplicita di status, fondata sulla nascita: sacerdoti, leviti e israeliti a pieno titolo. Essere membri d'Israele comportava dunque l'eredità di uno status.

Le norme matrimoniali, ossia le norme di purità applicate al matrimonio, erano ovviamente opera delle élite urbane preindustriali e prescrivevano quanto segue:

1. il vero Israele era composto in particolare da sacerdoti, leviti e altri israeliti di ascendenza pura (categorie *a*, *b*, *c*), persone genealogicamente pure, dal lignaggio decoroso. Tutti potevano sposarsi liberamente tra loro;

2. proseliti e liberti proseliti erano classificati a parte, dal momento che si poteva affermare che presentavano qualche lieve incertezza genealogica. Appartenevano a questi i figli illegali dei sacerdoti: non si trattava di illegittimi, ma piuttosto di figli di sacerdoti che avevano sposato donne precluse, come vedove, divorziate o donne sedotte (cf. *Lev.* 21,7). Tecnicamente un sacerdote doveva sposare sempre una donna di puro lignaggio israelita, «non usata» o toccata da nessun altro uomo, diversamente la sua discendenza sarebbe stata catalogata insieme ai proseliti. Le persone di questa categoria *d* di fatto non appartenevano a Israele e potevano sposare leviti e israeliti a pieno titolo, ma mai sacerdoti. Erano quindi pure per alcuni israeliti, ma impure per altri;

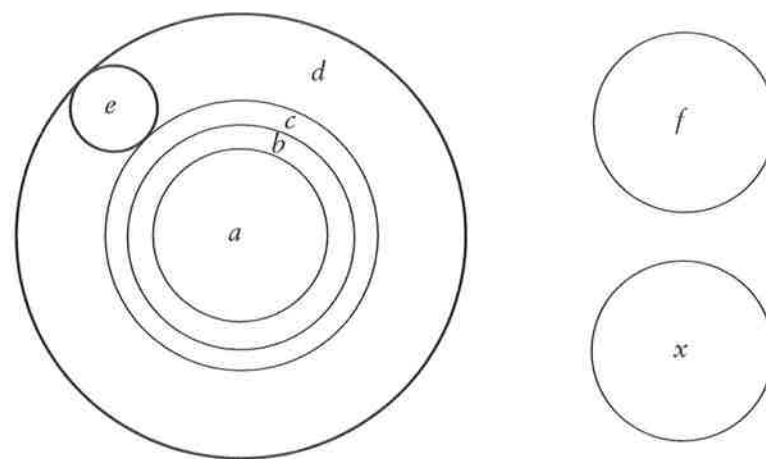
3. la categoria *e*: i bastardi, quelli di padre ignoto, i trovatelli e gli eunuchi presentavano un serio impedimento genealogico, perché non erano interi e completi. Non potevano esibire una genealogia adeguata perché potevano provenire da antenati di fama altamente dubbia, e nel caso dell'eunuco non erano in grado di trasmettere ulteriormente lo status dell'alleanza. Queste persone non possedevano né la posizione di membro dell'alleanza per nascita né la capacità di trasmettere lo status di membro dell'alleanza in senso proprio. Potevano avere l'una o l'altra caratteristica, ma non entrambe. Questi potevano sposarsi tra di loro o anche sposare proseliti, ma avevano il divieto di sposare sacerdoti, leviti, israeliti a pieno ti-

tolo e i figli illegali dei sacerdoti – il gruppo che costituisce funzionalmente il «vero Israele» ed è intimamente legato al tempio;

4. categoria *f*: gli eunuchi dalla nascita, le persone dalle caratteristiche sessuali deformate e gli ermafroditi non potevano assolutamente sposarsi. Erano incapaci di rapporti sessuali, e dunque non in grado di trasmettere lo status israelita;

5. categoria *x*: chiunque provenisse da qualsiasi altro gruppo etnico (= gentili) era abominio, propriamente del tutto fuori dalla scala di purità.

Se concepiamo questi status ereditati e le interazioni matrimoniali difensive ammissibili mediante un diagramma di Venn, il quadro assomiglierebbe a quello che segue:



Le categorie si definiscono per la vicinanza al tempio (e al suo luogo santo) – sacerdote, levita, israelita – insieme a due qualità: l'appartenenza alla comunità israelita per nascita biologica o rituale e la capacità di trasmettere il proprio status all'interno della comunità israelita:

x. abominio: del tutto fuori dalla scala di purità, dunque inevitabilmente impuri;
f. sempre impuri per il matrimonio, dal momento che non possono soddisfare i criteri per essere inseriti nella scala di purità;

d. Israele, compresi coloro che ne fanno parte per nascita rituale (proseliti). Alcune persone di questa categoria sono in grado di sposarsi nel «vero» Israele a livello di levita e di israelita, ma non a livello sacerdotale, dunque sono puri per alcuni, impuri per altri dei circoli più interni;

c. coloro che sono israeliti per nascita, «vero» Israele, ma tra questi c'è una categoria particolare *b*;

b. leviti: queste persone sono adatte al servizio del tempio, ma sono privi delle qualità necessarie per essere inseriti nella categoria *a*;

a. sacerdoti: adatti tanto al tempio quanto all'altare (luogo santo);

e. quanti di *d* il cui inserimento in Israele è dubbio o che per status ereditario è

problematico che possano fungere da elementi di trasmissione o non lo possano affatto.

Queste categorie di persone nella società israelita del I secolo costituiscono un'idea astratta delle linee di purità dell'Israele del secondo tempio, un'affermazione simbolica di chi si trova nel corpo sociale d'Israele. L'ingresso nella casa d'Israele si dà per nascita e il rito d'entrata è segnato dalla circoncisione. Non dovrebbe stupire la scoperta che la classificazione di animali in puri e impuri – ciò che del regno animale è abilitato a entrare nel corpo individuale dell'israelita o nel corpo culturale al tempio – si adatta bene a queste categorie di persone. Sarebbe un altro caso di replicazione: le medesime norme in un'altra dimensione.

CLASSIFICAZIONE DEGLI ANIMALI IN PURI E IMPURI

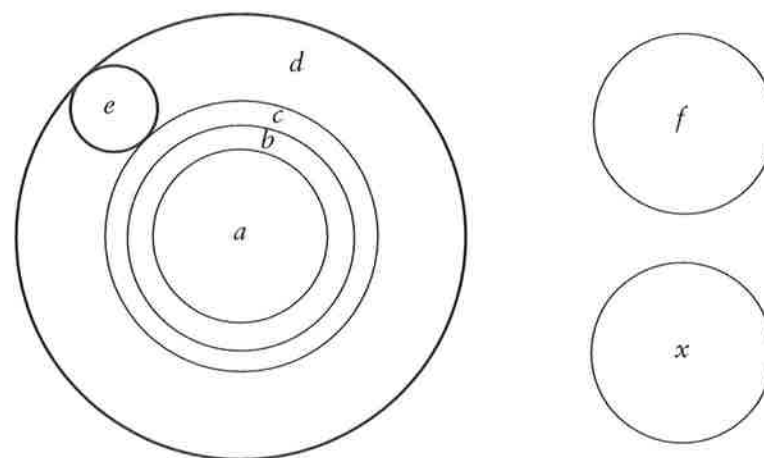
In realtà come la terra santa è santa perché è riservata al Dio d'Israele, lo stesso vale per tutto Israele con i suoi animali domestici. Questo parallelo tra Israele e le sue bestie domestiche si può vedere nel fatto che il primogenito, «il primo ad aprire il ventre nel popolo d'Israele, tanto dell'uomo quanto della bestia», è del Signore (*Es.* 13,2; 22,29b-30; *Lev.* 27,26-27; *Num.* 3,13; 8,17-18; 18,15), come anche nel fatto che i sacrifici del tempio devono venire solo «dal bestiame o dal gregge» (*Lev.* 1,2), cioè da animali domestici. Questi devono osservare il sabato, esattamente come i loro proprietari e padroni (*Es.* 20,8-11; *Deut.* 5,12-15; per l'anno sabatico, *Lev.* 25,6-7). Infine, proprio come Israele deve evitare il matrimonio con altri gruppi etnici – come se gli altri gruppi etnici costituissero altre specie – così anche è proibita l'ibridazione di animali domestici di specie diverse (*Lev.* 19,19).

Per replicazione le categorie che nelle norme di purità matrimoniale dividono una classe di israeliti dall'altra, divideranno i loro animali. Ma sulla terra vi sono anche animali non domestici e anche questi devono essere inquadrati per dare senso all'ambiente nel suo insieme. È precisamente qui che si situano le categorie di puro e impuro di *Lev.* 11, categorie che riguardano tutti gli animali dell'ambiente: creature acquatiche, celesti e terrestri. La replicazione delle norme di purità matrimoniale ha di mira principalmente, come si vedrà, le creature di terra. Si consideri ad esempio *Lev.* 11.

Le categorie di *Lev.* 11 riguardano tutti gli animali del territorio, tra i quali solo la varietà domestica è idonea al tempio. Gli animali sono suddivisi anzitutto secondo i loro habitat: acqua, aria o terra. Quelli anomali vengono rifiutati immediatamente, sono un abominio perché cadono al di fuori delle categorie – ad esempio gli anfibi che vivono tra due sfere e in entrambe (*Lev.* 11,10). Quindi si delineano criteri particolari per ogni

categoria: animali di terra idonei sono «tutti quelli che dividono lo zoccolo e hanno il piede fesso e ruminano» (*Lev.* 11,3). L'animale d'acqua acconcio è «tutto ciò che nelle acque ha pinne e squame» (*Lev.* 11,9). Gli animali d'aria acconci sono infine quelli che non mangiano sangue e carogne, possono volare o saltare con le proprie ali e con due zampe (ad es. la locusta: *Lev.* 11,13-22).

Tra le anomalie in queste categorie figurano le creature che hanno le caratteristiche definitorie dei membri di un'altra categoria, come animali di terra che sciamano come pesci o insetti (*Lev.* 11,29 ss.), creature alate che vanno a quattro zampe come gli animali di terra (gli insetti, *Lev.* 11,20) o creature che mancano delle principali caratteristiche definitorie (ad es. granchi e anguille sono creature acquatiche senza pinne e squame). Le creature che strisciano, si trascinano e/o sciamano e brulicano mancano di criteri per essere collocate in una classe qualsiasi, dal momento che vi sono animali in tutte le tre aree che si comportano in questo modo. Per questo «qualsiasi cosa strisciante che striscia sulla terra è abominio; ... tutto ciò che se ne va sul suo ventre e ciò che cammina sulle quattro zampe o tutto ciò che ha molti piedi, tutte le cose striscianti che strisciano sulla terra, non le mangerete, perché sono abominio» (*Lev.* 11,41-42). A scopi comparativi con la classificazione di persone illustrata sopra si può considerare il seguente diagramma di Venn delle creature terrestri (tratto da Mary T. Douglas):



Queste categorie, come quelle per le persone, dipendono dalla vicinanza al tempio (e all'altare) oltre che da due qualità: addomesticamento e caratteristiche di ruminazione e zoccoli fessi.

x. abominio: qualsiasi animale di terra che sciamano si trova del tutto al di fuori della scala di purità, dunque è necessariamente impuro;

f. sempre impuri a fini alimentari, dal momento che non corrispondono ai criteri di inclusione sulla scala di purità. Non hanno zoccoli fessi né ruminano né sono addomesticati, e comprendevano predatori e mangiatori di carogne come leoni, orsi, volpi e cani (che nel Vicino Oriente antico non erano animali da compagnia);

d. animali della terra d'Israele che sono addomesticati o non lo sono ma hanno zoccoli fessi o ruminano o entrambi. Possono essere, a fini alimentari, puri o impuri;

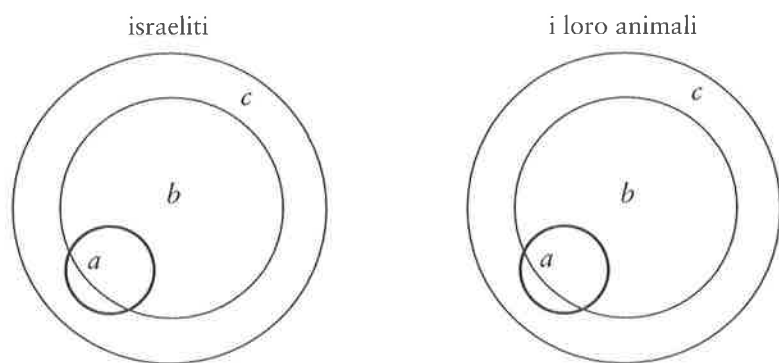
c. gli animali che hanno zoccoli fessi e ruminano sono puri e adatti all'uso alimentare (*Lev.* 11,3; *Deut.* 14,4-6 per quelli non addomesticati). In questi c'è una categoria particolare b;

b. animali puri senza macchia di mandrie e greggi domestiche; sono adatti per l'altare (*Lev.* 22,20 per la norma generale) a meno che si esiga una richiesta ulteriore (ad es. *Lev.* 1,3,10; 4,3,23,28; 5,15,18);

a. animali puri senza macchia di mandrie e greggi domestiche adatti all'altare con il requisito aggiuntivo dell'età (ad es. di un anno – *Lev.* 9,3; 23,18) o della qualità (ad es. tutti i primogeniti vanno dati al sacerdote – *Num.* 18,15);

e. quelli di d che non presentano *sia* zoccoli fessi *sia* ruminazione, ossia che rispondono a una o all'altra delle caratteristiche ma non a entrambe, anche quando si tratti di animali addomesticati (*Lev.* 11,4-7). In questo elenco il maiale non ha un rilievo particolare, ma nel II secolo a.C. esso diventa un animale particolarmente impuro a motivo del suo uso come animale sacro da chi non è israelita, in particolare a partire dall'età maccabaica (cf. *1 Macc.* 1,41-64 e *2 Macc.* 6,4-5).

Come Mary Douglas ha fatto osservare, s'incontra quindi una struttura parallela di linee di purità che contraddistinguono Israele e i suoi animali. Questi potrebbero essere riassunti come segue:



c. tutti quelli che si trovano sotto l'alleanza, puri e impuri – ma mai abominevoli;

b. adatti al culto del tempio o al sacrificio: soltanto i puri senza macchia;

a. consacrati al tempio: primogeniti senza macchia, di uomini e bestie (cf. *Lev.* 21,17-23; 27,26-27; *Es.* 13,2,11-16; 22,29-30).

Riguardo alla categoria b, gli animali idonei al culto del tempio o al sacrificio, la nostra classificazione prende in considerazione soltanto la condi-

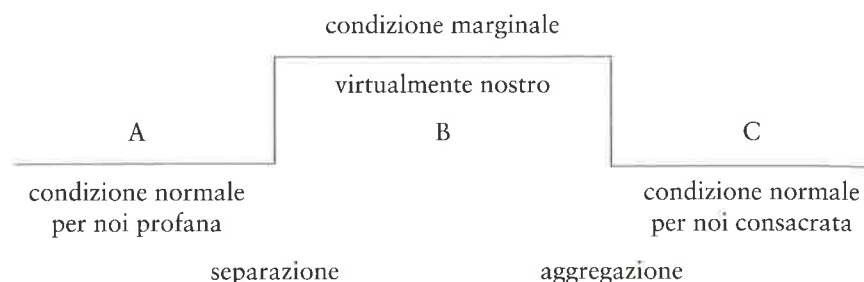
zione di purità o impurità relativamente alla nascita. La nascita non segna che l'inizio di un processo in cui è possibile restare macchiati o impuri, e quindi non idonei ai contatti sociali con i propri pari in vario grado, a seconda della lontananza dal fulcro centrale, il tempio. *Lev.* 12-15, ad esempio, elenca coloro che sono impuri e devono astenersi da contatti sociali con i propri pari. Vi è compreso chi soffre di malattie della pelle o di emissioni corporee anomale o abnormi, come la mestruazione, l'emissione seminale, la suppurazione. In questi casi i confini personali del singolo si dimostrano permeabili, il singolo non è intero. Lo stesso vale per il contatto con un cadavere. Non era inoltre consentito a un sacerdote o a un israelita contaminato offrire sacrifici. Nella prescrizione che segue è debitamente indicato ciò che potrebbe costituire un'imperfezione: «Perché non si avvicinerà nessuno che abbia un difetto, nessun cieco o zoppo o qualcuno con il volto mutilato o un arto troppo lungo, o chi ha un piede o una mano lesi o una gobba, o un nano o un uomo con un difetto di vista o una malattia da prurito o la scabbia o i testicoli schiacciati» (*Lev.* 21, 18-20). Anche in questi casi le persone presentate non sono intere. L'impuro e il deturpato semplicemente non possono essere simboli di pienezza e perfezione, e dunque non possono replicare l'ideale: l'individuo perfetto nella società perfetta sotto il Dio perfetto.

Ora che si ha qualche idea di come le persone si insedino nei posti che spettano loro e di come gli animali replichino le persone e si inseriscano nei posti loro propri, si passerà a esaminare i processi con cui le persone e i loro animali interagiscono simbolicamente con Dio. Uno di questi processi è la *santificazione* o consacrazione. Santificare significa mettere da parte per Dio, rendere santo a e per Dio. Un secondo processo è una forma particolare di consacrazione detta *sacrificio*. Dietro a entrambi questi processi sta il modo umano di rendere qualcuno o qualcosa consacrato ad altri.

SANTIFICAZIONE E SACRIFICIO

All'inizio di questo capitolo ho illustrato un certo numero di esempi che spiegano come sperimentiamo il sacro alla stregua di ciò che riteniamo tenuto da parte esclusivamente per noi. Ad esempio i jeans del primo esempio: in che modo vengono separati o messi da parte per noi? Il processo, che potremmo definire d'acquisizione o d'acquisto, si compie in tre passi distinti. All'inizio i jeans occupano la loro normale posizione di merce, sono proprietà di qualche impresa impersonale come la ditta manifatturiera o il grande magazzino. Quando iniziamo a vedere dove possano andare le nostre preferenze, mettiamo da parte da questa posizione normale alcuni jeans mentre li proviamo, ne consideriamo le qualità, eccetera. E

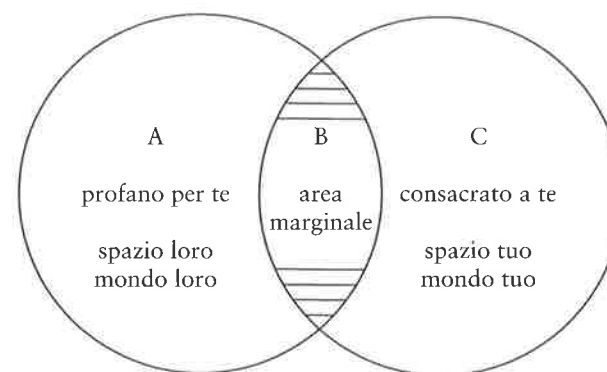
quando il nostro interesse per un paio specifico è cresciuto, consideriamo questo paio virtualmente nostro, non del tutto uguale a tutti gli altri che si trovano su banchi e scaffali, e ci offenderemmo se un altro cliente venisse a prenderseli dalle nostre mani – benché ancora non siano nostri. I jeans che probabilmente acquisteremo, che virtualmente sono nostri, stanno in una fase intermedia, sono separati dalla pila in vendita ma ancora non sono nostri. Si trovano per così dire in una situazione di confine o marginale. Per attraversare questa situazione marginale chiamiamo in soccorso un maestro di cerimonia, un venditore che sovrintende alla cerimonia o al rito mediante il quale i jeans marginali passano in una nuova situazione, diventano nostri, sono separati o messi da parte per noi. Vengono santificati a o per noi. Questo piccolo rito di santificazione consiste quindi di tre fasi che potrebbero essere rappresentate come segue:



Questo tipo di processo che si può riconoscere nel modo in cui si affrontano molte cose, mette in evidenza anche gli importanti cambiamenti sociali a cui si è sottoposti. L'ingresso di qualcuno nella condizione marginale detta universitaria, ad esempio, è finalizzato a un nuovo tipo di situazione consacrata, una professione o una carriera. L'ingresso dello studente ha inizio da una condizione normale di mancanza di competenza specifica in qualcosa. Allo stesso modo, diventare sposati è una sorta di processo dalla condizione normale d'essere non sposati attraverso una condizione marginale di decisione, pianificazione e rito, alla nuova posizione normale d'essere sposati. Nella prima fase i coniugi potenziali sono profani l'uno all'altro, nella seconda diventano virtualmente consacrati l'uno all'altro, infine attraversano qualche tipo di rito che rende effettivo l'essersi messi da parte l'un l'altro. Il risultato è il nuovo stato normale d'essere santi l'uno all'altro o l'uno per l'altro, d'essere sposati. È da osservare che sia all'università sia per sposarsi vi sono maestri di cerimonia, socialmente riconosciuti, che fanno da guida attraverso la condizione marginale.

Questo quadro è temporale, dal momento che considera il processo in termini di tempo, ma è possibile rappresentare il processo anche sotto un profilo spaziale. Per quanto riguarda le cose, ne possediamo già un gran

numero in una sfera spaziale che potremmo chiamare la nostra area sacra (la nostra casa, la nostra stanza, il nostro armadio). Quindi al di fuori della nostra area sacra c'è ovviamente una enorme quantità di oggetti che non sono nostri, che sono a noi profani. Vi è infine l'area di sovrapposizione in cui interagiamo col profano e acquisiamo nuovi articoli che diventano consacrati a noi e per noi, una sorta di area marginale spaziale (l'area circostante un registratore di cassa o una stanza con mobili acquistati a rate, per esempio). Sotto il profilo dello spazio la disposizione sarebbe la seguente:



Il modo con cui si mette da parte o si santifica qualcosa è di spostarlo dal mondo che è il suo (o di nessuno, nella nostra cultura d'illimitatezza dei beni) al nostro. Il nostro mondo, comprese le persone e le cose che ne fanno parte, è consacrato a noi. Abbiamo configurato e acquisito il nostro mondo perché i nostri genitori ci hanno introdotti in esso (che era il loro mondo, nel quale noi eravamo gli estranei) dall'area marginale della nascita. In quest'area marginale potevano accoglierci o respingerci, e in questo senso c'è poca differenza tra il nascere o l'essere adottati da determinati genitori: in entrambi i casi i genitori devono decidere di accogliere il figlio.

Applichiamo ora questi due modelli di spazio e tempo alla relazione degli esseri umani con Dio. Sotto il profilo temporale, a che cosa è simile il procedimento di mettere qualcosa da parte per Dio? sotto il profilo dello spazio, in che modo s'intersecano gli ambiti di Dio e quelli dell'umanità? Nell'Israele del I secolo lo spazio di Dio era simboleggiato dall'edificio politico e religioso, il tempio, che replicava sia l'intera terra santa sia il mondo intero, come una serie di scatole cinesi o di matrioske russe, l'una dentro l'altra. Il processo con cui si riservano a Dio o si mettono da parte per Dio persone e cose è detto *santificazione* o consacrazione (come in «sia santificato il tuo nome»); il processo d'interazione con Dio per mezzo di persone e cose messe da parte in tal modo è definito *culto*. Le norme di purità dei nostri stranieri del I secolo indicano categorie di persone

e cose e la loro condizione e posizione adeguata per prendere parte a questa interazione tra Dio e l'umanità – nel tempio, nella terra santa e nel mondo intero. Queste regole si replicano anche nella suddivisione del tempo lungo l'anno, il quale è sia il tempo del tempio, sia il tempo nella terra santa espresso dalla settimana scandita dal riposo del sabato, sia il tempo annuale in generale scandito da particolari giorni di festa. Il tempo del tempio, il tempo del sabato e il tempo del giorno di festa sono tutti tempi marginali, tempi di transizione, tempi in cui si può trascurare di guardare l'orologio, più o meno come si fa quando ci si trova a un ricevimento dove davvero ci si diverte o quando si è innamorati o in una vacanza fantastica. In queste circostanze guardare l'ora ha poco senso, proprio come pensare alle questioni di tutti i giorni ha poco senso ai ricevimenti, in appuntamenti galanti o in vacanza. Questi sono tempi santi, ed esigono un quadro diverso di attenzioni.

Per tornare ai nostri stranieri, si può considerare la disposizione degli spazi, le linee di demarcazione sacre, del tempio di Gerusalemme nel I secolo. Più o meno come i posteriori edifici ecclesiastici e i santuari cristiani del mondo intero, il tempio consisteva di tre grandi aree: A) un luogo in cui si potevano radunare persone adeguatamente preparate; C) un luogo che delimitava lo spazio di Dio, il santuario vero e proprio, come l'area dell'altare in alcune chiese cristiane; B) uno spazio intermedio in cui può avere luogo l'interazione. Naturalmente queste grandi aree possono essere e sono ulteriormente suddivise, ma il quadro generale può essere sufficiente per iniziare. Le aree corrisponderebbero quindi ai cerchi che delimitano gli spazi di cui sopra si è detto, di ciò che è nostro e di ciò che nostro non è. Per risultare più preciso cironderò entrambi i cerchi con una linea che comprende le persone che non appartengono al popolo di Dio e dunque non sono toccate dall'interazione:



Figura 5. Rappresentazione verticale dell'area del tempio

| categoria spaziale simbolica | categoria nell'A.T. | I secolo |
|---|-------------------------------------|--|
| natura mista: puro, impuro e abomini | al di fuori dell'accampamento | al di fuori della terra santa |
| cultura mista: puro o impuro, ma nessun abominio | all'interno dell'accampamento | nella terra santa replicata da Gerusalemme, la città santa |
| zona A: spazio del popolo di Dio: spazio dell'assemblea | cortile della tenda | monte del tempio e cortili di a) gentili (stranieri e residenti nella terra) b) donne (israelite) c) israeliti |
| soglia dello spazio di Dio zona B: spazio d'interazione limiti estremi dello spazio umano | | altare e bacino tavola e candelabro a sette bracci tenda davanti al santuario |
| zona C: spazio di Dio | tenda con l'arca santo dei santi | portico luogo santo santo dei santi |

La disposizione del tempio replica quella della terra santa in cui si trova. Il tempio è a Gerusalemme, su una delle tre colline chiamate nel I secolo monte del tempio. Proprio come la terra santa è la terra di Dio rispetto al mondo creato da Dio, così Gerusalemme è la città di Dio (Mt. 4,5; 27,53) in rapporto alla terra santa, e il monte del tempio è la montagna particolare di Dio rispetto alla città di Gerusalemme. L'edificio del santuario (Mt. 24,15; 1 Cor. 3,17) nella zona del tempio, infine, è lo spazio di Dio rispetto all'area del tempio in generale. Ancora una volta ci si trova davanti a una serie di scatole cinesi o di matrioske russe che suddividono lo spazio per riempirlo di senso in rapporto a un centro. In ogni caso l'area problematica, l'area del timore e dell'apprensione come della gioia e dell'esuberanza emotiva, è l'area d'interazione, il margine o la linea di confine. Gli immigrati giudei provenienti dall'estero erano felici di vedere la terra santa; in pellegrinaggio si rallegrano alla vista di Gerusalemme sull'orizzonte; da fedeli straripano di gioia allo spettacolo del monte del tempio, e quanti offrono sacrifici si mostrano euforici quando nel luogo dell'assemblea scorgono l'altare e dietro a questo il santuario. Sulla strada per Gerusalemme toccare i margini suscita reazioni emotive. Per chi è impuro, per chi non è autorizzato a toccare i margini, ci si potrebbe attendere qualcosa come un'esperienza inversa. E davanti a un'orda conquistatrice di invasori stranieri crescerebbe l'inquietudine a vederla attraversare margine dopo margine, limite dopo limite in una marcia di profanazione, cor-

ruzione, riduzione di tutto al profano. È questo l'effetto di margini, definizioni e limiti di purità sull'esperienza umana, nostra e loro (e incidentalmente potrei osservare che agiscono sul corpo personale proprio come agiscono su quello sociale).

Com'è noto Israele credeva che i suoi margini, le sue linee di purità, fossero dono di Dio ed espressione della sua volontà. Quanto all'area del tempio, lo spazio di questa potrebbe essere rappresentato verticalmente secondo la disposizione della fig. 5 (passi che parlano del tempio di Salomone sono *Es.* 25-27 – anche se si dice che sia stato pronunciato nel deserto – ed *Ez.* 40-43 – questo tempio futuro si fonda sui ricordi del tempio di Salomone; per il tempio erodiano del I secolo, noto come secondo tempio, sulla scorta della regolamentazione biblica e della prassi successiva, cf. Joachim Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù*, 133-139 per le fonti rabbiniche).

In questa disposizione il santo dei santi segna il centro del monte del tempio, che contrassegna il centro di Gerusalemme, il quale costituisce il centro della terra santa, che è il centro del mondo. Al centro dei centri il popolo santo di Dio ha la possibilità di interagire con Dio sotto la direzione rituale dei sacerdoti di Dio aiutati dai loro leviti.

Il più grande dono di Dio al popolo scelto è la vita. La vita nelle società preindustriali ruralizzate del Mediterraneo del I secolo era abbastanza precaria. Si era fin troppo consapevoli dell'incertezza della vita, che veniva sicuramente da Dio soltanto, per cui in definitiva apparteneva a lui soltanto. Una delle forme principali d'interazione con Dio nel tempio di Gerusalemme metteva al centro la vita, la celebrava o la ripristinava. Questa interazione imperniata sulla vita è il sacrificio, processo rituale in cui si offre a Dio qualche forma di incentivo, reso irrecuperabile per l'uomo, nella prospettiva di qualche effetto vitale per l'offerente (o gli offerenti).

In quanto rituale, il sacrificio implica che si metta da parte qualche entità vivente – animale, vegetale (cui spesso si univano minerali) – rendendola irrecuperabile per chi presentava il sacrificio e quindi offrendola a Dio. Il fatto di rendere irrecuperabile l'entità vivente trasforma questa irrimediabilmente, uccidendola, cucinandola, versandola o bruciando sale o incenso. L'entità vivente diventa una vittima – termine tecnico del sacrificio. Quindi la vittima viene ingerita da chi la presenta e da Dio, o da Dio soltanto (come nelle offerte di olocausto). Gli elementi centrali della vita negli esseri viventi appartengono alla sola divinità (anche se a volte vengono utilizzati dai fedeli, come, in Israele, il grasso e il sangue; cf. la carne / il corpo e il sangue di Gesù; in Grecia il grasso e le ossa). L'effetto che si cerca nel sacrificio è un effetto vitale: il mantenimento o il ripristino della vita, attribuiti esclusivamente alla divinità. I sacrifici di mantenimento della vita celebrano la vita nelle festività. I sacrifici di ripristino del-

la vita rivitalizzano dopo una devianza accidentale o una fuoriuscita dalla sfera umana, come quando una madre penetra nella sfera del preumano per concepire un figlio, o quando un marito o un figlio entrano nella sfera dei morti per seppellire un parente.

Già sappiamo di stare occupandoci di personalità integrate in gruppi e orientate al gruppo, che cercavano patroni di strati sociali superiori per essere aiutate a conservare lo status sociale loro attribuito e da loro ereditato. Da questo punto di vista il Dio d'Israele occupa il più alto status sociale immaginabile ed egli è l'unico che possa aiutare a conservare la vita. Questo Dio esorta chi è stato messo da parte a interagire in riti incentrati sulla vita. Ma Dio non ha bisogno di questi sacrifici; loro, piuttosto, hanno bisogno di sacrificare a Dio. Perché? Anzitutto per celebrare i benefici vivificanti del patronato di Dio, e tra questi la potenza di Dio oltre alla gioia della sua presenza, quindi per porre rimedio a relazioni potenzialmente mortali che sono attribuite a offese arrecate a Dio. I sacrifici a Dio sono analoghi ai doni elargiti a patroni di classe superiore. Ciò che i patroni richiedono ai clienti è il riconoscimento d'onore, di sottomissione, un seguito. Il sacrificio a Dio è simbolo del dono di un cliente al patrono, è espressione di relazione asimmetrica ma reciproca a cui non sono estranee la potenza, la protezione e la gioia d'immergersi nella presenza del patrono dei patroni. Nel sacrificio del tempio ciò che viene offerto – qualche vittima prescritta e pura – sta al posto di chi lo offre, il quale dev'essere altresì puro e senza macchia.

L'oggetto è ricevuto dal capo rituale della zona intermedia o marginale, il sacerdote, che agisce come un ponte tra lo spazio del donatore e lo spazio di Dio, spazio che è simbolo dei loro mondi. Per mezzo di questo ponte e dell'attività nella zona marginale, i benefici del patrono passano al donatore, che può essere un singolo, un gruppo o l'intera nazione. In questo modo il sacrificio simboleggia un'interazione tra un popolo particolare e Dio attraverso la zona marginale o di passaggio. Nei sacrifici che ripristinano la vita la vittima viene bruciata completamente sull'altare. Nei sacrifici che asseriscono la vita, dopo essere passato nella zona marginale la maggior parte del cibo offerto in sacrificio è mangiato da chi lo offre, da chi lo circonda e dal personale del tempio. La trasformazione delle porzioni bruciate sull'altare è simbolo del passaggio del donatore a Dio. Il gruppo di amici che si raccoglie intorno al pasto del tempio simboleggia apertamente l'amicizia di un patrono benevolo con i suoi clienti. Lo scopo di tutto ciò è senza dubbio «religioso» nel senso che la parola ha nel I secolo: il riconoscimento della preminenza di Dio su qualsiasi status sociale, l'ammissione che Dio è il solo che sovrintende a tutto – donde il chiaro simbolo d'onore, sottomissione e obbedienza del donatore a Dio, insieme all'accoglimento da parte di Dio del donatore come cliente.

Il sacrificio, quindi, riguarda sempre la vita ed è elevato a chi sovrintende alla vita umana. Che gli esseri umani non possano produrre spontaneamente, tecnologicamente o meccanicamente la vita, fa di questa il primo simbolo naturale del dono – la vita viene sempre da altri. La fonte ultima della vita da cui proviene tutta la vita è un'altra immagine del Dio al quale è rivolto il sacrificio. Essendo per così dire un risultato della vita, il sacrificio è sempre rivolto a chi secondo l'esperienza umana adulta è l'unico responsabile della vita. Chi presenta un sacrificio mira a mantenere la vita o a ripristinarla.

Proprio come l'offesa arrecata a un proprio pari che avrebbe potuto condurre a una faida mortale esige una riconciliazione, così era disponibile una varietà di sacrifici di purificazione e riconciliazione rivolti a Dio per tenere lontane minacce alla vita e per ristabilire relazioni che la favorissero. Questi sacrifici segnavano la riconciliazione e un nuovo inizio sociale, e sono spesso definiti *sacrifici espiatori*. E proprio come chi prova a instaurare relazioni con altri esseri umani presenta qualche regalo, così si possono offrire alla divinità anche questi doni «esplorativi» per garantirsi la benevolenza: sono detti *sacrifici propiziatori*. Un tipo di sacrificio propizatorio assicura la protezione da qualche minaccia letale arrecata da altri (sacrificio apotropaico), nella forma sia di semplice protezione sia di qualcosa inflitto ad altri.

Detto in breve, il sacrificio riguarda sempre la vita, il suo scopo è di avere qualche effetto vitale. Si colloca all'intersezione di processi sociali, quando c'è bisogno di confermare o ripristinare la vita; è una transazione rituale che asserisce o celebra la vita di un gruppo parentale o di uno stato o che segna il ristabilimento della vita di una persona o di un gruppo che meritavano di perderla. Nell'antichità, come oggi in molte società non occidentali, l'elemento di mediazione in questo processo sociale è qualche essere vivente (animale o vegetale) che viene ucciso, quindi consumato in parte o per intero dal partner di transazione che si ritiene essere responsabile della vita, ossia Dio. L'essere vivente viene trasformato, reso irrecuperabile e irreparabile da colui che offre il sacrificio: l'uomo o l'animale è ucciso, la farina viene cotta, il vino è versato. Quindi Dio ne riceve una porzione: una parte nel caso di ratifica della vita, da condividere con la cerchia che offre sacrifici, tutto nel caso di ripristino della vita, perché sostituisce la persona o l'entità che in realtà avrebbero dovuto essere uccise.

Sembra che tutti i modelli di persone pure e impure per nascita, di animali puri e impuri che in qualche modo replicano le categorie personali, di spazio sacro e profano e di procedure per attraversare i confini, ai tempi di Gesù valessero sia per le élite sia per le non élite israelite coinvolte. Queste norme di purità costituivano le linee implicite ed esplicite con cui si situavano persone e cose nell'Israele del secondo tempio.

Non molto tempo dopo la morte e risurrezione di Gesù, un gruppo importante di seguaci di Gesù rifiutò tuttavia questi ordinamenti di purità per i membri di altri (abominevoli) gruppi etnici che avevano accolto Gesù come il messia che doveva venire in potenza. Secondo l'ideologia israelita, d'altro canto, il messia di Dio si sarebbe indirizzato al proprio popolo di Dio per trasformare la società israelita con i suoi ordinamenti di purità donati da Dio. Accogliere Gesù come messia senza gli ordinamenti di purità d'Israele significava evidentemente respingere la volontà di Dio e respingere l'ordinamento comandato da Dio per l'interazione tra patrono e cliente. E con la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. – dopo la quale furono scritti la maggior parte dei nostri documenti evangelici –, il sacro centro dei centri cessa di demarcare come un tempo lo spazio sacro, dando così ragione a quei seguaci di Gesù, come Paolo e i suoi discepoli, che già prima del 70 d.C. ritenevano le norme di purità israelita facoltative per gli israeliti «in Cristo».

ORDINAMENTI DI PURITÀ NEI GRUPPI POSTERIORI A GESÙ

Stando alle tradizioni più antiche dei vangeli, è lecito concludere con sufficiente sicurezza che Gesù proclamò il regno di Dio e agì da guaritore. Le sue guarigioni beneficiavano spesso gente che, stando alle norme di purità, era macchiata, quindi impossibilitata a intrattenere relazioni sociali col resto del popolo santo d'Israele (ad es. lebbrosi, *Mc.* 1,40-45; *Lc.* 17, 11-19; emorroissa, *Mc.* 5,25-34), oppure esclusa dal tempio e dal sacrificio a motivo di qualche tipo d'impedimento permanente o mancanza di pienezza (ad es. ossessi, paralizzati, zoppi, ciechi). Queste guarigioni sono spesso associate alla finalità e alla funzione del tempo sacro, in particolare del sabato (ad es. *Mc.* 1,21-27; 3,1-6; *Mt.* 12,1-14). Guarendo di sabato Gesù provoca discussioni sul significato del sabato – e quindi sul significato delle norme di purità in relazione al tempo. Ciò ovviamente implicava altre domande sul senso delle norme di purità in relazione allo spazio e alle persone, dal momento che queste norme si replicavano a vicenda e la modifica in un insieme esigeva trasformazioni negli altri.

In queste discussioni Gesù accetta il sistema di confini esposto nelle norme di purità della tradizione israelita, sostanzialmente come accoglie la strategia matrimoniale difensiva tipica dell'Israele postesilico. Gesù pare tuttavia contestare l'intento sociale di fondo di queste norme e i modi in cui esse vengono interpretate coerentemente con questo. Intento delle norme non è di recidere dall'accesso a Dio porzioni sempre maggiori del popolo di Dio, simboleggiato da ciò che è puro e sacro nelle norme di purità (limitando e ridimensionando in questo modo la zona A degli schemi sopra illustrati), bensì di facilitare l'accesso a Dio. Le norme di purità ser-

vono a rendere questo accesso più facile, non a impedirlo. Detto con altre parole: «Il sabato è stato fatto per gli esseri umani, non gli esseri umani per il sabato» (Mc. 2,27).

Dio, inoltre, come non ha effettivamente bisogno di sacrifici, così neppure ha bisogno di norme di purità in cui essere relegato e difeso dal disonore e dagli oltraggi degli esseri umani. Dio è perfetto perché è aperto a tutti gli israeliti, buoni e cattivi. Quanto al popolo particolare di Dio nella terra santa di Dio, egli «fa sorgere il suo sole sui malvagi e sui buoni e manda la pioggia sui giusti e gli ingiusti» (Mt. 5,45). Poiché Dio è aperto a tutto il popolo dell'alleanza d'Israele, fare la sua volontà significa essere aperti agli altri israeliti, buoni o malvagi, proprio come lo è Dio. La sua volontà è quindi il benessere di questo popolo. Per questa qualsiasi interpretazione delle norme di purità dovrebbe muoversi nella direzione del benessere di Israele, non in quella di una semplice conservazione del sistema in qualche modo meccanico – sul solo piano di mani e piedi. Nel quadro deve entrare lo scopo, il cuore. Ad esempio: «Mosè ha detto: 'Onora il padre e la madre' e 'Chi parla male del padre o della madre, dovrà morire'; ma voi dite: 'Se un uomo dice al padre o alla madre: È qorban (cioè donato a Dio) ciò che ti sei guadagnato da parte mia' – non gli consentite di fare più nulla per il padre e la madre» (Mc. 7,10-12; cf. Mt. 15,4-6 dove anziché Mosè è Dio che esige il rispetto dei genitori). L'assunto di Gesù è che questo tipo d'interpretazione, in cui i diritti dei genitori sono irreversibilmente revocati dalla decisione di qualcuno a favore di Dio e del tempio, è segno che le priorità sono ribaltate. Lo stesso vale per le priorità nei sacrifici del tempio: «Se dunque stai per offrire il tuo dono all'altare e qui ti ricordi che tuo fratello [anch'esso israelita] ha qualcosa contro di te, lascia il tuo dono davanti all'altare e va'; riconciliati prima con tuo fratello e poi vieni a offrire il tuo dono» (Mt. 5,23-24). Se quindi le norme di purità servono a facilitare l'accesso a Dio e se il Dio a cui ci si vuole accostare ha come priorità principale il benessere umano secondo la volontà di Dio per il popolo scelto, ne consegue che l'interpretazione adeguata delle norme di purità deve conseguire dal mettere in primo piano la relazione col proprio pari. Per questo c'è la giustizia, che si occupa delle relazioni interpersonali adeguate fra tutti i membri della società, tra Dio e gli esseri umani a lui stretti in alleanza e tra gli esseri umani e i loro pari. Nella giustizia simboleggiata da Gesù, le relazioni adeguate tra Dio e gli esseri umani – assolutamente indispensabili, come mostrano le norme di purità – esigono anzitutto relazioni adeguate tra gli uomini, altrimenti la relazione tra Dio e gli esseri umani resta sul piano di mani e piedi, della pura attività, senza la sostanza della persona intera. Questo tipo d'azione, in cui il cuore è assente, è detto *formalismo*. Per questo, secondo l'interpretazione della parabola riguardante il puro e l'impuro

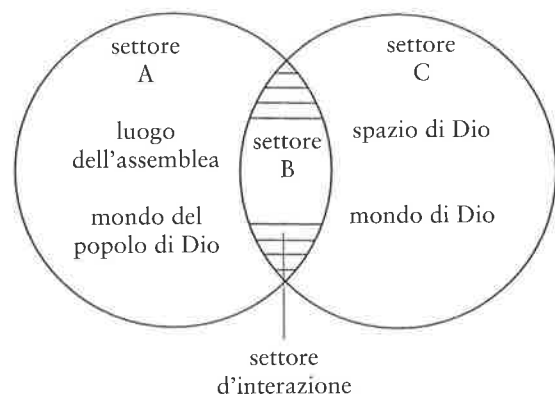
(Mc. 7,14-23), «ciò che esce da una persona è ciò che contamina una persona». Ed è da osservare che per intenzioni malvagie scaturite dal cuore s'intendono relazioni interpersonali che recano danno a un proprio pari: «Dall'interno, dal cuore di una persona, vengono pensieri malvagi, fornicazioni, furti, assassini, adulteri, concupiscenze, malvagità, inganno, disolutezza, invidia, bestemmia, superbia, stoltezza».

Sebbene Gesù condivida il punto di vista degli avversari riguardo al valore simbolico delle norme di purità delle scritture d'Israele, la sua attività e il suo insegnamento mirano quindi a una nuova visione delle priorità che poggia sulla cognizione che Gesù stesso ha di Dio e della volontà di Dio. Per quanto importanti, le norme di purità non sono prioritarie bensì secondarie rispetto a qualche altra finalità principale. L'accento non dovrebbe cadere su come Israele debba rapportarsi a Dio ma su come Dio di fatto si rapporta a Israele. Scopo dell'interazione con Dio (settore B dei diagrammi precedenti) è di replicare e dimostrare il modo in cui Dio si comporta col popolo di Dio (apertura a tutti, generosità e sincerità), non di replicare e suffragare il modo in cui Israele si è comportato con Dio in passato (l'atteggiamento difensivo e tendenzioso sviluppato nell'elaborazione del passato in tradizione). Nella sua attività Gesù si rivolse a chi in Israele per un motivo o per l'altro non poteva avere accesso all'assemblea del popolo di Dio (settore A dei diagrammi precedenti). Gesù quindi perseverò in questo aspetto fondamentale come priorità di una relazione adeguata con Dio. Una tale interpretazione tende com'è noto a sostituirsi all'Antico Testamento inteso come torà sacerdotale di Dio, insegnamento di Dio sancito come legge dalle élite dominanti del tempo, a profitto di una concezione dell'Antico Testamento come torà del popolo di Dio, insegnamento di Dio che si chiarisce nell'ininterrotta ed efficace attività di Dio tra il popolo scelto e a suo vantaggio.

Ne consegue l'inquadramento delle norme di purità della torà nella torà nel suo insieme, anziché l'inquadramento della torà come tutt'uno nelle norme di purità, come avrebbero voluto le élite e le non élite interessate (e come avrebbe fatto il giudaismo talmudico normativo quando si sarebbe imposto come religione giudaica nel v sec. d.C.). L'interazione con Dio ha quindi luogo sul fondamento della torà – compresi sacrificio del tempio e norme di purità come sottoinsiemi della torà – e non sulla base dello spazio divino delimitato del tempio di Gerusalemme e mediato dai soli sacerdoti. Questa situazione può essere rappresentata secondo il diagramma della pagina seguente.

Lo spazio di Dio è ovunque egli scelga di rivelarsi, ovunque il popolo si adoperi per obbedirgli e prestargli onore conformemente alla torà di Dio. Il luogo dell'assemblea è ovunque il popolo di Dio si raduni per obbedirgli e prestargli onore. Una simile prospettiva, che suonava strana alle élite

urbane del tempo di Gesù, ricorda il profetismo antico con i suoi accenti sulla compassione e l'affetto concreto per il vicino come a se stessi come priorità di massimo grado, mentre il sacrificio stava in secondo piano (*Mt.* 9,13; *Mc.* 12,33; *Os.* 6,6; *Mich.* 6,6-8). Si trattava indubbiamente di priorità delle non élite dei giorni e dell'età di Gesù, in particolare degli scribi del gruppo farisaico. Con la caduta di Gerusalemme e la scomparsa e l'esilio delle élite urbane, sotto la guida di Johānnan ben Zakkai questi scribi perfezionarono di fatto un programma (spesso chiamato «rabbìnismo») in qualche modo simile a quello prospettato da Gesù. I seguaci di ben Zakkai elaborarono una religione domestica israelita attuabile che prendesse il posto della religione politica d'Israele di un tempo, e lo fecero interagendo largamente con i gruppi posteriori a Gesù. Quasi una generazione prima questi ultimi avevano sviluppato la loro versione ispirata a Gesù di una religione domestica israelita attuabile che sostituisse la religione politica del tempio.



In un tempo precedente, negli anni 30 del I sec. d.C., i discepoli di Gesù avevano lanciato un proprio programma. Per questi seguaci la risurrezione di Gesù significava che egli aveva davvero ragione nella sua valutazione della torà e delle sue conseguenze, perché Dio stesso aveva mostrato la propria approvazione di Gesù rialzandolo dai morti. Se Gesù ha ragione e se la volontà divina è il benessere umano insieme alle norme di purità che sono simbolo di un facile accesso a Dio, non bisognava più cercare questo accesso «in Israele» ma «in Cristo». Ed è significativo che questo Cristo è Gesù di Nazaret, il quale sarebbe presto venuto nella potenza che si conviene al Cristo. Egli stesso è segno della continua attività di Dio, per cui è superiore alla torà intesa come legge che mostra ciò che piace a Dio. In luogo di un essere incentrato in Israele sulla torà, i primi gruppi posteriori a Gesù elaborarono un essere cristocentrico «in Cristo» (Cristo occupa il settore B).

Sembra che i primi problemi posti ai gruppi di seguaci di Gesù riguar-

dassero come di fatto ci si potesse trovare «in Cristo». Bisogna prima essere «in Israele» o no? Finché i membri del gruppo successivo a Gesù appartenevano alla casa d'Israele questo non era ovviamente un problema. Ma come trattare gli altri gruppi etnici? Come comportarsi se dei romani avessero voluto unirsi a un gruppo di seguaci di Gesù? Avrebbero dovuto accogliere le convinzioni di Gesù per giungere a credere in lui? «Alcuni credenti che appartenevano al partito dei farisei si sollevarono e dissero: 'È necessario circoncederli e chiedere loro di rispettare la legge di Mosè'» (*Atti* 15,5). Di fronte a questa prospettiva la comunità di Gerusalemme propose un compromesso. I membri di altri gruppi etnici che volessero vivere «in Cristo» e interagire con i membri israeliti di questa comunità dovevano soltanto seguire le abitudini tipiche dei forestieri che risiedevano in Israele. Il cosiddetto «decreto apostolico» di *Atti* 15 stabilisce quindi: «Allo spirito santo e a noi è sembrato infatti giusto non imporre a voi [membri di altri gruppi etnici, che volete entrare a fare parte di un gruppo di Gesù] nessun peso maggiore di queste cose indispensabili: che vi asteniate da ciò che è stato sacrificato agli idoli [cf. *Lev.* 17,8-9] e dal sangue [cf. *Lev.* 17,10-12] e da ciò che è stato soffocato [cf. *Lev.* 17,13-16] e dall'impudicizia [*Lev.* 18,1-23]. Se vi astenerete da queste cose, farete bene. State bene» (*Atti* 15,28-29). Questo decreto esigeva un insieme minimo di norme di purità che dovevano essere osservate dai membri non israeliti del gruppo, così da poter interagire «in Cristo» con i membri israeliti del gruppo. A ratificare questa sorta d'interpretazione della torà era ora il comitato amministrativo apostolico di Gerusalemme anziché le élite gerosolimitane d'Israele.

Persone come Paolo pensavano tuttavia che «in Cristo» le norme di purità d'Israele – elevate a legge e ratificate dall'autorità amministrativa – non fossero più vincolanti. Come si è visto parlando delle strategie matrimoniali, Paolo torna all'usanza. Le norme di purità del gruppo posteriore a Gesù dipenderanno d'ora in poi dall'interazione dei membri del gruppo «in Cristo», non dalla normativa biblica di un tempo. Queste interazioni divennero le nuove norme per situare persone e cose al posto che loro conveniva. Paolo non menziona mai come legge giuridicamente vincolante nessuna norma della torà al di fuori dei dieci comandamenti (v. sopra, cap. 4). La ragione di ciò viene espressa con maggior chiarezza in tradizioni posteriori a Paolo dalle quali si apprende che Dio stesso aveva dato a Israele i dieci comandamenti, la vera, prima torà. Ma dopo che Israele si era dato all'idolatria venerando all'epoca il vitello d'oro, per rimediare al peccato d'Israele Dio diede un altro complesso di leggi, questa volta tramite Mosè, e questo è quindi un'altra, «seconda» torà. Lo scritto del III secolo intitolato *Didascalia Apostolorum* parla della «seconda legislazione» (in ebraico: *mishna*) con queste parole: «Perché la prima legge è quel-

la che il Signore Dio pronunciò prima che il popolo si fosse fatto il vitello ed avesse servito gli idoli, e comprende le dieci parole e le sentenze. Ma dopo che ebbero servito gli idoli, Dio giustamente predispose per loro i ceppi, perché ne erano degni. Ma non li lasciò a se stessi; il nostro salvatore non venne infatti se non per compiere la legge e per liberarci dai ceppi della seconda legislazione» (per un'argomentazione identica si veda, nel II secolo, Ireneo di Lione, *Adversus Haereses* 4,25,3; 4,26,1; 4,28).

Scopo di questa «seconda torà» posteriore ai dieci comandamenti era per Paolo di ammaestrare Israele all'obbedienza di Dio: «Cosicché la legge fu il nostro pedagogo finché non venne Cristo» (*Gal.* 3,24). Paolo non ritenne mai che qualcosa che era già sacro per Israele costituisse un vincolo sacro per il nuovo popolo di Dio chiamato in Cristo. Quando parla di accesso a Dio, di ciò che è consacrato a Dio, Paolo e le sue comunità non adottano né adattano mai qualcosa che i loro contemporanei, tanto giudei quanto greci «civilizzati», ritenessero consacrato, santo o sacro a Dio. Come già si è visto, tra quanto vi è di consacrato, santo o sacro vi sono il tempio, l'organizzazione delle persone (la comunità di culto), il sacrificio, il personale sacro e tempi e stagioni consacrati. In che modo Paolo e la tradizione paolina dopo di lui parlano di questi ambiti?

1. *Tempio*. Per i membri del gruppo posteriore a Gesù della tradizione paolina, il tempio di Gerusalemme non era più un'area particolare e distinta di spazio sacro. Il tempio, o più propriamente il santuario stesso, era piuttosto il ritrovarsi dei membri del gruppo che costituivano il corpo di Cristo ripieno di spirito. Tutti insieme essi erano il «tempio dello spirito santo» (*1 Cor.* 6,19; cf. *1 Cor.* 3,16-17) o «il tempio del Dio vivente» (*2 Cor.* 6,16). È sempre il gruppo santo, inoltre, mai il singolo, che è tempio di Dio e corpo di Cristo. Dopotutto si sta parlando di personalità collettiviste orientate al gruppo e da questo governate.

2. *Organizzazione delle persone*. Le linee di purità consistevano ormai soltanto della distinzione tra dentro e fuori, tra iniziati ed estranei. I confini che dipendevano dallo status sociale, dai ruoli di genere e dall'etnia dovevano essere azzerati, quantomeno quando i membri del gruppo posteriore a Gesù si radunavano (*Gal.* 3,28; *1 Cor.* 12,13; *Col.* 3,11), ma non in modi che potessero essere causa di vergogna per il gruppo (si rispettavano ad es. le distinzioni tra uomini e donne, tra sposati e non sposati). O si era «in Cristo», o non lo si era. L'apertura a chi si trovava al di fuori e l'attenzione per l'opinione che questi si potevano fare dei membri del gruppo erano importanti. Il passaggio simbolico dall'esterno all'interno era segnato dal rito del battesimo (più o meno come la circoncisione segnava l'ingresso in Israele, cf. per es. *Col.* 2,11-12). Come l'autore della lettera agli Efesini scrive a membri non israeliti del gruppo, «non siete

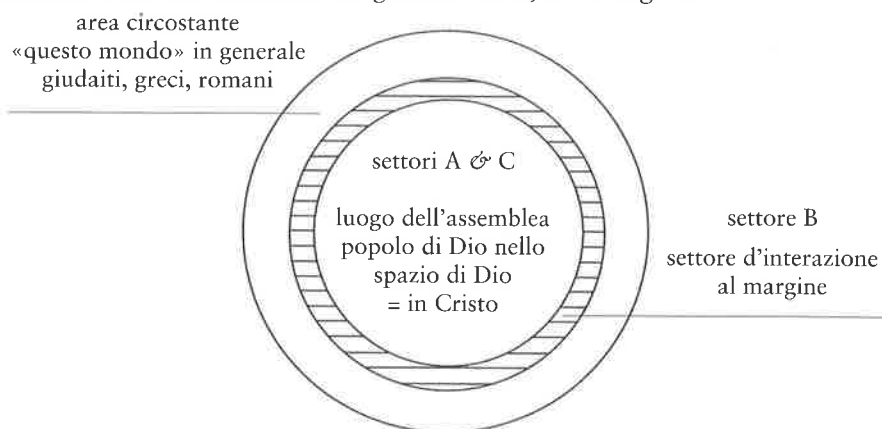
più stranieri né ospiti [forestieri residenti in Israele], ma siete concittadini dei santi e membri della casa di Dio, costruiti sul fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù, nel quale l'intera struttura è tenuta insieme e cresce per essere tempio santo nel Signore, nel quale anche voi siete costruiti per diventare luogo di residenza di Dio nello spirito» (*Ef.* 2,19-22; cf. anche *1 Pt.* 2,4-10).

3. *Sacrificio*. Per i membri del gruppo successivo a Gesù il sacrificio a Dio che garantisce il mantenimento della vita e il suo ripristino non è più qualcosa di animale o vegetale. Si utilizza quindi il vocabolo «sacrificio» in senso metaforico. Il sacrificio metaforico comprende la preghiera (un modo di influenzare il patrono) e l'attività (un modo di rivelare il Dio in cui si crede, e quindi un onorare o glorificare Dio). In altri termini, il «sacrificio» dei membri del gruppo consiste nella loro preghiera o condotta comune (cf. *Rom.* 12,1; 15,16; *Ef.* 5,2.5-20; *Col.* 3,16-17; *1 Tess.* 5,19-21; *Giac.* 1,27; *1 Pt.* 1,17; 2,4-10). L'idea d'interpretare la morte di Gesù come sacrificio sacro secondo il rito del tempio israelita non è frequente nel Nuovo Testamento, e si trova per lo più nella lettera agli Ebrei (che si potrebbe leggere in rapporto a questa idea). Abbastanza raramente s'interpreta la morte di Gesù come qualcosa di simile al sacrificio dell'agnello pasquale (*1 Cor.* 5,7 e forse *Gv.* 19,14).

4. *Personale*. I diversi titoli attribuiti ai capi del gruppo successivo a Gesù venivano tutti dalle sfere non sacre della società del Mediterraneo orientale. Ciò significa che nessun capo del gruppo aveva un titolo sacro «clericale» o «religioso». «Apostolo» significa messaggero autorizzato, «vescovo» vuol dire supervisore, sorvegliante, sovrintendente, in particolare di questioni fiscali, «presbitero» equivale a più vecchio, membro anziano, forse superiore nella fede, «diacono» indica il maestro di cerimonie a un pasto. Inoltre tale personale è nominato per incarichi precisi (in latino «ordinare» vuol dire designare per un lavoro), non sono consacrati a posti sacri o messi da parte per il sacro come i sacerdoti pagani e israeliti (ad es. *Lev.* 8,12; 21,8). Poiché nella prospettiva del gruppo posteriore a Gesù le uniche linee di demarcazione erano tra l'interno e l'esterno, tutto ciò che si trovava all'interno godeva di immediato accesso a Dio, insieme agli obblighi corrispondenti nei confronti di Dio – sebbene qualcuno avesse compiti da eseguire per il bene del gruppo, all'interno del gruppo e forse verso gli esterni, ma non verso Dio.

5. *Tempi e stagioni*. Se la morte e risurrezione di Gesù introducono nel tempo in cui il futuro (la trasformazione della società sotto la sovranità di Dio, l'età avvenire) si dà già nel presente, se il compito che Dio ha stabilito per Gesù è da affrontare una volta per tutte (*1 Cor.* 5,7-8), allora tutti i tempi sono sacri per coloro che si trovano all'interno. Non è quindi necessario «osservare giorni e mesi e stagioni e anni» (*Gal.* 4,10).

Se i primi membri del gruppo posteriore a Gesù della tradizione paolina (vi erano altri non appartenenti a questa tradizione, come mostra *Atti* 15) respingevano ciò che i contemporanei ritenevano consacrato, santo o sacro a Dio, di fatto ritenevano quindi che il loro gruppo fosse come un tempio e fosse dunque un corpo santo e consacrato di persone. Rispetto alle linee che demarcavano la purità, il loro compito era duplice: 1. mantenere questo corpo libero da ciò che non corrispondeva a essere «in Cristo» e 2. interagire ai margini del corpo in modo tale da piacere a Dio, vale a dire in base ad atteggiamenti e azioni radicate «in Cristo». Il modello paolino dentro/fuori si sovrappone alle aree A e C del modello precedente e mette l'area B ai margini del tutto, come segue:



O, secondo il precedente modello verticale del tempio,

| | |
|---|--|
| <i>Fuori.</i> Lo spazio di questo mondo di persone spesso ostili a Dio in Cristo | «Questo mondo» di giudaïti, greci e romani, fondato sulla legge e l'autorità politica |
| <i>Settore B.</i> Area d'interazione Dio e il mondo | Attività in Cristo, che coincide con il sacrificio |
| <i>Dentro – Settori A e C.</i> Luogo dell'assemblea e sovrapposizione dello spazio di Dio | Il gruppo di santi in Cristo, chiese sacre, un tempio, il corpo di Cristo fondato sulla consuetudine |

Conservare il corpo sociale libero da ciò che non era conveniente «in Cristo» comportava solitamente il rifiuto di comportamenti che non fossero buoni tanto quanto di meglio mostravano le norme culturali del tempo (ad es. *1 Cor.* 5,1 riguardo all'espulsione di un membro della comunità che convive al di fuori delle regole). Si esige anche il rifiuto di chi cercava di raggiungere un compromesso con la nuova esistenza «in Cristo» separando le zone A e C, cioè di chi premeva perché fossero rispettati requisiti che si confacevano più all'esistenza precedente «in Israele» che all'esistenza «in Cristo» (per esempio *Gal.* 5,2-12). D'altro canto l'interazione

con «questo mondo», ossia con la società contemporanea, ai margini, il luogo che stava al centro del «sacrificio» o della santificazione del gruppo posteriore a Gesù, aveva come massima priorità la premura per il vicino, ossia per chi apparteneva al gruppo. In generale si esige un comportamento che fosse onorevole e conveniente nel mondo greco-romano (ad es. *Rom.* 13,1-7 sul rispetto per l'imperatore, sul pagamento delle tasse, ecc.). In particolare, era necessario interagire col mondo sacro di diversi gruppi mediterranei in modo tale da conservare la premura per il vicino senza corrompere l'interno del corpo. Come principio generale, finché si restava nel gruppo, nel corpo, si era santi, consacrati a Dio insieme a quelli con cui si faceva tutt'uno. Santi erano quindi i figli verosimilmente minorenni di genitori appartenenti a gruppi posteriori a Gesù, così come il coniuge non credente sposato a un membro del gruppo, prole compresa (*1 Cor.* 7,14-15). Ciò significava che membri del gruppo potevano intrattenere liberamente relazioni con loro senza macchiarsi d'impurità. Probabilmente la santità del gruppo contava più dell'impurità a esso esterna, tanto da poterlo rendere riservato, santo. Lo stesso vale per la santità di un coniuge appartenente al gruppo rispetto all'impurità di un consorte non cristiano. Tutto ciò era dovuto alla presenza diretta di Dio resa disponibile dalla santità di Gesù Cristo, nel quale i membri del gruppo erano resi santi.

Quanto a cibo e tempi, inoltre, Paolo poteva dire: «So e sono convinto nel Signore Gesù che niente in se stesso è impuro» (*Rom.* 14,14). Il motivo è che un nuovo complesso di norme di purità prende il posto del vecchio sistema, e nel nuovo complesso non c'è posto per l'impuro. Se qualsiasi cosa e chiunque è puro nel corpo, ciò tuttavia non significa affatto che il corpo sociale dei membri del gruppo posteriore a Gesù e le loro azioni siano moralmente irrilevanti. In altre parole, la semplice constatazione che un membro del gruppo abbia fatto qualcosa «nel nome di Gesù» non lo rende buono. E qualsiasi cosa un membro del gruppo avesse fatto, ciò non era automaticamente buono perché buone ne erano state le intenzioni. Il cuore conta molto, è vero, ma altrettanto l'azione. Contano sia le azioni sia le motivazioni – e ciò sia per il corpo sociale sia per il singolo che lo replica. Sebbene per il membro del gruppo posteriore a Gesù nulla sia impuro, ai margini in cui s'interagisce con chi crede in un altro modello di puro e impuro si devono quindi prendere in considerazione le cognizioni altrui e rispettarle. Ciò vale per le interazioni sia con «i messi da parte» e «i civilizzati», ossia con «giudaïti e greci» (*1 Cor.* 10,17-19), sia con i membri del proprio gruppo. Il comportamento ai margini del gruppo raccomandato da Paolo è: «Non offendete giudaïti né greci né la chiesa di Dio» (*1 Cor.* 10,32). I problemi più frequenti dei quali parla Paolo riguardano d'altro canto offese a livello individuale – il livello personale che replica il livello sociale – arrecate ad altri membri del gruppo con re-

troterra israelita. Qui, a livello sociale, la precedenza va al vicino. Ragion per cui, «se tuo fratello [anch'esso membro del gruppo] è urtato da ciò che mangi, non cammini più nell'amore. Non lasciare che ciò che mangi causi la rovina di colui per il quale Cristo è morto... è giusto non mangiare carne o bere vino o fare nulla che faccia inciampare tuo fratello» (*Rom.* 14,15.21; cf. *1 Cor.* 8,7-13). E se qualche membro del gruppo con retroterra israelita è ancora sensibile a tempi simbolici, anche questo non dev'essere un problema, dal momento che «chi osserva il giorno, lo osserva in onore del Signore» (*Rom.* 14,6). Per farla breve, prioritario è l'attaccamento al gruppo dimostrato in premure e attenzioni per altri membri del gruppo (*1 Cor.* 13, dove «amore» significa attaccamento al gruppo, quindi premura e attenzione per gli altri membri del gruppo).

La maggior parte delle raccomandazioni pratiche di Paolo e delle altre lettere del Nuovo Testamento riguarda l'affinamento e la chiarificazione dei margini del gruppo. Si mette l'accento sul consolidamento del punto focale del gruppo verso il centro del corpo sociale. Le consuetudini elaborate e condivise in queste prime comunità mediterranee successive a Gesù avrebbero alla fine portato a strutture di purità più complesse. E quando i gruppi successivi a Gesù si trovano a far parte dell'apparato politico dell'impero di Costantino e in seguito (IV sec. d.C.), le loro strutture di purità presentano un ordinamento non troppo diverso da quelli dell'élite urbana nell'Israele del I secolo.

RIEPILOGO

Questo capitolo tratta delle norme di purità, del modo con cui i gruppi sociali demarcano persone e cose, tempo e spazio. Le norme di purità ci mettono in grado di disporre in qualche collocazione ordinata gli elementi del nostro ambiente, noi stessi compresi. Quest'ordine rende più facile dare senso alle nostre esperienze di persone, cose, tempo e spazio. Le norme di purità richiamano l'attenzione su ciò o chi è fuori luogo, è in o fuori fase. Un sottoinsieme di norme di purità riguarda il sacro e il non sacro, le relazioni di esclusività, le persone, cose, tempi e spazi con i quali siamo personalmente in sintonia e di quelli che si trovano al di fuori dei nostri interessi immediati. Proprio come noi abbiamo sacro e profano, così per analogia si comporta Dio. L'Israele postesilico rappresentava la sacralità di Dio nell'ottica delle categorie di persone nel matrimonio, dello spazio nel culto del tempio e di persone e cose nel sacrificio. Dal momento che Gesù era visto come messia venturo d'Israele, l'organizzazione del movimento posteriore a Gesù, avviato dalla sua morte e risurrezione, doveva venire a patti con le norme di purità d'Israele. Queste riguardavano inoltre la forma di esclusività d'Israele perché, come mostrano le criti-

che di Gesù, sono anche simbolo del modello di Dio in cui si crede. I membri del gruppo posteriore a Gesù, con il nuovo modello di Dio che risultava dall'esperienza di Gesù, riesaminarono tutto ciò che era sacro per le culture loro contemporanee e iniziarono a fissare per esso nuove regole, basate sul loro gruppo inteso in analogia a un tempio o come spazio/popolo santo con accesso immediato a Dio in Cristo.

BIBLIOGRAFIA

- Connolly, R.H., *Didascalia Apostolorum*, The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments, with an Introduction and Notes, Oxford 1929, rist. 1969.
- Douglas, M.T., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966 (tr. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1993).
- , *Deciphering a Meal*: Daedalus 101 (1972) 61-81 (tr. it. *Decifrare un pasto*, in M.D., *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna 1985, rist. 1999, 165-191).
- Eilberg-Schwartz, H., *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, Ind. 1990 (in particolare il capitolo «Menstrual Blood, Semen, and Discharge. The Fluid Symbolism of the Human Body», 177-194).
- Elliott, J.H., *The Epistle of James in Rhetorical and Social Science Perspective. Holiness-Wholeness and Patterns of Replication*: Biblical Theology Bulletin 23 (1993) 71-81.
- Esler, Ph.F., *Galatians* (New Testament Readings), London - New York 1998.
- Frymer-Kensky, T., *Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel*, in C.L. Meyers - M. O'Connor (ed.), *The Word Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, Ind. 1983, 399-414.
- Hanson, K.C., *Blood and Purity in Leviticus and Revelation*: Listening. Journal of Religion and Culture 28 (1993) 215-230.
- Jeremias, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Roma 1989).
- Love, S.L., *Jesus Heals the Hemorrhaging Woman*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Minn. 2002, 85-101 (tr. it. *Gesù guarisce l'emorroissa*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 119-132).
- Malina, B.J., *Mediterranean Sacrifice. Dimensions of Domestic and Political Religion*: Biblical Theology Bulletin 26 (1996) 26-44.
- Neyrey, J.H., *The Idea of Purity in Mark's Gospel*: Semeia 35 (1986) 81-128.
- , *Paul in Other Words. A Cultural Reading of His Letters*, Louisville, Ky. 1990.
- , *Ceremonies in Luke-Acts. The Case of Meals and Table-Fellowship*, in *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 361-387.
- , *The Symbolic Universe of Luke-Acts. «They Turn the World Upside Down»*,

- in *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Mass. 1991, 271-304.
- Neyrey, J.H., *Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane. The Idea and the System of Purity*, in R.L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Mass. 1996, 80-104.
- , *Meals, Food, and Table Fellowship*, in R.L. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Mass. 1996, 159-182.

Capitolo 7

L'evoluzione dei gruppi di Gesù

Lo sviluppo di un gruppo

Ogni anno si pubblicano molti saggi di ricerca sulla vita di Gesù, solitamente ignorati nelle frequenti trasmissioni televisive dedicate a Gesù. Ciò che hanno in comune quasi tutti questi saggi è di prendere abbastanza sul serio il punto di vista fornito dal prologo al vangelo di Luca:

Poiché molti si sono incaricati di redigere un racconto delle cose che sono state compiute tra di noi, come ci sono state trasmesse da coloro che fin dall'inizio furono testimoni oculari e ministri della parola, è sembrato bene anche a me, dopo aver seguito attentamente tutte le cose per qualche tempo, scrivere un resoconto ordinato per te, eccellentissimo Teofilo, affinché tu conosca la verità riguardo alle cose su cui sei stato informato (*Lc.* 1,1-4).

Come si può vedere, il prologo afferma che l'autore del vangelo di Luca si è servito di fonti basate su quanti testimoniarono ciò che Gesù aveva detto e fatto. In altre parole, si è davanti a un autore, «Luca» (livello finale della tradizione, livello 3), che narra quanto qualcun altro ha sostenuto (livello intermedio della tradizione, livello 2) che Gesù abbia detto e fatto (vita di Gesù, livello 1). Se l'autore scrive intorno agli anni 80-90 e se la vita di Gesù risale alla fine degli anni 20 e ai primi anni 30, l'intervallo cronologico tra la vicenda di Gesù e la stesura dello scritto è quindi di circa cinquant'anni. In questione allora è la prospettiva adottata dall'autore nella narrazione della vicenda di Gesù cinquant'anni dopo l'avvenimento. I dati certi sono diversi. Anteriormente a Paolo, intorno al 50 d.C., vent'anni dopo l'avvenimento, non ci sono scritti del gruppo di Gesù, e gli scritti di Paolo mostrano che, se si escludono la morte e risurrezione di Gesù, Paolo stesso non era interessato alla vicenda di Gesù.

Si può inoltre prendere in considerazione come noi contemporanei riteniamo che operi la memoria. Gli psicologi non ritengono più la memoria un sistema d'archivio di ricordi particolari, una biblioteca in costante espansione consistente di resoconti completi e compiuti di episodi distinti. I ricercatori ipotizzano che convenga pensare alla memoria come a un processo implicante frammenti di informazioni continuamente interpretati e ricostruiti nel processo di ricordo. In più, la ricerca psicologica che si occupa di racconti di vita di soggetti tende a considerare sempre più inadeguata, per ritrarre la memoria umana, la metafora archeologica. Ricor-

dare non consiste nel disseppellire un deposito fisso di ricordi, non è un processo di svelamento di fatti e particolari oggettivi di una storia di vita o di ciò che potrebbe essere definito verità storica. È invece la produzione di una comprensione narrativa articolata della propria storia di vita, rimodellata in tempi diversi. Il risultato è quindi una specie di verità narrativa aggiornata, riveduta. Se mettiamo in dubbio questo dato, si può pensare all'osservazione delle persone più anziane su come fossero le cose «quando avevo la tua età». Sono versioni aggiornate e riviste di che cosa fosse la vita «quando avevo la tua età», non proprio il modo con cui erano le cose e le persone.

I ricordi che vengono trasmessi sono quindi ricordi aggiornati, ricordi riscritti. In questo senso le tradizioni su Gesù hanno qualcosa in comune con le trasmissioni televisive di attualità. Queste presentano sempre notizie interpretate in un format che in sostanza è spettacolo, intrattenimento. Sono interessate non a ciò che è veramente accaduto ma all'utilità di ciò che i cronisti pensano sia veramente accaduto, e questo viene presentato in modo «adatto» al telespettatore e al tempo, al contesto sociale e alla posizione geografica di questo. Se per esempio si desiderano vedere quasi sessant'anni di notizie interpretate che non hanno molto a che vedere con ciò che in realtà è accaduto, si pensi ai servizi televisivi statunitensi sullo stato d'Israele e sulla sua oppressione militare dei palestinesi fin dalla catastrofe, dalla fondazione dello stato sionista. La prospettiva dei programmi d'attualità statunitensi è sempre quella d'Israele e dei suoi sostenitori statunitensi. L'intento di queste trasmissioni è di garantire che non venga meno il sostegno materiale statunitense a Israele, debitamente orchestrato dalle lobby filoisraeliane di Washington. Il punto di vista di continuo ribadito per quasi sessant'anni è che gli arabi in generale e i musulmani in particolare non sono esseri umani affidabili (sono i terroristi per eccellenza). È quindi assolutamente ammissibile qualsiasi azione immorale e sproporzionata che Israele prenda in spregio ai trattati internazionali, alla convenzione di Ginevra riguardo all'occupazione militare e ai territori occupati e alla carta dei diritti umani dell'ONU. Il problema è ovviamente che questi non sono resoconti di cronaca ma propaganda indirizzata ai contribuenti statunitensi e ai funzionari di governo sostenuti dagli «amici» d'Israele.

Lo stesso avveniva con gli scritti del primo gruppo di Gesù, con un'unica fondamentale differenza, che questi scritti non erano mai pensati per estranei, cioè per chi non apparteneva ai gruppi di Gesù. Qualsiasi documento del gruppo di Gesù in nostro possesso è scritto per il gruppo proprio, per i soli membri del gruppo di Gesù. Nessuno avrebbe prodotto documenti di papiro dal costo approssimativo di diecimila dollari e più per distribuirli agli angoli delle strade affinché la storia di Gesù potesse farsi

conoscere. Se anche lo avessero fatto, la grande maggioranza non sapeva comunque leggerli.

Intento degli scritti antichi che illustrano la vicenda di Gesù era di fungere da sussidi per la memoria di chi conosceva l'ultima versione di questa vicenda. Il documento scritto ricordava al lettore ciò che conosceva, in luoghi e tempi specifici in cui recitava la vicenda ad ascoltatori altrettanto ben informati. I documenti del Nuovo Testamento sono scritti occasionali, si servono della storia di Gesù com'era ricordata in una comunità e la adattano a circostanze nuove, lasciando intendere l'importanza di questa storia per chi l'ascoltava. È quindi vero che i vangeli trasmettono la memoria di quanto Gesù aveva detto e fatto, ma si è davanti a una memoria attualizzata, a fatti diventati importanti e rappresentati in modo che avessero senso in circostanze nuove. Il racconto fa proprie le tradizioni su Gesù nel contesto di chi aveva visto la distruzione di Gerusalemme e la dispersione degli abitanti della città. Questa stessa storia fu messa per iscritto in diversi modi dagli autori ultimi che vivevano in diverse comunità posteriori a Gesù, sparse per il bacino del Mediterraneo. Compito della ricerca interessata a delineare il «Gesù storico» è di partire dagli scritti evangelici, adottare alcuni criteri chiari e fissare qualche affermazione riguardo a ciò che corrisponde al contesto plausibile della vicenda di Gesù nei primi anni 30 (livello 1) pur partendo dalla situazione dell'autore (o degli autori) che sta dietro al documento finale (livello 3) e forse prestare attenzione a ciò che avvenne nel frattempo (livello 2).

In quest'ultimo capitolo si prenderanno in considerazione due gruppi principali a cui si deve la narrazione della storia di Gesù. Il primo è quello che udì per primo la vicenda di Gesù come viene esposta negli scritti evangelici: che cosa era interessante per questi membri del gruppo posteriore a Gesù che ascoltarono per primi Matteo, Marco, Luca o Giovanni nella seconda metà del 1 sec. d.C.? Il secondo è il gruppo raccolto da Gesù in vita: dove andavano gli interessi di Gesù e del suo seguito immediato?

Esaminando il contesto culturale del Mediterraneo antico, abbiamo appreso a intendere il Nuovo Testamento a partire soprattutto dalla storia di Gesù illustrata nei vangeli. Negli studi solitamente si conviene che la versione più antica della storia di Gesù fosse costituita dai seguenti elementi certi: Gesù iniziò la sua attività con Giovanni Battista; costituì una fazione; fu quindi arrestato, crocifisso e apparve ai suoi seguaci. Si dice che la sequenza degli eventi compresi tra il battesimo di Gesù e l'arresto da parte delle autorità gerosolimitane non sia sicura. Il filo narrativo che dall'attività in Galilea, passando per la trasferta dalla Galilea a Gerusalemme conduce agli eventi successivi del racconto, ha l'aria d'essere fatto di aneddoti e immagini ben poco connessi di ciò che Gesù disse e fece in tempi e luoghi diversi. Il solo elemento che li tiene insieme è l'ambien-

zione geografica: dopo il battesimo ad opera di Giovanni, Gesù si trovava in Galilea, costituì una fazione e intraprese un ultimo viaggio verso Gerusalemme, in Giudea. Se si considera questa situazione incerta, è possibile fissare una cornice sicura all'interno dei margini segnati dal battesimo di Gesù, dal reclutamento di seguaci e dal suo arresto? In questo capitolo propongo un modello semplificato della formazione di piccoli gruppi, un modello sociologico, non antropologico. Il che comporta che a prescindere dalla cultura in questione pare che tutti gli esseri umani costituiscano gruppi in modo simile se non identico.

Per *gruppo* intendo qualsiasi insieme di persone che si uniscono per qualche intento. Un gruppo si distingue da una *collettività*, raccolta casuale di gente. Penso sia legittimo sostenere che Gesù e il suo primo seguito, come anche le compagini di seguaci a lui posteriori, componessero gruppi che erano sostanzialmente piccoli e caratterizzati da relazioni personali dirette. Qui non interessa stabilire se questi membri dei gruppi posteriori a Gesù fossero consapevoli di appartenere a un'entità sociale più estesa che si estendeva al di là del loro piccolo gruppo, per esempio una «chiesa» più grande. Per contribuire a farsi un'immagine di ciò che accadeva a Gesù e alla sua fazione oltre che ai gruppi posteriori a Gesù e ai loro fondatori, espongo un modello della formazione dei piccoli gruppi e del loro sviluppo che potrebbe collimare con le indicazioni conservate negli scritti evangelici risalenti a quasi una generazione dopo Gesù. Il modello è funzionalista strutturale con conferme empiriche.

Considero anzitutto il motivo stesso per cui si costituiscono piccoli gruppi, e tra questi il gruppo raccolto da Gesù come anche quelli a lui posteriori. Illustrerò quindi un modello di sviluppo di piccolo gruppo che sarebbe tipico sia del gruppo di Gesù sia anche di quelli a lui successivi. Infine ci si occuperà in generale degli interessi, dei gruppi rivali e del reclutamento dei piccoli gruppi. Apprendere in qual modo funzionino i piccoli gruppi ha lo scopo di sviluppare un modello di scenari significativi per comprendere ciò che viene illustrato nella storia di Gesù come la si legge nei vangeli.

PERCHÉ I PICCOLI GRUPPI

Uno studio dei primi gruppi di Gesù, della loro formazione e del loro sviluppo condotto nella prospettiva delle scienze sociali esige che l'interprete precisi esplicitamente e il più chiaramente possibile i termini, i modelli e gli intenti della ricerca. Dal punto di vista strutturale (e storico), il Nuovo Testamento mette il lettore di fronte a due tipi generali di gruppi di Gesù: il gruppo di seguaci contemporanei a Gesù e quelli di discepoli a lui posteriori. Che questi ultimi forniscano la documentazione principale per il gruppo originario di Gesù porterebbe ad attendersi tracce degli interes-

si del gruppo successivo a Gesù nelle loro presentazioni aggiornate e rielaborate della vicenda di Gesù e del gruppo da lui radunato.

Lo studio del gruppo contemporaneo a Gesù e di quelli a lui successivi è molto simile allo studio di due treni che si spostano in una sola direzione a velocità diverse, mentre si sta seduti in un terzo treno che li incrocia muovendosi nella direzione opposta. Dico questo a motivo della confusione temporale intrinseca agli scritti evangelici, confusione che negli studi biblici viene solitamente riconosciuta. È noto che i gruppi fondati da Paolo e da altri sono precedenti alla composizione dei vangeli. In altri termini, la storia della vita di Gesù e del suo seguito rispecchia un periodo anteriore alla fondazione dei primi gruppi posteriori a Gesù, e fu messa per iscritto in forme diverse qualche tempo dopo la fondazione di quei gruppi. Queste storie si muovono spesso come due treni che si superano andando in un'unica direzione. E noi, che ci troviamo lontani tanto da Gesù quanto dai gruppi a lui posteriori che nacquero in seguito, dobbiamo spostarci per mettere a fuoco le dimensioni di entrambe le storie. Com'è possibile mostrarsi imparziali quando li si esamina senza subire un'eccessiva distorsione da effetto Doppler mentale? L'effetto Doppler, si ricorderà, ci fa vedere le ruote di un'auto o di un treno che ruotano in una direzione invertire improvvisamente il movimento nella direzione opposta benché il veicolo prosegua nella stessa direzione. Dev'esserci distorsione quando concezioni più recenti compaiono sulla bocca di Gesù (ad es. Gesù che parla di «chiesa», che è alle prese con divorzi avviati da donne, che mostra interesse per i poveri in spirito o che ha sete di giustizia). Nello studio dei primi gruppi posteriori a Gesù, per questa distorsione si parla solitamente di «interessi della comunità» che narrava la storia. Nella ricerca biblica in generale un'altra distorsione è quella prodotta dagli interessi degli interpreti e del loro pubblico moderno che cercano un Gesù funzionale a questioni del XXI secolo.

In ogni caso il gruppo di Gesù, come anche i primi a lui successivi, non erano assolutamente organizzati, per farla breve, per essere utili e significativi per Gesù o Paolo, per esempio, oppure per coloro che ne divennero membri e/o per gli spettatori. Come conseguenza della loro esperienza con il gruppo di Gesù o con qualcuno tra i primi gruppi a lui successivi, i singoli interessati si coinvolsero nella sorte del gruppo. Questo ci conduce alla nostra prima osservazione riguardo al motivo per cui dovessero proprio darsi dei gruppi antichi successivi a Gesù.

Tutti i gruppi nascono da qualche persona che vede il bisogno di cambiamento. Nel Nuovo Testamento, per esempio, sia Gesù nel suo contesto, sia anche Paolo nel proprio, videro il bisogno di cambiare. Qui con cambiamento si intende il desiderio di soddisfazione sociale. La soddisfazione sociale cercata da Gesù era una teocrazia imminente («il regno del

cielo»). Paolo intravedeva che la redenzione (ripristino dell'onore etnico) e la salvezza (soccorso cosmico) di Israele avrebbero avuto luogo «in Cristo». Un movente per il cambiamento è la capacità di una persona di trovare soddisfazione in qualche situazione futura e la disposizione a cercare quella soddisfazione. Gesù e il seguito da lui radunato trovavano ovviamente soddisfazione nella convinzione che il Dio d'Israele fosse sul punto di proporre una nuova sistemazione politica del genere. L'esperienza del Gesù risorto da parte di Paolo gli garantiva la nuova situazione proclamata da Gesù.

D'altra parte non tutti i casi di consapevolezza della necessità di cambiamento portano a un gruppo. Chi è consapevole della necessità di cambiare deve piuttosto condividere questa consapevolezza con altri. Giovanni Battista condivideva la sua cognizione degli intenti di Dio riguardo a Israele con chi veniva a lui per il battesimo, Gesù compreso. Per mettersi al seguito di Giovanni, Gesù doveva aver confrontato le situazioni esistenti, le opzioni, gli ostacoli, ecc. Se dopo aver confrontato le varie possibilità egli (e altri) avessero fatto propria la consapevolezza che avevano potuto condividere, Gesù si sarebbe unito al gruppo di Giovanni e avrebbe dichiarato ad altri i propri intenti. Al fondo di ogni gruppo sta quindi la sequenza: consapevolezza, condivisione, confronto, annuncio.

La risposta positiva di quanti Gesù raccolse per assisterlo fa pensare a qualche situazione sociale esplosiva. La situazione esplosiva spinge i singoli a unirsi a un gruppo e ad adoperarsi per sostenerlo. Una situazione esplosiva trasforma una situazione sociale in lagnanza: qualche azione ingiusta, ad esempio, spinge a combattere per un ordine sociale giusto, una protesta contro qualche autorità porta al desiderio di eliminare la ragione della contestazione. La situazione esplosiva che stava dietro alla proclamazione della teocrazia da parte di Gesù sembra essere stata che i proprietari terrieri aristocratici d'Israele venivano meno al ruolo di patroni degli altri israeliti e al contrario collaboravano con la monarchia e le autorità romane per accumulare le terre dei piccoli proprietari lasciandoli «poveri» e «umili». Davanti alla tragicità di questa situazione il Dio di Israele avrebbe fondato un nuovo ordine politico e avrebbe quindi «salvato» il suo popolo.

La tradizione sinottica mostra che Gesù condivideva la consapevolezza di Giovanni Battista. Entrambi proclamarono la necessità di «mettere ordine nella situazione» e di instaurare una teocrazia particolare («il regno del cielo è vicino, pentitevi», *Mt.* 1,15). L'esistenza della fazione di Gesù mostra che egli stesso credeva che una determinata situazione dovesse essere cambiata, senza che a causare questo cambiamento potesse essere l'azione di una persona sola. I singoli si univano al gruppo ristretto della fazione di Gesù su invito, necessario per riguardo all'onore di coloro ai

quali si chiedeva di unirsi. E poiché in effetti si univano, anche questi credevano che qualche situazione particolare richiedesse d'essere cambiata e che l'azione del solo Gesù non potesse portare a questo cambiamento.

E per quanto riguarda i gruppi posteriori a Gesù? Sembra che la consapevolezza della necessità di cambiamento conseguisse dallo «sperimentare il Signore risorto». Tutte le tradizioni che vi accennano riconducono la crescita dei gruppi posteriori a Gesù all'esperienza del Signore risorto (il comando di Matteo, 28,18-20; l'ultima visione di Gesù in *Atti* 1,6-11; l'insistenza personale di Paolo sull'aver visto il Signore risorto in *Gal.* 1,16; *1 Cor.* 15,8 e il fatto che conosca più di cinquecento membri del gruppo che avevano visto il Signore risorto, di nuovo in *1 Cor.* 15,3-6). Per tutti costoro era un'esperienza di Gesù interpretata per mezzo di una storia condivisa di Gesù che li faceva convinti che qualche situazione specifica richiedesse d'essere cambiata. Nella fattispecie si trattava qui di quella liberazione divina, cosmica, chiamata «salvezza». Il cambiamento auspicato era qualcosa che avrebbe garantito la salvezza di Dio, e la garanzia consisteva nell'accogliere la chiamata di Dio a unirsi al gruppo che si radicava in Gesù come messia venturo d'Israele.

Affinché un piccolo gruppo emerga vi devono tuttavia essere 1. condizioni favorevoli al cambiamento, 2. insieme alla visione di una situazione nuova 3. unita alla speranza della riuscita della realizzazione della nuova situazione, 4. il tutto in un sistema sociale che comprenda gruppi di risoluzione dei problemi. Queste sono circostanze che facilitano la creazione di qualsiasi gruppo. Dal momento che emersero gruppi sia intorno a Gesù sia nelle comunità a lui posteriori, queste dimensioni erano ovviamente presenti tutte e quattro. Esaminiamole una alla volta:

1. *Presenza di condizioni per il cambiamento.* Le condizioni nell'ambiente o nel comportamento di persone influenti a) non erano soddisfacenti oppure b) offrivano la possibilità di un cambiamento in meglio. La formazione di qualsiasi gruppo è sempre motivata dal desiderio di un cambiamento considerato fattibile grazie alla presenza di condizioni favorevoli al cambiamento. Un abile organizzatore come Gesù in Galilea naturalmente capiva che la situazione non era quale avrebbe potuto essere e che al riguardo era necessario fare qualcosa. Nel racconto dei sinottici è Giovanni Battista che verosimilmente ha suggerito a Gesù questa realizzazione (chiaramente articolata in *Mt.* 3,1-4,17, forse grazie a *Mc.* 1,1-14; *Lc.* 3,1-5,11 se la sbriga diversamente). All'arresto di Giovanni, Gesù provvede a costituire una fazione per portare avanti il programma ideato da Giovanni. Si trattava di un programma politico basato sulla necessità per gli israeliti di mettere ordine nella propria vita nell'imminenza che Dio assumesse il controllo della regione.

D'altra parte i responsabili dei gruppi posteriori a Gesù credevano si

dovesse fare qualcosa, in buona parte per la loro esperienza del Gesù risorto e per ciò che questo significava in termini di liberazione cosmica delle persone interessate – dapprima in Israele, quindi tra gli stranieri. La strategia non era politica, ma di sostegno sociale, quindi con gruppi di tipo familiare che «generavano» singoli adeguati reclutandoli e li nutrivano con il legame al gruppo e il sostegno.

2. *Visione di una situazione nuova.* I coordinatori concepivano qualche futura situazione soddisfacente. Un potenziale coordinatore di gruppo non si limita a intuire che qualcosa è sbagliato e che quindi è probabilmente necessario un cambiamento, ma piuttosto intravede in che modo si potrebbero migliorare le cose e riesce a trasmettere questa visione ad altri. Queste possibilità migliori sono spesso intuite da una o da poche persone, e altri sono poi spronati a perfezionare il progetto e a contribuirvi. Mentre era impegnato a reclutare un certo numero di collaboratori più stretti, Gesù aveva evidentemente chiaro il proprio disegno, avvalorato dalla proclamazione di Giovanni e dall'attività di Dio, ma qualche particolare di questo disegno ci viene fornito soltanto quando egli prepara la sua fazione ad assolvere il compito, da lui stesso scelto, di proclamare la teocrazia e guarire gli altri israeliti (Mc. 6,7-13; Mt. 10,1-11; Lc. 9,1-5). A loro volta coloro che fondarono i gruppi successivi a Gesù credevano non soltanto che in Israele e nel cosmo ci fosse qualcosa che non andava, ma anche che si potesse fare prontamente qualcosa per migliorare le cose. La loro convinzione si basava sulla risurrezione di Gesù. Gli scritti del Nuovo Testamento parlano di questi coordinatori che elaborano la loro visione di una nuova situazione mentre sono impegnati a reclutare membri del gruppo come parenti fittizi, prima di formulare lo statuto del gruppo, il suo credo.

3. *Speranza di successo.* Gli organizzatori e i membri del gruppo credevano che le loro azioni congiunte avrebbero avuto successo se avessero tentato di raggiungere la situazione migliore che si proponevano. I membri si uniscono poiché credono di poter raggiungere i propri scopi. La fatica degli organizzatori risulterà vana se non sarà animata dalla convinzione che le imprese del gruppo raggiungeranno lo scopo desiderato e non saranno riusciti a convincerne gli aderenti. I capi del gruppo hanno il compito di sviluppare la fiducia nell'organizzazione. Spesso possono conseguire al meglio questo obiettivo mettendo i membri in grado di accrescere la propria fede nella sorte del gruppo (come «amare la chiesa», astrazione collettivista; ad es. 1 Cor. 13). Gesù condusse la sua fazione ad annunciare con successo e a fare guarigioni insieme a lui. Il loro successo era la dimostrazione delle capacità del gruppo (Mc. 6,12-13). I gruppi paolini posteriori a Gesù erano testimoni di una quantità di esperienze di stati modificati di coscienza (per es. parlare in lingue, i diversi doni dello spirito)

che rafforzavano la fiducia nel raggiungimento degli scopi del gruppo, di generare ed educarsi a vicenda (1 Cor. 12). I partecipanti svilupparono quindi la fiducia nel gruppo con la loro partecipazione attiva e con i successi conseguiti nella realizzazione dei suoi obiettivi.

4. *Contesto culturale.* Le condizioni della loro società spingevano a fondare un gruppo e a prendere parte alle attività di questo. Perché si costituissero dei gruppi è necessario che la società offra ai propri membri la possibilità di formarne. Le condizioni sociali che favoriscono la formazione di un gruppo sono dette promotrici. È più facile che un gruppo si formi quando vi siano fonti d'influenza che favoriscono un simile passo o quantomeno lo ostacolano debolmente. Se si tiene conto della presenza delle tre condizioni precedenti, l'interesse a creare e a unirsi a un gruppo tendeva a essere maggiore se il contesto sociale vi invitava, vale a dire quando si viveva in una società in cui i gruppi erano qualcosa d'ordinario e di apprezzato. Per la Galilea e la Giudea del tempo di Gesù la presenza di farisei, sadducei, erodiani, esseni e altri gruppi fa pensare a un ambiente del genere. Le circostanze che influenzarono la formazione del gruppo del movimento di Gesù erano abbastanza simili a quelle che riguardarono gruppi analoghi d'azione politica.

Allo stesso modo, la costituzione generalizzata di scuole e associazioni filosofiche (*collegia*) nel mondo ellenistico, per la formazione del gruppo posteriore a Gesù farebbe pensare a un clima favorevole ai fondatori. Fra queste circostanze vi sono anche le seguenti: frequenti contatti tra i membri virtuali, affinità dei membri, preferenza personale per il lavoro con altri rispetto a quello indipendente, maggior numero di benefici disponibili per i membri che il contrario, l'esigenza di requisiti giuridici per la creazione di gruppi (ad es. la *societas* romana) e lo stile di vita di un determinato luogo in grado di sostenere l'attività del gruppo. In società in cui non si dessero queste circostanze sorgerebbero conflitti. La situazione presentata da Plinio il Giovane, funzionario romano dell'inizio del II secolo, non era quindi causata dal desiderio di «perseguitare» i gruppi posteriori a Gesù. Plinio scriveva all'imperatore riguardo alla condotta da tenere con i gruppi posteriori a Gesù sotto la sua giurisdizione. A quanto pare gli faceva problema che i requisiti giuridici romani ostacolassero la creazione di gruppi duraturi. La storia romana mostra che non furono soltanto i gruppi successivi a Gesù a essere coinvolti in una situazione del genere.

Dal punto di vista della psicologia sociale si sviluppano dei gruppi quando i membri della società sono disponibili 1. a unirsi a gruppi, 2. a sopportare l'ambiguità nei primi giorni di vita di un gruppo, 3. a favorire nella cultura valori che sostengono un determinato gruppo, 4. a rinunciare all'interesse a tenere le cose come sono, 5. a sviluppare la conoscenza e la competenza necessaria per essere un membro.

Chi invece è consapevole della necessità di un cambiamento non crea un gruppo 1. se non riesce a immaginare una situazione migliore (manca quindi di visione), 2. se non pensa che un gruppo riesca a raggiungere un simile status (quindi nessuna speranza di successo), 3. se nella società non c'è qualcuno disponibile a unirsi a gruppi, 4. se non ha competenze per essere membro di un gruppo, 5. se ha valori antitetici a quelli dei possibili membri oppure 6. non ha una tradizione che promuova la formazione in gruppi (assenza quindi di contesto culturale). Era forse questo difetto di preparazione culturale a limitare la diffusione dei gruppi posteriori a Gesù tra i *pagani*, i rurali residenti nei dintorni di una città.

I responsabili di un gruppo devono enunciare un intento per il corpo che organizzano. Per fissare un intento i membri devono desiderare certi esiti per il loro gruppo nel suo insieme o per i singoli partecipanti ed essere ragionevolmente fiduciosi di poter raggiungere questi fini. Quando uno scopo è conosciuto, compreso e accolto da molti partecipanti, può suscitare una parola d'onore che garantisce la dedizione all'attività di gruppo. È necessario conoscere l'intento del proprio gruppo, così da avere una direzione per le attività, e i membri si trovano a disagio senza questa guida. Essa dice ai membri che cosa dovrebbero fare e che cosa possono attendersi dai propri pari, fornisce un criterio per valutare se gli sforzi dei membri sono efficaci come dovrebbero essere, è un punto centrale per la dedizione personale che un membro potrebbe garantire al gruppo, può servire, a fatto compiuto, come razionalizzazione delle azioni intraprese dai membri prima di avere uno scopo preciso per i propri sforzi e riduce il senso di inutilità dei partecipanti che si adoperano per il gruppo.

Scopo della fazione di Gesù era di far sì che gli israeliti mettessero ordine nelle proprie vite e si preparassero alla presa imminente del potere sulla regione da parte di Dio. L'obiettivo era politico, dal momento che non si aveva esperienza di una «separazione tra chiesa e stato». Quando la religione è tutt'uno con la politica, gli aspetti politici e quelli religiosi sono a mala pena distinguibili. Per i gruppi paolini e per altri gruppi posteriori a Gesù, il fine primario era la salvezza, la redenzione cosmica dalla situazione vigente. Le loro associazioni erano composte da chi era chiamato dal Dio d'Israele a ottenere la redenzione di Dio sopportando, perseverando e attendendo «in Cristo». Poiché questo era il loro fine, il loro problema era d'informare chi era stato chiamato da Dio riguardo a come diventare «in Cristo» e restare «in Cristo». Lo scopo è tipico dei gruppi parentali fittizi. Quando la religione è tutt'uno con la parentela, gli interessi parentali e quelli religiosi sono a mala pena distinguibili.

Riassumendo, si organizzano dei gruppi quando qualcuno non è soddisfatto di una situazione, ha una posizione sociale sufficiente a precisare la situazione non desiderabile, intravede un'alternativa destinata a riusci-

re, dà ad altri la speranza di successo, in una cultura che predispone a ruoli di gruppo. La situazione migliore intravista è lo scopo od obiettivo del gruppo.

A mo' d'appendice si può prendere in considerazione lo scenario seguente. Prima dell'imperatore Costantino la religione del gruppo posteriore a Gesù, un tipo di religione di parentela fittizia, non si mescolava con la politica. La religione politica posteriore a Costantino è solitamente definita cristianità, e tutte le forme del cristianesimo moderno derivano in un modo o nell'altro da essa. Se è banale affermare che non c'era nulla di straordinario che ci si unisse e si restasse membri di un gruppo già esistente successivo a Gesù che avesse uno scopo, che cosa accadde con l'avvento della cristianità costantiniana? Le strutture dei gruppi posteriori a Gesù erano ormai tutt'uno con la politica e le norme dell'istituzione politica servivano a veicolare i valori dei gruppi posteriori a Gesù. La fedeltà a un Cristo cosmico comportava inoltre la fedeltà all'imperatore e ai suoi rappresentanti. Il cristianesimo appariva ora come religione politica. Trattandosi di un'unica chiesa imperiale, estesa a tutto l'impero, il funzionario a essa preposto era l'imperatore, il vicario di Cristo in terra. I chierici cristiani divennero funzionari imperiali col compito di incitare i fedeli sudditi imperiali a vivere in pace obbedendo ai precetti dell'imperatore. In tal modo tutti i sudditi imperiali fedeli potevano raggiungere la salvezza cosmica in Cristo. Se ora la salvezza in Cristo è disponibile a tutti, da quale tipo di norme la condotta cristiana si trova a essere determinata? gli scopi di una religione politica che garantiva la salvezza a tutti i sudditi imperiali fedeli producevano i livelli di fede e di moralità sperimentati nella religione di parentela fittizia dei primi gruppi posteriori a Gesù? A quanto pare nelle nuove circostanze non mancò chi acquisì consapevolezza dei problemi sollevati da una cristianità politica e imperiale del genere, intravedendo la soluzione a questi problemi in termini di santità ascetica. Questi nutrivano la speranza di poter mettere in pratica la loro soluzione se non altro perché il loro sistema sociale forniva esempi di gruppi consacrati alla santità ascetica già prima dell'avvento del cristianesimo. Questi gruppi di santità ascetica inaugurano una nuova e importante fase dei gruppi posteriori a Gesù e segnano un radicale cambiamento di intenti, dalla salvezza alla santità ascetica.

LE FASI DI SVILUPPO DI UN PICCOLO GRUPPO

Lo studio delle elaborazioni interne di piccoli gruppi considera sia i cambiamenti nel tempo al loro interno sia anche i cambiamenti nelle relazioni tra i loro membri. Queste dimensioni dello sviluppo del gruppo sono state articolate in un utile modello elaborato da Tuckman e poi avvalora-

to da Moreland e Levine. Il modello di Tuckman mostra che lo sviluppo nel tempo dei piccoli gruppi attraversa le fasi seguenti: orientamento, conflitto, coesione, strutturazione e dissolvimento. Ogni fase si distingue per un comportamento prevedibile che si può verificare.

La fase di orientamento dei gruppi di Gesù

La fase di orientamento è il periodo in cui il gruppo si costituisce. I gruppi si formano o per realizzare qualche scopo a essi esterno o per un sostegno sociale al proprio interno. La fazione reclutata da Gesù era un gruppo che si era dato un compito esterno al gruppo. Nella tradizione sinottica il compito che questo gruppo si era dato è formulato in modi diversi. In un primo momento è vago: «pescatori di uomini» (Mc. 1,17; Mt. 4,19; Q 10,2 contiene un accenno alla «messe», e così Gv. 4,35 e Rom. 1,13). Nel cosiddetto mandato «missionario», il progetto generico viene allargato: comprende la proclamazione della dominazione di Dio, la teocrazia, l'esigenza che a questo scopo gli israeliti mettano ordine nella propria situazione e la guarigione di quanti ne hanno necessità. Marco mostra che i membri del gruppo erano scelti tra chi mostrava capacità di guarigione (Mc. 3,15 e 6,7 si limitano a osservare che Gesù diede ai dodici autorità sugli spiriti impuri, ma che al ritorno essi «ungevano con olio molti che erano malati e li guarivano», Mc. 6,13). Per parte loro, Mt. 10,8 e Lc. 9,1 affermano che Gesù concesse questa capacità di guarigione a quanti erano da lui reclutati. Nella fase di orientamento i membri del gruppo discutono la natura del loro compito e come questo possa essere svolto.

I gruppi posteriori a Gesù, invece, non erano gruppi operativi come la fazione di Gesù. Erano piuttosto gruppi di attività sociale. Durante la fase di orientamento i singoli sono invitati da un personaggio centrale a unirsi al gruppo, mentre altri scoprono questo personaggio centrale quando puntano ad affiliarsi al gruppo. La fase di orientamento sviluppa dipendenza dal gruppo.

In questa fase i membri di entrambi i tipi di gruppo, quello orientato a un compito e quello di tipo sociale, si rivelano ansiosi e insicuri riguardo all'appartenenza al gruppo e mostrano un atteggiamento normalmente prudente: ogni membro tenta cautamente di assicurarsi che il gruppo possa rispondere alle sue necessità. Il comportamento reciproco dei membri del gruppo è timido, la fiducia nel gruppo è bassa.

La fase di conflitto nei gruppi di Gesù

Nella fase di conflitto chi si unisce al gruppo entra in competizione per la posizione e viene a trovarsi tra posizioni interpersonali. I membri di grup-

pi con un'attività finalizzata a un compito, come la fazione di Gesù, oppongono resistenza alla necessità di lavorare a stretto contatto con altri. Nascono conflitti tra i membri e le emozioni si manifestano liberamente. Nei sinottici s'incontrano molti ricordi di questa fase: la discussione su chi è il più grande (Mc. 9,33-37; Mt. 18,1-5; Lc. 9,46-48), una disputa sulla precedenza in generale (Mc. 10,41-44; Mt. 20,24-27; Lc. 22,24-27), l'aspirazione a sedersi accanto a Gesù nel regno (Mt. 20,20-23 – la richiesta è della madre; Mc. 10,35-40 – la richiesta è dei discepoli; assente in Luca) e l'interesse generale alla ricompensa (Mc. 10,28-31; Mt. 19,27-30; Lc. 18,28-30). Il rimprovero che Pietro rivolge a Gesù dopo il discorso sulla passione e la morte è un tentativo di convincerlo a cambiare obiettivi in accordo agli interessi del gruppo (Mc. 8,32-33; Mt. 16,22-23; assente in Luca).

Anche i gruppi di attività sociale posteriori a Gesù esplodono in conflitti, i membri del gruppo discutono l'uno con l'altro e ricoprono di critiche il capo. Le lettere di Paolo forniscono un'eloquente testimonianza di una situazione del genere. Sotto questo profilo possono essere lette, ad esempio, le due lettere ai corinti o quella ai galati.

In entrambi i tipi di gruppi i membri accrescono la capacità di imporsi, e ognuno prova a cambiare il gruppo a vantaggio delle proprie necessità. Tra i membri del gruppo con necessità diverse scoppiano malanimo e ostilità. Ogni membro tenta di convincere gli altri ad adottare obiettivi di gruppo che soddisfino le sue necessità. Il comportamento reciproco dei membri del gruppo è aggressivo, e la loro fiducia nel gruppo è superiore a quella che si poteva osservare un tempo.

La fase di coesione nei gruppi di Gesù

La fase di coesione si distingue per la risoluzione di conflitti interpersonali a vantaggio di modelli di comportamento riconosciuti all'unanimità. In gruppi che come la fazione di Gesù si danno un compito preciso, è una fase di scambio in cui tutti i membri del gruppo condividono idee su come migliorare il livello di operatività del gruppo. Le norme operative del gruppo più intimo di Gesù sono elencate nel cosiddetto discorso «missionario» (Mt. 10,5-16 ampliato con i vv. 17-25; Mc. 6,7-11; cf. 3,13-15; Lc. 9,1-5).

In gruppi di attività sociale come quelli paolini posteriori a Gesù di parentela fittizia, questa è invece una fase di solidarietà. I membri del gruppo iniziano a considerare con maggior favore la partecipazione al loro gruppo specifico. Al riguardo si veda l'epistola di Paolo ai romani, membri di gruppi posteriori a Gesù che non erano stati fondati da Paolo stesso.

In entrambi i casi la fase di coesione impegna i membri del gruppo nel tentativo di risolvere conflitti preesistenti, spesso negoziando linee guida più chiare per il comportamento di gruppo.

La fase di strutturazione nei gruppi di Gesù

Con la fase di strutturazione i partecipanti al gruppo realizzano il programma per il quale il gruppo è stato costituito. La fase di strutturazione è la fase di risoluzione dei problemi dei gruppi di attività finalizzata a un compito. I membri risolvono i problemi di strutturazione e lavorano insieme con profitto. Dalla documentazione fornita dagli scritti del Nuovo Testamento risulta chiaramente che la fazione di Gesù entrò in una fase di strutturazione (ritorno dalla missione riuscita: *Mc.* 6,12-13; *Lc.* 9,6; nessun accenno in Matteo). L'invio dei settanta(-due) e il loro successo (*Lc.* 10,1-20) fa pensare a un'attività allargata, il che implica un ulteriore reclutamento o fase di orientamento, con conseguenti fasi di conflitto e di coesione per giungere a una migliore strutturazione. Questa consisteva quindi, stando a tutti i resoconti, in proclamazione e guarigioni. Essa aveva luogo in un contesto di religione politica, ragion per cui è probabile che costituisse una minaccia per l'autorità. Intento della guarigione era di ristabilire il malato nella sua posizione sociale. Gesù stesso mostrava abilità risanatrici, e del pari i membri del gruppo più ristretto. Anche questi sapevano come entrare in stati modificati di coscienza (episodio della trasfigurazione). L'esperienza di stati modificati di coscienza di Gesù stesso (battesimo, passeggiata sul mare, trasfigurazione) portava il suo gruppo ristretto e i galilei suoi conterranei a ritenerlo uomo santo (sciamano) e profeta.

I gruppi di attività sociale, al contrario, passano nella fase di strutturazione con l'assunzione di ruoli. I membri si assumono ruoli sociali che rendono il gruppo più gratificante per tutti. Lavorano insieme cooperando per raggiungere obiettivi comuni. Nei gruppi paolini posteriori a Gesù, le testimonianze di una fase di strutturazione sono poche o nessuna. Nel *corpus* paolino i problemi che vengono affrontati interessano la fase di conflitto e quella di coesione. Lo stesso sembra valere per le diverse lettere scritte col nome di Paolo che sono posteriori all'apostolo, anche se i requisiti elencati nelle pastorali riguardo alla dirigenza del gruppo danno l'impressione d'essere più auspicati che già attuati.

La fase di dissolvimento dei gruppi di Gesù

Con la fase di dissolvimento i membri del gruppo si disimpegnano gradualmente dalle varie incombenze in modi che sono espressione del tentativo di far fronte alla fine imminente del gruppo. Come si sa, l'evento che accelerò il dissolvimento del gruppo di Gesù fu la sua crocifissione. Si diceva che la ragione della condanna a morte di Gesù fosse stata l'invidia (*Mc.* 15,10; *Mt.* 27,18) – movente che è affatto congruo con l'area cultu-

rale mediterranea in generale, con la sua cognizione della limitatezza dei beni e il suo cruccio per l'onore. Questa sembrava essere senz'altro la ragione delle persone collettiviste che avevano messo a morte Gesù. Per quanto riguarda il gruppo ristretto di Gesù, i racconti riguardanti il periodo successivo alla crocifissione mostrano in abbondanza la fase di dissolvimento. La predizione di Gesù, «inciampere tutti» (*Mc.* 14,27; *Mt.* 26,31), Pietro in particolare (*Lc.* 22,31-34), sottolinea come tutti loro abbandonarono Gesù. Alla morte di Gesù, e «a distanza», non era presente che un gruppetto di conforto, formato di sole donne (*Mt.* 27,55-56; *Mc.* 15,40-41; *Lc.* 23,49; *Gv.* 19,25 è un po' diverso).

Ma con l'esperienza dell'apparizione di Gesù risorto, nel processo di evoluzione del piccolo gruppo si assiste a una svolta all'indietro, con nuove fasi di orientamento, conflitto, coesione e conseguente strutturazione. Questo processo si lascia vedere come in un telescopio nei versetti conclusivi di Matteo (28,16-20) e di Luca (24,36-53), e con abbondanza di particolari nella prima metà del libro degli Atti (*Atti* 1-15). Le nuove norme segnano un passaggio da intenti politici a prospettive di parentela fittizia.

Il rito del battesimo prescritto in Matteo e illustrato negli Atti mostra un simile orientamento sulla parentela fittizia. Il tipo di gruppo di parentela fittizia incarnato da questi gruppi posteriori a Gesù si mostra inoltre nella principale delle cerimonie del gruppo, il pasto in comune. Nell'evoluzione dei gruppi successivi a Gesù, la fase di dissolvimento del gruppo del movimento di Gesù, che culmina nella crocifissione di Gesù, si riavvolge quindi in nuove fasi di conflitto, di coesione e di strutturazione per i membri di quella che era stata la fazione di Gesù, attorno alla quale emergono i gruppi di parentela fittizia posteriori a Gesù. L'evento che diede avvio a questa svolta all'indietro era la loro esperienza di Gesù dopo la sua morte, esperienza vissuta come opera del Dio d'Israele, ora inteso e riconosciuto come «colui che ha rialzato Gesù dai morti» (*Atti* 3,15; *Rom.* 8,11).

Non vorrei concludere senza ricordare che a detta di Moreland e Levine la maggior parte delle teorie riguardanti la socializzazione di gruppo presuppone implicitamente che il gruppo si trovi nella fase di strutturazione. E questo vale anche per lo studio dei primi gruppi posteriori a Gesù, sia che si parli di «carismatici itineranti» sia delle comunità paoline! Gli scritti neotestamentari riflettono perlopiù fasi di conflitto e di coesione e sono studiati da ricercatori in fase di strutturazione (o di dissolvimento). Non è poi da dimenticare che questi scritti sono in uso in chiese che si trovano in fase di strutturazione e che trascurare questo aspetto non può che portare a qualche distorsione prodotta dall'effetto Doppler di cui già si è detto.

INTENTI DEI PICCOLI GRUPPI

I gruppi hanno sempre scopi in accordo con la cognizione di qualche cambiamento importante e significativo. Il cambiamento richiesto o desiderato può riguardare persone, gruppi o la società in generale. Di conseguenza si formano piccoli gruppi per sostenere e promuovere cambiamenti intrapersonali, interpersonali, al di fuori del gruppo o internamente a questo o una combinazione di tutti questi. Gli obiettivi esterni al gruppo sono obiettivi transitivi, rivolti a un cambiamento di altri che non sono membri o anche della società in generale. I gruppi con obiettivi esterni al gruppo sono definiti anche gruppi strumentali. Gli obiettivi interni al gruppo sono obiettivi riflessivi, che mirano a cambiare i membri del gruppo stesso. I gruppi con obiettivi a essi interni sono spesso definiti gruppi espressivi. Il diagramma che segue illustra queste possibilità con qualche esempio:

| | <i>esterno al gruppo</i> | <i>interno al gruppo</i> |
|-----------------------|--|--|
| <i>intrapersonale</i> | invito alla conversione basato su guarigioni | consigli ai singoli nel gruppo |
| <i>interpersonale</i> | organizzazione di gruppo del movimento di Gesù | organizzazione di gruppo del movimento posteriore a Gesù |

Quello raccolto da Gesù era un gruppo strumentale, una fazione con obiettivi esterni al gruppo. Nella tradizione evangelica il gruppo di Gesù si presenta impegnato in una missione che riguarda l'intera società israelita, in Galilea oltre che in Perea e Giudea. Ciò sta a significare che il gruppo di Gesù cercava di cambiare la società israelita. Quando il cambiamento a cui un gruppo mira riguarda la società, il cambiamento in questione è un movimento sociale. Il gruppo che sostiene e attua il cambiamento è una organizzazione di movimento sociale.

ORGANIZZAZIONE DI MOVIMENTO SOCIALE:
REGIME FITTIZIO

Una riflessione sui movimenti sociali e sulle organizzazioni di movimento sociale mostrerà la differenza principale tra il movimento di Gesù e quello a lui successivo. Secondo McCarthy e Zald, «un movimento sociale è un insieme di opinioni e convinzioni in una popolazione che avanza preferenze di cambiamento di alcuni elementi della struttura sociale o della distribuzione delle ricompense di una società, o di entrambe. Le persone che accolgono le opinioni e le convinzioni di un movimento sociale e orientano le proprie vite di conseguenza costituiscono un gruppo o organizzazione di movimento sociale».

Quello di Gesù era un movimento sociale, il suo gruppo era un'organizzazione di movimento sociale. Viceversa i gruppi posteriori a Gesù fondati da quegli agenti di cambiamento detti «apostoli» non erano gruppi di movimento sociale, dal momento che il loro intento non era di cambiare «elementi della struttura sociale o della distribuzione delle ricompense di una società, o di entrambe». I gruppi posteriori a Gesù pensavano invece alla redenzione cosmica della persona, cioè agli io collettivisti del mondo mediterraneo del I secolo. Per questo erano associazioni più o meno simili ai circoli e *collegia* del tempo antico, altrettanto interessati al benessere sociale degli io collettivisti.

ORGANIZZAZIONI DI CONTROMOVIMENTO.
FARISEI E ALTRI

Per tornare al gruppo di Gesù, si può affermare che egli pensò ed espresse un movimento sociale di sostegno a un mutamento sociale. L'esito fu un'organizzazione del movimento di Gesù. Un movimento sociale si dà inevitabilmente insieme a un contromovimento. McCarthy e Zald definiscono contromovimento «un insieme di opinioni e convinzioni in una popolazione contrapposto a un movimento sociale». E fanno ugualmente parte della scena evangelica organizzazioni di contromovimento: farisei, sadducei, erodiani e simili.

I contromovimenti si oppongono al cambiamento, puntano alla stabilità e all'immobilità. Al contrario dei movimenti esaminati, si manifestano in organizzazioni i cui membri si fanno un dovere di attenersi a tempo indeterminato agli stessi intenti. Il modo più facile per insistere su questa stabilità è forse di far consistere nella nascita l'idoneità all'ingresso nell'organizzazione. In questo modo i membri potenziali possono essere formati nel modo migliore ad adattarsi a modelli stabili. I sadducei ben inseriti in famiglie aristocratiche, i farisei nell'ascendenza abramitica e gli erodiani in una famiglia monarchica puntavano chiaramente a un'immutabilità ben protetta. La burocrazia israelita si fonda sulla nascita, con la religione in un primo tempo saldamente ancorata alla parentela così come al corpo politico per mezzo di qualche gruppo parentale dirigente che potesse vantare un'ascendenza adeguata.

Questi gruppi solitamente insistono sul valore della stabilità e tendono a fissare procedure cautelative contrarie a tentativi di cambiamento degli obiettivi. I sadducei insistono sulla torà e sulla sola torà pertinente. I farisei riconoscono una tradizione in crescita che deve necessariamente adeguarsi a qualche supposta pratica degli antichi. Gli erodiani mettono al centro un unico complesso di eredi dagli ascendenti adeguati. In ogni caso ci si trova davanti a una dottrina fissa, a cerimonie che richiedono ai

partecipanti di venerare un complesso immutabile di concezioni, a una società che impegna alla fede nel suo statuto (implicito) – tutto con personale dai progetti che si adattano ai rispettivi sistemi particolari di comportamento. La saldezza d'intenti di ogni gruppo è debitamente vigilata da funzionari che educano i membri a non mettere in dubbio gli scopi dell'organizzazione e che puniscono chi si allontani dagli obiettivi della struttura. I corpi religiosi e al tempo stesso politici sono particolarmente predisposti a sorvegliare in questo modo il comportamento dei membri.

Questi gruppi consistono principalmente di singoli del tutto a proprio agio nella situazione del momento. Questi insistevano su interpretazioni della torà rispondenti a formule a loro familiari. In quanto membri della casa d'Israele, spingevano i funzionari a mantenere gli obiettivi della società quali erano stati nel passato. Con la dominazione romana un certo numero di organismi monarchici o sacerdotali potevano essere scomparsi, ma i partiti interessati cercavano di garantire che fossero mantenuti i propri obiettivi. Gli scopi iniziali sarebbero stati trasferiti a un corpo ancora in vita. Gli obiettivi separati dal corpo furono quindi trapiantati e mantenuti vitali perché le élite gerosolimitane che traevano profitto dalle attività del governo, riguardo a questi fini spingevano i propri rappresentanti a continuare a sostenerli. Gli organismi della religione integrata non erano immortali, ma i loro intenti apparivano esserlo.

Alcuni obiettivi delle organizzazioni restano immutati e non emergono come fonte d'interesse perché non c'è modo di dire se il gruppo stia andando verso i fini desiderati. L'osservanza della torà nella forma sadducea o farisaica piace effettivamente a Dio? produce giustizia tra i membri del gruppo? lo studio della torà al modo degli scribi favorisce la purità farisaica o sadducea? con il loro stile di vita questi gruppi giovano effettivamente alla casa d'Israele? A domande come queste era difficile rispondere, e riguardo al raggiungimento o meno dei loro obiettivi, i membri potevano fare soltanto congetture. Di solito i partecipanti del gruppo pensavano di doversi ritenere soddisfatti dagli obiettivi raggiunti e che questi non dovessero essere cambiati. Anche nella distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. i contromovimenti israeliti al movimento di Gesù non scorsero quindi alcun autentico motivo di cambiamento – ma il semplice adattamento a una situazione nuova.

ASSOCIAZIONI D'ELEZIONE. GRUPPI PARENTALI FITTIZI

I gruppi si configurano com'è noto sulla base delle norme delle istituzioni sociali nelle quali sono inseriti. Il gruppo del movimento di Gesù era un tipo di gruppo d'azione politica che mirava a una trasformazione della società per intervento di Dio. I gruppi posteriori a Gesù, invece, erano un

tipo di gruppo parentale fittizio configurato secondo le norme dell'istituzione parentale prevalente. Questi gruppi posteriori a Gesù richiedevano quindi la «nascita» di nuovi membri e la loro educazione finché non si fosse realizzato lo scopo ultimo del gruppo, la salvezza. La qualità istituzionale dei gruppi viene solitamente replicata nei luoghi in cui questi gruppi si radunano e/o esplicano le loro attività principali. Gli incontri regolari in luoghi ed edifici in qualche modo pubblici sono indice di gruppi d'azione politica (membri della fazione di Gesù sulla strada, tra la folla, nel tempio), mentre le riunioni in case private indicano gruppi parentali fittizi (gruppi posteriori a Gesù di cui si parla negli Atti e in Paolo). Nella società moderna gli ambienti che in città suppliscono alla casa privata (ristoranti e bar = cucina di casa = commensalità; alberghi = camere da letto = rapporti sessuali) indicano una parentela fittizia commercializzata; sostituti commerciali (strade del centro davanti ai negozi = beni in vendita = commercio) indicano relazioni economiche; mentre luoghi vietati (binari morti, spalle di ponti, discariche e simili) indicano gente senza fissa dimora.

Per semplificare, i gruppi posteriori a Gesù erano gruppi di parentela fittizia più che gruppi di movimento sociale. Il tipo di gruppo che esprime i valori comuni e la solidarietà della parentela fittizia è quello che nel mondo mediterraneo si sarebbe definita un'associazione d'elezione. Le associazioni d'elezione dipendono dalle scelte di una persona e sono il risultato di contratti, quasi-contratti o competizione. Simili scelte sono d'altra parte pressoché inevitabilmente condizionate dalla costrizione sociale e dalla necessità. Talvolta questi raggruppamenti sono detti «volontari» o anche «associazioni volontarie», ma normalmente i mediterranei non si offrono spontaneamente per nessuna attività al di fuori del proprio raggruppamento naturale. Quando avevano la possibilità di scegliere, i mediterranei restringevano tutto ai raggruppamenti «naturali» (vale a dire alla parentela propria ed estesa). Le nostre associazioni volontarie contemporanee sono gruppi che cercano di promuovere gli interessi comuni dei membri e delle quali si entra a far parte senza alcuna costrizione. Sarebbe che i gruppi fondati da agenti di cambiamento posteriori a Gesù, ad esempio Paolo e altri, fossero associazioni volontarie posteriori a Gesù. Per distinguere le associazioni del I secolo da quelle di oggi, chiamo la versione del I secolo associazione d'elezione. Questo era un «gruppo d'elezione» contrapposto a un gruppo naturale dipendente dalla nascita e dalla geografia. Ciò nondimeno, in presenza di circostanze sociali e di casi della vita cogenti, talvolta ci si trovava costretti a unirsi a gruppi esterni al gruppo proprio naturale.

Come si è illustrato nel cap. 1, chi ha parte attiva in raggruppamenti d'elezione non gode di qualità sacre in quanto persona, perché si distingue per la relazione che ha con altri. Questa qualità sacra è propria della

famiglia e dei ruoli monarchici. Nei gruppi d'elezione sono le cariche, le posizioni o le funzioni rivestite in simili raggruppamenti che presentano le qualità per altri aspetti incarnate da persone nei raggruppamenti naturali. Mentre in questi ultimi sono all'opera l'opinione del gruppo proprio e l'opinione pubblica in generale, nei raggruppamenti d'elezione la seconda è sovrana. Nel I secolo alcuni raggruppamenti d'elezione di questo tipo erano le corporazioni di commercio, le municipalità (sistemi di villaggi), le città-stato con forme di governo repubblicane, le organizzazioni funerarie d'elezione e partiti palestinesi come farisei, sadducei, esseni e simili. Forse anche i primi gruppi posteriori a Gesù pensavano al loro gruppo come associazioni d'elezione più o meno simili ai partiti palestinesi sui quali molto spesso si modellavano.

Basandosi sugli interessi comuni tipici di io collettivisti, le associazioni d'elezione erano fondate per il bene di qualche altro gruppo più grande (ad es. la famiglia o la comunità domestica), così da promuovere l'interesse collettivo comune di chi ne faceva parte. Ci si affiliava sotto pressione sociale. I membri di tali associazioni d'elezione costituivano una parentela fittizia in quanto sottintendevano una lealtà e solidarietà reciproca tra persone che si riteneva fossero tali quali erano state definite. L'accoglienza di una persona semplicemente in base a chi è, è funzionale alla fiducia o alla solidarietà tipica della parentela, ma accogliere persone in base al loro rango in qualche gerarchia dipende dal potere. Se si tiene conto delle definizioni parentali utilizzate da Paolo (ad es. l'intestazione delle lettere a «fratelli» e «sorelle»), i suoi erano evidentemente gruppi parentali fittizi. L'organizzazione di movimento sociale istituita da Gesù si basava tuttavia sulla lealtà e la solidarietà verso Gesù stesso e la sua causa più che tra i reclutati. Elettiva per quanto attiene al reclutamento, la fazione di Gesù non aveva quindi le caratteristiche tipiche dei gruppi parentali fittizi dell'organizzazione di movimento posteriore a Gesù.

Potrebbe forse essere utile indicare alcune caratteristiche distintive di questo tipo di associazione «d'elezione». In primo luogo ci si aggregava soltanto sotto pressione, perlopiù in cerca di benefici per il proprio gruppo parentale primario (non in cerca di benefici esclusivi per sé). Inoltre ci si univa in associazioni perché la società in generale non lasciava spazio o voce al proprio gruppo parentale (non perché la società non desse spazio o voce a qualcuno in quanto individuo). Si può prendere in considerazione come i lebbrosi o altri stigmatizzati si unissero insieme «volontariamente». Lo facevano perché non era loro concesso vivere in società e avevano bisogno di un sostegno sociale. Una volta che ci si fosse «volontariamente» uniti in gruppo, i legami interpersonali con personaggi di rilievo e il prestigio procurato al gruppo parentale rendevano moralmente impossibile lasciarlo senza grave disonore (come mostra Giuda). Mentre oggi è

possibile lasciare senza difficoltà una squadra e unirsi a un'altra, nel Mediterraneo una volta che ci si è uniti è abbastanza difficile lasciare, dal momento che l'unità è l'io collettivo non l'io individualista, e i gruppi non possono vedersi dissolvere senza disonore.

Le associazioni posteriori a Gesù costituivano gruppi d'espressione il cui scopo primario era di provvedere alle necessità sociali, d'informazione e di sostegno dei membri. In quanto gruppi d'espressione non s'interessavano ai problemi della società in generale e alle sue questioni sociali e politiche. Non puntavano minimamente alla riforma della società, senza che ciò fosse motivato dall'attesa della venuta in potenza di Gesù. In quanto gruppi d'espressione centrati sul gruppo erano apolitici e preferivano favorire uno qualsiasi dei diversi metodi che consentivano di evitare lo stigma del gruppo. Per questo espellevano i devianti, aiutavano i singoli a correggere difetti o imperfezioni, adottavano stili di vita socialmente accettabili e così via.

Finché erano incentrate sul gruppo, le associazioni posteriori a Gesù costituivano una «chiesa» soltanto quando i loro membri si radunavano. In realtà non mancavano intermezzi che riguardavano ciò che era esterno al gruppo, in particolare durante i rari e sporadici conflitti con estranei più potenti. Simili rari conflitti con esterni di alta posizione sono spesso definiti «persecuzioni». L'interazione con l'esterno del gruppo origina un più saldo senso di «chiesa», perlopiù a motivo dei confini tracciati da persone esterne al gruppo. In questo senso la chiesa deve la propria esistenza all'ostilità, in modo molto simile a come la moralità paolina deve le sue norme alle attese di chi stava al di fuori. Paolo desiderava che i suoi gruppi si guadagnassero la lode di chi stava al di fuori, e che quindi il loro comportamento fosse almeno come quello di chi stava al di fuori. Anche coloro che credevano in Gesù dovevano dunque tenersi stretti ai propri gruppi di movimento pur dovendo fronteggiare l'ostilità di chi era esterno al gruppo.

Per concludere, vorrei aggiungere infine che dal punto di vista del tempo o della longevità i gruppi possono essere duraturi o effimeri. Un gruppo duraturo mostra caratteristiche strutturali che ne garantiscono la continuità, ad esempio requisiti per farne parte, nome, statuto, funzionari. Un gruppo effimero (ad es. coalizioni come fazioni, bande, cerchie d'azione, unità operative, folle, incontri di discussione, gruppi di scampagnata e simili) manca di queste caratteristiche strutturali. Il gruppo del movimento di Gesù era una fazione reclutata personalmente da Gesù per i suoi scopi per un determinato tempo. Per dirla con la domanda apologetica continuamente ricorrente nel XIX secolo, «Gesù voleva fondare una 'chiesa'?», se la sua organizzazione era una fazione allora la risposta può essere soltanto «no!». Nel libro degli Atti i gruppi posteriori a Gesù mostra-

no le caratteristiche di gruppi parentali fittizi duraturi, più o meno come i gruppi presentati da Paolo. È lì che bisognerebbe guardare per cercare la fondazione di qualcosa come una «chiesa». E negli Atti e in Paolo, dal momento che era Dio a chiamare i singoli in questi gruppi posteriori a Gesù, era Dio che aveva fondato la chiesa, non Gesù!

Il gruppo di Gesù era un gruppo di movimento sociale effimero. I successivi gruppi posteriori a Gesù non erano affatto gruppi di movimento sociale, ma piuttosto associazioni mediterranee d'elezione. Il gruppo del movimento di Gesù era ben avanzato nella fase di strutturazione quando entrò abbastanza repentinamente nella fase di dissolvimento. Le sporadiche ma durature associazioni posteriori a Gesù (composte di giudei, meticcii giudei e un'esigua quantità di stranieri) si trovavano perlopiù nelle fasi di orientamento, di conflitto e di coesione iniziale. Poiché le associazioni posteriori a Gesù di cui parla il Nuovo Testamento non raggiunsero mai la fase di strutturazione, sarebbe un po' anacronistico chiamarle sette, per non dire che spiegare qualsiasi religione rinchiusa nel I secolo secondo la tipologia di chiese e sette è come voler spiegare i carri del I secolo secondo tipologie proprie dei veicoli a combustione interna o delle automobili. Fu all'inizio delle fasi di coesione che qualcuno in diverse di queste associazioni – chiamato Matteo, Marco, Luca e Giovanni – redasse il proprio racconto di Gesù illustrando la formazione del gruppo del movimento di Gesù.

RIEPILOGO

Questo capitolo si è aperto con l'illustrazione delle caratteristiche degli scritti che nel Nuovo Testamento raccontano la storia di Gesù. Questi scritti sono il risultato di tre prospettive: sono l'espressione di ciò che un autore finale (livello 3 della tradizione) disse su ciò che prima di lui si diceva (livello 2 della tradizione) che Gesù aveva detto e fatto (livello 1: vicenda di Gesù). Da questi scritti apprendiamo che Gesù costituì un gruppo, una fazione. La storia parla quindi dello sviluppo di questo gruppo in un periodo che vede lo spostamento di Gesù dalla Galilea a Gerusalemme, dove egli venne arrestato, crocifisso e risuscitato da Dio. Per comprendere che cosa sia accaduto in questo periodo, ci si è chiesti anzitutto perché attorno a Gesù sia sorto un piccolo gruppo. I piccoli gruppi si formano perché qualcuno diventa consapevole della necessità di cambiare, dell'anelito alla soddisfazione sociale. Questo qualcuno condivide tale visione con altri che da parte loro nutrono la speranza di riuscire ad attuare il cambiamento in un contesto culturale che prevede la formazione di gruppi. Si è poi osservato come i gruppi si sviluppino secondo cinque fasi distinte e prevedibili: orientamento, conflitto, coesione, strutturazione e dis-

solgimento. Nelle fasi di orientamento, conflitto e dissolvimento tutti i membri del gruppo si trovano nella medesima fase di socializzazione di gruppo, mentre così non è per le fasi di coesione e strutturazione. Infine si sono considerate alcune prospettive del piccolo gruppo che è possibile individuare nel gruppo di Gesù e in quelli a lui posteriori. La tavola che segue riassume le caratteristiche di entrambi i tipi di gruppi presi in considerazione in questo capitolo.

Tavola 4. Confronto tra il gruppo di Gesù e quelli posteriori

| <i>La fazione di Gesù o gruppo di Gesù</i> | <i>Gruppi posteriori a Gesù</i> |
|---|---|
| La fazione di Gesù era un gruppo di azione politica che mirava a un cambiamento nell'istituzione politica di Israele – una nuova teocrazia. | I gruppi posteriori a Gesù nacquero da un gruppo d'azione politica che guardava alla venuta di Gesù come messia di Israele in potenza. Questi gruppi evolverebbero rapidamente in gruppi di parentela fittizia dediti al sostegno reciproco e all'educazione dei membri del gruppo. |
| I vangeli scritti ritengono di raccontare la storia di Gesù e del suo gruppo. | I vangeli scritti narrano la storia di Gesù e del suo gruppo come sono stati fatti propri e utilizzati dai gruppi posteriori a Gesù. |
| Gesù era uomo santo (guaritore, esorcista) e profeta. | Gesù è Signore (e messia venturo). |
| Gesù raccoglie seguaci per essere aiutato nel compito di proclamare la teocrazia. | Dio «chiama» singoli ad aderire a gruppi posteriori a Gesù per seguire Gesù vivendo un nuovo stile di vita. |
| Il gruppo di Gesù era un gruppo di azione politica orientato a un compito. | I gruppi posteriori a Gesù erano gruppi di parentela fittizia a orientamento sociale. |
| È discepolo chi sostiene Gesù nel suo compito di proclamare la teocrazia. | È discepolo chi vive lo stile di vita insegnato da Gesù. |
| «Fratello» e «sorella» sono usati per riferirsi, oltre che ai familiari, agli altri israeliti. | «Fratello» e «sorella» sono usati per riferirsi, oltre che ai familiari, agli altri membri del gruppo di Gesù. |
| Gesù, in quanto profeta, proclama la teocrazia e chiarisce in parabole il significato del regno di Dio. | Gesù, in quanto maestro, insegna uno stile di vita per la parentela fittizia. |
| La fase di orientamento implicava un'attività esterna al gruppo. | La fase di orientamento è dedicata al sostegno interno al gruppo. |
| Fase di conflitto: conflitti tra membri della fazione. | Fase di conflitto: conflitti tra gruppi e critica dei capi, dove si insiste sulla risoluzione del conflitto e su una maggiore coesione del gruppo (cioè «amore»). |

Fase di coesione: risoluzione dei conflitti e accordo sui compiti da eseguire.

Fase di strutturazione: realizzazione del compito di proclamare la teocrazia e di operare guarigioni in Israele.

Fase di dissolvimento: con la crocifissione di Gesù i membri del gruppo si disimpegnano dall'attività finalizzata a un compito.

La fazione di Gesù era un gruppo strumentale con obiettivi esterni al gruppo.

Con la sua fazione Gesù lanciò un movimento sociale che voleva cambiare «elementi della struttura sociale o della distribuzione delle ricompense di una società, o di entrambe».

Il gruppo del movimento di Gesù era un tipo di gruppo d'azione politica tendente a una trasformazione della società per intervento divino.

In quanto gruppo d'azione politica, il gruppo di Gesù si incontrava in luoghi ed edifici pubblici e di tipo pubblico (nelle strade, tra le folle, in cortili e case aperte, nel tempio).

Il gruppo d'azione politica di Gesù era una fazione: un gruppo raccolto da una persona specifica per un intento specifico per un tempo specifico.

Fase di coesione: tentativi di formare chiari ruoli sociali con strutture che rendono soddisfacente per tutti l'appartenenza al gruppo.

Fase di strutturazione: questa fase è scarsamente attestata nel Nuovo Testamento.

Fase di dissolvimento: non attestata nei gruppi posteriori a Gesù.

I gruppi posteriori a Gesù erano gruppi di sostegno con obiettivi intrapersonali e interni al gruppo.

I gruppi posteriori a Gesù non erano movimenti sociali, dal momento che i loro interessi primari non andavano al cambiamento della struttura sociale o alla trasformazione della società.

I gruppi posteriori a Gesù, d'altro canto, erano un tipo di gruppo di parentela fittizia configurato dalle norme dell'istituzione parentale prevalente.

In quanto gruppi di parentela fittizia, i gruppi posteriori a Gesù si incontravano in privato, nelle case dei patroni del gruppo.

I gruppi posteriori a Gesù erano associazioni d'elezione: gruppi che cercavano di promuovere l'interesse comune dei membri, nei quali l'affiliazione era basata sulla costrizione sociale e sulla necessità.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983 (tr. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma 1996).
- Barton, S.C. - Horsley, G.H.R., *A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches: Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981) 7-41.
- Duling, D.C., *The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part I. The Spatial Network)*: *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999) 156-175.
- , *The Jesus Movement and Social Network Analysis (Part II. The Social Network)*: *Biblical Theology Bulletin* 30 (2000) 3-14.
- Duling, D.C., *The Jesus Movement and Network Analysis*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Minn. 2002, 301-332 (tr. it. *Movimento di Gesù e analisi delle reti sociali*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 180-202).
- Esler, Ph.F., *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57), New York 1987.
- James, P., *Forms of Abstract «Community». From Tribe and Kingdom to Nation and State: Philosophy of the Social Sciences* 22 (1992) 313-336.
- Kleijwegt, M., «Voluntarily, But under Pressure». *Voluntarily and Constraint in Greek Municipal Politics: Mnemosyne* 47 (1994) 64-78.
- Malina, B.J., *Religion in the Imagined New Testament World. More Social Science Lenses: Scriptura* 51 (1994) 1-26.
- , *Early Christian Groups. Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations*, in Ph.F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London - New York 1995, 96-113.
- , *Social-Scientific Methods in Historical Jesus Research*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Minn. 2002, 3-26 (tr. it. *Scienze sociali e ricerca sul Gesù storico*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 17-32).
- McCarthy, J.D. - Zald, M.N., *Resource Mobilization and Social Movements. A Partial Theory*, in M.N. Zald - J.D. McCarthy (ed.), *Social Movements in an Organizational Society*, New Brunswick, N.J. 1987, 15-42.
- Messick, D.M. - Mackie, D.M., *Intergroup Relations: Annual Review of Psychology* 40 (1989) 45-81.
- Moreland, R.L. - Levine, J.M., *Group Dynamics over Time. Development and Socialization in Small Groups*, in J.E. McGrath (ed.), *The Social Psychology of Time. New Perspectives*, Newbury Park, Cal. 1988, 151-181.
- Pilch, J.J., *Altered States of Consciousness in the Synoptics*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Minn. 2002, 103-115 (tr. it. *Stati modificati di coscienza nei sinottici*, in W. Stegemann, B.J. Malina, G. Theissen, *Il nuovo Gesù storico*, Brescia 2006, 45-56).
- Ross, R. - Staines, G.L., *The Politics of Analyzing Social Problems: Social Problems* 20 (1972) 18-40.
- Tuckman, B.W., *Developmental Sequence in Small Groups: Psychological Bulletin* 63 (1965) 384-399.
- Wilken, R.L., *Collegia, Philosophical Schools, and Theology*, in S. Benko - J.J. O'Rourke (ed.), *The Catacombs and the Colosseum. The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*, Valley Forge, Pa. 1971, 268-291.
- Zald, M.N. - McCarthy, J.D., *Religious Groups as Crucibles of Social Movements*, in M.N. Zald - J.D. McCarthy (ed.), *Social Movements in an Organizational Society*, New Brunswick, N.J. 1987, 67-95.
- Zander, A., *The Purposes of Groups and Organizations*, San Francisco 1985.

Conclusione teologica

Lo studio attento dei capitoli precedenti può lasciar stupiti e meravigliati. Quando ci si metta in ascolto degli autori del Nuovo Testamento e s'immagini la gente di cui parlano i loro scritti, probabilmente la loro apprensione per l'onore e la vergogna, la personalità collettivistica, la limitatezza dei beni, l'invidia e il malocchio, il matrimonio difensivo e le norme di purità parranno questioni che ben poco hanno a che fare con l'esperienza di tutti i giorni che è la nostra. Come ben si dovrebbe sapere, noi siamo perlopiù attratti dal successo, siamo individualisti, del tutto convinti dell'illimitatezza dei beni, inclini all'ansia e mossi da sensi di colpa, e quanto alle strategie matrimoniali ci mostriamo competitivi e individualisti. Ci atteniamo anche a norme di purità imperniate pragmaticamente sulle relazioni personali e sul successo economico del singolo.

I modelli antropologici introduttivi che si sono illustrati mirano in primo luogo e propriamente ad aiutarci a distinguere le nostre esperienze e cognizioni culturali da quelle illustrate e presupposte nel Nuovo Testamento. Dopotutto il cristianesimo odierno si rifà a un movimento mediorientale mediterraneo originario passando per Costantino. Se i primi resoconti mediterranei di questo movimento originario producessero un significato immediato ed esplicito per il sistema sociale odierno, si avrebbe ragione di sospettare che gli scritti neotestamentari siano un falso del XXI secolo. Al contrario, non si tratta di falsi, bensì di documenti del mondo mediterraneo del I secolo.

Ciò ci dovrebbe consentire di capire meglio il problema teologico cui si è trovato davanti il cristianesimo negli ultimi due millenni. Il problema teologico è stato e continua a essere quello della possibilità e dei modi con cui far conoscere la buona novella di Gesù secondo i codici culturali sempre diversi che avvolgono il mondo come una trapunta arlecchino. È fin troppo facile leggere il Nuovo Testamento per ritrovarvi un Gesù a nostra immagine e somiglianza e farne così un vero e proprio test di Rorschach dove Gesù funge da forma universale, da figura che si presta a qualsiasi scopo, che impersona e legittima qualsiasi cosa singoli e gruppi scelgano di fare «in suo nome», dalla comunità fondamentalista di quartiere alla chiesa universale.

Per la fede cristiana tradizionale, Gesù di Nazaret, messia di Dio, è il ca-

so storico concreto dell'unione di divino e umano. Questa unione storica che viene chiamata incarnazione ebbe luogo nel tempo e nello spazio, in uno scenario specifico di norme e presupposti culturali. Il problema di un fondamentalismo interessato unicamente a ciò che la Bibbia dice – e non a ciò che essa significa per il contesto sociale in cui nacque – è che esso è la negazione intrinseca dell'incarnazione. Il fondamentalismo nega l'umanità del Dio-uomo, Gesù, e implicitamente nega che Gesù fosse come noi in tutto eccetto che per il peccato. Intento del capitolo introduttivo è di illustrare quali siano i presupposti che consentono di capire che cosa significa essere «come noi» secondo il nostro orientamento culturale.

Questo libro mira a contribuire alla comprensione degli scritti neotestamentari. Se questi devono farsi udire nei nostri diversi contesti culturali, se si deve rafforzare la fede con senso di responsabilità, allora la teologia dovrà svolgere la sua opera di articolazione dei simboli culturali del gruppo originario del movimento di Gesù e dei suoi epigoni nel Mediterraneo antico nel linguaggio più chiaro e secondo i modelli più adatti che è possibile rinvenire nelle culture nelle quali questo gruppo dev'essere espresso, compreso e vissuto.

Indice dei nomi e delle cose

- abominio (e purità), 86, 169, 171, 185 ss., 196-200
 adulterio, 56, 59, 85, 87, 147 ss., 168, 171, 173, 193, 194, 211
 affronto, 49, 53 ss., 65, 167 s.
 agente, 10, 28, 29, 38, 75, 77, 84, 130, 191, 194, 226 s.
 agon/agonistico, 50 s., 69, 164, 166, 167
 ambiguità, 56, 187, 229
 anacronismo, 23
 angeli, 89, 120, 121, 139
 animali, 198-201
 ansia, 42, 67, 74, 75, 158, 186, 205, 246
 antropologia culturale, 7, 9, 13, 32, 38, 39, 72, 75, 251, 253
 apprezzamento, 28 s., 38
 astratto, pensiero, 30 s.
- bastardo, 173
 Bibbia, studio, 13 ss.; traduzioni, 13 ss., 21 s., 44
 bocca-orecchi, 84, 87, 89 ss.
- casa, 56, 81, 97, 102 s., 123, 145, 155, 157, 161, 163, 215, 240
 causalità, personale/impersonale, 117-121
 chiesa, 81, 113, 175-178, 204, 217, 228-231, 241, 242, 246
 cibo, 16, 30, 101, 114, 140, 141, 181, 188, 207, 217, 220
 città, 77, 79 s., 91, 98-101, 107, 114 s., 196, 239; definizione, 99; preindustriale, 100-104; santa, 145, 205
 cliente, 11, 60, 110 ss., 117, 120-123, 129, 207 ss.
 codice di santità, 171
 cognizione/cognitivo, 10, 27 ss., 31, 36, 38, 49, 50, 56, 59, 63, 65, 78, 82, 83, 90, 96, 104 s., 106, 109, 112, 116-119, 121, 122, 125, 126, 130, 131, 145, 152, 160, 165, 170, 173, 184, 189, 190, 211, 235, 236, 252
 collettivista, personalità, 77-83, 88, 91, 160, 176, 189, 246
 colpa, 67, 71, 74, 75, 77, 131 s., 171, 246
- commercio, 114 s., 172
 comportamento, 83-87
 comunicazione sociale, 47
 confini, marcatura dei, 153
 conflitto, modello, 34, 35, 68
 contadina, società, 96, 103, 112, 122, 123; *v. anche* ruralizzata, società
 contaminazione, 186, 205 s.
 conversione, 26, 75, 236
 convincimento, 28, 29, 38, 146
 corpo, come simbolo, 194-198
 coscienza, 61, 73 ss., 82-85, 91, 95
 cultura, 9 s., 19-32, 35-38, 39, 50, 53, 71, 75, 76 s., 80 s., 83, 85, 86, 91, 95, 103 s., 110, 115, 119, 131, 142, 149, 151, 153, 173, 182, 183, 186-189, 203, 219, 224, 229 s., 231, 234 s., 247, 251, 253
 culturali, codici, 19, 246; indicatori, 21, 25, 27, 29, 32, 36, 38, 50, 68, 82, 152, 187, 251; modelli 41
 cupidigia, 114, 115, 141
- dedizione, 29, 38, 73, 226
 denaro, 29, 46, 51, 52, 61, 114, 115, 129, 172, 190, 191
 Derrett, J.D.M., 162, 180
 devianza/deviante, 33, 34, 72, 81, 95, 136, 140, 194, 207
 diadico, contratto, 110 s., 112 s., 121; personalità, 160, 251; *v. anche* personalità collettivista
 diavolo, 121, 128
 Dio, 9 s., 13, 15, 16, 26, 29, 36, 41, 44-47, 50, 52, 56, 57, 75, 82, 87-92, 98, 109-112, 115, 117-123, 128, 129, 132-135, 139, 143 ss., 147 ss., 165, 166, 167-170, 174 s., 176, 181, 183 s., 185, 187, 190-196, 198, 201, 203-219, 226, 227, 230, 235, 238, 242, 243, 247, 252
 disonore, 45, 49 s., 53, 55, 57-63, 68, 71 s., 127, 146, 165, 168, 169, 193, 210, 241
 divorzio, 23, 64, 155, 164, 168 ss., 172, 173, 176-180, 225; divorziata, 63, 178
 Douglas, M.T., 199 s., 219

élite, 36, 98 s., 100, 101-104, 114, 117, 120, 121, 126, 127, 137, 170, 172, 187 s., 195, 196, 208, 211 ss., 238
 Elliott, J.H., 142
 empatia, 32
 endogamia, 154, 156, 164, 165, 178
 eredità, 67, 98, 152, 153, 165, 172, 196
 esattore delle tasse, 114 s.
 esogamia, 154
 esorcismo, 119, 186
 etnocentrismo, 23, 25
 eunuco, 14, 18, 180, 195, 196
 faccia, 11, 52, 53, 63, 74, 86, 99 s., 109, 126, 139, 140, 166, 187, 201, 205, 217, 224, 223, 227
 faida, 135
 famiglia, 11, 16, 23, 24, 29, 33, 34, 41, 43-47, 50 s., 57-65, 66-69, 70, 71, 73, 74, 77-80, 81, 86, 91, 93, 94, 95, 97-100, 105-108, 110, 114, 116 s., 126, 128, 130, 139, 141, 150, 152-163, 164 ss., 175, 178 ss., 184, 193, 228, 237, 240, 243; d'orientamento, 62, 153, 159 s.; di procreazione, 62, 67, 153, 157
 figli, 22, 24, 32, 35, 44, 45, 54, 60, 62, 71, 73, 86, 101, 113, 118, 131, 133 ss., 141-144, 153, 155 ss., 161, 170, 172 s., 175, 178, 185, 194, 195, 196 s., 217; educazione, 69-71
 figli di Dio, 121
 figlie, 63, 155, 156, 163, 165-168, 171, 172 s., 179
 fratello e sorella, 157, 163
 funzionalismo strutturale, 33
 Geertz, C., 35, 76, 78
 genealogia, 47, 150, 180
 genere, divisione di, 62, 94, 106
 giudaismo, definizione, 169 s.
 giuramento, 56
 giustizia, 75, 86, 210, 225, 238
 gratitudine, 13 s., 109, 111, 140
 guarigione, 95, 109, 111, 119, 189, 209, 228, 232, 234, 244 s.
 Hsu, F.L.K., 10, 67, 72
 impuro, 42, 181, 184 s., 186, 194, 197, 198, 208, 210, 217, 253
 incesto, 155, 156, 163, 165, 168, 171, 178, 194
 inculturazione, 26, 29, 38, 42, 52, 74, 184
 individualismo, 21, 22 s., 38, 57, 62, 68 s., 73, 74, 76, 77 s., 79 s., 82 s., 91 ss., 102, 105, 106, 110, 113, 118 s., 126, 127, 129, 130, 137, 138, 149 s., 159, 190, 225-228, 230, 232, 238, 240-243, 246

interpretazione, 11, 21, 24, 37, 39, 40, 55, 72, 75, 95, 123, 124, 151, 170, 180, 187 s., 209 s., 211, 213, 219 s., 251
 invidia, 10, 80, 109, 125-151, 211, 234, 246, 252, 253
 Jeremias, Joachim, 195, 206
 Kluckhohn, C., 23
 Kroeber, A.L., 23
 lebbra, 109, 188
 legge, 16, 50, 56, 58, 75, 86, 89, 102, 135, 149, 156, 157, 160, 163, 166, 167, 169, 171, 173-179, 189, 191, 193, 194, 211, 212 s., 214; e usanza, 174 s.
 letterarie, forme, 16-18, 22
 levirato, 156
 limitatezza dei beni, 47, 96, 104 s., 111, 113, 114, 125, 129 s., 131, 135, 143, 145, 160, 172, 189, 235, 246, 252; e personalità collettivista, 117, 121 ss.
 lingua, 13, 21 s., 24-27, 29, 35, 39, 64, 72, 84, 154, 185, 247
 lutto, 81, 116, 135, 161, 162
 maiale, animale impuro, 196-200
 malocchio, 10, 119, 138-143, 147-151, 246, 252
 mani-piedi, 84, 87, 90 ss.
 margini / aree marginali, 202-206
 maschile/femminile, 62 s.
 matrimonio, 10, 23, 27, 29, 45, 64, 67, 76, 102, 110, 131, 152-156, 159-174, 176-180, 188, 191, 195-198, 209, 213, 217, 218, 246, 252, 253; carismatico-difensivo, 176 s.; conciliativo, 179; difensivo, 170, 173, 177 ss., 195, 196, 197, 209, 246; strategie, 164, 174, 177 s., 179, 246, 252, 253
 menzogna e onore, 55-58
 mobilità, 126, 159 ss., 167
 modelli, 9-11, 19, 31-39, 72, 75, 95, 123, 124, 178, 203, 208, 219, 224, 246, 247, 251
 moglie, 54-57, 62, 63, 106, 145, 153, 155, 158, 159-164, 165 s., 167-173, 176-179
 monogamia, 170, 178
 nascita e status, 195
 natura, 10, 19-22, 24, 25, 26, 32, 35 s., 38, 40, 41, 53, 58, 80, 86, 95, 105, 122, 131, 140, 193, 194, 232, 251, 253
 nome e onore, 117
 occhi-cuore, 84, 87, 89, 90, 91
 oggettività, 20-22
 onore, 9, 11, 41-47, 49-69, 71-74, 77, 82, 91, 95, 96, 99, 105-108, 110, 112, 115, 117, 120, 125-132, 136, 138, 143, 145, 148-152, 157, 161-168, 170-173, 178, 184,

[onore] 188, 189, 193, 207, 211, 218, 226, 230, 235, 241, 246, 251-253; acquisito, 46 s., 68, 69; attribuito, 46 s., 68, 188; collettivo, 57, 58 s., 61, 64, 68 s., 99, 166, 251; corporativo, 57, 58, 68; familiare, 51, 57, 157, 193; femminile, 62, 63, 69; e giustizia, 43, 251; valutazione, 45, 46 s., 52, 64, 69, 73, 91, 99; e vergogna, 9, 11, 41, 43, 64-69, 71 ss., 77, 82, 96, 110, 115, 125 ss., 131, 145, 150, 152, 161, 164, 184, 189, 246, 251, 253
 onorevole, 52, 73, 74, 110, 119, 143, 145
 orlalia, 58
 orecchi-bocca, 84, 87, 89 ss.
 Paolo e torà, 174 ss., 194
 parabola, definizione, 17
 parentali, norme, 152-155, 166, 178
 parentela, 10, 27, 43, 62, 97 ss., 115, 119, 132, 152-157, 158-161, 166, 178, 180, 194 s., 230 s., 235, 237, 239 s., 243 s., 252
 parola d'onore, 56, 230
 patrilineare, 166 s., 168, 172
 patrono, 11, 57, 60, 89, 110 ss., 117, 118, 120, 122 s., 168, 207, 209, 215, 226
 patrono-cliente, 110 ss., 117, 120, 122 s., 209
 peccato, come disonore, 75, 81, 87, 95, 107, 135, 247
 persona, 15-23, 75-96
 personalità, 72-85, 88, 91, 92, 95, 154, 159 s., 176, 186, 189, 246, 251
 poligamia, 167, 170, 179
 potere, 10, 29, 34, 44, 47, 54, 61, 66, 68, 90, 93, 95, 98, 100, 102, 104 s., 110, 118-122, 130, 138, 140, 148, 166, 167, 175, 176, 179, 187, 207, 209, 212, 240, 241, 243
 povero, 27, 35, 36, 66, 79, 82, 115 s., 117, 140, 225
 preindustriale, città, 100-103, 104 s., 110, 111, 114 s., 122, 124, 158, 173, 196
 prestigio, 52, 54, 65, 94, 105 s., 117, 120, 130, 240
 profanazione, 54, 205
 profano, 42, 149, 181 ss., 185, 192 ss., 202 s., 206, 208, 218, 220, 253
 profetismo, 212
 profitto e limitatezza dei beni, 113-117
 proselitismo, 195, 196
 psicologia, 10, 73, 76-84, 83, 91, 95, 120, 229, 245
 pubblicano, v. esattore delle tasse
 purificazione, 95, 185 s., 194, 208, 219
 purezza, 10, 42, 62, 63, 141, 159, 166, 170 s., 173, 181, 184 s., 189-192, 195-201, 203, 206, 209-214, 216-220, 238, 246, 253; norme, 10, 181, 185, 189-192, 196, 198, 203 s., 208-210, 213, 217, 218, 246

raggruppamenti, 59 ss., 64, 65, 68 s., 239, 240; opzionali, 60, 239-242
 reciprocità, 110, 111, 166
 religione, nel primo secolo, 44, 121
 replicazione, definizione, 53; esempi, 62 s., 90 s., 103, 191, 198
 reputazione, 45, 46, 50 ss., 55, 64 s., 73, 117, 128, 129, 131
 ricchezza, disonorevole, 114 s.; e limitatezza dei beni, 113-117
 risentimento, 54, 145, 233
 risposta e sfida, 48
 ruralizzata, società, 96, 122, 125, 131, 252
 sabato, 181, 193, 198, 204, 209 s.
 sacrificio, 98 s., 120, 171, 184, 200, 201, 206-210, 211, 214, 215, 218, 219, 253
 sacro, 14, 42, 54, 57, 60, 61, 68 s., 97, 102, 148, 165, 166, 169, 171, 174, 181-185, 192-194, 200-203, 208 s., 214, 215 s., 218 s., 239 s., 253
 salute, 71, 95, 97, 105, 109, 120, 130, 138, 140, 146, 190, 191
 salvezza, 110, 117, 119, 226, 227, 230, 231, 239
 sangue, 17, 51, 57, 59, 68, 78, 86, 105, 130, 134, 135, 138, 155, 156, 158, 168, 172, 178, 199, 206, 213, 219, 251
 santa, progenie, 174 s., 176
 satana, 121
 scientifico, metodo, 31, 38
 scienza, 38 s., 95, 123, 189, 219 s., 245
 seduto, simbolo d'onore, 53
 sentimento, 10, 21, 24, 25, 28, 29, 38, 54, 64, 77, 125, 126, 146, 150 s., 159, 182, 184, 208
 sesso, simbolo d'onore, 16, 29, 72, 153, 180, 183; uomini che si comportano da donne, 171
 sessuale, ospitalità, 165-168; status, 41-44
 sessuali, organi, come simboli, 62, 168; rapporti, intenzione di, 173
 sfida, definizione, 47-50; e uguaglianza, 47-50; tipi, 55-58
 shock culturale, 26
 significato, 9, 13, 14, 18-27, 29, 35 s., 39, 41, 42, 51, 60, 71, 73, 77, 95, 97, 152, 156, 176, 182, 184, 189, 191 ss., 205, 209
 simbolici, modelli, 35 s.
 simbolo, 26, 27, 36, 38, 45, 54, 61-65, 66, 68, 123, 168, 173, 176, 177, 190, 201, 208, 212, 219
 simpatia, 32, 94
 sociale, 9, 10, 11, 13-16, 18-21, 24, 32-49, 49-69, 71 s., 76, 77 s., 81, 83 s., 86, 92-107, 110, 111, 113, 115-132, 136, 140, 141,

[sociale] 143, 145, 149-154, 157-161, 164-167, 169-172, 174 s., 177-180, 184 ss., 189 ss., 196 ss., 201, 202, 206-209, 214, 216-220, 222, 224-234, 236-247, 252 s.
 sociali, linee di demarcazione, 41, 42, 171, 183, 184
 «sociologico», pensiero, 79, 119
 soddisfazione, 27, 42, 54, 57 s., 60, 70, 71, 186, 193, 225 s., 242
 soggettività, 19-21
 sorella e fratello, 157, 163
 spazio, maschile e femminile, 62 s.; sacro e profano, 202-208
 spirito, 90 ss., 112, 133 s., 135, 176, 213 ss., 225, 228
 sporco, 42, 185
 status, 11, 36, 42-46, 49, 52, 54, 55, 57-60, 65, 66, 68, 77, 92, 96, 101 s., 104-107, 109 ss., 113, 115-119, 120-123, 126 ss., 130, 131, 136, 137, 143, 145, 150, 152, 153, 161, 163, 165, 169, 174, 190, 196 s., 202, 207, 214
 stolto, 46, 52, 64, 140

tempio, 98 s., 102, 123, 144, 159, 169 ss., 173, 175-179, 181, 188, 191, 192, 195-201, 203-210, 211, 214 ss., 218, 239, 244
 teologia, 72, 94 s., 123, 124, 151, 180, 190, 219, 244 s., 247
 tradizione, grande, 102, 103; piccola, 103
 tre ambiti, modello, 84 s., 89, 90 s.

uffici sacri, 60 s.
 uguaglianza, v. sfida

vedova, 63 s., 116, 172, 178
 verginità, pegni di, 168
 vergogna, 9, 11, 41, 43, 63-69, 71 ss., 77, 82, 91, 93, 96, 110, 115, 125 ss., 131, 139, 145, 150, 152, 161 s., 164, 166, 168, 173, 184, 189, 214, 246, 251
 verità e onore, 55 s.

Indice dei passi citati

BIBBIA EBRAICA

Genesi

1,1-2,4: 88, 192
 1: 86, 139
 1,3-5: 138
 1,3-4: 88
 1,14-19: 138
 1,14-18: 88
 1,26: 88
 1,28: 171
 2: 192
 2,4 ss.: 170
 2,7: 139
 2,24: 168
 4,5: 141
 11,29: 165
 12,10-20: 165
 16,1-4: 165
 19,12-16: 165
 19,31-38: 165
 20,2-18: 165
 20,12: 165
 24,15: 165
 24,67: 165
 25,1-6: 165
 26,14: 140
 26,34: 165
 28,9: 165
 29,10: 165
 29,21: 165
 30,1: 140, 141
 30,12: 165
 34: 166
 34,1-31: 163, 165
 35,21-22: 165
 37,11: 140, 141
 38: 165
 49: 133
 49,3-4: 165
 49,5-7: 165

Esodo

6,20: 165
 13,2: 198, 200

13,11-16: 200
 20,5: 145
 20,8-11: 198
 20,14: 168
 20,17: 141, 168
 21,7-11: 168
 21,24: 86
 22,15-16: 168
 22,18: 194
 22,29-30: 198, 200
 25-27: 206
 34,14-16: 167
 34,14: 145

Levitico

1,2: 198
 1,3: 200
 1,10: 200
 4,3: 200
 4,23: 200
 4,28: 200
 5,15: 200
 5,18: 200
 8,12: 215
 9,3: 200
 11: 198
 11,3: 199, 200
 11,4-7: 200
 11,9: 199
 11,10: 198
 11,13-22: 199
 11,20: 199
 11,29 ss.: 199
 11,41-42: 199
 11,44: 193
 11,45: 193
 15,16-18: 171
 15,19-30: 171
 15,24: 171
 15,32: 171
 17,8-9: 213
 17,10-12: 213
 17,13-16: 213

18-20: 193
 18: 194
 18,1-23: 213
 18,3: 193
 18,6-18: 155, 171
 18,19: 171
 18,20: 171
 18,22: 171, 193
 18,23: 171
 19,2: 193
 19,19: 198
 19,20: 171
 19,29: 171
 20: 194
 20,2: 194
 20,7: 193
 20,9: 194
 20,10: 171, 194
 20,11-21: 155
 20,11-12: 171
 20,11: 194
 20,12: 194
 20,13: 171, 194
 20,14: 171
 20,15-16: 171, 194
 20,18: 171
 20,20: 171
 20,26: 193
 20,27: 194
 21,7: 171
 21,8: 215
 21,13-14: 171
 21,17-23: 200
 21,18-20: 201
 21,20: 62, 171
 22,4: 171
 22,20: 200
 23,18: 200
 25,6-7: 198
 25,44-46: 171
 27,26-27: 198, 200

Numeri

3,13: 198
5,11-31: 56
5,14: 145
5,30: 145
6,1-21: 112
8,17-18: 198
18,15: 198, 200
23,19: 88
25,11: 145
25,13: 145
26,57-59: 165
30,3 ss.: 169
31,18: 168
35,16-28: 169

Deuteronomio

4,24: 145
5,9: 145
5,12-15: 198
5,18: 168
5,21: 168
6,4 ss.: 148
6,15: 145
7,1-6: 167
9,9: 145
14,4-6: 200
15,7-11: 140
19,21: 86
21,10-17: 168
21,18-21: 169
22,13-21: 168
22,20-21: 169
22,23-27: 168
23,1: 62, 168
23,2: 46, 171
23,17-18: 167
24,1: 168, 169
24,4: 169
25,11: 62
27,20-23: 168
28,53-57: 140
28,65: 138
31-34: 133

Giosuè

23-24: 133
23,11-13: 167
24,19: 145

Giudici

8,21: 141, 142
8,26: 141, 142
8,30: 167
9: 167

1 Samuele

2,32: 141
12: 133
16,7: 88
18,8-9: 141
25,39-43: 167
27,3: 167

2 Samuele

3,2-5: 167
3,6-11: 168
13,1-29: 163
13,30: 167
16,20-22: 168

1 Re

2,1-17: 133
2,13-17: 168
8,42: 88
9,3: 138
11,1 ss.: 167
11,1-3: 167
14,21-24: 167
15,11-14: 167
18,46: 90
19,10: 145
19,14: 145
19,31: 145
22,46: 167

2 Re

3,15: 90
4,34: 86
9,22: 46
10,16: 145

Isaia

3,20: 141, 142
6,10: 138
8,11: 90
11,13: 140
26,11: 145
44,18: 138
57,3: 46

Geremia

5,7-9: 169
5,8: 62
7,16 ss.: 169
22,17: 138, 141

Ezechiele

3,22: 90
16,22: 169
16,44: 46, 63
23,20: 62

36,5: 145
36,6: 145
36,36: 88
40-43: 206
44,22: 171
44,25: 160

Osea

1,2: 46
4,14-19: 169
6,6: 212

Gioele

2,18: 145

Amos

5,2-6: 62

Michea

6,6-8: 212
7,6: 160

Naum

1,2: 145

Zaccaria

1,14: 145

Malachia

2,13-16: 170

Salmi

19,2: 128
33,9: 88
37,1: 140
56,14: 139
69,10: 145
72,7: 138
73,3: 140, 141
94,9-10: 88
111,10: 44
135,16-17: 87

Giobbe

1: 121
5,2: 140
9,4: 88
30,26-27: 138
31,1: 138, 169
31,7: 138
31,9: 138
31,26-27: 138
33,30: 139

Proverbi

3,31: 140
6,16-19: 86

[Prov.] 6,25-35: 171

7,19-20: 171 s.
9,13-18: 172
14,28: 128
15,30: 138
21,4: 138
22,9: 140
23,1-8: 140
23,1: 141
23,17: 140
24,1: 140

LETTERATURA GIUDAICA

4 Esdra

9,47: 172

Filone

In Flaccum

29: 80, 140

De Specialibus Legibus

3,1,2: 125
3,2,7: 148

Geremia, Lettera di

6,69: 140

Giubileo

22,10-30: 133

Giuditta

-: 173

Giuseppe

Contra Apionem

2,215: 193
2,269: 80
Antiquitates Iudaicae
3,90: 148
12,279-284: 133
Vita
352: 80
402: 120

1 Maccabei

1,41-64: 200
2,47-70: 133

NUOVO TESTAMENTO

Matteo

1,1: 143
1,2-16: 47, 156
3,1-4,17: 227
3,7: 173
3,17: 89
4,8: 128
4,18: 81

24,19: 140
25,2: 144
28,22: 140
27,4: 140
30,18 ss.: 17
30,33: 17

Lamentazioni

5,17: 138

Daniele

10,6: 86

2 Maccabei

6,4-5: 200

Mishna

Nedarim

3,4: 56

Pirke Abot

2,1: 87

Sapienza di Salomone

2,24: 125
4,12: 140
15,10-15: 140

Siracide

7,23: 172
7,25: 172
7,28: 172
9,1-9: 172
9,5: 172
9,6: 172
9,8-9: 172
14,3-10: 140
14,8: 140
14,9: 140
14,10: 140
17,2-19: 89
18,18: 140
22,3-6: 172
22,19: 138
23,25-26: 46

Esdra

2,2-58: 195
9-10: 170

Neemia

7,7-60: 195
9-10: 170

1 Cronache

2,24: 168

25,16-26,27: 172

25,21: 172

25,26: 172

30,7: 46

31,12-31: 140

31,13: 140

37,7-15: 140

40,19: 173

41,17-42,8: 161

42,9-11: 163, 173

42,14: 173

Testamenta xii Patriarcharum
Testamentum Symeonis

-: 132

1-9: 133-136

Testamentum Mosis

-: 133

Tobia

4,1-21: 140, 141
4,7: 140
4,17: 140
6,11-12: 172
6,11: 172
8,7: 173

5,32: 173

5,33-37: 56

5,38: 86

5,45: 210

6,2: 56

6,4: 82

6,5: 56

6,6: 82

[Mt.] 6,16: 56
 6,18: 82, 89
 6,19-7,27: 86
 6,19-7,6: 87
 6,21: 80
 6,22-23: 141
 6,22: 139
 6,25-31: 158
 7,7-11: 87
 7,7-8: 118
 7,13-27: 87
 7,16-20: 82
 8,8: 108
 8,10: 56
 8,14-17: 158
 8,20: 17
 9,8: 109
 9,13: 212
 9,27: 112
 10,1-11: 228
 10,5-16: 233
 10,7-16: 108
 10,8: 232
 10,15: 56
 10,17-25: 233
 10,23: 56
 10,24: 113
 10,35: 160
 10,37-38: 108
 10,41 s.: 17
 10,42: 56
 11,2-6: 74
 11,4-5: 116
 11,7-14: 74
 11,7-9: 18
 11,11: 56
 11,19: 108, 111
 11,21-24: 80
 11,27: 46, 89
 11,28: 113
 11,29: 90
 12,1-14: 209
 12,34: 87, 173
 12,39: 173
 13,13-17: 87
 13,17: 56
 13,24-30: 119
 13,44: 118
 13,45: 118
 13,47-48: 118
 13,54-57: 47, 137
 13,57: 137
 14,13-21: 144
 15,4-6: 210
 15,19: 148
 15,22: 112

15,31: 109
 15,32-39: 144
 16,4: 173
 16,13-16: 74
 16,22-23: 233
 16,28: 56
 17,5: 89, 90
 17,15: 112
 17,20: 56
 18,1-5: 233
 18,2: 107
 18,3: 56
 18,13: 56
 18,18: 56
 18,19: 56
 19,12: 13, 62
 19,16-30: 113
 19,18-19: 148
 19,18: 173
 19,21: 116
 19,23: 56
 19,26: 121
 19,27-30: 233
 19,28: 56
 20,1-16: 141
 20,1-15: 115
 20,7: 108
 20,20-23: 233
 20,24-27: 233
 20,30: 112
 21,21: 56
 21,31: 56
 22,8: 108
 23,8-10: 113
 23,33: 173
 23,36: 56
 23,37: 79 s.
 24,2: 56
 24,15: 205
 24,34: 56
 24,47: 56
 25,1-12: 162
 25,12: 56
 25,34 ss.: 116
 25,40: 56
 25,45: 56
 26,6-7: 108
 26,9: 116
 26,11: 115, 116
 26,13: 56
 26,21: 56
 26,31: 235
 26,34: 56
 27,18: 125, 234
 27,55-56: 235
 28,16-20: 235

28,18-20: 227
 28,20: 90

Marco

1,1-14: 227
 1,1: 143
 1,7: 108
 1,15: 226
 1,17: 108, 232
 1,19-20: 158
 1,20: 108
 1,21-27: 209
 1,25: 143, 144
 1,29-31: 158
 1,32-33: 109
 1,34: 143, 144
 1,40-45: 181, 209
 1,44: 143
 1,45: 109
 2,12: 109
 2,14: 108
 2,15-16: 108, 111
 2,27: 210
 3,1-6: 209
 3,7-8: 109
 3,12: 143, 144
 3,13-15: 233
 3,15: 232
 3,20-31: 157
 3,28: 56
 5,25-34: 209
 5,42: 80 s.
 5,43: 143
 6,3: 47, 80
 6,4: 137
 6,7-11: 108, 233
 6,7-13: 228
 6,7: 232
 6,12-13: 228, 234
 6,13: 232
 6,18: 156
 6,32-44: 144
 7,1-23: 141
 7,10-12: 210
 7,14-16: 181
 7,14-23: 87, 211
 7,21-22: 81, 82, 148
 7,22: 141
 7,23: 141
 7,24: 108, 143
 7,36: 143
 8,1-10: 144
 8,12: 56
 8,27: 74
 8,30: 143
 8,32-33: 233

[Mc.] 8,38: 173

9,1: 56
 9,9: 143
 9,30: 143
 9,33-37: 233
 9,36: 107
 9,38-40: 108
 9,41: 56
 10,11: 173
 10,15: 56
 10,17-31: 113
 10,17-18: 109
 10,17: 144
 10,18: 144
 10,19: 115, 148
 10,21: 108, 116
 10,27: 121
 10,28-31: 233
 10,29: 56
 10,35-40: 233
 10,41-44: 233
 10,46-52: 118
 11,23: 56
 12,14: 74
 12,33: 212
 12,42-43: 116
 12,43: 56
 13,11: 90
 13,30: 56
 13,32: 89
 14,5: 116
 14,7: 115, 116
 14,9: 56
 14,18: 56
 14,25: 56
 14,27: 235
 14,30: 56
 14,61: 143
 14,70: 80
 15,10: 125, 138, 234
 15,32: 143
 15,40-41: 235

Luca

1,1-4: 221
 1,13: 118
 1,32: 121, 143
 1,35: 121
 1,37: 121
 1,39-41: 142
 1,66: 90
 1,73: 56
 2,14: 121
 3,1-5,11: 227
 3,7: 173
 3,8: 157

3,13: 114
 3,23-38: 47, 156
 4,6: 121, 128
 4,16-30: 138
 4,18: 116
 4,22: 47, 137
 4,24: 56, 137
 4,38-41: 158
 5,22: 82
 5,26: 109
 5,27-32: 111
 6,20-21: 116
 6,35: 121
 7,1-10: 117
 7,16: 109
 7,34: 108
 8,44: 142
 9,1-5: 228, 233
 9,1: 232
 9,6: 234
 9,10-17: 144
 9,46-48: 233
 9,46: 113
 9,47: 82, 107
 9,57-58: 108
 9,61-62: 108
 10,1-20: 234
 10,1-12: 108
 10,2: 232
 10,13-15: 80
 11,20: 90
 11,34-36: 141
 12,14: 108
 12,37: 56
 12,53: 160
 12,57-59: 114
 13,13: 109
 13,34: 80
 14,13: 116
 14,21: 116
 15,6-9: 118
 15,19: 108
 15,21: 108
 16,15: 82, 89
 16,18: 173
 16,20-22: 116
 17,11-19: 209
 17,16: 109
 18,1-5: 118
 18,9-14: 118
 18,17: 56
 18,18-23: 113
 18,22: 116
 18,27: 121
 18,28-30: 233
 18,29: 56

18,43: 109
 19,1-9: 114
 19,12-27: 115
 19,37: 109
 21,2-3: 116
 21,32: 56
 22,24-27: 233
 22,24: 113
 22,31-34: 235
 23,43: 56
 23,49: 235
 24,36-53: 235

Giovanni

1,1 ss.: 89
 1,1: 143
 1,46: 59, 80
 1,51: 56
 3,3: 56
 3,5: 56
 3,11: 56
 3,16: 89
 4,9: 79
 4,35: 232
 4,44: 137
 5,19: 56
 5,24: 56
 5,25: 56
 6,1-15: 144
 6,26: 56
 6,32: 56
 6,42: 137
 6,46: 89
 6,47: 56
 6,53: 56
 7,40-42: 47
 8,34: 56
 8,51: 56
 8,58: 56
 9,22: 137
 10,1: 56
 10,7: 56
 11,50: 81
 12,5-8: 116
 12,8: 115
 12,24: 56
 12,42: 137
 13,16: 56
 13,20: 56
 13,21: 56
 13,29: 116
 13,38: 56
 14,12: 56
 16,20: 56
 16,23: 56
 18,37: 89

[Gv.] 19,14: 215
19,25: 235
21,18: 56

Atti degli Apostoli

1-15: 235
1,1: 90
1,6-11: 227
1,14: 158
1,24: 82
2,1-4: 90
2,17: 90
2,30: 56
3,15: 235
4,34-35: 144
5,12: 90
5,17: 145
10,1-48: 181
10,14: 181
10,28: 181
12,17: 158
13,25: 108
13,45: 145
15: 216
15,5: 213
15,13: 158
15,28-29: 213
18,18: 112
21,23-24: 112
23,12: 56
23,14-21: 56
25,25: 117

Romani

1-3: 81
1,13: 232
1,29-32: 148
1,29-31: 147
3,2-29: 80
4,4: 115
7,21-23: 75
8,11: 235
8,17-30: 47
8,27: 82
9,3: 81
9,18: 82
9,24: 80
10,12: 174
10,15: 108
11,1: 47
11,11: 145
11,14: 80
11,24: 194
12: 112
12,1: 215
12,3-21: 81

12,17-18: 81
13,1-7: 217
14,6: 218
14,14: 217
14,15: 218
14,21: 218
15,16: 215
15,26: 116
16,17: 81

1 Corinti

1,12: 113
1,22-24: 80
2,9: 88, 138
3,16-17: 214
3,17: 205
4,1-4: 74
5,1 ss.: 81, 156
5,1: 176, 216
5,5: 81
5,7-8: 215
5,7: 215
5,13: 81
6,6: 81
6,7-8: 115
6,9-10: 148 s.
6,19: 214
7,10: 176
7,11: 176
7,13-14: 176
7,14-15: 217
7,15: 177
7,29-31: 162
7,39: 177
8,7-13: 218
9,1 ss.: 74
9,5: 158
9,20: 80
10,17-19: 217
10,32-33: 81
10,32: 80, 217
11,2-16: 176
11,7: 128
12: 81, 112, 229
12,13: 174, 214
13: 90, 218, 228
14,23: 81
14,25: 82
15,3-6: 227
15,8: 227

2 Corinti

6,10: 116
6,14-7,1: 177
6,16: 214
7,7: 145

8,9: 116
9,2: 145
9,9: 116
12,20: 146
12,21: 81

Galati

1,12 ss.: 108
1,14: 145
1,16: 227
1,19: 158
1,24: 109
2,10: 116
2,13-15: 80
3-4: 179
3,1: 81, 141
3,24: 214
3,27-28: 174
3,28: 214
4,10: 181, 215
4,14: 141
4,15: 141
4,17-18: 141
5,2-12: 216
5,16-24: 81
5,20: 141, 146
5,26: 141

Efesini

1,18: 138
2,19-22: 215
5,2: 215
5,5-20: 215
5,21-6,9: 81
5,22 ss.: 177

Filippesi

3: 75
3,5: 47, 157
4,8-9: 176

Colossesi

2,11-12: 214
2,16: 181
3,11: 174, 214
3,16-17: 215
3,18 ss.: 177
3,18-4,1: 81
4,5: 81

1 Tessalonicesi

2,4: 82
4,12: 81
5,19-21: 215

1 Timoteo

1,9-10: 149
1,17: 89

[1 Tim.] 2,8-3,15: 81
2,8-15: 177
3,7: 81 s.
3,8: 115
3,13: 115
4,1-5: 177
5,3-16: 64, 177
6,5: 115
6,6: 115
6,16: 89

Tito

1,7: 115
1,11: 115
1,12: 59, 79

Ebrei

1,2: 89
7,20-28: 56

AUTORI GRECI E LATINI, PROFANI E CRISTIANI

Agostino
De Civitate Dei
5,12-13: 129

Aristotele
Problemata
31,957b: 139
31,959b: 139
31,960a: 139
Rhetorica
2,10,1-3: 128
2,10,1.2.5: 132
2,10,1: 136
2,11,1-4: 146

Aulo Gellio
Noctes Atticae
9,4,8: 144

Cicerone
De Divinatione
1,47: 133
De Lege Agraria
2,95: 80
De Oratore
2,209: 132

1 Clementis
36,2: 138

Didascalia Apostolorum
-: 213 s.

Eschine
De Falsa Legatione
111: 129

Giacomo
1,17: 89
1,27: 215
2,3-6: 116
3,16: 146
4,13-16: 115
5,1-6: 115

1 Pietro

1,17: 89, 215
2,4-10: 215
2,11-3,12: 177
5,2: 115

2 Pietro

1,10: 145
2,15: 115
3,14: 145

Eusebio
Praeparatio Evangelica
9,29,1-3: 170

Ireneo
Adversus Haereses
4,25,3: 214
4,26,1: 214
4,28: 214

Isocrate
Panathenaicus
81: 129

Omero
Ilias
16,849 s.: 132
22,359 s.: 132

Platone
Apologia Socratis
39c: 133

Plinio il Vecchio
Naturalis Historia
7,16: 144

Plutarco
Caesar
69,2: 120
De Curiositate
518c: 137
De Invidia et Odio
537a: 131

1 Giovanni
1,1-3: 85 s.
1,5: 89

Giuda

1,11: 115
1,16: 115

Apocalisse

1,14-16: 86
2-3: 80
3,17: 116
9,20: 87
18,7-15: 81
18,12-13: 101

537b: 147
538a: 131
537c: 147
Quaestiones Conviviales
681a: 139
682a-f: 141
68od: 141
681e-682a: 143
De Recta Ratione Audiendi
39e: 129

Seneca, Lucio Anneo
Naturales Quaestiones
3,29,3: 166

Senofonte
Apologia Socratis
30: 133
Cyropaedia
8,7,21: 132
Memorabilia Socratis
3,3,13: 129

Sofocle
Trachiniae
1150: 132

Virgilio
Aeneis
10,729-741: 133

Indice del volume

| | |
|----|---|
| 7 | Sommario |
| 9 | Premessa |
| | Introduzione |
| 13 | Studio della Bibbia e antropologia culturale |
| 19 | I presupposti di questo libro |
| 19 | Natura, cultura, persona |
| 23 | Il concetto di cultura |
| 25 | Il quadro generale. Gli indicatori culturali |
| 30 | Gli esseri umani come creatori di modelli |
| 32 | I modelli nell'antropologia culturale |
| 37 | Riepilogo |
| 38 | Bibliografia |
| | Capitolo 1 |
| 41 | Onore e vergogna |
| | I valori capitali del mondo mediterraneo del I secolo |
| 44 | Il concetto di onore |
| 46 | Come si ottiene l'onore? |
| 47 | Come si acquisisce onore |
| 51 | Il sangue simbolo dell'onore |
| 51 | Il nome simbolo dell'onore |
| 52 | Come si esibisce e si riconosce l'onore |
| 55 | L'onore e l'interpretazione della sfida |
| 58 | Onore e ricorso alla giustizia |
| 58 | Dimensioni dell'onore collettivo |
| 62 | L'onore e la divisione morale del lavoro. Il doppio parametro |
| 64 | Per una definizione di onore e vergogna |
| 67 | Chiarificazione importante |
| 68 | Riepilogo |
| 71 | Bibliografia |
| | Capitolo 2 |
| 73 | La personalità del I secolo. Il singolo e il gruppo |
| 73 | La personalità del I secolo |
| 75 | La personalità orientata al gruppo |

- 83 La costituzione degli esseri umani. Un modello a tre settori
 87 La costituzione degli esseri umani e Dio
 91 Riepilogo
 95 Bibliografia
- Capitolo 3
- 96 La cognizione della limitatezza dei beni
 La conservazione dello status sociale
- 96 La società ruralizzata
 97 La parentela
 98 La politica
 99 Città e campagna
 100 La città preindustriale
 104 La limitatezza dei beni, primo degli indicatori cognitivi
 106 La strategia difensiva della persona onorevole
 109 Le alleanze diadiche della persona onorevole
 113 Limitatezza dei beni e accumulo di ricchezza
 117 Beni limitati e causalità personale
 121 Limitatezza dei beni e strutturazione del mondo sociale
 122 Riepilogo
 123 Bibliografia
- Capitolo 4
- 125 L'invidia, il più grave di tutti i mali
 Invidia e malocchio nel mondo mediterraneo del I secolo
- 125 Le radici sociali dell'invidia
 127 Invidia e onore
 130 Invidia e limitatezza dei beni
 136 Aspetti dell'invidia
 138 Il malocchio in quanto dimostrazione d'invidia
 141 La protezione dal malocchio
 143 Protezione contro l'invidia
 145 L'invidia non è gelosia
 147 L'invidia non è odio
 147 L'invidia nei dieci comandamenti
 149 Riepilogo
 151 Bibliografia
- Capitolo 5
- 152 Parentela e matrimonio
 La fusione delle famiglie
- 152 La parentela
 154 Caratteristiche strutturali principali del sistema parentale
 161 Il matrimonio

- 164 Le strategie matrimoniali nella Bibbia
 Il periodo d'immigrazione patriarcale, 164 · Il periodo israelita, 166
 Il periodo postesilico, 169 · La parentesi di Paolo, 174
 Dopo Paolo, 177
- 178 Riepilogo
 180 Bibliografia
- Capitolo 6
- 181 Puro e impuro. Le norme di purità
 181 Sacro e profano
 184 La purità: puro e impuro
 186 Anomalie e abomini
 191 Prospettive israelite generali
 194 Classificazione delle persone in Israele
 198 Classificazione degli animali in puri e impuri
 201 Santificazione e sacrificio
 209 Ordinamenti di purità nei gruppi posteriori a Gesù
 218 Riepilogo
 219 Bibliografia
- Capitolo 7
- 221 L'evoluzione dei gruppi di Gesù
 Lo sviluppo di un gruppo
- 224 Perché i piccoli gruppi
 231 Le fasi di sviluppo di un piccolo gruppo
 La fase di orientamento dei gruppi di Gesù, 232
 La fase di conflitto nei gruppi di Gesù, 232
 La fase di coesione nei gruppi di Gesù, 233
 La fase di strutturazione nei gruppi di Gesù, 234
 La fase di dissolvimento dei gruppi di Gesù, 234
- 236 Intenti dei piccoli gruppi
 236 Organizzazione di movimento sociale: regime fittizio
 237 Organizzazioni di contromovimento. Farisei e altri
 238 Associazioni d'elezione. Gruppi parentali fittizi
 242 Riepilogo
 244 Bibliografia
- 246 Conclusione teologica
- 249 Indice dei nomi e delle cose
 253 Indice dei passi citati