

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE “ETTORE LEPORE”
SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA
INDIRIZZO STORIA ANTICA
XXI CICLO

TESI DI DOTTORATO

PURITÀ ED IMPURITÀ
TRA EBRAISMO E TRADIZIONI SINOTTICHE.
CASI DI IMPURITÀ CORPORALE

TUTOR
CH.MO PROF. MARCELLO DEL VERME

COTUTOR
CH.MO PROF. GIORGIO JOSSA

DOTTORANDO
DOTT. ANTONIO SALVATORE ROMANO

COORDINATRICE
CH.MA PROF.SSA MARISA TORTORELLI GHIDINI

ANNO ACCADEMICO 2007 – 2008

ABBREVIAZIONI	4
PREMESSA	7
I) PURITÀ ED IMPURITÀ NELL'ISRAELE BIBLICO	9
1) Le leggi di purità rituale in Lev 11-15	16
1a) Norme relative ad animali puri ed impuri	20
α) <i>Quadrupedi</i>	26
β) <i>Animali acquatici</i>	29
γ) <i>Volatili</i>	31
δ) <i>Insetti</i>	32
ε) <i>Animali di terra</i>	32
1b) Impurità del parto	37
1c) Impurità da infezione	43
α) <i>“Lebbra” sospetta</i>	46
β) <i>“Lebbra” cronica</i>	48
γ) <i>Ulcera, scottatura ed esantema</i>	49
δ) <i>Affezioni del cuoio capelluto e calvizie</i>	50
ε) <i>“Lebbra” di tessuti e manufatti</i>	53
ζ) <i>“Lebbra” della casa</i>	57
1d) Impurità di ambito sessuale	59
α) <i>Impurità maschile</i>	59
β) <i>Impurità femminile</i>	62
2) Casi particolari di impurità nell'Antico Testamento	66

II) PURITÀ ED IMPURITÀ NEL GIUDAISMO DEL SECONDO TEMPIO	71
1) Purità ed impurità nella riflessione postesilica	71
2) Impurità rituale ed impurità morale nell'essenismo	84
3) Casi di impurità corporale nei manoscritti di Qumran	97
3a) <i>Impurità causata da cadaveri</i>	98
3b) <i>Impurità causata da "lebbra"</i>	107
3c) <i>Impurità causata da flussi corporei</i>	112
α) <i>Emissioni seminali</i>	113
β) <i>Emissioni maschili anormali</i>	117
γ) <i>Mestruazioni</i>	119
δ) <i>Flussi femminili anormali</i>	122
ε) <i>Parto</i>	124
ζ) <i>Escrementi</i>	127
III) PURITÀ ED IMPURITÀ NELLE TRADIZIONI SINOTTICHE	131
1) Gesù di Nazareth tra storia e tradizione: problemi metodologici	131
2) La <i>Torah</i> nell'interpretazione di Gesù e delle prime comunità cristiane	146
3) Tra «tradizione degli antichi» e "tradizione di Gesù": purità ed impurità nei Vangeli Sinottici	181
4) Casi di impurità corporale nella predicazione di Gesù di Nazareth	213
4a) <i>Gesù e l'impurità da "lebbra"</i>	217
4b) <i>Gesù e la forza contaminatrice dei cadaveri</i>	229
4c) <i>Gesù e l'impurità dei flussi corporei</i>	246
5) Considerazioni conclusive	255
BIBLIOGRAFIA	259

ABBREVIAZIONI

<i>Gen</i>	<i>Genesi</i>	<i>Lc</i>	<i>Vangelo secondo Luca</i>
<i>Es</i>	<i>Esodo</i>	<i>Gv</i>	<i>Vangelo secondo Giovanni</i>
<i>Lev</i>	<i>Levitico</i>	<i>At</i>	<i>Atti degli Apostoli</i>
<i>Num</i>	<i>Numeri</i>	<i>Rom</i>	<i>Lettera ai Romani</i>
<i>Dt</i>	<i>Deuteronomio</i>	<i>Gal</i>	<i>Lettera ai Galati</i>
<i>1Sam</i>	<i>I Libro di Samuele</i>	<i>1Cor</i>	<i>I Lettera ai Corinzi</i>
<i>1Re</i>	<i>I Libro dei Re</i>	<i>Col</i>	<i>Lettera ai Colossesi</i>
<i>2Re</i>	<i>II Libro dei Re</i>	<i>1Tes</i>	<i>I Lettera ai Tessalonicesi</i>
<i>2Cr</i>	<i>II Libro delle Cronache</i>	<i>2Tm</i>	<i>II Lettera a Timoteo</i>
<i>Esd</i>	<i>Esdra</i>	<i>Ebr</i>	<i>Lettera agli Ebrei</i>
<i>Ne</i>	<i>Neemia</i>	<i>2Pt</i>	<i>II Lettera di Pietro</i>
<i>1Mac</i>	<i>I Libro dei Maccabei</i>	<i>Ap</i>	<i>Apocalisse di Giovanni</i>
<i>2Mac</i>	<i>II Libro dei Maccabei</i>	<i>A</i>	<i>Codex Alexandrinus (V secolo)</i>
<i>Gb</i>	<i>Giobbe</i>	<i>D</i>	<i>Codex Bezae Cantabrigiensis (V sec.)</i>
<i>Sal</i>	<i>Salmi</i>	<i>K</i>	<i>Codex Cyprius (IX-X secolo)</i>
<i>Prov</i>	<i>Proverbi</i>	<i>S</i>	<i>Codex Sinaiticus (IV secolo)</i>
<i>Qo</i>	<i>Qohèlet</i>	<i>W</i>	<i>Codex Washingtonensis I (IV-V sec.)</i>
<i>Sir</i>	<i>Siracide</i>	<i>Δ</i>	<i>Codex Sangallensis (IX secolo)</i>
<i>Is</i>	<i>Isaia</i>	<i>Θ</i>	<i>Codex Koridethianus (IX secolo)</i>
<i>Ez</i>	<i>Ezechiele</i>	<i>b.</i>	<i>Talmud Babilonese</i>
<i>Os</i>	<i>Osea</i>	<i>y.</i>	<i>Talmud di Gerusalemme</i>
<i>Ag</i>	<i>Aggeo</i>	<i>m.</i>	<i>Mishnah</i>
<i>Mt</i>	<i>Vangelo secondo Matteo</i>	<i>t.</i>	<i>Tosephta</i>
<i>Mc</i>	<i>Vangelo secondo Marco</i>		

<i>Iub</i>	<i>Libro dei Giubilei</i>	<i>4Q272</i>	<i>4QDocumento di Damasco^s</i>
<i>LV</i>	<i>Libro dei Vigilanti</i>	<i>4Q274</i>	<i>4QTohorot A</i>
<i>EE</i>	<i>Epistola di Enoch</i>	<i>4Q277</i>	<i>4QTohorot B^c</i>
<i>Test. Ruben</i>	<i>Testamento di Ruben</i>	<i>4Q414</i>	<i>4QLiturgia Battesimale</i>
<i>Test. Sim.</i>	<i>Testamento di Simeone</i>	<i>4Q512</i>	<i>4QRituale di purificazione</i>
<i>Test. Iss.</i>	<i>Testamento di Issacar</i>	<i>4Q514</i>	<i>4QOrdinanze^c</i>
<i>Test. Dan</i>	<i>Testamento di Dan</i>	<i>11QT</i>	<i>11QRotolo del Tempio</i>
<i>Test. Ios.</i>	<i>Testamento di Giuseppe</i>		
<i>Test. Benj.</i>	<i>Testamento di Beniamino</i>	<i>AJ</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i>
		<i>BJ</i>	<i>De Bello Judaico</i>
<i>CD-A</i>	<i>Documento di Damasco^a</i>	<i>Arist</i>	<i>Lettera di Aristeia</i>
<i>CD-B</i>	<i>Documento di Damasco^b</i>	<i>Did</i>	<i>Didachè</i>
<i>1QS</i>	<i>1QRegola della Comunità</i>		
<i>1QSa</i>	<i>1QRegola della Congregazione</i>	<i>L</i>	<i>Materiale proprio di Lc</i>
<i>1QSB</i>	<i>1QRaccolta di benedizioni</i>	<i>M</i>	<i>Materiale proprio di Mt</i>
<i>1QM</i>	<i>1QRegola della Guerra</i>	<i>Q</i>	<i>Quelle, Fonte Q, Fonte dei logia</i>
<i>1QH^a</i>	<i>1QHodayot^a</i>	<i>Q^{Lc}</i>	<i>Q utilizzata da Lc</i>
<i>4QMMT</i>	<i>Lettera halakhica</i>	<i>Q^{Mt}</i>	<i>Q utilizzata da Mt</i>
<i>4Q159</i>	<i>4QOrdinanze^a</i>		
<i>4Q174</i>	<i>4QFlorilegio</i>	<i>PL</i>	<i>J.P. MIGNE (ed.), Patrologiae cursus completus. Series Latina, Garnier, Paris 1844-1864, 221 voll.</i>
<i>4Q251</i>	<i>4QHalakah</i>		
<i>4Q265</i>	<i>4QRegola di Damasco</i>		
<i>4Q267</i>	<i>4QDocumento di Damasco^b</i>	<i>ANRW</i>	<i>W. HAASE – H. TEMPORINI (eds.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, De Gruyter, Berlin – New York 1972-</i>
<i>4Q269</i>	<i>4QDocumento di Damasco^d</i>		
<i>4Q270</i>	<i>4QDocumento di Damasco^e</i>		

<i>DJD</i>	D. BARTHÉLEMY – J.T. MILIK ET ALII (eds.), <i>Discoveries in Judean Desert</i> , Clarendon, Oxford 1955-2002, 39 voll.	DSD	Dead Sea Discoveries
		ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
		HTR	Harvard Theological Review
		JBL	Journal of Biblical Literature
<i>GLAT</i>	G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY (eds.), <i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i> , Paideia, Brescia 1988- [ed. orig.: <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , Kohlhammer, Stuttgart 1973-2000, 10 voll.]	JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
		JJS	Journal of Jewish Studies
		JQR	The Jewish Quarterly Review
		JSJ	Journal for the Study of Judaism
		JSNT	Journal for the Study of the New Testament
<i>GLNT</i>	G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , Paideia, Brescia 1965-1992, 16 voll. [ed. orig.: <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Kohlhammer, Stuttgart 1933-1979, 11 voll.]	JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
		NT	Novum Testamentum
		NTS	New Testament Studies
		RB	Revue Biblique
		RQ	Revue de Qumran
		RSB	Ricerche storico-bibliche
		VT	Vetus Testamentum
ASE	Annali di storia dell'esegesi	ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
BJRL	Bulletin of the J. Rylands Library	ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly		

PREMESSA

Nei primi anni del XX secolo, Sigmund Freud, nella sua analisi del concetto di tabù, elaborava questa definizione:

«Per noi il significato del tabù si distingue in due accezioni opposte. Da un lato vuol dire: santo, consacrato. Dall'altro: inquietante, pericoloso, proibito, impuro. [...] Le restrizioni derivanti dal tabù sono diverse dai divieti religiosi o morali. Non vengono ricondotte al comandamento di un dio, ma propriamente parlando si vietano da sé stesse; ciò che le distacca dalle proibizioni morali è il mancato inserimento in un sistema che dichiara necessarie – in termini assolutamente generali – certe astensioni e che giustifichi anche tale necessità. Le proibizioni derivanti dal tabù sono prive di qualsiasi giustificazione; la loro origine è sconosciuta; incomprendibili ai nostri occhi, appaiono ovvie a coloro che vi sono soggetti»¹.

Tra i vari possibili significati di tabù, Freud inserisce, a giusta ragione, anche quello di impuro. Se, però, è vero che alcune tipologie di proibizione appaiono quasi come connaturate all'uomo, non è altrettanto condivisibile, almeno in ambiente biblico, la non riconducibilità al comando divino. Le norme relative alla purità, sebbene frutto di un retaggio antichissimo, trovano il proprio fondamento religioso proprio nelle prescrizioni dettate da YHWH a Mosè e confluite, in seguito, nel variegato *corpus* conosciuto come *Torah*.

¹ S. FREUD, *Totem e tabù. Concorde nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Bollati Boringhieri, Torino 1969, pp. 50-51 [ed. orig.: *Totem und Tabù. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Heller, Leipzig – Wien 1912-1913].

Nel corso dei secoli tali norme hanno conosciuto una applicazione ed una interpretazione differente: in primo luogo, negli strati più antichi della Bibbia ebraica sembrano convivere, su due piani paralleli, sia l'impurità rituale sia l'impurità morale, senza che i due concetti vengano a confondersi tra loro; in seguito, nella riflessione sviluppatasi in seno ai giudaismi del Secondo Tempio, ed in particolar modo in ambiente qumranico, impurità morale ed impurità rituale vengono a sovrapporsi e, nei casi di interpretazione più rigorista della *Torah*, addirittura a coincidere perfettamente tra loro; infine, nella interpretazione di Gesù di Nazareth e delle prime comunità cristiane l'impurità morale viene a rivestire un ruolo predominante rispetto a quello fino ad allora avuto dall'impurità rituale. Scopo delle pagine che seguiranno consiste, dunque, nel ricostruire lo sviluppo di tale percorso interpretativo, soprattutto mediante l'analisi della normativa relativa ai casi di impurità corporale, alla luce di testi quali il *Levitico*, i manoscritti di Qumran ed i Vangeli Sinottici.

CAPITOLO I

PURITÀ ED IMPURITÀ NELL'ISRAELE BIBLICO

Imparare a distinguere ciò che è puro da ciò che è impuro: questo è uno degli elementi costantemente presenti nell'intera evoluzione del pensiero teologico ebraico, dalle origini della *Torah* fino alla riflessione rabbinica dei primi secoli dell'era cristiana. Indagare, dunque, i concetti di טָהוֹר (ṭhr), «puro», e di טָמֵא (ṭm'), «impuro», implica una discesa verso il cuore stesso dei testi biblici, essendo indispensabile un confronto con categorie fondamentali quali il sacro e il profano, la santità e l'abominio, la rettitudine e il peccato.

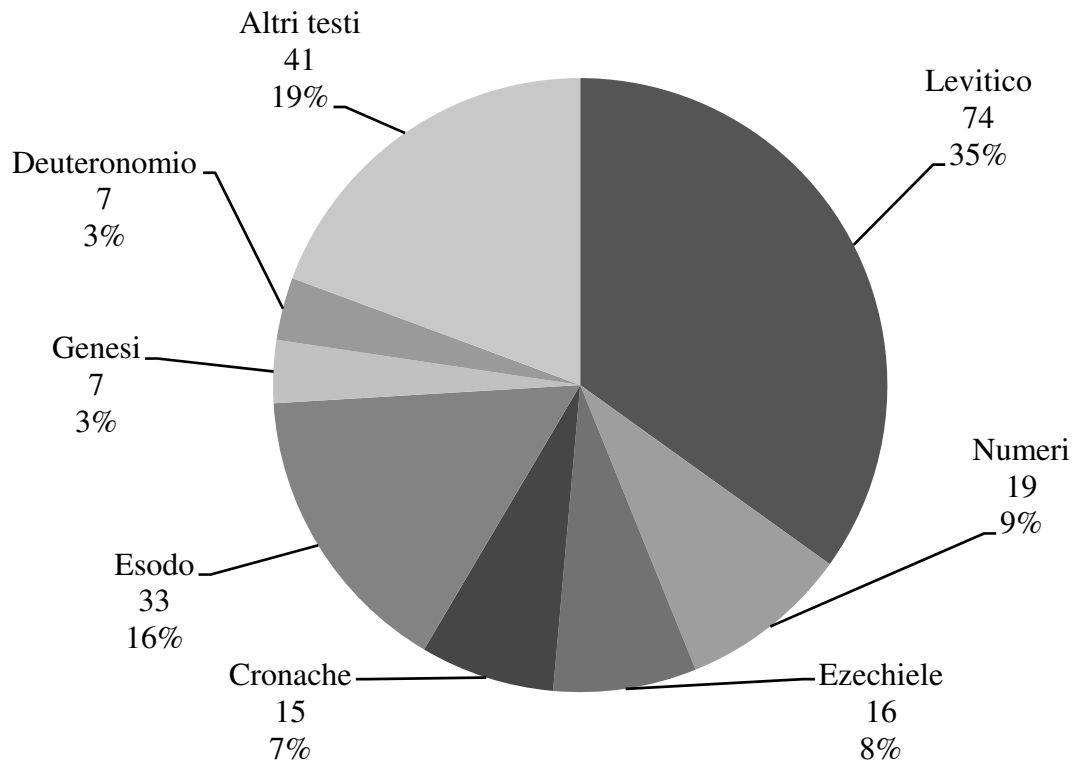
La presenza di ṭhr e di ṭm' nella Bibbia ebraica è molto marcata¹; volendo statisticamente quantificare le occorrenze dei termini collegati alle radici ṭhr e ṭm', si evidenzia come, su un totale di circa duecentododici attestazioni nella intera Bibbia ebraica, la radice ṭhr ricorra nel *Levitico* settantaquattro volte – di cui sessantasette nei capitoli 1-16 e otto nel “Codice di Purità” – e sessantasei volte negli altri libri della *Torah*²; invece, i lessemi formati con ṭm' ricorrono approssimativamente centoquarantotto volte nell'intero *Levitico* – con ben centoventi attestazioni nei primi sedici capitoli e ventuno occorrenze nei capitoli 11-15 –, su un totale approssimativo di duecentottantatrè presenze nella *Tanakh*³:

¹ A tal proposito, cfr. H. RINGGREN, טָהוֹר, in *GLAT*, vol. III (Brescia 2003), coll. 356-367; G. ANDRÈ – H. RINGGREN, טָמֵא, in *GLAT*, vol. III (Brescia 2003), coll. 409-425.

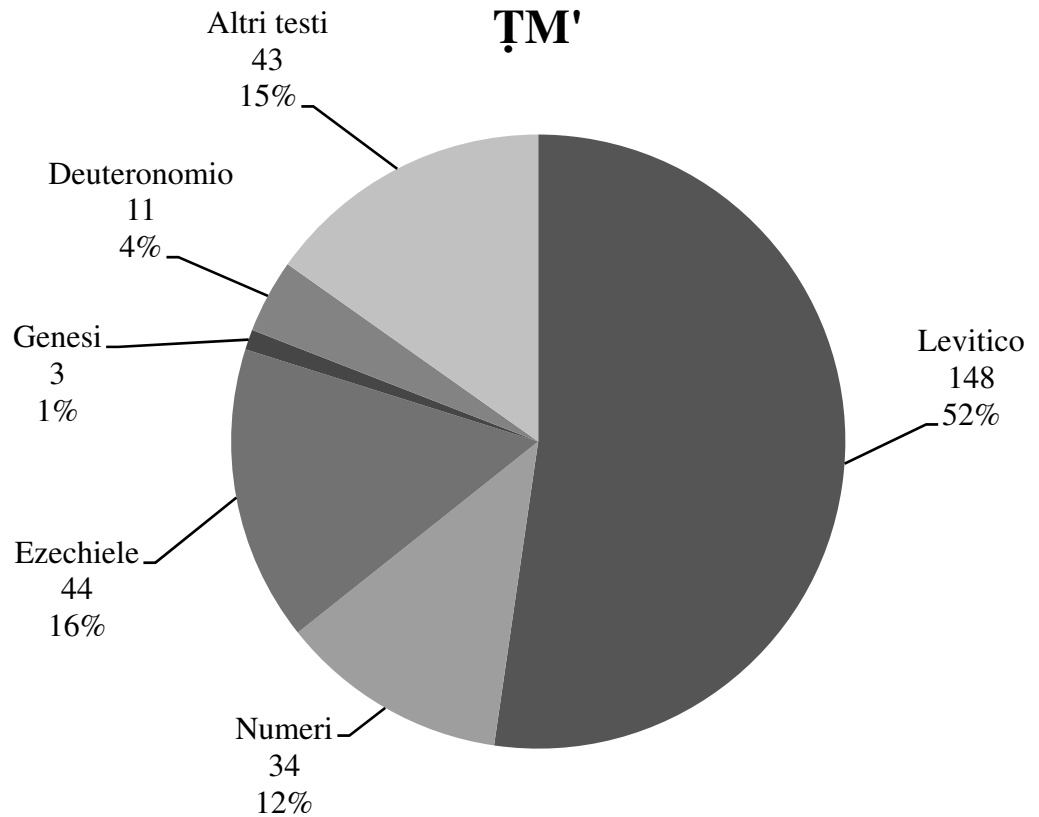
² In *Es* 24, 10 ṭōhar, in qualità di sostantivo, assume il significato di «purezza» in relazione al cielo («Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso»); invece, in *Es* 25, 11, l'espressione zāhāb ṭāhōr viene generalmente tradotta con «oro puro» o «oro splendente», in cui il termine assume, dunque, valore aggettivale.

³ Per una statistica più dettagliata su ṭhr e ṭm' si veda J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures, 1972-1973*, Brill, Leiden 1973, p. 26; J. L'HOUE,

THR



TM'



L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique. Partie I: L'Impur et le Pur, in ZAW 115 (2003) 524-537 (soprattutto le pp. 526-528).

Nel corso dei secoli due diverse concezioni si sono evolute, hanno viaggiato parallelamente fino ad affiancarsi e, in alcuni casi, addirittura a sovrapporsi: si tratta, in sostanza, di individuare le differenze e le affinità esistenti tra il concetto di “impurità rituale” e quello di “impurità morale”. In linea generale, si può affermare che l’impurità rituale comporta una esclusione del contaminato da alcuni contesti della vita quotidiana, dalla partecipazione agli atti rituali propri della comunità in cui l’individuo vive fino all’esclusione totale dalla vita sociale per un periodo più o meno lungo in base alla gravità della contaminazione ed alla durata delle prescritte purificazioni. Lo stato di impurità rituale viene, generalmente, causato da un evento naturale, come, ad esempio, la nascita o la morte di un individuo, i rapporti sessuali, il cibarsi di alcuni alimenti particolari, l’insorgere di talune malattie. Essere esclusi dal culto significa, di fatto, essere esclusi dalla società, anche se tale tipo di impurità non deve essere associata, se non in alcuni contesti – come, ad esempio, quello qumranico –, al concetto di peccato; la contaminazione di tipo rituale nasce da una trasgressione di alcune norme più o meno evitabile da parte di un individuo più o meno cosciente delle proprie azioni⁴. Inoltre, solitamente si tratta di uno stato di durata temporanea, che cessa con la scomparsa di una determinata afflizione fisica, come nel caso dei flussi corporei, oppure, nelle situazioni di contagio meno grave, con la purificazione mediante abluzioni, il lavaggio dei propri indumenti, l’attesa del tramonto e, in alcuni casi particolari, anche attraverso opportuni riti sacrificali. Come sottolinea Jonathan Klawans,

⁴ Scrive a tal proposito Mary Douglas: «Una persona responsabile di contaminazione è sempre in torto. Essa ha prodotto delle condizioni ingiuste o semplicemente ha varcato dei confini che non avrebbe dovuto varcare, e questo sconfinamento è cagione di pericolo per qualcuno. Contaminare, a differenza della stregoneria o del maleficio, è una capacità che gli uomini condividono con gli animali; infatti la contaminazione si può trasmettere intenzionalmente, ma l’intenzione non è importante per gli effetti che provoca – è più facile che la contaminazione si verifichi inavvertitamente» (EAD., *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 182 [ed. orig.: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Hardmondsworth 1970]).

«rituals frequently play an important role in the transition from the impurity to purity, and for this reason also, the term “ritual” is in this context a useful description. Yet the term “ritual” is not completely unproblematic. [...] The term “ritual” is not perfect adjective, but it is better than the commonly used alternatives. Neither of the other two possibilities – “cultic” or “levitical” – is preferable»⁵.

La seconda categoria a cui si faceva riferimento è quella della cosiddetta “impurità morale”: essa viene causata da una trasgressione di tipo etico, da azioni che in *Lev* 18 vengono definite come «nefandezze» oppure «cose abominevoli»; tra queste, in particolar modo, si collocano l'idolatria, i peccati di natura sessuale e l'omicidio⁶. A differenza, dunque, dell'impurità rituale la contaminazione di tipo morale è sempre frutto di un grave peccato, per il quale non esistono purificazioni possibili, ma esclusivamente punizioni che vanno dall'allontanamento dal Tempio fino all'esilio⁷. Il Santuario di YHWH, in particolar modo, non deve essere profanato da un individuo moralmente impuro, in quanto la forza negativa che un tale contaminato porta con sé potrebbe mettere a repentaglio la perfetta santità del luogo sacro⁸. Jacob Milgrom così descrive la carica nefasta che ogni impurità racchiude in sé:

⁵ J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 23.

⁶ A giusta ragione C.S. Rodd, ad esempio, sottolinea che «ethics within the Old Testament cannot be divorced from the question of purity» (ID., *Glimpses of a Strange Lord. Studies in Old Testament Ethics*, T & T Clark, Edinburgh 2001, p. 17). Su *Lev* 18-20 si veda inoltre C.M. Carmichael, *Law, Legend and Incest in the Bible. Leviticus 18-20*, Cornell University Press, New York 1997; J. Klawans, *Idolatry, Incest, and Impurity. Moral Defilement in Ancient Judaism*, in *JSJ* 39 (1998) 391-415; A. Schenker, *What Connects the Incest Prohibitions with the Othes Prohibitions Linked to Leviticus 18 and 20*, in R. Rendtorff – R.A. Kugler – S. Smith Bartel (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Brill, Leiden 2003, pp. 162-185.

⁷ Cfr., ad esempio, *Lev* 20, 1-7; *Num* 5, 11-31; 35, 33-34; *Sal* 105, 34-41. Per altre attestazioni circa il legame tra impurità e peccato nell'Antico Testamento, si veda J.K. Zink, *Uncleanness and Sin. A Study of Job XIV 4 and Psalm LI 7*, in *VT* 17 (1967) 354-361.

⁸ A tal proposito, si veda J. Milgrom, *Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'*, in *RB* 83 (1976) 390-399.

«For both Israel and her neighbors impurity was a physical substance, an aerial miasma that possessed magnetic attraction for the realm of the sacred»⁹.

Tutto ciò che è sacro, in primo luogo il Tempio, l'altare e il Santo dei Santi, verrebbe ad essere irremediabilmente contaminato, attraverso vari gradi di trasgressione¹⁰. Unico sistema efficace per eliminare l'impurità dai luoghi santi sarebbe un *ḥaṭṭā't*, l'aspersione con il sangue di un giovenco prescritta in *Lev* 4¹¹, che lo stesso Milgrom preferisce tradurre come «purification offering» in luogo del diffuso «sin offering». Mentre l'impurità dell'uomo, infatti, scompare

⁹ J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 1991, p. 257. Contro questa posizione, si veda H. MACCOBY, *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and its Place in Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 165-181. Per l'autodifesa di Milgrom, cfr. ID., *Impurity is Miasma. A Response to Hyam Maccoby*, in *JBL* 119 (2000) 729-746. Una panoramica sulla diffusione del concetto di impurità come miasma in ambiente greco, soprattutto in occasione di eventi quali nascita e morte, viene offerta da R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon, Oxford 1996.

¹⁰ Cfr. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, cit., p. 257: «The dynamic, aerial quality of biblical impurity is best attested by its graded power. Impurity pollutes the sanctuary in three stages: (1) The individual's inadvertent misdemeanor or severe physical impurity pollutes the courtyard altar, which is purged by daubing its horns with the *hatta't* blood (4:25, 30; 9:9). (2) The inadvertent misdemeanor of the high priest or the entire community pollutes the shrine, which is purged by the high priest by placing the *hatta't* blood on the inner altar and before the *pārōket* (4:5-7, 16-18). (3) The wanton unrepented sin not only pollutes the outer altar and penetrates into the shrine but it pierces the veil and enters the adytum, housing the holy Ark and *kappōret*, the very throne of God (cf. Isa 37:16). Because the wanton sinner is barred from bringing his *hatta't* (Num 15:27-31), the pollution wrought by his offense must await the annual purgation of the sanctuary on the Day of Purgation, and it consist of two steps: the purging of the adytum of the wanton sins and the purging of the shrine and outer altar of the inadvertent sins (16:16-19). Thus the entire sacred area or, more precisely, all that is most sacred [...] is purged in Purgation Day (*yōm hakkippūrîm*) with the *hatta't* blood».

¹¹ Cfr., ad esempio, *Lev* 4, 2-7: «Quando un uomo inavvertitamente trasgredisce un qualsiasi divieto della legge del Signore, facendo una cosa proibita: se chi ha peccato è il sacerdote che ha ricevuto l'unzione e così ha reso colpevole il popolo, offrirà al Signore per il peccato da lui commesso un giovenco senza difetto come sacrificio di espiazione. Condurrà il giovenco davanti al Signore all'ingresso della tenda del convegno; poserà la mano sulla testa del giovenco e l'immolerà davanti al Signore. Il sacerdote che ha ricevuto l'unzione prenderà il sangue del giovenco e lo porterà nell'interno della tenda del convegno; intingerà il dito nel sangue e farà sette aspersioni davanti al Signore di fronte al velo del santuario. Bagnerà con il sangue i corni dell'altare dei profumi che bruciano davanti al Signore nella tenda del convegno; verserà il resto del sangue alla base dell'altare degli olocausti, che si trova all'ingresso della tenda del convegno».

dopo la prescritta abluzione ed il tramonto del sole, la contaminazione dei luoghi viene eliminata solamente attraverso un *hattā't*¹². Come ricorda Giovanni Deiana,

«il peccato ha quasi un potere inquinante nell'ambiente materiale in cui vive l'uomo, come ammonisce severamente Lev. 18, 25. [...] Questa fusione tra impurità e peccato si deve però attribuire a una fase tarda degli scritti sacerdotali, ossia quando l'osservanza delle norme di purità è diventata parte integrante della santità, come dimostra Lev. 11, 43-45. [...] Il redattore di questi testi ha trasformato norme alimentari o di igiene che noi potremmo definire 'laiche', elaborate dall'ambiente culturale del Vicino Oriente, in un elemento connesso con la santità. Si può concordare con J. Milgrom nel ritenere che il rito di espiazione purifica, ma in quanto ormai, a livello teologico, c'è stata la fusione tra 'codice di santità' e quello di purità, fusione che trova il punto finale in Lev. 16, in cui lo stesso rito 'espia' le

¹² Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 253-258. Per altri studi dello stesso autore su questo particolare tema, si veda ID., *The Function of the hatta't Sacrifice*, in «Tarbiz» 40 (1970) 1-8; ID., *Sin-Offering or Purification-Offering?*, in VT 21 (1971) 237-239; ID., *Two Kinds of hatta't*, in VT 26 (1976) 333-337; ID., *The Graduated Purification Offering (Leviticus 5:1-13)*, in «Journal of the American Oriental Society» 103 (1983) 249-254; ID., *The Two Pericopes on the Purification Offering*, in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, American School of Oriental Research, Philadelphia 1983, pp. 211-215; ID., *The Modus Operandi of the Hatta't: A Rejoinder*, in JBL, 109 (1990) 111-113; ID., *Confusing the Sacred and Impure: A Rejoinder*, in VT 44 (1994) 554-559. Inoltre, si veda anche K. KOCH, חַטָּאת, in GLAT, vol. II (Brescia 2002), coll. 907-921; N. ZOHAR, *Repentance and Purification: The Significance and Semantics of hatta't in the Pentateuch*, in JBL 107 (1988) 609-618; Z. ZEVIT, *Philology, Archaeology, and a Terminus a Quo for P's hatta't Legislation*, in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake 1995, pp. 29-38; A.I. BAUMGARTEN, *Hattā't Sacrifices*, in RB 103 (1996) 337-342; C. MARTONE, *Sacrificio e rito sacrificale nell'Antico Testamento*, in S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio. Evento e rito*, Messaggero, Padova 1998, pp. 111-128; I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'antica Alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 88-101; N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987; ID., *A Study of Hātā and Hattā't in Leviticus 4-5*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

immondezze, le trasgressioni e i peccati di Israele (Lev. 16, 16)»¹³.

Secondo Jacob Neusner, l'impurità non sarebbe altro che una metafora per indicare agli israeliti il giusto comportamento socio-religioso, un modo d'agire eticamente corretto sulla base delle prescrizioni della *Torah*:

«Two important ideas about purity and impurity come down from ancient Israel: first, purity and impurity are cultic matters; second, they may serve as metaphors for moral and religious behavior, primarily in regard to matters of sex, idolatry, and unethical action»¹⁴.

Ma, come fa notare Klawans, la posizione di Neusner, che pure ha il merito di mettere in risalto la contaminazione provocata dalle trasgressioni sessuali, dall'idolatria e dagli atti non eticamente corretti, non può essere del tutto accettata poichè «many biblical and postbiblical traditions believed sin to have its own distinct and *nonmetaphorical* defiling force»¹⁵. Secondo Mary Douglas, invece, l'accostamento tra i concetti di contaminazione e di eticamente corretto rappresenterebbe il tentativo «di rafforzare, in questo modo, un codice morale semplificato»¹⁶. Dunque, l'introduzione di norme relative all'impurità potrebbe nascondere niente altro che il desiderio da parte di un gruppo

¹³ G. DEIANA, *Levitico*, Paoline, Milano 2005, p. 83. Sulla stessa linea si pone R.E. GANE, *Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Eisenbrauns, Winona Lake 2005, p. 152: «I agree that moral faults have a defiling effect that must be removed and that this pollution affects the sanctuary». Si veda, inoltre, C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, p. 192: «Milgrom's theory of a 'graded' system of pollution/purification defined by Lev 4 and 16, with its corresponding concept of impurity as 'miasma' appears to account more adequately for the relevant data». A tal proposito, cfr. anche J. DENNIS, *The Function of the ht't Sacrifice in the Priestly Literature. An Evaluation of the View of Jacob Milgrom*, in ETL 78 (2002) 108-129.

¹⁴ J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, cit., p. 108.

¹⁵ J. KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, cit., p. 11.

¹⁶ M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit., p. 207.

dominante – in questo particolare caso la casta sacerdotale – di stabilire un serrato controllo sulla vita sociale degli individui ad essi subordinati.

Nel percorrere un cammino circa le concezioni relative all'impurità che vada dall'Israele biblico al Gesù storico, sembra, dunque, opportuno partire da quello che si ritiene il nucleo più antico di tale sistema: il cosiddetto "Codice di Purità" di *Lev* 11-15.

1) Le leggi di purità rituale in *Lev* 11-15

Non molti anni or sono, due noti biblisti italiani – Enzo Cortese e Pietro Kaswalder –, in un breve saggio sul *Levitico*, scrivevano che, a differenza degli ebrei,

«molti cristiani non sanno più che esiste il libro del Levitico e che fa parte dei primi cinque libri della Bibbia, chiamati Pentateuco»¹⁷.

Questa affermazione, in verità, contiene in sé una realtà molto più triste: non solo, infatti, il *Levitico* è ignorato da coloro che hanno "frequenzazioni domenicali" con i testi della tradizione ebraica, ma, nei fatti, è trascurato anche da gran parte dell'esegesi e della storiografia ufficiale¹⁸.

¹⁷ E. CORTESE – P. KASWALDER, *Il fascino del sacro. Alla riscoperta del libro del Levitico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 5. Sulla stessa linea, cfr. G. DEIANA, *Levitico*, cit., p. 5: «Il Levitico ha il poco invidiabile primato di essere il libro meno letto e quindi il più ignorato dalla quasi totalità dei cristiani».

¹⁸ Pur essendo degni di nota alcuni commentari pubblicati ormai molti anni or sono – tra cui M.M. KALISCH, *Leviticus. A Historical and Critical Commentary on the OT*, London 1867-1872, 2 voll.; M. NOTH, *Das Dritte Buch Mose. Leviticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962 [trad. it.: *Levitico*, Paideia, Brescia 1989] –, in tempi più recenti si segnala l'opera monumentale, già più volte citata, di J. MILGROM, *Leviticus*, Doubleday, New York 1991-2000, 3 voll. È utile ricordare, inoltre, G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids 1979; B.A. LEVINE, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1989; J.E. HARTLEY, *Leviticus*, Word Books, Dallas 1992; E.S. GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Vandenhoeck &

Del resto, già Origene denunciava il dilagante pregiudizio verso un testo dal carattere eminentemente ebraico, verso un libro i cui precetti regolavano – e tuttora regolano – la vita sociale degli israeliti. Scrive, infatti:

«Quando si legge il libro del Levitico o un brano dei Numeri [...] quelli che ascoltano possono patirne scandalo e dire: ‘Che bisogno c’è di leggere tali cose nella Chiesa? Che cosa ci giovano i precetti giudaici? Queste sono cose giudaiche, e se ne occupino i giudei’»¹⁹.

Queste espressioni rivelano per intero il desiderio – andato accrescendosi nel corso dei secoli – di rigettare le origini giudaiche del nascente cristianesimo²⁰. Ma, ad uno studioso che non si fermi ad una lettura superficiale del *Levitico*, risulta evidente che, senza i precetti in esso contenuti, molte affermazioni, molti comportamenti, molti usi e costumi presenti nel *Nuovo Testamento* e nelle prime comunità cristiane sarebbero incomprensibili.

Tra le numerose e dettagliate norme contenute nel *Levitico* certamente un ruolo di primaria importanza ricoprono quelle relative alle leggi di purità rituale, raccolte nei capitoli 11-15. Tale sezione, che generalmente viene definita “Codice di Purità”, è preceduta un “codice dei sacrifici” (*Lev* 1-10) ed è seguita dapprima dal “rituale del grande giorno della riconciliazione” (*Lev* 16) e poi dal più famoso “Codice di Santità” (*Lev* 17-26); chiude il libro una appendice relativa all’adempimento dei voti (*Lev* 27).

Ruprecht, Göttingen 1993 [trad. ing.: *Leviticus. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996]; J.F.S. SAWYER (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996; M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford 1999; R. RENDTORFF – R.A. KUGLER – S. SMITH BARTEL (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Brill, Leiden 2003; J. MILGROM, *Leviticus. A Book of Ritual and Ethics*, Fortress Press, Minneapolis 2004.

¹⁹ ORIGENE, *Omelie su Numeri* 7 (M. I. DANIELI [ed.], Città Nuova, Roma 1988, p. 88).

²⁰ Per uno *status quaestionis*, cfr., in particolar modo, M. DEL VERME, *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, T & T Clark, New York 2004, pp. 5-111.

Questa frammentazione tematica – pur accomunata da un comune denominatore di ambito culturale – è riconducibile ad «una preistoria di formazione successiva»²¹, ad un lento processo partito da un nucleo originario²², ascrivibile alla cosiddetta “fonte Sacerdotale” (P), gradualmente ampliatisi grazie alla giustapposizione di norme provenienti da elementi secondari di P oppure di tradizioni autonome tramandate oralmente.

Volendo, però, andare ulteriormente più a fondo nella struttura del *Levitico* è possibile riconoscere «blocchi letterari minori letterariamente omogenei»²³, e tra questi è agevole individuare, nel “Codice di Purità”, quattro sezioni tematicamente ben distinte:

<i>Lev</i> 11	Animali puri ed animali impuri
<i>Lev</i> 12	Impurità del parto
<i>Lev</i> 13–14	Impurità da infezione
<i>Lev</i> 15	Impurità di ambito sessuale

È interessante notare come nel “Codice di Purità” le disposizioni di YHWH non siano rivelate solamente a Mosè – così come, invece, avviene nelle altre sezioni del *Levitico* – bensì anche al fratello Aronne, responsabile e custode della tradizione culturale israelitica e figura del perfetto sacerdote ebraico. Ed addirittura, in *Lev* 10, 8-11 – nell’ambito di una sezione relativa a disposizioni particolari per la classe sacerdotale –, le prescrizioni sono indirizzate al solo Aronne:

²¹ Cfr. M. NOTH, *Levitico*, p. 13.

²² Questo nucleo originario viene solitamente identificato con *Lev* 8-10.

²³ G. DEIANA, *Levitico*, cit., p. 19.

«Il Signore parlò ad Aronne: ‘Non bevete vino o bevanda inebriante né tu né i tuoi figli, quando dovete entrare nella tenda del convegno, perché non moriate; sarà una legge perenne di generazione in generazione; questo perché possiate distinguere ciò che è santo da ciò che è profano e ciò che è immondo da ciò che è mondo e possiate insegnare agli Israeliti tutte le leggi che il Signore ha date loro per mezzo di Mosè’»²⁴.

Dunque, spetta al sacerdote – a cui, come si è visto, è richiesta in primo luogo la sobrietà²⁵ – stabilire la netta linea di demarcazione tra il santo (*qōdeš*) ed il profano (*hōl*) e tra il puro (*tāhōr*) e l’impuro (*tāmē*). Ciò rappresenta «the essence of the priestly function»²⁶ e l’applicazione non puntuale di tale ordine divino provoca il forte richiamo alla classe sacerdotale negli scritti profetici²⁷. In questo contesto ci troviamo, quindi, di fronte ad elementi tipici della terminologia propria della fonte Sacerdotale,

«che si fa riconoscere più facilmente per il suo lessico relativamente costante, il suo stile solenne tendente all’ampollosità, l’amore sia per gli elementi connessi con il culto (liturgia, rituale, istituzioni) sia per le genealogie»²⁸.

²⁴ Le citazioni dei brani veterotestamentari e neotestamentari, ove non diversamente specificato, sono tratte da F. VATTIONI (ed.), *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1985.

²⁵ Il valore negativo dell’abuso di vino (*yayin*) e di ogni bevanda inebriante (*šēkār*) è fortemente sottolineato in numerosi testi della Scrittura: tra questi, in particolar modo, *Is* 28, 7; *Os* 4, 11; *Prov* 20, 1. A tal proposito, cfr. anche J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 611-612.

²⁶ J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., p. 615.

²⁷ Cfr. *Ez* 20, 26: «I suoi sacerdoti violano la mia legge, profanano le cose sante. Non fanno distinzione fra il sacro e il profano, non insegnano a distinguere fra puro e impuro, non osservano i miei sabati e io sono disonorato in mezzo a loro».

²⁸ J.A. SOGGIN, *Introduzione all’Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1987, pp. 130-131. Cfr. anche P.P. JENSON, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.

Vista, pertanto, la preponderante presenza di alcuni termini nel *Levitico*, risulta evidente che la preoccupazione principale dei redattori dello scritto sacerdotale sia mettere in risalto le strette connessioni intercorrenti tra le coppie sacro/profano e puro/impuro, fino a giungere all'enunciato fondamentale di YHWH intorno a cui ruotano tutte le norme relative alla purità: «Siate dunque santi, perché io sono santo»²⁹.

1a) Norme relative ad animali puri ed impuri

Secondo quanto scrive l'antropologa Mary Douglas, scorrendo le pagine del *Levitico* relative alla purità rituale degli animali sarebbe lecito e naturale chiedersi

«perché il cammello, la lepre e il coniglio selvatico dovrebbero essere impuri? Perché dovrebbero esserlo certi tipi di locuste ma non tutti? Perché mai la rana dovrebbe essere pura e il topo e l'ippopotamo impuri? Che cosa hanno in comune camaleonti, talpe e cocodrilli per essere elencati insieme?»³⁰.

Nel corso degli anni molti studiosi hanno provato a dare risposta a queste domande e diverse teorie sono state elaborate, senza però giungere ad una spiegazione condivisa e definitiva: è stata avanzata, ad esempio, una spiegazione tradizionalista, secondo la quale la distinzione tra animali puri ed impuri non

²⁹ Lev 11, 45b. Milgrom scrive che «the reason that Israel must aspire to holiness is *imitatio dei*» (ID., *Leviticus 1-16*, p. 687). E J. Romney Wegner aggiunge che «living in conformity with priestly regulations was designed to maintain holiness and its companion, cultic purity» (EAD., *Leviticus*, in C.A. NEWSOM – S.H. RINGE [eds.], *Women's Bible Commentary Expanded Edition*, Westminster John Knox Press, Louisville 1998, p. 42). A tal proposito, cfr. anche P.J. BUDD, *Priestly Instruction in Pre-Exilic Israel*, in VT 23 (1973) 1-14; A. MARX, *L'impurité selon P. Une lecture théologique*, in «Biblica» 81 (2001) 363-384.

³⁰ MARY DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit., p. 85.

sarebbe altro che frutto della volontà divina, secondo quanto letteralmente affermato in *Lev 11*; o la cosiddetta spiegazione “arbitraria”, che vede le scelte operate nella divisione tra animali puri ed impuri come puro frutto del caso, dell’irrazionalità o dell’arbitrio degli antichi legislatori; oppure, si è fatto ricorso ad una spiegazione culturale, in base alla quale sarebbero impuri gli animali ritenuti sacri da altre religioni o utilizzati come vittime nei sacrifici pagani; o all’ipotesi ctonia, secondo cui animali quali, ad esempio, il maiale o il cinghiale sarebbero stati visti come portatori di forze demoniache; o ad una spiegazione di natura igienica, sulla base della quale sarebbero da considerarsi non puri gli animali portatori di malattie; o ancora alla spiegazione simbolico-etica, secondo la quale gli animali impuri simbolicamente non rappresenterebbero altro che malvagi comportamenti umani; o ad una spiegazione di carattere naturale, secondo cui appartenerebbero alla categoria degli impuri tutti gli animali che provocano disgusto; o, infine, alla spiegazione simbolico-sociologica, in base alla quale sarebbero da considerarsi puri gli animali che vivono in maniera corretta nel proprio ambiente, al fine di una conservazione dell’ordine naturale stabilito da YHWH fin dalla creazione³¹.

Con l’evolversi degli studi e l’acquisizione di nuove scoperte, molte delle spiegazioni proposte si sono rivelate superate oppure non più convincenti: innanzitutto, l’ipotesi cosiddetta “tradizionalista”, elaborata nelle sue forme più alte da Mosè Maimonide, si è dimostrata essere abbastanza debole grazie ai progressi fatti dal pensiero teologico e scientifico³²; allo stesso modo, grazie alle

³¹ Per una rassegna completa delle ipotesi formulate dagli studiosi, si veda soprattutto J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 718-736; J. L’HOUR, *L’Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique. Partie I: L’Impur et le Pur*, cit., pp. 528-531; J. MOSKALA, *The Law of Clean and Unclean Animals of Leviticus 11. Their Nature, Theology, and Rationale*, Adventist Theological Society, Berrien Springs 2000, pp. 112-148; R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche* (a cura dell’ASSEMBLEA DEI RABBINI D’ITALIA), Lamed, Roma 1996³, pp. 18-23. A tal proposito, cfr. anche M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit., pp. 85-95; T.D.S. KEY – R.M. ALLEN, *The Levitical Dietary Laws in the Light of Modern Science*, in «Journal of the American Scientific Affiliation» 26 (1974) 61-64; G.J. WENHAM, *The Theology of Unclean Food*, in «Evangelical Quarterly» 53 (1981) 6-15.

³² Scrive Maimonide nella sua *Guida dei perplessi* 3, 26: «La Legge che prescrive di celebrare sacrifici è evidentemente di grande utilità [...] ma non possiamo dire perché un’offerta debba

scoperte relative all'ambiente ugaritico e siro-cananaico, sono stati messi in luce i limiti della spiegazione culturale, in quanto è stata ampiamente dimostrata la perfetta compatibilità tra le vittime sacrificali – soprattutto bovini ed ovini – utilizzate nell'ebraismo e quelle delle religioni delle zone limitrofe alla Palestina. Invece, per molti anni, ha goduto di buona fama la spiegazione simbolico-sociologica di Mary Douglas, basata sulla distinzione operata da YHWH in *Gen 1*³³; ma anche questa ipotesi ha mostrato i propri limiti, soprattutto grazie alle critiche avanzate da Paolo Sacchi sulla base di *Gen 1,25*, secondo cui

«Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona».

Secondo Sacchi, stando a questo versetto, ogni animale, sia esso puro o impuro, è perfettamente inserito nell'ordine cosmico voluto da YHWH, in quanto ogni cosa creata viene considerata «buona»³⁴. Inoltre, come fa notare Giovanni Deiana,

essere un agnello e un'altra un montone; e perché mai se ne debba portare un numero fissato. Quelli che si tormentano nell'intento di scoprire il motivo di ognuna di queste regole particolari sono a mio parere degli insensati».

³³ Cfr. M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit., pp. 100-104; inoltre, si veda EAD., *The Forbidden Animals in Leviticus*, in JSOT 59 (1993) 3-23; EAD., *Leviticus as Literature*, cit., passim; J. DUHAIME, *Lois alimentaires et pureté corporelle dans le Lévitique. L'approche de Mary Douglas et sa réception par Jacob Milgrom*, in «Religiologiques» 17 (1998) 19-35; inoltre, si veda anche E.M. ZUESSE, *Taboo and the Divine Order*, in «Journal of the American Academy of Religion» 42 (1974) 482-504; W. HOUSTON, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

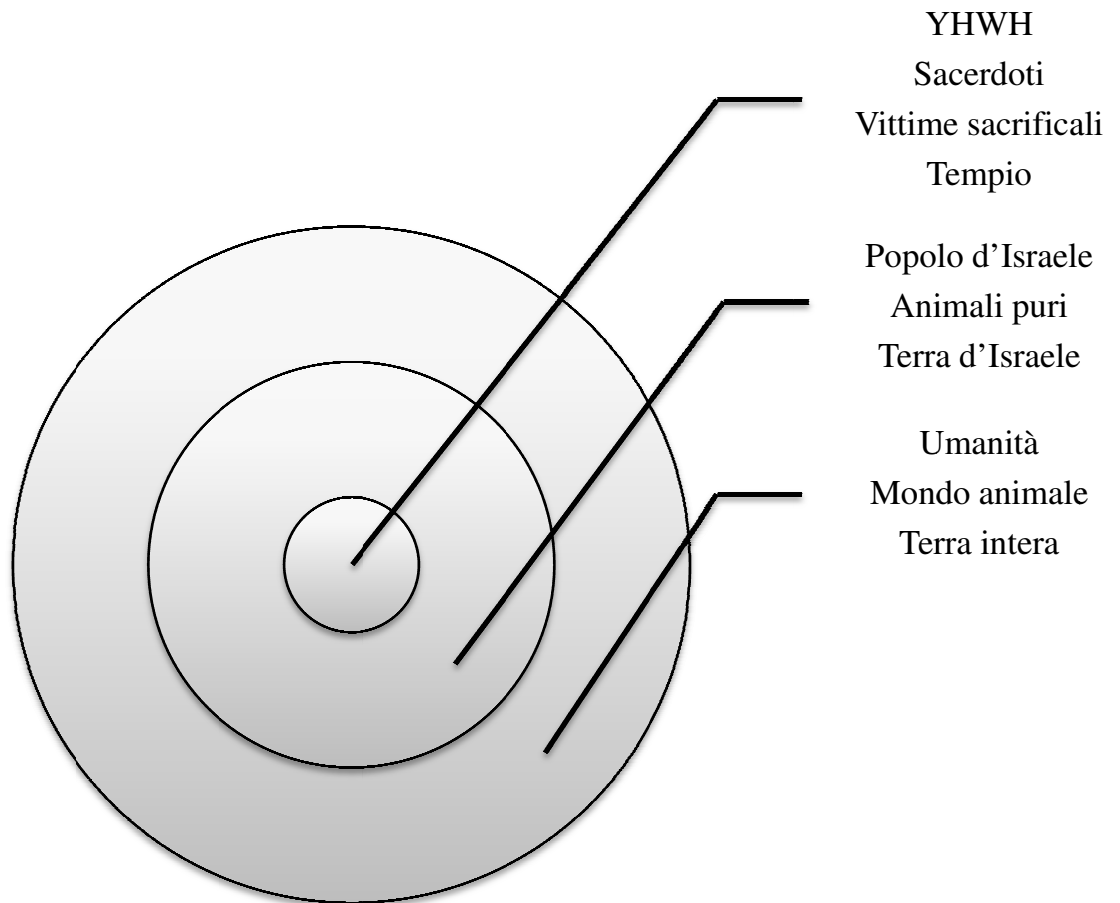
³⁴ Cfr. P. SACCHI, *Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, in «Henoch» 6 (1984) 68-70; sulla stessa linea, cfr. anche E. FIRMAGE, *The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness*, in J.A. EMERTON (ed.), *Studies in Pentateuch*, Brill, Leiden 1990, pp. 177-208; J. MOSKALA, *The Law of Clean and Unclean Animals of Leviticus 11*, cit., pp. 131-136.

«per constatare come la classificazione proposta da M. Douglas non sia convincente è sufficiente osservare che le galline, ritenute ‘pure’ dalla tradizione giudaica, hanno le ali ma non volano; così pure le anatre hanno le ali, ma vivono abitualmente nell’acqua. Per contro il cigno, che ha abitudini simili all’anatra, è ritenuto impuro»³⁵.

In tempi recenti, Jacob Milgrom, riprendendo e rielaborando ipotesi già avanzate nel corso degli anni da altri studiosi, ha nuovamente propugnato una visione simbolica delle norme relative agli animali puri ed impuri, ricollocando le leggi di purità rituale nel più ampio ambito del concetto di santità³⁶. Egli ha elaborato uno schema formato da tre cerchi concentrici, a cui sono assegnati differenti gradi di santità:

³⁵ G. DEIANA, *Levitico*, cit., pp. 134-135 n. 11.

³⁶ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 617ss.; 643ss. Lo stesso autore sottolinea anche che «the diet laws of Lev 11 cannot be comprehended in isolation. They form part of a larger dietary system is viewed whose rules are dispersed over much of P. Only when the system is viewed in its totality does the significance of Lev 11 become clear» (*Ibidem*, p. 704). Fin dalla metà del XX secolo, Isidore Epstein si era espresso in questi termini: «L’uno e l’altro ordine di leggi hanno un fine comune: la santità. Mentre i precetti positivi servono a coltivare la virtù e a sviluppare le più elevate qualità che contraddistinguono gli esseri veramente e sinceramente religiosi e morali, i precetti negativi sono intesi a combattere il vizio e a reprimere tendenze e istinti malvagi che ostacolano gli sforzi dell’uomo per conquistare la santità.[...] Analogamente, alle prescrizioni religiose negative sono affidate funzioni educative. Principale tra esse è la proibizione di mangiare la carne di certi animali classificati tra gli «impuri». Essa non ha niente di totemico (culto degli animali). Nella Scrittura è espressamente associata (per esempio, Lev. 11, 45) all’ideale della santità. Si propone in realtà di abituare gli israeliti a quel dominio di sé che è il primo, indispensabile passo per la conquista della santità» (Cfr. ID., *Il giudaismo. Studio storico*, Feltrinelli, Milano 1967, pp. 19-20 [ed. orig.: *Judaism. A Historical Presentation*, Penguin, Baltimore 1959]). Si veda, inoltre, J. DUHAIME, *Lois alimentaires et pureté corporelle dans le Lévitique*, cit., pp. 19-35.



Secondo la visione di Milgrom, il popolo d'Israele tenderebbe in maniera naturale verso il cerchio centrale, verso il massimo grado di santità – e, quindi, anche verso il massimo grado di purezza – e l'intero complesso delle norme dietetiche non sarebbe altro che un riflesso dell'elezione di Israele³⁷. E sulla stessa scia, Riccardo Di Segni scrive:

«L'alimentazione diventa un rito, un modo di essere ed agire sacramentalmente, uno strumento di perfezione; non più soltanto un modo di sopravvivere e una necessità biologica, ma anche un sistema di affermazione culturale»³⁸.

³⁷ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., p. 725. Secondo E. FIRMAGE, *The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness*, cit., p. 196, le norme dietetiche sarebbero state elaborate nel desiderio di distinguere Israele dalle culture limitrofe.

³⁸ R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, cit., p. 15.

Certamente tutto ciò può essere interpretato nell'ottica dell'«affermazione culturale» d'Israele, ma, a parer nostro, sembra che una simile concezione sia apparsa solo in modo molto sfumato nella legislazione levitica e che sia più opportuno collocarla in epoca postesilica, durante la quale viene anche affermandosi con vigore l'idea dell'impurità dello straniero e la necessità di distinguere nettamente Israele dalle culture circosvicine.

Volendo passare oltre questo argomento sì controverso e dibattuto, il primo passo fondamentale da compiere per meglio comprendere la legislazione levitica ed il punto di vista sacerdotale riguardo gli aspetti in vario modo connessi con la sfera dell'alimentazione è quello di evidenziare le linee di demarcazione che in *Lev 11* vengono stabilite tra varie classi di animali, suddivise poi al loro interno tra specie permesse e non permesse:

α) Quadrupedi

β) Animali acquatici

γ) Volatili

δ) Insetti

ε) Animali di terra³⁹

³⁹ Su questo particolare aspetto, Di Segni precisa che «i criteri usati dalla Toràh per la classificazione (fondamentalmente l'habitat della specie: acqua, terraferma ecc.) non sono gli stessi della classificazione scientifica (su basi descrittive-evoluzionistiche) e non vanno confusi. Per esempio la balena, che nella classificazione scientifica è un mammifero, per la legge tradizionale rientra tra gli animali acquatici e la sua posizione è decisa in base alle regole che riguardano questa categoria. Inoltre va precisato che il concetto biblico e rabbinico di specie (min) è grossolanamente sovrapponibile a quello scientifico, ma non sempre l'identità dei due concetti è completa. La classificazione biblica e rabbinica non è 'scientifica' (anche se spesso coincide con quella scientifica), perché non ha scopi 'scientifici', ma serve ad esprimere idee religiose della comunità» (ID., *Guida alle regole alimentari ebraiche*, cit., p. 24). Sui criteri tassonomici utilizzati nella *Torah*, si veda anche R. WHITEKETTLE, *Rats are Like Snakes, and Hares are Like Goats: A Study in Israelite Land Animal Taxonomy*, in «Biblica» 82 (2001) 343-362.

α) *Quadrupedi*

«Il Signore disse a Mosè e ad Aronne: ‘Riferite agli Israeliti: Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutte le bestie che sono sulla terra. Potrete mangiare d'ogni quadrupede che ha l'unghia bipartita, divisa da una fessura, e che rumina. Ma fra i ruminanti e gli animali che hanno l'unghia divisa, non mangerete i seguenti: il cammello, perché rumina, ma non ha l'unghia divisa, lo considererete immondo; l'irace, perché rumina, ma non ha l'unghia divisa, lo considererete immondo; la lepre, perché rumina, ma non ha l'unghia divisa, la considererete immonda; il porco, perché ha l'unghia bipartita da una fessura, ma non rumina, lo considererete immondo. Non mangerete la loro carne e non toccherete i loro cadaveri; li considererete immondi’»⁴⁰.

Sulla base di quanto appena riportato, al sacerdote – a cui, come si è già detto in precedenza, è attribuito il compito fondamentale di distinguere il puro dall'impuro⁴¹ – spetta accertare che i quadrupedi (*bēhēmah*) da consumarsi siano ruminanti ed abbiano lo zoccolo bipartito in due unghie. Volendo dare una definizione di carattere scientifico alla distinzione operata nella *Torah*, si può dire che i ruminanti permessi appartengono ai cosiddetti ungulati artiodattili, ovvero ad animali che abbiano le unghie, di pari lunghezza, trasformate in zoccoli⁴². Allo stesso tempo, devono avere lo stomaco formato da quattro parti (rumine, reticolo, omaso ed abomaso). Tra i ruminanti ungulati artiodattili sono

⁴⁰ *Lev* 11, 1-8; cfr. anche *Dt* 14, 3-8: «Non mangerai alcuna cosa abominevole. Questi sono gli animali che potrete mangiare: il bue, la pecora e la capra; il cervo, la gazzella, il daino, lo stambecco, l'antilope, il bufalo e il camoscio. Potrete mangiare di ogni quadrupede che ha l'unghia bipartita, divisa in due da una fessura, e che rumina. Ma non mangerete quelli che ruminano soltanto o che hanno soltanto l'unghia bipartita, divisa da una fessura e cioè il cammello, la lepre, l'irace, che ruminano ma non hanno l'unghia bipartita; considerateli immondi; anche il porco, che ha l'unghia bipartita ma non rumina, lo considererete immondo. Non mangerete la loro carne e non toccherete i loro cadaveri». Sulle relazioni tra *Lev* 11, 1-8 e *Dt* 14, 3-8 si veda anche J. MILGROM, *Leviticus* 1-16, cit., pp. 698-704.

⁴¹ A tal proposito, cfr. anche *Ez* 44, 23: «Indicheranno al mio popolo ciò che è santo e ciò che è profano e gli insegneranno ciò che è mondo e ciò che è immondo».

⁴² Scrive DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, cit., p. 24: «In questo caso esiste una notevole corrispondenza tra criteri della *Toràh* e classificazione scientifica».

dunque considerati puri – e quindi adatti al consumo – cervidi, giraffidi e bovidi (comprendenti le sottofamiglie di bovini, caprini, ovini ed antilopini)⁴³. Di conseguenza, sono proibiti i cosiddetti ungulati perissodattili, ordine a cui appartengono cavalli, asini, zebre, tapiri e rinoceronti.

Ma, allo stesso tempo, vengono esplicitamente segnalate anche le eccezioni ed i casi particolari: tra gli ungulati artiodattili vengono, ad esempio, esplicitamente proibiti i cammelli – e con essi, dunque, l'intera famiglia dei tilopodi, comprendente anche dromedari e lama – poiché ad essi manca la fessura che divide in due parti lo zoccolo⁴⁴.

Altro caso di abominio è costituito dal consumo della carne di *procavia syriaca* – tradizionalmente definita ìrace –, un piccolo mammifero a metà strada tra un coniglio ed una marmotta – anche se dal punto di vista filogenetico imparentato con i proboscidi ed i sirenidi (e secondo i criteri tassonomici generalmente ascritti al superordine *paenungulata*) –, molto diffuso nell'area siro-palestinese e nella penisola sinaitica. Allo stesso modo, anche gli animali appartenenti alla famiglia dei leporidi, – come, ad esempio, lepri e conigli –, pur essendo dalla tradizione classificati tra i ruminanti per il movimento continuo della mascella, sono proibiti a causa della mancanza di zoccoli.

Un caso particolare è, invece, rappresentato dagli artiodattili suiformi, comprendenti, ad esempio, maiali, cinghiali ed ippopotami. A prescindere dal fatto che ai suiformi, benché possiedano gli zoccoli bipartiti, è impedita la ruminazione a causa di uno stomaco non concamerato – e, quindi, già di fatto esclusi dal consumo –, l'elemento principale di interesse è costituito dal

⁴³ Cfr. *Dt* 14, 4-5: «Questi sono gli animali che potrete mangiare: il bue, la pecora e la capra; il cervo, la gazzella, il daino, lo stambecco, l'antilope, il bufalo e il camoscio». Attualmente, la tradizione ebraica, pur se con alcune distinzioni, considera puri diciannove quadrupedi. A tal proposito, cfr. la tavola I riportata in R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, cit., p. 25. Dei quadrupedi permessi, però, è proibito, per divina disposizione, consumare alcune parti di grasso (*Lev* 3, 16-17; 7, 23-25) ed il nervo sciatico (*Gen* 32, 33).

⁴⁴ In realtà, grazie alle attuali conoscenze scientifiche, sappiamo che i tilopodi non possono essere considerati ruminanti a tutti gli effetti, poiché, anche se fanno risalire il bolo per ruminarlo, hanno lo stomaco privo di omaso.

retrotterra culturale che sta alla base della scelta operata dal legislatore sacerdotale. Si è accennato in precedenza sia alla spiegazione etimologica sia alla spiegazione culturale circa la separazione tra animali puri ed impuri, e nel caso particolare dei suini sembrano essere particolarmente appropriate. È noto, infatti, che in area mesopotamica il maiale fosse considerato come portatore di impurità e di forze demoniache, nonostante il suo consumo abituale da parte della popolazione⁴⁵; nella regione cananaica, invece, era utilizzato, oltre per il consumo, anche per i sacrifici, mentre in Siria era considerato sacro alla dea Atargatis⁴⁶. Richard A. Lobban jr. fa notare che

«by the time of the Egyptian New Kingdom (16th century B.C.), there may already have been a formal taboo, at least for the nobility. Yet, it is important to note that, concurrent with this prohibition, pork was still widely eaten by poorer people. The historical reconstruction of the Jewish prophet Moses places him in the role of a high-ranking civil servant during the reign of Pharaoh Ramses II, thus exposing him to the upper-class food preferences and prohibitions. In the context of conflict within the Egyptian ruling class, Moses fled with his followers into the wilderness of the Sinai but saw no reason to abandon this already established taboo»⁴⁷.

Secondo Rosen, per quanto riguarda la situazione archeologica in area palestinese, il fatto che i ritrovamenti di ossa di suini siano statisticamente più

⁴⁵ Cfr. R. DE VAUX, *Les sacrifices des porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient*, in O. EISSFELDT (ed.), *Von Ugarit nach Qumran*, Töpelmann, Berlin 1958, pp. 260-265; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 649-652. Sulla proibizione di mangiare carne di maiale, aglio, cipolle, etc. in occasione di cerimonie religiose in Mesopotamia, si veda K. VAN DER TOORN, *La pureté rituelle au Proche-Orient ancien*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 206 (1989) 339-356.

⁴⁶ Cfr. LUCIANO DI SAMOSATA, *De Syria Dea* 54.

⁴⁷ R.A. LOBBAN, JR., *Pigs and Their Prohibition*, in «International Journal of Middle East Studies» 26 (1994) 57-75, in particolar modo p. 59. A tal proposito, si veda anche M. HARRIS, *The Abominable Pig*, in C.E. CARTER – C.L. MEYERS (eds.), *Community, Identity, and Ideology. Social Sciences Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996, pp. 135-151. Per il punto di vista rabbinico circa l'impurità del maiale, cfr. S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Brill, Leiden 1994, pp. 56-57.

rilevanti nelle città della costa, soprattutto nelle zone di influenza filistea, rispetto alle zone centrali della Palestina, possa essere un elemento interessante per stabilire l'antichità della proibizione della carne di maiale⁴⁸. Al contempo, le difficoltà d'allevamento dei maiali da parte delle popolazioni nomadi, a causa delle oggettive difficoltà migratorie dei suini⁴⁹, fanno emergere tutta la perdurante forza del retaggio culturale del nomadismo tipico della tradizione protoisraelitica.

Alle specie appena esaminate, si aggiungano anche animali quali cani e gatti, poiché al v. 27 si afferma:

«Considererete immondi tutti i quadrupedi che camminano sulla pianta dei piedi».

Su queste basi, vengono, dunque, ad essere considerati immondi tutti i quadrupedi senza zoccoli e che poggiano il proprio plantare direttamente a terra.

β) *Animali acquatici*

«Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutti quelli acquatici. Potrete mangiare quanti hanno pinne e squame, sia nei mari, sia nei fiumi. Ma di tutti gli animali, che si muovono o vivono nelle acque, nei mari e nei fiumi, quanti non hanno né pinne né squame, li terrete in abominio. Essi saranno per voi in abominio; non mangerete la loro carne e

⁴⁸ Cfr. B. ROSEN, *Subsistence Economy in Iron Age I*, in I. FINKELSTEIN – N. NA'AMAN (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Biblical Archaeology Society, Jerusalem 1994, pp. 339-351, soprattutto p. 341; a tal proposito cfr. anche G. DEIANA, *Levitico*, cit., pp. 138-139.

⁴⁹ Cfr. J. L' HOUR, *L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique. Partie I: L'Impur et le Pur*, cit., p. 531.

terrete in abominio i loro cadaveri. Tutto ciò che non ha né pinne né squame nelle acque sarà per voi in abominio»⁵⁰.

Nel caso degli animali acquatici le disposizioni divine sono abbastanza semplici: è necessaria la presenza di pinne e squame perché il pesce sia considerato puro. Secondo, però, la tradizione più antica è indispensabile che nel rimuovere le squame non si intacchi il derma, ma ci si limiti ad incidere l'epidermide. Ciò è possibile solamente in presenza di squame ctenoidi e cicloidi, fissate agli strati superficiali dell'epidermide e, quindi, facilmente asportabili. Al contempo, non sono permessi i pesci con squame placoidi, formate da una sorta di dentello infisso negli strati più profondi del derma e la cui rimozione comporta una lacerazione della pelle⁵¹.

Dunque, se è possibile mangiare solo « quanti hanno pinne e squame », restano esclusi dal consumo i molluschi (ad esempio, vongole, mitili, ostriche, seppie, polpi, calamari, etc.), i crostacei (come gamberi, aragoste, granchi, etc.), i pinnipedi (foche, trichechi, leoni marini, etc.) ed i cetacei (tra i quali, delfini, balene, capodogli, etc.).

È interessante notare come al v. 10 venga introdotto il concetto di *šeqes*, « abominio », usato solitamente per indicare ciò che provoca ribrezzo a Dio ed agli uomini, così come avviene anche in *Dt* 4, 25-26, dove Mosè, su indicazione di YHWY, comunica agli israeliti l'atteggiamento da tenere nei confronti degli idoli⁵².

⁵⁰ *Lev* 11, 9-12; cfr. anche *Dt* 14, 9-10: « Fra tutti gli animali che vivono nelle acque potrete mangiare quelli che hanno pinne e squame; ma non mangerete nessuno di quelli che non hanno pinne e squame; considerateli immondi ».

⁵¹ Per la classificazione dei vari tipi di squame, si veda R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, cit., pp. 30-32.

⁵² *Dt* 4, 25-26: « Darai alle fiamme le sculture dei loro dèi; non bramerai e non prenderai per te il loro argento e oro che è su di quelle, altrimenti ne resteresti come preso in trappola, perché sono un abominio per il Signore tuo Dio; non introdurrà quest'abominio in casa tua, perché sarai come esso votato allo sterminio; lo detesterai e lo avrai in abominio, perché è votato allo sterminio ».

γ) Volatili

«Fra i volatili terrete in abominio questi, che non dovrete mangiare, perché ripugnanti: l'aquila, l'ossifraga e l'aquila di mare, il nibbio e ogni specie di falco, ogni specie di corvo, lo struzzo, la civetta, il gabbiano e ogni specie di sparviere, il gufo, l'alcione, l'ibis, il cigno, il pellicano, la fòlaga, la cicogna, ogni specie di airone, l'ùpupa e il pipistrello»⁵³.

Come si vede, i dati forniti dalla *Torah* sono abbastanza scarni, in quanto ci si limita ad elencare solo alcune specie di uccelli proibiti, molti dei quali difficilmente identificabili. Inoltre, la menzione generica di «specie» lascia il campo aperto a numerose interpretazioni. Infatti, la tradizione orale ha poi provveduto ad elaborare dei principi per stabilire la liceità o meno del consumo di altri volatili non esplicitamente citati nel testo biblico. Innanzitutto, si è stabilito che fossero proibiti tutti i rapaci e gli uccelli da preda – poiché mangiano la carne con il proprio sangue, contravvenendo al divieto espresso in *Gen 9*, 4⁵⁴ – e sono state elaborate delle norme relative alle zampe, al tipo di becco e al modo di cibarsi dei volatili in questione⁵⁵. Allo stesso tempo, sono stati dichiarati *kashèr* i volatili non rapaci che abbiano un dito della zampa

⁵³ *Lev 11*, 13-19; cfr. *Dt 14*, 11-20: «Potrete mangiare qualunque uccello mondo; ecco quelli che non dovete mangiare: l'aquila, l'ossifraga e l'aquila di mare, il nibbio e ogni specie di falco, ogni specie di corvo, lo struzzo, la civetta, il gabbiano e ogni specie di sparviere, il gufo, l'ibis, il cigno, il pellicano, la fòlaga, l'alcione, la cicogna, ogni specie di airone, l'ùpupa e il pipistrello. Considererete come immondo ogni insetto alato; non ne mangiate. Potrete mangiare ogni uccello mondo».

⁵⁴ Cfr. *Gen 9*, 4: «Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue». Il divieto di «mangiare il sangue» è indirizzato principalmente all'uomo, come si evince dalle ripetute ammonizioni a tal riguardo presenti nella *Torah* (*Lev 3*, 16; 7, 26; 17, 10-12.14; *Dt 12*, 16.23; 15, 23). A ciò si aggiungano il divieto di «mangiare sul sangue» (*Lev 19*, 26) e la prescrizione di coprire il sangue con della terra (*Lev 17*, 13). A queste prescrizioni va collegata la macellazione rituale (*zebah* o *šechitah*), mediante la quale si ottiene un rapido dissanguamento dell'animale. Circa questi particolari aspetti, si veda, tra gli altri, J. BERGMAN – B. KEDAR-KOPFSTEIN, זָבַח, in *GLAT*, vol. II (Brescia 2002), coll. 267-286; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp.704-718; D. BIALE, *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*, University of California Press, Berkeley 2007, pp. 17-28.

⁵⁵ A tal proposito, cfr. R. BULMER, *The Uncleaness of the Birds of Leviticus and Deuteronomy*, in «Man» N.S. 24 (1989) 304-321.

diretto posteriormente, il becco arrotondato, il gozzo e, infine, il ventricolo facilmente asportabile. Dunque, secondo queste regole, sono da considerarsi puri animali quali il gallo, la gallina, l'anatra, il tacchino, il cigno, il colombo, l'oca, la pernice, il piccione, la quaglia, etc⁵⁶.

δ) *Insetti*

«Sarà per voi in abominio anche ogni insetto alato, che cammina su quattro piedi. Però fra tutti gli insetti alati che camminano su quattro piedi, potrete mangiare quelli che hanno due zampe sopra i piedi, per saltare sulla terra. Perciò potrete mangiare i seguenti: ogni specie di cavalletta, ogni specie di locusta, ogni specie di acridi e ogni specie di grillo. Ogni altro insetto alato che ha quattro piedi lo terrete in abominio!»⁵⁷.

Nel caso degli insetti, il testo del *Levitico* individua una particolare categoria di insetti, che vengono definiti *šerets ha'òf*, «animali brulicanti volanti», all'interno della quale sono consentiti solamente «quelli che hanno due zampe sopra i piedi, per saltare sulla terra», ovvero cavallette, locuste, grilli ed acridi.

ε) *Animali di terra*

«Fra gli animali che strisciano per terra riterrete immondi: la talpa, il topo e ogni specie di sauri, il toporagno, la lucertola, il gecko, il ramarro, il camaleonte. [...] Ogni essere che

⁵⁶ Per l'elenco completo dei volatili attualmente permessi, si veda R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, cit., pp. 26-30.

⁵⁷ *Lev* 11, 20-23; cfr. anche *Dt* 14, 19: «Considererete come immondo ogni insetto alato; non ne mangiate».

striscia sulla terra è un abominio; non se ne mangerà. Di tutti gli animali che strisciano sulla terra non ne mangerete alcuno che cammini sul ventre o cammini con quattro piedi o con molti piedi, poiché sono un abominio»⁵⁸.

Dopo un *excursus* sulla contaminazione contraibile in seguito al contatto con la carogna (*nebelah*) di un animale, il testo biblico torna sul tema del consumo alimentare e proibisce esplicitamente di cibarsi di esseri che camminano sul proprio ventre, come vermi, serpenti e rettili in genere, e di animali che vivono a stretto contatto con la terra, quali topi, talpe, lucertole, etc. In ciò è possibile vedere un ricordo del comando di non mangiare cose che provocano disgusto.

Dopo aver fornito le indicazioni necessarie per la salvaguardia dalla contaminazione di cibi, bevande, recipienti ed altri oggetti di uso quotidiano, il testo biblico richiama alla memoria del lettore la stretta connessione tra la santità e la purità, intese come santità e purità di YHWH nell'eternità che devono tradursi, attraverso l'osservanza delle norme alimentari, nella santità e purità del pio israelita nella vita quotidiana⁵⁹.

Si è fatto riferimento al problema delle contaminazioni di persone o cose dovute al contatto con animali impuri e con le loro carcasse. È, infatti, possibile leggere:

«Per i seguenti animali diventerete immondi: chiunque toccherà il loro cadavere sarà immondo fino alla sera e chiunque trasporterà i loro cadaveri si dovrà lavare le vesti e sarà immondo fino alla sera. Riterrete immondo ogni animale che ha l'unghia, ma non divisa da fessura, e non ruma: chiunque li toccherà sarà immondo. Considererete

⁵⁸ Lev 11, 29-30.41-42.

⁵⁹ Cfr. Lev 11, 44-45: «Poiché io sono il Signore, il Dio vostro. Santificatevi dunque e siate santi, perché io sono santo; non contaminate le vostre persone con alcuno di questi animali che strisciano per terra. Poiché io sono il Signore, che vi ho fatti uscire dal paese d'Egitto, per essere il vostro Dio; siate dunque santi, perché io sono santo».

immondi tutti i quadrupedi che camminano sulla pianta dei piedi; chiunque ne toccherà il cadavere sarà immondo fino alla sera. E chiunque trasporterà i loro cadaveri si dovrà lavare le vesti e sarà immondo fino alla sera. Tali animali riterrete immondi. [...] Questi animali, fra quanti strisciano, saranno immondi per voi; chiunque li toccherà morti, sarà immondo fino alla sera. Ogni oggetto sul quale cadrà morto qualcuno di essi, sarà immondo: si tratti di utensili di legno o di veste o pelle o sacco o qualunque altro oggetto di cui si faccia uso; si immergerà nell'acqua e sarà immondo fino alla sera; poi sarà mondo. Se ne cade qualcuno in un vaso di terra, quanto vi si troverà dentro sarà immondo e spezzerete il vaso. Ogni cibo che serve di nutrimento, sul quale cada quell'acqua, sarà immondo; ogni bevanda di cui si fa uso, qualunque sia il vaso che la contiene, sarà immonda. Ogni oggetto sul quale cadrà qualche parte del loro cadavere, sarà immondo; il forno o il fornello sarà spezzato: sono immondi e li dovete ritenere tali. Però, una fonte o una cisterna, cioè una raccolta di acqua, sarà monda; ma chi toccherà i loro cadaveri sarà immondo. Se qualcosa dei loro cadaveri cade su qualche seme che deve essere seminato, questo sarà mondo; ma se è stata versata acqua sul seme e vi cade qualche cosa dei loro cadaveri, lo riterrai immondo. Se muore un animale, di cui vi potete cibare, colui che ne toccherà il cadavere sarà immondo fino alla sera. Colui che mangerà di quel cadavere si laverà le vesti e sarà immondo fino alla sera; anche colui che trasporterà quel cadavere si laverà le vesti e sarà immondo fino alla sera»⁶⁰.

Secondo il v. 26a, è da ritenersi «immondo ogni animale che ha l'unghia, ma non divisa da fessura, e non rumina», sulla base di quanto già prima esaminato in relazione ai vv. 4-6; ma al v. 26b si aggiunge che «chiunque li toccherà sarà immondo». Ad una analisi strettamente letterale, sembrerebbe che la contaminazione sia dovuta anche al contatto con animali vivi, ma, siccome, come abbiamo visto in precedenza, in questa categoria rientrano animali da

⁶⁰ *Lev* 11, 24-28.31-40.

trasporto come cavalli, asini, muli, cammelli e dromedari, ciò avrebbe provocato influssi nefasti sulla vita quotidiana. Dunque, come suggerisce anche J.E. Hartley, in questo caso, al pari degli altri, si farebbe riferimento alle carogne dei quadrupedi in questione⁶¹. Secondo P. Sacchi, però,

«probabilmente l'atteggiamento verso l'animale impuro doveva essere diverso a seconda se era inserito nella vita economica o no. Il cavallo era impuro, ma esisteva la cavalleria; il serpente era impuro e non era usato per nessuna attività. Il cavallo o il cammello si potevano certamente toccare da vivi; il serpente no»⁶².

E, inoltre, Jacob Milgrom sottolinea che

«not only may ther carcasses (*něbēlâ*) not be eaten (by implication) but they may not even have been killed for food. Nevertheless, the definition of *něbēlâ* must be recalled: carcasse of impure animals are always *něbēlâ* even if they were slaughtered properly»⁶³.

Il problema, ovviamente, si pone anche per il contatto con cadaveri umani, i quali vengono considerati come fonte primaria di impurità⁶⁴; al fine di far riacquistare uno stato di purità al contaminato e reintegrarlo nella comunità,

⁶¹ Cfr. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, cit., p. 161. Allo stesso tempo, però, G. Deiana fa notare che «la norma sarebbe superflua, in quanto il contatto con le carcasse degli animali, anche quelli puri [...], trasmetteva impurità» (ID., *Levitico*, cit., p. 140).

⁶² P. SACCHI, *Sacro/profano – impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 56-57.

⁶³ J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., p. 702.

⁶⁴ Cfr. *Num* 5, 1-4: «Il Signore disse a Mosè: 'Ordina agli Israeliti che allontanino dall'accampamento ogni lebbroso, chiunque soffre di gonorrea o è impuro per il contatto con un cadavere. Allontanerete sia i maschi sia le femmine; li allontanerete dall'accampamento perché non contaminino il loro accampamento in mezzo al quale io abito'. Gli Israeliti fecero così e li allontanarono dall'accampamento. Come il Signore aveva ordinato a Mosè, così fecero gli Israeliti». A tal proposito, cfr. A.F. KEY, *The Concept of the Death in Early Israelite Religion*, in «Journal of Bible and Religion» 32 (1964) 239-247; H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, cit., pp.1-29.

il legislatore in *Num* 19, 1-22 prevede il rituale detto «della vacca rossa» (*parah 'a dummah*)⁶⁵, con le cui ceneri si prepara una sorta di acqua lustrale, portatrice di una forza purificatrice e denominata *mê niddah*⁶⁶. Secondo la normativa, l'impurità da cadavere umano comporta una contaminazione della durata di sette giorni, durante i quali il contaminato è chiamato a purificarsi con la *mê niddah* durante il terzo ed il settimo giorno:

«Chi avrà toccato un cadavere umano sarà immondo per sette giorni. Quando uno si sarà purificato con quell'acqua il terzo e il settimo giorno, sarà mondo; ma se non si purifica il terzo e il settimo giorno, non sarà mondo. Chiunque avrà toccato un cadavere, cioè il corpo di una persona umana morta, e non si sarà purificato, avrà profanato la Dimora del Signore e sarà sterminato da Israele. Siccome l'acqua di purificazione non è stata spruzzata su di lui, egli è in stato di immondezza; ha ancora addosso l'immondezza. Questa è la legge per quando un uomo muore in una tenda: chiunque entrerà nella tenda e chiunque sarà nella tenda sarà immondo per sette giorni. Ogni vaso scoperto, sul quale non sia un coperchio o una legatura, sarà immondo. Chiunque per i campi avrà toccato un uomo ucciso di spada o morto di morte naturale o un osso d'uomo o un sepolcro sarà immondo per sette giorni»⁶⁷.

Il particolare rituale prevede la presentazione al sacerdote di una vacca dal mantello rosso, mai aggiogata, da immolarsi all'esterno dell'accampamento (*Num* 19, 2-3); dopo l'aspersione con il sangue della vittima in direzione della tenda del convegno, si provvede alla consumazione della carcassa sul fuoco

⁶⁵ Sul rituale della vacca rossa, si veda, in particolar modo, J.L. BLAU, *The Red Heifer: A Biblical Purification Rite in Rabbinic Literature*, in «Numen» 14 (1967) 70-78; J. MILGROM, *The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)*, in VT 31 (1981) 62-72; A.I. BAUMGARTEN, *The Paradox of the Red Heifer*, in VT 43 (1993) 442-451; I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'antica Alleanza*, cit., pp. 461-467.

⁶⁶ Innocenzo Cardellini, nel suo studio sui sacrifici, propone di tradurre l'espressione *mê niddah* con «acqua dell'impurità» in luogo del classico «acqua lustrale» (cfr. ID., *I sacrifici dell'antica Alleanza*, cit., p. 462).

⁶⁷ *Num* 19, 11-16.

(*Num* 19, 4-6). Un significativo aspetto, più volte messo in risalto dagli studiosi⁶⁸, è costituito dalla forza contaminatrice insita nel sacrificio della vittima: tutti coloro che vengono coinvolti nell'atto sacrificale devono sottoporsi a delle abluzioni e al lavaggio dei propri abiti e devono essere considerati impuri fino al tramonto (*Num* 19, 7-10). Le ceneri della vittima vanno poi mescolate con acqua corrente per la preparazione della *mê niddah*, da aspergersi con issopo sulle persone e sulle cose rese impure dalla forza contaminatrice di un cadavere nel terzo e nel settimo giorno (*Num* 19, 14-19).

Molte analogie sembrano trasparire con le ipotesi di Milgrom circa il sacrificio *ḥaṭṭā't* e la concezione dell'impurità come miasma: l'aspersione con la *mê niddah* è, come viene sottolineato in *Num* 19, 9, un «rito espiatorio» che serve ad eliminare una contaminazione da cadavere, il quale porta con sé quell'«aerial miasma»⁶⁹ che rende impuro tutto ciò che entra nel proprio raggio d'azione, siano essi persone o oggetti, e non necessariamente per contatto diretto. Tale visione troverà il proprio massimo grado di espressione nella riflessione qumranica sull'impurità causata dai cadaveri.

1b) Impurità del parto

«Il Signore aggiunse a Mosè: 'Riferisci agli Israeliti: Quando una donna sarà rimasta incinta e darà alla luce un maschio, sarà immonda per sette giorni; sarà immonda come nel tempo delle sue regole. L'ottavo giorno si circonderà il bambino. Poi essa resterà ancora trentatré giorni a purificarsi dal suo sangue; non toccherà alcuna cosa santa e non entrerà nel santuario, finché non siano compiuti i giorni

⁶⁸ Cfr., ad esempio, N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, cit., pp. 137-140; D.P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Scholars Press, Atlanta 1987, pp. 216-217; J. MILGROM, *The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)*, cit., pp. 62-65; H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, cit., pp. 94-117.

⁶⁹ J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., p. 257.

della sua purificazione. Ma, se partorisce una femmina sarà immonda due settimane come al tempo delle sue regole; resterà sessantasei giorni a purificarsi del suo sangue.

Quando i giorni della sua purificazione per un figlio o per una figlia saranno compiuti, porterà al sacerdote all'ingresso della tenda del convegno un agnello di un anno come olocausto e un colombo o una tortora in sacrificio di espiazione. Il sacerdote li offrirà davanti al Signore e farà il rito espiatorio per lei; essa sarà purificata dal flusso del suo sangue. Questa è la legge relativa alla donna, che partorisce un maschio o una femmina. Se non ha mezzi da offrire un agnello, prenderà due tortore o due colombi: uno per l'olocausto e l'altro per il sacrificio espiatorio. Il sacerdote farà il rito espiatorio per lei ed essa sarà monda'»⁷⁰.

Nell'introdurre le disposizioni riguardanti le impurità connesse al parto, viene esplicitamente fatto riferimento al solo Mosè, il che fa supporre che tali norme siano state inserite nel più generale contesto della purità solamente in un periodo successivo⁷¹.

L'intero brano può essere diviso in tre sezioni principali: impurità connessa alla nascita di un maschio (vv. 2-4); impurità contratta dalla nascita di una femmina (v. 5); e sacrifici di purificazione della puerpera (vv. 6-8).

Innanzitutto, ogni parto è ritenuto fonte di impurità alla stessa stregua delle mestruazioni («sarà immonda come nel tempo delle sue regole»)⁷². Ma, è da sottolineare che non è il parto in sé che provoca impurità, bensì i flussi di sangue *post partum*, che, trasportando in essi l'essenza stessa della vita – la

⁷⁰ Lev 12, 1-8; sul problema del sangue mestruale nel *Levitico* e nella letteratura rabbinica (con particolare riferimento al trattato mishnico *Niddah*), si veda H.M. KAMSLER, *Hebrew Menstrual Taboos*, in «The Journal of American Folklore» 51/199 (1938) 76-82; R.R. WASSERFALL (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*, Brandeis University Press, Hanover – London 1999; C.E. FONROBERT, *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford University Press, Stanford 2000.

⁷¹ Cfr. M. NOTH, *Levitico*, cit., p. 123. Come fa notare J. Milgrom, «the absence of Aaron (also in 14:1), though the priestly officiation is essential (vv 6-8), seems inexplicable» (ID., *Leviticus 1-16*, cit., p. 743).

⁷² Cfr. anche Lev 15, 19a: «Quando una donna abbia flusso di sangue, cioè il flusso nel suo corpo, la sua immondezza durerà sette giorni».

nepheš –⁷³, contaminano irrimediabilmente la donna. In questo caso, però, potrebbe trattarsi di una contaminazione di tipo positivo, in quanto il sangue, così come avviene anche nei sacrifici, sacralizza tutto ciò con cui viene in contatto, e, in questo caso, rende sacro, e quindi intangibile, l’utero femminile. Allo stesso tempo, si è ipotizzato che i flussi di sangue possano essere stati considerati come dei segnali evocatori di morte – contengono, come scrive G.J. Wenham, «an aura of death»⁷⁴ –, simboleggiando essi la fuoriuscita della vita dal corpo femminile⁷⁵. Leslie A. Cook ha, dal canto suo, sottolineato che

«The priestly code insists repeatedly that blood is reserved for God, that is, that all permitted flesh must be sacrificed and the blood poured out at the altar. [...] Unlawful contact with blood – that is, shedding blood outside the context of sacrificial worship – make one impure»⁷⁶.

⁷³ Oltre a *Gen* 9, 4, cfr. anche *Lev* 17, 11: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia, in quanto è la vita». Secondo R. Whitekettle, la normativa di *Lev* 12, 2-5 e 15, 19-24 sarebbe in strettissima connessione con i testi relativi alla creazione dell'uomo e della donna (cfr. ID., *Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World*, in *VT* 46 (1996) 376-391).

⁷⁴ G.J. WENHAM, *Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev. 15,18)?*, in *ZAW* 95 (1983) 432-434, in particolare modo p. 434.

⁷⁵ G.J. Wenham afferma: «Thus a woman suffering from any bloody discharge whether it be the puerperal discharge (*Lev* 12, 4-5), menstruation (15, 19-24), or some other malady (15, 25-30), is presumed to be losing life» (ID., *Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev. 15,18)?*, cit., p. 434). A tal proposito, si veda anche G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, cit., p. 188; J.E. HARTLEY, *Leviticus*, cit., p. 168; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 767-768; R. WHITEKETTLE, *Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle*, cit., pp. 376-377; ID., *Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb*, in *ZAW* 107 (1995) 393-408; S.A. GELLER, *Blood Cult. Toward a Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch*, in «Proof texts» 12 (1992) 97-124; C.L. MEYERS, *Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel*, in C.E. CARTER – C.L. MEYERS (eds.), *Community, Identity, and Ideology*, cit., pp. 489-514; H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, cit., pp. 47-50.

⁷⁶ L.A. COOK, *Body Language. Women's Rituals of Purification in the Bible and Mishnah*, in R.R. WASSERFALL (ed.), *Women and Water*, cit., pp. 40-59, in particolare modo p. 52.

Altro elemento fondamentale è la durata dell'impurità della puerpera: se dà alla luce un maschio sarà contaminata e contaminante per quaranta giorni (sette + trentatré); invece, nel caso in cui si trattasse di una femmina, la madre sarà considerata impura per un periodo di ottanta giorni (sette + sette + sessantasei). Ciò fa ipotizzare che, mentre il periodo di quaranta giorni è giustificabile perché corrisponde pressappoco alla durata dei lochia, i flussi provocati dal parto⁷⁷, il raddoppio del tempo necessario per accedere ai riti di purificazione in occasione della nascita di una femmina sia, invece, da ascrivere al fatto stesso che si tratti di un essere di sesso femminile, retaggio di concezioni riguardanti la donna teologicamente discendenti dalle vicende legate ad Eva nel libro della *Genesis*⁷⁸. Nel trattato mishnico *Niddah*, invece, Rabbi Simeon ben Jochai, interrogato da un discepolo su questa questione, afferma che c'è bisogno di un tempo più lungo nel caso della nascita di una femmina perché, in seguito a tale evento, l'intera famiglia è pervasa da un senso di depressione, a differenza di quanto avviene per un maschio, per la cui nascita, al contrario, tutti si

⁷⁷ Da un punto di vista strettamente medico, i lochia (o lochi) possono essere definiti come «gli essudati procedenti dall'apparato genitale ed eliminati nel corso del puerperio. La durata della lochiazione è di circa due settimane. Nel 1° e nel 2° giorno di puerperio i lochi hanno l'aspetto del sangue (lochi 'rossi' o 'ematici' o 'cruenti'); [...] Al termine del 2° giorno, e durante il 3° e il 4°, i lochi vanno perdendo il colore rosso vivo per assumere un colore di tonalità intermedia fra il roseo ed il cioccolato (lochi 'rossastri' o 'sanguinolenti'), mentre tendono gradualmente a farsi più densi. [...] Nel 4° e nel 5° giorno divengono biancastri e nettamente cremosi, di aspetto pioide (lochi 'bianchi' o 'purulenti'), e risultano composti quasi esclusivamente da leucociti. Poi, a poco a poco, verso il 9°-10° giorno, i lochi bianchi vengono sostituiti da un essudato di tipo mucoide, trasparente, destinato a ridursi ed a scomparire lentamente. [...] I lochi, in sostanza, possono essere considerati semplicemente come espressione del sanguinamento e dell'essudazione di una ferita o di una piaga recente, quale è la ferita placentare o puerperale» (J. BOTELLA LLUSIÀ, *Fisiologia femminile*, Leonardo, Roma 1975, pp. 462-463 [ed. orig.: *Fisiologia Femenina*, Editorial Científico-Médica, Barcelona 1963]). R. Whitekettle, basandosi su precedenti studi di ostetricia e ginecologia, scrive: «The duration of lochia, however, is quite variable, the normal range being three to six weeks, or twenty-one to forty-two days. [...] Furthermore, an extensive study on the duration of lochia found that 'Lochia persisted to 60 days in 13% of woman'». Allo stesso tempo, però, avverte che «the physiology of ancient Israelite women may been different than that of the women studied in these medical reports» (ID., *Leviticus 12 and the Israelite Woman*, cit., p. 396).

⁷⁸ Sul problema dei flussi di sangue successivi a parti di maschi e femmine, si veda D.I. MACHT, *A Scientific Appreciation of Leviticus 12:1-5*, in *JBL* 52 (1933) 253-260.

rallegrano⁷⁹. Milgrom, dal canto suo, non prende posizione e, limitandosi a riportare le varie ipotesi avanzate, si limita ad affermare che «the reason for this disparity between the sexes is unknown»⁸⁰. E sulle differenze tra sangue femminile e sangue maschile, in particolar modo quello della circoncisione, Howard Eilberg-Schwartz afferma che

«circumcision coincides with the end of a boy's impurity caused by the mother's blood at birth. The entrance of a male into the covenant thus occurs with his transition from female blood to male blood. The contrast between circumcision and the blood of birthing not only reflects differences between genders but it interprets them. Women's blood is contaminating; men's blood has the power to create covenant»⁸¹.

Secondo uno studio condotto da L. Moulinier, anche presso i greci la nascita – ed il sangue ad esso connesso, causa di separazione dalla divinità – era considerata fonte di impurità e la puerpera, dopo una separazione totale di dieci giorni e dopo aver offerto un sacrificio, continuava ad essere impura per quaranta giorni⁸²; allo stesso modo, anche se non sappiamo per quanti giorni, anche in Mesopotamia vi era un periodo successivo al parto in cui la donna era portatrice di impurità⁸³.

⁷⁹ Cfr. *Niddah* 31a.

⁸⁰ J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., p. 750.

⁸¹ H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 1990, p. 180.

⁸² Cfr. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Klincksieck, Paris 1952, pp. 66-70. A tal proposito, si veda anche S.K. STOWERS, *On the Comparison of Blood in Greek and Israelite Ritual*, in J. MAGNESS – S. GITIN (eds.), *Hesed ve-Hemet. Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, Scholars Press, Atlanta 1998, pp. 179-188.

⁸³ Cfr. K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, van Gorcum, Assen 1985, soprattutto p. 31; sui problemi relativi al parto ed ai flussi di sangue in Mesopotamia, si veda anche R. WHITEKETTLE, *Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle*, cit., pp. 384-385; D.I. Macht, citando autori del XIX secolo, segnala comportamenti differenti presso altre popolazioni: «Curiously enough, a similar distinction between the births of the two sexes is found among aborigines of Upper Egypt and among certain tribes in Central Africa, but

Ad ogni modo, questo stato di contaminazione poteva risultare una sicura fonte di problemi per la vita quotidiana delle donne in generale, ed in particolar modo delle donne di stirpe sacerdotale, che, essendo costrette a vivere in uno stato di totale isolamento ed a stare lontano da tutto ciò che fosse connesso con il culto, non potevano cibarsi del cibo destinato ai sacerdoti ed alle proprie famiglie⁸⁴.

Dopo il periodo di isolamento, la puerpera è chiamata ad offrire a YHWH un agnello per l'olocausto ed una colomba, oppure una tortora per il sacrificio espiatorio, al fine di essere di nuovo pienamente inserita nella vita socio-religiosa d'Israele. Il legislatore si preoccupa, però, anche dello stato sociale della donna e prevede, in caso di povertà, l'offerta di un colomba o di una tortora, al posto del più dispendioso agnello, per l'olocausto⁸⁵.

among these natives the numerical order is reversed; that is, the boy child renders the mother unclean for a longer period than does the girl. Thus, Klunzinger (*Bilder aus Ober-Agypten*, Stuttgart, 1877, pages 53 and 191) writes the following: 'In Upper Egypt, a woman who gives birth to a child remains unclean forty days. She must then be purified by oblation. A distinction is made between a male birth and a female birth. After giving birth to a boy, the mother must have forty vessels of water poured over her head. After a girl-babe, only thirty vessels are required'. Again, Munzinger (*Sitten und Rechte der Bogos*, Winterthur, 1859, page 63) makes this interesting statement: 'Among the Bogos in Central Africa, a woman after childbirth must remain apart from her husband for four weeks, if the baby is a boy, and for only three weeks, if the offspring is a girl'» (ID., *A Scientific Appreciation of Leviticus 12:1-5*, cit., pp. 254-255).

⁸⁴ Cfr. *Lev 22, 2-4*: «Ordina loro: Qualunque uomo della vostra discendenza che nelle generazioni future si accosterà, in stato d'immondezza, alle cose sante consacrate dagli Israeliti al Signore, sarà eliminato davanti a me. Io sono il Signore. Nessun uomo della stirpe di Aronne, affetto da lebbra o da gonorrea, potrà mangiare le cose sante, finché non sia mondo. Così sarà di chi abbia toccato qualunque persona immonda per contatto con un cadavere o abbia avuto una emissione seminale o di chi abbia toccato qualsiasi rettile da cui abbia contratto immondezza oppure un uomo che gli abbia comunicato un'immondezza di qualunque specie».

⁸⁵ A tal proposito, cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 763-768; J. MAIER, *La Torah di purità nel Levitico e sua trattazione nella letteratura giudaica del periodo del Secondo Tempio e nei primi secoli cristiani*, in ASE 13 (1996) 39-66, in particolar modo le pp. 55-58; I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza*, cit., p. 460. Il *Vangelo di Luca* conserva un ricordo di questa normativa nell'episodio della purificazione di Maria (*Lc 2, 22-24*): «Quando venne il tempo della loro purificazione secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore, come è scritto nella Legge del Signore: ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore; e per offrire in sacrificio una coppia di tortore o di giovani colombi, come prescrive la Legge del Signore».

1c) *Impurità da infezione*

I capitoli 13-14 del *Levitico* contengono la normativa relativa alle impurità da “lebbra”, termine inteso in senso molto ampio ed attribuito a molteplici casi di infezione. Il contenuto della legislazione può essere suddiviso in varie sezioni:

- α) “Lebbra” sospetta
- β) “Lebbra” cronica
- γ) Ulcera, scottatura ed esantema
- δ) Affezioni del cuoio capelluto e calvizie
- ε) “Lebbra” di tessuti e manufatti
- ζ) “Lebbra” della casa

Inoltre, tra le sezioni relative alla “lebbra” di tessuti e manufatti e alla “lebbra” della casa, il legislatore inserisce le norme relative alla purificazione del lebbroso (*Lev* 14, 1-32).

I testi relativi alle infezioni, secondo Annette Weissenrieder, avrebbero tre diversi livelli di lettura: rituale, sociale e medica; a tal proposito, la studiosa così scrive:

«The *ritualistic cultic implication* is particularly prominent in Lev. 13 and 14. [...] However, individual norms that distinguish between pure and impure are applied here in a purely functional context. They serve to determine a person’s ability to participate in rituals. [...] The *social implications* come to the fore in [...] Lev. 13:45ff. details exclusion from the community, resulting in socio-local isolation, and precautions to avoid the contamination of the other people. [...] The *medical implication* is supported, on one hand, by the description given for sara‘ath: for example,

Lev. 13 establishes a close connection to diverse sores and describes various pathologica changes in the skin»⁸⁶.

Si è prima accennato all'uso generalizzato che, in ambiente biblico, si fa del termine "lebbra". Infatti, in esso risultano comprese numerose patologie solo forzatamente accostabili alla lebbra in senso stretto, ovvero al cosiddetto "Morbo di Hansen", così chiamato dal nome del microbiologo norvegese Gerhard Erik Armauer Hansen, il quale, conducendo esperimenti nel lebbrosario di Bergen, nel 1871 individuò come responsabile della malattia il *Mycobacterium leprae*⁸⁷. Lo storico della medicina Giorgio Cosmacini scrive che il bacillo

«pur non risparmiando i visceri, colpisce soprattutto le parti più esterne dell'organismo, derma e nervi periferici, causando alterazioni della sensibilità (ipoestesia, parestesie, nevralgie) e del trofismo osseo, fino all'osteolisi mutilante. Gli iniziali *lepridi*, macchie cutanee spesso acromatiche o «bianche» per danno ai melanociti, evolvono in *lepromi*, granulomi o infiltrati nodulari, tendenti a raggrupparsi al volto, a cui conferiscono la cosiddetta facies leonina»⁸⁸.

Secondo studi condotti nell'ambito della paleopatologia, il termine ebraico *šāra'at*⁸⁹, corrispondente al greco *λέπρα*⁹⁰ e al latino *lepra*,

⁸⁶ A. WEISSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insight of Ancient Medical Texts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, pp. 137-138.

⁸⁷ Detto anche "Bacillo di Hansen", il *Mycobacterium leprae* è un microrganismo discendente, insieme al *Mycobacterium tuberculosis*, da un *Mycobacterium archaicum*, sviluppatosi e modificatosi nel corso dei millenni.

⁸⁸ G. COSMACINI, *Le spade di Damocle. Paure e malattie nella storia*, Laterza, Roma – Bari 2006, p. 16.

⁸⁹ Sull'etimologia e gli utilizzi del termine, si veda, tra gli altri, T. SEIDL, צַרְעָתָא, in *GLAT*, vol. VII (Brescia 2007), coll. 775-783; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 774ss. Strettamente connesso con *šāra'at* è il termine *nega'*, che ricorre sessantuno volte in *Lev 13-14*, il cui significato più plausibile è quello di «tocco» da parte di una forza esterna. Come ricorda Milgrom, «in the Bible, God is always the author of *nega'* [...]. It is invariably a divine punishment [...]. In *P nega'* always refers to *šāra'at*» (ID., *Leviticus 1-16*, cit., p. 776).

indicherebbe «un complesso pluripatologico comprendente anche altre malattie della pelle e degli annessi cutanei»⁹¹, come, ad esempio, acne, tigna, scabbia, psoriasi, vitiligine (o leucodermia), eczema, dermatite, alopecia, herpes e simili. Tra le forme più antiche e più gravi va senz'altro ricordata la cosiddetta *lepra arabica – morbus elephas* o anche *elephantiasis Graecorum* –, che provocava una accentuata deformazione del corpo e, nella forma denominata *elephas sacer*, si tingeva addirittura di caratteri soprannaturali in quanto gli arti piagati raggiungevano un tale grado di anestizzazione da essere del tutto insensibili al fuoco. La cosiddetta *lepra mutilans* prevedeva, inoltre, anche la necrosi e la caduta di pezzi del corpo.

Culla del morbo sembra essere stata la valle del Nilo, luogo dal quale si sarebbe poi propagata dapprima nel Vicino Oriente (molto probabilmente a partire dal IV secolo a.C.) ed in seguito nel resto del Mediterraneo. Scrive Lucrezio nel suo *De rerum natura* (6, 1114-1115):

«Est elephas morbus qui propter flumina Nili
gignitur Aegypto in media neque praeterea usquam».

E stando alla testimonianza di Plinio il Vecchio, l'elefantiasi fece la sua comparsa in Italia dopo il 61 a.C., in seguito al ritorno delle truppe di Pompeo dall'Egitto⁹². Molto probabilmente la malattia fu diffusa nel Nord Africa e in Spagna dai marinai fenici: infatti, essa è nota anche come *morbus phoenicius*⁹³.

⁹⁰ Il sostantivo λέπρα e l'aggettivo λεπρός derivano dal verbo λέπω, «squamare», «sbucciare», «togliere la scorza». A tal proposito, cfr., ad esempio, W. MICHAELIS, λέπρα, in *GLNT*, vol. VI (Brescia 1970), coll. 637-638; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968-1980, *sub voce*.

⁹¹ G. COSMASCINI, *Le spade di Damocle*, cit., p. 16. Cfr. anche H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, cit., pp. 118-148.

⁹² Cfr. PLINIO IL VECCHIO, *Historia naturalis* XXVI, 1-16.

⁹³ Sulle testimonianze antiche sull'elefantiasi e sulla lebbra, si veda in particolar modo H. LESETRE, *Lèpre*, in F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, Paris 1928, vol. IV, coll. 175-187; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, pp. 820-826; R. NORTH, *Medicine and Healing in the Old Testament Background*, in ID., *Medicine in the Biblical Background and the Other Essays on the Origins of the Hebrews*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000,

Nella classificazione presente nel *Levitico*, dunque, la cosiddetta *lepra hebraeorum*, oltre probabilmente a comprendere le forme endemiche di elefantiasi sviluppatasi nel Vicino Oriente, comprendeva certamente anche altri tipi di malattie, in particolar modo quelle provocate da funghi che attaccano la pelle⁹⁴.

α) “Lebbra” sospetta

«Il Signore aggiunse a Mosè e ad Aronne: ‘Quando uno ha sulla pelle del corpo un tumore o una pustola o macchia bianca che faccia sospettare una piaga di lebbra, quel tale sarà condotto dal sacerdote Aronne o da qualcuno dei sacerdoti, suoi figli. Il sacerdote esaminerà la piaga sulla pelle del corpo; se il pelo della piaga è diventato bianco e la piaga appare depressa rispetto alla pelle del corpo, è piaga di lebbra; il sacerdote, dopo averlo esaminato, dichiarerà quell'uomo immondo. Ma se la macchia sulla pelle del corpo è bianca e non appare depressa rispetto alla pelle e il suo pelo non è diventato bianco, il sacerdote isolerà per sette giorni colui che ha la piaga. Al settimo giorno il sacerdote

pp. 9-68; A. WEISSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke*, cit., pp. 139-167; G. COSMACINI, *Le spade di Damocle*, cit., p. 17.

⁹⁴ A tal proposito, cfr. G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, cit., pp. 194-197. Oltre alla bibliografia finale, si veda, in particolare, T. WYTTON DAVIES, *Bible Leprosy*, in «The Old and New Testament Student» 11 (1890) 142-152; J.F. SCHAMBERG, *The Nature of the Leprosy of the Bible. From a Medical and Biblical Point of View*, in «The Biblical World» 13 (1899) 162-169; E.L. MCEWEN, *The Leprosy of the Bible in its Medical Aspect*, in «The Biblical World» 38 (1911) 194-202; J.D. PRINCE, *Note on Leprosy in the Old Testament*, in *JBL* 38 (1919) 30-34; E.V. HULSE, *The Nature of Biblical Leprosy and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, in «Palestine Exploration Quarterly» 107 (1995) 87-105; J. WILKINSON, *Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification*, in «Scottish Journal of Theology» 30 (1977) 153-159; ID., *Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translation*, in «Scottish Journal of Theology» 31 (1978) 153-166; S.C. BROWNE, *Leprosy in the Bible*, in B. PALMER (ed.), *Medicine and the Bible*, Paternoster, Exeter 1986, pp. 101-125; G. LEWIS, *A Lesson from Leviticus: Leprosy*, in «Man» N.S. 22 (1987) 593-612; M.L. DAVIES, *Levitical Leprosy: Uncleanes and the Psyche*, in «The Expository Times» 99 (1988) 136-139; J. ZIAS, *Lust and Leprosy: Confusion or Correlation?*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 275 (1989) 27-31. Scrive M. NOTH, *Levitico*, cit., p.133: «I sintomi caratteristici dello stadio avanzato della lebbra vera e propria non sono nemmeno nominati».

l'esaminerà ancora; se gli parrà che la piaga si sia fermata senza allargarsi sulla pelle, il sacerdote lo isolerà per altri sette giorni. Il sacerdote, il settimo giorno, lo esaminerà di nuovo; se vedrà che la piaga non è più bianca e non si è allargata sulla pelle, dichiarerà quell'uomo mondo: è una pustola. Quegli si laverà le vesti e sarà mondo. Ma se la pustola si è allargata sulla pelle, dopo che egli si è mostrato al sacerdote per essere dichiarato mondo, si farà esaminare di nuovo dal sacerdote; il sacerdote l'esaminerà e se vedrà che la pustola si è allargata sulla pelle, il sacerdote lo dichiarerà immondo: è lebbra'»⁹⁵.

Le istruzioni di YHWH sono nuovamente indirizzate congiuntamente a Mosè e ad Aronne, in quanto, su questi particolari casi di contaminazione, la classe sacerdotale riveste il ruolo di autorità suprema, con il potere di escludere ed ammettere (o riammettere) il malato, o presunto tale, nella società israelitica.

La casistica prevista dal legislatore prende in esame in primo luogo le affezioni cutanee di tipo superficiale, come tumori, gonfiori, pustole e macchie bianche. Mediante un esame visivo, il sacerdote deve stabilire la purità oppure l'impurità dell'individuo: esaminando il colore della peluria che copre la sospetta piaga ed analizzando la superficie della macchia rispetto alla carne circostante, si deduce la gravità della malattia – e quindi, il suo potere contaminante – e si procede ad un primo isolamento temporaneo; dopodiché, riesaminato il presunto ammalato, si verifica la stabilità oppure l'aggravarsi della situazione, ed in seguito ad un reiterato isolamento di sette giorni, il sacerdote emette il proprio giudizio, in base al quale viene stabilito il reintegro, previa purificazione delle vesti mediante lavaggio, o la totale esclusione dalla società per “lebbra” acclarata.

⁹⁵ *Lev* 13, 1-8.

β) “Lebbra” cronica

«Quando uno avrà addosso una piaga di lebbra, sarà condotto al sacerdote, ed egli lo esaminerà; se vedrà che sulla pelle c'è un tumore bianco, che questo tumore ha fatto imbiancare il pelo e che nel tumore si trova carne viva, è lebbra inveterata nella pelle del corpo e il sacerdote lo dichiarerà immondo; non lo terrà isolato, perché certo è immondo. Se la lebbra si propaga sulla pelle in modo da coprire tutta la pelle di colui che ha la piaga, dal capo ai piedi, dovunque il sacerdote guardi, questi lo esaminerà; se vedrà che la lebbra copre tutto il corpo, dichiarerà mondo colui che ha la piaga: essendo tutto bianco, è mondo. Ma quando apparirà in lui carne viva, sarà chiamato immondo. Il sacerdote, vista la carne viva, lo dichiarerà immondo; la carne viva è immonda: è lebbra. Ma se la carne viva ridiventa bianca, egli vada dal sacerdote e il sacerdote lo esaminerà; se vedrà che la piaga è ridiventata bianca, il sacerdote dichiarerà mondo colui che ha la piaga: è mondo»⁹⁶.

Nel caso in cui il sacerdote avesse fin dal primo esame elementi certi per giudicare, come, ad esempio, la presenza di peluria bianca e di carne viva, l'ammalato, senza nemmeno essere sottoposto al periodo di isolamento, dovrà essere dichiarato subito immondo per «lebbra inveterata» o «lebbra cronica»⁹⁷. Ma, il legislatore prevede anche il caso in cui la macchia si estenda su tutto il corpo: in presenza di questa particolare patologia – identificabile probabilmente con la leucodermia⁹⁸ –, il sacerdote è chiamato a verificare la presenza o meno di carne viva, elemento fondamentale per stabilire l'impurità dell'ammalato. Al contrario, se le piaghe in un secondo momento verranno ad essere ricoperte da

⁹⁶ Lev 13, 9-17.

⁹⁷ In questo caso potrebbe trattarsi anche di una psoriasi di forma cronica e recidivante, che alterna momenti di picco a periodi di latenza della malattia.

⁹⁸ Cfr. R.K. HARRISON, *Leprosy*, in C. BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Paternoster, Grand Rapids 1976-1986, vol. II, pp. 463-466, in particolar modo p. 465.

uno strato bianco, il sacerdote dovrà dichiarare guarito il lebbroso ed inserirlo nel ciclo di purificazioni atte alla sua reintegrazione nella società⁹⁹.

γ) *Ulcera, scottatura ed esantema*

«Quando uno ha avuto sulla pelle della carne un'ulcera che sia guarita e poi, sul luogo dell'ulcera, appaia un tumore bianco o una macchia bianca, rosseggiante, quel tale si mostrerà al sacerdote, il quale l'esaminerà e se vedrà che la macchia è depressa rispetto alla pelle e che il pelo è diventato bianco, il sacerdote lo dichiarerà immondo; è una piaga di lebbra che è scoppiata nell'ulcera. Ma se il sacerdote, esaminandola, vede che nella macchia non ci sono peli bianchi, che non è depressa rispetto alla pelle e che si è attenuata, il sacerdote lo isolerà per sette giorni. Se la macchia si allarga sulla pelle, il sacerdote lo dichiarerà immondo: è una piaga di lebbra. Ma se la macchia è rimasta allo stesso punto, senza allargarsi, è una cicatrice di ulcera e il sacerdote lo dichiarerà mondo. Quando uno ha sulla pelle del corpo una scottatura prodotta da fuoco e su questa appaia una macchia lucida, bianca, rossastra o soltanto bianca, il sacerdote l'esaminerà; se vedrà che il pelo della macchia è diventato bianco e la macchia appare depressa rispetto alla pelle, è lebbra scoppiata nella scottatura. Il sacerdote lo dichiarerà immondo: è una piaga di lebbra. Ma se il sacerdote, esaminandola, vede che non c'è pelo bianco nella macchia e che essa non è depressa rispetto alla pelle e si è attenuata, il sacerdote lo isolerà per sette giorni. Al settimo giorno il sacerdote lo esaminerà e se la macchia si è diffusa sulla pelle, il sacerdote lo dichiarerà immondo: è una piaga di lebbra. Ma se la macchia è rimasta ferma nella

⁹⁹ Il complesso delle norme relative alla purificazione dei “lebbrosi” (*Lev* 14, 1-32) meriterebbe una trattazione dettagliata; in questo contesto, ci limitiamo a rimandare, tra gli altri, a I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza*, cit., pp. 449-457; sul ruolo degli uccelli nel rito di purificazione, si veda B.S. OSTRER, *Birds of Leper: Statistical Assessment of Two Commentaries*, in *ZAW* 115 (2003) 348-361.

stessa zona e non si è diffusa sulla pelle, ma si è attenuata, è un tumore di bruciatura; il sacerdote dichiarerà quel tale mondo, perché si tratta di una cicatrice della bruciatura. [...] Quando un uomo o una donna ha sulla pelle del corpo macchie lucide, bianche, il sacerdote le esaminerà; se vedrà che le macchie sulla pelle del loro corpo sono di un bianco pallido, è un'eruzione cutanea; quel tale è mondo»¹⁰⁰.

Sulla base di *Lev* 13, 3-4 – presenza di peluria bianca e profondità della piaga –, al sacerdote viene assegnato il compito di esaminare i casi di ulcere della pelle, durante le cui cicatrizzazioni siano comparse macchie bianche o rosse. Nel caso in cui il sacerdote riscontrasse i tipici sintomi della “lebbra”, si procederà all’esclusione dell’ammalato dalla comunità; invece, se il semplice sospetto non potesse essere confermato pienamente, si procederà ai soliti cicli di isolamento ed ai reiterati esami per stabilire se il presunto ammalato sia mondo oppure immondo.

La medesima procedura è prevista per le cicatrici da scottatura ed i relativi possibili sintomi di “lebbra”.

Nel caso di eruzioni cutanee o di malattie esantematiche – come morbillo, rosolia e varicella –, il sacerdote è, invece, chiamato ad accertarsi solamente del grado di colore delle macchie, dopodiché potrà procedere a dichiarare lo stato dell’ammalato.

δ) Affezioni del cuoio capelluto e calvizie

«Quando un uomo o una donna ha una piaga sul capo o nella barba, il sacerdote esaminerà la piaga; se riscontra che essa è depressa rispetto alla pelle e che v'è del pelo gialliccio e sottile, il sacerdote lo dichiarerà immondo: è tigna, lebbra del capo o della barba. Ma se il sacerdote,

¹⁰⁰ *Lev* 13, 18-28.38-39.

esaminando la piaga della tigna, riscontra che non è depressa rispetto alla pelle e che non vi è pelo scuro, il sacerdote isolerà per sette giorni colui che ha la piaga della tigna. Se il sacerdote, esaminando al settimo giorno la piaga, vedrà che la tigna non si è allargata e che non v'è pelo gialliccio e che la tigna non appare depressa rispetto alla pelle, quel tale si raderà, ma non raderà il luogo dove è la tigna; il sacerdote lo terrà isolato per altri sette giorni. Al settimo giorno, il sacerdote esaminerà la tigna; se riscontra che la tigna non si è allargata sulla pelle e non appare depressa rispetto alla pelle, il sacerdote lo dichiarerà mondo; egli si laverà le vesti e sarà mondo. Ma se, dichiarato mondo, la tigna si è allargata sulla pelle, il sacerdote l'esaminerà; se nota che la tigna si è allargata sulla pelle, non cercherà se vi è il pelo giallo; quel tale è immondo. Ma se vedrà che la tigna si è fermata e vi è cresciuto il pelo scuro, la tigna è guarita; quel tale è mondo e il sacerdote lo dichiarerà tale. [...] Chi perde i capelli del capo è calvo, ma è mondo. Se i capelli gli sono caduti dal lato della fronte, è calvo davanti, ma è mondo. Ma se sulla calvizie del cranio o della fronte appare una piaga bianca tendente al rosso, è lebbra scoppiata sulla calvizie del cranio o della fronte; il sacerdote lo esaminerà: se riscontra che il tumore della piaga nella parte calva del cranio o della fronte è bianco tendente al rosso, simile alla lebbra della pelle del corpo, quel tale è un lebbroso; è immondo e lo dovrà dichiarare immondo; la piaga è sul suo capo»¹⁰¹.

In questi versetti il *Levitico* riporta la normativa relativa alle affezioni cutanee localizzate sul capo e sul mento, imponendo al sacerdote un comportamento simile a quelli già precedentemente citati, con la sola differenza che in questo caso il colore del pelo sulla superficie malata non dovrà essere bianco, bensì «gialliccio e sottile». Nell'eventualità in cui si verificassero i sintomi prescritti, il sacerdote dichiarerà la presenza di *neteq*, di tigna o scabbia, e quindi imporrà all'ammalato l'isolamento. Al contrario, nel caso in cui non

¹⁰¹ Lev 13, 29-37.40-44.

sussistessero elementi certi per la diagnosi della malattia, il presunto ammalato sarà chiamato a radersi completamente, eccetto che nella zona in cui è presente la macchia sospetta, e ad isolarsi temporaneamente dalla comunità, secondo la consueta procedura. Un sicuro segnale della avvenuta guarigione sarà la crescita di pelo nero e la scomparsa della peluria gialla.

Per quanto riguarda la calvizie – sia essa frontale, occipitale o totale – o l’alopecia, il sacerdote è tenuto solamente a controllare che nelle zone interessate dalla caduta dei capelli non vi sia presenza di macchie sospette che possano far sospettare un principio di “lebbra”. In caso positivo, è molto probabile che si trattasse di una alopecia di tipo cicatriziale (ad esempio, *aplasia cutis* oppure *lupus eritematoso*).

A quanto appena esaminato riguardo la “lebbra” dell’uomo, si aggiungano le norme relative alla vita ed ai comportamenti di un individuo dichiarato ufficialmente *m^e sōrā*, «lebbroso»:

«Il lebbroso colpito dalla lebbra porterà vesti strappate e il capo scoperto, si coprirà la barba e andrà gridando: ‘Immondo! Immondo!’. Sarà immondo finché avrà la piaga; è immondo, se ne starà solo, abiterà fuori dell'accampamento»¹⁰².

Il risvolto sociale e psicologico di simili provvedimenti è evidente; infatti, gli ammalati, già sottoposti al peso del morbo – qualunque esso sia –, venivano anche privati del sostegno parentale e costretti a vivere fuori le mura delle città ed a comportarsi come veri e propri “morti viventi”, maledetti da YHWH per i loro peccati, esclusi dal culto, dalla vita familiare e dall’intera società¹⁰³.

¹⁰² Lev 13, 45-46.

¹⁰³ A tal proposito, si veda l’episodio di Num 12, 10-15, in cui si narra della malattia di Miriam, sorella di Mosè, bandita dall’accampamento per sette giorni. Su questo particolare episodio, si veda anche H. SIVAN, *Between Woman, Man, and God. A New Interpretation of the Ten Commandments*, T & T Clark, London – New York 2001, pp. 42-47. Inoltre cfr. anche 2Cr 26, 26-21, in cui il re Ozia viene colpito dalla lebbra per essersi sostituito al

ε) “Lebbra” di tessuti e manufatti

«Quando apparirà una macchia di lebbra su una veste, di lana o di lino, nel tessuto o nel manufatto di lino o di lana, su una pelliccia o qualunque altra cosa di cuoio, se la macchia sarà verdastra o rossastra, sulla veste o sulla pelliccia, sul tessuto o sul manufatto o su qualunque cosa di cuoio, è macchia di lebbra e sarà mostrata al sacerdote. Il sacerdote esaminerà la macchia e rinchiuderà per sette giorni l'oggetto che ha la macchia. Al settimo giorno esaminerà la macchia; se la macchia si sarà allargata sulla veste o sul tessuto o sul manufatto o sulla pelliccia o sull'oggetto di cuoio per qualunque uso, è una macchia di lebbra maligna, è cosa immonda. Egli brucerà quella veste o il tessuto o il manufatto di lana o di lino o qualunque oggetto fatto di pelle, sul quale è la macchia; perché è lebbra maligna, saranno bruciati nel fuoco. Ma se il sacerdote, esaminandola, vedrà che la macchia non si è allargata sulle vesti o sul tessuto o sul manufatto o su qualunque oggetto di cuoio, il sacerdote ordinerà che si lavi l'oggetto su cui è la macchia e lo rinchiuderà per altri sette giorni. Il sacerdote esaminerà la macchia, dopo che sarà stata lavata; se vedrà che la macchia non ha mutato colore, benché non si sia allargata, è un oggetto immondo; lo brucerai nel fuoco; vi è corrosione, sia che la parte corrosa si trovi sul dritto o sul rovescio dell'oggetto. Se il sacerdote, esaminandola, vede che la macchia, dopo essere stata lavata, è diventata pallida, la strapperà dalla veste o dalla pelle o dal tessuto o dal manufatto. Se appare ancora sulla veste o sul tessuto o sul manufatto o sull'oggetto di cuoio, è una eruzione in atto; brucerai nel fuoco l'oggetto su cui è la macchia. La veste o il tessuto o il manufatto o qualunque oggetto di cuoio che avrai lavato e dal quale la macchia sarà scomparsa, si laverà una seconda volta e sarà mondo. Questa è la legge relativa alla macchia di lebbra sopra una veste di lana o di lino, sul

sacerdote nell'offrire l'incenso. Però, come fa notare G. DEIANA, *Levitico*, cit., p. 145, «in Lv 13 non si accenna esplicitamente all'aspetto punitivo della lebbra».

tessuto o sul manufatto o su qualunque oggetto di pelle, per dichiararli mondi o immondi»¹⁰⁴.

Ci troviamo di fronte ad un chiaro caso di uso improprio del termine “lebbra”, poiché in questo contesto *ṣāra‘at* non può indicare una malattia, qualunque essa sia, bensì una proliferazione su tessuti e manufatti di qualche fungo o muffa.

La procedura prescritta risulta essere molto simile a quella prevista per i casi di presunta lebbra umana, con la sola differenza che, dopo il periodo di quarantena, l’oggetto esaminato, nel caso fosse trovato nuovamente in evidente ed avanzato stato di infezione, deve essere bruciato. Nel caso in cui la macchia resti immutata, dopo aver sottoposto il tessuto o il manufatto di pelle ad un lavaggio e dopo aver provveduto ad isolarlo per altri sette giorni, si procederà ad un nuovo esame, e, in caso di permanenza della medesima macchia, si provvederà a bruciare l’oggetto. Invece, se la macchia si sbiadirà o scomparirà del tutto in seguito ai lavaggi rituali, il tessuto o il manufatto potranno essere dichiarati puri e nuovamente ammessi all’utilizzo¹⁰⁵.

Tra questa categoria e quella successiva, relativa alla cosiddetta “lebbra” della casa, viene inserito il complesso rituale di purificazione per i casi di *ṣāra‘at*:

«Il Signore aggiunse a Mosè: ‘Questa è la legge da applicare per il lebbroso per il giorno della sua purificazione. Egli sarà condotto al sacerdote. Il sacerdote uscirà dall'accampamento e lo esaminerà; se risconterà che la piaga della lebbra è guarita nel lebbroso, ordinerà che si prendano, per la persona da purificare, due uccelli vivi, mondi, legno di cedro, panno scarlatto e issòpo. Il sacerdote ordinerà di

¹⁰⁴ *Lev* 13, 47-59.

¹⁰⁵ A tal proposito, H. Lesetre scrive: «Les précaution imposées par la Loi intéressaient la santé publique et rentraient dans ce système général de pureté physique et légale, au moyen duquel le législateur voulait inculquer la pureté morale à son peuple» (ID., *Lèpre*, cit., col. 186).

immolare uno degli uccelli in un vaso di terracotta con acqua viva. Poi prenderà l'uccello vivo, il legno di cedro, il panno scarlatto e l'issòpo e li immergerà, con l'uccello vivo, nel sangue dell'uccello sgozzato sopra l'acqua viva. Ne aspergerà sette volte colui che deve essere purificato dalla lebbra; lo dichiarerà mondo e lascerà andare libero per i campi l'uccello vivo. Colui che è purificato, si laverà le vesti, si raderà tutti i peli, si laverà nell'acqua e sarà mondo. Dopo questo potrà entrare nell'accampamento, ma resterà per sette giorni fuori della sua tenda. Il settimo giorno si raderà tutti i peli, il capo, la barba, le ciglia, insomma tutti i peli; si laverà le vesti e si bagnerà il corpo nell'acqua e sarà mondo. L'ottavo giorno prenderà due agnelli senza difetto, un'agnella di un anno senza difetto, tre decimi di *efa* di fior di farina, intrisa nell'olio, come oblazione, e un *log* di olio; il sacerdote che fa la purificazione, presenterà l'uomo che si purifica e le cose suddette davanti al Signore, all'ingresso della tenda del convegno. Il sacerdote prenderà uno degli agnelli e l'offrirà come sacrificio di riparazione, con il *log* d'olio, e li agiterà come offerta da agitare secondo il rito davanti al Signore. Poi immolerà l'agnello nel luogo dove si immolano le vittime espiatorie e gli olocausti, cioè nel luogo sacro poiché il sacrificio di riparazione è per il sacerdote, come quello espiatorio: è cosa sacrosanta. Il sacerdote prenderà sangue del sacrificio di riparazione e bagnerà il lobo dell'orecchio destro di colui che si purifica, il pollice della mano destra e l'alluce del piede destro. Poi, preso l'olio dal *log*, lo verserà sulla palma della sua mano sinistra; intingerà il dito della destra nell'olio che ha nella sinistra; con il dito spruzzerà sette volte quell'olio davanti al Signore. E del rimanente olio che tiene nella palma della mano, il sacerdote bagnerà il lobo dell'orecchio destro di colui che si purifica, il pollice della destra e l'alluce del piede destro, sopra il sangue del sacrificio di riparazione. Il resto dell'olio che ha nella palma, il sacerdote lo verserà sul capo di colui che si purifica; così farà per lui il rito espiatorio davanti al Signore. Poi il sacerdote offrirà il sacrificio espiatorio e compirà l'espiazione per colui che si purifica della sua immondezza; quindi immolerà l'olocausto. Offerto

l'olocausto e l'oblazione sull'altare, il sacerdote eseguirà per lui il rito espiatorio e sarà mondo'»¹⁰⁶.

Il brano viene sempre inquadrato nella classica cornice sinaitica, laddove la vita quotidiana si svolge ancora nell'accampamento, da cui il "lebbroso" è bandito, secondo le prescrizioni di *Lev* 13, 45-46 e di *Num* 5, 2-3. Il sacerdote, chiamato a giudicare sulla riacquistata salute, va incontro all'ammalato fuori dall'accampamento e, in caso positivo, stabilisce l'inizio della procedura di purificazione, al fine di riammetterlo nella società. La prima parte del rito – che prevede il sacrificio di un uccello in un vaso con acqua e l'immersione di un altro uccello, un panno scarlatto, legno di cedro e issopo nel sangue della vittima e, poi, l'aspersione per sette volte di colui che si sottopone al rito – deve essere svolta sempre fuori dall'accampamento, in un luogo distante dalla Tenda del convegno; però, per questo motivo, come fa notare I. Cardellini, «a rigore di termini, secondo la concezione sacerdotale questa non sarebbe un'autentica azione rituale; infatti si è pensato bene di aggiungere in seguito i vv. 10-20»¹⁰⁷. Ad ogni modo, terminata questa prima fase, il sanato ha libero accesso all'accampamento, ma non alla sua tenda, e deve attendere i canonici sette giorni prima di sottoporsi al vero e proprio rito di purificazione. Al settimo giorno, è chiamato a radere ogni pelo del proprio corpo, ad immergersi in acqua e a lavare i propri indumenti. Il giorno seguente, il sacerdote riceve dal guarito il necessario per le offerte (due agnelli, una agnella, tre decimi di *efa* di farina impastata con olio e un *log* di olio) e, dopo aver presentato a YHWH il «sacrificio di riparazione» (*'āšām*), provvede a celebrare un particolarissimo rito con il sangue della vittima e con l'olio, i quali vengono spalmati su alcune parti del corpo del sanato. In seguito all'offerta di un olocausto e di una oblazione e dopo aver compiuto un *ḥaṭṭā't*, colui che si è sottoposto al rito può essere dichiarato puro e può essere a tutti gli effetti riammesso nella comunità. Per

¹⁰⁶ *Lev* 14, 1-20. A tal proposito, si veda, in particolar modo, J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 827-901; H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, cit., pp. 130-140.

¹⁰⁷ I. CARDELLINI, *I sacrifici dell'Antica Alleanza*, cit., p. 451.

motivi “umanitari”, è previsto anche un rituale con vittime meno costose per chi non ha mezzi per provvedere al normale rito di purificazione (*Lev 14, 21-32*).

Sui periodi di attesa previsti prima di accedere alle purificazioni delle varie tipologie di impurità, Tikva Frymer-Kensky pone l’accento sulla preoccupazione di preservare in ogni modo la distinzione tra la sfera del puro e la sfera dell’impuro, tra l’appartenenza alla comunità e l’estromissione da essa, tra la vita e la morte:

«In Israelite cosmology it was considered vitally important to maintain the structure of the universe by keeping all distinctions (boundaries) firm. The boundaries between life and death are crucial and no individual who has had contact with the world of death can be part of life. [...] It may be that, like the person who has touched death, the person who has experienced birth has been at the boundaries of life/non life and therefore cannot directly reenter the community. She therefore must undergo a long period of transition before she can re-approch the sacred»¹⁰⁸.

ζ) “Lebbra” della casa

«Il Signore disse ancora a Mosè e ad Aronne: ‘Quando sarete entrati nel paese di Canaan, che io sto per darvi in possesso, qualora io mandi un’infezione di lebbra in una casa del paese di vostra proprietà, il padrone della casa andrà a dichiararlo al sacerdote, dicendo: Mi pare che in casa mia ci sia come della lebbra. Allora il sacerdote ordinerà di sgomberare la casa prima che egli vi entri per esaminare la macchia sospetta perché quanto è nella casa non diventi immondo. Dopo questo, il sacerdote entrerà per esaminare la casa. Esaminerà dunque la macchia; se vedrà

¹⁰⁸ T. FRYMER-KENSKY, *Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel*, in C.L. MEYERS – M. O’CONNOR (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, cit., pp. 399-414, in particolare modo, pp. 400-401.

che l'infezione sui muri della casa consiste in cavità verdastre o rossastre, che appaiono più profonde della superficie della parete, il sacerdote uscirà dalla casa, alla porta, e farà chiudere la casa per sette giorni. Il settimo giorno il sacerdote vi tornerà e se, esaminandola, risconterà che la macchia si è allargata sulle pareti della casa, il sacerdote ordinerà che si rimuovano le pietre intaccate e si gettino in luogo immondo, fuori di città. Farà raschiare tutto l'interno della casa e butteranno i calcinacci raschiati fuor di città, in luogo immondo. Poi si prenderanno altre pietre e si metteranno al posto delle prime e si intonacherà la casa con altra calce. Se l'infezione spunta di nuovo nella casa dopo che le pietre ne sono state rimosse e la casa è stata raschiata e intonacata, il sacerdote entrerà ad esaminare la casa; trovato che la macchia vi si è allargata, nella casa vi è lebbra maligna; la casa è immonda. Perciò si demolirà la casa; pietre, legname e calcinacci si porteranno fuori della città, in luogo immondo. Inoltre chiunque sarà entrato in quella casa mentre era chiusa, sarà immondo fino alla sera. Chi avrà dormito in quella casa o chi vi avrà mangiato, si laverà le vesti. Se invece il sacerdote che è entrato nella casa e l'ha esaminata, riscontra che la macchia non si è allargata nella casa, dopo che la casa è stata intonacata, dichiarerà la casa monda, perché la macchia è risanata. Poi, per purificare la casa, prenderà due uccelli, legno di cedro, panno scarlatto e issòpo; immolerà uno degli uccelli in un vaso di terra con dentro acqua viva. Prenderà il legno di cedro, l'issòpo, il panno scarlatto e l'uccello vivo e li immergerà nel sangue dell'uccello immolato e nell'acqua viva e ne aspergerà sette volte la casa. Purificata la casa con il sangue dell'uccello, con l'acqua viva, con l'uccello vivo, con il legno di cedro, con l'issòpo e con lo scarlatto, lascerà andare libero l'uccello vivo, fuori città, per i campi; così farà il rito espiatorio per la casa ed essa sarà monda'»¹⁰⁹.

Altro caso particolare è quello relativo alla “lebbra” delle abitazioni, anch'essa attribuibile a cause legate a funghi, muffe o semplici macchie

¹⁰⁹ *Lev* 14, 33-53.

d'umidità¹¹⁰. Il sacerdote, al fine di accertarsi dell'impurità o meno della casa, provvederà ad effettuare sopralluoghi a cadenza settimanale, durante i quali si procederà per gradi: dallo sgombero totale di quanto contenuto nell'abitazione, alla raschiatura totale dell'intonaco, fino all'abbattimento della casa con la distruzione di mobili e masserizie. Al contempo, anche coloro che hanno abitato nella casa dovranno sottoporsi a purificazione, in proporzione al tempo trascorso in essa dal momento della comparsa della macchia sospetta¹¹¹.

Inoltre, il legislatore ai vv. 49-53 prescrive i riti di purificazione necessari per dichiarare di nuovo monda una abitazione messa sotto osservazione dai sacerdoti.

1d) Impurità di ambito sessuale

α) Impurità maschile

«Il Signore disse ancora a Mosè e ad Aronne: 'Parlate agli Israeliti e riferite loro: Se un uomo soffre di gonorrea nella sua carne, la sua gonorrea è immonda. Questa è la condizione d'immondezza per la gonorrea: sia che la carne lasci uscire il liquido, sia che lo trattenga, si tratta d'immondezza. Ogni giaciglio sul quale si coricherà chi è affetto da gonorrea, sarà immondo; ogni oggetto sul quale si siederà sarà immondo. Chi toccherà il giaciglio di costui, dovrà lavarsi le vesti e bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Chi si siederà sopra un oggetto qualunque, sul quale si sia seduto colui che soffre di gonorrea, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Chi toccherà il corpo di colui che è affetto da gonorrea si

¹¹⁰ Secondo alcuni studi scientifici, il colore verde di alcune macchie sarebbe da attribuire alla presenza di alcune specie di licheni (in particolar modo, *lepraria flava*, *leprolaca xantholyta* e *leproloma lanuginosum*), mentre, invece, la colorazione rossastra sarebbe causata da funghi o da alghe filamentose. Cfr. H. LESETRE, *Lèpre*, cit., col. 187; S. MEIER, *House Fungus: Mesopotamia and Israel (Lev. 14: 33-35)*, in RB 96 (1989) 184-192.

¹¹¹ Cfr., in particolar modo, J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., pp. 863-883.

laverà le vesti, si bagnerà nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Se colui che ha la gonorrea sputerà sopra uno che è mondo, questi dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Ogni sella su cui monterà chi ha la gonorrea sarà immonda. Chiunque toccherà cosa, che sia stata sotto quel tale, sarà immondo fino alla sera. Chi porterà tali oggetti dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Chiunque sarà toccato da colui che ha la gonorrea, se questi non si era lavato le mani, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Il vaso di terracotta toccato da colui che soffre di gonorrea sarà spezzato; ogni vaso di legno sarà lavato nell'acqua. Quando chi è affetto da gonorrea sarà guarito dal male, conterà sette giorni dalla sua guarigione; poi si laverà le vesti, bagnerà il suo corpo nell'acqua viva e sarà mondo. L'ottavo giorno, prenderà due tortore o due colombi, verrà davanti al Signore, all'ingresso della tenda del convegno, e li darà al sacerdote, il quale ne offrirà uno come sacrificio espiatorio, l'altro come olocausto; il sacerdote compirà per lui il rito espiatorio davanti al Signore per la sua gonorrea. L'uomo che avrà avuto un'emissione seminale, si laverà tutto il corpo nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Ogni veste o pelle, su cui vi sarà un'emissione seminale, dovrà essere lavata nell'acqua e sarà immonda fino alla sera. La donna e l'uomo che abbiano avuto un rapporto con emissione seminale si laveranno nell'acqua e saranno immondi fino alla sera'»¹¹².

L'autorità civile, simboleggiata da Mosè, e l'autorità religiosa, impersonata da Aronne, sono chiamate alla stretta vigilanza sulle impurità di natura sessuale, a causa dei numerosi risvolti possibili in ambito sia civile sia religioso. Il primo caso posto all'attenzione di entrambe le autorità è quello in cui uno *zab*, un individuo si ammali di gonorrea, una infezione – chiamata anche blenorragia – causata da un batterio denominato *Neisseria gonorrhoeae* e

¹¹² Lev 15, 1-18.

trasmettibile attraverso un contatto sessuale¹¹³. Nell'uomo la malattia si manifesta attraverso emissioni mucopurulente a livello dell'uretra, con scarico dal pene accompagnato da bruciori di intensità variabile, ed aumento della frequenza dell'urinazione. Secondo le istruzioni divine, per dichiarare l'impurità da gonorrea non vi è bisogno di una vera e propria emissione di liquido purulento, ma basta che della malattia vi siano anche solamente i sintomi. A ciò si aggiungano le disposizioni relative alle persone ed agli oggetti venuti in contatto con l'ammalato – un contatto anche fortuito, come, ad esempio, mediante una emissione di saliva – e, di conseguenza, contaminati: per riacquistare uno stato di integrità, sarà sufficiente che essi si sottopongano a delle semplici purificazioni mediante immersione in acqua.

Sul problema della trasmissione della contaminazione ad un terzo da parte di uno *zab* «se questi non si era lavato le mani» (*Lev* 15, 11), Hyam Maccoby, riprendendo alcune testimonianze rabbiniche, afferma:

«The reason why the Torah refers here to 'hand-rinsing' instead of the expected 'bathing' is to convey a special lesson: that bathing need only be external. Just as the hands are external, visible organs of the body, so only external, visible body-parts need be bathed. No-one is obliged to swallow the waters of ritual pool in order to cleanse his or her internal order. So the hand-rinsing prescribed for the *zab* means 'external organ rinsing', and this is a lesson that is valid non only for the *zab* but for all who require ritual bathing»¹¹⁴.

Il legislatore, inoltre, prevede il rituale di purificazione dell'ammalato che, l'ottavo giorno dopo l'avvenuta guarigione e dopo delle abluzioni rituali, è

¹¹³ Milgrom, sulla base di studi compiuti in passato da altri studiosi, propone di identificare questa particolare patologia non con la *Gonorrhoea virulenta*, sconosciuta prima del XV secolo, bensì con la *Blennoreha urethrae* oppure con la *Gonorrhoea benigna*. Cfr. ID., *Leviticus 1-16*, cit., p. 907.

¹¹⁴ H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, cit., p. 55.

chiamato, come anche in altri casi, ad offrire per l'olocausto e per il sacrificio espiatorio due piccioni oppure due colombe.

Contestualmente, ai vv. 16-18 è possibile leggere le istruzioni relative alle emissioni seminali, che, contrariamente ai casi finora esaminati, provocano nell'uomo, nella donna e negli oggetti da essi interessati una impurità di tipo leggero, per liberarsi dalla quale è sufficiente immergersi in acqua o lavare i tessuti e i manufatti ed attendere il nuovo giorno¹¹⁵. Come ricorda Milgrom,

«any discharge of semen, regardless of the circumstances, generates impurity. It must be emphasized, however, that the impurity is solely of a ritual nature: it disqualifies the person from contact with sancta»¹¹⁶.

β) Impurità femminile

«Quando una donna abbia flusso di sangue, cioè il flusso nel suo corpo, la sua immondezza durerà sette giorni; chiunque la toccherà sarà immondo fino alla sera. Ogni giaciglio sul quale si sarà messa a dormire durante la sua immondezza sarà immondo; ogni mobile sul quale si sarà seduta sarà immondo. Chiunque toccherà il suo giaciglio, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Chi toccherà qualunque mobile sul quale essa si sarà seduta, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Se l'uomo si trova sul giaciglio o sul mobile mentre essa vi siede, per tale contatto sarà immondo fino alla sera. Se un uomo ha rapporto intimo con essa, l'immondezza di lei lo contamina: egli sarà immondo per sette giorni e ogni giaciglio sul quale si coricherà sarà immondo. La donna che ha un flusso di sangue per molti

¹¹⁵ A tal proposito, cfr. G.J. WENHAM, *Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev. 15,18)?*, cit., cit., 432-434; R. WHITEKETTLE, *Leviticus 15.18 Reconsidered. Chiasm, Spatial Structure and the Body*, in JSOT 49 (1991) 31-45.

¹¹⁶ J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, cit., p. 927. Cfr. anche H. MACCOBY, *Ritual and Morality*, cit., pp. 58-66.

giorni, fuori del tempo delle regole, o che lo abbia più del normale sarà immonda per tutto il tempo del flusso, secondo le norme dell'immondezza mestruale. Ogni giaciglio sul quale si coricherà durante tutto il tempo del flusso sarà per lei come il giaciglio sul quale si corica quando ha le regole; ogni mobile sul quale siederà sarà immondo, come lo è quando essa ha le regole. Chiunque toccherà quelle cose sarà immondo; dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Quando essa sia guarita dal flusso, conterà sette giorni e poi sarà monda. L'ottavo giorno prenderà due tortore o due colombi e li porterà al sacerdote all'ingresso della tenda del convegno. Il sacerdote ne offrirà uno come sacrificio espiatorio e l'altro come olocausto e farà per lei il rito espiatorio, davanti al Signore, per il flusso che la rendeva immonda»¹¹⁷.

Ritorna in questo frangente un argomento già parzialmente trattato a proposito della impurità causata dai flussi *post partum*.

La norma stabilisce che nel periodo delle mestruazioni (*niddah*)¹¹⁸ non solo la donna è impura per sette giorni, ma rende impuro per l'intera giornata chiunque venga in contatto con lei o con oggetti da lei utilizzati in stato di impurità¹¹⁹. Con la stessa normativa viene regolamentato un eventuale flusso di sangue avvenuto fuori dal periodo mestruale (*zabah*)¹²⁰. Come ricorda Kathleen O'Grady,

¹¹⁷ Lev 15, 19-30.

¹¹⁸ Sull'etimologia e sull'utilizzo del termine *niddah*, cfr., tra gli altri, J. MILGROM – D.P. WRIGHT – H.J. FABRY, נִדְּחָה, in *GLAT*, vol. V (Brescia 2005), coll. 631-634. Sul potere contaminante del sangue mestruale, si veda K. DE TROYER, *Blood. A Threat to Holiness or toward (Another) Holiness?*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Trinity Press, Harrisburg 2003, pp. 45-64.

¹¹⁹ In *Gen* 31, 35, Rachele trattiene Labano dal toccare alcune statuette di idoli venuti con lei in contatto con le seguenti parole: «Non si offenda il mio signore se io non posso alzarmi davanti a te, perché ho quello che avviene di regola alle donne».

¹²⁰ Sul termine *zabah*, cfr., in particolar modo, J. BERGMAN – H. RINGGREN – B. LANG, זָבַח, in *GLAT*, vol. II (Brescia 2002), coll. 541-565.

«many biblical commentators throughout history have viewed the Levitical menstrual prohibitions as divine punishment for the sinful nature of woman, which, through the actions of Eve, effected the fall of humankind. Menstruation becomes the divine “curse” of women»¹²¹.

Jacob Neusner si è interrogato sulla differenza esistente tra il sangue mestruale e i flussi femminili anomali e li ha così distinti e classificati:

«The one is vaginal blood that flows during the woman’s established menstrual cycle. The other is vaginal blood that flows during the eleven clean days between one cycle and another; these are called Zibah-days, in that blood that flows during the eleven days between the menstrual cycles is deemed Zob [...]. The first thing we notice is that while the menstrual period is limited, the uncleanness attaching to the Zabah is indeterminate. The woman who menstruates may before and afterward engage in sexual relations and become pregnant. The Zabah may not engage in sexual relations and so may not become pregnant. She is removed from the entire procreative process so long as her excretions continue»¹²².

Proprio a proposito del ciclo procreativo, inoltre, il legislatore prevede una contaminazione di durata settimanale contratta dall’uomo che abbia avuto un rapporto sessuale con una donna durante il periodo in cui essa è afflitta da flussi di sangue: un tale atto rientrerebbe anche nel divieto di compiere cose disgustose¹²³.

¹²¹ K. O’GRADY, *The Semantic of Taboo. Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood*, cit., pp. 1-28 (in particolare modo, p. 5).

¹²² J. NEUSNER, *Purity and Impurity in Judaism*, in J. NEUSNER – A.J. AVERY-PECK – W. SCOTT GREEN (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism*, Brill, Leiden 2000, vol. III, pp. 1118-1119.

¹²³ Cfr. inoltre R. BRUNETTE-BLETSCH, *Woman and Bodily Emissions*, in C.L. MEYERS – T. CRAVEN – R.S. KRAEMER (eds.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New*

Il periodo di impurità della donna contaminata da flussi anomali viene conteggiato secondo il classico schema sette + sette, in seguito al quale è chiamata a compiere un rito di purificazione del tutto simile a quello previsto per l'uomo¹²⁴.

Circa la condizione della donna in ambiente biblico, ed in particolar modo nel *Levitico*, Judith Romney Wegner sottolinea che

«as in all patriarchal societies, the official institutions of Israelite culture and religion were androcentric (male-focused); they treated women largely as peripheral adjuncts to men's lives. [...] This view of women's place is reflected in the book of Leviticus; women are excluded from active participation in the priestly cult»¹²⁵.

A proposito delle impurità sessuali dell'uomo e della donna, Mary Douglas scrive:

Testament, Houghton Mifflin Company, Boston 2000, pp. 205-206: «The severity of impurity occasioned by a genital discharge depended upon its normalcy, frequency, and duration. [...] Compared to contemporary Western women, Israelite women would likely have experienced relatively few unproductive cycles because of the early age of marriage, the large optimal family size, and the time spent pregnant or breastfeeding. Malnutrition might have also affected the regularity of menstrual cycles and shortened the childbearing years. Pathological discharges were more severe because they were much less frequent and could potentially last longer».

¹²⁴ Come fa notare Neusner, «the Niddah accomplishes purification through immersion and sunset, the Zabrah undergoes an elaborate cultic rite, comparable to the rite of purification after contracting corpse-uncleanness» (ID., *Purity and Impurity in Judaism*, cit., p. 1119). E sulle similitudine fra la normativa relativa ai flussi maschili e quella relativa ai flussi femminili, Deborah Ellens scrive: «The structure pictures the woman equal to the man. She is as responsible as he is for maintaining the laws of purity with respect to genital discharge. Her status as agent in this respect is equivalent to his. Mediation of impurity caused by her genital discharge is equivalent in its significance to mediation of impurity caused by his genital discharge. Her jeopardy in the presence of the impurity by genital discharge is equivalent to his» (EAD., *Menstrual Impurity and Innovation in Leviticus 15*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood*, cit., pp. 29-43, in particolare p. 32).

¹²⁵ J. ROMNEY WEGNER, *Leviticus*, cit., p. 43. Cfr., inoltre, P. BIRD, *The Place of Woman in Israelite Cultus*, in C.E. CARTER – C.L. MEYERS (eds.), *Community, Identity, and Ideology*, cit., pp. 515-536.

«Tanto la fisiologia maschile che quella femminile si prestano all'analogia con il recipiente che non deve spargere né diluire i suoi liquidi vitali. A dire il vero le donne sono considerate letteralmente come l'apertura attraverso la quale si può adulterare la purezza del contenuto. Gli uomini sono considerati come i pori dai quali può stillare all'esterno la sostanza preziosa e andare perduta, indebolendo in tal modo tutto il sistema»¹²⁶.

Stando a questa affermazione, è dunque possibile che l'intera sezione, nell'ottica del redattore sacerdotale, si da ascrivere al fenomeno, comune a molte tradizioni, della «protezione rituale degli orefizi corporei»¹²⁷.

2) Casi particolari d'impurità nell'*Antico Testamento*

Nelle Scritture ebraiche vengono riportate alcune prescrizioni di cui, ad una prima lettura, risulta difficile coglierne il senso vero. Ad esempio, in *Es* 23, 19b si legge:

«Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre»¹²⁸.

Questa norma, che a pieno titolo rientra nelle leggi di purità alimentare e che potrebbe rientrare nella categoria delle “impurità da mescolanza”, sarebbe da accostare ad altre prescrizioni che impongono, ad esempio, di non sacrificare una vacca o una pecora con il suo cucciolo nello stesso giorno¹²⁹; oppure di non seminare due tipi di semi diversi nella stessa vigna¹³⁰; o di non sottomettere allo

¹²⁶ M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit., p. 200.

¹²⁷ *Ibidem*, e cfr. anche le pp. 201-204.

¹²⁸ Cfr. anche *Es* 34, 26; *Dt* 14, 21.

¹²⁹ Cfr. *Lev* 22, 28: «Non scannerete vacca o pecora lo stesso giorno con il suo piccolo».

¹³⁰ Cfr. *Dt* 22, 9: «Non seminerai nella tua vigna semi di due specie diverse, perché altrimenti tutto il prodotto di ciò che avrai seminato e la rendita della vigna diventerà cosa consacrata».

medesimo giogo un bue ed un asino¹³¹; o ancora di non indossare abiti fatti di tessuti diversi¹³² oppure non confacenti al proprio sesso¹³³. L'accostamento, a prima vista un po' forzato e giustificato solamente nell'aspetto della mescolanza, sembra che sia da ascrivere al già citato concetto del mantenimento dell'ordine stabilito dall'intelligenza divina fin dall'inizio dei tempi¹³⁴.

Altro caso particolare è quello riportato in *Dt* 23, 10-15, dove vengono date agli israeliti delle precise indicazioni circa la purità necessaria per affrontare una spedizione militare:

«Quando uscirai e ti accamperai contro i tuoi nemici, guardati da ogni cosa cattiva. Se si trova qualcuno in mezzo a te che sia immondo a causa d'un accidente notturno, uscirà dall'accampamento e non vi entrerà; verso sera si laverà con acqua e dopo il tramonto del sole potrà rientrare nell'accampamento. Avrai anche un posto fuori dell'accampamento e là andrai per i tuoi bisogni. Nel tuo equipaggiamento avrai un piuolo, con il quale, nel ritirarti fuori, scaverai una buca e poi ricoprirai i tuoi escrementi. Perché il Signore tuo Dio passa in mezzo al tuo accampamento per salvarti e per mettere i nemici in tuo potere; l'accampamento deve essere dunque santo, perché Egli non veda in mezzo a te qualche indecenza e ti abbandoni».

E, in *Num* 31, 19-24 il sacerdote Eleazaro impartisce le disposizioni per la purificazione dei soldati israeliti al ritorno dallo sterminio dei madianiti:

¹³¹ Cfr. *Dt* 22, 10: «Non devi arare con un bue e un asino aggiogati assieme».

¹³² Cfr. *Dt* 22, 11: «Non ti vestirai con un tessuto misto, fatto di lana e di lino insieme».

¹³³ Cfr. *Dt* 22, 5: «La donna non si metterà un indumento da uomo né l'uomo indosserà una veste da donna; perché chiunque fa tali cose è in abominio al Signore tuo Dio».

¹³⁴ A tal proposito, cfr. P. SACCHI, *Sacro/profano – impuro/puro*, cit., pp. 62-63; C.M. CARMICHAEL, *Forbidden Mixtures in Deuteronomy XXII 9-11 and Leviticus XIX 19*, in VT 45 (1995) 433-448.

«'Voi poi accampatevi per sette giorni fuori del campo; chiunque ha ucciso qualcuno e chiunque ha toccato un cadavere si purifichi il terzo e il settimo giorno; questo per voi e per i vostri prigionieri. Purificherete anche ogni veste, ogni oggetto di pelle, ogni lavoro di pelo di capra e ogni oggetto di legno'. Il sacerdote Eleazaro disse ai soldati che erano andati in guerra: 'Questo è l'ordine della legge che il Signore ha prescritto a Mosè: L'oro, l'argento, il rame, il ferro, lo stagno e il piombo, quanto può sopportare il fuoco, lo farete passare per il fuoco e sarà reso puro; ma sarà purificato anche con l'acqua della purificazione; quanto non può sopportare il fuoco, lo farete passare per l'acqua. Vi laverete le vesti il settimo giorno e sarete puri; poi potrete entrare nell'accampamento'».

Dunque, i soldati sono chiamati a purificarsi mediante l'acqua lustrale con le ceneri della giovenca rossa e, al contempo, sono chiamati a purificare, con la medesima acqua e con il fuoco, l'intero bottino di guerra e gli oggetti utilizzati durante le azioni belliche¹³⁵. Ai soldati, caso unico in tutti gli scritti veterotestamentari – ma che avrà, come si vedrà più avanti, risvolti interessanti nella riflessione qumranica –, è proibito, inoltre, contaminare l'accampamento militare, simbolo del Santuario, con i propri escrementi per non attirarsi l'ira di YHWH e per conservare la santità e la purità del luogo.

Precedentemente è stato fatto un fugace riferimento all'episodio di Rachele e Labano narrato in *Gen* 31, 22-35, nel quale l'arameo non può avvicinarsi alla figlia a causa dei suoi flussi mestruali. A prescindere dalla normativa sull'impurità della donna mestrata, a Labano è proibito di contaminarsi in qualsiasi modo in quanto sta affrontando un viaggio, così come al soldato che sia impegnato in una spedizione militare. Tutto ciò che è impuro viene, dunque, avvertito come qualcosa di depotenziante, una fonte di debolezza spirituale e fisica a cui un viaggiatore, proprio per le possibili difficoltà e gli

¹³⁵ A tal proposito, cfr. D.P. WRIGHT, *Purification from Corpse-Contamination in Numbers XXXI, 19-24*, in VT 35 (1985) 213-223.

eventuali pericoli da incontrare sul proprio percorso, non può permettersi di accostarsi. A tal proposito, scrive Paolo Sacchi:

«Dato che l'impuro era considerato depotenziante, è chiaro che colui che aveva il maggior bisogno di purità era colui che affrontava il rischio maggiore»¹³⁶.

Nella stessa ottica di impurità come elemento di depotenziamento, è utile ricordare che, ad esempio, il sudore, pur non contaminando il laico, viene considerato come liquido contaminante per il sacerdote, chiamato a conservarsi in stato di assoluta purità nell'accostarsi all'altare di YHWH:

«I sacerdoti leviti figli di Zadòk, che hanno osservato le prescrizioni del mio santuario quando gli Israeliti si erano allontanati da me, si avvicineranno a me per servirmi e staranno davanti a me per offrirmi il grasso e il sangue. Parola del Signore Dio. Essi entreranno nel mio santuario e si avvicineranno alla mia tavola per servirmi e custodiranno le mie prescrizioni. Quando entreranno dalle porte dell'atrio interno, indosseranno vesti di lino; non porteranno alcun indumento di lana, quando essi eserciteranno il ministero alle porte dell'atrio interno e nel tempio. Porteranno in capo turbanti di lino e avranno mutande ai fianchi: non si cingeranno di quanto provochi il sudore. Quando usciranno nell'atrio esterno verso il popolo, si toglieranno le vesti con le quali hanno officiato e le deporranno nelle stanze del santuario: indosseranno altre vesti per non comunicare con esse la consacrazione al popolo»¹³⁷.

¹³⁶ P. SACCHI, *Sacro/profano – impuro/puro*, cit., p. 61. Inoltre, lo stesso Sacchi in questo contesto fa riferimento all'episodio di *ISam* 21, 5-7, in cui David, al fine di cibarsi delle sacre offerte, assicura al sacerdote di trovarsi in stato di purità, in quanto impegnato in una campagna militare.

¹³⁷ *Ez* 44, 15-19. Cfr. anche *Lev* 6, 3-4. Secondo P. Sacchi, il comando di astenersi dal vino e di indossare abiti di lino si fonda su «motivi non chiari» (ID., *Sacro/profano – impuro/puro*, cit., p. 62).

In questo particolare caso, la fuoriuscita di sudore dai pori potrebbe essere accostata alla casistica dei flussi corporali e, dunque, come già esaminato in precedenza, potrebbe essere considerato come una sorta di diminuzione della potenza vitale, di contaminazione di quella purissima scintilla di vita insufflata da YHWH in ogni essere vivente.

Concludendo, sembra utile sintetizzare quanto finora esaminato con quanto scritto da Jacob Neusner a proposito delle leggi di purità in epoca biblica:

«All sources of impurity according to priestly law produced a single practical result: one must not enter the Temple. All rites of purification aimed at one goal: to permit participation in the cult»¹³⁸.

Si tratta, dunque, per questo primo periodo, di motivazioni squisitamente culturali, le quali rispecchiano la visione sacerdotale del mondo; speculazioni teologiche successive, frutto soprattutto dell'incontro con la cultura ellenistica, apriranno, come vedremo, la strada a concezioni di tipo morale e di carattere prettamente spirituale.

¹³⁸ J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, in «Journal of the American Academy of Religion» 43 (1975) 15-26, in particolar modo p. 24.

CAPITOLO II

PURITÀ ED IMPURITÀ NEL GIUDAISMO DEL SECONDO TEMPIO

1) Purità ed impurità nella riflessione postesilica

La teologia e le norme pratico-culturali collegate ai concetti di sacro/profano e puro/impuro elaborate nel corso dei secoli, e confluite in particolar modo nel *Levitico*, subirono con l'esperienza dell'esilio in Babilonia una graduale evoluzione e furono oggetto di profonda riflessione, soprattutto ad opera degli esponenti della classe sacerdotale¹. In questa evoluzione e in questa riflessione è possibile cogliere «il travaglio della coscienza religiosa»² che il popolo d'Israele fu costretto a vivere al rientro dei deportati in patria verso la fine del VI secolo a.C.

¹ A tal proposito, J. Maier scrive: «Durante l'esilio, le tradizioni culturali ebraiche dei diversi raggruppamenti di Gerusalemme subirono un mutamento qualitativo: esse servivano ora a padroneggiare teologicamente la situazione di crisi, ma senza il retroscena e al di fuori del contesto della religione popolare giudaica, vale a dire con una trama intellettuale molto più marcata. Si venne formando una religione elitaria, che rifletteva la concezione che gli esiliati avevano della propria condizione socio-politica, e che si caratterizzava per la tendenza ad un approfondimento teoretico e ad un vaglio dei dati della tradizione, per la novità dell'orientamento proposto nell'ambito dell'attuale e più vasto orizzonte di vita, nonché per la tendenza ad ancorarsi ad una normativa finalmente scritta. La comunità esilica, caratterizzata a tutta prima da esigenze normative, finì col foggare il nucleo centrale della tradizione che più tardi sarà 'canonizzata'» (ID., *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, p. 54-55 [ed. orig.: *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter, München 1990]).

² P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, p. 415. Sui risvolti socio-culturali dell'esilio babilonese, si veda, tra gli altri, P.R. ACKROYD, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCM, London 1968; R.S. FOSTER, *The Restoration of Israel. The Return from the Exile*, Dartman, Longman & Todd, London 1970; R.W. KLEIN, *Israel in Exile. A Theological Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia 1979; J. NEUSNER, *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism*, Beacon, Boston 1987; D.L. SMITH, *The Religion of the Landless. The Sociology of the Babylonian Exile*, Meyer-Stone Books, Bloomington 1989; D. BOYARIN – J. BOYARIN, *Diaspora: Generation and Ground of Jewish Identity*, in «Critical Inquiry» 19 (1993) 693-725; D. SMITH-CHRISTOPHER, *Reassessing the Historical and Sociological Impact of Babylonian Exile (597/587-539 BCE)*, in J.M. SCOTT, *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Brill, Leiden 1997, pp. 7-36.

Nel periodo di permanenza forzata in Mesopotamia, la classe sacerdotale, oltre a riorganizzarsi al proprio interno – con l’emergere della figura del Sommo Sacerdote e con la supremazia dei discendenti di Sadoq –, provvide ad elaborare una nuova teologia e nuove norme culturali, definibili, appunto, di tipo “sacerdotale”. Come ricorda Johann Maier,

«l’isolamento esilico non soltanto pose le premesse per questo esclusivismo teologico, ma rappresentò anche il primo passo verso un esclusivismo sociologico, il quale si affermerà più tardi, ma che ha comunque un fondamento religioso: l’essere i veri titolari della promessa, i custodi della continuità nella storia della salvezza, il rappresentare in termini monopolistici il vero ‘Israele’, come ‘resto’ di quello passato e come seme dell’Israele della restaurazione futura»³.

Al rientro in Palestina, le nuove idee nate in Babilonia vennero a trovarsi in contrasto con gli insegnamenti tradizionali propugnati dalle famiglie sacerdotali non costrette all’esilio⁴. La vittoria dei rimpatriati, in seguito alla guerra civile scoppiata per i motivi politico-religiosi prima ricordati, pur donando nuovamente una unità al popolo, non favorì l’applicazione puntuale delle norme di purità, soprattutto di quelle derivate dall’insegnamento del profeta Ezechiele ed elaborate durante l’incontro con la cultura babilonese⁵. Dopo la pacificazione interna,

³ J. MAIER, *Il giudaismo del Secondo Tempio*, cit., p. 55.

⁴ Cfr. N. ALLAN, *The Identity of the Jerusalem Priesthood during the Exile*, in «The Heythrop Journal» 23 (1982) 259-269.

⁵ Su questo particolare problema, cfr. R.S. HENDEL, *Prophets, Priests, and the Efficacy of Ritual*, in in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake 1995, pp. 185-198; A. MEIN, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford University Press, Oxford 2001; B.D. BIDD, *The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology*, in L.L. GRABBE – A. OGDEN BELLIS (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets, and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, T

«il pensiero giudaico di Palestina stava ponendo l'accento sulla missione universale di Israele»⁶.

Questa «missione universale» venne a concretizzarsi soprattutto nella accettazione, senza remore culturali, dello straniero quale elemento non contaminante nella società giudaica. A tal proposito, è significativo quanto scritto nel *Trito-Isaia*, frutto del nuovo clima prodottosi nel periodo del ritorno da Babilonia:

«Non dica lo straniero che ha aderito al Signore: ‘Certo mi escluderà il Signore dal suo popolo!’. [...] Poiché così dice il Signore: [...] ‘Gli stranieri, che hanno aderito al Signore per servirlo e per amare il nome del Signore, e per essere suoi servi, quanti si guardano dal profanare il sabato e restano fermi nella mia alleanza, li condurrò sul mio monte santo e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera. I loro olocausti e i loro sacrifici saliranno graditi sul mio altare, perché il mio tempio si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli’»⁷.

& T Clark, London – New York 2004; L.S. TIEMEYER, *Priestly Rites and Prophetic Rage. Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

⁶ P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., p. 430.

⁷ *Is* 56, 3a-b.4a.6-7. Sugli olocausti offerti da stranieri, cfr. anche *Mal* 1,11: «Poiché dall'oriente all'occidente grande è il mio nome fra le genti e in ogni luogo è offerto incenso al mio nome e una oblazione pura, perché grande è il mio nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti».

Sulla natura del *Trito-Isaia* e sul fenomeno del profetismo al ritorno dell'esilio babilonese, si veda, in particolar modo, S. PORUBCAN, *Il Patto nuovo in Is. 40-66*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1958; K. KOCH, *The Prophets. The Babylonian and Persian Period*, Fortress Press, Minneapolis 1984; J. BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile*, Oxford University Press, Oxford 1998; R.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56-66*, Brill, Leiden 1995; J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, Eerdmans, Grand Rapids 1998; B.S. CHILDS, *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, pp. 439-548; M.A. SWEENEY, *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 2005; M.H. FLOYD – R.D. HAAK (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, T & T Clark, New York – London 2006; M. LEUCHTER, *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

In questa nuova ottica, furono accantonate anche le prescrizioni relative agli individui con malformazioni genitali o resi eunuchi, i quali secondo le prescrizioni contenute in *Dt* 23, 2 non potevano essere ammessi nella comunità⁸. L'integrità del corpo non era più un elemento essenziale per vivere una vita sociale al pari degli altri israeliti⁹.

Questo clima di rinnovamento e di apertura nei confronti di elementi fino ad allora considerati come «abominio» incontrò l'opposizione delle frange capeggiate da Esdra e Neemia, che, verso la metà del V secolo a.C., con l'obiettivo di difendere gli interessi degli ebrei della diaspora babilonese, avversarono la linea delle famiglie sacerdotali rimaste a Gerusalemme durante l'esilio ed adoperarono le norme di purità come strumento per conseguire i propri obiettivi socio-politici¹⁰:

«Terminate queste cose, sono venuti a trovarmi i capi per dirmi: 'Il popolo d'Israele, i sacerdoti e i leviti non si sono separati dalle popolazioni locali, nonostante i loro abomini, cioè dai Cananei, Hittiti, Perizziti, Gebusei, Ammoniti, Moabiti, Egiziani, Amorrei, ma hanno preso in moglie le loro figlie per sé e per i loro figli: così hanno profanato la stirpe santa con le popolazioni locali; anzi i capi e i magistrati sono stati i primi a darsi a questa infedeltà». Udito ciò, ho lacerato il mio vestito e il mio mantello, mi sono strappato i capelli e i peli della barba e mi sono seduto costernato. [...] Ma ora, che dire, Dio nostro, dopo questo? Poiché abbiamo abbandonato i tuoi comandi che tu avevi

⁸ Cfr. *Dt* 23, 2: «Non entrerà nella comunità del Signore chi ha il membro contuso o mutilato». Circa questo particolare aspetto, si veda soprattutto H. AVALOS – S.J. MELCHER – J. SCHIPPER (eds.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007; S.M. OLYAN, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

⁹ Cfr. *Is* 56, 3c-5: «Non dica l'eunuco: 'Ecco, io sono un albero secco!'. Poiché così dice il Signore: «Agli eunuchi, che osservano i miei sabati, preferiscono le cose di mio gradimento e restan fermi nella mia alleanza, io concederò nella mia casa e dentro le mie mura un posto e un nome migliore che ai figli e alle figlie; darò loro un nome eterno che non sarà mai cancellato'».

¹⁰ A tal proposito, si veda anche S.M. OLYAN, *Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community*, in *JSJ* 35 (2004) 1-16.

dato per mezzo dei tuoi servi, i profeti, dicendo: Il paese di cui voi andate a prendere il possesso è un paese immondo, per l'immondezza dei popoli indigeni, per le nefandezze di cui l'hanno colmato da un capo all'altro con le loro impurità. Per questo non dovete dare le vostre figlie ai loro figli, né prendere le loro figlie per i vostri figli; non dovrete mai contribuire alla loro prosperità e al loro benessere, così diventerete forti voi e potrete mangiare i beni del paese e lasciare un'eredità ai vostri figli per sempre'»¹¹.

Disprezzo per gli stranieri e proibizione dei matrimoni misti divennero dei capisaldi che avrebbero influenzato la vita sociale e religiosa d'Israele nei secoli successivi¹². A tal proposito, Bruce J. Malina, esaminando le strategie matrimoniali giudaiche, ha individuato lungo la storia israelitica tre tipologie diverse succedutesi tra loro: una «strategia conciliativa» (periodo patriarcale),

¹¹ *Esd* 9, 1-3.10-12. Secondo Jonathan Klawans nel brano di *Esd* sarebbero presenti echi di *Lev* 18 e di *Ez* 36 (cfr. ID., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, cit., p. 44). Per gli studi su *Esdra-Neemia*, cfr., in particolar modo, F.C. FENSHAM, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Eerdmans, Grand Rapids 1982; H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra-Nehemiah*, Word Books, Dallas 1985; ID., *Ezra and Nehemiah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996; J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1998; L.L. GRABBE, *Ezra-Nehemiah*, Routledge, London 1998; C. BALZARETTI, *Esdra-Neemia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1999; K.J. MIN, *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah*, T & T Clark, London – New York 2004.

¹² Sul problema dei matrimoni misti la bibliografia è molto ampia; in questa sede, ci si limita a segnalare M.L. EPSTEIN, *Marriage Laws in Bible and Talmud*, Harvard University Press, Cambridge 1942; D. BOSSMAN, *Ezra's Marriage Reform: Israel Redefined*, in «Biblical Theological Bulletin» 9 (1979) 32-38; D.L. SMITH-CHRISTOPHER, *The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13. A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judean Community*, in T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (eds.), *Second Temple Studies*, vol. II: *Temple Community in the Persian Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 243-265; T.C. ESKENAZI – E.P. JUDD, *Marriage to a Stranger in Ezra 9-10*, in T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (eds.), *Second Temple Studies*, cit., vol. II, pp. 266-285; G.N. KNOPPERS, *Sex, Religion, and Politics. The Deuteronomist on Intermarriage*, in «Hebrew Annual Review» 14 (1994) 121-142; M.I. GRUBER, *Matrilinear Determination of Jewishness. Biblical and Near Eastern Roots*, in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, cit., pp. 437-444; C. HAYES, *Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources*, in HTR 92 (1999) 3-36; ID., *Gentile Impurities and Jewish Identity. Intermarriage and Conversion from the Bible to Talmud*, Oxford University Press, Oxford 2000; M.L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2001; D. JANZEN, *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries. The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002; F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005.

una «strategia aggressiva» (periodo preesilico) e una «strategia difensiva» (periodo postesilico)¹³. Nella prima tipologia,

«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»¹⁴.

In seguito, con il sorgere della strategia aggressiva nel periodo antecedente all'esilio, viene affermandosi il principio 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. [...] Nell'ottica aggressiva le 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»¹⁵.

Dopo il ritorno da Babilonia e l'attuazione delle riforme di Esdra e Neemia, con il ripudio di mogli e figli di non piena ascendenza israelitica da parte dei rimpatriati,

«le donne nate all'interno dell'alleanza devono essere trattenute e si deve fermamente evitare di immischiarsi con donne di un altro gruppo. [...] 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 periodo israelita postesilico potrebbe essere riassunto nel simbolo della progenie santa. Questa

¹³ Cfr. B.J. MALINA, *Nuovo Testamento e antropologia culturale*, Paideia, Brescia 2008, pp. 164-180 [ed. orig.: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001].

¹⁴ *Ibidem*, p. 165.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 166-167.

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, la quale tratta del comportamento sia dei sacerdoti sia di chi sacerdote non è»¹⁶.

Nell'ottica delle riforme di Esdra e di Neemia, ogni ambito, pubblico o privato che sia, deve rientrare nei canoni stabiliti dagli scritti sacerdotali; ogni atteggiamento dell'israelita deve essere uniformato, sulla base dell'*imitatio dei*, alla eccelsa santità ed alla perfetta purità di YHWH¹⁷, e, proprio per questa ragione, come ricorda Paolo Sacchi, in questo periodo

«buoni e cattivi, amici e nemici potevano essere indicati per mezzo della categoria dell'impuro e del puro»¹⁸.

In seguito all'ellenizzazione forzata della Palestina ad opera di Antioco IV Epifane – con la conseguente presa di posizione maccabaica al fine di recuperare uno stile di vita conforme alle prescrizioni mosaiche¹⁹ – ed agli stretti rapporti

¹⁶ *Ibidem*, pp. 170-174.

¹⁷ A proposito dei concetti di puro ed impuro in *Esd* e in *Ne*, C. Balzaretto scrive: «L'insistenza sulla purità [...] e sui rituali associati all'idea di contaminazione, dapprima collegati ad aspetti esteriori (per esempio la differenza tra animali puri ed impuri), viene ora in *Esd-Ne* collegata esplicitamente alla società. [...] Mentre in altri testi dell'AT la purità è più connessa con il corpo, che di fatto è un simbolo della società, in *Esd-Ne* viene allo scoperto ciò di cui il corpo era il simbolo: la purità è un mezzo per preservare l'identità e la coesione di una comunità in crisi» (ID., *Esdra-Neemia*, cit., p. 179).

¹⁸ P. SACCHI, *Sacro/profano – impuro/puro*, cit., p. 114. Un accostamento del tutto simile, seppur con sfumature diverse, può essere rintracciato anche, in epoca più recente, in *Qo* 9, 2: «Vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre, per il buono e per il malvagio, per chi giura e per chi teme di giurare».

¹⁹ Cfr. *IMac* 1, 41-50: «Poi il re prescrisse con decreto a tutto il suo regno, che tutti formassero un sol popolo e ciascuno abbandonasse le proprie leggi. Tutti i popoli consentirono a fare secondo gli ordini del re. Anche molti Israeliti accettarono di servirlo e sacrificarono agli idoli e profanarono il sabato. Il re spedì ancora decreti per mezzo di messaggeri a Gerusalemme e alle città di Giuda, ordinando di seguire usanze straniere al loro paese, di far cessare nel tempio gli olocausti, i sacrifici e le libazioni, di profanare i sabati e le feste e di contaminare il santuario e i fedeli, di innalzare altari, templi ed edicole e sacrificare carni suine e animali immondi, di lasciare che i propri figli, non circoncisi, si contaminassero

venutisi a creare tra il giudaismo della Diaspora e la cultura greca, soprattutto in ambiente alessandrino, gradualmente viene ad emergere una nuova lettura della *Torah*: ad esempio, l'autore della *Lettera di Aristeo a Filocrate* afferma che il messaggio principale della Legge consiste nell'esercizio della «giustizia verso tutti gli uomini»²⁰. Ed aggiunge che

«anche tutto il discorso sui cibi e sulle creature impure che strisciano e sugli animali repellenti e nocivi tende alla giustizia e a giusti rapporti fra uomini»²¹.

Le stesse categorie di puro ed impuro vengono, dunque, reinterpretate sia alla luce dell'insegnamento sacerdotale, con la proibizione del contatto con le popolazioni pagane, sia alla luce del pensiero ellenistico, secondo cui «tutte le cose sono uguali davanti alla ragione naturale»:

«Dunque, perchè non subissimo degenerazioni senza contaminarci con alcuno e senza avere contatto con i malvagi, da ogni parte ci rinchiuse secondo il modello della legge, con prescrizioni di purità tanto nei cibi quanto nelle bevande e nel tatto e nell'udito e nella vista. In generale, tutte le cose sono uguali davanti alla ragione naturale,

con ogni impurità e profanazione, così da dimenticare la legge e mutare ogni istituzione, pena la morte a chiunque non avesse agito secondo gli ordini del re». A tal proposito, cfr. anche J. HELLERMAN, *Purity and Nationalism in Second Temple Literature: 1-2 Maccabees and Jubilees*, in *JETS* 46 (2003) 401-421.

²⁰ *Arist* 167 (le citazioni degli apocrifi dell'*Antico Testamento* sono tratte da P. SACCHI [ed.], *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET – Paideia, Torino – Brescia, 1981-2000, 5 voll.). Cfr., in particolare, F. PARENTE, *La Lettera di Aristeo come fonte per la storia del giudaismo alessandrino durante la prima metà del I secolo a.C.*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie III, 2 (1972) 177-237.517-567; G.B. WRIGHT, *The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint*, in «Bulletin of the International Organization for the Septuagint» 39 (2006) 47-67.

²¹ *Arist* 168. A tal proposito, si veda anche K. BERTHELOT, *L'interprétation symbolique des lois alimentaires dans la Lettre d'Aristée: une influence pythagoricienne*, in *JJS* 52 (2001) 253-268. Anche in *2Mac* 11, 30-31 le regole alimentari vengono riconosciute da Antioco V Eupatore come segno distintivo dell'identità ebraica: «A quelli che si metteranno in viaggio entro i trenta giorni del mese di Xàntico, sarà garantita sicurezza e facoltà di usare, come Giudei, delle loro regole alimentari e delle loro leggi come prima e nessuno di loro potrà essere molestato da alcuno per le mancanze commesse per ignoranza».

amministrate come sono da un'unica potenza, e ha una logica profonda da quali cose, in ciascun caso, ci asteniamo nell'uso e quali usiamo. [...] Ebbene, per mezzo di queste prescrizioni, il legislatore fece sì che fosse segnalato agli intelligenti di essere giusti e di non carpire nulla con la violenza e di non usare violenza contro gli altri, confidando nella propria forza»²².

Secondo l'autore della *Lettera di Aristeo*, però, non solo l'utilizzo della violenza fisica produce impurità, bensì anche la violenza verbale; ogni singola azione ed ogni singola parola dell'uomo devono essere orientate alla giustizia:

«Quanto apprendano con l'udito, a questo danno corpo con la parola e, così, sono soliti avvolgere gli altri in mali, produrre un'impurità non da poco, mentre si contaminano completamente con la macchia dell'empietà»²³.

Con il sorgere dell'enoichismo²⁴ e con la nascita di una teologia in opposizione a quella del sadocitismo gerosolimitano²⁵, «la prima e più potente

²² *Arist* 142-143.148.

²³ *Arist* 166.

²⁴ Negli ultimi anni un grande impulso hanno ricevuto le ricerche sul movimento enochico, sul *corpus* letterario da esso prodotto (il cosiddetto "Pentateuco enochico") e sull'apocalittica giudaica, soprattutto ad opera di alcuni studiosi, quali George Nickelsburg, Paolo Sacchi, Gabriele Boccaccini, John J. Collins, James C. Vanderkam, Loren T. Stuckenbruck e altri; a costoro si deve, in particolar modo, l'istituzione del cosiddetto *Enoch Seminar*, che, con cadenza biennale, riunisce esperti da ogni parte del mondo. Per una panoramica generale sulla vastissima bibliografia prodotta recentemente, ci si limita a segnalare D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1974⁶; J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Clarendon, Oxford 1976; J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington 1984; ID., *Enoch. A Man for All Generations*, University of South Carolina, Columbia 1995; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990; J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1998²; G. BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1998 [trad. it.: *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003]; G.W.E. NICKELSBURG, *1Enoch. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2001; G. BOCCACCINI (ed.) *The Origins of Enochic Judaism*, Zamorani, Torino 2002 (cfr. anche «Henoch» 24 [2002]); D.R. JACKSON, *Enochic Judaism*.

dinastia di sommi sacerdoti nella storia del Secondo Tempio e l'istituzione dominante del giudaismo pre-maccabaico»²⁶ – che aveva il fulcro del proprio potere nel Tempio e che trovava legittimazione nelle affermazioni di *Ez* 40-48²⁷ –, in alcune frange della società giudaica andarono diffondendosi nuovi modi di relazionarsi alla sfera del sacro e dell'impuro. In particolar modo, negli insegnamenti enochici, sviluppatisi sostanzialmente tra il IV e il I secolo a.C. in ambienti probabilmente vicini al sadocitismo stesso²⁸, non erano previste situazioni della vita quotidiana che potessero alterare lo stato di purità di un individuo, di un animale, di un alimento o di un oggetto²⁹. Era, invece, diffusa la convinzione che l'impurità si fosse diffusa nel creato in seguito alla nascita dei giganti, frutto della trasgressione avvenuta tra gli angeli e le donne. Si tratterebbe, dunque, di una impurità di tipo morale, e non certamente di tipo cultuale; su queste basi, nell'enchismo, quindi, i concetti di impurità, trasgressione, peccato e male tendono ad essere sovrapponibili. Nel *Libro dei*

Three Defining Paradigm Exemplars, T & T Clark, London 2004; L.T. STUCKENBRUCK, *1 Enoch 91-108*, De Gruyter, Berlin – New York 2007; G. BOCCACCINI – J.J. COLLINS (eds.), *The Early Enochic Literature*, Brill, Leiden 2007.

²⁵ Sulla nascita e sull'evoluzione del sadocitismo, cfr., tra gli altri, D.W. ROOKE, *Sadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 2000; J.C. VANDERKAM, *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Fortress Press, Minneapolis 2004; A. HUNT, *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History*, T & T Clark, London – New York 2006.

²⁶ G. BOCCACCINI, *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 59 [ed. orig.: *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002].

²⁷ Sui rapporti tra *Ez* 40-48 ed il potere sadocita, si veda, in particolar modo, J.D. LEVENSON, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, Scholars Press, Missoula 1976; I.M. DUGUID, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, Brill, Leiden 1994; S.L. COOK – C.L. PATTON (eds.), *Ezekiel's Hierarchical World. Wrestling with a Tiered Reality*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004.

²⁸ Cfr., tra gli altri, G. BOCCACCINI, *I giudaismi del Secondo Tempio*, pp. 107-125; contro questa posizione, si veda, ad esempio, P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1975. Secondo J.J. Collins la nascita dell'enchismo dovrebbe, invece, essere collocata agli inizi del periodo ellenistico; cfr. Id., *The Apocalyptic Imagination*, cit., p. 51.

²⁹ Per alcuni aspetti del conflitto tra sadocitismo ed enchismo, si veda anche G. MACASKILL, *Priestly Purity, Mosaic Torah and the Emergence of Enochic Judaism*, in «Enoch» 29 (2007) 67-89.

*Vigilanti*³⁰, nella sezione più antica denominata *LVI*^a e databile intorno al 400 a.C., l'intera vicenda del peccato angelico e delle nefaste conseguenze è narrata con dovizia di particolari:

«Ed accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. E gli angeli, figli del cielo, le videro, se ne innamorarono, e dissero fra loro: ‘Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli’. [...] E si presero, per loro, delle mogli ed ognuno se ne scelse una e cominciarono a recarsi da loro. E si unirono con loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. Ed esse rimasero incinte e generarono giganti la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti. Costoro mangiarono tutto (il frutto del)la fatica degli uomini fino a non poterli, gli uomini, più sostenere. E i giganti si voltarono contro di loro per mangiare gli uomini. E cominciarono a peccare contro gli uccelli, gli animali, i rettili, i pesci e a mangiarsene, fra loro, la loro carne e a berne il sangue. La terra, allora, accusò gli iniqui»³¹.

In particolar modo, alla base dell'insegnamento enochico sull'impurità si pongono, dunque, i peccati collegati con la sfera della sessualità: è la πορνεία – in ebraico *zenut* – la causa di tutti i mali e dell'infelicità dell'uomo, vittima innocente della trasgressione angelica³². Le trasgressioni di natura sessuale, al pari dell'idolatria e dello spargimento del sangue, sarebbero da ascrivere, come

³⁰ Nella ampia bibliografia prodotta a proposito del *Libro dei Vigilanti*, si segnala il recentissimo volume curato da L. ARCARI (ed.), *The Book of the Watchers and Early Apocalypticism. A Conversation with Paolo Sacchi*, Morcelliana, Brescia 2008 (cfr. anche «Henoch» 30 [2008]). Sulla visione del *Libro dei Vigilanti* quale «Bible rewritten», si veda G.W.E. NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, in M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Van Gorcum, Assen – Philadelphia 1984, pp. 89-153.

³¹ *LV* 6, 1-2.7,1-6. Il racconto della trasgressione degli angeli e della nascita dei giganti è presente anche in *Gen* 6, 1-4.

³² Su questo particolare aspetto, cfr. L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, in «Henoch» 1 (1979) 201-242.

visto in precedenza, alla categoria definita come “impurità morale”, le cui radici si trovano soprattutto in *Lev* 18-20³³. A differenza dell’impurità rituale, infatti, le trasgressioni di tipo morale non possono essere cancellate con le norme prescritte dalla tradizione, ma sono vincolate ad un giudizio che può concretizzarsi finanche nell’esilio del trasgressore, il quale è reo non solo di aver contaminato sé stesso ma anche la terra che abita³⁴.

Nel brano del *Libro dei Vigilanti* preso in esame, però, è anche possibile individuare un riferimento ad una impurità di tipo rituale: quella relativa al mangiare la carne con il sangue, secondo quanto stabilito in *Gen* 9, 4. La presenza di tale divieto potrebbe essere dovuta all’antichità della norma, non contaminata da influssi e da interventi della scuola sacerdotale, e, dunque, compatibile con il pensiero enochico³⁵.

Ad ogni modo, mentre negli insegnamenti sadociti è Dio stesso a stabilire e regolamentare i gradi di impurità presenti nella natura, nell’enochismo è la trasgressione delle creature la causa precipua dell’impurità, la quale provoca come conseguenza diretta il disordine nel creato.

³³ Cfr. J. Klawans, *The Impurity of Immorality in Ancient Judaism*, in *JJS* 48 (1997) 1-16; ID., *Idolatry, Incest, and Impurity: Moral Defilement in Ancient Judaism*, cit., pp. 391-415; ID., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, cit., pp. 26-36.

³⁴ Cfr. *Lev* 18, 24-30: «Non vi contaminate con nessuna di tali nefandezze; poiché con tutte queste cose si sono contaminate le nazioni che io sto per scacciare davanti a voi. Il paese ne è stato contaminato; per questo ho punito la sua iniquità e il paese ha vomitato i suoi abitanti. Voi dunque osserverete le mie leggi e le mie prescrizioni e non commetterete nessuna di queste pratiche abominevoli: né colui che è nativo del paese, né il forestiero in mezzo a voi. Poiché tutte queste cose abominevoli le ha commesse la gente che vi era prima di voi e il paese ne è stato contaminato. Badate che, contaminandolo, il paese non vomiti anche voi, come ha vomitato la gente che vi abitava prima di voi. Perché quanti commetteranno qualcuna di queste pratiche abominevoli saranno eliminati dal loro popolo. Osserverete dunque i miei ordini e non imiterete nessuno di quei costumi abominevoli che sono stati praticati prima di voi, né vi contaminerete con essi. Io sono il Signore, il Dio vostro».

³⁵ A tal proposito, si veda anche *EE* 98, 11: «Guai a voi, duri di cuore, che fate il male e mangiate il sangue. Da dove voi mangiate bene, bevete e vi saziare? Poiché (vi saziare) da tutto il bene che il nostro Signore eccelso ha elargito abbondantemente sulla terra, per voi non vi sarà pace». Secondo Paolo Sacchi, «il primo passo [di *LV*] non è chiarissimo e il secondo [di *EE*] è tardo e potrebbe essere interpretato come imprestito seriore dal resto del mondo giudaico» (ID., *Sacro/profano – impuro/puro*, cit., p. 135 n. 1).

A proposito della πορνεία quale elemento sommamente contaminante – tanto da meritarsi l'appellativo di «madre dei mali» nel *Testamento di Simeone*³⁶ – anche il *Libro dei Giubilei*³⁷, risalente probabilmente alla fine del II secolo a.C., si pone nella stessa linea del *Libro dei Vigilanti*; anzi, addirittura ne radicalizza alcuni aspetti³⁸. Ad esempio, nel racconto delle origini del mondo e dell'umanità, si narra che Adamo ed Eva non si accoppiarono per tutto il tempo che risiedettero nel giardino di Eden, in quanto luogo sacro per eccellenza³⁹. Inoltre, negli eventi postdiluviani, è lo stesso Noè a ricordare ai figli che causa primaria della collera divina era stata la fornicazione tra gli angeli e le donne:

«E nel ventottesimo giubileo Noè cominciò a ordinare ai discendenti le norme e i comandamenti – tutti come li sapeva – e la giustizia e disse ai figli di applicare la giustizia, di coprirsi le pudenda, di benedire Colui che li aveva creati, di rispettare il padre e la madre, di amare il prossimo, e di tenersi lontani da ogni fornicazione, da tutte

³⁶ Cfr. *Test. Sim.* 5, 3: «Guardatevi, dunque, dall'impudicizia, perché l'impudicizia è madre dei mali separandoci da Dio e avvicinandoci a Beliar». A tal proposito, si veda anche *Test. Ruben* 3, 3, in cui, nell'elencare gli «spiriti dell'errore», si afferma che «il primo è lo spirito dell'impudicizia, che risiede nella natura e nei sensi».

³⁷ Anche il *Libro dei Giubilei* è stato oggetto di numerose ed approfondite indagini; tra queste, si veda in particolar modo M. ALBANI – J. FREY – A. LANGE (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997; J.C. VANDERKAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Scholars Press, Atlanta 1977; ID., *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001; L. ROSSO UBIGLI, *The Historical-Cultural Background of the Book of Jubilees*, in G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans, Grand Rapids 2005, pp. 137-140; M. SEGAL, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Brill, Leiden 2007.

³⁸ A proposito del concetto di impurità e dei collegamenti con la sfera della sessualità nel *Libro dei Giubilei*, Jonathan Klawans scrive: «Jubilees's use of purity language in these and similar passages thus reflects not the ritual purity laws of Leviticus 11-15, but the moral impurity prohibitions applied to all Israel in the biblical tradition. [...] Moral impurity, however, is one of Jubilees's central themes» (ID., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, cit., p. 48).

³⁹ Cfr. *Iub* 3, 32-34: «E, quando cominciò il quarto mese, Adamo e la sua donna uscirono dal giardino di Eden e stettero nella terra di Elda, nella terra della loro creazione. E Adamo chiamò 'Eva' la sua donna. E non ebbero figli per tutto il primo giubileo, e dopo questo (giubileo), egli la conobbe». A tal proposito, si veda anche J.T.A.G.M. RUITEN, *Eden and the Temple. The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in the Book of Jubilees*, in G.P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Brill, Leiden 1999, pp. 63-94; ID., *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Brill, Leiden 2000.

le impurità e dalla malvagità. Perché per queste tre (cose) vi fu il diluvio sulla terra: per la fornicazione che gli angeli vigilianti, al di fuori del precetto della loro legge, fecero al seguito delle figlie degli uomini; perché si presero le mogli fra quelle che avevano scelte: e perché dettero inizio alla impurità»⁴⁰.

Infine, nell'ultimo capitolo del *Libro dei Giubilei*, diviene oggetto di anatema anche «chi si corica con la moglie» durante il sabato⁴¹, in quanto, comportando l'unione coniugale sia una impurità di tipo morale, nefando frutto della πορνεία, sia una impurità di natura rituale, a causa dell'emissione seminale, l'atto sessuale verrebbe a creare una contaminazione irreparabile per il giorno più sacro della settimana. In questa ottica, quindi, la πορνεία diviene «il principio unificatore di tutti i peccati»⁴² e la fonte primaria dell'impurità che circola nel creato.

2) Impurità rituale ed impurità morale nell'essenismo

Nel *milieu* culturale finora descritto si può inquadrare anche la nascita dell'essenismo, fiorito in Palestina tra il III e il II secolo a.C. e profondamente radicato nella tradizione enochico-apocalittica. Secondo la testimonianza di Flavio Giuseppe, gli esseni, diffusi in tutto il territorio palestinese, godevano «fama di particolare santità» ed erano «legati da mutuo amore più strettamente

⁴⁰ *Iub* 7, 20-21. Cfr. anche L. RAVID – D. LOUVISH, *Purity and Impurity in the Book of Jubilees*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 13 (2002) 61-86.

⁴¹ Cfr. *Iub* 50, 8.

⁴² P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., p. 438. Cfr., inoltre, D. ROTHSTEIN, *Sexual Union and Sexual Offences in Jubilees*, in JSJ 35 (2004) 363-384; W.R.G. LOADER, *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality. Attitudes Towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Eerdmans, Grand Rapids 2007.

degli altri»⁴³. Riguardo ai loro comportamenti quotidiani, lo storico palestinese aggiunge che

«essi respingono i piaceri come un male, mentre considerano virtù la temperanza e il non cedere alle passioni. Presso di loro il matrimonio è spregiato, e perciò adottano i figli degli altri quando sono ancora disciplinabili allo studio, e li considerano come persone di famiglia e li educano ai loro principi; non è che condannino in assoluto il matrimonio e l'aver figli, ma si difendono dalla lascivia delle donne perché ritengono che nessuna rimanga fedele a uno solo. Non curano la ricchezza ed è mirabile il modo in cui attuano la comunità dei beni. [...] Essi non costituiscono un'unica città, ma in ogni città ne convivono molti»⁴⁴.

Ovviamente la testimonianza di Flavio Giuseppe non può che descrivere una realtà vicina al periodo della guerra degli anni 66 – 70, ma, circa le norme di purità che i gruppi esseni praticavano e tramandavano, è possibile individuare nel *Bellum Judaicum* alcune antiche usanze che per la loro particolarità non sembrano aver paralleli presso le altre sette giudaiche⁴⁵. Ad esempio, viene descritto l'uso degli esseni di sottoporre le fanciulle in età da marito a «tre periodi di purificazione»:

⁴³ *BJ* 2, 119. Le citazioni di *BJ* sono tratte da FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, (G. Vitucci [ed.]), Fondazione Valla – Mondadori, Milano 1974-2005, 2 voll. Per le notizie sugli esseni negli scritti di Giuseppe Flavio si veda T.S. BEALL, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁴⁴ *BJ*, 2, 120-122.124. Secondo la testimonianza che Flavio Giuseppe riporta in *AJ* 18, 19 «la dottrina degli Esseni è di lasciare ogni cosa nelle mani di Dio. Considerano l'anima immortale e credono di dovere lottare soprattutto per avvicinarsi alla giustizia. Mandano offerte al tempio, ma compiono i loro sacrifici seguendo un rituale di purificazione diverso. Per questo motivo sono allontanati dai recinti del tempio frequentati da tutto il popolo e compiono i loro sacrifici da soli» (le citazioni di *AJ* sono tratte da FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, (L. Moraldi [ed.]), UTET, Torino 1998, 2 voll.). A tal proposito, cfr. anche A.I. BAUMGARTEN, *Josephus on Essene Sacrifice*, in *JJS* 45/2 (1994) 169-183.

⁴⁵ Cfr., in particolare, E. LUPIERI, *La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli Esseni*, in «Henoch» 7 (1985) 15-43.

«Essi sottopongono le spose a un periodo di prova di tre anni, e le sposano solo dopo che quelle hanno dato prova di fecondità in tre periodi di purificazione. Con le gravide non hanno rapporti, dimostrando così che si sono sposati non per il piacere ma per avere figli»⁴⁶.

Ciò dimostra che gli esseni non sposavano fanciulle in età prepuberale, ma, al fine di assicurarsi la possibilità di procreare, aspettavano almeno il terzo ciclo mestruale prima di consumare il matrimonio.

Particolare attenzione, poi, veniva posta anche verso le norme igieniche: abluzioni dopo il contatto con l'olio⁴⁷ e purificazioni mediante immersione dopo aver defecato⁴⁸ erano considerate indispensabili per continuare a vivere in uno stato di perfetta purità rituale. Allo stesso tempo, severe pratiche di purificazione erano prescritte prima di consumare i pasti in comune⁴⁹.

Fin qui, dunque, la testimonianza di Flavio Giuseppe sugli usi e i costumi delle comunità essene sparse nelle città palestinesi. Per comprendere meglio la normativa sulla purità vigente nell'essenismo è necessario, però, prendere in esame fonti interne al movimento stesso; in particolar modo, i manoscritti

⁴⁶ *BJ*, 2, 161.

⁴⁷ Cfr. *BJ* 2, 123: «Considerano l'olio una sozzura, e se qualcuno involontariamente si unge, pulisce il corpo; infatti hanno cura di tener la pelle asciutta e di vestire sempre di bianco». A tal proposito, un possibile parallelo è stato individuato in *CD-A* 12, 15-17: «E tutti i legni e le pietre e la polvere che sono contaminate con impurità dell'uomo, per contaminazione di olio in esse, secondo la loro impurità renderanno impuro chi le tocca». Cfr. anche J.M. BAUMGARTEN, *The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity*, in *RQ* 6 (1967) 183-192. Per il potere contaminante di altri liquidi, cfr. ID., *Liquids and Susceptibility to Defilement in New 4Q Texts*, in *JQR* N.S. 85 (1994) 91-101.

⁴⁸ Cfr. *BJ* 2, 149: «Sebbene l'espulsione degli escrementi sia un fatto naturale, la regola impone di lavarsi subito dopo come per purificarsi da una contaminazione».

⁴⁹ Cfr. *BJ* 2, 129.131-132: «Dopo aver lavorato con impegno fino all'ora quinta, di nuovo si riuniscono insieme e, cintisi i fianchi di una fascia di lino, bagnano il corpo in acqua fredda, e dopo questa purificazione entrano in un locale riservato dove non è consentito entrare a nessuno di diversa fede, ed essi in stato di purezza si accostano alla mensa come a un luogo sacro. [...] Quindi, deposte le vesti da pranzo come paramenti sacri, tornano al lavoro fino a sera. Al rientro mangiano allo stesso modo, in compagnia degli ospiti, se ve ne sono». Sulla natura di queste purificazioni, si veda E. LUPIERI, *La purità impura*, pp. 21-42.

ritrovati a partire dal 1947 nelle grotte lungo le coste del Mar Morto, nei pressi di Qumran, luogo in cui si era stanziata, dal II secolo a.C. al I secolo d.C., una comunità professante un tipo di essenismo particolare, definibile appunto «essenismo qumranico»⁵⁰, antimaccabaico, rigorista e celibatario, basato sugli insegnamenti di un anonimo *moreh hassedeq*, «Maestro di Giustizia». Nelle dottrine qumraniche vengono a fondersi le due linee principali del pensiero giudaico, fonte di discordia tra i vari gruppi presenti in Palestina: la linea escatologico-apocalittica e la linea halakhico-nomista. Il profondo rispetto verso la *Torah*⁵¹, il marcato rigorismo nell'osservanza della legge mosaica⁵² e la fedele osservanza delle *mišpatim*, le rigide norme interne vigenti presso la setta di Qumran, hanno come conseguenza diretta una puntuale applicazione delle prescrizioni riguardanti la purità. A ciò avrebbe concorso, in maniera non blanda, la situazione politico-religiosa palestinese creatasi con la dominazione

⁵⁰ P. SACCHI, *Regola della Comunità*, Paideia, Brescia 2006, p. 60. Per la cosiddetta “ipotesi di Groningen” avanzata principalmente da F. Garcia Martinez, secondo cui i qumraniti sarebbero da identificarsi con la setta degli esseni, cfr., ad esempio, F. GARCIA MARTINEZ, *Qumran Origins and Early History. A Groningen Hypothesis*, in «Folia Orientalia» 25 (1988) 113-136; ID., *Le origini del movimento esseno e della setta di Qumran*, in F. GARCIA MARTINEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Paideia, Brescia 1996, pp. 123-161 [ed. orig.: *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993]; F. GARCIA MARTINEZ – A.S. VAN DER WOUDE, *A ‘Groningen’ Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, in RQ 14 (1990) 521-541. G. Boccaccini ha invece ritenuto che il movimento qumranico non sia altro che una corrente interna all'enoichismo; a tal proposito, cfr. ID., *Beyond the Essene Hypothesis*, cit.

⁵¹ Cfr. IQS 8, 15-16: «Questo è lo studio della legge, che ordinò per mezzo di Mosè, per operare secondo tutto ciò che è stato rivelato di età in età, e che rivelarono i profeti per mezzo del suo santo spirito» (le citazioni dei testi qumranici sono tratte da F. GARCIA MARTINEZ – C. MARTONE [eds.], *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 2003²). A tal proposito, cfr. anche H.K. HARRINGTON, *The Halakah and Religion of Qumran*, in J.J. COLLINS – R.A. KUGLER (eds.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, pp. 74-89.

⁵² Cfr., ad esempio, IQS 5, 7-11: «Queste sono le norme di condotta riguardo tutti questi precetti quando sono ammessi nella comunità. Ciascuno che entra nel consiglio della comunità entrerà nel patto di Dio in presenza di tutti quelli che si offrono volontari. Farà un giuramento che lo obbliga a ritornare alla legge di Mosè, con tutto ciò che prescrive, con tutto il cuore e con tutta l'anima, secondo tutto ciò che di essa è stato rivelato ai figli di Sadoq, i sacerdoti che custodiscono il patto e interpretano la sua volontà, e alla moltitudine degli uomini del suo patto che uniti si offrono volontari per la sua verità e per procedere secondo la sua volontà. Per il patto si impegni a separarsi da tutti gli uomini di iniquità che procedono in vie di empietà».

seleucide e con la conseguente reazione maccabaica⁵³. È possibile, dunque, parlare per i testi qumranici di una «concezione radicale dell'impurità»⁵⁴, in cui convergono, seppur con delle modifiche, sia la visione sadocita – testimoniata anche dai numerosi frammenti di manoscritti del *Levitico* e del *Deuteronomio* ritrovati nelle grotte sulle rive del Mar Morto – sia la visione enochica. Nella comunità di Qumran impurità, male e peccato vengono sostanzialmente a coincidere ed anche i concetti di impurità rituale ed impurità morale si fondono⁵⁵; l'uomo, secondo una posizione già espressa in *Giobbe*⁵⁶, è un essere ontologicamente impuro, creato da Dio in un mondo irrimediabilmente contaminato dalla ribellione angelica e concepito mediante un atto di fornicazione da altrettanti esseri impuri:

«Che cosa è l'uomo in confronto a ciò? Quale creatura d'argilla può fare miracoli? Fin dall'utero è nel peccato e fino alla vecchiaia nella colpevole iniquità. Ma io so che la giustizia non appartiene all'uomo, né la via perfetta al figlio dell'uomo»⁵⁷.

Il peccato – nei testi qumranici *'awon* – avvolge tutta la sfera dell'esistenza umana e, essendo esso connaturato all'uomo, quest'ultimo ne diviene eternamente contaminato e contaminante. Dal peccato ontologico l'uomo non può emendarsi attraverso le classiche purificazioni rituali, bensì

⁵³ Cfr. F. GARCIA MARTINEZ, *Il problema della purità: la soluzione qumranica*, in F. GARCIA MARTINEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran*, cit., pp. 225-253, soprattutto p. 228: «L'esperienza traumatica della sconsecrazione del tempio, sul quale si incentrava il sistema di purità, dovette senz'altro rivelarsi un forte reagente».

⁵⁴ P. SACCHI, *Sacro/profano – impuro/puro*, cit., p. 169.

⁵⁵ Cfr. *1QH^a* 5, 21; 9, 22; 22, 4-5; *1QS* 11, 9. Cfr. anche I. WERRETT, *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden 2007.

⁵⁶ Cfr. *Gb* 14, 1-4: «L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, come un fiore spunta e avvizzisce, fugge come l'ombra e mai si ferma. Tu, sopra un tal essere tieni aperti i tuoi occhi e lo chiami a giudizio presso di te? Chi può trarre il puro dall'immondo? Nessuno».

⁵⁷ *1QH^a* 12, 29-30.

solamente con l'ingresso nella *yahad*, nella «comunità di verità, di buona umiltà, di amore misericordioso e di giusto pensiero»⁵⁸:

«E chiunque rifiuti di entrare [nel patto di Di]o per procedere nell'ostinazione del suo cuore, non [entrerà nella co]munità della sua verità, poiché la sua anima aborre le discipline della conoscenza del giusto giudizio. Non si è mantenuto saldo nella conversione della sua vita e non sarà annoverato fra i giusti. La sua conoscenza, la sua forza e la sua ricchezza non entreranno nel consiglio della comunità, perché trama nel fango dell'empietà e ci sono macchie nella sua conversione, non sarà giustificato mentre segue l'ostinazione del suo cuore e guarda le tenebre come le vie della luce. Nella fonte dei perfetti non sarà annoverato. Non diverrà pio grazie alle espiazioni, né sarà purificato dalle acque lustrali, né sarà santificato dai mari o fiumi, né sarà purificato da tutta l'acqua delle abluzioni. Impuro, impuro sarà tutti i giorni che rifiuta i precetti di Dio, senza venire istruito dalla comunità del suo consiglio. Perché è attraverso lo spirito del consiglio veritiero sulle vie dell'uomo che sono espiate tutte le sue iniquità affinché possa contemplare la luce della vita. Ed è attraverso lo spirito di santità che lo unisce alla sua verità che è purificato da tutte le sue iniquità. Ed è attraverso lo spirito di rettitudine e di umiltà che il suo peccato espiato. Ed è attraverso la sottomissione della sua anima a tutte le leggi di Dio che è purificata la sua carne per essere aspersa di acque lustrali ed essere santificata con le acque di contrizione»⁵⁹.

⁵⁸ *IQS* 2, 24. Sulla comunità intesa come «casa santa», «santuario» e simili, si veda anche *IQS* 8, 5; *IQSa* 1, 9; *IQSb* 4, 27-28; *IQH^a* 19, 10-11; *IQM* 3, 4; 6, 6; *4Q174* [*4QFlor*] 3, 6. In *CD-B* 20, 10 la comunità viene definita «casa della legge».

⁵⁹ *IQS* 2, 25-3, 9. Secondo la *Regola della Congregazione* (*IQSa* 2, 3-11) e la *Regola della guerra* (*IQM* 7, 4-6) dalla comunità escatologica e dall'esercito dei figli della luce saranno esclusi, alla fine dei tempi, sia coloro che, stando alle prescrizioni di *Lev* 13 e 21, per difetti fisici non possono esercitare funzioni sacerdotali, sia chiunque fosse «contaminato da qualche impurità dell'uomo» oppure «affetto da impurità nel corpo». Per le cause di esclusione dalla comunità degli ultimi tempi nella *Regola della Congregazione*, cfr. L.H. SCHIFFMAN, *Purity and Perfection: Exclusion from the Council of the Community in the Serekh Ha-Edah*, in L.H. SCHIFFMAN (ed.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology - Jerusalem, April 1984*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1985, pp.

In questo contesto diviene fondamentale non solo l'ammissione alla comunità, che cancella le trasgressioni, e quindi le impurità, pregresse dell'adepto, ma anche una presa di coscienza da parte dell'adepto stesso, il quale è chiamato a conservare lo stato di perfetta purità per non contaminare l'intera comunità, pena l'espulsione⁶⁰. Ogni azione rituale del membro della comunità deve essere necessariamente accompagnata da una predisposizione morale adeguata⁶¹. Anche le frequenti abluzioni quotidiane, che in seno al sodalizio rivestono una importanza fondamentale (viste non solo le testimonianze deducibili dai manoscritti ma anche le numerose evidenze archeologiche) e di cui si tratterà più avanti, devono essere effettuate dall'adepto con un animo pienamente aderente alla Legge di Dio⁶². Inoltre, all'adepto, in caso di trasgressione delle regole comunitarie, oltre a scontare la pena prevista, è chiamato a fare atto di pentimento e a non «procedere nell'ostinazione del suo cuore»⁶³. Il “codice penale” della *Regola della comunità*⁶⁴ è molto esplicito in tal senso:

373-389. Per le norme di purità stabilite in *IQM*, si veda G. IBBA, *Le ideologie del Rotolo della Guerra (IQM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005, p. 68.

⁶⁰ Cfr. anche C. HEMPEL, *Community Structures in the Dead Sea Scrolls: Admission, Organization, Disciplinary Procedures*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Brill, Leiden 1998-1999, vol. II, pp. 67-92; A. SHEMESH, *Expulsion and Exclusion in the Community Rule and the Damascus Document*, in *DSD* 9 (2002) 44-74.

⁶¹ Cfr. *IQS* 3, 6-9; *IQH^a* 11, 21-22; *4Q274 [4QTohorot A]* 1, I, 1; *4Q512 [4QRituale di purificazione]* 29-32, VII, 8-10.18. A tal proposito, si veda anche M. HIMMELFARB, *Impurity and Sin in 4QD, IQS, and 4Q512*, in *DSD* 8 (2001) 9-37; C. TOEWS, *Moral Purification in IQS*, in «Bulletin for Biblical Research» 13 (2003) 71-96.

⁶² Cfr. *IQS* 5, 13-14: «Non entri nelle acque per partecipare del puro cibo degli uomini santi, poiché non si sono purificati, a meno che non si convertano dalla loro malvagità. Poiché è impuro tra i trasgressori della sua parola». Sulle abluzioni rituali a Qumran, si veda, tra gli altri, M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 26-34.

⁶³ *IQS* 7, 21.

⁶⁴ Cfr. *IQS* 6, 24-7, 27. La *Regola della Comunità* (o *Serekh ha-Yahad*) è il manoscritto più importante per ciò che riguarda le norme per l'ammissione e per la permanenza nella comunità ed anche per l'espulsione dalla setta. Il rotolo è paleograficamente datato alla prima metà del I secolo a.C. Alcuni frammenti sono stati rinvenuti anche nella grotta 4 (*4Q255-264*). A tal proposito, cfr., tra gli altri, J.H. CHARLESWORTH ET ALII (eds.), *Rule of the Community and Related Documents*, Mohr Siebeck – Westminster John Knox Press, Tübingen –

«Colui il cui spirito si allontana dal fondamento della comunità per tradire la verità e procedere nell'ostinazione del suo cuore, se ritorna, sarà punito per due anni; durante il primo anno non si accosterà al puro cibo dei Molti. *vacat vacat* {...} E durante il secondo anno non si accosterà {...} /alla bevanda/ dei Molti e siederà dietro a tutti gli uomini della comunità»⁶⁵.

L'esclusione dal «puro cibo» e dalla «bevanda dei Molti» fa rinascere nel trasgressore lo stato di impurità ontologica e, nei fatti, da adepto ritorna allo status di postulante; solo dopo aver espiato le proprie colpe potrà essere gradualmente riammesso alla mensa comune: dopo il primo anno si accosterà nuovamente al «puro cibo», ed in seguito, al compimento del secondo anno, potrà bere il *mašqeh*, il vino benedetto riservato ai *rabbim*⁶⁶. Secondo Hannah K. Harrington,

«this strong concern to maintain the purity of the community's food and members seems to reflect an effort to make up for the perceived corrupt and therefore defunct Jerusalem Temple. The Qumran sect conceived of its own community as a temporary substitute»⁶⁷.

Louisville 1994; C. MARTONE, *La Regola della Comunità. Edizione critica*, Zamorani, Torino 1995; P. SACCHI, *Regola della Comunità*, cit.; S. METSO, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Brill, Leiden 1997.

⁶⁵ IQS 7, 20-22. A tal proposito cfr. anche IQS 8, 16-27; CD-A 9, 17-23; 4Q267 [4QD^b] 18, 4.

⁶⁶ Cfr. IQS 6, 16-21. Anche il patrimonio personale del neofita, consegnato nelle mani del *mebaqqer*, è da considerarsi impuro e perciò, prima dell'ammissione del postulante, esso non può essere utilizzato per gli scopi della comunità: «E se si decide di incorporarlo nelle fondamenta della comunità da parte dei sacerdoti e della maggioranza degli uomini del patto allora i suoi beni e le sue proprietà saranno incorporati nelle mani dell'Ispettore sulle proprietà dei Molti. E le iscriverà di sua mano nel registro, ma non le impiegherà per i Molti» (IQS 6, 18-20).

⁶⁷ EAD., *The Purity Texts*, T&T Clark, London – New York 2004, p. 54.

A proposito del Tempio di Gerusalemme è bene ricordare che l'essenismo qumranico, in opposizione alla classe sacerdotale dominante, aveva sì opposto un netto rifiuto verso l'istituzione gerosolimitana, ma aveva altresì sentito la necessità di costituire un nuovo Tempio, di carattere assolutamente spirituale, alla cui base erano collocati i membri della comunità in comunione con le schiere angeliche, secondo gli schemi riportati nei *Canti dell'Olocausto del Sabato*. Inoltre, nel *Rotolo del Tempio*⁶⁸, che può essere considerata quasi come una “seconda *Torah*” per la comunità qumranica, è Dio stesso che indica le corrette modalità di costruzione del Tempio, le festività da celebrarsi in esso e le regole di purità ad esso correlate⁶⁹. Mentre, però, nella tradizione giudaica Gerusalemme era divisa in tre zone – Tempio, collina del Tempio e resto della città – con livelli di purità digradante, nel *Rotolo del Tempio*, sulla base di una interpretazione massimalista della *Torah*⁷⁰, si estendeva il grado di purità riservato solamente al Tempio all'intera città e a coloro che l'abitavano⁷¹. In

⁶⁸ Il *Rotolo del Tempio* è certamente uno dei manoscritti più interessanti ritrovati a Qumran. Scritto probabilmente verso la fine del I secolo a.C., è lungo circa otto metri e contiene essenzialmente disposizioni halakhiche, inserite nella cornice narrativa sinaitica. Per i contenuti, si veda in particolar modo M.O. WISE, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, University of Chicago Press, Chicago 1990; F. GARCIA MARTINEZ, *Sources et rédaction du Rouleau du Temple*, in «Henoch» 13 (1991) 219-232; A. VIVIAN, *Il concetto di Legge nel “Rotolo del Tempio” (11Q Temple Scroll)*, in RSB 3 (1991) 97-114; L.H. SCHIFFMAN, *The Theology of the Temple Scroll*, in JQR N.S. 85 (1994) 109-123; D.D. SWANSON, *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT*, Brill, Leiden 1995; S. WHITE CRAWFORD, *The Temple Scroll and Related Text*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000. La migliore edizione resta quella di Y. YADIN, *The Temple Scroll*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1983, 3 voll.

⁶⁹ A tal proposito, si veda L.H. SCHIFFMAN, *The Construction of the Temple according to the Temple Scroll*, in RQ 17 (1996) 555-571.

⁷⁰ Cfr. H.K. HARRINGTON, *The Purity Texts*, cit., p. 52: «The purity laws of the Temple Scroll, like other Qumran documents, represent a maximalist interpretation of Scripture compared to the Rabbis of the Mishnah, who are minimalists». Si veda, inoltre, J. MILGROM, *The Scriptural Foundations and Deviations in the Laws of Purity of the Temple Scroll*, in L.H. SCHIFFMAN (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Y. Yadin*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 83-99; J.C. POIRIER, *Purity beyond the Temple in the Second Temple Era*, in JBL 122 (2003) 247-265.

⁷¹ Nonostante la netta prevalenza di prescrizioni relative ad una purità di tipo rituale, Jonathan Klawans ha ritenuto di poter individuare nel *Rotolo del Tempio* anche una presenza del concetto di impurità morale, ad esempio in 11QT 51, 11-15: «Porrai in tutte le tue città giudici e magistrati che giudichino il popolo con giudizio giusto, che non facciano distinzioni fra le persone nel giudizio, che non accettino subornazione e non sviino il giudizio giusto, perché la

questo contesto, un ruolo centrale viene, quindi, assunto dalle norme relative alle regole alimentari, ai flussi ed alle impurità corporali:

«La città santificherò stabilendo il mio nome e il mio tempio [in mezzo a essa] sarà santa e sarà pura da ogni sorta d'impurità con cui potrebbero profanarla. Tutto ciò che sia in essa sarà puro, e sarà puro tutto ciò che entri in essa: il vino, l'olio, ogni cibo e ogni bevanda saranno puri»⁷².

Secondo quanto rilevato da Lawrence H. Schiffman⁷³, profondamente affine al *Rotolo del Tempio* per tematiche ed insegnamenti sarebbe la cosiddetta *Lettera halakhica*, nota anche come *Miqsat ma'aseh ha-torah*⁷⁴. Nel descrivere le *hālākhôt* proprie del sodalizio qumranico, il manoscritto, oltre a prendere in considerazione norme di purità rituale circa il cibo e le impurità corporali, di cui tratteremo in seguito, afferma che l'intera città di Gerusalemme è santa, e pertanto va mantenuta nella perfetta purità:

subornazione svia il giudizio, vizia le parole del giusto, acceca gli occhi dei saggi, commette una grave offesa e profana la Casa con l'iniquità del peccato». Per le argomentazioni di Klawans al riguardo, si veda ID., *Impurity and Sin*, cit., pp. 48-52. Inoltre, cfr. L.H. SCHIFFMAN, *Jerusalem in the Dead Sea Scrolls*, in M. POORTHUIS – C. SAFRAI (eds.), *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*, Kok Pharos, Kampen 1996, pp. 73-88; F. GARCIA MARTINEZ, *The Temple Scroll and the New Jerusalem*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, cit., vol. II, pp. 431-460.

⁷² 11QT 47, 3-7. A tal proposito, cfr. anche J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, cit., pp. 53-54; A. SHEMESH, 'The Holy Angels are in Their Council'. *The Exclusion of Deformed Person from Holy Place in Qumran and Rabbinic Literature*, in DSD 4 (1997) 179-206.

⁷³ Cfr. ID., *Miqsat Ma'aseh ha-Torah and the Temple Scroll*, in RQ 14 (1990) 435-457.

⁷⁴ La *Lettera halakhica*, risalente ad un periodo tra il II ed il I secolo a.C., contiene, nelle sue tre sezioni (A, B e C) essenzialmente delle norme legali. Cfr. J. KAMPEN – M.J. BERNSTEIN (eds.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History*, Scholars Press, Atlanta 1996; L.L. GRABBE, *4QMMT and Second Temple Jewish Society*, in M.J. BERNSTEIN – F. GARCIA MARTINEZ – J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Brill, Leiden 1995, pp. 89-108; H.K. HARRINGTON, *Holiness in the Laws of 4QMMT*, *Ibidem*, pp. 109-128; J.M. BAUMGARTEN, *The Halakha in Miqsat Ma'ase ha-Torah (MMT)*, in «Journal of the American Oriental Society» 116 (1996) 512-516. Per l'edizione del testo, cfr. E. QIMRON – J. STRUGNELL (eds.) *Qumran Cave 4 – V: Miqsat Ma'Ase Ha-Torah, Discoveries in the Judaean Desert X*, Clarendon, Oxford 1994.

«Perché Gerusalemme è l'accampamento santo, il luogo che scelse fra tutte le tribù di Is[raele, poiché Ge]rusalemme è la capitale degli accampamenti d'Israele»⁷⁵.

Inoltre, la seconda parte del testo della *Lettera halakhica* si chiude con la proibizione dei matrimoni fra gli esponenti delle famiglie sacerdotali – «i figli di Aronne che sono [santi fra i santi]»⁷⁶ – ed il resto della popolazione, poiché

«una parte dei sacerdoti e del po[polo si mescola] ed essi si incrociano e profanano la stirpe [santa e anche] la loro stirpe con fornicazioni»⁷⁷.

Riguardo le trasgressioni di natura sessuale e l'impurità morale ad esse connessa, nel *Documento di Damasco*⁷⁸ è possibile leggere che la fornicazione è la prima delle «tre reti di Belial» in cui viene avvolto il popolo d'Israele⁷⁹; ed in

⁷⁵ 4QMMT B 60-62.

⁷⁶ 4QMMT B 79.

⁷⁷ 4QMMT B 80-82.

⁷⁸ Il *Documento di Damasco* è noto attraverso due copie tarde (X-XI secolo d.C.) ritrovate agli inizi del XX secolo nella Genizah della sinagoga del Cairo. Molti frammenti dell'opera sono stati, però, scoperti anche nella grotta 4 di Qumran, confermando l'antichità e l'ascendenza settaria del testo. È costituito essenzialmente da esortazioni ai settari, interpretazioni della Torah e norme relative alla vita interna della comunità; per quest'ultimo aspetto, il testo presenta molte affinità, ma anche numerose divergenze, con la *Regola della Comunità*. A tal proposito, cfr., tra gli altri, M. BROSHI (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Israel Museum, Jerusalem 1992; C. HEMPEL, *The Laws of the Damascus Document. Sources, Tradition, and Redaction*, Brill, Leiden 1998; EAD., *The Damascus Texts*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; J.M. BAUMGARTEN – E.G. CHAZON – A. PINNICK (eds.), *The Damascus Document. A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4-8 February 1996*, Brill, Leiden 2000; M.L. GROSSMAN, *Reading for History in the Damascus Document: A Methodological Method*, Brill, Leiden 2002; T.R. BLANTON, *Constructing a New Covenant. Discursive Strategies in the Damascus Document and Second Corinthians*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007; B.Z. WACHOLDER, *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls. Reconstruction, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 2007. Per i frammenti noti come 4D, si veda J.M. BAUMGARTEN – J.T. MILIK – S. PFANN – A. YARDENI (eds.), *Qumran Cave 4 - XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, DJD XVIII, Clarendon, Oxford 1996.

⁷⁹ Cfr. CD-A 4, 15-19: «Sono le tre reti di Belial di cui parlò Levi, figlio di Giacobbe, nelle quali cattura Israele e le fa apparire di fronte a loro come tre specie di giustizia. La prima è

seguito, esaminando in particolar modo la normativa prescritta nel capitolo 18 del *Levitico* a proposito dell'incesto ed i rapporti sessuali tra consanguinei, il manoscritto afferma che il rifiuto delle «ordinanze del patto di Dio» da parte dei trasgressori comporta una grave contaminazione di tipo morale per sé e per coloro che li frequentano⁸⁰.

Si è accennato in precedenza al fatto che l'ingresso nella *yahad* fosse vissuto dall'adepto come un evento particolare, come un grande rito di purificazione con il potere di cancellare le impurità ed i peccati commessi nello stato di vita precedente. Da ciò si deduce, dunque, che, agli occhi dei settari, tutti coloro che vivono fuori dalla comunità continuano ad essere immersi nell' *'awon*. A ciò si aggiunga che, oltre a tenersi ben distinti – ed anche distanti – dagli altri giudei, i qumraniti aborriscono ogni tipo di relazione sociale con i *gojim*, le popolazioni straniere e pagane⁸¹. Proprio per queste motivazioni,

«the distinction between insider and outsider to the group at Qumran was expressed in term of purity. Labelling outsiders ritually as well morally impure helped to preserve the group's identity as a community set apart to maintain holiness in Israel. The idea that outsiders were morally impure, while members of the sect were holy, was reinforced physically by the label of ritual impurity»⁸².

fornicazione; la seconda, la ricchezza; la terza, contaminazione del tempio. Chi scampa da una, è intrappolato nell'altra, e chi è riscattato da questa, è intrappolato nell'altra».

⁸⁰ Cfr. *CD-A* 5, 9-15: «La legge dell'incesto, scritta per i maschi, si applica ugualmente alle donne, e quindi alla figlia del fratello che scopre la nudità del fratello di suo padre, perché è suo consanguineo. *vacat* E inoltre contaminano il loro santo spirito poiché con lingua blasfema hanno aperto la bocca contro le ordinanze del patto di Dio, dicendo: 'Non sono fondate'. Dicono abomini contro di esse. Tutti loro sono accenditori di fuoco, suscitatori di scintille; tele di ragno sono le loro tele e le loro uova sono uova di vipere. Chi si avvicina a loro non resterà impunito; quanto più, più grande la colpa, a meno che non sia obbligato». A tal proposito, cfr. S.F. BIGGER, *The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting*, in *JBL* 98 (1979) 187-203.

⁸¹ Sul problema delle relazioni matrimoniali tra giudei e Gentili nei testi di Qumran, cfr., ad esempio, C. HAYES, *Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources*, cit., pp. 3-36.

⁸² H.K. HARRINGTON, *The Purity Texts*, cit., p. 112.

La convivenza sociale con i Gentili è severamente regolamentata nei manoscritti di Qumran, ed in particolar modo nel *Documento di Damasco*: ad esempio, per salvaguardare la santità dello *šabbāt*, nessun rapporto di alcun tipo era consentito in tale giorno con lo straniero⁸³; nessun atto di compravendita con i Gentili poteva essere portato a termine senza incappare in una trasgressione⁸⁴. Inoltre, nella *Lettera halakhica*, i sacrifici offerti dai pagani sono equiparati ad un rapporto sessuale con una prostituta⁸⁵. Nel «Santuario di YHWH», nella comunità escatologica, non saranno ammessi per alcun motivo né stranieri né proseliti⁸⁶, essendo questi ultimi particolarmente disprezzati in ambiente qumranico⁸⁷. Su queste basi, è naturale supporre che anche le prescrizioni in questione altro scopo non avessero che quello di salvaguardare sempre più lo stato di perfetta purità rituale e morale dei qumraniti.

⁸³ Cfr. *CD-A* 11, 2.14: «Non permetta allo straniero di fare ciò che desidera nel giorno di sabato. [...] Nessuno si accampi in un luogo vicino ai gentili, di sabato».

⁸⁴ Cfr. *CD-A* 12, 8-11: «Nessuno venda un animale o un uccello puro ai gentili, affinché non li sacrificino. *vacat* E dal suo granaio o dalla sua botte non venda loro nulla ad alcun prezzo. Né venda loro il suo servo e la sua serva, poiché entrarono con lui nel patto di Abramo».

⁸⁵ Cfr. *4QMMT B* 8-9: «E sul sacrificio dei gentili: [noi diciamo che essi sacrificano] [...] che è come (una donna) che si prostituisce con lui». Come fa notare Harrington, «this is opposite the Rabbinic position, which does accept sacrifices from Gentiles, although the subject was controversial in the Second Temple period» (EAD., *The Purity Texts*, cit., p. 114).

⁸⁶ Cfr. *4Q174* [*4QFlor*] 3, 2-6: «Questa è la casa che [ha stabilito] per sé alla fine dei giorni, secondo quanto è scritto nel libro di [Mosè: 'Santuario di] YHWH che le tue mani hanno preparato. YHWH regnerà in perpetuo e per sempre'. Questa è la casa in cui non entrerà [un incirconciso nel cuore né un incirconciso nella] carne [per] l'eternità, né un ammonita né un moabita né un bastardo né uno straniero né un proselito, poiché i suoi santi sono là. YHWH [regnerà] per sempre: per sempre gli apparirà e gli stranieri non lo distruggeranno più, come avevano distrutto in passato il santuario d'Israele a causa dei loro peccati». Su questo particolare argomento, si veda anche L.H. SCHIFFMAN, *Exclusion from the Sanctuary and the City of the Sanctuary in the Temple Scroll*, in «Hebrew Annual Review» 9 (1985) 301-320.

⁸⁷ Cfr., ad esempio, *11QT* 39, 5-7. A proposito della condizione del *ger*, «proselito», secondo la concezione qumranica, L.H. Schiffman afferma che «the sectarians saw the proselites as constituting a class within their society of a status different than that of full Israelites» (ID., *Non-Jews in the Dead Sea Scrolls*, in C.A. EVANS – S. TALMON [eds.], *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Brill, Leiden 1997, pp. 153-171, in particolar modo p. 169). A tal proposito, cfr. anche J.M. BAUMGARTEN, *The Exclusions of Netinim and Proselytes in 4QFlorilegium*, in *RQ* 8 (1972) 87-96; D. PIATTELLI, *Tradizioni giuridiche d'Israele. All'origine dello 'statuto' del proselita*, Giappichelli, Torino 1990; J.C. LUBBE, *The Exclusion of the Ger from the Future Temple*, in Z.J. KAPERA (ed.), *Mogilany 1993. Papers on the Dead Sea Scrolls*, Enigma Press, Krakow 1996, pp. 175-182.

Ricapitolando, sembra utile riprendere le parole di Jonathan Klawans, il quale ricorda che

«the sectarian approach to purity was quite different from that articulated in the Hebrew Bible, where moral impurity and ritual impurity remained distinct: Sin did not produce ritual impurity, sinners were not ritually defiling, and sinners did not need to be purified. At Qumran, sin was considered to be ritually defiling, and sinners had purify themselves. At Qumran, moreover, the association between ritual and moral impurity went even further. [...] In the Hebrew Bible, moral impurity was produced by idolatrous, murderous, and sexual sins; at Qumran, impurity was produced by all sorts of sin»⁸⁸.

3) Casi di impurità corporale nei manoscritti di Qumran

Si è in precedenza accennato all'interpretazione massimalista della *Torah* vigente presso la setta dei qumraniti; dalle fonti esaminate si è visto come la medesima interpretazione si fosse affermata nei riguardi dei concetti di purità rituale e di purità morale; gli stessi criteri ermeneutici, come si vedrà, furono anche adoperati per quelle particolari norme relative alle impurità corporali.

Una categorizzazione di carattere generale sembra essere il primo passo necessario per meglio comprendere la natura e l'importanza di tali norme per la comunità qumranica. Lo schema che solitamente viene adottato, e che sembra essere il più convincente, per descrivere le impurità corporali è il seguente:

- a) impurità causata da cadaveri;
- b) impurità causata da “lebbra”;
- c) impurità causata da flussi corporei.

⁸⁸ ID., *Impurity and Sin*, cit., p. 90.

A queste tre categorie andranno aggiunte, laddove si riterrà necessario, delle sottocategorie, specifiche per ogni tipologia di impurità, e, soprattutto, tre livelli di descrizione – fonti d'impurità, modalità di contagio, tipologia della purificazione – che potranno essere utili ai fini di una analisi più chiara e lineare della normativa.

3a) Impurità causata da cadaveri

Sulla base delle prescrizioni del Pentateuco – ed in particolare di *Numeri* 19 –, il contatto con un cadavere umano viene ad affermarsi nella mentalità giudaica come il gesto più contaminante in assoluto; la potenza di questo tipo di impurità potrebbe essere paragonata a quella di un invisibile gas venefico, al miasma milgroniano, che si spande nell'ambiente circostante⁸⁹. Nei confronti di tale impurità, a Qumran, come anche in altri casi, la lettura rigorosissima delle norme si esplicita in una serie di riflessioni ed aggiunte sulle prescrizioni della *Torah*: tutto ciò che entra, accidentalmente o volontariamente, in contatto con un cadavere, con il suo sangue oppure con un osso del corpo di un defunto, sarà considerato massimamente impuro per un periodo di sette giorni. A questa norma si allinea pienamente il *Rotolo del Tempio*, nel quale è possibile leggere:

«Quando un uomo muore nelle vostre città. Ogni casa nella quale muore qualcuno sarà impura per sette giorni. Tutto ciò che c'è nella casa e chiunque entra nella casa sarà impuro per sette giorni; ogni cibo su cui si versa acqua sarà impuro; ogni bevanda sarà impura; i vasi d'argilla saranno impuri e tutto ciò che c'è in essi sarà impuro per ogni uomo puro. I vasi aperti, con ogni bevanda che ci sia in essi saranno impuri per ogni israelita»⁹⁰.

⁸⁹ Cfr. J. NEUSNER, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, Brill, Leiden 1974-1977, vol. I, p. 47; H.K. HARRINGTON, *The Purity Texts*, cit., p. 73.

⁹⁰ *11QT* 49, 5-9.

Come si può vedere, in questo caso ben si attaglia la definizione di “invisibile gas venefico” all’impurità dei cadaveri, in quanto tutto ciò che sia presente nell’ambiente in cui viene a trovarsi il corpo del defunto diviene impuro a causa di una misteriosa forza contaminante, che colpisce indistintamente sia le persone sia gli oggetti di uso quotidiano. A ciò si aggiunga che chiunque tocchi un uomo impuro per contaminazione da cadavere diviene egli stesso impuro per una intera giornata⁹¹.

Come si evince da testi presi in esame e considerando l’interpretazione radicale della Legge mosaica adottata dai qumraniti, anche tutti gli oggetti posti in quello che si potrebbe definire “raggio di contaminazione” di un cadavere divengono automaticamente impuri. Stando alle norme prescritte nel *Documento di Damasco*, ogni tipo di utensili ed ogni sorta di materiale presenti nella casa del defunto sono soggetti a contaminazione, similmente a quanto avviene per il contatto con olio:

«E tutti i legni e le pietre e la polvere che sono contaminate con impurità dell’uomo, per contaminazione di olio in esse, secondo la loro impurità renderanno impuro chi le tocca. *vacat* E ogni utensile, {chiodo} chiodo o perno nel muro che è con un morto nella casa, sarà impuro della stessa impurità degli utensili da lavoro»⁹².

Nel giudaismo del Secondo Tempio un tipo di impurità strettamente connesso a quella derivante dal contatto con cadaveri è rappresentata dalla potenza contaminatrice delle tombe⁹³. Dalle evidenze archeologiche risulta che il cimitero della comunità qumranica era collocato almeno a quattro metri di distanza dal muro orientale del sito di Khirbet Qumran, con l’evidente scopo di

⁹¹ Cfr. *11QT* 50, 8-9: «Chiunque lo tocchi laverà i suoi vestiti, si bagnerà e resterà puro alla sera».

⁹² *CD-A* 12, 15-18.

⁹³ Nel giudaismo rabbinico il problema dei sepolcri sarà oggetto di discussione e di riflessione. Cfr. a tal proposito *m. Mo‘ed Qatan* 1, 2; *b. Mo‘ed Qatan* 5b; *m. Ohalot* 16, 3-5; 17, 5; 18, 4-5; *y. Nazir* 9, 3; *t. Baba Batra* 1, 11.

salvaguardare la purità rituale degli uomini e degli oggetti in esso presenti e di affermare ancora una volta la propria identità rispetto ai pagani⁹⁴.

Nell'ottica dei qumraniti anche la puerpera che ha subito un aborto è assimilata ad una tomba e, dunque, fonte di impurità per qualsiasi persona e per qualsiasi oggetto entri in contatto con lei:

«Quando una donna è incinta e suo figlio muore nel suo ventre, tutti i giorni che egli resta morto dentro di lei, ella sarà impura come un sepolcro. Ogni casa nella quale entri, con tutti i suoi utensili, resterà impura per sette giorni; chiunque la tocchi resterà impuro fino alla sera; e se entra con lei nella casa, resterà impuro per sette giorni»⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. *11QT* 48, 10-13: «Non profanerete la vostra terra. *vacat* Non farete come fanno i gentili: seppelliscono i loro morti da tutte le parti, li seppelliscono anche in mezzo alle loro case; ma anzi separerete luoghi in mezzo alla vostra terra per seppellire i vostri morti in essi». Sui luoghi di sepoltura nei pressi di Khirbet Qumran e sui problemi ad essi connessi, si veda J.E. TAYLOR, *The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women's Presence at the Site*, in *DSD* 6 (1999) 285-323; R. HACHLILI, *Cemeteries*, in L.H. SCHIFFMAN – J.C. VANDERKAM, *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, New York 2000, vol. I, pp. 125-129; EAD., *The Qumran Cemetery: A Reconsideration*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Israel Exploration Society, Jerusalem 2000, pp. 661-672; J. ZIAS, *The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?*, in *DSD* 7 (2000) 220-253; H. ESHEL – M. BROSHI – R. FREUND – B. SCHULTZ, *New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran*, in *DSD* 9 (2002) 135-165; B. SCHULTZ, *The Qumran Cemetery: 150 Years of Research*, in *DSD* 13 (2006) 194-228.

⁹⁵ *11QT* 50, 10-13. S. WHITE CRAWFORD, *The Temple Scroll and Related Texts*, cit., p. 45, ricorda: «This legislation has no direct biblical basis at all. However, we find this question a subject of controversy among the rabbis: the majority of the sages, in an anonymous ruling, stated that a dead fetus does not convey impurity (to its mother or anyone else) until it leaves the womb (m. Hul. 4.3) because the womb make the fetus a 'swallowed impurity'. However, according to b. Hul. 72a Rabbi Akiva held that a dead fetus did impart impurity, even in its mother's womb». Per altre posizioni rabbiniche sull'aborto, cfr. T. ILAN, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 114-115.

Il feto viene, quindi, considerato come un essere vivente del tutto separato dalla madre, eccetto per il fatto di trovarsi racchiuso nel ventre della medesima, ponendosi di fatto nella relazione di contenente/puerpera – contenuto/feto⁹⁶.

Sulla base delle prescrizioni stabilite in *Lev* 17, 15⁹⁷ e in *Dt* 14, 21⁹⁸, negli insegnamenti qumranici anche la carcassa (*nebelah*) di un animale è fonte di impurità, e chiunque ne mangi la carne oppure venga in contatto con essa subisce un periodo di contaminazione⁹⁹ ed è costretto a non prendere parte al pasto della comunità¹⁰⁰. Inoltre, dai testi in nostro possesso appare evidente il fatto che vigesse una severa normativa sulla carne, sulle pelli e sulle ossa degli animali – proibiti o consentiti – macellati al di fuori della città del Tempio, fino

⁹⁶ Quanto appena affermato è valido anche per gli animali e, in questo caso, sulla base delle prescrizioni di *Lev* 22, 28, sono previste delle particolari norme per la macellazione. Cfr., a tal proposito, *4Q270* [*4QD^e*] 9, 2, 15-16: «...o scanna una bestia in cui vive il feto, [o] la donna incinta»; *4QMMT B* 36-38: «[E sugli animali gravidi, noi pensiamo che non si debba sacrificare] la madre e il figlio nello stesso giorno [...E su chi mangia, no]i pensiamo che si può mangiare il figlio [che era nel ventre di sua madre dopo che è stata sgozzata; e voi sapete che] ciò è così e che questa regola riguarda animali gravidi»; *11QT* 52, 5-7: «Non mi sacrificherai alcuna vacca, pecora o capra che sia gravida; è per me un abominio. Non mi sacrificherai in uno stesso giorno una vacca o una pecora e il suo piccolo, e non sgozzerai la madre con i figli». Si veda, altresì, L.H. SCHIFFMAN, *Some Laws Pertaining to Animals in the Temple Scroll Column 52*, in M.J. BERNSTEIN – F. GARCIA MARTINEZ – J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, cit., pp. 167-178; J.M. BAUMGARTEN, *A Fragment of Fetal Life and Pregnancy in 4Q270*, in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells*, cit., pp. 445-448.

⁹⁷ «Qualunque persona, nativa del paese o straniera, che mangerà carne di bestia morta naturalmente o sbranata, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immonda fino alla sera; allora sarà monda».

⁹⁸ «Non mangerete alcuna bestia che sia morta di morte naturale; la darai al forestiero che risiede nelle tue città, perchè la mangi, o la venderai a qualche straniero, perchè tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio».

⁹⁹ Cfr. *11QT* 51, 2-5: «[Chiunque li tocchi quando] sono morti resterà impuro fino alla sera; laverà i suoi vestiti, si bagnerà [e al calar] del sole resterà puro. Chiunque trasporta le loro ossa, o il loro cadavere, la pelle o la carne, o gli artigli, laverà i suoi vestiti e si laverà in acqua al calar del sole, dopo sarà puro».

¹⁰⁰ Cfr. *4QMMT* 22-23: «[E anche sugli scheletri] [degli animali] puri: colui che trasporta il suo scheletro, [non] si avvicinerà al cibo [santo]». A ciò si aggiunga quanto prescritto in *4Q514* [*4QOrd^d*] 1, 1, 7: «Non mangi in modo arrogante nella sua impurità prima chi non abbia cominciato a purificarsi dalla 'sua fonte'». Nonostante le esplicite prescrizioni, come fa notare H. Harrington, «curiously, jars of animals bones have been discovered at Qumran» (EAD., *The Purity Texts*, cit., p. 84). Su questo particolare problema, cfr. anche J.M. BAUMGARTEN, *The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts*, in *JJS* 31 (1980) 157-170.

al punto di vietarne l'ingresso ed il trasporto nei luoghi santi¹⁰¹. Ad ogni modo, nella visione della setta vi è uno stretto rapporto tra *terefah* (animale proibito) e *nebelah* (animale morto)¹⁰².

In maniera analoga a quanto prescritto per gli animali impuri, così anche per l'uomo impuro per contaminazione da cadavere vige, nell'ottica del *Rotolo del Tempio*, il divieto di entrare e soggiornare nella Città Santa fino a quando non abbia espletato tutte i riti necessari alla sua completa e perfetta purificazione:

«Chiunque sia impuro per il contatto con un cadavere, non entrerà in essa fino a che non si purifichi»¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr., ad esempio, *11QT* 47, 3-14: «La città santificherò stabilendo il mio nome e il mio tempio [in mezzo a essa] sarà santa e sarà pura da ogni sorta di impurità con cui potrebbero profanarla. Tutto ciò che sia in essa sarà puro, e sarà puro tutto ciò che entri in essa: il vino, l'olio, ogni cibo e ogni bevanda saranno puri. Tutte le pelli che ci siano in essa saranno pure. Ciò che sacrificino nelle loro città non lo porteranno in essa. Nelle loro città si faranno con quelle (pelli) utensili per tutte le loro necessità, ma non li introdurranno nella città del mio tempio. La loro purificazione sarà come quella della loro carne. Non profanerete la città al cui interno io stabilirò il mio nome e il mio tempio. Nelle pelli che sacrificano nel tempio, con quelle stesse introdurranno nella città del mio tempio il loro vino, il loro olio e ogni loro cibo. Non profaneranno il mio tempio con le pelli dei sacrifici dei loro abomini che sacrificano nelle loro terra». Su questo particolare punto la questione appare, però, controversa. In base alla notizia tramandataci da Flavio Giuseppe, Antioco III avrebbe emanato un editto del tenore seguente: «Non è lecito a persone estranee entrare nel recinto del santuario, proibito anche ai Giudei, salvo a coloro che secondo la legge della patria, sono soliti entrare dopo la purificazione. In città non si introducano carni di cavallo, di mulo di asino, siano essi selvatici o domestici, o di leopardi, di volpi, di lepri e di qualsiasi animale che è proibito ai Giudei; non si potranno introdurre nemmeno le loro pelli, né nutrirsi di quelli in città. Sia loro permesso servirsi soltanto degli animali sacrificali noti ai loro antenati e necessari per sacrifici da offrire a Dio. E chiunque violerà qualcuno di questi statuti, pagherà ai sacerdoti, per questa mancanza, l'ammenda di tremila dracme d'argento» (*AJ* 12, 4, 145-146). Come però fa notare F. Garcia Martinez, «non è facile decidere se sia il nostro testo [del Rotolo del Tempio] a inasprire l'altro (e sia quindi ad esso posteriore), ovvero se Antioco abbia reso meno severa una legge preesistente» (ID., *Testi di Qumran*, cit., p. 189 n. 2). Per altre posizioni al riguardo, si rimanda infine a A. VIVIAN, *Il Rotolo del Tempio*, Paideia, Brescia 1990, p. 210.

¹⁰² Cfr. *11QT* 48, 6-7: «Non potete mangiare nessun cadavere di uccello o di animale; vendetelo agli stranieri e non mangiate nulla di abominevole»; *4Q251* [*4QHalakah*] 4, 3-4: «Nessuno mangi la carne di un animale [... e l'animale mor]to o l'animale squartato che non vive».

¹⁰³ *11QT* 45, 17. Questa prescrizione sembra trovare la propria origine in *Num* 5, 1-3, che contiene alcune norme date da YHWH a Mosè per la salvaguardia della purità dell'accampamento: «Ordina agli Israeliti che allontanino dall'accampamento ogni lebbroso, chiunque soffre di gonorrea o è impuro per il contatto con un cadavere. Allontanerete sia i

Condizione fondamentale, dunque, per essere riammessi nella Città Santa – e, quindi, nella comunità qumranica – è il recupero della piena purità attraverso le prescritte azioni rituali. Ancora una volta il *Rotolo del Tempio* è molto esplicito e puntuale sui gesti da compiere: ogni materiale – a partire dalle pietre dell’abitazione del defunto – ed ogni essere vivente che sia entrato nel “raggio di contaminazione” di un cadavere deve essere necessariamente sottoposto ad una serie di abluzioni ed aspersioni durante un periodo di sette giorni:

«Il giorno in cui tirano fuori il morto dalla casa, la puliranno da ogni macchia d’olio, di vino e di umidità d’acqua; strofineranno il suo pavimento, le sue pareti e le sue porte; laveranno con acqua le sue serrature, i suoi stipiti, le sue soglie e architravi. Il giorno in cui esce il morto dalla essa, purificheranno la casa e tutti i suoi utensili; le macine, il mortaio, tutti gli utensili di legno, di ferro e di bronzo e tutti gli utensili che si purificano. Laveranno i vestiti, i sacchi e le pelli. Ogni uomo che sia stato nella casa e chiunque sia entrato nella casa si bagnerà con acqua e laverà i suoi vestiti il primo giorno; il giorno terzo aspergeranno su di loro le acque di purificazione, si bagneranno e laveranno i loro vestiti e gli utensili che erano nella casa. *vacat* Nel giorno settimo aspergeranno una seconda volta, si bagneranno e laveranno i loro vestiti e gli utensili e, alla sera, resteranno purificati dal morto, affinché possano avvicinarsi a tutte le purificazioni e agli uomini che non si contaminarono»¹⁰⁴.

maschi sia le femmine; li allontanerete dall’accampamento perchè non contaminino il loro accampamento in mezzo al quale io abito». È utile ricordare che, nella visione qumranica, vi è una perfetta identificazione tra l’accampamento e Gerusalemme, come ben si evince da *4QMMT B 29-31*: «E noi pensiamo che il tempio [è il luogo della tenda della riunione, e Ge]rusalemme è l’accampamento; e fuori dall’accampamento è [fuori da Gerusalemme]; è l’accampamento delle loro città».

¹⁰⁴ *11QT 49*, 11-21. Una norma simile vale anche nel caso si tratti di una donna che abbia subito un aborto; a tal proposito, cfr. *11QT 50*, 11-19: «Ogni casa nella quale entri, con tutti i suoi utensili, resterà impura per sette giorni; chiunque la tocchi resterà impuro fino alla sera; e se entra con lei nella casa, resterà impuro per sette giorni; laverà i suoi vestiti e si bagnerà il primo giorno; il terzo giorno aspergerà, laverà i suoi vestiti e si bagnerà; il giorno settimo aspergerà una seconda volta, laverà i suoi vestiti, si bagnerà e, al calar del sole, resterà puro. *vacat* Tutti gli utensili, i vestiti, le pelli e tutti gli oggetti di pelo di capra, li tratterete secondo

Il brano preso in esame è utile per comprendere l'importanza centrale che le purificazioni mediante abluzione rivestono nella comunità di Qumran. In questo particolare caso, il contaminato è chiamato ad una immersione completa nell'acqua lustrale nel primo, nel terzo e nel settimo giorno del periodo di purificazione¹⁰⁵. È significativo che i testi settari generalmente tendano ad intensificare le già severe prescrizioni previste dalla *Torah*: nei casi minimi d'impurità sono comunque previsti il lavaggio degli indumenti, una abluzione completa e l'attesa del tramonto per riacquistare un perfetto stato di purità¹⁰⁶. L'ingresso dei sacerdoti nel Tempio, nella «casa della prostrazione», è severamente vincolato alla mancanza della «impurità di abluzione»¹⁰⁷. Ogni immersione deve essere, poi, seguita da una preghiera di benedizione a Dio, il quale, mediante la forza dell'acqua, purifica l'«impurità scandalosa» del contaminato¹⁰⁸. Requisiti fondamentali per la efficacia della abluzione sono sia la limpidezza dell'acqua sia il livello della vasca in cui ci si immerge, pena la mancata cancellazione dell'impurità e la irrimediabile contaminazione delle medesime acque¹⁰⁹. Sulla importanza delle vasche (*miqva'ot*) in ambiente

il precetto di questa legge. Tutti i vasi di argilla li romperete perchè sono impuri; non saranno purificati mai più».

¹⁰⁵ Sulle tre immersioni prescritte nel *Rotolo del Tempio*, ed in particolar modo su quella del primo giorno, si veda J. MILGROM, *Studies in Temple Scroll*, in JBL 97 (1978) 512-518; ID., *First Day Ablutions in Qumran*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March 1991*, Brill, Leiden 1992, vol. II, pp. 561-570; J.M. BAUMGARTEN, *The Purification Rituals in DJD 7*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, Brill – Yad Izhak Ben-Zvi, Leiden – Jerusalem 1992, pp. 199-209.

¹⁰⁶ Cfr., ad esempio, *11QT* 50, 8-9. Per il ruolo delle abluzioni rituali nel *Rotolo del Tempio* e nel *Documento di Damasco*, si veda anche E.J. CHRISTIANSEN, *The Covenant in Judaism and Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Brill, Leiden 1995, pp. 141-144. Per una panoramica generale sulle immersioni nel periodo del Secondo Tempio, cfr. J.D. LAWRENCE, *Washing in Water. Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007.

¹⁰⁷ Cfr. *CD-A* 11, 21-22: «Chiunque entra nella casa della prostrazione, non entri con impurità di abluzione».

¹⁰⁸ Cfr. *4Q414*; *4Q512* [*4QRituale di purificazione*]. A tal proposito, si veda anche E. ESHEL, *4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse-Contaminated Person*, in M.J. BERNSTEIN – F. GARCIA MARTINEZ – J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, cit., pp. 3-10.

¹⁰⁹ Cfr. *CD-A* 10, 10-13: «Sulla purificazione con acqua. Nessuno si bagni in acqua sporca o che è meno della misura che copre un uomo. *vacat* Non purifichi con essa un vaso. E ogni

qumranico numerose evidenze archeologiche hanno confermato quanto emerge dai testi in nostro possesso¹¹⁰; la loro presenza è attestata con sicurezza in tutto il territorio palestinese, con una significativa concentrazione a Gerusalemme ed, in particolar modo, nei pressi del Tempio¹¹¹. Numerosi sono stati anche i ritrovamenti di vasche nei pressi di luoghi di sepoltura, con l'evidente scopo di essere utilizzate per la purificazione di coloro che fossero incappati in una contaminazione da cadavere¹¹². Come ha bene messo in luce R. Reich, sei delle dieci *miqva'ot* ritrovate nei pressi di Khirbet Qumran sono state costruite con la medesima tecnica utilizzate per le vasche rinvenute a Gerusalemme¹¹³. La grande presenza e la consistente capacità delle *miqva'ot* qumraniche sarebbe giustificabile sulla base dei frequenti bagni rituali che gli adepti erano chiamati a fare, soprattutto in occasione dei pasti comuni¹¹⁴. Invece, il ritrovamento di una

cavità nella roccia in cui non ci sia la misura che copre, se la ha toccata una persona impura, ha contaminato le sue acque come le acque di un vaso».

¹¹⁰ A tal proposito, cfr., ad esempio, P. HIDIROGLOU, *Acqueducts, Basins, and Cisterns: The Water System at Qumran*, in «Near Eastern Archaeology» 63/3 (2000) 138-139; EAD., *L'eau et les bains à Qumran*, in «Revue des études juives» 159 (2000) 19-47; R. REICH, *Miqva'ot*, in L.H. SCHIFFMAN – J.C. VANDERKAM (eds.), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, cit., vol. I, pp. 560-563.

¹¹¹ Cfr., ad esempio, E. REGEV, *The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before Entering the Temple Courts*, in «Israel Exploration Journal» 55 (2005) 194-204; Y. ADLER, *The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before Entering the Temple Courts: A Reply to Eyal Regev*, in «Israel Exploration Journal» 56 (2006) 209-215.

¹¹² Sulla presenza di *miqva'ot* nei pressi di cimiteri, E. Eshel fa notare che «according to the Pharisaic halaka there is no reason to built a miqveh in the cemetery. A corpse-contaminated person has to immerse only in the seventh day. Therefore, it seems that those *miqva'ot* were used according to the law found in the Temple Scroll and in 4Q414, for immersion after being corpse-contaminated on the first day, immediately after the funeral» (EAD., *4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse-Contaminated Person*, p. 9). Su questo particolare aspetto e sulle evidenze archeologiche a Gerusalemme e a Gerico, cfr. anche R. HACHLILI – A. KILLEBREW, *Jewish Funerary Customs during the Second Temple Period in Light of the Excavations at the Jericho Necropolis*, in «Palestine Exploration Quarterly» 115 (1983) 109-132; R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs Practices and Rites in the Second Temple Period*, Brill, Leiden 2005.

¹¹³ Cfr. R. REICH, *Miqva'ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery*, cit., pp. 728-731.

¹¹⁴ Cfr. H. HARRINGTON, *The Purity Texts*, cit., pp. 31-32: «In both the Upper City homes and at Qumran, these stepped baths cover 15-17 per cent of entire area; this large number of purification installations reflects the daily life of a priestly community, or at least one committed to the maintenance of ritual purity. [...] The *miqva'ot* at Qumran are much larger

miqveh situata all'esterno del sito si spiegherebbe, secondo Reich, con la presenza al di fuori delle mura di coloro che erano considerati impuri e che scontavano un periodo di esclusione dalla comunità¹¹⁵.

Nel testo di *11QT* 49, 11-21, richiamando esplicitamente le «acque di purificazione» (*mê niddah*)¹¹⁶, l'autore-redattore del *Rotolo del Tempio* si ricollega alle prescrizioni di *Numeri* 19 ed al particolare rituale detto “della vacca rossa” (*parah ʾadummah*)¹¹⁷, già precedentemente citato. Sulla base dei frammenti costituenti i manoscritti *4Q277* e *4Q512*, J. M. Baumgarten ha ipotizzato che a Qumran le «acque di purificazione» potessero essere utilizzate anche per altri tipi di contaminazione, non necessariamente derivanti dal contatto con un cadavere; inoltre, richiamando anche *IQS* 3, 7-9, lo stesso autore ha ritenuto che le medesime acque potessero altresì essere adoperate per la rimozione di una impurità di tipo morale¹¹⁸.

Una particolare insistenza nei testi di Qumran viene dedicata al necessario stato di purità richiesto all'officiante del rito – peraltro, già prescritto in *Num* 19,

and would have been able to accomodate the many sectarians who would have needed to bathe at the same time before the communal meal».

¹¹⁵ Cfr. R. REICH, *Miqva'ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection*, cit., pp. 730-731.

¹¹⁶ Scrive M. Newton: «Me Niddah, literally 'waters of impurity', are waters for removing impurity, and the waters of the baths at Qumran were used for just such a purpose. They were not prepared from the ashes of the red heifer but were clean and deep enough to enable the impure to be immersed. The term niddah is used in this connection with an awareness of its association with the rite of the red heifer, but at Qumran this same term typifies and exemplifies in its varied usage the community's attitude to the sources of impurity» (ID., *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, cit., p. 32).

¹¹⁷ Sulla presenza di tale rituale in ambiente qumranico, si veda, in particolar modo, J.M. BAUMGARTEN, *The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts*, in *JJS* 46 (1995) 112-119; ID., *The Law and Spirit of Purity at Qumran*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Vol. II: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Baylor University Press, Waco 2006, pp. 93-105.

¹¹⁸ Cfr. J.M. BAUMGARTEN, *Tohorot*, in J.M. BAUMGARTEN ET ALII (eds.), *Qumran Cave 4 - XXV: Halakhic Texts, DJD XXXV*, Clarendon, Oxford 1999, pp. 83-87; ID., *The Use of mei nidah for General Purification*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery*, cit., pp. 481-485. A tal proposito, si veda anche P. BERTALOTTO, *Immersion and Expiation: Water and Spirit from Qumran to John the Baptist*, in «Henoch» 27 (2005) 163-181. Contro la posizione di Baumgarten, cfr. M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, cit., p. 31.

18-19 –, «cosicché chi è puro asperga l'impuro»¹¹⁹. Inoltre, viene raccomandato che la santità dello *šabbāt* non sia assolutamente turbata e contaminata da un siffatto rito di aspersione¹²⁰. La presenza, nei manoscritti qumranici, dei continui richiami alla santità e alla purità dei sacerdoti ben si comprende se si tiene costantemente conto della natura squisitamente sacerdotale della *yahad*¹²¹.

3b) *Impurità causata da “lebbra”*

Nel precedente capitolo, si è più volte segnalato l'ampio campo semantico coperto in ambiente biblico dal termine *šāra 'at*, comprendente non solamente la lebbra in senso stretto, o morbo di Hansen, bensì anche numerose malattie della pelle e del cuoio capelluto, nonché varie tipologie di muffe e di funghi che possono attaccare case, vestiti e manufatti in genere. In ambiente qumranico, al pari di altri ambiti collegati alle prescrizioni della *Torah*, il problema della “lebbra” dell'uomo è fortemente avvertito come tale e la presenza di lebbrosi è severamente regolamentata. I due termini che nei testi della comunità ricorrono

¹¹⁹ Sul problema del *Tebul Yom*, l'individuo impuro immersosi durante il medesimo giorno in cui ha contratto una contaminazione, cfr. *4QMMT B* 13-16. 65-72; *11QT* 45, 7-12; 49, 19-21; 51, 4-5. Al riguardo, si veda anche *4Q277 [4QTohorot B^c]* 1, 6-8: «[...] Nessuno dovrà aspergere] l'acqua per la purificazione sugli impuri, tranne un sacerdote puro [...] [...] su di lo]ro, poichè espia per gli impuri. E l'empio non dovrà aspergere sull'impuro [...] [...] l'acqua per la purificazione». Cfr. anche L.H. SCHIFFMAN, *Pharisaic and Sadducean Halakhah in the Light of the Dead Sea Scrolls. The Case of the Tebul Yom*, in *DSD* 1 (1994) 285-299; A. SOLOMON, *The Prohibition Against Tebul Yom and Defilement of the Daily Whole Offering in the Jerusalem Temple in CD 11:21-12:1: A New Understanding*, in *DSD* 4 (1997) 1-20.

¹²⁰ Cfr. *4Q274 [4QTohorot A]* 2, 1, 2: «Non dovrà aspergere di sabato».

¹²¹ Al riguardo, cfr. anche J.A. NAUDÉ, *Holiness in the Dead Sea Scrolls*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, cit., vol. II, pp. 171-199; H.K. HARRINGTON, *Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls*, in *DSD* 8 (2001) 124-135; M. HIMMELFARB, *A Kingdom of Priests. Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006, pp. 85ss.

per l'identificazione di un lebbroso sono *mesora* ' , derivante dalla radice *sara* ' , e *menuga* ' , indicante generalmente un uomo affetto da piaga (*nega* ')¹²².

Come nelle prescrizioni del *Levitico* è previsto l'allontanamento dalla vita sociale di coloro che hanno contratto una forma di "lebbra", così nella visione dell'autore-redattore del *Rotolo del Tempio* il lebbroso deve essere espulso dai centri abitati ed, in particolar modo, dalla città del Santuario di YHWH, al fine di non contaminarne la santità e la perfetta purità; inoltre, dei particolari luoghi di ricovero devono essere necessariamente approntati all'esterno delle mura:

«Farai tre luoghi, a oriente della città, separati gli uni dagli altri, ai quali andranno i lebbrosi, coloro che soffrono di gonorrea e gli uomini che hanno avuto una polluzione»¹²³.

«E in ogni città farete luoghi per gli affetti da lebbra, da infezione e da scabbia, affinché non entrino nelle vostre città e le contaminino»¹²⁴.

Nel caso in cui sia un adepto della comunità ad essere affetto da qualche piaga o da una qualsiasi forma di infezione cutanea, il testo di *4Q274* presenta uno scenario ancor più severo, con un linguaggio al tempo stesso terribile ed evocativo:

¹²² I sostantivi *menuga* ' e *nega* ' derivano a loro volta dal verbo *naga* ' , traducibile con «toccare». Sull'utilizzo di *naga* ' nei manoscritti di Qumran, si veda M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, cit., pp. 20-21.

¹²³ *11QT* 46, 16-18. Per un confronto tra le prescrizioni del *Rotolo del Tempio* circa la "lebbra" e le notizie tramandateci da Flavio Giuseppe, si veda D. ALTSHULER, *On the Classification of Judaic Laws in the Antiquities of Josephus and the Temple Scroll of Qumran*, in «Association for Jewish Studies Review» 7-8 (1982-1983) 1-14; S. CASTELLI, *Josephan Halakhah and the Temple Scroll: Questions of Sources and Exegetic Traditions in the Laws of Purity*, in «Henoch» 24 (2002) 331-341.

¹²⁴ *11QT* 48, 14-16.

«Giacerà in un giaciglio di lutto e risiederà in un luogo di dolore; starà isolato dagli (altri) impuri e lontano dal puro cibo, a dodici cubiti; starà nella zona a lui riservata, a nord-est di ogni abitazione a questa distanza»¹²⁵.

La presenza di espressioni quali «giaciglio di lutto» e «luogo di dolore» aiuta a comprendere quanto la “lebbra”, nell’ottica di Qumran, fosse considerata sintomo di un grande peccato: il lebbroso è un peccatore – e, dunque, un impuro – e, pertanto, va assolutamente allontanato dalla comunità, in quanto fonte di contaminazione per sé stesso e per gli altri¹²⁶. In 4Q270 colui che è «infettato dalla piaga della lebbra» è elencato in una lista di trasgressori¹²⁷ e in 4Q266 la “lebbra” viene addirittura paragonata ad uno spirito maligno che entra nel corpo dell’uomo¹²⁸.

Essere esclusi dalla *yahad* significa fundamentalmente essere privati del cibo puro riservato ai Molti; nel caso ci si trovi in presenza di “lebbra”, l’interpretazione settaria della *Torah* diviene ancora più severa e restrittiva, in quanto colui il quale sia stato dichiarato guarito deve comunque attendere il tramonto dell’ottavo giorno prima di essere riammesso al banchetto comune:

«E anche sui lebbrosi: noi di[ciamo che non] entreranno in un luogo dove ci sia il cibo puro, ma anzi da soli [resteranno fuori dall’accampamento. E] anche è scritto che dal momento in cui si rade e si lava resta fuori dalla [sua tenda sette] giorni. Ma ora, quando sono impuri, [i lebbrosi entrano] in una casa in cui c’è puro cibo. E voi sapete [che se qualcuno viola senza volerlo un decreto] e non ne è consapevole, porterà [un’offerta per il peccato. E su colui

¹²⁵ 4Q274 [4QTohorot A] 1, 1, 1-2.

¹²⁶ Cfr. anche K. BERTHELOT, *La place des infirmes et des ‘lépreux’ dans le textes de Qumran et le évangiles*, in RB 113 (2006) 211-241.

¹²⁷ Cfr. 4Q270 [4QD^e] 9, 2, 1ss. Per le prescrizioni sulle infezioni cutanee nei frammenti del Documento di Damasco provenienti dalla grotta 4, si veda anche J. M. BAUMGARTEN, *The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease*, in JJS 41 (1990) 153-65; E. QIMRON, *Notes on the 4Q Zadokite Fragment on Skin Disease*, in JJS 42 (1991) 256-259.

¹²⁸ Cfr. 4Q267 [4QD^b] 9, 1, 6.

che agisce con insolenza, è scrit]to che egli è un denigratore e un blasfemo. [E anche: quando essi hanno impurità di lebbra] non mangeranno le cose sante fino a che non tramonti il sole nel giorno ottavo»¹²⁹.

In una comunità sacerdotale, ovviamente, un ruolo fondamentale nell'accertamento dell'avvenuta guarigione e nella vigilanza sulle pratiche di purificazione viene assegnata ai sacerdoti, riallacciandosi alla normativa stabilita in *Lev* 14, 30. Nel *Documento di Damasco*, tra i compiti principali dell'Ispettore viene elencato quello di istruire i sacerdoti sulla corretta interpretazione della *Torah* circa la "lebbra"¹³⁰ e in altri frammenti viene confermato che solamente un sacerdote può constatare il decorso della malattia e la completa guarigione dell'ammalato, con il recupero dello «spirito di vita»:

«[... un gonfiore], o una volatica, o una mac[chia bianca ...] [e la volatica è una piaga del legno o della] pietra o qualche piaga per l'arrivo dello spi[rito che si impadronisce] [dell'arteria e ritorna il sangue] verso l'alto o verso il basso e l'arteria [...] [...] ... [...] [Il sacerdote esaminerà la pelle] viva e la morta. [...] Se non è più profonda la pelle] morta della [viva lo rinchiuderà fino a] che la carne fresca. / [fino a che] il sangue torni all'arteria, e dopo egli confronterà/ Il sacerdote lo esaminerà [nel giorno settimo: se lo] spirito di vita sale e scende e la carne è cresciuta [è curato ... la] volatica. Non esaminerà il sacerdote la pelle della car[ne] [...] Ma se è più profondo] il gonfiore o la volatica [della pelle, e il sacerdote vede in] esso come la forma di carne viva [...] [è la lebbra che si è impadronita] della pelle viva. E secondo

¹²⁹ *4QMMT B* 64-72. Cfr., a tal proposito, anche *4Q514* [*4QOrd^c*]. H.K. Harrington ha rilevato che «according to the sectarians, the impurity of leprosy takes longer to purify than according to the Rabbis. The purifying leper is not allowed to eat sacred food until sunset on the eight day (*MMT B* 71-72). For the Rabbis, by contrast, the process is complete when sacrifice are offered on the eight day at the Temple (m. *Neg.* 14.3). There is no need to wait until sunset» (EAD., *The Purity Texts*, cit., p. 91).

¹³⁰ Cfr. *CD-A* 13, 4-6: «Ma se c'è un giudizio contro qualcuno sulla legge della lebbra, il sacerdote occuperà il suo posto nell'accampamento e l'Ispettore lo istruirà sulla esatta interpretazione della legge».

questa norma [...Il sacerdote la esaminerà nel giorno set]timo; se si è aggiunto qualche [vivo al morto ... è leb]bra maligna. *vacat* [E la norma per l'alopecia della testa o della barba ...] il sacerdote la esaminerà [e se entra lo spirito nella testa o nella barba in un blocco ...] sotto il pelo [e il suo aspetto cambia in giallognolo – poichè è come una pian]ta sotto cui c'è un verme: [si spezza la sua radice e il suo frutto sbianca]. E quanto a ciò che è det[to: «Ordinerà il sacerdote che radano [la sua testa, ma] non raderanno [la sua alopecia]», è perchè il sacerdote possa contare [i capelli morti e quelli vivi e vedere: se si sono aggiunti] dei vivi ai morti [durante sette giorni, è impuro; ma se non si sono aggiunti] dei vivi [ai morti] e l'arteria è piena di sangue e lo spirito di vita sale e [scende per essa, è curata] questa piaga»¹³¹.

Una volta dichiarato pienamente guarito, colui che era stato colpito dalla “lebbra” deve sottoporsi ad un rito di purificazione della durata di otto giorni, sulla base della normativa riportata in *Lev* 14¹³², già precedentemente esaminata, e riprendendo molti elementi del rituale di purificazione per le contaminazioni da cadavere¹³³. Nello specifico, i manoscritti qumranici in nostro possesso

¹³¹ 4Q272 [4QD^g] 1, 1, 1-1, 2, 2. Cfr. anche 4Q267 [4QD^b] 9, 1, 1ss. A tal proposito, scrive J.M. Baumgarten: «Healing is indicated by the return of the blood, apparently identified with the spirit of life, to the arteries where it ‘moves up and down’. The identification of the blood with the spirit of life would seem to be more in harmony with the biblical perspective (Gen. 9:3-4 and Lev. 17:10-14)» (ID., *The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease*, cit., p. 163).

¹³² Sui rapporti tra i frammenti di CD provenienti dalla grotta 4 e le prescrizioni di *Lev* 11-15, si veda M. HIMMELFARB, *The Purity Laws of 4QD: Exegesis and Sectarianism*, in E.G. CHAZON – D. SATRAN – R.A. CLEMENTS, *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Brill, Leiden 2004, pp. 155-169.

¹³³ Scrive a tal proposito H.K. Harrington: «Many aspects of corpse impurity apply to leprosy as well: (1) the leper's dishevelled hair and rent clothes can be a sign that ‘the leper may be mourning his own “death”’ [...]; (2) the living bird which is dipped in the blood of the dead bird and then freed symbolic and brings to mind the plight of the leper himself who has just been ‘set free from his brush with death’ [...]; (3) the use of hyssop, cedarwood and crimson wool in both the red cow rite and the purification of the leper emphasizes redness and points to blood, the purgative element in both rites; (4) both the leper and the corpse contaminate people by a shared overhang; (5) both the leper and the corpse must be isolated from the community; (6) sacrifices are necessary in both case: for the corpse-impure the red cow must be sacrificed; for the leper, four sacrifices are brought at the completion of purification; and

ritengono di non dover aggiungere alcunchè, limitandosi *de facto* ad accettare e ad attuare rigorosamente le prescrizioni mosaiche¹³⁴.

3c) *Impurità causata da flussi corporei*

Nella normativa riguardante l'impurità quella maggiormente interessante e presente nella letteratura qumranica riguarda i flussi corporei, con le sue varie articolazioni:

- α) emissioni seminali;
- β) emissioni maschili anormali;
- γ) mestruazioni;
- δ) flussi femminili anormali;
- ε) parto;
- ζ) escrementi.

Come si evince dalle elencate sottocategorie relative all'impurità causata da flussi corporei, due di esse riguardano direttamente il genere maschile (emissioni seminali ed emissioni anormali); tre sono specifiche del genere femminile (mestruazioni, flussi di sangue anormali e parto); una sola (escrementi) è propria sia dei maschi sia delle femmine. Su queste basi, è lecito, però, chiedersi, il valore ed il *Sitz im Leben* di tali normative in seno ad una comunità esclusivamente maschile e rigidamente celibataria come quella

(7) the purification of leper and the leprous house, like corpse-impure person, involves a seven-day process» (EAD., *The Purity Texts*, cit., pp. 92-93).

¹³⁴ Il brano più significativo sulla purificazione di un lebbroso, basato, però, sulle norme di *Lev 13*, è conservato in 4Q274 [4QTohorot A] 1, 1, 3-4: «Ciascuno degli impuri, [al setti]mo [gior]no si laverà nell'acqua e pulirà i suoi vestiti e solo dopo potrà mangiare, perchè per questo è stato detto: 'Impuro, impuro, sarà chiamato per tutti i giorni in cui dure[rà] in lui la pia]ga'».

stanziatasi a Khirbet Qumran. A ciò si aggiunga la negativa visione del genere femminile ricorrente nei testi settari e confermata dalle notizie tramandateci da Giuseppe Flavio¹³⁵. Una ipotesi plausibile potrebbe essere fornita dalla somma preoccupazione di mantenere in ogni ambito uno stato di massima purità, ed, in particolar modo, tali prescrizioni, come sembra emergere dai testi, verrebbero ad iscriversi nel più ampio panorama dei testi riguardanti la visione settaria della vita nelle città ordinarie e soprattutto nella *'yad miqdaš*, nella «città del Santuario»¹³⁶.

α) *Emissioni seminali*

La normativa di *Lev* 15, 16-18 prescrive che ogni emissione seminale comporta uno stato di impurità, sia per l'uomo, sia per la donna eventualmente coinvolta nel rapporto sessuale, sia per le pelli ed i vestiti su cui accidentalmente siano cadute gocce di seme. La contaminazione può essere eliminata attraverso le modalità rituali maggiormente diffuse, ovvero mediante una abluzione completa e l'attesa del tramonto del giorno in cui sia avvenuta l'emissione seminale¹³⁷. Nell'ottica qumranica, queste particolari prescrizioni vengono ad essere applicate e ripensate secondo i principi massimalisti dell'ermeneutica biblica tipici della *yahad*. Un caso esemplare di questo atteggiamento rigorista è la affermazione presente nel *Documento di Damasco* con la quale si sancisce il

¹³⁵ Oltre al già citato brano di *BJ* 2, 120-121, si veda anche *AJ* 18, 21-22.

¹³⁶ Sul concetto di *'yad miqdaš* e sui problemi connessi alla vita quotidiana in essa, si veda, in particolar modo, L.H. SCHIFFMAN, *Exclusion from the Sanctuary and the City of the Sanctuary in the Temple Scroll*, cit., 301-320; J. MILGROM, *The City of the Temple. A Response to Lawrence H. Schiffman*, in *JQR* N.S. 85 (1994) 125-128; S. WHITE CRAWFORD, *The Meaning of the Phrase 'yad miqdaš in Temple Scroll*, in *DSD* 8 (2001) 242-254.

¹³⁷ Cfr. *Lev* 15, 16-19: «L'uomo che avrà avuto un'emissione seminale, si laverà tutto il corpo nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Ogni veste o pelle, su cui vi sarà un'emissione seminale, dovrà essere lavata nell'acqua e sarà immonda fino alla sera. La donna e l'uomo che abbiano avuto un rapporto con emissione seminale si laveranno nell'acqua e saranno immondi fino alla sera».

divieto di avere rapporti sessuali, e quindi emissioni seminali, nella città del Santuario:

«Nessun uomo dorma con la sua donna nella città del tempio contaminando la città del tempio con le sue impurità»¹³⁸.

A proposito delle prescrizioni di *CD-A* 12, 1-2, Mayer I. Gruber sostiene che

«A married couple who belonged to the sect and who lived in Jerusalem might indeed find that their bedroom was located within sacred space as defined by 11QT. It is most likely that in CD 12:1-2 the legislator addresses this distinct possibility. The possible conclusions that they might have to draw from CD 12:1-2 are that (1) they need to relocate, (2)

¹³⁸ *CD-A* 12, 1-2. Sembra plausibile l'ipotesi avanzata da J.M. Baumgarten, secondo cui tale norma costituirebbe in seno alla comunità qumranica la base sulla quale fondare il celibato della casta sacerdotale. Cfr. ID., *The Qumran-Essene Restraints on Marriage*, in L.H. SCHIFFMANN (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Y. Yadin*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 13-24. A ciò si aggiunga, inoltre, la proibizione sia della poligamia sia del divorzio presente nel medesimo *CD*, nel quale, sulla base di *Lev* 18, 18, si afferma il divieto di «prendere due donne nella loro vita» (*CD-A* 4, 20-21); su tale problema una lunga discussione si è accesa tra gli studiosi, i quali di volta in volta hanno sottolineato la presenza della sola proibizione della poligamia (cfr., ad esempio, PH.R. DAVIES, *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Scholars Press, Atlanta 1989, in particolare modo p. 76) oppure la coesistenza di entrambi i divieti (cfr. J. MURPHY O'CONNOR, *An Essene Missionary Document? CD II, 14-VI, 1*, in RB 77 [1970] 201-229). L.H. Schiffmann, invece, ha ipotizzato la liceità del divorzio solamente in caso di adulterio (cfr. ID., *Laws Pertaining to Women*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT [eds.], *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, cit., pp. 210-228 [in particolare modo, p. 217]). Per altre discussioni sul problema, si veda inoltre P. WINTER, *Sadoqite Fragments IV, 20-21 and the Exegesis of Genesis 1:27 in Late Judaism*, in ZAW 68 (1956) 74-77; Y. YADIN, *L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce*, in RB 79 (1972) 92-104; G. VERMES, *Sectarian Matrimonial Halakah in the Damascus Rule*, in JJS 25 (1974) 197-202; Z.W. FALK, *Marriage Regulations of the Dead Sea Community*, in «Israel Law Review» 29 (1995) 79-82; J. STRUGNELL, *More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1Thess 4:4] and 4QMMT§B)*, in RQ 17 (1996) 537-547; J.J. COLLINS, *Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism*, in L.G. PERDUE – J. BLENKINSOPP – J.J. COLLINS – C. MEYERS, *Families in Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, pp. 104-162; D. INSTONE-BREWSTER, *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, in particolare modo pp. 59-84.

they need to give up lovemaking or at least do it somewhere else, or (3) they need the change their religious affiliation to a different Jewish sect (something that Josephus tell us he did [*Life* #2]) – one that allows intercourse in they neighborhood»¹³⁹.

Il *Rotolo del Tempio*, in accordo con tale normativa ed al fine di salvaguardare la perfetta purità dei luoghi santi, prevede la predisposizione di un luogo «a oriente della città», nel quale sono destinati a rimanere in quarantena «gli uomini che hanno avuto una polluzione» fino a quando non avranno espletato le necessarie pratiche di purificazione¹⁴⁰. Ad ogni modo, il periodo di quarantena deve essere non inferiore a tre giorni, poichè nel medesimo manoscritto si stabilisce che

«chi si giaccia con sua moglie ed abbia un'eiaculazione non entrerà per tre giorni in tutta la città del tempio nella quale stabilirò il mio nome»¹⁴¹.

Una prescrizione del tutto simile è prevista anche in caso di polluzione notturna, la quale, benchè involontaria, comporta comunque uno stato di contaminazione e l'esclusione dal Tempio per tre giorni¹⁴². Inoltre, una aggravante della contaminazione da emissione seminale è causata da un comportamento lussurioso nei confronti della propria moglie, e ciò viene a far sovrapporre in maniera evidente una impurità di tipo morale ad una di carattere rituale:

¹³⁹ M.I. GRUBER, *Purity and Impurity in Halakic Sources and Qumran Law*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood*, cit., pp. 65-76, in particolar modo p. 74.

¹⁴⁰ Cfr. *11QT* 46, 16-18.

¹⁴¹ *11QT* 45, 11-12.

¹⁴² Cfr. *11QT* 45, 7-8: «Colui che abbia avuto una polluzione notturna non entrerà in tutto il tempio fino a che non siano passati tre giorni».

«Chi si avvicina per lussuria [a sua moglie, non secondo la norma, uscirà e non ritor]nerà più»¹⁴³.

Dunque, laddove sono permessi, ovvero nelle città ordinarie, i rapporti sessuali sono consentiti solamente ai fini della procreazione; *ergo*, l'unione tra marito e moglie è proibita anche durante un eventuale stato di gravidanza di quest'ultima, essendo esclusi dall'atto sessuale fini procreativi¹⁴⁴. Inoltre, come ha rilevato Baumgarten, un rapporto sessuale durante la gravidanza potrebbe portare ad emorragie, causando, di fatto, un ulteriore stato di contaminazione¹⁴⁵.

La purificazione prescritta per l'impurità causata da emissione seminale consiste nel compiere una abluzione ed il lavaggio dei propri abiti nel primo e nel terzo giorno di quarantena¹⁴⁶. Secondo Baumgarten, anche in questo caso, le stringenti regole proprie della comunità qumranica prevedevano l'aspersione con la *me niddâ*, con l'«acqua della purificazione», al pari della contaminazione da cadavere¹⁴⁷. L'ipotesi sembra essere plausibile, in quanto nel manoscritto 4Q274 è possibile leggere:

«Se qualcuno tocca un'emissione [dal corpo o una pol]luzione, sia impuro. Chi tocchi uno fra tutti questi impuri, per i sette giorni della [sua purificazione] non mangerà, come se fosse impuro per il contatto con un cadavere»¹⁴⁸.

¹⁴³ 4Q269 [4QD^d] 12, 4-5.

¹⁴⁴ Cfr. H.K. HARRINGTON, *The Purity Texts*, cit., p. 104; M. HIMMELFARB, *Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees*, in DSD 6 (1999) 11-35.

¹⁴⁵ Cfr. J.M. BAUMGARTEN, *A Fragment of Fetal Life and Pregnancy in 4Q270*, cit., p. 448.

¹⁴⁶ Cfr. 11QT 45, 8-10: «Laverà i suoi vestiti e si bagnerà nel primo giorno, e nel giorno terzo laverà i suoi vestiti /e si bagnerà/ al calare del sole. Dopo entrerà nel tempio. Ma non entreranno nel mio tempio con la loro sudicia impurità per profanarlo».

¹⁴⁷ Cfr. J.M. BAUMGARTEN, *Tohorot*, in J.M. BAUMGARTEN ET ALII (eds.), *Qumran Cave 4 - XXV: Halakhic Texts, DJD XXXV*, cit., pp. 83-87. 104; ID., *Purification Liturgy, ibidem*, pp. 123-130.

¹⁴⁸ 4Q274 [4QTohorot A] 1, 1, 8-9.

Nello stesso rotolo viene presa in considerazione anche una situazione particolare, ovvero il caso in cui ci si trovi di fronte ad un uomo impuro che possieda un solo abito e che non abbia i mezzi per procurarsene un'altro durante il prescritto periodo di purificazione. All'indigente è consentito di indossare nuovamente i propri abiti nel caso in cui essi non siano stati interessati direttamente da una contaminazione da sperma; egli, però, sarà tenuto a vigilare affinché ciò che indossa non venga in diretto contatto con il proprio cibo ordinario, essendo escluso *de facto* dal cibo puro a causa del proprio stato d'impurità¹⁴⁹.

β) *Emissioni maschili anormali*

Nel precedente capitolo, si è discusso sullo stato di impurità causato dalle emissioni maschili non riconducibili direttamente ad una eiaculazione ed, in particolar modo, dalla cosiddetta gonorrea, infezione che si presenta nell'uomo con emissioni mucopurulente attraverso le vie urinarie. Ad esse ed allo *zab*, l'uomo reso impuro da una emissione anomala, come si è visto, è dedicata la normativa conservata in *Lev* 15, 1-16. A Qumran, invece, le prescrizioni relative a tale argomento sono riportate nel *Rotolo del Tempio* ed in alcuni manoscritti ritrovati nella grotta 4.

Nel *Rotolo del Tempio*, al pari dei casi di lebbra e della normale emissione seminale, viene prescritta la quarantena nel solito luogo sito «a oriente della città» anche per «coloro che soffrono di gonorrea»¹⁵⁰. E il manoscritto *4Q274*

¹⁴⁹ Cfr. *4Q274* [*4QTohorot A*] 2, 1, 3-9: «Non dovrà toccare il puro cibo finchè non abbia cambiato [i vestiti ...] chiunque tocchi seme emesso da un uomo, immergerà anche tutti gli oggetti [...] ... e il vestito su cui si trova (il seme) e qualunque oggetto lo porti, lo immergerà. [...] Se nel campo c'è un uomo che non ha i mezzi [...] [...] il vestito che non ha toccato; solo, non toccherà il suo pane. E chi lo ha toccato [...] sederanno. E se non lo ha toccato, lo laverà nell'acqua. E se [...] lo laverà».

¹⁵⁰ Cfr. *11QT* 46, 16-18. Al contrario, nella letteratura rabbinica il gonorroico viene escluso solamente dal monte del Tempio e non dall'intera città santa (*m. Kelim* 1,3; *m. Zabim* 5, 6-7).

aggiunge che il gonorroico sarà costretto a rimanere «nella zona a lui riservata, a nord est di ogni abitazione» ad una distanza minima di dodici cubiti e «lontano dal puro cibo». Anche per lui sono preparati «un luogo di dolore» e «un giaciglio di lutto»¹⁵¹. Quest'ultima immagine, in particolar modo, sembra trovare le proprie origini nelle prescrizioni del *Levitico*, secondo cui «ogni giaciglio sul quale si coricherà chi è affetto da gonorrea, sarà immondo; ogni oggetto sul quale si siederà sarà immondo»¹⁵².

Sempre secondo le norme di 4Q274, se un portatore di impurità – ed, in particolar modo, una donna nei giorni del ciclo mestruale – viene in contatto con un gonorroico, o anche con i suoi oggetti di uso personale, aggiunge una nuova impurità al proprio precedente stato di contaminazione; ad essi saranno, pertanto, prescritti ulteriori lavaggi dei vestiti ed altre abluzioni:

«La donna mestruta per i sette giorni non toccherà il gonorroico nè gli oggetti che egli tocchi {seduto} {su di essi} /o/ su cui si sia seduto. Se ha toccato qualcosa, pulirà i suoi vestiti e si laverà e dopo potrà mangiare»¹⁵³.

Nella letteratura qumranica non sembra esservi traccia, invece, della normativa di *Lev* 15, 11, stando alla quale lo *zab* che tocca una persona in stato di purità dopo essersi lavato le mani non trasmette la contaminazione. Un unico parallelo, riferito però esplicitamente ad un uomo affetto da piaghe, potrebbe essere presente nel manoscritto 4Q277, in cui si legge che «chi tocchi [...] [...] la

¹⁵¹ Cfr. l'intero brano di 4Q274 [4QTohorot A] 1, 1, 1-9. A tal proposito, J.M. Baumgarten sottolinea che «although the phrases 'bed of sorrow' and 'seat of sighing' are metaphorical, they are derived from the rules of impurity specific to the *zab*» (ID., *Zab Impurity in Qumran and Rabbinic Law*, in JJS 45 [1994] 273-277, in particolar modo p. 276).

¹⁵² *Lev* 15, 4-5.

¹⁵³ 4Q274 [4QTohorot A] 1, 1, 4-5. Al riguardo, si veda anche J.M. BAUMGARTEN, *The Laws About the Fluxes in 4Qtohora^a (4Q274)*, in D. DIMANT – L.H. SCHIFFMAN (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, Brill, Leiden 1995, pp. 1-8; J. MILGROM, *4Qtohora^a: An Unpublished Qumran Text on Purities*, *Ibidem*, pp. 59-68.

sua piaga [...] senza lavare nell'acqua [le mani] sarà impuro»¹⁵⁴. Generalmente, si tende ad estendere queste particolari norme anche ad altre tipologie di impurità, e dunque anche ai flussi maschili, così come avviene per il rituale d'aspersione con la *me niddah* in occasione delle prescritte purificazioni¹⁵⁵.

Il *Rotolo del Tempio* sancisce, sulla base di *Lev* 15, 13, per lo *zab* un periodo di purificazione di almeno sette giorni, durante i quali il contaminato è chiamato a compiere il lavaggio completo dei propri abiti e l'immersione completa del proprio corpo «in acque correnti»¹⁵⁶; solamente dopo il riacquisto della perfetta purità, all'ottavo giorno, potrà accedere nuovamente nella città del Tempio ed offrire a YHWH due colombe oppure due tortore come sacrificio di espiazione e come olocausto¹⁵⁷.

γ) Mestruazioni

Ad un primo approccio alla letteratura qumranica, è lecito chiedersi quale senso abbia la presenza di norme riguardanti il genere femminile in una realtà esclusivamente maschile quale quella della comunità stanziata a Khirbet Qumran. Ad una analisi più approfondita dei testi e delle posizioni teologiche elaborati dai settari nel corso dell'esistenza della *yahad*, ci si rende conto,

¹⁵⁴ 4Q277 [4QTohorot B^c] 1, 10-12.

¹⁵⁵ A tal proposito, scrive H.K. Harrington: «Tohorot support the effectiveness of the zab's handwashing» (EAD., *The Purity Texts*, cit., p. 96).

¹⁵⁶ Cfr. *11QT* 45, 15-17: «Chiunque si purifichi dalla sua gonorrea conterà sette giorni fino alla sua purificazione. Laverà, il giorno settimo, i suoi vestiti e bagnerà tutto il suo corpo in acque correnti. Dopo entrerà nella città del tempio». Sul rituale di purificazione del gonorroico e sulla sua riammissione nella società, si veda anche 4Q512[4QRituale di purificazione] 7-9, 11, 1-4, in cui è possibile leggere: «Tutte [queste] co[se ...] quando si è purificato dal flus[so ...] purità di Israe[le] per mangiare e per be[re ...] nelle cit]tà in cui risie[dono] per essere un popolo [santo ...]». Cfr. altresì 4Q512 [4QRituale di purificazione] 10-11, 10, 1-8.

¹⁵⁷ A tal proposito, si veda *Lev* 15, 14-15: «L'ottavo giorno, prenderà due tortore o due colombe, verrà davanti al Signore, all'ingresso della tenda del convegno, e li darà al sacerdote, il quale ne offrirà uno come sacrificio espiatorio, l'altro come olocausto; il sacerdote compirà per lui il rito espiatorio davanti al Signore per la sua gonorrea».

invece, della forte presenza nei manoscritti di una visione globalizzante dell'intera società, la quale, come già detto in precedenza, ha come propri punti di riferimento non solamente la vita interna della comunità stessa, ma anche il *modus vivendi* nella vita quotidiana, in cui sono chiamati a convivere sia uomini sia donne. In questa ottica, dunque, vengono ad inquadrarsi ed a trovare il proprio *Sitz im Leben* le norme relative alle donne interessate da un flusso mestruale (*niddah*).

Si è precedentemente esaminata la normativa che prevede il divieto di avere rapporti sessuali nella città del Santuario; in aggiunta a ciò, il *Documento di Damasco*, nell'ammonire i sacerdoti a non cadere nelle «tre reti di Belial»¹⁵⁸, riprende le prescrizioni di *Lev* 15, 24 e riafferma la proibizione di giacere con una donna durante il periodo mestruale:

«Ed essi inoltre contaminano il tempio poichè non stanno separati, secondo la legge, ma anzi giacciono con quella che vede il suo flusso mestruale»¹⁵⁹.

Inoltre, il *Rotolo del Tempio* prevede nelle città ordinarie la predisposizione di luoghi destinati all'accoglienza, oltre che di altre tipologie di portatori di impurità, anche «per le donne quando sono nella loro mestruazione impura»¹⁶⁰. Secondo Yadin, invece, la mancanza di una precisa normativa a tal riguardo per la città del Tempio potrebbe essere probabilmente una prova del generale divieto per le donne di risiedere nella *'yad miqdas'*¹⁶¹.

Una conseguenza pratica di queste disposizioni è l'esclusione per le donne mestruate, oltre che dalle normali pratiche della vita quotidiana, finanche dal banchetto pasquale, essendo *de facto* escluse dalla convivenza familiare per un

¹⁵⁸ *CD-A* 4, 15.

¹⁵⁹ *CD-A* 5, 6-7.

¹⁶⁰ *11QT* 48, 16.

¹⁶¹ Cfr. Y. YADIN, *The Temple Scroll*, vol. I, p. 306.

periodo di sette giorni, in qualsiasi periodo dell'anno esso capiti. Il pasto più sacro dell'anno non deve essere in nessun modo contaminato¹⁶².

Al pari delle emissioni di uno *zab* – al quale, come abbiamo visto, sono particolarmente vietati i contatti con donne nel periodo delle mestruazioni –, il sangue mestruale viene visto come un potentissimo veicolo di contaminazione, una vera e propria «piaga» infettiva per coloro i quali vengono con essa in contatto¹⁶³; non è difficile pensare, dunque, che nell'immaginario qumranico una donna mestrata possa essere assimilata, per un periodo limitato di sette giorni al mese, ad un ammalato affetto da una qualche forma di “lebbra”:

«Chi sta contando (i sette giorni), sia maschio sia femmina, non toc[cherà la donna che ha un flusso di sangue] nè quella che ha le mestruazioni, a meno che non si sia purificata [dalle me]struazioni, infatti il sangue della mestrata è considerato una piaga per chi lo tocca»¹⁶⁴.

Per la purificazione di una donna mestrata il capitolo 15 del *Levitico* non prevede esplicitamente delle abluzioni durante i sette giorni; a Qumran, invece, coloro che abbiano contratto o siano portatori di una impurità di carattere temporaneo sono chiamati a compiere il lavaggio dei propri indumenti e l'immersione completa del proprio corpo nelle acque lustrali:

¹⁶² Sul modo di celebrare il banchetto pasquale nei testi qumranici, si veda *11QT* 17; *4Q265* [*4QSD*] 3. Scrive a tal proposito J.M. Baumgarten che la presenza di un solo componente della famiglia in stato di impurità «subverting the purity of the common meal» (ID., *Miscellaneous Rules*, in J.M. BAUMGARTEN ET ALII [eds.], *Qumran Cave 4 - XXV: Halakhic Texts*, DJD XXXV, cit., p. 64).

¹⁶³ Come ricorda J.M. Baumgarten, i Samaritani «considered contact with menstrual blood to result in seven days of uncleanness, but only one day for contact with the discharge of the *zab*» (ID., *Tohorot*, in J.M. BAUMGARTEN ET ALII (eds.), *Qumran Cave 4 - XXV: Halakhic Texts*, DJD XXXV, cit., p. 102). A tal proposito, cfr. anche I.R.M.M. BOID, *Principles of Samaritan Halachah*, Brill, Leiden 1989, in particolar modo le pp. 287 e 302.

¹⁶⁴ *4Q274* [*4QTohorot A*] 1, 1, 7-8.

«Tutti gli impuri temporanei, nel giorno della loro purificazione, si bagneranno e laveranno (i loro vestiti) in acqua e saranno puri e dopo mangeranno il loro pane se[condo la legge]»¹⁶⁵.

Su queste basi, diviene lecito supporre che, avendo il ciclo mestruale una durata pressochè costante, la donna mestrata dovesse essere anch'essa ascritta alla categoria degli «impuri temporanei» e, pertanto, costretta a compiere le prescritte abluzioni ed i previsti lavaggi di vestiario per l'intero periodo di *niddah*.

δ) *Flussi femminili anormali*

«La donna che ha un flusso di sangue per molti giorni, fuori del tempo delle regole, o che lo abbia più del normale sarà immonda per tutto il tempo del flusso, secondo le norme dell'immondezza mestruale»¹⁶⁶.

Così il *Levitico* introduce il problema della *zabah*, controparte femminile dello *zab*; come quest'ultimo viene considerato impuro a causa delle emissioni anormali dai propri organi genitali, allo stesso modo la donna è oggetto di contaminazione e di allontanamento dalla vita sociale a causa di anomali flussi di sangue al di fuori del periodo mestruale.

Il manoscritto 4Q267, nel frammento 9, dopo le norme per il gonorroico, sembra prevedere le prescrizioni relative alla *zabah*; il flusso di sangue comporta una contaminazione tale da escludere colei che ne sia affetta sia dal cibo puro sia dall'ingresso nel Tempio.

¹⁶⁵ 4Q514 [4QOrd^c] 1, 1, 8-10.

¹⁶⁶ Lev 15, 25.

«Ella non mangi del sacro e non entri nel tempio fino a che non si ponga il sole nel giorno ottavo»¹⁶⁷.

Il brano preso in esame è particolarmente interessante perchè sembra contraddire la già citata ipotesi di Yadin circa una completa esclusione delle donne dalla città del Tempio; il frammento esaminato, invece, fa chiaramente riferimento alla possibilità che una donna, in stato di perfetta purità, possa entrare nel santuario e, dunque, possa soggiornare nella *'yad miqdaš*.

Ad ogni modo, i manoscritti qumranici sembrano assimilare tra loro, in linea generale, le prescrizioni relative allo *zab*, alle mestruazioni ed alla *zabah*: ogni tipo di contatto è vietato, pena una contaminazione del tutto simile a quella provocata da un cadavere¹⁶⁸; nelle città ordinarie vanno approntati adeguati luoghi in cui isolare i portatori di tali impurità¹⁶⁹; sono previsti periodi di purificazione della durata di almeno sette giorni, durante i quali uomini e donne contaminate dai flussi sono chiamati a compiere ripetute abluzioni e lavaggi dei propri indumenti¹⁷⁰. Ciò che fanno, dunque, da linee guida per i settari in queste particolari circostanze sono sostanzialmente le normative stabilite nel capitolo 15 del *Levitico* e, come fa notare, Baumgarten, lo stesso ordine con cui vengono esposte nei testi qumranici le disposizioni relative a *zab*, donne mestruate e *zabah* «is in harmony with the similar sequence of Leviticus 15»¹⁷¹.

¹⁶⁷ 4Q267 [4QD^b] 9, 2, 3-4. Per altre simili attestazioni nei frammenti del *Documento di Damasco* provenienti dalla grotta 4, si veda, in particolar modo, M. HIMMELFARB, *The Purity Laws of 4QD: Exegesis and Sectarianism*, cit., pp. 154-169; C. WASSEN, *Women in the Damascus Document*, Brill, Leiden 2005, pp. 45-58.

¹⁶⁸ Cfr. 4Q274 [4QTohorot A] 1, 1, 4-9.

¹⁶⁹ Cfr. 11QT 48, 14-17.

¹⁷⁰ Cfr. 4Q514 [4QOrd^c] 1, 1, 1-11.

¹⁷¹ J.M.BAUMGARTEN, *Tohorot*, in J.M.BAUMGARTEN ET ALII (eds.), *Qumran Cave 4 - XXV: Halakhic Texts, DJD XXXV*, cit., p. 102.

ε) Parto

Per quanto riguarda il parto, la normativa di riferimento per i qumraniti resta quella stabilita nei primi versetti del capitolo 12 del *Levitico*: quaranta giorni d'impurità per la puerpera in caso di nascita di un maschio ed ottanta giorni in occasione della nascita di una femmina¹⁷². Una esplicita ripresa di tali prescrizioni sembra rilevabile nel frammento 9 di 4Q267, nel quale, però, a tal riguardo si è conservata solo la seguente frase:

«E la donna che è in[cinta] e partorisce un maschio [sarà impura] per sette [giorni]»¹⁷³.

Si è già discusso in precedenza circa l'impurità causata dalla morte del feto nel grembo della madre ed è stato ricordato come la visione del corpo della puerpera come sepolcro sia un *unicum* che si incontra solamente nei testi qumranici. Hannah K. Harrington, a tal proposito, sottolinea come «the parturient is at very threshold of life and death»¹⁷⁴, sia per le difficoltà che potrebbero presentarsi durante la gestazione, fino alla morte del nascituro, sia per la pericolosità del momento del parto, durante il quale numerose donne potrebbero rischiare di perdere la propria vita.

Anche il manoscritto 4Q265, che presenta numerose affinità contenutistiche sia con la *Regola della Comunità* sia con il *Documento di Damasco*, contiene dei riferimenti all'impurità della puerpera; purtroppo, però, il

¹⁷² Cfr. *Lev* 12, 1-5: «Il Signore aggiunse a Mosè: 'Riferisci agli Israeliti: Quando una donna sarà rimasta incinta e darà alla luce un maschio, sarà immonda per sette giorni; sarà immonda come nel tempo delle sue regole. L'ottavo giorno si circonderà il bambino. Poi essa resterà ancora trentatré giorni a purificarsi dal suo sangue; non toccherà alcuna cosa santa e non entrerà nel santuario, finché non siano compiuti i giorni della sua purificazione. Ma, se partorisce una femmina sarà immonda due settimane come al tempo delle sue regole; resterà sessantasei giorni a purificarsi del suo sangue'».

¹⁷³ 4Q267 [4QD^b] 9, 2, 5.

¹⁷⁴ EAD., *The Purity Texts*, cit., p. 108.

testo attualmente a nostra disposizione presenta molte lacune e, ad una prima lettura, sembrerebbe essere di difficile interpretazione:

«Nella prima settimana [...] poichè non entrò nel giardino dell'Eden. E il loro consiglio [...] [...] finchè non ... [...] [...] santo il giardino dell'Eden. E ogni padre che è al suo interno sarà santo [...] sarà impura sette giorni con nei giorni della sua impurità mestruale, sarà impura. E tren[ta ...] dalla sua purificazione. Ma se dà alla luce una bambina, sarà impura [...] [...] nel sangue della sua purificazione»¹⁷⁵.

Joseph M. Baumgarten ne ha, però, proposto una ricostruzione sulla base del *Libro dei Giubilei*, grazie al quale le linee superstiti di 4Q265, opportunamente integrate, vengono ad assumere una nuova luce ed una maggiore intellegibilità:

«In the first week [Adam was created, but he did not have anything holy before] he was brought in to the Garden of Eden. And a bone [from his bones was taken for the woman ... but she had no name?] before se was brought to him [in the second week ... for] the Garden of Eden is sacred and all its young shoots are sacred. [Therefore it is written, a woman who bears a male] shall be impure seven days, as in the days of her menstruation shall be impure, and th[irty-three days shall she remain in the blood] of her purity. But if she bears a female, she shall be impure [two weeks as in her menstruation, and sixty-six days] shall she rem]ain in the blood of her purity. Not allowed thing [shall she touch, nor come into the sanctuary until the days of her purification are fulfilled]»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ 4Q265 [4QSD] 2, 2, 11-17.

¹⁷⁶ Per la ricostruzione di J.M. Baumgarten si veda ID., *Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees*, in G.J. BROOKE – F. GARCIA MARTINEZ (eds.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992*, Brill, Leiden 1994, pp. 3-10, in particolare pp. 3-4. Cfr. inoltre ID., *Scripture and Law in 4Q265*, in M.E. STONE – E.G. CHAZON (eds.), *Biblical Perspectives. Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead*

Se la ricostruzione di Baumgarten è corretta e se il collegamento con il *Libro dei Giubilei* è lecito, si può evincere che Adamo ed Eva non furono subito ammessi nel giardino posto in Eden, ma rispettivamente dopo quaranta giorni l'uno e dopo ottanta giorni l'altra¹⁷⁷. Ciò che si evince è, in primo luogo, l'evidente collegamento con il numero dei giorni stabilito in *Levitico* 12; a questo si aggiunga la preoccupazione di non contaminare la sacertà dell'Eden, sia con rapporti sessuali – con le impurità ad essi connesse (emissioni seminali maschili e flussi di sangue femminili) – sia con la eventuale nascita di un figlio – con la forza contaminatrice che il parto porta con sé –. In quest'ottica è, dunque, facile ricostruire la concezione degli autori-redattori di questi testi settari, secondo i quali il giardino di Eden sarebbe da considerarsi in tutto e per tutto un Tempio *ante aedificationem*, «a prototype of the sanctuary»¹⁷⁸, e, pertanto, da conservarsi in uno stato di perfetta purità:

«E, dopo che ella ebbe compiuto questi ottanta giorni, la facemmo entrare nel giardino di Eden perchè è santo più di tutta la terra e tutti gli alberi che vi sono piantati sono santi»¹⁷⁹.

Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May 1996, Brill, Leiden 1998, pp. 25-33; F. GARCIA MARTINEZ, *Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls*, in G.P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Paradise Interpreted*, cit., pp. 95-115.

¹⁷⁷ Cfr. *Iub* 3, 9: «E, dopo che, per Adamo, si compirono quaranta giorni (di permanenza) sulla terra ove era stato creato, lo facemmo entrare nel giardino di Eden perchè lo coltivasse e ne prendesse cura. E la donna la fecero (sic!) entrare all'ottantesimo giorno ed essa, dopo questo (giorno), entrò nel giardino di Eden». In *Gen* 2, invece, Adamo ed Eva vengono posti in Eden subito dopo la loro creazione.

¹⁷⁸ J.M. BAUMGARTEN, *Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees*, cit., p. 6.

¹⁷⁹ *Iub* 3, 12. Scrive a tal proposito J.M. Baumgarten: «Genesis 2-3 does not portray all the trees of Eden as sacrosanct. It is only the sly serpent who alleges a prohibition to eat the fruit of any tree of the garden. By contrast Qumran exegetes attributed sanctity to the entire garden including all its tree and its waters» (ID., *Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees*, cit., p. 6).

I lunghi periodi di purificazione richiesti alla puerpera sarebbero, dunque, da collegarsi con i giorni vissuti, prima dell'ammissione in Eden, dai progenitori nella terra nella quale erano stati creati. Pertanto, sia il capitolo 3 del *Libro dei Giubilei* sia il frammento del manoscritto 4Q265 non sarebbero altro che un tentativo di interpretazione e di rilettura delle norme di *Levitico* 12 alla luce delle vicende collegate alla creazione dell'uomo e della donna.

ζ) Escrementi

A proposito della impurità degli escrementi, tra le poche testimonianze al riguardo si pone in luce quella del *Rotolo del Tempio*, in cui l'autore-redattore, nell'ottica di salvaguardia della purità e della santità del Santuario, riporta la normativa da osservarsi per la costruzione di luoghi adibiti alla minzione ed alla defecazione per coloro che abitano nella *'yad miqdaš*:

«Santificheranno il mio tempio e ne avranno reverenza, poichè io abito tra di loro. *vacat* Gli farai ritirate fuori dalla città, dove dovranno andare, fuori, a nord-ovest della città: case con travi e pozzi al loro interno nei quali si getteranno gli escrementi; /non/ saranno visibili a una distanza totale dalla città di tremila cubiti»¹⁸⁰.

Dunque, mentre i luoghi di purificazione nei quali allocare varie categorie di impuri, come visto in precedenza, devono essere approntati ad est della città del Tempio, le «case con travi e pozzi» destinate alla raccolta degli escrementi vanno costruite nella zona nord-occidentale al di là delle mura. La ragione di una tale prescrizione non è affatto chiara; secondo Baumgarten, mentre per le zone orientali degli impuri una spiegazione potrebbe essere rintracciata nella maggior frequenza di venti occidentali, invece la collocazione delle aree per gli

¹⁸⁰ 11QT 46, 11-16.

escrementi a nord-ovest non avrebbe una motivazione plausibile¹⁸¹. Nel suo commento al *Rotolo del Tempio*, Yadin ricorda che, stando ad una notizia riportata da Flavio Giuseppe, oltre il muro occidentale di Gerusalemme vi era un luogo chiamato «Bethso», nei pressi della cosiddetta «Porta degli Esseni»¹⁸²: questa denominazione andrebbe, però, interpretata, anche sulla base della testimonianza testuale di *4Q472a*, come *Beit So'ah*, ovvero «latrine»¹⁸³.

Un elemento interessante nella brano del *Rotolo del Tempio* preso in esame è l'elemento della distanza minima di tremila cubiti da rispettare nella costruzione delle latrine. Nel *Documento di Damasco*, il limite fissato per il cammino in giorno di sabato è di mille cubiti¹⁸⁴ o, al massimo di duemila cubiti per condurre un animale al pascolo¹⁸⁵. Quindi, volendo collegare tra loro queste prescrizioni, si deduce che, a Qumran e negli ambienti ad esso affini dal punto di vista halakhico, durante tutto lo *šabbāt* fosse, di fatto, proibito defecare ed urinare¹⁸⁶. A conferma di questa ipotesi, può essere citata la testimonianza di Flavio Giuseppe circa le abitudini dei gruppi essenici sparsi in Palestina:

¹⁸¹ Cfr. J.M.BAUMGARTEN, *Tohorot*, in J.M.BAUMGARTEN ET ALII (eds.), *Qumran Cave 4 - XXV: Halakhic Texts, DJD XXXV*, cit., p. 102.

¹⁸² Cfr. *BJ* 4, 145: «Dall'altra parte, cominciando dallo stesso punto e guardando a occidente, il muro correva attraverso la località chiamata Bethso fino alla porta degli Esseni».

¹⁸³ Cfr. Y. YADIN, *The Temple Scroll*, vol. I, pp. 301-304. Sulla presenza del termine *so* come forma abbreviata di *so'ah*, «escrementi», nel manoscritto *4Q472a*, si veda anche T. ELGVIN, *Halakha C*, in J.M. BAUMGARTEN ET ALII (eds.), *Qumran Cave 4 - XXV: Halakhic Texts, DJD XXXV*, cit., p. 156.

¹⁸⁴ Cfr. *CD-A* 10, 20-21: «Nessuno cammini nel campo per fare il lavoro che desidera nel sabato. Non vada fuori dalla città per più di mille cubiti».

¹⁸⁵ Cfr. *CD-A* 11, 5-6: «Nessuno vada dietro all'animale per farlo pascolare fuori dalla sua città, per più di duemila cubiti». Si veda a tal proposito anche la normativa di *Num* 35, 4-5: «Il contado delle città che darete ai leviti si estenderà per lo spazio di mille cubiti fuori dalle mura della città tutt'intorno. Misurerete dunque, fuori della città, duemila cubiti dal lato orientale, duemila cubiti dal lato meridionale, duemila cubiti dal lato occidentale e duemila cubiti dal lato settentrionale; la città sarà in mezzo. Tale sarà il contado di ciascuna delle loro città».

¹⁸⁶ A tal proposito, cfr. anche S. HARTER – F. BOUCHET – K.Y. MUMCUOGLU – J. ZIAS, *Toilet Practices Among Members of the Dead Sea Scrolls Sect at Qumran (100 BC – 68 AD)*, in *RQ* 21 (2004) 579-584: «Thus, toilets were constructed specifically for the community as prescribed by Essene law, which were 3000 cubits (1.4 Km) away from the walled city of Jerusalem. This law in effect, mandated that on the Sabbath it was forbidden for the community members to go to the toilet because they would transgress the Sabbath law, which states that 2000 cubits (900 meters) is it the maximum distance that one can walk on the holy

«Con più rigore degli altri giudei si astengono dal lavoro nel settimo giorno; non solo infatti si preparano da mangiare il giorno prima, per non accendere il fuoco in quel giorno, ma non ardiscono neppure di muovere un arnese nè di andare di corpo. Invece, negli altri giorni, scavano una buca della profondità di un piede con la zappetta – a questa infatti assomiglia la piccola scure che viene consegnata da loro ai neofiti –, e avvolgendosi nel mantello, per non offendere i raggi di dio, vi si siedono sopra. Poi gettano nella buca la terra scavata, e ciò fanno scegliendo i luoghi più solitari. E sebbene l'espulsione degli escrementi sia un fatto naturale, la regola impone di lavarsi subito dopo come per purificarsi da una contaminazione»¹⁸⁷.

La considerazione finale di Flavio Giuseppe circa gli escrementi quale frutto di una azione del tutto naturale e la segnalazione della particolarità essenica a tal riguardo sono giustificate dal fatto che la Legge mosaica non considerasse come contaminanti le deiezioni umane. Una tale normativa manca del tutto nel *Levitico* e l'unico riferimento nella *Torah* lo si ritrova nel *Deuteronomio*, ma è limitato solamente all'accampamento militare, nel quale sono proibite le espulsioni di escrementi¹⁸⁸. Nella interpretazione rabbinica, le norme di *Dt. 23* devono essere applicate esclusivamente al Tempio, immagine

day. Today, there is a consensus among Biblical scholars studying these issues that the Essene community simply abstained from eating or drinking on Friday so as not to go the toilet until after sundown Saturday evening» (pp. 579s.). Inoltre, cfr. A.I. BAUMGARTEN, *The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes*, in «Jewish History» 10 (1996) 9-20; L. DOERING, *Purity Regulations Concerning the Sabbath in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery*, cit., pp. 600-609; J. MAGNESS, *Toilet Practices at Qumran: A Response*, in RQ 22/2 (2005) 277-278; J. ZIAS, *Qumran Toilet Practices: A Response to a Response*, in RQ 22/3 (2006) 479-481; J. ZIAS – J.D. TABOR – S. HARTEK-LAILHEUGUE, *Toilets at Qumran, the Essenes, and the Scrolls. New Anthropological Data and Old Theories*, in RQ 22/4 (2006) 631-640.

¹⁸⁷ BJ 2, 147-149.

¹⁸⁸ Cfr. *Dt 23*, 13-15: «Avrai anche un posto fuori dell'accampamento e là andrai per i tuoi bisogni. Nel tuo equipaggiamento avrai un piuolo, con il quale, nel ritirati fuori, scaverai una buca e poi ricoprirai i tuoi escrementi. Perché il Signore tuo Dio passa in mezzo al tuo accampamento per salvarti e per mettere i nemici in tuo potere; l'accampamento deve essere dunque santo, perché Egli non veda in mezzo a te qualche indecenza e ti abbandoni».

dell'accampamento¹⁸⁹; nell'ottica qumranica, invece, rifacendosi alle linee ermeneutiche seguite dalla setta, il divieto di espellere escrementi viene esteso ad ogni frangente della vita quotidiana. Secondo Jacob Milgrom¹⁹⁰, inoltre, una eventuale influenza sulle concezioni qumraniche a tal proposito potrebbe aver avuto un comando dato da YHWH al profeta Ezechiele, ovvero cuocere il «pane impuro» per gli israeliti «sopra escrementi umani»¹⁹¹.

Ad ogni modo, la preoccupazione che traspare dai manoscritti circa la contaminazione causata dagli escrementi è totalmente in linea con le *hālākhôt* settarie relative alle altre tipologie di impurità corporali: tutto deve concorrere alla conservazione della assoluta santità e della perfetta purità, sia rituale sia morale, della *yahad* e, in prospettiva escatologica, della *'yad miqdaš*.

¹⁸⁹ Cfr., ad esempio, *y. Pesahim* 7, 11ss; *m. Tamid* 1, 1. Scrive H.K. Harrington: «Rabbinic statements about excrement consistently occur in discussions of *neqiyut*, physical cleanliness, rather than *tohorah*, ritual purity» (EAD., *The Purity Texts*, cit., p. 107).

¹⁹⁰ Cfr. ID., *Leviticus 1-16*, cit., p. 536.

¹⁹¹ Cfr. *Ez* 4, 10-15: «'Il cibo che ti prenderai sarà del peso di venti sicli al giorno: lo consumerai nelle ventiquattre ore. Anche l'acqua che berrai sarà razionata: un sesto di *hin*, nelle ventiquattro ore. Mangerai questo cibo in forma di una schiacciata d'orzo, che cuocerai sopra escrementi umani davanti ai loro occhi. In tal maniera, mi disse il Signore, mangeranno gli Israeliti il loro pane impuro, in mezzo alle genti fra le quali li disperderò'. Io esclamai: 'Ah, Signore Dio, mai mi sono contaminato! Dall'infanzia fino ad ora mai ho mangiato carne di bestia morta o sbranata, né mai è entrato nella mia bocca cibo impuro'. Egli mi rispose: 'Ebbene, invece di escrementi umani ti concedo sterco di bue; lì sopra cuocerai il tuo pane'».

CAPITOLO III

PURITÀ ED IMPURITÀ NELLE TRADIZIONI SINOTTICHE

1) Gesù di Nazareth tra storia e tradizione: problemi metodologici

La grandissima importanza che assunsero le prescrizioni della Legge mosaica nel giudaismo postesilico, e ancor più dopo la catastrofe del 70 d.C., riflette la preoccupazione della testimonianza verace della fedeltà all'Alleanza, e l'osservanza costante, quasi ossessiva, dei precetti produsse l'effetto di spingere anche gruppi di non ebrei ad appropriarsi di tali norme, spesso non comprendendone il senso profondo.

Ma la domanda che si pone è se l'ebreo Gesù di Nazareth, e soprattutto la comunità cristiana primitiva, nella loro opera di ridefinizione di molti concetti propri del giudaismo, abbiano veramente compreso questo senso profondo oppure abbiano volutamente 'piegato' alle proprie esigenze l'autentico significato delle prescrizioni mosaiche. Prima di poter rispondere a questa difficile domanda, bisogna prima di tutto definire la natura dei testi che riportano gli interventi di Gesù sulla *Torah*.

Ad una prima e superficiale lettura dei testi evangelici viene evidenziato il fatto che Gesù abbia ripetutamente violato le prescrizioni mosaiche oppure preso posizione contro di esse, in particolar modo circa la purità e il sabato, soprattutto in occasione delle guarigioni. Si può ipotizzare che il comportamento di Gesù sia servito a criticare la precettistica farisaica e l'osservanza puramente esteriore della Legge, ma non certo a contestare la validità profonda della *Torah*. Le posizioni sono molto variegatae.

L'intera discussione, però, risulta essere ancor più problematica se inserita nella generale, ed ancor più complessa, ricerca sul cosiddetto "Gesù storico". Fin dal Settecento, infatti, si dibatte sul possibile grado di identificazione e sovrapposizione di Gesù di Nazareth, inteso quale figura storicamente esistita, e Gesù "il Cristo", le cui vicende sono descritte e rielaborate nei Vangeli. H.S. Reimarus è stato il primo a sollevare la questione nella sua *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes – Apologia degli adoratori razionali di Dio* –, pubblicata postuma da G.E. Lessing in sette frammenti, uno dei quali, risalente al 1778, era intitolato *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger – Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli* –¹. Secondo Reimarus, tra lo scopo "politico" di Gesù e quello "messianico-escatologico" dei suoi discepoli ci sarebbe stata in realtà una disparità incolmabile, risolta solamente attraverso il trafugamento del cadavere di Gesù e il falso annuncio della resurrezione e della parusia. Il libello di Reimarus, pur tra tutti gli errori contestatigli nel corso di questi ultimi due secoli di ricerca, ha avuto il merito di aver posto la questione fondamentale – minante per l'intera storia della Chiesa – della tangibile differenza fra storia e dogma.

In risposta alle ipotesi sostenute da Reimarus, si diede inizio all'indagine sulla vita di Gesù – *Leben Jesu Forschung* –, il cui prodotto furono infiniti ritratti del Messia intitolati appunto come *Vita di Gesù* –, impostati tutti secondo le preconvinzioni etico-filosofiche dei singoli autori, tra cui ricordiamo G.W.F. Hegel (1795), D.F. Strauss (1835) e E. Renan (1863)².

¹ Cfr. F. PARENTE (ed.), *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 349-534.

² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Das Leben Jesu. Aus Hegels theologischen Jugendschriften nach den handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Mohr, Tübingen, 1907 [trad. it.: *Vita di Gesù*, Laterza, Roma – Bari 1980]; D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauss*, Osiander, Tübingen, 1835-1836 [trad. it.: *La vita di Gesù o Esame critico della sua storia*, Sanvito, Milano 1863-1865]; E. RENAN, *Vie de Jésus*, Société Bibliophile, Leipzig 1863 [trad. it.: *Vita di Gesù*, Corbaccio, Milano 1936].

Tutti i tentativi di ricostruire scientificamente la vita di Gesù, basandosi su un esame delle fonti del tutto personale, hanno fornito risultati storicamente non attendibili, ma al contempo hanno messo in luce alcune linee guida utili per il successivo evolversi della ricerca, quali l'aver ricollocato nell'ambiente giudaico la figura di Gesù e il rigetto di un approccio ai testi di tipo dogmatico.

Nel 1892 M. Kähler, nella sua fondamentale opera *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*³, ha cercato di contrapporre il cosiddetto «historische Jesus» – ovvero il «Gesù storico-reale» effettivamente esistito ed operante in Palestina agli inizi del I secolo – al «geschichtlich-biblische Christus», il «Cristo storico-biblico», le cui vicende e i cui insegnamenti sono pervenuti a noi mediati dalla predicazione apostolica. Sulla stessa scia, si colloca anche R. Bultmann, il quale afferma:

«Io sono indubbiamente del parere che noi non possiamo sapere più nulla della vita e della personalità di Gesù, poiché le fonti cristiane non si sono interessate al riguardo se non in modo molto frammentario e con taglio leggendario, e perché non esistono altre fonti su Gesù»⁴.

L'autore considera gli scritti evangelici come strumenti di predicazione e catechesi, il cui interesse non riguardava minimamente la figura storica di Gesù, ma solamente l'annuncio della venuta del *χριστός*, dell'*υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

Riagganciandoci alle critiche mosse a Bultmann dai suoi stessi allievi – primo fra tutti E. Käsemann⁵ –, riteniamo che, pur non essendoci ombra di dubbio riguardo al fatto che la figura di Gesù sia stata idealizzata dai discepoli,

³ Cfr. M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, A. Deichert, Leipzig 1892 [trad. it.: *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1993].

⁴ R. BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972, p. 103 [ed. orig.: *Jesus*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1929].

⁵ Cfr. E. KÄSEMANN, *Il problema del Gesù storico*, in ID., *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 30-57 [ed. orig.: *Das Problem des historischen Jesu*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 51 (1954) 125-153].

sussistano delle difficoltà a considerare *in toto* le origini dei fondamenti del cristianesimo solo come frutto delle speculazioni delle generazioni immediatamente successive alla morte del Nazareno.

L'ipotesi della frattura fra il Gesù della storia e il Cristo della fede e della predicazione apostolica, portata avanti, su fronti opposti, dapprima dalla ottocentesca scuola liberale e poi dalla scuola bultmanniana, sembra aver trovato nell'evolversi degli studi un punto di ricucitura, come è evidenziabile nel giudizio di L. Goppelt:

«Per la tradizione dei Vangeli è di primaria importanza l'integrazione tra il ministero terreno di Gesù e il kerygma, in modo che il primo diventi la base che sostiene il secondo. Questa 'reminiscenza' di Gesù rimane, in modo particolare nei grandi Vangeli, l'intenzione primaria. [...] Se vogliamo esporre la teologia neotestamentaria mantenendone la struttura intrinseca, dobbiamo porre anzitutto il problema del Gesù terreno»⁶.

Ed in anni ancor più recenti, E. P. Sanders ha affermato:

«L'opinione oggi dominante sembra essere che si possa conoscere abbastanza bene quel che Gesù si impegnò a compiere, che conosciamo molto di quanto disse e che questi due elementi abbiano senso all'interno del mondo giudaico del primo secolo»⁷.

Merito dello studioso ebreo G. Vermes è stato quello di ricollocare a pieno il ministero di Gesù nell'ambiente giudaico del I secolo, soprattutto mettendolo a

⁶ L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1982-1983, vol. I, p. 65 [ed. orig.: *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975-1975, 2 voll.].

⁷ E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992, p. 8 [ed. orig.: *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985].

confronto con il pensiero di alcuni maestri a lui contemporanei, quali Rabbi Honi e Rabbi Hanina ben Dosa, pur ammettendo la diversa levatura della figura del Nazareno; e proprio su queste basi, Vermes dichiara la fondatezza della maggior parte del materiale evangelico, attraverso una opera di comparazione con la documentazione giudaica parallela⁸. Sulla stessa linea di recupero e di rivalutazione delle fonti giudaiche, pagane ed apocrife coeve o contenenti materiali che, in linea di massima, potrebbero risalire al I secolo, J.P. Meier ha dato vita ad una monumentale opera dal titolo *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*⁹, in cui, oltre appunto ad una accurata valutazione sull'uso legittimo delle fonti, dirette e indirette, è possibile reperire dettagliate informazioni sui principi metodologici e sugli scopi di una ricerca sul Gesù storico. In anni ancora più recenti, Dunn ha sostenuto che l'unica ricostruzione possibile attraverso le fonti a nostra disposizione può risalire fino al *Jesus remembered*, ovvero al ricordo delle azioni e delle parole di Gesù percepito e conservato nella memoria dei suoi discepoli¹⁰.

A partire dagli anni '50 del XX secolo, gli studiosi e i teorici della cosiddetta *New Quest*¹¹, in risposta alle ipotesi avanzate da Bultmann, hanno elaborato una serie di criteri di storicità con cui, di volta in volta, mediante un

⁸ Cfr. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, Borla, Milano 1983 [ed. orig.: *Jesus the Jew*, Collins, London 1973]; ID., *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London 1983; ID., *La religione di Gesù l'ebreo*, Cittadella, Assisi 2002 [ed. orig.: *The Religion of Jesus the Jew*, SCM Press, London 1993].

⁹ Cfr. J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 1991, 4 voll. [trad. it.: *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2001-2003, 3 voll.].

¹⁰ Cfr. J.D.G. DUNN, *Christianity in the Making*, vol. I: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003 [trad. it.: *Gli albori del cristianesimo*, vol. I: *La memoria di Gesù*, Paideia, Brescia 2006]. Contro questa impostazione, cfr. E. NORELLI, *Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *L'enigma Gesù*, Carocci, Roma 2008, pp. 19-67.

¹¹ Viene definita *New Quest* la nuova corrente di studi sul Gesù storico sorta verso la metà del XX secolo in risposta ai postulati bultmanniani. Tra i maggiori esponenti della *New Quest* ricordiamo E. Käsemann, J.M. Robinson, G. Bornkamm, J. Jeremias, H. Braun, L. Goppelt e R. Latourelle.

uso convergente di essi, porre sotto esame i *logia* di Gesù. Tra questi, ricordiamo:

- *criterio dell'imbarazzo*, secondo cui sarebbe molto strano che la comunità primitiva, per propria spontanea iniziativa, abbia creato qualcosa che le causasse difficoltà e, appunto, imbarazzo, come, ad esempio, l'episodio del battesimo di Gesù da parte di Giovanni e la collaborazione del Nazareno e dei suoi discepoli con il Battista, quasi in posizione subordinata rispetto a quest'ultimo;
- *criterio della discontinuità o della dissomiglianza*, in base al quale sarebbero da ritenersi storicamente attendibili i dati evangelici non riconducibili né al pensiero giudaico del I secolo, né al quadro generale delle comunità delle origini, e pertanto sarebbero da attribuirsi inequivocabilmente al Gesù della storia;
- *criterio dell'attestazione multipla*, secondo il quale sarebbe da considerare attendibile quanto è attestato in maniera unanime da diverse tradizioni, neotestamentarie e non, indipendenti tra loro;
- *criterio della conformità, continuità o concordanza*, in base al quale dovrebbero essere considerati autentici i detti e le azioni di Gesù che si trovino, in generale, in conformità, continuità e concordanza con il suo insegnamento, fermo restando che si potrà accettare come storicamente attendibile solamente un dato che sia coerente con un altro scevro da dubbi di autenticità;
- *criterio di spiegazione necessaria*, secondo cui sarebbero probabilmente storiche le testimonianze della documentazione la cui autenticità è strettamente necessario riconoscere al fine di comprendere, armonizzare e giustificare altri elementi di sicura attendibilità storica; ad esempio, sarebbe impossibile spiegare la condanna a morte di Gesù senza riconoscere la storicità di un qualche elemento di rottura e di contestazione presente nel suo insegnamento e nelle sue azioni;

- *criterio linguistico e di ambiente o di antichità*, in base al quale avrebbe maggiore possibilità di fondatezza un elemento che si può accreditare come più antico dal punto di vista del contesto linguistico e ambientale¹².

Escludendo le fonti evangeliche, è facile notare come tutti gli altri scritti del *Nuovo Testamento* pongano pochissima attenzione ai gesti ed alle parole di Gesù precedenti cronologicamente il momento della resurrezione¹³.

Per tentare, dunque, di ricostruire, in linea generale, le abitudini e gli atteggiamenti di Gesù e per meglio calare il suo pensiero e la sua attività di maestro e taumaturgo nell'ambiente giudaico della prima metà del I secolo, occorre far riferimento, oltre alle fonti evangeliche – da cui è sostanzialmente impossibile prescindere, pur tenendo presenti le cautele che ogni studioso deve osservare data la particolarissima natura dei testi –, ad altre testimonianze, sia di ambito giudaico sia di autori pagani. Tra le fonti giudaiche vanno annoverate, innanzitutto, le opere del già citato Flavio Giuseppe: sia nel *De bello judaico* sia

¹² Per maggiori approfondimenti sui criteri di storicità – negli ultimi anni al centro dell'attenzione soprattutto degli studiosi del Jesus Seminar – si rimanda, tra gli altri, a D.G.A. CALVERT, *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*, in NTS 18 (1971-1972) 209-219; R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1979, pp. 242-270 [ed. orig.: *L'accès a Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique*, Desclée, Paris 1978]; F. LAMBIASI, *Gesù di Nazaret. Una verifica storica*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 63-79; A. PIÑERO – J. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Cordoba 1995, pp. 135-138; R.W. FUNK – R.W. HOOVER – JESUS SEMINAR (eds.), *The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? The Search for the Authentic Words of Jesus*, Polebridge, Sonoma 1993; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. I, pp. 157-184; B. CHILTON – C.A. EVANS (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Brill, Leiden 1998; S.E. PORTER, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; G. THEISSEN – D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Westminster John Knox Press, 2002 [ed. orig.: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen 1997].

¹³ Ad esempio, riguardo agli insegnamenti di Gesù, solamente due compaiono nelle lettere di Paolo: il comandamento dell'amore verso il prossimo di *Mc* 12,28-34 in *Rom* 13,9-10; 15, 1-3, in *1Tes* 5,2, e in *Gal* 6,2; e le indicazioni circa il divorzio di *Mc* 10, 1-12 in *1Cor* 7,12. Allo stesso modo, solo due eventi della vita di Gesù vengono ricordati esplicitamente nelle fonti extra-evangeliche, come la trasfigurazione in *2Pt* 1,17-18 e l'istituzione del banchetto eucarestico in *1Cor* 11,17-34; 14,16-17.

nelle *Antiquitates judaicae* sono reperibili – come già visto a proposito della setta degli esseni – informazioni fondamentali per ricostruire la temperie culturale della Palestina del I secolo¹⁴. Allo stesso modo, allo stato attuale degli studi giudaico-cristiani, è impensabile prescindere dalle acquisizioni pervenuteci dalle scoperte archeologico-letterarie nel Deserto di Giuda ed, in particolar modo, nel sito di Qumran: vista la ricchezza delle fonti ivi ritrovate, con le quali ci si è precedentemente confrontati, dall'analisi dei testi qumranici è possibile trarre fondamentali indicazioni per meglio comprendere, in alcuni suoi aspetti particolari, gli atteggiamenti assunti da Gesù di Nazareth e per ricollocare nel proprio ambito socio-culturale un fenomeno palestinese quale il nascente cristianesimo. Parzialmente utilizzabili sono, invece, i testi della letteratura rabbinica, i quali, pur essendo stati messi per iscritto in epoca successiva al I secolo, possono, con tutte le cautele del caso, essere adoperati ai fini di uno studio sul valore e l'applicazione della Legge mosaica nel giudaismo, essendo riportati in essi anche giudizi e sentenze di maestri contemporanei di Gesù¹⁵.

¹⁴ Il numero di volumi, saggi e articoli su Flavio Giuseppe è praticamente incalcolabile; ci limitiamo in questa sede a rimandare a F.J. FOAKES-JACKSON, *Josephus and the Jews: the religion and history of the Jews as explained by Flavius Josephus*, SPCK, London 1977; T. RAJAK, *Josephus. The Historian and His Society*, Fortress Press, Philadelphia 1983; P. BILDE, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1988; S.N. MASON, *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2001 [ed. orig.: *Josephus and the New Testament*, Hendrickson, Peabody 1992]; ASSOCIAZIONE ITALIANA PER LO STUDIO DEL GIUDAISMO, *International Colloquium on Flavius Josephus. In Memory of Professor Morton Smith*, San Miniato 1992; S.N. MASON (ed.), *Understanding Josephus. Seven Perspectives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998; L.H. FELDMAN, *Josephus (CE 37 - c.100)*, in W. HORBURY – W.D. DAVIES – J. STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. III: *The Early Roman Period* Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 901-921.

¹⁵ Si veda, ad esempio, J. NEUSNER, *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Brill, Leiden 1971; H.G. KIPPENBERG – G.A. WEWERS, *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1987 [ed. orig.: *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979]; R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale del Nuovo Testamento. Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 1991³; K. BERGER – C. COLPE, *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1993 [ed. orig.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Zürich 1987]; J.H. CHARLESWORTH – L.L. JOHNS (eds.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Fortress Press, Minneapolis 1997; M. HADAS-LEBEL, *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, Portalupi, Casale Monferrato 2002, pp. 73-94 [ed. orig.: *Hillel. Un sage au temps de Jésus*, Albin Michel, Paris 1999]; F.

Quanto ci è stato tramandato dalle fonti pagane dei primi due secoli dell'era cristiana non è di grande aiuto per la conoscenza diretta del Gesù storico, mentre alcune testimonianze possono essere utilizzate per collocare meglio la cultura giudaica e il nascente cristianesimo in seno all'Impero romano. A ciò si aggiunga, però, che le notizie tramandateci dagli storici romani confermano l'esistenza storica di un uomo chiamato Cristo, vissuto in Palestina agli inizi del I secolo e condannato a morte sotto Ponzio Pilato, e la nascita di un movimento legato appunto alla predicazione di questo personaggio¹⁶.

Posto, dunque, che Gesù sia realmente venuto in contrasto con le autorità politico-religiose del mondo giudaico, e posto che, nonostante tutte le difficoltà, sia possibile, in linea di massima, ricostruire storicamente gli atteggiamenti e gli aspetti fondamentali del Nazareno, si rende necessario un esame delle modalità con cui quest'ultimo risulta essere entrato in rapporto ed in qual misura si sia confrontato con la Legge mosaica.

Prima, però, di iniziare una disamina dei brani neotestamentari relativi al rapporto tra Gesù e la Legge mosaica, si impone una digressione che serva a distinguere fra storia della tradizione e storia della redazione. Inquadrabile nel primo stadio è certamente il materiale – trasmesso dapprima oralmente e poi cristallizzato mediante la scrittura – che possiamo ritenere preesistente alla stesura dei vangeli di Matteo e Luca; negli scritti tramandatici sotto il nome di questi due autori è rilevabile, infatti, una duplice corrente in essi confluita: la prima costituita dal materiale contenuto nel *Vangelo di Marco* e la seconda dai detti del Nazareno. È dunque lecito considerare sia il testo matteoano sia quello lucano come opera di redazione¹⁷.

MANNS, *Rabbinic Literature as a Historical Source for the Study of the Gospels' Background*, in «Liber Annuus» 52 (2002) pp. 217-246.

¹⁶ Cfr. TACITO, *Annales* 15, 44; SVETONIO, *Vita Claudii* 25, 4; *Vita Neronis* 16, 2; PLINIO IL GIOVANE, *Epistulae* 10, 96, 1-9.

¹⁷ Cfr. P. GUILLETTE – M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*, Borla, Roma 1990, pp. 404-417 [ed. orig.: *Introduction aux méthodes historico-critiques*, La Corporation

Questa seconda fonte – che è quella che a noi interessa – è detta appunto *Fonte dei logia* o più semplicemente *Fonte Q*¹⁸, la cui esistenza è postulata dagli studiosi nell’ambito della cosiddetta “ipotesi delle due fonti” per giustificare le concordanze tra lo scritto matteano e quello lucano nei casi in cui non dipendono da *Mc* e in cui si ritiene che siano stati raccolti – in contemporanea, se non addirittura precedentemente, alla formazione del materiale confluito nel *Vangelo di Marco* – i detti autentici pronunciati da Gesù durante il suo insegnamento e la sua predicazione. Detto ciò, si impone una riflessione: essendo la *Fonte Q* il risultato di un’opera di collezione fatta da parte di terzi, molto probabilmente giudeocristiani, in un periodo oscillante fra gli anni 30 e gli anni 60 del I secolo – e, quindi, per questo motivo parliamo di storia della tradizione –, quanto del materiale in essa presente possiamo ritenere che possa risalire al Gesù storico e quanto invece sia l’inevitabile frutto della mano dei collettori-redattori?

Purtroppo non abbiamo notizie circa un’opera messa per iscritto da Gesù stesso e contenente il suo insegnamento; le sue parole, il ricordo delle sue azioni, delle sue dispute, dei suoi miracoli, devono aver avuto, dunque, una prima fase di diffusione orale da parte di testimoni oculari degli eventi – testimonianze certamente già inficiate dalla illuminazione kerygmatica postpasquale – per poi entrare a far parte del substrato di tradizioni, ancora allo stadio orale, che le comunità primitive, ed in particolar modo quella gerosolimitana, gelosamente conservavano circa il proprio fondatore. In seguito, per motivi di pratica cultuale e soprattutto per fini catechetici, è ipotizzabile che sia stata data una prima sistemazione ai *logia*, raggruppandoli, non ancora in

des Editions Fides, Montréal 1987]; H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Marietti, Casale Monferrato 1971, pp. 202-208 [ed. orig.: *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967].

¹⁸ Dall’iniziale della parola «quelle», che in tedesco significa appunto «fonte».

maniera sistematica, secondo il soggetto¹⁹; dopo questa fase, essendo intrinseca nel cristianesimo la natura missionaria e venendo i predicatori a contatto con realtà linguisticamente e culturalmente differenti rispetto a quelle palestinesi, tali gruppi sparsi di detti in aramaico sarebbero stati ordinati e raggruppati, al fine di poter usufruire di un efficace strumento nelle dispute col giudaismo ufficiale e per poter essere utilizzati, in traduzione greca, nell'opera di proselitismo verso i giudei della Diaspora e dei convertiti dal paganesimo²⁰.

T.W. Manson ritiene che già Paolo abbia usufruito di una simile raccolta e ne vede un ricordo nella *I Lettera ai Corinzi*²¹ – risalente agli anni fra il 55 e il 57 d.C. –, il che fa pensare che una collezione di questo genere fosse cristallizzata almeno fin dalla metà del I secolo²².

Stando alle nostre attuali conoscenze, sono rilevabili diversi tipi di raccolte: quelle a carattere tematico a cui avrebbe attinto l'autore del *Vangelo di Marco* – come, ad esempio, quelle che sono alla base delle cosiddette “controversie galilaiche” (*Mc* 2, 1-3, 6) e delle “controversie gerosolimitane” (*Mc* 11, 27-12, 37); oppure quella che costituisce un vero e proprio “libretto dei miracoli” in *Mc* 4, 35-5, 43; o ancora, il certamente preesistente racconto della Passione – e il *Documento Q*, confluite entrambe nelle opere di Matteo e Luca; a ciò si aggiunga che questi ultimi due autori attingono, indipendentemente l'uno dall'altro, a materiale proprio, il che fa supporre che esistessero anche altre collezioni a noi non pervenute.

¹⁹ Cfr., ad esempio, E. SCHWEIZER, *Introduzione teologica al Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1992, pp. 17-24 [ed. orig.: *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989].

²⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 25-35.

²¹ Cfr. *1Cor* 7, 10; 9, 14.

²² Cfr. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Paideia, Brescia 1980, pp. 17-18 [ed. orig.: *The Sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*, SCM Press, London 1949, 1971].

Quanto ai rapporti intercorrenti tra *Q* e *Mc*, C.M. Tuckett ritiene che rappresentino lo stadio finale di tradizioni comuni che, però, abbiano avuto fasi intermedie di elaborazione differenti e indipendenti²³.

Non a caso abbiamo parlato di “fasi intermedie di elaborazione”, poiché quello che a noi interessa è porre l’accento sul fatto che, sebbene *Mc* e *Q* rappresentino quanto di più antico ci sia pervenuto dei detti e delle azioni di Gesù, essi sono comunque opera di redattori successivi – e per dirla con Luca, di «ministri della parola»²⁴, quindi interpreti degli avvenimenti alla luce degli eventi pasquali – e non di cronisti che puntualmente registravano le parole del Nazareno.

Non potendo soffermarci a lungo in questa sede sulle varie e complesse ipotesi avanzate nel corso degli anni riguardo alla storia delle fonti soggiacenti a *Mc* e a *Q*, ci limiteremo a fornire alcune indicazioni utili ai fini della nostra ricerca²⁵.

²³ Cfr. C.M. TUCKETT, *Mark and Q*, in C. FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1993, pp. 151-175; si veda inoltre H.T. FLEDDERMANN, *Mark and Q. A Study of the Overlap Texts*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1995.

²⁴ *Lc* 1, 2.

²⁵ Per l’indagine su *Q* ci limitiamo a rimandare, oltre ai testi già citati ed alla bibliografia finale, a J.A. FITZMYER, *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus’ Sayings in the New Testament*, in J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven University Press – Duculot, Leuven – Gembloux 1975, pp. 73-102; J. DELOBEL (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus*, Peeters – Leuven University Press, Leuven 1982; J.S. KLOPPENBORG, *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Polebridge Press, Sonoma 1988; F. VAN SEGBROECK – C.M. TUCKETT – G. VAN BELL – J. VERHEYDEN (eds.), *The four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1992; F. NEIRYNCK, *Q: From Source to Gospel*, in *ETL* 71 (1995) 421-430; C.M. TUCKETT, *Studies on Q. Aspects of the History of Early Christianity as Reflected in the Sayings Source Q*, T & T Clark, Edinburgh 1995; A. PIPER, *The Gospel behind the Gospels. Current Studies on Q*, Brill, Leiden 1995; J.S. KLOPPENBORG, *The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus*, in *HTR* 89 (1996) 307-344; N.R. HEISEY, *The Current State of Q*, in «Tic Talk» 39 (1997) 1-4; J.M. ASGEIRSSON – K. DE TROYER – M.W. MAYER (eds.), *From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 2000; A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 2001.

Innanzitutto, bisogna sottolineare che il materiale attribuibile alla *Fonte Q* si ritiene che sia conservato in *Lc* con maggiore fedeltà rispetto al testo di *Mt*, in quanto quest'ultimo opera una fusione tra le notizie marciiane, quelle di *Q* e quelle di *M* – ovvero il materiale proprio di Matteo –, ricavandone nuove pericopi e soprattutto i cinque grandi discorsi²⁶. Nella prima metà del XX secolo, W. Bussmann ha fatto notare che, rispetto a Matteo, Luca – che pur possiede e probabilmente rielabora materiale proprio, indicato con l'abbreviazione *L* – si limita essenzialmente a variazioni di natura stilistica, dimostrando un maggior rispetto verso le parole attribuite al Maestro²⁷.

Nelle attuali ricostruzioni di *Q* la maggioranza degli studiosi ipotizza che la fonte si aprisse e si chiudesse con un discorso escatologico: il primo attribuito a Giovanni Battista, il secondo a Gesù. In mezzo a questi due grandi blocchi si troverebbero vari detti di Gesù, soprattutto su argomenti di natura sapienziale e profetica e con cornici narrative estremamente scarse, se non del tutto assenti²⁸. Ciò – oltre alla assenza del racconto della passione, che doveva essere ben noto a tutti – è quello che fa maggiormente pensare che il *Documento Q* fosse destinato sostanzialmente all'ammaestramento dei convertiti che non avevano avuto la possibilità di ascoltare l'insegnamento dalla viva voce di Gesù.

Una differenza da notare rispetto al *Vangelo di Marco* è la quasi totale assenza di materiale polemico in *Q*: infatti, pur essendo presente una forte denuncia del farisaismo in *Lc* 11, 39b-52 e nel parallelo, seppur rielaborato, testo del capitolo 23 di *Mt*, mancano, però, ad esempio, modelli accostabili alle

²⁶ Cfr. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, cit., pp. 18-19; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 278.

²⁷ Cfr. W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, vol. II: *Zur Redenquelle*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1929, pp. 106-109.

²⁸ Cfr. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, cit., pp.19-21; P. VASSILIADIS, *The Nature and the Extent of Q Document*, in NT 20 (1978) 49-73; J.S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collection*, Fortress Press – Trinity Press, Philadelphia – Harrisburg 1987, pp. 80-87; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 278; F. NEIRYNCK, *The Reconstruction of Q and IQP / CritEd Parallels*, in A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, cit., pp. 53-147.

“controversie galilaiche” riportate da Marco e che si ritiene che quest’ultimo abbia ricevuto dalla tradizione con l’impostazione, più o meno definitiva, che adesso è riscontrabile in *Mc* 2, 1-3, 6.

La legittimità dell’uso della *Fonte Q* in una ricerca sul Gesù storico è stata messa più volte in discussione e, nel corso degli ultimi anni, molte e differenti ipotesi sono state avanzate dagli studiosi: M. Sato, ad esempio, ritiene che la *Fonte dei logia* abbia presentato una forma simile a quella di un “raccoltore ad anelli”, in cui, in fasi diverse ed a seconda delle necessità della predicazione, siano stati inseriti prima detti di natura profetica e poi *logia* di natura sapienziale²⁹; questa teoria ha la naturale conseguenza di far supporre che, essendo *Q* una realtà così fluida e così soggetta all’arbitrio dei predicatori, la fonte abbia potuto circolare con forme e contenuti diversi, per cui si potrebbe perfino postulare l’esistenza di due diverse raccolte circolanti nelle comunità primitive e definibili, ad esempio, con le sigle *Q^{Mt}* e *Q^{Lc}*, in modo da spiegare le dissomiglianze fra il materiale comune dello scritto matteano e di quello lucano.

In opposizione a Sato, J.P. Kloppenborg ipotizza, invece, un procedimento formativo di segno opposto: nella prima fase – che egli definisce *Q1* – la fonte sarebbe stata formata da detti di natura etico-sapienziale, mentre in un secondo momento – nella fase *Q2* – a questi si sarebbero aggiunti *logia* di carattere profetico-escatologico³⁰.

In linea di massima, riteniamo di poter concordare con quanto scritto da J.P. Meier, il quale, trattando delle teorie delle possibili stratificazioni presenti in *Q*, scrive che

«Considerando la forma rudimentale che qualsiasi fase iniziale di *Q* potrebbe aver avuto nella prima generazione cristiana, è legittimo chiedersi: perché deve esserci stata

²⁹ Cfr. M. SATO, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988, pp. 62-68.406-411.

³⁰ Cfr. J.P. KLOPPENBORG, *The Formation of Q*, cit., pp. 317-328.

qualsiasi coerenza teologica o morfocritica? Ritengo molto più probabile che Q si ritrovò a crescere: come, nessuno lo sa. [...] L'errore [degli studiosi di Q] sta non nella loro competenza, ma nella supposizione che si possa conoscere l'inconoscibile. [...] Anche se si potesse stabilire con sufficiente certezza che un particolare *loghion* entrò nel documento Q in una fase secondaria della composizione, questo, in sé, non ci direbbe niente se il *loghion* originariamente risaliva da Gesù, o era stato creato dalla chiesa primitiva»³¹.

Dunque, se anche realmente la formazione del *Documento Q* sia avvenuta in più fasi, non è lecito valutare privo di attendibilità storica e scartare a priori un *loghion* che si ritenga appartenente ad uno stadio di redazione successivo.

Sostanzialmente, dunque, il problema principale è quello di stabilire quale grado di veridicità storica sia riscontrabile nell'operato dei membri delle comunità primitive; poiché se stabilissimo che i cristiani della prima e seconda generazione siano assolutamente privi di credibilità riguardo a quanto riferito sul Nazareno, allora saremmo costretti ad ammettere che il Gesù storico sia totalmente inconoscibile e che le nostre attuali conoscenze non siano altro che il frutto di una speculazione teologica successiva alla rivelazione postpasquale. Ma, a parer nostro, una tale posizione risulta troppo radicale, e, pur continuando a concordare con quanto affermato da Meier, riteniamo che, per quanto non sia possibile risalire a *ipsissima verba Iesu*, sia però riscontrabile nei testi un atteggiamento di fondo, una presa di posizione che certamente possa risalire a Gesù: per dirla in breve, una *ipsissima intentio Iesu*.

³¹ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 280-281.

2) La *Torah* nell'interpretazione di Gesù e delle prime comunità cristiane

Prendendo quanto appena detto come punto di partenza, possiamo, dunque, addentrarci nell'esame delle fonti a nostra disposizione sull'atteggiamento di Gesù nei riguardi della *Torah*, ed in particolar modo nei riguardi delle norme relative alla purità, tentando di stabilire di volta in volta quanto sia più vicino alla *ipsissima intentio Iesu* e quanto invece sia più ragionevole attribuire alla comunità postpasquale. E, come abbiamo già precedentemente affermato, i frutti più maturi della comunità postpasquale sono il *Documento Q* e le raccolte tematiche soggiacenti al *Vangelo di Marco*, e sarà soprattutto su questi due testi – per quanto, allo stato attuale, sia aleatorio definire “testo” a sé stante la *Fonte dei logia* – che baseremo la nostra ricerca sui rapporti del Gesù storico con la Legge mosaica.

Bisogna innanzitutto segnalare come sia riscontrabile nelle fonti evangeliche una bassissima frequenza del termine νόμος, sostantivo greco traducente l'ebraico תּוֹרָה: esso, infatti, è assente del tutto in *Mc*, mentre ricorre appena otto volte in *Mt*, nove in *Lc* e quindici in *Gv*³². Ma, per colmare questa apparente lacuna, possiamo far riferimento anche ad altre pericopi in cui, pur non essendo citato esplicitamente νόμος, Gesù e i suoi discepoli vengono a trovarsi in situazioni nelle quali sorgono discussioni riguardanti la validità e l'applicazione della *Torah*.

Dalle pericopi evangeliche sembra emergere un duplice atteggiamento da parte di Gesù: da un lato, egli critica la Legge – o addirittura in alcuni brani agisce con autorità per abolirla –, mentre dall'altro, il Nazareno afferma la perenne validità della *Torah*. Tutto ciò, dunque, impone una riflessione per

³² Cfr. *Mt* 5, 17-18; 7, 12; 11, 13; 12, 5; 22, 36.40; 23, 23; *Lc* 2, 22-24.27.39; 10, 26; 16, 16-17; 24, 44; *Gv* 1, 17.45; 7, 19.23.49.51; 8, 5.17; 10, 34; 12, 34; 15, 25; 18, 31; 19, 7.

giungere alle radici profonde di questa apparente e, a prima vista, inspiegabile disparità comportamentale da parte di Gesù.

Da un punto di vista strettamente teologico, nelle nostre fonti è rilevabile una nuova visione del rapporto uomo–*Torah*–Dio; dagli scritti evangelici, infatti, emerge che la Salvezza non proviene più dalla formale osservanza della Legge, bensì dalla totale adesione a Gesù e al suo messaggio, nel quale, attraverso l’onnicomprendente comandamento dell’amore, può essere riscontrata una ricapitolazione della forma originaria della *Torah*.

Logion esemplificativo di tale visione è quello riportato in *Mc* 8, 38³³, in cui Gesù afferma che

ὅς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῶ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτὸν ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

«Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi».

Dunque, nell’orizzonte teologico neotestamentario, al vecchio schema uomo–*Torah*–Dio, nel quale la Legge veniva ad assumere funzione mediatrice, si sostituisce ora una nuova tripartizione: uomo–Gesù–Dio; con la graduale evoluzione della cristologia, per dirla con W. Gutbrod,

«La Legge è stata rimossa dalla sua posizione-chiave dalla persona stessa di Gesù»³⁴.

³³ Cfr. anche *Mt* 10, 32s; *Lc* 9, 26; 12, 8s; *2Tm* 2, 12; *Ap* 3, 5. Per i testi originali del *Nuovo Testamento* ivi citati facciamo riferimento a E. NESTLE – K. ALAND (eds.), *Novum Testamentum graece*, a cura di K. ALAND – M. BLACK – C.M. MARTINI – B.M. METZGER – A. WIKGREN, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999²⁷.

³⁴ W. GUTBROD, νόμος, in *GLNT*, vol. VII (Brescia 1971), col. 1339.

Al tempo stesso, però, è rilevabile un atteggiamento di profondo rispetto della *Torah* da parte di Gesù, il quale, nell'ambito del generale discorso sulla Legge tenuto durante il famoso *Sermone della montagna*, così si esprime in *Mt 5, 18*:

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἂν πάντα γένηται.

«In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto».

E poi, certamente attingendo dal materiale proprio, l'evangelista aggiunge:

ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἢ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

«Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli. Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli»³⁵.

³⁵ *Mt 5, 19-20.*

Ad una prima e superficiale lettura del brano preso in esame, Gesù sembrerebbe avallare la distinzione farisaica fra “comandamenti gravi” e “comandamenti lievi”, che, in numero di seicentotredici³⁶, venivano classificati, appunto, in base alla gravità e alla levità; ma, agli occhi degli esegeti³⁷, la seconda parte del *logion* in questione non vuole essere un invito all’osservanza di quelle stesse tradizioni orali che egli aveva nella pratica criticato e ripudiato, bensì una ammonizione ai suoi discepoli, la cui giustizia deve essere superiore a quella degli scribi e dei farisei, al fine di osservare e tramandare l’autentica Legge, quella cioè teologicamente “perfezionata” e “compiuta” nella sua persona e nella sua opera³⁸.

Anche non volendo applicare il criterio di coerenza, ad alcuni studiosi risulta, comunque, improbabile che Gesù abbia realmente affermato qualcosa di simile e, riguardo al *logion* di Mt 5, 19 precedentemente citato, T.W. Manson scrive:

«Possiamo ben pensare di avere qui un riflesso delle dispute che derivarono dalla missione fra i gentili (Act. 15) e del profondo sospetto col quale Paolo era considerato dai giudeo-cristiani più rigidi (Act. 21, 15-25). [...] Se 5, 19 può considerarsi riferito a Paolo, ci si potrebbe domandare se non fosse stato aggiunto dopo che la notizia del suo martirio si diffuse nell’est. Perché potrebbe darsi che la sua

³⁶ Il totale di seicentotredici precetti può essere soggetto ad ulteriori suddivisioni, tra cui quella in duecentoquarantotto comandamenti e trecentosessantacinque divieti.

³⁷ Cfr. J.L. MACKENZIE, *Il Vangelo secondo Matteo*, in R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (eds.), *Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1973, parte II, cap. 43, § 19, p. 911 [ed. orig.: *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1968]; T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, cit., pp. 245-247.

³⁸ L’evangelista, attingendo dal materiale proprio, al v. 17 aggiunge: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento». Nella tradizione ebraica, «la Legge e i Profeti» – ovvero l’intero corpus veterotestamentario – sono in rapporto con il Messia e con la sua missione, ma in nessun testo si mette in discussione la sovranaturale perfezione della *Torah*; nell’ottica giudaica, solamente le profezie saranno portate a compimento dal $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, ma anche quest’ultimo dovrà essere sottomesso all’autorità della Legge. Cfr. M. GRILLI, *Il compimento della Legge come «sintesi della tradizione e della novità di Gesù» nel ripensamento di Matteo*, in RSB 16 (2004) 295-311.

morte da martire fosse considerata come un'espiazione per la sua rilassatezza riguardo alla legge»³⁹.

E, a chiare lettere, H.D. Wendland afferma:

«Qui, in Mt 5, 17-19 è la comunità giudeo-cristiana che parla»⁴⁰.

Invece, secondo Gerd Theissen, è possibile attribuire al Gesù storico sia il *logion* di Mt 5,18 sia il *logion* di Mt 11, 12-13 («Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono. La Legge e tutti i Profeti infatti hanno profetato fino a Giovanni»),

«poichè di fatto il suo atteggiamento verso la Torah era ambivalente. È caratteristico del rapporto di Gesù con la Torah il nesso fra l'inasprimento delle norme e il loro disinnescamento. Gesù inasprì norme etiche (soprattutto il comandamento dell'amore) nelle quali è chiara la tendenza verso un *éthos* universale. Egli relativizzò norme rituali (soprattutto i precetti sulla purità), in virtù delle quali il giudaismo è separato dal paganesimo, senza però eliminarle del tutto. Nel giudaismo del suo tempo troviamo, nella spiegazione della Torah, sia analogie con l'inasprimento delle norme (gli esseni, i farisei, i movimenti di resistenza), sia tendenze a svalutarla (per esempio i fautori di una allegoria radicale, contro i quali combatte Filone). Ma non esistono analogie paragonabili alla combinazione delle due tendenze. I possibili punti di convergenza più significativi si possono riscontrare anche in questo caso con

³⁹ T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, cit., pp. 34-35.

⁴⁰ ID., *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1975, p. 75 [ed. orig.: *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970].

l'interpretazione farisaica della Torah e, più tardi, con quella rabbinica»⁴¹.

Non è del tutto chiaro se il *logion* di Mt 5, 18 e il suo riferimento alla incorruttibilità della *Torah* – nonostante possa avere un parziale parallelo nel *Vangelo di Luca*⁴² – sia attribuibile alla *Fonte Q*, in quanto nello scritto lucano viene riportato in un contesto diverso dal *Discorso della pianura*⁴³. È possibile leggere, infatti, in Lc 16, 17:

Εὐκοπώτερον δέ ἐστὶν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.

«È più facile che abbiano fine il cielo e la terra, anziché cada un solo trattino della Legge».

A parer nostro, però, potrebbe senz'altro risalire alla *Fonte dei logia*, poiché l'attuale collocazione che il *logion* occupa in Mt 5, 18 potrebbe essere frutto dell'opera di riassetto e ricomposizione del materiale di *Q* operata

⁴¹ G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 2008⁴, p. 445 [ed. orig.: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996].

⁴² A tal proposito, cfr. anche J.S. KLOPPENBORG, *Q Parallels*, cit., pp.180-181; C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, T & T Clark, Edinburgh 1996, pp. 404-409.

⁴³ Il cosiddetto *Discorso della pianura* (Lc 6, 20-49) è il parziale parallelo lucano del *Discorso della montagna* di Matteo. Per maggiori approfondimenti, si rimanda a J. JEREMIAS, *Il discorso della montagna*, Paideia, Brescia 1964 [ed. orig.: *Die Bergpredigt*, Calwer, Stuttgart 1959]; A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth. A Study of their Background, their Halachic and Midrashic Teachings, the Similarities and Differences*, Brill, Leiden 1974, pp. 159-169; W.D. DAVIES, *Capire il sermone sul monte. Il quadro storico, teologico e culturale*, Claudiana, Torino 1975 [ed. orig.: *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge 1964]; H.D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, cit., pp. 33-43; M. DUMAIS, *Il Discorso della Montagna. Stato della ricerca, interpretazione, bibliografia*, ElleDiCi, Leumann 1999 [ed. orig.: *Le Sermon sur la Montagne. Etat de la recherche, interpretation, bibliographie*, Letouzey et Ané, Paris 1995]; D.J. CLARK, *The Sermon on the Plain: Structure and Theme in Luke 6.20-49*, in «Bible Translator» 47 (1996) 428-434; C. QUELLE PARRA, *La ética de Jesús: la oferta del sermón del monte*, in «Biblia y Fe» 29 (2003) 67-88.

dall'evangelista⁴⁴. Ciò, a nostro avviso, sarebbe confermato anche dalla posizione attuale del *logion* di Lc 16, 18:

Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν
μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν
μοιχεύει.

«Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra,
commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal
marito, commette adulterio».

Questo detto, infatti, che mette in discussione l'istituto del divorzio⁴⁵, uno dei cardini della Legge mosaica, sarebbe stato ricollocato da Matteo nell'ambito del suo *Discorso della montagna*⁴⁶. Ed, inoltre, l'odierna collocazione del *logion* nel capitolo 16 dello scritto lucano – che poi sarebbe da considerarsi come originaria di *Q* –, mostra come nella *Fonte dei logia*, «una sorta di miscellanea teologica e morfocritica»⁴⁷, fossero accostati, ad esempio, detti accomunati solo dal tema della Legge, ma, al contempo, in evitabile conflitto tra loro, trattando della perenne validità delle prescrizioni mosaiche ai vv. 16-17 e poi, al v. 18, della abrogazione di un importante istituto della *Torah*, quale il divorzio.

⁴⁴ Cfr. C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, cit., pp. 404-409.

⁴⁵ Cfr. Dt 24, 1-4. Sull'interpretazione neotestamentaria del divorzio, cfr., tra gli altri, P. HOFFMANN, *Le parole di Gesù sul divorzio e la loro interpretazione neotestamentaria*, in «Concilium» 6/5 (1970) 70-87; D.R. CATCHPOLE, *The Synoptic Divorce Material as a Traditio-Historical Problem*, in BJRL 57 (1974) 92-127; W.A. HETH – G.J. WENHAM, *Jesus and Divorce*, Hodder & Stoughton, London 1984; M.N.A. BOCKMUEHL, *Matthew 5.32; 19.9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakah*, in NTS 35 (1989) 291-295; M.W. HOLMES, *The Text of the Matthean Divorce Passages*, in JBL 109 (1990) 651-664; R.F. COLLINS, *Divorce in the New Testament*, Liturgical Press, Collegeville 1992; J. KAMPEN, *The Matthean Divorce Texts Reconsidered*, in G.J. BROOKE (ed.), *New Qumran Texts and Studies*, Brill, Leiden 1994, pp. 149-168; D. INSTONE-BREWSTER, *Divorce and Remarriage in the Bible*, cit.; W.R.G. LOADER, *Sexuality and the Jesus Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2005, pp. 61-120.

⁴⁶ Cfr. Mt 5, 32.

⁴⁷ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 280.

Secondo le più recenti ed accreditate ipotesi⁴⁸, il materiale più antico contenuto nel *Discorso della montagna* e nel *Discorso della pianura*, e pertanto attribuibile a *Q*, sarebbe da ricostruirsi come segue:

Mt V, ¹«Alla vista delle folle Gesù salì sul monte e, come si fu seduto, si accostarono a lui i suoi discepoli.

Lc / Q VI, ¹²«In quei giorni Gesù se ne andò sul monte a pregare e trascorse la notte intera pregando Dio. [...] ¹⁷E disceso con loro si fermò su un ripiano. C'era una grande schiera di discepoli e grande folla di gente venuta da tutta la Giudea, da Gerusalemme e dal litorale di Tiro e di Sidone.

[...]

²Allora aprì la sua bocca per ammaestrarli dicendo: ³«Beati i poveri in spirito, perché di essi è il Regno dei cieli.

²⁰Gesù, alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva: «Beati voi, poveri, perché vostro è il Regno di Dio.

[...]

⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati.

²¹Beati voi che adesso avete fame, perché sarete saziati.

[...]

⁴⁸ Per i vari punti di vista, cfr. J.S. KLOPPENBORG, *Q Parallels*, cit., pp. 22-35.

⁴Beati quelli che piangono, perché saranno consolati.

[...]

¹¹Beati voi quando vi insulteranno e vi perseguiteranno e, mentendo, diranno contro di voi ogni sorta di male a causa mia;

¹²rallegratevi ed esultate, poiché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così, del resto, perseguitarono i profeti che furono prima di voi.

[...]

⁴⁴Io invece vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano.

[...]

^{39b}Se uno ti colpisce alla guancia destra, volgigli anche la sinistra. ⁴⁰A uno che vuol trascinarti in giudizio per prendersi la tunica, dagli anche il mantello;

Beati voi che ora piangete, perché riderete.

²²Beati voi quando gli altri vi odieranno e vi rifiuteranno, quando vi insulteranno e disprezzeranno il vostro nome come scellerato, a causa del Figlio dell'uomo.

²³Rallegratevi in quel giorno ed esultate, perché la vostra ricompensa è di certo grande nei cieli. Allo stesso modo, infatti, si comportarono i loro padri con i profeti.

[...]

²⁷Ma a voi che mi ascoltate io dico: Amate i vostri nemici e fate del bene a quelli che vi odiano. ²⁸Benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi fanno del male.

²⁹Se qualcuno ti percuote su una guancia, porgigli anche l'altra; se qualcuno ti leva il mantello, lasciagli prendere anche la tunica.

[...]

⁴²A chi ti chiede, da'; se uno ti chiede un prestito non volgergli le spalle.

[...]

VII, ¹²Quanto dunque desiderate che gli uomini vi facciano, fatelo anche voi ad essi. Questa è infatti la legge e i profeti.

[...]

⁴⁶Qualora infatti amaste solo quelli che vi amano, che ricompensa avreste? Non fanno lo stesso anche i pubblicani? ⁴⁷E se salutate soltanto i vostri fratelli, che cosa fate di speciale? Non fanno lo stesso anche i gentili?

[...]

⁴⁵Siate figli del Padre vostro che è nei cieli, il quale fa sorgere il suo sole sui cattivi come sui buoni e fa piovere sui giusti come sugli empi.

[...]

³⁰Da' a chiunque ti chiede; e se qualcuno ti ruba ciò che ti appartiene, tu non richiederlo.

³¹Come volete che gli altri facciano a voi, così fate loro.

³²Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. ³³Se fate del bene a coloro che vi fanno del bene, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso.

[...]

^{35b}La vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo. Egli infatti è buono anche verso gl'ingrati e i cattivi.

⁴⁸Voi dunque sarete perfetti, come perfetto è il Padre vostro che è nei cieli.

[...]

VII, ¹Non giudicate, così non sarete giudicati.

²Infatti con il giudizio con cui giudicate sarete giudicati e con la misura con cui misurate vi sarà misurato'».

³⁶Siate misericordiosi come Dio, vostro Padre, è misericordioso.

^{37a}Non giudicate e non sarete giudicati.

[...]

^{38b}perché con la stessa misura con cui misurate, sarà misurato anche a voi'».

Accettando una simile ricostruzione⁴⁹ e considerando maggiormente vicine alla forma originaria contenuta in *Q* le parole del discorso così come riportato da Luca, viene ad essere sfumata la radicalità della posizione di Gesù così come appare dalla impostazione data da Matteo all'intero sermone, soprattutto attraverso l'uso delle antitesi. La versione mattea del discorso potrebbe essere sintomatica di una situazione in cui, negli anni di composizione di questo vangelo, si avvertiva il bisogno di un ammonimento in una forma maggiormente sferzante diretto alle comunità giudeocristiane a cui lo scritto di Matteo era rivolto; allo stesso tempo, si può pensare che, nell'economia dell'intero Vangelo, le antitesi possano essere servite ad una comunità formata essenzialmente da membri di ascendenza giudaica – e quindi perfettamente a conoscenza delle due

⁴⁹ Secondo la traduzione riportata in A. GIRLANDA – P. GIRONI – F. PASQUERO – G. RAVASI – P. ROSSANO – S. VIRGULIN ET ALII (eds.), *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987.

tôrôt, la Legge scritta e le *hălākhôt* tramandate oralmente⁵⁰ – per esprimere la novità del messaggio del maestro di Nazareth⁵¹. Secondo H.D. Betz, invece, la versione del sermone presente in *Mt* 5-7 risalirebbe alla metà del I secolo ed avrebbe fatto parte di un documento giudeocristiano identificabile con *Q*^{Mt}⁵².

Si ritiene, inoltre, che molte delle posizioni espresse da Gesù in questo contesto, e soprattutto alcuni *logia* del materiale proprio di *Mt*, possano avere una qualche affinità con elementi emersi dai manoscritti di Qumran⁵³; dunque, anche se non possiamo stabilire con certezza il grado di attendibilità storica di alcuni *logia* gesuani, è possibile, però, riconoscerne, in linea di massima, le antiche radici e il *milieu* in cui essi sono venuti formandosi.

Sulla linea del rispetto nei riguardi della Legge mosaica si pongono le pericopi nelle quali Gesù viene interrogato, spesso in modo apertamente provocatorio, circa il retto modo di comportarsi per ottenere la Salvezza:

⁵⁰ Sull'esistenza di due *Tôrôt* – una *Torah* orale (*Tôrâh šebēal peh*) e una *Torah* scritta (*Tôrâh šebiktab*) –, cfr. J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972, 1976², vol. I: *La predicazione di Gesù*, pp. 234s. [ed. orig.: *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Jeremias, Göttingen 1971]; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. III, pp. 350-358.

⁵¹ Per una particolareggiata analisi delle singole antitesi matteane, cfr. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, cit., pp. 244-261; S.A. PANIMOLLE, *La struttura del discorso della montagna (Mt. 5-7)*, in F. MONTAGNINI – C. GHIDELLI (eds.), *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Paideia, Brescia 1985, pp. 329-350; J. SMIT SIBINGA, *Exploring the Composition of Matth. 5-7. The Sermon on the Mount and some of its "Structures"*, in «Filologia Neotestamentaria» 7 (1994) 175-195; A. SALAS, *El precepto imposible: amor y ley en las antítesis mateana*, in «Biblia y Fe» 29 (2003) 89-117.

⁵² Cfr. ID., *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Fortress Press, Minneapolis 1995, pp. 44ss.

⁵³ Per gli ipotetici paralleli e le divergenze fra i detti ed il *modus operandi* di Gesù e i contenuti dei rotoli del Mar Morto, si veda, tra gli altri, K. SCHUBERT, *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts*, in K. STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, Greenwood Press, Westport 1975, pp. 118-128; H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia*, EDB, Bologna 1996 [ed. orig.: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Herder, Freiburg 1993]; J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Gesù e la comunità di Qumran*, Piemme, Casale Monferrato 1997 [ed. Orig.: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1993]; R. PENNA (ed.), *Qumran e le origini cristiane. Atti del VI Convegno di studi neotestamentari (L'Aquila, 14-17 settembre 1995)*, in RSB 2 (1997).

Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμῶν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν, Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζῶν αἰώνιον κληρονομήσω; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. τὰς ἐντολάς οἶδας· Μὴ φονεύσης, Μὴ μοιχεύσης, Μὴ κλέψης, Μὴ ψευδομαρτυρήσης, Μὴ ἀποστερήσης, *Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.*

«Mentre usciva per mettersi in viaggio, un tale gli corse incontro e, gettandosi in ginocchio davanti a lui, gli domandò: ‘Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?’. Gesù gli disse: ‘Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo. Tu conosci i comandamenti: *Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, non frodare, onora il padre e la madre*’» (Mc 10, 17-19).

Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων, Διδάσκαλε, τί ποιήσας ζῶν αἰώνιον κληρονομήσω; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν, Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, *Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* εἶπεν δὲ αὐτῷ, Ὁρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήση.

«Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: ‘Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?’. Gesù gli disse: ‘Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?’. Costui rispose: ‘*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso*’. E Gesù: ‘Hai risposto bene; fa' questo e vivrai’» (Lc 10, 25-28).

Ed allo stesso modo Gesù – sempre basandosi su *Dt* 6, 4-5 e su *Lv* 19, 18⁵⁴ – risponde alla domanda su quale sia il più importante fra i comandamenti:

Καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν, Ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρώτη ἐστίν, Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

«Allora si accostò uno degli scribi che li aveva uditi discutere, e, visto come aveva loro ben risposto, gli domandò: ‘Qual è il primo di tutti i comandamenti?’. Gesù rispose: ‘Il primo è: *Ascolta, Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore; amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza. E il secondo è questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Non c'è altro comandamento più importante di questi*’» (*Mc* 12, 28-31)⁵⁵.

Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό. καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν [νομικὸς] πειράζων αὐτόν, Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ, Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλη τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολὴ. δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

⁵⁴ Cfr. H.D. WENDELAND, *Etica del Nuovo Testamento*, cit., pp. 28-33; G. KEERANKERI, *The Love Commandment in Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 12, 28-34*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, pp. 22-66.

⁵⁵ Si veda anche G. KEERANKERI, *The Love Commandment in Mark*, cit., pp. 69-188.

«Allora i farisei, udito che egli aveva chiuso la bocca ai sadducei, si riunirono insieme e uno di loro, un dottore della legge, lo interrogò per metterlo alla prova: ‘Maestro, qual è il più grande comandamento della legge?’. Gli rispose: ‘*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti*’» (Mt 22, 34-40)⁵⁶.

Il Nazareno, secondo la sua visione, intende, quindi, non compiere “violenza” alla Legge mosaica, bensì recuperarne l’autentico significato, che per lui è riassumibile nel “suo” comandamento:

ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους,
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

«Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri»⁵⁷.

Dunque, le comunità primitive, soprattutto per instillare nell’animo dei convertiti provenienti dal paganesimo il senso profondo e il substrato autentico della Legge mosaica, fanno continuamente ricorso ai *logia* di Gesù sull’amore, πλήρομα della *Torah*⁵⁸. Secondo quanto scrive J. Gnilka, nell’ottica del Nazareno e dell’incipiente cristianesimo,

⁵⁶ Per questa pericope si rimanda a B. GERHARDSSON, *The Hermeneutic Program in Matthew 22:37-40*, in R. HAMERTON-KELLY – R. SCROGGS (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*, Brill, Leiden 1976, pp. 129-150.

⁵⁷ Gv 13, 34. Cfr. anche Gv 15, 12.

⁵⁸ Lo stesso Paolo di Tarso, in *Rom* 13, 8-10, per testimoniare il compimento della Legge attraverso la venuta e l’insegnamento di Gesù e la nuova visione della *Torah* propugnata da

«il comandamento dell'amore è il criterio sul quale vanno misurati tutti gli altri comandamenti. Essi rimangono in vigore. Ma non appena offendono l'amore, devono passare in seconda linea»⁵⁹.

È da aggiungere che, almeno in linea teorica, la misericordia nei confronti del prossimo – inteso però come correligionario, senza l'apertura universalistica tipica della visione cristiana – era accettata da tutte le correnti del giudaismo⁶⁰; infatti, ci sono state tramandate alcune massime che sembrano avere un'eco in alcuni famosi *logia* di Gesù, alcune delle quali attribuite a Hillel, vissuto verso la fine del I secolo a.C. e fondatore della famosa scuola detta *Beth Hillel*, punto di riferimento per la tradizione rabbinica successiva in materia di *hālākḥâh*:

«Ciò che spiace a te, non farlo al tuo prossimo. Questa è l'intera legge. Tutto il resto è commento»⁶¹.

«Sii dei discepoli di Aronne, uno che ama la pace e persegue la pace, che ama le creature e le avvicina alla *Torah*»⁶².

«Non giudicare il prossimo prima di esserti messo al suo posto»⁶³.

quest'ultimo, si esprime in questi termini: «Non abbiate debiti con nessuno, se non quello di amarvi gli uni gli altri. Chi infatti ama l'altro, compie la Legge. Infatti: 'Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare' e qualunque altro comandamento trova il suo culmine in questa espressione: 'Amerai il tuo prossimo come te stesso'. L'amore, infatti, non procura del male al prossimo: quindi la pienezza della Legge è l'amore».

⁵⁹ ID., *Il Vangelo di Matteo*, Paideia, Brescia 1991, vol. I, p. 647 [ed. orig.: *Das Matthäusevangelium*, Herder, Freiburg 1988-1989, 2 voll.].

⁶⁰ Cfr. R. NEUDECKER, "And You Shall Love Your Neighbor as Yourself. I am the Lord" (*Lev 19, 18*) in *Jewish Interpretation*, in «Biblica» 73 (1992) 496-517.

⁶¹ *Logion* citato in A. SISTI, *Marco*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991⁵, p. 355 n. 31.

⁶² *Pirqè Aboth* 1, 12 (cfr. A. MELLO (ed.), *Deti di Rabbini. Pirqè Avot con i loro commenti tradizionali*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1993).

⁶³ *Pirqè Aboth* 2, 5.

E, sulla stessa linea, l'altrettanto famoso Rabbi Aqiba afferma:

«Quello che odi per te, non farlo al tuo prossimo. Se vuoi che un altro non ti danneggi in ciò che è tuo, neppure tu devi danneggiare lui»⁶⁴.

Inoltre, ricordiamo il famoso *logion* detto «delle tre colonne del mondo», attribuito a Shimon il giusto⁶⁵, sommo sacerdote di epoca ellenistica, da cui, insieme a *Lv* 19, 18, sembrerebbero discendere le altre massime succitate:

«Su tre cose il mondo sta: sulla Torah, sul culto e sulle opere di misericordia»⁶⁶.

A tutto ciò si aggiungano le testimonianze contenute nei *Testamenti dei XII Patriarchi*, in cui è rilevabile una stratificazione testuale e redazionale avente come limiti cronologici il II secolo a.C. e il II secolo d.C., e nei quali i comandamenti dell'amore verso Dio e verso il prossimo sono accostati come nei brani evangelici:

«Osservate, dunque, figlioli miei, la Legge di Dio, e acquistate la semplicità, comportatevi con schiettezza, non immischiatevi negli affari del prossimo. Ma amate piuttosto il Signore e il prossimo. Abbiate misericordia del povero e del malato» (*Test. Iss.* 5, 1s).

«Il Signore ho amato e ogni uomo con tutto il mio cuore. Fate questo anche voi, figlioli miei» (*Test. Iss.* 7, 6-7a).

⁶⁴ *Aboth de Rabbi Nathan B* 26.

⁶⁵ Sono noti due sommi sacerdoti con tale nome: il primo in carica tra il 300 e il 270 a.C. circa, e il secondo, nipote del precedente, dal 220 al 195 a.C. circa; il *logion* qui riportato sarebbe da ascrivere a quest'ultimo, del quale si fa l'elogio in *Sir* 50 e che viene definito in *Pirqè Aboth* 1, 2 come «uno degli ultimi membri della grande assemblea».

⁶⁶ *Pirqè Aboth* 1, 2. Cfr. anche B. STANDAERT, *Les trois colonnes du monde. Continuités et déplacements dans la tradition juive et chrétienne*, in «Cristianesimo nella Storia» 7 (1986) 441-449.

«Amate il Signore in tutta la vostra vita e fra di voi con cuore sincero» (*Test. Dan 5, 3*)⁶⁷.

«Anche voi, dunque, figlioli miei, abbiate in ogni vostra azione il timore di Dio davanti ai vostri occhi: onorate i vostri fratelli. Perché chiunque osserva la Legge del Signore, sarà amato da lui» (*Test. Ios. 11, 1*).

«Temete il Signore e amate il prossimo» (*Test. Benj. 3, 3*).

Essenziale, dunque, è il collegamento che intercorre fra l'amore nei riguardi Dio e del prossimo – quest'ultimo spesso mediato dal timore di YHWH – e il costante compimento del bene, inteso come *condicio sine qua non* per l'autentico adempimento della *Torah*⁶⁸. Vera osservanza si ha solo attraverso l'impegno nell'amare Dio e il prossimo, il che presuppone, quindi, una critica al senso letterale della Legge quando questo contrasti con l'operare il bene a favore di un qualsiasi essere vivente, sia esso uomo o bestia. Questo particolare aspetto è possibile ritrovarlo nella predicazione di Gesù soprattutto nelle questioni relative all'osservanza sabbatica e sulla liceità di compiere azioni per la propria sussistenza o di operare miracoli durante il giorno consacrato al riposo assoluto. A tal proposito, è utile analizzare, nel contesto dello "scontro frontale" fra Gesù e i farisei, le due più importanti testimonianze sull'osservanza dello *šabbāt*, entrambe tratte dalle cosiddette "controversie galilaiche" del *Vangelo di Marco*.

La prima, e senz'altro più famosa, pericope è quella in cui è contenuto l'episodio delle spighe strappate in giorno di sabato:

⁶⁷ Nell'intero capitolo 5 del *Testamento di Dan* sono rilevabili interpolazioni cristiane; è dunque più che probabile che il v. 3, vista la sua fortissima somiglianza con alcuni *logia* evangelici, sia ascrivibile alla mano di un redattore del I-II secolo d.C. Cfr. anche A. SISTI, *Marco*, cit., p. 355 n. 31.

⁶⁸ Cfr. H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972, pp. 155-168 [ed. orig.: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Kaiser, München 1968²].

Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχους. καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ, Ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν; καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ, ὅτε χρεῖαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὔσιν; καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον· ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

«In giorno di sabato Gesù passava per i campi di grano, e i discepoli, camminando, cominciarono a strappare le spighe. I farisei gli dissero: ‘Vedi, perché essi fanno di sabato quel che non è permesso?’. Ma egli rispose loro: ‘Non avete mai letto che cosa fece Davide quando si trovò nel bisogno ed ebbe fame, lui e i suoi compagni? Come entrò nella casa di Dio, sotto il sommo sacerdote Abiatàr, e mangiò i pani dell'offerta, che soltanto ai sacerdoti è lecito mangiare, e ne diede anche ai suoi compagni?’. E diceva loro: ‘Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato’»⁶⁹.

Lo sfondo principale della vicenda è l’aperta campagna nei pressi del lago di Tiberiade; la tradizione, infatti, colloca il teatro di questo avvenimento nella pianura di Tur^cān. Ad un certo punto, senza un motivo apparente – l’evangelista su questo punto tace, a differenza di Matteo che, nel suo parallelo, adduce la

⁶⁹ *Mc* 2, 23-28; cfr. anche *Mt* 12, 1-8 e *Lc* 6, 1-5. Per una interessante analisi della pericope si veda, in particolar modo, J.P. MEIER, *The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath*, in *CBQ* 56 (2004) 561-581, in cui si propone di suddividere la narrazione in tre sezioni principali: episodio principale (v. 23), obiezione dei farisei (v. 24), replica di Gesù (vv. 25-28); a sua volta, l’ultima sezione andrebbe divisa in risposta scritturistica (vv. 25-26), risposta antropologica (v. 27) e risposta cristologica (v. 28).

scusante della fame – i discepoli di Gesù iniziano a strappare spighe. Improvvisamente, si “materializzano” alcuni farisei che rimproverano il Nazareno per l’operato dei suoi discepoli.

La reazione dei farisei in questo caso non è dovuta al fatto che i discepoli del Nazareno avessero colto le spighe da un campo altrui – cosa peraltro consentita da *Dt 23, 26*⁷⁰, in cui si afferma che è lecito che un viandante strappi spighe di grano in un campo di proprietà privata, purchè non usi un falchetto⁷¹ –, ma al fatto che l’episodio veniva ad accadere in giorno di sabato. Infatti, anche nella *Mishnah*, fra le azioni proibite di sabato, viene contemplato il divieto di cogliere spighe⁷². Se a ciò si aggiunge anche il divieto di percorrere un cammino⁷³, ci troviamo di fronte ad una duplice violazione da parte di Gesù e dei suoi discepoli⁷⁴.

Ma sorge naturale chiedersi, come già hanno fatto altri in passato⁷⁵, da dove siano “comparsi” questi farisei; se essi seguissero da lontano il Nazareno pronti a riprenderlo in caso di qualche violazione halakhica; oppure, se costoro trascorressero le proprie giornate nei campi di grano a tendere “agguati” a coloro che ritenevano sospetti.

⁷⁰ *Dt 13, 26*: «Quando entrerai nelle messi del tuo prossimo, coglierai spighe con la tua mano, ma non metterai la falce nelle messi del tuo prossimo».

⁷¹ Inoltre in *4Q159 [4QOrd^a]* 2, 1-5 si legge che un israelita indigente può mangiare il grano altrui nello stesso campo in cui viene raccolto, ma non gli è consentito di trasportarlo fino alla propria abitazione, né di immagazzinarlo.

⁷² Cfr. *Shabbat 7, 2*; inoltre in *y. Shabbat 9c, 1-7* viene specificato il divieto di mietere, vendemmiare, cogliere olive, falciare, sterpare e cogliere fichi.

⁷³ Cfr. *Iub 50, 12-13a*.

⁷⁴ Questo ultimo aspetto è maggiormente accentuato nella variante testuale del codice Vaticano, che riporta al v. 23: «Essi si avviarono per una strada cogliendo delle spighe». Cfr. W. RORDORF, *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1979, p. 5 n. 4 [ed. orig.: *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, EVZ, Zürich 1972].

⁷⁵ Primo fra tutti E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to Mishnah. Five Studies*, SCM Press – Trinity Press, London – Philadelphia 1990, pp. 20-21, il quale considera l’intera vicenda pervasa da una generale improbabilità; ID., *Gesù e il giudaismo*, cit., p. 341; cfr. inoltre F. NEIRYNCK, *Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27*, in J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1989, pp. 227-270; J.P. MEIER, *The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath*, cit., pp. 573s.

Se realmente questo episodio si è verificato di sabato in un campo di grano, allora dobbiamo pensare che i farisei in questione avessero violato la loro stessa prescrizione che vietava di compiere un cammino durante lo *šabbāt*; a meno che costoro non si fossero “appostati” tra le spighe già dal giorno precedente. Messi in luce questi particolari, ci si rende conto di come lo sfondo della pericope sia, probabilmente, un artificio letterario.

È certamente possibile che possa esserci stato una siffatta disputa fra Gesù e i farisei, ma è molto più probabile che essa si sia svolta in una sinagoga – se accettiamo l’indicazione temporale fornitaci dall’evangelista – oppure in qualche altro contesto cittadino, piuttosto che in una galilaica piantagione di grano.

Secondo quanto scritto nel trattato talmudico *Sanhedrin*⁷⁶, la deliberata violazione del precetto sabbatico comportava la morte per lapidazione, e, in questa prospettiva risulta essere giustificabile un eventuale intervento dei farisei in quanto, come afferma J. Jeremias:

«Si deve peraltro ricordare che, secondo la legge ebraica del tempo, i delitti capitali erano passibili di condanna solo quando si poteva dimostrare davanti a testimoni che il reo era stato avvisato, e in tal modo si era potuto accertare che egli aveva operato deliberatamente»⁷⁷.

Ed infatti, in *Mc* 3, 6, si giungerà poi alla formale incriminazione del Nazareno da parte delle autorità giudaiche⁷⁸.

⁷⁶ Cfr. *Sanhedrin* 5, 1; 7, 4; 8, 4; 12, 8s.; *b. Sanhedrin* 40b-41a; *y. Sanhedrin* 22c, 53ss.; *t. Sanhedrin* 11, 1-5; *Siphre Num* 113a 15,33. Sul diritto penale talmudico, si veda A. COHEN, *Il Talmud*, Laterza, Bari 1999, pp. 355-383 [ed. orig.: *Everyman's Talmud*, J.M. Dent & Sons, London 1932].

⁷⁷ ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, cit., vol. I, p. 317s.

⁷⁸ *Mc* 3, 6: «E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire».

Gesù, a giustificazione del suo operato, cita *ISam* 21, 1-7, e, paragonando le proprie azioni a quelle di David, applica il principio del *qal wa-homer* – ovvero il procedimento *a minore ad maius* –⁷⁹, affermando, in questo modo, che il bene dell'uomo e la salvezza della vita – *piquah nefesh* – sono superiori al precetto sabbatico.

Secondo R. Pesch, nelle comunità primitive il parallelismo fra l'operato di David e quello di Gesù fu utilizzato per affermare il diritto al nutrimento da parte dei predicatori itineranti – come risulta da *ICor* 9, 13 e *Did* 13, 3⁸⁰ –, basando tale assunto sul privilegio riconosciuto negli scritti veterotestamentari⁸¹ alla casta sacerdotale di potersi cibare delle offerte sacrificali⁸².

Dopo aver fatto ricorso alla testimonianza delle Scritture, vi è la celebre risposta antropologica di Gesù: il *logion* secondo cui «il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato», che potrebbe avere anche un parallelo in un detto rabbinico successivo, attribuito a Rabbi Shimon bar Menasja (180 d.C. circa), che dice: «Il sabato è dato a voi e non voi al sabato»⁸³; ma questa affermazione sembra che trovasse applicabilità solo in imminente pericolo di morte⁸⁴.

⁷⁹ Cfr. M. KISTER, *Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic*, in M. LOWE (ed.), *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue. Studies in Honor of David Flusser*, in «Immanuel» 24-25 (1990) 35-51.

⁸⁰ *ICor* 9, 13: «Non sapete che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto, e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare?»; *Did* XIII, 3: «Prenderai pertanto le primizie di tutti i prodotti del torchio e dell'aia, dei buoi e delle pecore e le darai ai profeti. Essi infatti sono i vostri sommi sacerdoti».

⁸¹ Cfr. *Num* 18, 8-19; *Dt* 28, 1-8.

⁸² Cfr. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, vol. I, p. 302 [ed. orig.: *Das Markusevangelium*, Herder, Freiburg 1966, 2 voll.].

⁸³ Il trattato talmudico *b. Joma* 85b attribuisce tale detto al rabbino Jonathan bar Joseph, vissuto verso il 140 d.C.

⁸⁴ Si veda anche *Mekhilta in Exodum* 31, 13: «La salvezza della vita umana elimina il sabato»; per la sospensione dell'osservanza del sabato in presenza di pericolo di morte si veda anche *t. Shabbat* 10, 22 e *Joma* 8, 6ss.

È bene, però, ricordare che questo *logion* marciano è oggetto di molte discussioni fra gli studiosi⁸⁵: sulla stessa linea di F. Gils⁸⁶, J.P. Meier, ad esempio, ritiene che il nucleo originario della fonte premarciana si concludesse dopo la risposta scritturistica del Nazareno, attribuendo, quindi, i vv. 27-28 alla mano dell'evangelista⁸⁷; al contrario, W. Rordorf sostiene che la fonte premarciana fosse costituita dai vv. 23-24 e dai vv. 27-28, escludendo la risposta scritturistica ed ogni riferimento a David⁸⁸.

Dal canto nostro, dopo quanto esaminato, riteniamo che lo sfondo della vicenda (v. 23) non sia storicamente attendibile, ma che sia stato creato ad arte dall'autore della fonte premarciana o dall'evangelista stesso. La disputa con i farisei e la risposta scritturistica (vv. 24-26) potrebbero, invece, avere una matrice molto antica, in quanto entrambe le situazioni possono godere dell'attestazione multipla. E riguardo al discusso «Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato», crediamo opportuno concordare con quanto affermato da G. Jossa, il quale scrive:

«Un'affermazione del genere, corroborata com'è anche da altri episodi relativi al sabato, non può venire che da Gesù»⁸⁹.

Quanto appena riportato può trovare un sicuro fondamento utilizzando il criterio di discontinuità; infatti, un *logion* di portata straordinaria quale è quello di *Mc* 2, 27 non può certamente essere ascritto all'ignoto redattore-collettore delle premarciane “controversie galilaiche” e nemmeno ad un membro di una

⁸⁵ Per una rassegna delle differenti posizioni, si veda F. NEIRYNCK, *Jesus and the Sabbath*, cit., pp. 227-270.

⁸⁶ Cfr. F. GILS, “*Le Sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le Sabbat*” (*Mc* II, 27). *Réflexions à propos de Mc II, 27-28*, in RB 69 (1962) 506-523.

⁸⁷ Cfr. J.P. MEIER, *The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath*, cit., pp. 571-573.

⁸⁸ Cfr. W. RORDORF, *Sabato e domenica*, cit., p. 7 n. 9.

⁸⁹ ID., *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Paideia, Brescia 2004, pp. 80-81; cfr. inoltre ID., *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001, p. 90.

delle comunità primitive sparse in territorio palestinese, nelle quali, nonostante le laceranti divergenze fra giudaizzanti ed ellenisti, è fuori di dubbio che si continuasse ad osservare il sabato, nel rispetto delle «tradizioni degli antichi»⁹⁰. Gli stessi autori dei vangeli di *Mt* e di *Lc*, pur in un contesto differente ed in una situazione comunitaria certamente mutata rispetto a quella palestinese delle origini, nelle pericopi parallele omettono il *logion* in questione, segno evidente dell'imbarazzo che una simile affermazione sulla bocca di Gesù poteva creare ad una ἐκκλησία in crescita e in trasformazione.

Dubbi, invece, fa sorgere la risposta cristologica di Gesù, il detto «Pertanto il Figlio dell'Uomo è padrone anche del sabato», il quale sembra essere una interpolazione successiva, in quanto mal si interseca con il racconto riportato dall'evangelista; infatti, in *Mc* 2, 27 si parla semplicemente di «uomo» e non di «Figlio dell'uomo» come invece al v. 28. A tal proposito, R. Pesch sostiene che originariamente l'espressione ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in *Mc* 2, 28 indicasse l'uomo in quanto figlio di Adamo – nel senso strettamente letterale di *bar 'enašā'* – e non ancora il χριστός Gesù in chiave escatologica⁹¹.

Certamente l'utilizzo di ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nei testi biblici ha subito dei mutamenti semantici nel corso dei secoli, ma la maggior parte degli studiosi sembra essere ormai concorde nell'affermare che negli scritti evangelici questa espressione tipica del linguaggio gesuano sia utilizzata dal Nazareno a mo' di autodefinizione⁹².

⁹⁰ Non ci convince la posizione di E.J. MALLY, secondo il quale l'evangelista avrebbe aggiunto il v. 27 poiché aveva come destinatari principali del suo vangelo i membri di una comunità di origine prevalentemente pagana. (cfr. ID., *Il Vangelo secondo Marco*, in R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (eds.), *Grande Commentario Biblico*, cit., parte II, cap. XLII, § 18, p. 854). A nostro avviso, il significato profondo del *logion* è pienamente comprensibile solo in un contesto giudaico.

⁹¹ R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, pp. 305-306.

⁹² L'espressione «Figlio dell'uomo» ricorre ben ottandue volte nei quattro vangeli (sessantanove nei Sinottici e tredici in *Gv*). Sulla storia e l'uso di ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, si veda, tra gli altri, J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, cit., vol. I, pp. 294-314; D.R. BURKETT, *The Son of Man Debate. A History and Evaluation*, Cambridge University Press,

Ed infatti, a parer nostro, la presenza del *logion* in questo contesto sembra essere dettata esclusivamente dalla preoccupazione della comunità primitiva di presentare l'ἔξουσία, l'onnipotenza messianica di Gesù, in virtù della quale il Nazareno – e con lui i suoi discepoli – ha l'autorità di violare il precetto.

A proposito della sutura tra il v. 27 ed il v. 28, scrive A. Sisti:

«La congiunzione impiegata nel greco (ὥστε) generalmente mette in relazione due affermazioni, di cui una è la premessa e l'altra la conseguenza. Qui però non si capisce bene se la premessa sta in quanto affermato nel v. 27 ovvero in quanto ricordato nei vv. 25-26. Nel primo caso si vorrebbe dire che se (come affermato nel v. 27) il sabato è fatto per l'uomo e non viceversa, per conseguenza il figlio dell'uomo che è Cristo (secondo alcuni: qualunque uomo) può disporre di esso [...]. Nel secondo caso, che è il più probabile, si dice invece che se Davide poté comportarsi a quel modo (vv. 25-26), tanto più può fare il Figlio dell'uomo (Gesù), avendo egli, come inviato di Dio, il potere di interpretare autorevolmente la legge e di stabilire ciò che si può fare o non fare di sabato»⁹³.

Se la seconda ipotesi, come ritiene Sisti, esprime al meglio lo stato originario della pericope, allora si potrebbe pensare che il v. 27 sia stato inserito dall'evangelista nella fonte a lui giunta; il che potrebbe essere possibile nel caso in cui ipotizzassimo che Marco abbia trovato il *logion* in qualche altra raccolta, visto che, per le ragioni che prima abbiamo riportate, è altamente improbabile che abbia deliberatamente “inventato” un apoftegma di tale portata. Nell'ipotesi di Sisti entra poi in gioco anche la spinosissima questione dell'autocomprensione che Gesù ebbe della sua persona e della sua missione, ma, nel caso del v. 28, ci

Cambridge 1999; P. OWEN – D. SHEPHERD, *Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for “Man” in the Time of Jesus*, in JSNT 81 (2001) 81-122; A.J.B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man*, Clarke, Cambridge 2002; ID., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁹³ ID., *Marco*, cit., pp. 188-189 n. 28.

sembra di poter affermare con una certa sicurezza che il detto «Pertanto il Figlio dell'uomo è padrone anche del sabato» rispecchi una speculazione teologica successiva all'evento pasquale – non a caso, in accordo con J.P. Meier, abbiamo parlato di risposta cristologica – e che, quindi, non sia ascrivibile al Gesù storico.

Subito dopo l'episodio delle spighe strappate, e a conclusione delle “controversie galilaiche”, l'evangelista ci mostra come il conflitto fra Gesù e i farisei si faccia ancor più acceso nell'occasione di una guarigione operata di sabato, poiché il Nazareno guarisce una infermità che non espone l'ammalato ad immediato pericolo di vita:

Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν. καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα· καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασις θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι, Ἔγειρε εἰς τὸ μέσον. καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἔξεστιν τοῖς σάββασις ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων. καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν, λέγει τῷ ἀνθρώπῳ, Ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ. καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἱερωδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

«Entrò di nuovo nella sinagoga. C'era un uomo che aveva una mano inaridita, e lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato per poi accusarlo. Egli disse all'uomo che aveva la mano inaridita: ‘Mettiti nel mezzo!’.

Poi domandò loro: ‘È lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?’. Ma essi tacevano. E guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori, disse a quell'uomo: ‘Stendi la mano!’.

La stese e la sua mano fu risanata. E i farisei

uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire»⁹⁴.

Agli occhi dei farisei presenti, questa guarigione, che poteva tranquillamente avvenire anche in altri giorni, ha tutta l'aria di essere una provocazione da parte di Gesù⁹⁵. Infatti, secondo quanto confermato anche da Rabbi Aqiba⁹⁶, in giorno di sabato potevano essere fatti solamente lavori indifferibili che non era possibile mettere in opera nella vigilia del settimo giorno o nel primo giorno della settimana, e tra questi, quindi, anche le guarigioni di ammalati in condizioni stazionarie⁹⁷.

Ma è necessario notare che in questo particolare caso Gesù non compie alcun gesto particolare, ma guarisce l'infermo solo attraverso la parola e, quindi, tecnicamente, non compie alcun lavoro proibito⁹⁸; vista, dunque, la reazione dei presenti, si può ritenere che l'episodio sia frutto di una elaborazione posteriore e che non rifletta un avvenimento storicamente accertabile.

Secondo altri studiosi, invece, la pericope potrebbe avere buone probabilità di veridicità storica, poiché ritengono credibile sia l'ambientazione, sia il modo di esprimersi tipico del linguaggio gesuano, sia la reazione dei farisei⁹⁹. Anche la presenza degli erodiani potrebbe essere un segnale

⁹⁴ *Mc* 3, 1-6.

⁹⁵ In *Qohelet Rabbah* 9, 7 è riportata la vicenda di Abba Tachna e che può essere in qualche modo accostata al comportamento di Gesù, in quanto questo pio israelita considerava la misericordia verso un lebbroso superiore all'osservanza dei precetti sabbatici.

⁹⁶ Cfr. *Pesachim* 6, 2: «R. Akiva stabiliva il seguente principio generale: ogni lavoro che può essere finito entro la veglia del sabato, non abroga il sabato» (tradotto e citato in J.A. SOBRADO, *Dayenù. Haggadah di Pesach. Le origini dell'Eucarestia*, Grafite – G. Gnocchi, Napoli 1998, p. 220 [ed. orig.: *Dayenù (Haggadah Shel Pesaj). Les origines de la Eucaristia*, Grafite, Baracaldo 1998]).

⁹⁷ Era consentito, però, prestare soccorso ad una partoriente in fase di travaglio, per evitare pericoli di vita sia a costei sia al nascituro (cfr. *Shabbat* 16, 1-7). Secondo *Shabbat* 18, 3: «Essi non possono far nascere il nascituro del bestiame in un giorno festivo, ma posso aiutare la genitrice» (tradotto e citato in J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 869 n. 146).

⁹⁸ Cfr. E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to Mishnah*, cit., p. 21; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 804-806.

⁹⁹ Cfr. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, pp. 308-322.

dell'antichità della pericope, visto che questo gruppo era praticamente scomparso dalla scena politica palestinese all'epoca della redazione della pericope¹⁰⁰.

Uno degli elementi principali della pericope è il silenzio dei farisei. Come abbiamo potuto vedere in *Mc* 3, 4, Gesù, prima di guarire l'uomo dalla mano arida, non riceve risposta dai suoi avversari quando chiede:

Ἐξεστὶν τοῖς σάββασις ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι,
ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι;

«È lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?».

Questo silenzio, apparentemente inspiegabile, è giustificato dallo stesso insegnamento farisaico, il quale insisteva sul fatto che la gioia del sabato non dovesse essere turbata col far visita o col recare consolazione e aiuto agli ammalati e ai sofferenti in generale. Scrive H. Schürmann:

«Gesù risponde “drasticamente” a questo silenzio, rivolgendosi al malato e guarendolo. L'azione salvifica di Gesù nel giorno di sabato costituisce il nuovo ordinamento di salvezza, che elimina le prescrizioni veterotestamentarie»¹⁰¹.

Secondo R. Pesch, questa pericope formava fin dalle origini un corpo unico con l'episodio delle spighe strappate di sabato¹⁰², ma, a parer nostro, è ipotizzabile che nella fonte premarciana essa fosse, invece, collegata con l'esorcismo compiuto a favore dell'indemoniato nella sinagoga di Cafarnaò (*Mc*

¹⁰⁰ Contro l'autenticità di *Mc* 3, 6, si veda J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 801ss.

¹⁰¹ H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, vol. I, p. 516 [ed. orig.: *Das Lukasevangelium*, Herder, Freiburg 1969, 2 voll.].

¹⁰² Cfr. ID., *Il Vangelo di Marco*, cit., p. 308.

1, 23-28) e, forse, con la guarigione della suocera di Pietro (*Mc* 1, 29-31) – escludendo, dunque, il sommario di 1, 32-34 –; riteniamo che possa concorrere ad una conferma di quanto appena affermato il v. 1a: Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν, «Entrò di nuovo nella sinagoga», ponendo l’accento su πάλιν, che potrebbe essere segnale di una doppia visita di Gesù alla sinagoga di Cafarnaò nello stesso sabato – per la liturgia mattutina e quella pomeridiana, ad esempio – e che potrebbe indicare uno sviluppo razionale della reazione dei farisei, prima spettatori silenziosi e poi severi giudici degli avvenimenti. Se ciò fosse vero, bisognerebbe, allora, pensare che la guarigione dell’uomo dalla mano paralizzata non facesse parte delle “controversie galilaiche”, bensì della premarciana “giornata di Cafarnaò”. Questa potrebbe essere una ipotetica ricostruzione di quanto prodotto dall’anonimo autore della fonte in seguito confluita nel *Vangelo di Marco*.

Cuore dell’intera pericope è, dunque, la domanda antitetica di Gesù sulla liceità dell’operare il bene durante lo *šabbāt*.

Secondo la testimonianza di Girolamo, nel *Vangelo degli Ebrei* (o *dei Nazarei*) da lui tradotto verso il 398, era possibile leggere anche la preghiera che l’uomo dalla mano arida rivolge a Gesù, fornendoci particolari sul suo passato e sulla sua condizione:

«Nel vangelo di cui si servono i nazareni e gli ebioniti – da noi tradotto poco fa dall’ebraico in greco e che dai più è detto l’originale di Matteo – questo uomo dalla mano arida vien descritto come muratore. Costui avrebbe chiesto aiuto con le seguenti parole: ‘Io ero un muratore, che mi procuravo il vitto con le mie mani. Ti prego, Gesù: ridammi la salute, perché non debba mendicare il vitto in modo vergognoso’»¹⁰³.

¹⁰³ GIROLAMO, *Commentarium in Matthaeum* 12, 9-13 (PL 26, 80 AB); cfr. anche W. RORDORF, *Sabato e domenica*, p. 7 n. 10; R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, pp. 313-314 n. 15

Questa informazione rivela come l'episodio fosse oggetto di attenzione, con la conseguente voglia di approfondimento, anche in comunità ed ambienti non propriamente ortodossi.

Nell'ottica dell'evangelista, Gesù, dunque, opera questa guarigione riprendendo la linea etica unanimemente attestata in tutti gli scritti evangelici, ovvero confermando la posizione che considera l'ἀγαθὸν ποιεῖν, l'«agire bene» indistintamente verso Dio e verso gli uomini, come autentico compimento della *Torah*.

Matteo, nel suo parallelo di 12, 9-14, narrando l'episodio della guarigione dell'uomo dalla mano arida, inserisce un *logion* molto probabilmente risalente a *Q*:

ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἓν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ;

«Ed egli disse loro: 'Chi tra voi, avendo una pecora, se questa gli cade di sabato in una fossa, non l'afferra e la tira fuori?'»¹⁰⁴.

La critica tende, in maniera certamente non unanime, ad attribuire tale *logion* a *Q* in quanto esso è attestato anche in *Lc* 14, 5, seppur con una forma lievemente differente¹⁰⁵; esso, però, viene posto sulla bocca del Nazareno non nel contesto sinagogale di *Mc* e di *Mt*, ma nell'occasione della guarigione di un idropico avvenuta durante un pranzo in casa di un importante fariseo:

Τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαθ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

¹⁰⁴ *Mt* 12, 11.

¹⁰⁵ Per le varie posizioni riguardo all'appartenenza o meno del *logion* alla *Fonte Q*, si rimanda a J.S. KLOPPENBORG, *Q Parallels*, cit., pp. 160s.

«Chi di voi, se un asino o un bue gli cade nel pozzo, non lo tirerà subito fuori in giorno di sabato?».

Una indicazione del tutto contraria rispetto a quanto affermato da Gesù è, invece, contenuta nel *Documento di Damasco*:

«Nessuno aiuti a partorire una animale, il giorno del sabato. *vacat* E se lo fa cadere in un pozzo o in una fossa non lo si tiri su, di sabato. [...] E ogni uomo vivo che cade in un luogo d'acqua o in un luogo <...>, nessuno lo tiri su con una scala, una corda o un utensile»¹⁰⁶.

Il *logion* in questione va, quindi, ad inserirsi in quella linea di pensiero che considerava la corrente farisaica pervasa dall'ipocrisia, e il Nazareno, adoperando il procedimento del *gal wa-homer*, afferma la superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri animati e dimostra come sia lecito, nonostante tutte le prescrizioni, salvare una vita o guarire un infermo. Matteo, infatti, per ribadire il concetto, pone sulla bocca di Gesù anche le seguenti parole:

πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου. ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν.

«Ora, quanto è più prezioso un uomo di una pecora! Perciò è permesso fare del bene anche di sabato»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ CD-A 11, 13-14.16-17. Bisogna, però, segnalare che tale testo risulta essere corrotto; infatti, altri studiosi hanno tradotto il passo in maniera del tutto opposta: «Ma se [di sabato] qualcuno cade nell'acqua o nel fuoco, sia estratto con una scala o con una fune o con qualche altro strumento del genere» (G. VERMES (ed.), *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, Middlessex 1962 – tradotto e citato in L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino 1971, p. 253); oppure: «Ma se [di sabato] un essere umano cade nell'acqua o in un luogo oscuro, chiunque potrà tirarlo su con una scala o una corda o (altro) strumento» (F. MICHELINI TOCCI (ed.), *I manoscritti del Mar Morto*, Laterza, Bari 1967, p. 134).

¹⁰⁷ Mt 12, 12.

Secondo M. Black, nella variante lucana del detto, Gesù – o l’evangelista per lui – attua un efficace gioco di parole con i termini «pozzo», «figlio» e «bue», i quali in aramaico suonano rispettivamente come *bêrā’*, *b^erā’* e *b^e’rā’*¹⁰⁸. Se il detto fosse effettivamente la fedele trasposizione greca di un originale aramaico, allora ciò deporrebbe a favore dell’antichità, se non addirittura della veridicità storica, del *logion* stesso.

Si accennava prima ai dubbi e alle certezze espresse dagli studiosi nel corso degli ultimi decenni circa l’appartenenza al *Documento Q* del succitato *logion*. Mentre alcuni, tra cui C.M. Tuckett¹⁰⁹, affermano che il detto appartiene sicuramente a *Q*, altri, come ad esempio G.D. Kilpatrick e I.H. Marshall¹¹⁰, si sono attestati su posizioni intermedie, facendo ricorso al *non liquet*; altri ancora, invece, negano l’appartenenza del *logion* alla *Quelle*. Fra questi ultimi, emerge per autorità la posizione di J.S. Kloppenborg, il quale scrive:

«Matt 12:11 is a redactional addition to a Markan story. Luke 14:5, however, is integral to Luke 14:1-6 and cannot be separated from the story without destroying the story completely»¹¹¹.

¹⁰⁸ Cfr. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Clarendon, Oxford 1954, p. 126; cfr. anche C. STUHLMUELLER, *Il Vangelo secondo Luca*, in R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (eds.), *Grande Commentario Biblico*, cit., parte II, cap. XLIV, §115, p. 1013. A tal proposito, scrive E. Lohse: «Nella redazione lucana del *logion* fa meraviglia veder nominato, accanto alla bestia, anche il figlio, che non è ricordato né in *Ex.* 23,5, né in *Deut.* 22,4 e nemmeno in *Mt.* 12,11s. Per spiegare la cosa, Black suggerisce che, forse, l’aramaico *b^e’rā’* (animale) abbia indotto per errore prima a leggere *b^erā’* (figlio), poi a tradurre variamente con *πρόβατον*, *ὄνος* e *βοῦς*. [...] [Secondo J. Jeremias] *b^erā’* è ‘un ampliamento orientale autentico dell’originario gioco di parole *b^e’rā’ / bêrā’*, che nel corso della tradizione orale diventa *b^erā’ / b^e’rā’ / bêrā’*» (ID., *σάββατον*, in *GLNT*, vol. XI (Brescia 1977), col. 1083 n. 203); contro queste posizioni si schiera J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 869-870 n. 146.

¹⁰⁹ Cfr. ID., *Q and the History of Early Christianity*, cit., pp. 414-416.

¹¹⁰ Cfr. G.D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Clarendon, Oxford 1946, p. 27; I.H. MARSHALL, *Commentary on Luke. A Commentary on the Greek Text*, Paternoster – Eedermans, Exeter – Grand Rapids 1978, p. 578.

¹¹¹ ID., *Q Parallels*, cit., p. 160.

Se, invece, il detto facesse realmente parte di *Q*, allora sarebbe importante nella sua unicità. Infatti, è stato notato come nella *Fonte dei logia* manchino completamente – con la sola eccezione del *logion* in questione, se, ovviamente, se ne accetta l’inclusione in *Q* – detti riguardanti dispute sull’osservanza sabbatica. Come abbiamo precedentemente visto, nella *Quelle* è possibile trovare *logia* che esprimono posizioni in netto contrasto con le dottrine farisaiche, come, ad esempio, nel caso delle leggi di purità, e, quindi, stupisce il fatto che in essa manchino totalmente riferimenti al sabato. J.S. Kloppenborg trae da questa situazione la seguente radicale conclusione:

«Q’s silence seems to imply that it knew nothing of Sabbath controversies»¹¹².

Probabilmente non sapremo mai come stanno realmente le cose, ma è bene notare che, se l’ambiente in cui si formò *Q* fu prevalentemente giudeocristiano, allora tale silenzio potrebbe essere giustificato dal maggiore rigore con cui questo gruppo si rapportava alle prescrizioni giudaiche, oppure, come suggerisce G. Jossa,

«è possibile che questa assenza delle controversie sul sabato sia dovuta alla reazione della fonte Q nei confronti della predicazione degli ellenisti»¹¹³.

Che negli anni di formazione del *Documento Q* la predicazione degli ellenisti si fosse rivolta prevalentemente ai pagani è pressoché assodato; è ipotizzabile, dunque, che la principale conseguenza di una siffatta apertura anche a convertiti di ascendenza non giudaica sia stata una generale rielaborazione delle prescrizioni della Legge mosaica, al fine di rendere accettabile ai Gentili un messaggio nuovo ed, al contempo, antico. Il progressivo abbandono

¹¹² ID., *The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus*, cit., p. 333.

¹¹³ ID., *Giudei o cristiani?*, cit., p. 80 n. 2.

dell'osservanza sabbatica nelle comunità evangelizzate dagli ellenisti potrebbe essere giustificato dal fatto che per i neoconvertiti era quasi impossibile adottare – a differenza di altre prescrizioni quali la circoncisione o l'astenersi dai rapporti incestuosi e dalle carni sacrificate agli idoli – il ritmo di vita giudaico in contesti cittadini a maggioranza pagana. Ad esempio, uno schiavo che si fosse convertito non avrebbe potuto osservare il sabato, poiché, molto probabilmente, il padrone pagano non gli avrebbe consentito di cessare ogni attività lavorativa; allo stesso modo, un commerciante convertito non avrebbe potuto attendere alle vendite durante lo *šabbāt*; oppure, ad un salariato, se gli fosse stato impedito di lavorare in giorno di sabato, sarebbe stato impossibile guadagnare il minimo indispensabile per la propria sopravvivenza¹¹⁴.

Tutto ciò spiegherebbe, dunque, la reazione rigorista dei redattori-collettori di *Q* a quello che agli occhi di una comunità giudeocristiana osservante poteva apparire come una forma di lassismo; e, allo stesso tempo, ciò spiegherebbe anche l'assenza di discussioni riguardanti il precetto sabbatico al consesso apostolico di Gerusalemme (*At* 15) e il quasi totale disinteresse per il problema nella predicazione paolina. A conclusione della riflessione sui rapporti tra il *Documento Q* e l'osservanza della *Torah*, nei suoi aspetti sia etici sia culturali, sembra utile richiamare le affermazioni di William Loader, il quale sottolinea che

«Q assumes the Law's validity, but within a theological perspective, that is, within the perspective of God's continuing activity. It is neither replaced nor surpassed nor modified, except by addition. Yet the addition is such that the Law can remain (in tact) in the background and does, through much of Q. Jesus gives eschatological Torah, but it includes also pressing the demands of those who have gone before, including John, but also Moses; for their demands remain valid. Q may reflect awareness of issues which

¹¹⁴ Cfr. anche C.F.D. MOULE, *Le origini del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1971, pp. 79-80 [ed. orig.: *The Birth of the New Testament*, A. & C. Black, London 1962, 1966²].

concerned Pharisees of its time (concerning tithes, purification, perhaps also sabbath law), but its own stance is not Pharisaic by any model of Pharisaism known to us. In apparently accepting Pharisaic application of Law, it resorts to ridicule when this leads to over preoccupation with detailed applications relating to externals»¹¹⁵.

Ricapitolando, dalle fonti a nostra disposizione sembra emergere che nella predicazione di Gesù si siano realmente fuse due differenti istanze: in primo luogo, un atteggiamento di “tutela” della *Torah* nei suoi precetti squisitamente etici; in secondo luogo, una relativizzazione delle norme culturali nell’intento di superare quello che ai suoi occhi poteva apparire come vuoto formalismo. Come ricorda Gerd Theissen,

«nel mondo antico la circoncisione, il sabato e le norme alimentari erano altrettanti contrassegni del giudaismo, con i quali esso affermava la propria identità rispetto agli altri popoli e prendeva le distanze da essi e dalle loro culture. [...] Se Gesù mostra tendenze all’inasprimento solo e proprio nel caso delle norme di carattere universale, ciò non accade in alcun modo in base a un’intenzione assimilatrice, nel senso che i Giudei dovessero aprirsi a un *éthos* comune. Al contrario i seguaci di Gesù sono chiamati a realizzare le norme universali formulate in termini radicali in maniera così coerente da superare ‘i popoli’ proprio su questo. [...] Nella relativizzazione dei precetti rituali da parte di Gesù, questo motivo passa in secondo piano. [...] La sua etica che inasprisce determinate norme e ne invalida altre è un programma che mira alla restaurazione di Israele; un programma che intende salvaguardare l’identità di Israele

¹¹⁵ W.R.G. LOADER, *Jesus’ Attitude towards the Law. A Study of the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, p. 431 [ed. orig.: Mohr Siebeck, Tübingen 1997]. Secondo C.M. Tuckett, invece, il *Documento Q* potrebbe essere stato redatto in un ambiente giudeocristiano «in close touch with the Pharisaism, experiencing some hostility or suspicion from non-Christian Pharisees, but also claiming to be a true part of the pharisaic movement» (ID., *Q, the Law, and Judaism*, in B. LINDARS [ed.], *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Clarke, Cambridge 1988, pp. 90-101, in particolar modo p. 100).

nei confronti del mondo pagano e – all'interno – che mira a rendere possibile l'integrazione di gruppi marginali»¹¹⁶.

Nell'ottica di Gesù di Nazareth anche coloro che erano solitamente esclusi o tenuti ai margini della comunità per motivi etici, in primo luogo «pubblicani e peccatori», sono chiamati, all'approssimarsi del regno di Dio, ad un attivo ruolo socio-religioso, basando la propria esistenza sui precetti universali della *Torah* – in primo luogo, l'amore e l'adorazione riservati solamente a YHWH, l'amore e il rispetto verso il prossimo, il divieto assoluto di uccidere e la proibizione di divorziare –, e ponendo in secondo piano, senza però eliminarle del tutto, le norme culturali praticate per secoli dagli israeliti.

3) Tra «tradizione degli antichi» e “tradizione di Gesù”: purezza ed impurezza nei Vangeli Sinottici

Da un esame dei ritratti di Gesù di Nazareth tramandatici dagli autori-redattori dei Vangeli Sinottici emergono affinità e dissimiglianze dovute, in alcuni casi, alle diverse visioni, alle diverse tradizioni, al diverso *Sitz im Leben* che alcuni episodi avevano in seno alle comunità in cui vennero messi per iscritto. Tra le affinità, come si è cercato di dimostrare in precedenza, vi è il duplice atteggiamento assunto da Gesù nei confronti della Legge mosaica. In questo contesto un ruolo importante assumono le pericopi riguardanti argomenti più o meno esplicitamente connessi con la purezza rituale. Nei Sinottici i richiami alla normativa sulla purezza sono, in qualche caso, immediatamente intellegibili; in altri episodi della vita e della predicazione di Gesù, essi sono pienamente

¹¹⁶ G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., pp. 457-458.

comprensibili solamente attraverso una contestualizzazione delle attività del Nazareno, mediante una analisi del retroterra culturale, delle abitudini, delle credenze e delle pratiche proprie del giudaismo del I secolo¹¹⁷. In poche parole, bisogna ricollocare – per utilizzare una espressione cara a certa storiografia anglo-americana ed, in particolar modo, agli esponenti della *Third Quest* –, *Jesus in context*.

Proprio a proposito dell'analisi delle categorie di puro e di impuro nell'incipiente cristianesimo, Bruce Chilton and Craig Evans sottolineano che

«purity can seem to be an abstruse issue within the modern study of Jesus and Christian origins, largely because it has been a contention since the Enlightenment that Christianity supersedes Judaism and its absorption with issues of what is clean and what is unclean»¹¹⁸.

L'astrusità della questione viene a decadere nel momento in cui, appunto, si ricollocano in seno al proprio ambiente socio-religioso, con le cautele del caso, parole e gesti di Gesù.

In primo luogo è utile ricordare che oggetto di critica da parte di Gesù era l'exasperato legalismo con cui i vari gruppi giudaici, in particolar modo i farisei, avevano eretto «una siepe»¹¹⁹ a protezione della santità e della inviolabilità della *Torah*. Una chiara condanna di queste posizioni è possibile trovarla in *Mc* 7, 1-13:

¹¹⁷ Sulla terminologia relativa alla purità nel *Nuovo Testamento*, cfr. in particolar modo F. HAUCK, ἀγνός, in *GLNT*, vol. I (Brescia 1965), coll. 327-334; ID., καθαρός, in *GLNT*, vol. IV (Brescia 1968), coll. 1255-1302.

¹¹⁸ B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context: An Introduction*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration*, Brill, Leiden 1997, pp. 1-24 (in particolar modo p. 2).

¹¹⁹ Cfr. *Pirqè Aboth* 1, 1: «Siate misurati nel giudicare, suscitare molti discepoli e fate una siepe attorno alla Torah».

Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοιναῖς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστὶν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων [καὶ κλινῶν] καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, Διὰ τί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ κοιναῖς χερσίν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον; ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται [ὅτι]

*Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾶ,
ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·
μάτην δὲ σέβονται με,*

διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν στήσητε. Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν, *Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου*, καὶ, *Ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω*. ὑμεῖς δὲ λέγετε, *Ἐὰν εἴπη ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ, Κορβᾶν, ὃ ἐστὶν, Δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆς, οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ, ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ἣ παρεδώκατε· καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.*

«Allora si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi venuti da Gerusalemme. Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani immonde, cioè non lavate - i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla

tradizione degli antichi, e tornando dal mercato non mangiano senza aver fatto le abluzioni, e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame - quei farisei e scribi lo interrogarono: ‘Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?’. Ed egli rispose loro: ‘Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

*Questo popolo mi onora con le labbra,
ma il suo cuore è lontano da me.*

*Invano essi mi rendono culto,
insegnando dottrine che sono precetti di uomini.*

Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini’. E aggiungeva: ‘Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione. Mosè infatti disse: *Onora tuo padre e tua madre, e chi maledice il padre e la madre sia messo a morte.* Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è *Korbàn*, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me, non gli permettete più di fare nulla per il padre e la madre, annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte’».

Secondo le prescrizioni date da Dio a Mosè, i soli membri della casta sacerdotale erano tenuti all'abluzione rituale delle mani e dei piedi prima di compiere particolari atti di culto, come, ad esempio, l'offerta d'incenso a YHWH o il cibarsi delle parti delle vittime sacrificali a loro spettanti¹²⁰. In seguito, si era gradualmente affermato anche presso alcuni gruppi l'uso di lavarsi le mani prima

¹²⁰ Cfr. *Es* 30, 17-21: «Il Signore parlò a Mosè: ‘Farai una conca di rame con il piedestallo di rame, per le abluzioni; la collocherai tra la tenda del convegno e l'altare e vi metterai acqua. Aronne e i suoi figli vi attingeranno per lavarsi le mani e i piedi. Quando entreranno nella tenda del convegno, faranno una abluzione con l'acqua, perché non muoiano; così quando si avvicineranno all'altare per officiare, per bruciare un'offerta da consumare con il fuoco in onore del Signore, si laveranno le mani e i piedi e non moriranno. È una prescrizione rituale perenne per lui e per i suoi discendenti, in tutte le loro generazioni’»; 40, 30-32: «Collocò la conca fra la tenda del convegno e l'altare e vi mise dentro l'acqua per le abluzioni. Mosè, Aronne e i suoi figli si lavavano con essa le mani e i piedi: quando entravano nella tenda del convegno e quando si accostavano all'altare, essi si lavavano, come il Signore aveva ordinato a Mosè».

di ogni pasto¹²¹. Come visto in precedenza, anche presso gli aderenti alla comunità di Qumran le abluzioni in occasione dei pasti comuni erano abbondantemente e scrupolosamente praticate.

Come fa notare J.P. Meier, la glossa redazionale di *Mc* 7, 3 («i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla tradizione degli antichi») potrebbe essere un segnale della situazione del nascente cristianesimo dopo i tragici avvenimenti della Guerra Giudaica, allorchè i seguaci di Gesù di Nazareth cominciarono ad identificare «tutti i giudei» con i farisei¹²²; è, infatti, impensabile che all'epoca di Gesù la totalità della popolazione giudaica, compresa quella della Diaspora, osservasse le regole di purità rituale proprie dei farisei e non esplicitamente attestate nella *Torah*. La precisazione fatta dall'evangelista circa la necessità di compiere abluzioni «tornando dal mercato» confermerebbe che, nell'ottica di alcuni gruppi, nei luoghi affollati un individuo fosse maggiormente a rischio di contaminazione, proprio a causa di un eventuale contatto con persone, animali ed oggetti portatori di impurità. Come ricorda, a tal proposito, Stemberger

«spesso si vede qui l'applicazione alla vita quotidiana di prescrizioni sacerdotali (vedi già *Hull.* 106a); ciò sarebbe di nuovo un tratto peculiare dei farisei. Può senz'altro esser esatto che in questo punto i farisei siano stati la forza che ha indotto un'evoluzione del giudaismo d'allora, la quale tuttavia ha raggiunto cerchie già più ampie»¹²³.

¹²¹ Cfr. E. REGEV, *Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism*, in *JSJ* 31 (2000) 176-202. A tal proposito, cfr. anche *Arist* 305-306 e *Oracoli sibillini* 591-593, dove però l'abluzione delle mani non è direttamente collegata ai pasti.

¹²² Cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. III, p. 350 n. 125.

¹²³ G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993, p. 98 [ed. orig.: *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991]. Cfr. inoltre C. FOCANT, *Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc*, in ID. (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Cerf, Paris 1997, pp. 175-205. Secondo Jacob Neusner, l'emergere della tipologia della pietà farisaica avrebbe gradualmente imposto una «perpetual ritualization of daily life» (ID., *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, New York 1979², p. 90).

Circa le origini e la diffusione della abluzione rituale delle mani, Sanders ipotizza che

«alcuni laici si assunsero l'incombenza di essere 'fidi' approvvigionatori di cibo per i sacerdoti, e in relazione a ciò si lavavano le mani prima di toccare le offerte. Essi, forse spinti dal desiderio di vivere come facevano i sacerdoti nel tempio, adottarono la prassi di mangiare in stato di purità anche il cibo comune. Il che, tra l'altro, comportò anche l'abluzione delle mani. Questi, sempre secondo la mia proposta di interpretazione, furono i *haverim*. Per quanto permangano alcune incertezze a proposito della storia delle regole relative all'abluzione delle mani, qualcosa di sicuro c'è. Non è una legge di purità biblica, ma una pratica che, all'epoca di Gesù, stava probabilmente prendendo piede tra certi gruppi. È meglio, almeno per il nostro scopo, presupporre che coloro che osservavano questa pratica fossero *haverim*, a cui si può attribuire un interesse per speciali regole della purità»¹²⁴.

Le affermazioni di Sanders possono essere condivisibili per diversi motivi: in primo luogo, non si giustificherebbero sia la contestazione dei farisei sia la notazione dello stesso evangelista riportata nel v. 3 se effettivamente l'abluzione rituale delle mani non avesse avuto una certa diffusione tra i vari gruppi giudaici. Al contempo, bisogna anche ricordare che Marco colloca l'episodio in ambiente galilaico: se la nota redazionale sulla provenienza gerosolimitana dei farisei e degli scribi che contestano Gesù si basa su un avvenimento reale, l'ipotesi di Sanders circa la diffusione di questa prassi da parte di gruppi vicini alla classe sacerdotale, e quindi all'ambiente gerosolimitano, potrebbe trovare una qualche conferma; ma se la cornice narrativa marciana può essere considerata storicamente credibile, bisognerebbe

¹²⁴ E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., p. 242. Su questo particolare punto, si veda anche R.P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1986, pp. 155-203.

altresì ipotizzare una propagazione capillare dell'abluzione rituale delle mani in tutto il territorio palestinese fin dagli anni precedenti la predicazione di Gesù; allo stesso modo, si può supporre che Marco riferisca una situazione tipica del periodo della redazione del suo Vangelo e che la comunità di riferimento dell'evangelista sia stata costretta a confrontarsi con gruppi giudaici che propugnavano la necessità di accostarsi al cibo comune solamente dopo l'abluzione rituale delle mani. A ciò si aggiunga che, se lo scopo dei fautori di tale prassi fosse stato quello di accostarsi in stato di perfetta purità ai pasti, non sarebbe bastata una semplice abluzione delle mani, in quanto, come sottolineato da Buchler già nei primi anni del XX secolo, essa non rimuove lo stato di impurità, nel senso levitico del termine¹²⁵. Pertanto, sembra maggiormente plausibile l'ipotesi che «un uso semplicemente igienico più tardi fosse andato incontro a interpretazione rituale e perciò fosse stato reso obbligatorio»¹²⁶.

Introducendo il tema della «tradizione degli antichi» nell'episodio della mancata abluzione delle mani prima del pasto da parte dei discepoli di Gesù¹²⁷, gli scribi e i farisei spostano l'asse della discussione su un piano generale, mettendo in discussione l'intero modo di rapportarsi del Nazareno e dei suoi seguaci alle pratiche culturali israelitiche. Ed è appunto sulla scia di questa critica e di queste provocazioni che vanno ad innestarsi le prese di posizione di Gesù contro alcuni precetti risalenti alla *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων*, quella

¹²⁵ Cfr. A. BÜCHLER, *The Law of Purification in Mark*, VII, 1-23, in «The Expository Times» 21 (1909-1910) 34-40.

¹²⁶ G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, p. 98 n. 19.

¹²⁷ Cfr. anche A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, cit., pp. 42-57; A. HOPPENHEIMER, *The 'Am ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Brill, Leiden 1977, pp. 51-66; J.M. BAUMGARTEN, *The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts*, cit., pp. 157-170; R.P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity*, cit., pp. 194-202; E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, cit., pp. 131-254; H.K. HARRINGTON, *Did the Pharisees eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?*, in JSJ 26 (1995) 42-54; J.C. POIRIER, *Why Did the Pharisees Wash their Hands?*, in JJS 47 (1996) 217-233; C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, cit., pp. 412-413; T. KAZEN, *Jesus and Purity Halakhah. Was Jesus Indifferent to Impurity?*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2002, pp. 62ss.; J.D.G. DUNN, *Jesus and Purity: An Ongoing Debate*, in NTS 48 (2002) 449-467.

«tradizione degli uomini» sviluppatasi nel corso dei secoli e che, prime fra tutte, aveva interessato le regole relative alla purità rituale e all'osservanza sabbatica.

Infatti, nel prosieguo della diatriba con i farisei circa le leggi di purità emerge in tutta la sua dirompente potenza la posizione antitetica di Gesù, il quale

Καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε. οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινούντα τὸν ἄνθρωπον.

«Chiamata di nuovo la folla, diceva loro: ‘Ascoltatemi tutti e intendete bene: non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo’»¹²⁸.

E, in seguito, parlando ai soli discepoli, ai quali come in altri episodi riserva una spiegazione maggiormente approfondita delle proprie posizioni assunte in pubblico, Gesù afferma:

Οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα; ἔλεγεν δὲ ὅτι Τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον· ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία,

¹²⁸ Mc 7, 14-15. Alcuni manoscritti – tra cui *A*, *D*, *K*, *W* e *Θ* – riportano a conclusione di questo *logion* il seguente monito: «Chi ha orecchi per intendere, intenda!», quasi a voler sottolineare ancor di più l'intransigenza della posizione di Gesù.

ὑπερηφάνια, ἀφροσύνη· πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ
ἔσωθεν ἐκπορεύεται καὶ κοινοὶ τὸν ἄνθρωπον.

«Siete anche voi così privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna?». Dichiarava così mondi tutti gli alimenti. Quindi soggiunse: 'Ciò che esce dall'uomo, questo sì contamina l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adultèri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo'»¹²⁹.

Quest'ultima sezione della pericope può certamente essere ascritta alla comunità postpasquale, la quale, preoccupata dai rapporti non sempre facili fra i convertiti dal giudaismo e quelli provenienti dal paganesimo, intende rivolgere ai nuovi membri un ammonimento e un'istruzione appoggiandosi all'autorità di Gesù; al Nazareno, infatti, con buona probabilità può esser fatto risalire il *logion* riportato al v. 15, sul quale si regge l'architettura dell'intera pericope: «Non c'è nulla di esterno all'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo. Piuttosto sono le cose che escono dall'uomo che contaminano l'uomo»¹³⁰. Emerge, dunque, in tutta la sua forza il netto contrasto esistente, agli occhi di Gesù, tra interno ed esterno dell'uomo, tra impurità morale ed impurità rituale. Secondo

¹²⁹ Mc 7, 18-23.

¹³⁰ Un *logion* molto simile è riportato anche nel *Vangelo di Tommaso* 14: «Gesù disse loro: 'Se digiunate, darete origine a un peccato a vostro danno; se pregate, vi condanneranno; se fate elemosina, farete male ai vostri spiriti. Se entrate in qualsiasi paese e camminerete per le regioni, qualora vi ricevano, mangiate ciò che porranno davanti a voi. Guarite i malati tra loro. Ciò che entrerà nella vostra bocca non vi contaminerà; ciò che invece uscirà dalla vostra bocca è quello che vi contaminerà'» (cfr. M. ERBETTA [ed.], *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1975, 1999, vol. I, p. 266). Sull'utilizzo del *Vangelo di Tommaso* per la ricostruzione storica della predicazione di Gesù, si veda il recente contributo di C. GIANOTTO, *Il Vangelo secondo Tommaso e il problema storico di Gesù*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *L'enigma Gesù*, cit., pp. 68-93.

Neyrey, l'intento del Nazareno potrebbe essere stato non quello di eliminare i concetti di puro e di impuro, bensì di offrirne una visione innovativa, con una preponderanza dell'impurità morale rispetto all'impurità rituale¹³¹. La stessa citazione di *Is* 29, 13 messa dall'evangelista sulle labbra di Gesù in *Mc* 7, 6-7 servirebbe a confermare lo iato intercorrente tra il cuore e le labbra, tra un comportamento eticamente corretto e una formale e pedissequa professione di fede¹³². Il richiamo, poi, all'istituto del *korban* viene utilizzato con lo scopo di estendere la discussione da un piano particolare – abluzione delle mani – ad un piano generale – rapporto tra «tradizione degli antichi» ed legge mosaica –, con lo scopo di sottolineare come l'amore per il prossimo – nel caso specifico, il rispetto per i genitori – sia superiore a qualsiasi altra legge, orale o scritta che sia. A ciò si aggiunga che l'immagine adoperata nel v. 19 con l'opposizione cuore-ventre/fogna potrebbe celare il rifiuto delle *hālākhôt* elaborate circa l'impurità causata dagli escrementi.

Sulla opposizione interno/esterno dell'uomo e sulla necessità di attuare uno stile di vita eticamente corretto per la purificazione completa dell'animo – per la quale non esistono abluzioni o pratiche rituali che servano –, un parallelo può essere individuato nella testimonianza che Flavio Giuseppe fornisce circa il battesimo propugnato da Giovanni il Battista. Nell'ottica del movimento fondato dal Battista, il rito battesimale in sé serve solamente come «consacrazione del corpo» e non già per l'eliminazione del peccato o di un qualche stato di impurità morale:

«Erode infatti aveva ucciso quest'uomo buono [Giovanni il Battista] che esortava i Giudei a una vita corretta, alla

¹³¹ Cfr. J.H. NEYREY, *The Idea of Purity in Mark's Gospel*, in «Semeia» 35 (1986) 91-124. A tal proposito, cfr. anche D.O. VIA, *The Ethics of Mark's Gospel. In the Middle of Time*, Fortress Press, Philadelphia 1985, pp. 88-96.

¹³² Su questo peculiare aspetto, cfr. anche J.C. POIRIER, *The Interiority of True Religion in Mark 7, 6-8. With a Note on Pap. Egerton 2*, in ZNW 91 (2000) 181-184. Circa l'utilizzo in *Mc* 7, 1-23 di alcuni termini particolari, S. Grasso fa notare come nella pericope siano predominanti «il campo semantico della purità [...] e il campo semantico del corpo» (ID., *Vangelo di Marco*, Paoline, Milano 2003, p. 175).

pratica della giustizia reciproca, alla pietà verso Dio, e così facendo si disponessero al battesimo; a suo modo di vedere questo rappresentava un preliminare necessario se il battesimo doveva rendere gradito a Dio. Essi non dovevano servirsene per guadagnare il perdono di qualsiasi peccato commesso, ma come di una consacrazione del corpo insinuando che l'anima fosse già purificata da una condotta corretta»¹³³.

Se dobbiamo dar credito alla testimonianza di Flavio Giuseppe, si potrebbe ipotizzare che Gesù potrebbe aver maturato alcune delle sue concezioni relative alla purità proprio nel periodo di contatto col Battista, personaggio tanto scomodo e problematico per il cristianesimo incipiente¹³⁴.

¹³³ AJ 18, 117. A proposito dell'opposizione interno/esterno, si veda anche FILONE DI ALESSANDRIA, *De specialibus legibus* 3, 208s; cfr., altresì, *Leviticus Rabbah* 34, 3, in cui viene riportato un aneddoto relativo ad Hillel: «Hillel il Vecchio aveva l'abitudine di separarsi dai suoi discepoli dopo la lezione. Un giorno essi gli chiesero: 'Rabbi, dove vai?'. Egli rispose: 'A rendere omaggio a un ospite nella mia casa'. Gli chiesero: 'Hai un ospite tutti i giorni?'. Egli rispose: 'La povera anima mia non è forse un ospite nel corpo? Oggi è qui, domani è partita'» (tradotto e citato in M. HADAS-LEBEL, *Hillel*, cit., p. 70).

¹³⁴ Cfr., a tal proposito, G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., p. 451: «Posizioni radicali sulla questione della purità non sono impensabili in Palestina, e questo tanto più in un seguace del Battista che ne ha proseguito la predicazione, rinunciando per di più al battesimo». Sulle posizioni del Battista circa la purità e sui problemi sollevati dalla presenza del suo movimento nel cristianesimo primitivo, si veda, tra gli altri, W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1968; E. BAMMEL, *The Baptist in Early Christian Tradition*, in NTS 18 (1971-72) 95-128; J. REUMANN, *The Quest of Historical Baptist*, in ID. (ed.), *Understanding the Sacred Text. Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*, Judson, Valley Forge 1972, pp. 181-199; J.P. MEIER, *John the Baptist in Matthew's Gospel*, in JBL 99 (1980) 383-405; E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988; ID., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia 1988; ID., *Giovanni e Gesù, storia di un antagonismo*, Mondadori, Milano 1991; ID., *Halakah qumranica e halakah battistica di Giovanni: due mondi a confronto*, in RSB 9/2 (1997) 69-98; J. MURPHY O'CONNOR, *John the Baptist and Jesus: History and Hypothesis*, in NTS 36 (1990) 359-374; R.L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991; ID., *John the Baptist and his Relationship to Jesus*, in B. CHILTON – C.A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the Current State of Current Research*, Brill, Leiden 1994, pp. 179-229; H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*, cit.; B. CHILTON, *John the Purifier*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context*, cit., pp. 203-220; J.E. TAYLOR, *The Immerser. John the Baptist Within Second Temple Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1997; C. PAGLIARA, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco. Aspetti semantici e funzionali*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003; D.S. DAPAAH, *The*

Ritornando all'analisi della pericope marciana, parimenti interessante risulta essere il v. 19c, in cui l'autore del vangelo, inserendo una nota redazionale di straordinaria portata e sintomatica della situazione vissuta dalle prime comunità, scrive:

καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα.

«[Gesù] dichiarava così mondi tutti gli alimenti»¹³⁵.

Come scrive Sacchi, l'affermazione marciana sarebbe il segnale di «un certo imbarazzo della prima tradizione cristiana di fronte all'insegnamento di Gesù»¹³⁶. Ciò sarebbe confermato dalla omissione del versetto fatta nel parallelo matteoano¹³⁷ e dalla espunzione totale dell'intero episodio nello scritto lucano¹³⁸.

Relationship Between John the Baptist and Jesus of Nazareth. A Critical Study, University Press of America, Lanham 2005; C.K. ROTHSCHILD, *Baptist Traditions and Q*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; J.A. KELHOFFER, *The Diet of John the Baptist: "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; G. IBBA, *Dal battesimo di Giovanni al perdono cristiano*, in «Rivista Biblica» 54 (2006) 185-200; ID., *John the Baptist and the Purity Laws of Leviticus 11-16*, in «Henoch» 28 (2006) 79-89.

¹³⁵ Scrive A. SISTI, *Marco*, p. 275 n. 19: «Il testo greco, largamente attestato nei codici, letteralmente dovrebbe tradursi: 'purificando tutti gli alimenti'. Stilisticamente, così come si trova, suona molto duro, presentando un participio senza alcun addentellato con un verbo di modo finito. Qualcuno ha pensato ad una nota marginale, penetrata successivamente nel testo; e altri ad un inciso voluto dallo stesso evangelista». A proposito della corretta traduzione del v. 19c, Mauro Pesce, riprendendo anche ipotesi avanzate già da R.P. Booth, ha affermato: «Il Vangelo di Marco non scrive affatto che Gesù 'dichiarava' puri tutti gli alimenti perchè nel testo greco il verbo *dichiarare* è totalmente assente [...]. Nel greco troviamo solo il participio del verbo *katharizō*, purificare. Il passo è difficile: Gesù sembra dire che la purificazione del cibo avviene mediante la digestione: 'Non capite che tutto ciò che dal di fuori entra nell'uomo non lo può contaminare perchè non gli entra nel cuore, ma nel ventre e se ne va nella latrina, purificando tutti gli alimenti?' (Mc 7, 18-19). Si noti bene: il testo non dice 'dichiarava puri tutti gli alimenti', ma 'purificando tutti gli alimenti' e il soggetto non è Gesù» (ID., *Alla ricerca della figura storica di Gesù*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *L'enigma Gesù*, cit., pp. 94-127, in particolar modo p. 113). A tal proposito, cfr. anche M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, cit., pp. 217-218; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cit., pp. 31-32; A. DESTRO – M. PESCE, *La normatività del Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, in ASE 13 (1996) 15-37.

¹³⁶ P. SACCHI, *Sacro/profano impuro/puro*, cit., p. 209.

¹³⁷ Secondo W. Countryman, «la presentazione della purità nel Vangelo di Matteo rappresenta un equilibrio complesso tra tendenze tradizionaliste e radicali. [...] Uno dei caratteri del Gesù di Matteo sembra quindi essere un moderato tradizionalismo riguardo alle questioni di purità.

Prendendo posizione sui concetti di purità e impurità e accantonando le prescrizioni mosaiche, Gesù compie un atto di recupero della bontà originaria dell'azione creatrice di YHWH, il quale, addirittura compiacendosi della sua opera¹³⁹, non può aver plasmato esseri in sé stessi impuri e contaminanti. Le posizioni degli studiosi su Mc 7,15 sono molte e variegiate. Lo stesso Bultmann, pur considerando la pericope una costruzione della comunità, ammette però che il v. 15 sia di tradizione più antica¹⁴⁰. Secondo Käsemann, la posizione di Gesù espressa in Mc 7, 15 avrebbe comportato un netto rifiuto dell'intero *background* legislativo del giudaismo del I secolo¹⁴¹. Räisänen, invece, ritiene che il *logion* in questione non sarebbe da attribuirsi a Gesù, in quanto risulterebbero incomprensibili, alla luce di una posizione netta assunta dal Nazareno, le discussioni in seno alla comunità postpasquale¹⁴². Allo stesso modo, Dunn sostiene che il versetto sia stato aggiunto per convincere i convertiti dal paganesimo circa la non necessaria osservanza delle norme relative alla purità dei cibi, aggiungendo che il v. 19c andrebbe considerato come «an inevitable corollary» a quanto riportato precedentemente dall'evangelista¹⁴³. Al contrario,

In altri casi invece è radicale, come nella preferenza per la compagnia degli esattori delle tasse e dei peccatori» (ID., *Sesso e morale nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1998, pp. 84-85 [ed. orig.: *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*, Fortress Press, Philadelphia 1988]).

¹³⁸ A tal proposito, cfr., in particolar modo, M. PETTEM, *Luke's Great Omission and His View of the Law*, in NTS 42 (1996) 35-54.

¹³⁹ Cfr. *Gen* 1.

¹⁴⁰ Cfr. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921, p. 15.

¹⁴¹ Cfr. E. KÄSEMANN, *Il problema del Gesù storico*, cit., pp. 30-57.

¹⁴² Cfr. H. RÄISÄNEN, *Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7,15*, in JSNT 16 (1982) 79-100.

¹⁴³ Cfr. J.D.G. DUNN, *Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition-History in Mark 7:15*, in ID., *Jesus, Paul and the Law. Studies on Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, pp. 37-60. Contro la posizione di Dunn, cfr. A. GUIDA, «Così dichiarava puri tutti i cibi...» (Mc 7, 19c). *Marco interprete di Gesù alla luce di Paolo? Ipotesi sulla ricezione di un – presunto – dictum Iesu*, in D. GARRIBBA – S. TANZARELLA (eds.), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, pp. 123-133.

secondo Booth *Mc* 7, 15 risalirebbe direttamente al Gesù storico¹⁴⁴; e per Gerd Theissen,

«il *logion* di Gesù sulla purità esprime un giudizio radicale. Ma non per questo lo si deve negare a Gesù. Gesù era e restò Giudeo, anche quando diede espressione a idee di questo genere. Ma fu un Giudeo radicale»¹⁴⁵.

È possibile ricavare una testimonianza della graduale affermazione di tale concetto nella comunità postpasquale grazie all'episodio riportato in *At* 10, 9-16, in cui Pietro, sul terrazzo di una casa nella città di Joppe, andando in estasi

καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον
σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς
καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν ᾧ ὑπῆρχεν πάντα τὰ
τετράποδα καὶ ἔρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.
καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν, Ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον
καὶ φάγε. ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν, Μηδαμῶς, κύριε, ὅτι

¹⁴⁴ Cfr. R.P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity*, cit., pp. 96-114. Sulla stessa linea, cfr. J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, Darton, Longman & Todd, London 1980, pp. 136-140, il quale sostiene che Gesù, con la propria presa di posizione, intendesse riformare l'intero sistema delle leggi di purità e non solamente quelle relative all'alimentazione.

¹⁴⁵ G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., p. 452. Circa la radicalità e l'autenticità del *logion* di *Mc* 7, 15, cfr. anche N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM, London 1967, p. 150. Per altre posizioni, si veda, oltre ai commentari di carattere generale, anche J. LAMBRECHT, *Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7, 1-23*, in *ETL* 53 (1977) 24-82; E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., pp. 335ss.; ID., *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano 1995, pp. 222-227 [ed. orig.: *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993]; R.P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity*, cit., pp. 69ss.; B. LINDARS, *All Foods Clean: Thoughts on Jesus and the Law*, in B. LINDARS (ed.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Clarke, Cambridge 1988, pp. 61-71; J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, pp. 278-280 [ed. orig.: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder, Freiburg 1990]; E. CUVILLIER, *Tradition and redaction en Marc 7:1-23*, in *NT* 34 (1992) 169-192; M. BOCKMUEHL, *Halakhah and Ethics in the Jesus Tradition*, in J. BARCLAY – J. SWEET (eds.), *Early Christian Thought in Its Jewish Context*, Cambridge university Press, Cambridge 1996, pp. 264-278; W.R.G. LOADER, *Mark 7:1-23 and the Historical Jesus*, in «Colloquium» 30/2 (1998) pp. 123-151; ID., *Jesus' Attitude towards the Law*, cit., pp. 71-79; C. STETTLER, *Purity of Earth in Jesus' Teaching: Mark 7:14-23 par. as an Expression of Jesus Basileia Ethics*, in «Journal of Theological Studies» 55 (2004) 467-502.

οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον. καὶ φωνὴ
πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν, Ἄ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ
μὴ κοίνου.

«vide il cielo aperto e un oggetto che discendeva come una tovaglia grande, calata a terra per i quattro capi. In essa c'era ogni sorta di quadrupedi e rettili della terra e uccelli del cielo. Allora risuonò una voce che gli diceva: ‘Alzati, Pietro, uccidi e mangia!’. Ma Pietro rispose: ‘No davvero, Signore, poiché io non ho mai mangiato nulla di profano e di immondo’. E la voce di nuovo a lui: ‘Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano’»¹⁴⁶.

E, stando alla testimonianza di *At* 10, 17-11, 18, è proprio in seguito a questa visione che Pietro, visitando la casa del pagano Cornelio a Cesarea, apre ufficialmente le porte al mondo pagano, superando le prescrizioni che vietavano ai circumcisi di aver contatti, pena la contaminazione, con gli incircuncisi¹⁴⁷. Questa decisione – nonostante la tradizione attestasse che lo stesso Gesù avesse condiviso la mensa con pubblicani e peccatori, considerati alla stregua dei

¹⁴⁶ *At* 10, 11-15. L'affermazione di Pietro riportata al v. 14 sembra riecheggiare *Ez* 4, 14: «Io esclamai: ‘Ah, Signore Dio, mai mi sono contaminato! Dall'infanzia fino ad ora mai ho mangiato carne di bestia morta o sbranata, né mai è entrato nella mia bocca cibo impuro’». Secondo E.P. Sanders, «l'episodio [di *At* 10] dimostra che, secondo Luca, Gesù non aveva insegnato ai suoi discepoli che tutti i cibi erano puri» (ID., *Gesù. La verità storica*, cit., p. 225). Recentemente anche M. Pesce si è espresso in tal senso: «Negli *Atti degli apostoli* Pietro per poter infrangere le leggi del *Levitico* sulla impurità di certi alimenti, deve ricevere per tre volte una rivelazione divina diretta (*Atti* 10, 11-16) il che significa che la chiesa primitiva non conosceva sulla questione nessuna parola di Gesù a cui appellarsi e doveva ricorrere a una rivelazione di Dio per giustificare il proprio comportamento. La rivelazione divina di *Atti* 10 appare a Pietro una totale novità. Se tale non fosse stata, il testo degli *Atti* avrebbe certamente detto che Gesù si era mosso in tal senso» (ID., *Alla ricerca della figura storica di Gesù*, cit., p. 113). A tal proposito, cfr. anche C. WAHLEN, *Peter's Vision and Conflicting Definitions of Purity*, in *NTS* 51 (2005) 505-518.

¹⁴⁷ In caso di viaggio in territorio pagano, ogni giudeo osservante era tenuto a sottoporsi ad un periodo di purificazione rituale della durata di sette giorni, come è rilevabile anche da *At* 21, 26ss. Cfr. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1997, p. 192.

pagani¹⁴⁸ – diede origine ad una lacerante discussione in seno alla comunità, come è attestato in *Gal* 2, 11ss., in cui Paolo ad Antiochia rimprovera Pietro di aver posto in secondo piano la *missio ad gentes* e di essersi lasciato influenzare dai membri di ascendenza giudaica che propugnavano un ritorno alla osservanza delle *hālākhôt* sulla purità. In conclusione, sembra plausibile sostenere – pur ritenendo possibile una qualche presa di posizione da parte del Gesù storico – quanto afferma Bruce Chilton, il quale ritiene che

«Mark 7:1-23 is nothing if it is not a monument of the varying (and sometimes contradictory) views of purity within primitive Christianity»¹⁴⁹.

Il contrasto tra interno ed esterno è anche presente negli episodi riportati in *Lc* 11, 39-52 e in *Mt* 23, 13-32 e contenenti una serie di invettive scagliate dal Nazareno contro scribi e farisei; i *logia* ivi conservati con buona probabilità risalgono alla *Fonte Q*¹⁵⁰:

Ἐν δὲ τῷ λαλήσαι ἐρωτᾷ αὐτὸν Φαρισαῖος ὅπως ἀριστήσῃ παρ' αὐτῶ· εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν. ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου. εἶπεν δὲ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν, Νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς

¹⁴⁸ Cfr., ad esempio, *Mc* 2, 15-17; 7, 24-30; *Mt* 8, 5-13; 9, 10-13; *Lc* 5, 29-32; 7, 1-10. Scrive, a tal proposito, J.D.G. Dunn: «to eat with sinners was to transgress what the critics regarded as the 'obvious' implications of the purity code. [...] If purity was a concern of Jesus, it was an inclusive, not an exclusive, purity» (ID., *Jesus and Purity*, cit., p. 465).

¹⁴⁹ B. CHILTON, *A Generative Exegesis of Mark 7:1-23*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context*, cit., pp. 297-317, in particolare modo p. 317.

¹⁵⁰ Cfr., a tal proposito, C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, cit., pp. 409-413. Al riguardo, M. Del Verme scrive: «Certainly, one can continue to discuss whether the two versions (the Matthean [23:1-36] and Lucan [11:37-53; 20: 45-47]) of the recriminations of Jesus against the Pharisees and scribes are derived from an original document of Q, which the specific theologies of Matthew and Luke have rendered in two slightly different forms; or these invectives were already circulating in a double version in the tradition that predates the Gospels» (ID., *Didache and Judaism*, cit., p. 150).

καὶ πονηρίας. ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἕξωθεν καὶ τὸ ἕσωθεν ἐποίησεν; πλὴν τὰ ἐνόητα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν. ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ· ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι.

«Dopo che ebbe finito di parlare, un fariseo lo invitò a pranzo. Egli entrò e si mise a tavola. Il fariseo si meravigliò che non avesse fatto le abluzioni prima del pranzo. Allora il Signore gli disse: ‘Voi farisei purificate l'esterno della coppa e del piatto, ma il vostro interno è pieno di rapina e di iniquità. Stolti! Colui che ha fatto l'esterno non ha forse fatto anche l'interno? Piuttosto date in elemosina quel che c'è dentro, ed ecco, tutto per voi sarà mondo. Ma guai a voi, farisei, che pagate la decima della menta, della ruta e di ogni erbaggio, e poi trasgredite la giustizia e l'amore di Dio. Queste cose bisognava curare senza trascurare le altre’»¹⁵¹.

Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα [δὲ] ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι. ὁδηγοὶ τυφλοί, οἱ διῦλίζοντες τὸν κώνωπα τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες. Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἕξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἕσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρὸν.

«Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'anèto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la

¹⁵¹ Lc 11, 37-42.

misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello! Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pulite l'esterno del bicchiere e del piatto mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza. Fariseo cieco, pulisci prima l'interno del bicchiere, perché anche l'esterno diventi netto!»¹⁵²

Innanzitutto, è utile notare che l'ambientazione del discorso di Gesù è differente nei due Vangeli: in *Lc*, il Nazareno prende la parola in casa di un fariseo, durante un banchetto; in *Mt*, invece, Gesù si rivolge, in un ambiente esterno, «alla folla e ai suoi discepoli»¹⁵³. Nel primo caso, l'occasione dell'invettive è data dal fatto che colui che ha invitato a pranzo Gesù si meraviglia che egli non compia le abluzioni rituali prima di accostarsi al cibo. Nella pericope matteana, invece, le invettive sono inserite in un più ampio discorso sulla Legge mosaica e sul Messia d'Israele. Sia l'ambientazione lucana che quella matteana potrebbero essere storicamente plausibili¹⁵⁴. Nell'ottica di Gesù appare legittimo l'uso metaforico delle immagini della coppa e del piatto in riferimento ad un individuo: così come tali oggetti di uso quotidiano vanno lavati dapprima nella parte interna e poi in quella esterna, così anche l'uomo deve in primo luogo compiere un cammino di purificazione nella propria anima prima di apparire santi e perfetti agli occhi della comunità. Circa il riferimento fatto da Gesù all'abitudine farisaica di pulire in particolar modo l'esterno della coppa e

¹⁵² *Mt* 23, 23-26.

¹⁵³ *Mt* 23, 1.

¹⁵⁴ Pur ammettendo la verosimiglianza dell'ambientazione lucana, Del Verme sottolinea che «the picture of Jesus at the table with the Pharisees preserved 'traditional' *datum* that recalls the style of the real life of Jesus during his public life. But the use of these 'historical *data*' as a frame for the *logia* of Jesus against the Pharisees and lawyers betrays a certain narrative artificiality: while it is consistent with so-called "travel journal" of Luke, it does not fit with the threatening and judgmental tone of the woes. This narrative dystonia – beyond the literary fact of the earlier and perhaps presynoptic tradition referred to by Mark 12:38-40 (cf. also Luke 20:40-45) – leads me to prefer the *Sitz im Leben* of Matt 23, i.e. a public speech against the Pharisees (and scribes)» (ID., *Didache and Judaism*, cit., p. 161).

del piatto, Jacob Neusner, sulla base dell'esame di alcuni testi rabbinici¹⁵⁵, ha ritenuto di poter individuare l'ascendenza di una tale norma alla scuola di Shammai: in tale visione, interno ed esterno degli oggetti di uso quotidiano sono separati ed indipendenti tra loro e la priorità va assegnata alla parte esterna, in quanto essa può venire a contatto con persone o altri oggetti portatori di impurità. Secondo la scuola di Hillel, invece, la parte più importante degli utensili è sempre quella interna¹⁵⁶.

Altro punto di contrasto fra Gesù e i farisei è la delicata questione delle decime sui prodotti della terra, che, secondo le prescrizioni di *Lv* 27, 30, erano consacrate a YHWH e dovevano essere consegnate ai sacerdoti¹⁵⁷. È da notare che in questo caso Gesù non abolisce le prescrizioni sulle decime, ma si limita a criticarne l'interpretazione farisaica. Ciò potrebbe far supporre che nel contesto in cui si formò *Q* le decime continuassero ad essere regolarmente versate¹⁵⁸.

La posizione di Gesù in questo caso appare molto chiara: bisogna dare ad ogni cosa il suo giusto peso; non è lecito soffermarsi nella rigida osservanza di elementi secondari della *Torah*, poiché ciò, senza le opere maggiormente gradite a YHWH, quali le opere di misericordia e di giustizia, porta inevitabilmente verso l'egoismo e la sterilità della vita religiosa.

¹⁵⁵ In particolar modo, *m. Kelim* 25, 1; *m. Berakot* 8, 2; *y. Berakot* 8, 2.

¹⁵⁶ Cfr. J. NEUSNER, "First cleanse the inside". *Halakhic Background of a Controversy Saying*, in *NTS* 22 (1976) 486-495. A tal proposito, si veda anche A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, cit., p. 141; J.D.M. DERRETT, *Receptacles and Tombs (Mt 23:24-30)*, in *ZNW* 77 (1986) 255-266; J.C. POIRIER, *Why Did the Pharisees Wash their Hands?*, cit., pp. 227-233. Contro la posizione di Neusner, cfr. H. MACCOBY, *The Washing of Cups*, in *JSNT* 14 (1982) 3-15.

¹⁵⁷ Sul problema delle decime nel giudaismo del Secondo Tempio e nel periodo neotestamentario, cfr. in particolar modo gli studi di M. DEL VERME, *Le decime del fariseo orante (Lc 18, 11-12). Filologia e storia*, in «*Vetera Christianorum*» 21 (1984) 253-283; ID., *I 'guai' di Matteo e Luca e le decime dei farisei (Mt. 23, 23; Lc 11, 42)*, in «*Rivista Biblica*» 32 (1984) 273-314; ID., *La 'prima decima' giudaica nella pericope di Ebrei 7, 1-10*, in «*Henoch*» 8 (1986) 339-363; ID., *La 'prima decima' nel giudaismo del Secondo Tempio*, in «*Henoch*» 9 (1987) 5-38; ID., *Giudaismo e Nuovo Testamento. Il caso delle decime*, D'Auria, Napoli 1989; ID., *Le decime giudaiche negli scritti di Flavio Giuseppe e nel Nuovo Testamento*, in «*Rivista Biblica*» 39 (1991) 175-191; ID., *Didache and Judaism*, cit., pp. 143ss.

¹⁵⁸ Cfr. C.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, cit., pp. 409-412.

Bisogna poi fare riferimento al famoso episodio della violenta «purificazione del Tempio» operata da Gesù. Come sottolinea Betz, lo stesso titolo moderno assegnato alla pericope sarebbe ambiguo e condurrebbe fuori strada il lettore¹⁵⁹. L'azione di Gesù non può essere considerato un atto di purificazione in senso stretto, poichè, oltre a non compiere alcun gesto di carattere rituale, il Nazareno assume un atteggiamento distruttivo, atto a condannare in maniera simbolica un comportamento di vita quotidiana, quale la compravendita nei cortili del Tempio, pacificamente accettato dal resto della popolazione:

Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περισσότερὰς κατέστρεψεν, καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ. καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι

Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν;

ὕμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.

καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

«Andarono intanto a Gerusalemme. Ed entrato nel tempio, si mise a scacciare quelli che vendevano e comperavano nel tempio; rovesciò i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe e non permetteva che si portassero cose attraverso il tempio. Ed insegnava loro dicendo: ‘Non sta forse scritto:

La mia casa sarà chiamata

casa di preghiera per tutte le genti?

Voi invece ne avete fatto *una spelonca di ladri!*’.

¹⁵⁹ Cfr. H.D. BETZ, *Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Religion Approach*, in JBL 116 (1997) 455-472, in particolar modo p. 459.

L'udirono i sommi sacerdoti e gli scribi e cercavano il modo di farlo morire. Avevano infatti paura di lui, perché tutto il popolo era ammirato del suo insegnamento»¹⁶⁰.

L'azione violenta di Gesù che si scaglia contro i venditori e i cambiavalute presenti nei cortili del Tempio, ed in particolar modo nel cosiddetto Cortile dei Gentili, ha avuto nel corso degli anni diverse interpretazioni da parte degli studiosi: è stato sostenuto che la condanna di Gesù fosse verso il commercio in relazione alle attività culturali del Tempio, ma ciò comporterebbe, come conseguenza diretta, una condanna dei sacrifici che avvenivano nel Santuario ed un disprezzo, o per lo meno un progetto di riforma, dell'istituzione più importante del giudaismo¹⁶¹. Ma ciò non appare dai testi a nostra disposizione. Si è, inoltre, ipotizzato che la cacciata dei mercanti dal Cortile dei Gentili rappresentasse il tentativo da parte di Gesù di ammettere gli stranieri al culto¹⁶². Sembra, però, maggiormente convincente l'ipotesi secondo la quale il Nazareno

¹⁶⁰ Mc 11, 15-18. Cfr. anche Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48; Gv 2, 14-22. A proposito della salvaguardia della purità rituale del Tempio di Gerusalemme, Flavio Giuseppe scrive: «Ai gonorroidi e ai lebbrosi era vietato di metter piede in qualunque punto della città, mentre l'ingresso nel tempio era proibito alle donne nel periodo della mestruazione, a parte quei limiti che esse, come abbiamo detto, non potevano valicare nemmeno quando erano in stato di purità. Anche gli uomini non completamente puri avevano il divieto di entrare nel recinto interno, e così anche i sacerdoti assoggettati a pratiche di purificazione. Quelli che, pur essendo di stirpe sacerdotale, non prendevano parte alle sacre funzioni a causa di qualche difetto fisico, stavano all'interno del parapetto insieme con i sacerdoti senza difetti e ricevevano le porzioni a loro spettanti per diritto di nascita, ma portavano vesti comuni, perché solo chi officiava era ricoperto dalle sacre vesti. All'altare e al santuario salivano i sacerdoti mondi da ogni macchia, vestiti di bisso, che osservavano un'assoluta astinenza dal vino puro per rispetto della liturgia, nel timore di trasgredirne qualche norma» (BJ 5, 227-229).

¹⁶¹ Cfr., ad esempio, G. AULÉN, *Jesus in Contemporary Historical Research*, Fortress Press, Philadelphia 1976 [ed. orig.: *Jesus i nutida historisk forskning*, Verbum, Stockholm 1974²]; E. TROCMÉ, *Gesù di Nazareth visto dai testimoni della sua vita*, Paideia, Brescia 1975 [ed. orig.: *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1972]; A.E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History*, Duckworth, London 1982.

¹⁶² Cfr., ad esempio, S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press, Manchester 1967 [trad. it.: *Gesù e gli zeloti*, Rizzoli, Milano 1983]; W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1974. Secondo H.D. Betz, l'azione di Gesù sarebbe stata provocata dal fatto che «the proper worship of God was compromised by Herod's subjection of the Temple to the political purpose of glorifying his kingship and by the intrusion of commercialism» (ID., *Jesus and the Purity of the Temple*, cit., p. 472).

abbia voluto compiere una azione di carattere simbolico¹⁶³. Secondo Sanders, infatti,

«dobbiamo supporre che Gesù sapesse quel che stava facendo: come altri, egli guardava ai sacrifici come a qualcosa di comandato da Dio, sapeva che richiedevano in una certa misura il commercio e sapeva che compiere un gesto diretto a interrompere il commercio rappresentava un attacco contro i sacrifici ordinati da Dio. Perciò ipotizzo che l'azione simboleggiasse quanto meno un attacco, e si noti che 'attacco' non è molto lontano da 'distruzione'»¹⁶⁴.

Nella visione di Sanders «distruzione» equivale a «restaurazione», e in questa ottica rientrerebbero anche i *logia* sulla distruzione del Tempio (*Mc* 13, 1-2; 14, 57-58; *Mt* 26, 61; *Gv* 2, 18-22)¹⁶⁵. A parer nostro, ben si affianca a questa prospettiva, la visione di un recupero della purità interiore per coloro che si avvicinano al Tempio e che si apprestano a compiere atti culturali: nella visione gesuana, qualsiasi azione rituale, sia essa un elaborato sacrificio o una semplice preghiera, senza una effettiva conversione e senza l'adozione di uno stile di vita eticamente corretto, non produce alcun effetto. Ad ogni modo, però, come sottolinea Dunn, «the episode is heavy with purity overtones, but the symbolical significance remains unclear»¹⁶⁶.

A proposito dei rapporti tra Tempio di Gerusalemme e leggi di purità, sembra utile ricordare che nel *Papiro di Ossirinco 840*, paleograficamente

¹⁶³ Cfr., a tal proposito, B.F. MEYER, *The Aims of Jesus*, SCM Press, London 1979; L. GASTON, *No Stone on Another. Studies on the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospel*, Brill, Leiden 1970; E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., pp. 83-105.

¹⁶⁴ E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., p. 98.

¹⁶⁵ Sul problema della restaurazione e della riforma del culto voluta da Gesù, si veda anche B. CHILTON, *The Temple of Jesus. His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, Pennsylvania State University, University Park 1992.

¹⁶⁶ J.D.G. DUNN, *Jesus and Purity*, cit., p. 467.

databile al IV-V secolo e pubblicato nel 1908¹⁶⁷, una tradizione indipendente ha conservato una controversia sulla purità avvenuta nel Tempio di Gerusalemme tra Gesù, accompagnato dai suoi discepoli, ed «un sommo sacerdote fariseo»:

«E, prendendoli, li condusse nello stesso purificatorio e andava in giro nel santuario. E un sommo sacerdote fariseo, di nome Levi, avvicinosi, venne loro incontro e disse al Salvatore: ‘Chi ti ha permesso di camminare in questo purificatorio e vedere questi sacri vasi senza esserti lavato e senza che i tuoi discepoli abbiano immerso i piedi? Ma, contaminato, hai calcato questo sacro luogo che è puro, che nessuno calca, nè osa vedere questi sacri vasi, se non dopo essersi lavato e cambiato i vestiti?’. E subito il Salvatore, fermatosi con i discepoli gli rispose: ‘Tu che sei qui nel santuario sei dunque puro?’. Dice a lui quello: ‘Sono puro. Infatti, mi sono lavato nella piscina di Davide e, disceso da una scala, sono salito da un’altra e ho indossato vestiti bianchi e puri, e solo allora sono venuto e ho guardato questi sacri vasi’. Il Salvatore, rispondendogli, disse: ‘Guai, ciechi che non vedete. Tu ti sei bagnato in queste acque correnti nelle quali cani e porci si gettano notte e giorno, ed essendoti lavato hai pulito la pelle di fuori, che anche le prostitute e le suonatrici di flauto profumano e lavano e puliscono e ornano per i desideri degli uomini. Ma, di dentro, esse sono piene di scorpioni e di ogni cattiveria. Io e i miei discepoli, che tu affermi che non ci siamo immersi, ci siamo, invece, immersi in acque di vita eterna che vengono dall’alto»¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cfr. B.P. GRENFELL – A.S. HUNT (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. V, Oxford University Press, London – Oxford 1908. Per una storia della ricerca sul Papiro di Ossirinco 840 (*P.Oxy. 840*) si veda, in particolar modo, M.J. KRUGER, *The Gospel of the Savior. An Analysis of P.Oxy. 840 and Its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity*, Brill, Leiden 2005, pp. 1-16.

¹⁶⁸ *P. Oxy. 840*, 8-45 (cfr. M. PESCE [ed.], *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2004, pp. 132-135). Si tratta di un foglio pergamenaceo di dimensioni piuttosto piccole (8,8 x 7,4 cm), il che ha fatto supporre agli studiosi che esso venisse utilizzato come un amuleto. Per gli aspetti codicologici e paleografici del *P.Oxy. 840*, cfr. M.J. KRUGER, *The Gospel of the Savior*, cit., pp. 17-62.

Il brano offre spunti di riflessione interessanti. Innanzitutto, la narrazione presenta evidenti punti di contatto sia con la tradizione sinottica per quanto riguarda lo stile e il contenuto (in particolar modo, l'opposizione interno/esterno dell'uomo), sia con la tradizione giovannea per alcuni temi particolari, come, ad esempio, il riferimento alle «acque di vita eterna che vengono dall'alto» ed al valore del battesimo¹⁶⁹. Inoltre, la citazione di «cani e porci», animali strettamente connessi con il tema dell'impurità, sarebbe stata ripresa direttamente dal *logion* di Mt 7, 6 («Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi») e da 2Pt 2, 22 («Il cane è tornato al suo vomito e la scrofa lavata è tornata ad avvoltolarsi nel brago») ed andrebbe intesa allegoricamente e collegata con il riferimento ad alcune tipologie di peccatori, quali «le prostitute e le suonatrici di flauto»¹⁷⁰. Ad ogni modo, il brano dimostra come, ancora a distanza di secoli dalla morte di Gesù, in alcune comunità fosse vivo il dibattito sulla purità rituale e sulla relativa presa di posizione del Nazareno¹⁷¹.

Dunque, nonostante tutti i possibili punti di contatto con le tradizioni coeve all'insegnamento di Gesù e al periodo di redazione dei Vangeli, è evidente da quanto analizzato che elementi di rottura, o quanto meno di innovazione o di

¹⁶⁹ Cfr. L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, UTET, Torino 1971, vol. I, p. 436: «Per le righe 7-33 lo stile è quello dei vangeli sinottici». Per i rapporti tra *P.Oxy. 840* e i vangeli canonici, cfr. anche J. JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù*, Paideia, Brescia 1965, pp. 68-82 [ed. orig.: *Unbekannte Jesusworte*, G. Mohn, Gütersloh 1963]; M.J. KRUGER, *The Gospel of the Savior*, cit., pp. 145-205.

¹⁷⁰ Cfr. F. BOVON, *Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity*, in *JBL* 119 (2000) 705-728, in particolar modo p. 717. A proposito della ricezione di Mt 7, 6 nelle prime comunità cristiane, cfr. H. VAN DE SANDT, 'Do Not Give What is Holy to the Dogs' (*Did 9:5 and Matt 7:6a*): *The Eucharistic Food of the Didache in Its Jewish Purity Setting*, in «*Vigiliae Christianae*» 56 (2002) 223-246.

¹⁷¹ Secondo F. Bovon, «this fragment belongs, therefore, either in the second-century Gnostic opposition to a Jewish Christian baptist movement or to the mainstream church, or in the third-century Manichaean polemic against the Elkesaites» (ID., *Fragment Oxyrhynchus 840*, cit., p. 728). Invece, M. Pesce ritiene che «il testo metterebbe in rilievo alcuni dei temi della polemica sui riti di purificazione tra cristiani e Giudei forse in Egitto» (ID., *Le parole dimenticate di Gesù*, cit., p. 622).

rilettura, ci siano stati; d'altronde, nelle comunità primitive – in special modo in quelle di ascendenza sinottica – si tramandava un *logion* nel quale lo stesso Gesù afferma con forza, attraverso un linguaggio simbolico, la novità del proprio insegnamento:

οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεται. καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκούς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκούς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκούς καινούς.

«Nessuno cuce una toppa di panno grezzo su un vestito vecchio; altrimenti il rattoppo nuovo squarcia il vecchio e si forma uno strappo peggiore. E nessuno versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti il vino spaccherà gli otri e si perdono vino e otri, ma vino nuovo in otri nuovi»¹⁷².

Volendo accettare l'autenticità di tale *logion*, bisognerebbe, dunque, anche accettare una visione che escluda qualsiasi tipo di compromesso tra le parti in causa; a parer nostro, però, nonostante la natura semitica del detto¹⁷³, una siffatta convizione sarebbe da ascrivere alle nascenti comunità cristiane piuttosto che a Gesù stesso, in quanto il detto attribuito al Nazareno sembra delineare una situazione di irreversibile rottura che, di fatto, si era verificata negli anni di composizione dei Vangeli canonici¹⁷⁴. Scrive F. Hahn:

«Gesù coglie un particolare avvenimento della vita quotidiana e lo riproduce con estrema pregnanza per porre così gli uditori a confronto col suo messaggio dell'imminente signoria del nuovo. [...] Dove viene il

¹⁷² *Mc* 2, 21-22; cfr anche *Mt* 9, 16-17; *Lc* 5, 36-39.

¹⁷³ Cfr. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, cit., pp. 58.94.133.

¹⁷⁴ R. PESCH, invece, considera questo *logion* «sicuramente un detto autentico di Gesù» (ID., *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, p. 292).

nuovo, si rivela la caducità e l'inattualità del vecchio, la sua fragilità e instabilità. Il nuovo è incompatibile col vecchio, poiché dimostra nei suoi confronti la propria potenza e pericolosità»¹⁷⁵.

Tuttavia, l'aggiunta redazionale di *Lc* 5, 39 a questi due detti sembrerebbe lasciare aperto un piccolo spiraglio:

οὐδεὶς πινὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ, Ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστίν.

«Nessuno poi che beve il vino vecchio desidera il nuovo, perché dice: 'Il vecchio è buono!'».

Con l'implicito invito a non rigettare completamente il «vino vecchio», si valorizza il «vino nuovo», il quale può risultare più buono se in esso sono contenuti gli elementi autentici della antica tradizione, gli insegnamenti fondamentali della *Torah*, ricapitolabili, come già più volte affermato, nei comandamenti dell'amore verso Dio e verso il prossimo¹⁷⁶.

A questo punto, sorge naturale chiedersi se la duplice visione e l'antitetico atteggiamento nei confronti della Legge risalga al Gesù storico oppure alla rielaborazione kerygmatica del suo pensiero ad opera delle comunità primitive. Come abbiamo visto, la situazione non sembra essere affatto chiara. Su un punto, però, riteniamo che non ci siano dubbi: cioè sul fatto che il Gesù storico si sia scagliato con molta più veemenza contro le «tradizioni degli antichi» che contro la *Torah* in sé e per sé. Con questo non vogliamo affermare che quest'ultima sia stata esente da critiche da parte del Nazareno, ma che vi sia stata nella sua

¹⁷⁵ F. HAHN, *Die Bildworte vom neuen Flicker und vom jungen Wein (Markus 2, 21 f. parr.)*, in «Evangelische theologie» 31 (1971) 369-370 (tradotto e citato in R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, pp. 291-292).

¹⁷⁶ Cfr. J. DUPONT, *Vin vieux, vin nouveau*, in CBQ 25 (1963) 286-304; C. STUHLMUELLER, *Il Vangelo secondo Luca*, in R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (eds.), *Grande Commentario Biblico*, cit., parte II, cap. XLIV, § 63, p. 995.

ipsissima intentio un recupero dei concetti originari¹⁷⁷, scevri da ogni appesantimento dovuto all'exasperato legalismo farisaico. Infatti, come scrive G. Jossa,

«se Gesù avesse rotto irreparabilmente con la legge mosaica, criticandola a volte apertamente (le antitesi del discorso della montagna) e a volte invitando a trasgredirla (le controversie di *Mc* 2,1-3,6), le vicende della comunità di Gerusalemme, con l'emergere del progressivo del 'partito di Giacomo' e le resistenze nei confronti della predicazione di Paolo, diventerebbero semplicemente incomprensibili»¹⁷⁸.

Infatti, ciò che emerge dalle fonti a nostra disposizione dimostra che nelle comunità primitive non vi era una univoca visione della Legge mosaica, ma piuttosto sembra che si sia ad un certo punto trovato un punto di mediazione tra il pensiero e l'opera di Gesù e i capisaldi della *Torah*.

Quanto appena affermato non vuole significare che non continuassero a esistere voci discordanti, ma, sia per ragioni di apostolato sia soprattutto per ragioni di prudenza, nella Chiesa della prima età apostolica si preferì mantenersi, almeno esteriormente, sulla linea legale. Espressione sintomatica di questa situazione può essere la pericope di *Mt* 17, 24-27, in cui Gesù, pur affermando la libertà dal pagamento dell'obolo per il Tempio, per non dare scandalo ordina a Pietro di pagare il didramma¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Contrariamente a quanto affermato da V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, cit., p. 145, il quale parla di una «attualizzazione» della Legge mosaica da parte del Gesù storico. Secondo W.G. KÜMMEL, Gesù «pretende di conoscere il comandamento di Dio meglio dei maestri farisei. [...] Gesù contrappone perciò la sua conoscenza e la sua interpretazione della volontà di Dio alla intelligenza che di essa aveva la tradizione farisaica» (ID., *La teologia del Nuovo Testamento. Gesù, Paolo, Giovanni*, Paideia, Brescia 1976, pp. 59-60 [ed. orig.: *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969]).

¹⁷⁸ ID., *Giudei o cristiani?*, cit., p. 71.

¹⁷⁹ Per la ricezione di tale posizione nelle comunità giudeocristiane, cfr. S. MANDELL, *The Jewish Christians and the Temple Tax*, in «The Second Century» 7/2 (1989-90) 76-84.

Ma questa situazione di conflitto strisciante progressivamente evolve verso posizioni più radicali via via che la comunità inizia a prendere coscienza di essere ἐκκλησία¹⁸⁰. Infatti, mentre i primissimi membri della comunità, tutti di origine palestinese, si erano posti, pur rimanendo nel solco dell'osservanza, in un atteggiamento di ricerca e riflessione sul senso profondo della Legge, e dunque anche del precetto sabbatico, i nuovi aderenti, provenienti nella maggior parte dagli ambienti della Diaspora, optano per il confronto aperto con le autorità giudaiche. Espressione di questa situazione è la posizione di Stefano, dopo la cui lapidazione vengono meglio a delinearsi due gruppi in seno alla comunità gerosolimitana: i cosiddetti “ellenisti”, che, alla luce delle esperienze pasquali, intendono offrire una nuova interpretazione della *Torah* e che iniziano l'opera di evangelizzazione in Samaria e negli ambienti pagani, superando la nazionalistica idea del privilegio d'Israele; e i “giudaizzanti”, rigorosi osservanti della Legge mosaica, guidati autorevolmente da Giacomo, fratello del Signore, e promotori della reazione al gruppo di Stefano sfociata poi, molto probabilmente, nella redazione dei detti di Gesù confluiti in *Q*.

Momento fondamentale per il confronto tra le due tendenze e per la discussione sul valore salvifico e sulla necessità della Legge resta, comunque, quello del concilio apostolico, tenutosi a Gerusalemme nell'anno 48/49 e documentato in maniera convergente da *Gal 2* e *At 15*.

Il problema della Legge si era gradualmente imposto all'attenzione delle comunità nel momento in cui queste ultime erano entrate in contatto dapprima con i Samaritani convertiti – com'è rilevabile in *At 8* – e poi con il mondo pagano, sia a causa della conversione degli idolatri sia a causa delle missioni evangelizzatrici – soprattutto quelle di ispirazione paolina – nei territori *extra Iudaeam*.

¹⁸⁰ Cfr. H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, cit., pp. 56-61.

Secondo il racconto di *At* 15, le comunità etnicocristiane, ed in particolar modo quella presente ad Antiochia di Siria, furono scosse dall'arrivo di alcuni missionari giudaizzanti – definiti da Paolo «falsi fratelli intrusi»¹⁸¹ – i quali

ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι Ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι.

«insegnavano ai fratelli questa dottrina: ‘Se non vi fate circumcidere secondo l'uso di Mosè, non potete esser salvi’»¹⁸².

A seguito, dunque, di tali accadimenti, che non poche crisi avranno creato in seno alle comunità, una delegazione capeggiata da Paolo e Barnaba si recò a Gerusalemme al fine di incontrare «gli apostoli e gli anziani»¹⁸³, tra i quali vi erano anche alcuni ex farisei convertiti alla nuova fede, che, udita la questione presentata dal gruppo antiocheno, con decisione affermarono:

δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως.

«è necessario circumciderli e ordinar loro di osservare la legge di Mosè»¹⁸⁴.

Ma in *At* 15, 11, riprendendo una convinzione che l'intera tradizione sinottica fa risalire allo stesso Gesù, la Chiesa primitiva, per bocca di Pietro, offre la sua più profonda risposta a tale spinosa questione:

διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κακεῖνοι.

«Noi crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati e nello stesso modo anche loro».

¹⁸¹ *Gal* 2, 4.

¹⁸² *At* 15, 1.

¹⁸³ *At* 15, 6.

¹⁸⁴ *At* 15, 5b.

Ecco, dunque, che il cerchio aperto all'inizio viene a chiudersi: la Salvezza giunge al credente, sia esso israelita o pagano, solo dall'adesione a Gesù, e non più dalla sterile osservanza della Legge mosaica e delle «tradizioni degli antichi».

Però, pur riconoscendo la libertà dalla *Torah* per i convertiti dal paganesimo, il concilio apostolico delibera che, nonostante il riconoscimento della missione salvifica di Gesù, i giudeocristiani rimanessero fedeli alla Legge mosaica. Dopo quanto affermato precedentemente, tutto ciò potrebbe suonare strano; ma è da ritenersi che tale decisione sia scaturita dalla opportunità di continuare la missione fra gli israeliti, i quali ben poco volentieri avrebbero abbandonato le antiche osservanze. A ciò si aggiunga il tentativo della Chiesa primitiva di inserire Gesù nella scia dell'annuncio profetico e del riconoscimento di quest'ultimo come il *χριστός* delle Scritture¹⁸⁵.

Stando all'accordo riportato in *Gal 2, 9b*, Paolo e i suoi avrebbero dovuto portare l'εὐαγγέλιον ai *goyim*, ai pagani, mentre il gruppo gerosolimitano, capeggiato da Giacomo, Pietro e Giovanni, avrebbe, invece, rivolto le proprie attenzioni ai circoncisi; ma è lo stesso Paolo che, in *ICor 9, 19-21*, afferma di aver evangelizzato sia pagani sia giudei, mantenendo una linea comportamentale non sempre univoca, al solo scopo di «guadagnare» quante più conversioni possibili:

Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν
ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· καὶ ἐγενόμην
τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς
ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα
τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ
ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω
τοὺς ἀνόμους·

¹⁸⁵ Cfr. E. MANICARDI, *La missione per i giudei e il carattere giudeo-cristiano del vangelo secondo Matteo*, in RSB 15/2 (2003) 75-102.

«Infatti, pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge. Con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge».

Al fine di dar vita ad una comunione spirituale nelle comunità miste, stando al decreto riportato in *At* 15, 23-29, ai convertiti dal paganesimo fu imposto solamente di astenersi

εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.

«dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia»¹⁸⁶.

Dunque, nessun'altra imposizione che non riguardasse regole di purità alimentare – con la proibizione degli idolotiti¹⁸⁷ e il cibarsi del sangue e delle carni di animali non macellati secondo le regole – e la *πορνεία* – da intendersi, forse, come il divieto di unirsi in matrimonio con un consanguineo o, più probabilmente, con la fornicazione non finalizzata alla procreazione o con i

¹⁸⁶ *At* 15, 29; cfr. anche *At* 21, 25.

¹⁸⁷ Sul problema degli idolotiti, cfr. C.K. BARRETT, *Things Sacrificed to Idols*, in ID., *Essays on Paul*, SPCK, London 1982, pp. 40-59; B.B. BLUE, *Cibi offerti agli idoli e leggi alimentari giudaiche*, in G.F.HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (eds.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 236-242 [ed. orig.: *Dictionary of Paul and His Letters*, InterVarsity Press, Downers Grove 1993]; P.D. GOOCH, *Dangerous Food. I Corinthians 8-10 in Its Context*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1993; A.T. CHEUNG, *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999; J. FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social-rhetorical Reconsideration of I Corinthians 8:1-11:1*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

rapporti contro natura¹⁸⁸ –, comportamenti eticamente inaccettabile agli occhi di un giudeo osservante.

Nella lettera inviata dalla Chiesa madre di Gerusalemme alla comunità di Antiochia, non vi è alcun riferimento diretto allo *šabbāt* o a qualsivoglia altro giorno da destinarsi al culto – riferimento che, invece, è presente nel discorso di Giacomo al consesso apostolico¹⁸⁹ –, il che può far supporre che, ancora negli anni di redazione degli *Atti degli Apostoli*, il settimo giorno fosse regolarmente, e più o meno tacitamente, accettato ed osservato dalle comunità, in particolar modo da quelle giudeocristiane.

Scopo, quindi, delle imposizioni apostoliche agli etnicocristiani era quello di evitare comportamenti che più d'ogni altro avrebbero potuto scandalizzare i giudeocristiani e di favorire la formazione dell'idilliaca immagine di «un cuor solo ed un anima sola»¹⁹⁰ – peraltro quasi mai concretizzatasi se non nelle intenzioni dei predicatori itineranti –, anche nelle comunità miste, soprattutto durante le assemblee liturgiche.

¹⁸⁸ A proposito dell'etica sessuale nelle prime comunità cristiane, si veda L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo giudaismo*, cit., pp. 201-245; A. ROUSSELLE, *Porneia. Sesso e società alle origini dell'era cristiana*, Laterza, Roma - Bari 1984 [ed. orig.: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (IIe-IVe siècle de l'ère chrétienne)*, PUF, Paris 1983]; W. DEMING, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; W. COUNTRYMAN, *Sesso e morale nella Bibbia*, cit.; B.J. BROOTEN, *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press, Chicago 1998; D. JANZEN, *The Meaning of Porneia in Matthew 5.32 and 19.9: An Approach from the Study of Ancient Near Eastern Culture*, in JSNT 80 (2000) 66-80; F. WATSON, *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; W.R.G. LOADER, *Sexuality and the Jesus Tradition*, cit.

¹⁸⁹ Cfr. *At* 15, 21: «Mosè infatti, fin dai tempi antichi, ha chi lo predica in ogni città, poiché viene letto ogni sabato nelle sinagoghe».

¹⁹⁰ *At* 4, 32.

4) Casi di impurità corporale nella predicazione di Gesù di Nazareth

Nelle sue peregrinazioni in territorio palestinese, Gesù di Nazareth tentò di conquistare l'ammirazione dei suoi contemporanei, oltre che con la novità del suo insegnamento e con la potente dirompenza della sua parola, soprattutto attraverso le guarigioni e gli esorcismi. Il dato sembra essere storicamente inoppugnabile, essendo i racconti di guarigione tanto profondamente radicati ed attestati nella stratificazione evangelica più antica. Numerosi studi su tale argomento sono stati dati alle stampe nel corso degli anni. Diverse sono state le posizioni assunte dagli studiosi. Dopo i tentativi di spiegazione razionalista tipici dell'Illuminismo, nel corso del XIX secolo andò affermandosi la spiegazione proposta da David Friedrich Strauss, secondo cui i racconti di miracoli presenti nei Vangeli andrebbero intesi in senso "mitico" e sarebbero stati utilizzati dagli evangelisti col fine di rafforzare il ruolo messianico del Nazareno¹⁹¹. Agli inizi del XX secolo, invece, Bultmann ipotizzò che i miracoli attribuiti a Gesù – da suddividersi nella sua visione, in guarigioni, esorcismi e miracoli sulla natura – rappresentassero niente altro che la ripresa di temi e racconti propri della tradizione ellenistica¹⁹². Pochi anni prima, più o meno con gli stessi termini si era espresso anche Dibelius¹⁹³. La posizione assunta dai maggiori esponenti della *Formgeschichtliche Schule* è stata ben sintetizzata da Kee:

«Un assunto fondamentale delle prime analisi dei racconti di miracoli secondo il metodo delle forme era che, con i suoi numerosi resoconti di guarigioni e altri miracoli operati da Gesù, la tradizione evangelica venne sviluppata dai primi cristiani sul punto di allontanarsi dall'originale matrice giudaica per disperdersi nel mondo ellenistico. Questa

¹⁹¹ Cfr. D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Brockhaus, Leipzig 1864, pp. 9ss.

¹⁹² Cfr. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, cit., pp. 236ss.

¹⁹³ Cfr. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1919, pp. 36ss.

proliferazione di resoconti di miracoli, secondo la storia delle forme, mirava a porre Gesù su un piano di parità e competitività con i taumaturghi di ambiente ellenistico»¹⁹⁴.

Prendendo le mosse da questa ottica, Morton Smith in un suo famoso saggio ha sostenuto, non senza attirarsi critiche, che Gesù durante la sua predicazione operasse in tutto e per tutto come un mago, formazione che il Nazareno avrebbe acquisito in Egitto¹⁹⁵. Al contrario, Geza Vermes ha tentato di ricollocare le azioni taumaturgiche di Gesù nell'ambiente giudaico, accostandolo ad alcuni operatori di miracoli, quali Honi e Hanina ben Dosa, attivi in Palestina tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.¹⁹⁶. Altri studiosi hanno ritenuto di poter inquadrare Gesù nella categoria del θεῖος ἄνθρωπος, l'«uomo divino» che, sul modello del filosofo neopitagorico Apollonio di Tiana (I secolo d.C.), compie, in virtù delle proprie energie interiori, prodigi straordinari¹⁹⁷. In anni più recenti, G.H. Twelftree, esaminando l'attività esorcistica di Gesù, ha ritenuto utile combinare l'aspetto carismatico con quello magico-rituale, sostenendo che, da un punto di vista tecnico,

¹⁹⁴ H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1993, p. 124 [ed. orig.: *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge University Press, Cambridge 1986].

¹⁹⁵ Cfr. M. SMITH, *Jesus the Magician*, Harper, New York 1978 [trad. it.: *Gesù mago*, Gremese, Roma 1990].

¹⁹⁶ Cfr. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cit., pp. 89ss.

¹⁹⁷ Cfr., a tal proposito, G. PETZKE, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Brill, Leiden 1970; O. BETZ, *The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology*, in D.E. AUNE (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of A.P. Wikgren*, Brill, Leiden 1972, pp. 229-240; C.R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, Scholars Press, Missoula 1977; E.V. GALLAGHER, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Scholars Press, Missoula 1982; G.P. CORRINGTON, *The "Divine Man". His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*, Peter Lang, New York 1986; B.L. BLACKBURN, *'Miracle Working THEIOI ANDRES' in Hellenism (and Hellenistic Judaism)*, in D. WENHAM – C. BLOMBERG (eds.), *Gospel Perspectives*, vol. VI: *The Miracles of Jesus*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1986, pp. 185-218; ID., *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique on the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991.

«Jesus as an exorcist was a very ordinary exorcist; demons were distressed and threatened by his presence, there was a struggle between demon and exorcist, there were familiar incantational exchanges between Jesus and the demon(iac)s, and we know of one occasion when Jesus healed a demoniac from a distance»¹⁹⁸.

Come sottolinea Gerd Theissen, il numero di miracoli conservati nei Vangeli ed attribuiti a Gesù non ha eguali nel mondo antico. Le azioni di Gesù andrebbero divise, nella sua visione, in due categorie fondamentali, facenti capo la prima al Gesù storico e la seconda alla comunità postpasquale: il primo gruppo comprenderebbe esorcismi, «terapie» e «miracoli rapportati a norme»; il secondo gruppo sarebbe, invece, formato da «miracoli di salvazione», «miracoli come dono gratuito» ed epifanie. Ad ogni modo, in entrambe le categorie è possibile rilevare la peculiare valenza escatologica delle opere compiute da Gesù¹⁹⁹. Sanders ricorda come «Gesù stesso considerò i propri esorcismi e le proprie guarigioni come una manifestazione della presenza, o almeno dell'imminenza del regno»²⁰⁰.

Al fine di meglio comprendere i racconti di miracoli riportati nei Sinottici, sembra utile riprendere lo schema di suddivisione delle pericopi in questione proposto da Theissen²⁰¹:

¹⁹⁸ G.H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, p. 173.

¹⁹⁹ Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., pp. 361ss: «Per gli esorcismi, le terapie e i miracoli rapportati a norme, possiamo presupporre un'origine nel Gesù storico. Lo stesso Gesù ha compiuto queste forme di miracolo. Con gli esorcismi si è sottratto al rimprovero di essere alleato del diavolo (*Mc* 3, 22ss.), con i miracoli rapportati a norme al rimprovero di violare il sabato (*Mc* 3, 1ss.). Per i miracoli di salvazione, i miracoli come dono gratuito e le epifanie, invece, il presupposto è la fede pasquale. Qui a Gesù vengono attribuite capacità che vanno oltre ogni limite umano. Nel complesso, questi miracoli sono molto meno numerosi. Non si deve negare con ciò che anche nei miracoli di salvazione, nei miracoli come dono e nelle epifanie siano intrecciati ricordi del Gesù storico. [...] Ma tali 'residuati' sono fusi in racconti che riguardano la rivelazione di un essere soprannaturale» (pp. 366s.).

²⁰⁰ E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., p. 204.

²⁰¹ Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., p. 352.

Introduzione (motivi introduttivi)	1.L'arrivo del taumaturgo 2.L'emergere della folla Il presentarsi 3.di colui che ha bisogno di aiuto 4.dei suoi rappresentanti 5.di ambascerie 6.di avversari 7.La motivazione della comparsa degli avversari
Esposizione (motivi espositivi)	8.Caratterizzazione del bisogno Avvicinarsi del taumaturgo 9.difficoltà ad avvicinarsi 10.prostrazione 11.grido di aiuto 12.petizione ed espressione di fiducia Ritirarsi 13.malinteso 14.scetticismo e scherno 15.critica (dei nemici) 16.reazione del demone Comportamento del taumaturgo 17.eccitazione pneumatica 18.promessa 19.argomentazione 20.sottrarsi
Centro (motivi centrali)	21.Preparazione scenica Esecuzione del miracolo 22.tocco 23.strumento sanante 24.parola che opera il miracolo 25.preghiera 26.constatazione del miracolo
Conclusione (motivi finali)	Avversari 27.dimostrazione 28.congedo Taumaturgo 29.divieto di parlarne Attore intermedio 30.ammirazione 31.acclamazione 32.reazione di rifiuto 33.diffondersi della fama

Questa schematizzazione può risultare utile per comprendere la struttura delle pericopi che verranno successivamente analizzate, in quanto i momenti di confronto tra Gesù e le norme relative all'impurità corporale vengono ad essere inquadrati dagli evangelisti proprio nel contesto dei racconti di miracolo. Ovviamente questi «momenti di confronto» sono pienamente intellegibili sono tenendo presente quanto fin qui analizzato a proposito della normativa sulla impurità nell'evoluzione della storia d'Israele. Il *background* biblico e quello

socio-religioso del giudaismo del I secolo rimangono essenziali per tentare di analizzare, comprendere e descrivere l'atteggiamento di Gesù di Nazareth in occasione dei miracoli in cui sono coinvolte persone con una qualche tipologia di impurità corporale.

4a) Gesù e l'impurità da "lebbra"

Il primo caso di impurità corporale che si incontra nel *Vangelo di Marco* è quello relativo all'episodio della guarigione di un "lebbroso" operata da Gesù:

Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν [καὶ γονυπετῶν] καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι Ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο καὶ λέγει αὐτῷ, Θέλω, καθάρισθητι· καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθάρισθη. καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν, καὶ λέγει αὐτῷ, Ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἶπης, ἀλλὰ ὑπάγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

«Allora venne a lui un lebbroso: lo supplicava in ginocchio e gli diceva: 'Se vuoi, puoi guarirmi!'. Mosso a compassione, stese la mano, lo toccò e gli disse: 'Lo voglio, guarisci!'. Subito la lebbra scomparve ed egli guarì. E, ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: 'Guarda di non dir niente a nessuno, ma va', presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a

testimonianza per loro'. Ma quegli, allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte»²⁰².

La pericope, così come è stata strutturata dall'evangelista, sembra seguire uno dei classici schemi dei racconti di miracolo: all'appressarsi del taumaturgo, l'ammalato si presenta e fa la propria richiesta di guarigione, a cui accompagna la propria espressione di fiducia («Se vuoi, puoi guarirmi!»); Gesù, allora, «mosso a compassione», opera la guarigione attraverso un gesto che, in questo particolare contesto assume una particolare rilevanza: egli tocca il “lebbroso” per guarirlo, anzi, volendo rimanere più vicini alla lettera del testo, per purificarlo²⁰³. A ciò segue il tipico divieto imposto al guarito di tenere segreta la notizia e, nel caso specifico, l'ordine di presentarsi ad un sacerdote per la constatazione della avvenuta guarigione dalla lebbra e per offrire i prescritti sacrifici, secondo la normativa di *Lev* 13. Il divieto di parlarne, come in altri casi, viene puntualmente disatteso e, come conseguenza diretta, ciò comporta un diffondersi della fama del taumaturgo ed un accorrere di ammalati «da ogni parte».

Le pericopi parallele di *Mt* 8, 1-4 e *Lc* 5, 12-16 sono modellati in maniera abbastanza fedele sulla narrazione marciiana:

²⁰² *Mc* 1, 40-45. Cfr. anche *Mt* 8, 1-4; *Lc* 5, 12-16.

²⁰³ Come nota R.H. GUNDRY, *Mark 1-8. A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993, p. 95, «Jesus has power so great that Mark does not even bother to note that contact with a leper ordinarily transfers uncleanness and is therefore prohibited».

<i>Mt 8, 1-4</i>	<i>Lc 5, 12-16</i>
<p>Καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί. καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων, Κύριε, ἐὰν θέλης δύνασαί με καθαρίσαι. καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ λέγων, Θέλω, καθαρίσθητι· καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὅρα μηδενὶ εἴπης, ἀλλὰ ὑπάγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ, καὶ προσένεγκον τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.</p>	<p>Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων, Κύριε, ἐὰν θέλης δύνασαί με καθαρίσαι. καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ λέγων, Θέλω, καθαρίσθητι· καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ. καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ, καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου καθὼς προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. διήρχετο δὲ μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, καὶ συνήρχοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκούειν καὶ θεραπεύεσθαι ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν· αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.</p>
<p>«Quando Gesù fu sceso dal monte, molta folla lo seguiva. Ed ecco venire un lebbroso e prostrarsi a lui dicendo: 'Signore, se vuoi, tu puoi sanarmi'. E Gesù stese la mano e lo toccò dicendo: 'Lo voglio, sii sanato'. E subito la sua lebbra scomparve. Poi Gesù gli disse: 'Guardati dal dirlo a qualcuno, ma va' a mostrarti al sacerdote e presenta l'offerta prescritta da Mosè, e ciò serva come testimonianza per loro'».</p>	<p>«Un giorno Gesù si trovava in una città e un uomo coperto di lebbra lo vide e gli si gettò ai piedi pregandolo: 'Signore, se vuoi, puoi sanarmi'. Gesù stese la mano e lo toccò dicendo: 'Lo voglio, sii risanato!'. E subito la lebbra scomparve da lui. Gli ingiunse di non dirlo a nessuno: 'Va', mostrati al sacerdote e fa' l'offerta per la tua purificazione, come ha ordinato Mosè, perché serva di testimonianza per essi'. La sua fama si diffondeva ancor più; folle numerose venivano per ascoltarlo e farsi guarire dalle loro infermità. Ma Gesù si ritirava in luoghi solitari a pregare».</p>

Il primo elemento da notare è l'assenza di qualsiasi esplicito riferimento geografico e temporale; dai versetti appena precedenti della versione marciana è solo possibile supporre che l'episodio si sia svolto durante le peregrinazioni di Gesù e del suo gruppo «per tutta la Galilea»²⁰⁴, regione nella quale il Nazareno, nella ricostruzione marciana, aveva già operato diversi miracoli, tra cui la guarigione di un indemoniato nella sinagoga di Cafarnao²⁰⁵. Ad ogni modo, la collocazione attuale dell'episodio della guarigione del “lebbroso” è posta a conclusione della prima parte del ministero in Galilea ed immediatamente prima delle famose cinque controversie di *Mc* 2,1-3,6, e, a tal proposito, Gnilka fa notare che

«inserendo la pericope a questo punto, Marco può raggiungere più obiettivi. Poiché la straordinaria guarigione di un lebbroso avviene adesso nella prima attività galilaica, essa segna un primo momento culminante nel movimento di pubblico che Gesù suscita. Non solo la sua fama si diffonde, ma adesso è divulgata nella regione anche da parte di uno che lui ha liberato dalla lebbra. Inoltre l'episodio mostra che Gesù non è ancora in conflitto con la legge e con gli scribi. Anche per questo esso è opportunamente collocato prima delle scene di conflitto che seguono»²⁰⁶.

La collocazione galilaica viene confermata anche nei paralleli di *Mt* e di *Lc*: nel primo caso, infatti, l'evangelista pone l'episodio subito dopo il Discorso della montagna, collegando le due narrazioni con il versetto di *Mt* 8,1 («Quando Gesù fu sceso dal monte, molta folla lo seguiva»); nel secondo caso, il testo lucano riporta la guarigione del “lebbroso” dopo la chiamata dei primi discepoli nei pressi del lago di Tiberiade. *Lc* 5, 12 si limita genericamente a dire che «un giorno Gesù si trovava in una città».

²⁰⁴ Cfr. *Mc* 1, 39: «E andò per tutta la Galilea, predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demòni».

²⁰⁵ Cfr. *Mc* 1, 23-28.

²⁰⁶ J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1998³, p. 117 [ed. orig.: *Das Evangelium nach Markus*, Benziger, Zürich 1978-1979, 2 voll.].

La definizione dell'ammalato come λεπρός non ci permette di poter fare alcuna ipotesi sul tipo di malattia contratta dall'individuo in questione, ma bisogna limitarsi a ricorrere al complesso pluripatologico descritto precedentemente in riferimento al termine *šāra'at*. Come sottolinea, però, Rudolf Pesch,

«il nostro narratore (e anche l'evangelista) intende certamente parlare di una lebbra inguaribile, che può venire risanata solo da Dio o con forza divina»²⁰⁷.

Diversi elementi concorrono a dimostrare ciò: in particolar modo, sembra possibile scorgere nella pericope alcune reminiscenze dell'episodio della guarigione di Miriam e della supplica di Mosè a YHWH, secondo il racconto di *Num* 12, 9-15:

«L'ira del Signore si accese contro di loro ed Egli se ne andò; la nuvola si ritirò di sopra alla tenda ed ecco Maria era lebbrosa, bianca come neve; Aronne guardò Maria ed ecco era lebbrosa. Aronne disse a Mosè: 'Signor mio, non addossarci la pena del peccato che abbiamo stoltamente commesso, essa non sia come il bambino nato morto, la cui carne è già mezzo consumata quando esce dal seno della madre'. Mosè gridò al Signore: 'Guariscila, Dio!'. Il Signore rispose a Mosè: 'Se suo padre le avesse sputato in viso, non ne porterebbe essa vergogna per sette giorni? Stia dunque isolata fuori dell'accampamento sette giorni; poi vi sarà di nuovo ammessa'. Maria dunque rimase isolata, fuori dell'accampamento sette giorni; il popolo non riprese il cammino, finché Maria non fu riammessa nell'accampamento».

²⁰⁷ R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, p. 240.

L'atto di fiducia del "lebbroso" nei confronti di Gesù («Se vuoi, puoi guarirmi!») potrebbe essere in qualche modo assimilato alla richiesta di Mosè presentata a YHWH per la completa guarigione della sorella («Guariscila, Dio!»). Se, come visto nei precedenti capitoli, la "lebbra" in ambiente biblico viene interpretata come segno della collera divina e guaribile solamente da Dio, l'evangelista, ricostruendo – oppure costruendo, secondo alcuni studiosi – l'episodio, vuole presentarci la figura di Gesù come direttamente collegata alla potenza divina²⁰⁸. Ma, ammettendo su queste basi che il racconto sia solamente una costruzione della comunità primitiva, dovremmo anche ammettere l'impossibilità che Gesù abbia guarito – o meglio, purificato – dei lebbrosi durante la propria attività; ciò, però, può essere smentito richiamando sia l'episodio della guarigione di dieci "lebbrosi"²⁰⁹, proveniente dal materiale proprio di Luca, sia l'attestazione di un *logion* tratto da *Q*, nel quale il Nazareno, in risposta alle domande dei discepoli del Battista, afferma:

Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ εἶδετε καὶ ἤκούσατε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται

«Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella»²¹⁰.

²⁰⁸ Cfr., a tal proposito, R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, p. 242: «Il lebbroso (= morto) dunque con la sua supplica riconosce addirittura la potenza divina di Gesù (e Gesù la conferma con la sua parola di volontà e potenza nel v. 41). [...] La manifestazione di fiducia del lebbroso attribuisce dunque a Gesù potenza divina».

²⁰⁹ Cfr. *Lc* 17, 11-19.

²¹⁰ *Lc* 7, 22. Cfr. anche *Mt* 11, 5. Contro la storicità di tale *logion* si è pronunciato J.S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q*, cit., pp. 107-108, il quale ha sostenuto che «the entire pronouncement story is a post-Easter creation, arising in the effort to attract Baptist disciples into the Christian fold. [...] The events listed in 7:22 are a pastiche of Isaiah's description of the coming time of peace (Isa 61:1-2 LXX; 42:4-6; 35:5; 29:18-19). But these Isaian miracles seem to be selected with Jesus' miracles in view, and the mention of the cleansing of lepers, which does not occur in Isaiah, suggests that 7:22 is a post-Easter interpretation of Jesus' deeds as evidence of the presence of the kingdom». Bultmann, dal canto suo, riteneva invece

Sulla base del criterio della molteplice attestazione, è, dunque, lecito affermare che le tradizioni più antiche conservavano il ricordo di alcune guarigioni di “lebbrosi” operate da Gesù e, come afferma Meier, «non c’è alcun motivo aprioristico per essere più scettici circa la tradizione su Gesù che guarisce la lebbra rispetto ad altri tipi di miracoli da lui compiuti»²¹¹. Tutto ciò, naturalmente, non può bastare per affermare la storicità di tali racconti di guarigione, ma serve soltanto a confermare la presenza degli episodi in questione negli strati più antichi delle tradizioni sinottiche. Gli esponenti della *Formgeschichtliche Schule* hanno cercato di dimostrare l’ascendenza della pericope alle prime comunità cristiane sulla base della struttura del racconto: in particolar modo, sono stati oggetto di discussione i vv. 43-45, che costituiscono la seconda parte dell’intero racconto, con le fasi successive all’avvenuta guarigione del “lebbroso”. Secondo Bultmann, l’intimazione di tacere data da Gesù al sanato e l’ordine di recarsi dal sacerdote per la constatazione della guarigione non si accorderebbero tra loro, il che dimostrerebbe l’intervento di un redattore nella creazione della pericope²¹². Altri, invece, hanno ritenuto di non rilevare nella narrazione «alcun segno di artificiosa concatenazione»²¹³ e che «l’ordine di tacere e il compito assegnato si accordano benissimo»²¹⁴. Come spesso accade in questi casi, le posizioni degli studiosi sono molto variegate.

che la pericope fosse un apoftegma e che, invece, il *logion* fosse autentico (cfr. ID., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, cit., p. 22). Per una posizione favorevole alla storicità dell’intera pericope, si veda J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 1024-1033. Sulla struttura binaria del *logion*, tipica dei detti autentici di Gesù, cfr. J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, cit., vol. I, pp. 30-31.

²¹¹ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 842.

²¹² Cfr. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, cit., p. 227; cfr., a tal proposito, anche M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, cit., p. 70. A proposito del comando di recarsi dai sacerdoti per la constatazione ufficiale dell’avvenuta guarigione dell’ex “lebbroso”, Gundry afferma: «The distance of Galilee from the temple of Jerusalem need not imply an originally Judean setting for the story of the leper. To reenter society a healed leper has to do the necessities at the Temple wherever he lives, and this one does not go to the temple» (ID., *Mark 1-8*, p. 101).

²¹³ Cfr. A. SISTI, *Marco*, cit., p. 170.

²¹⁴ Cfr. J. GNILKA, *Marco*, cit., p. 111.

Tra coloro che più fermamente si sono dichiarati contro la storicità delle guarigioni di lebbrosi da parte di Gesù vi è Rudolf Pesch, il quale, pur riconoscendo l'antichità del racconto – che egli stesso definisce «narrazione premarciana»²¹⁵ –, ritiene di poter individuare similitudini con i racconti di miracoli attribuiti ai profeti Elia ed Eliseo²¹⁶ e che verrebbero ad identificare il Nazareno come profeta dai chiari tratti escatologici, come «profeta dell'ultimo tempo», e, dunque, frutto della riflessione teologica della comunità postpasquale²¹⁷. Ma, come ha cercato di dimostrare Meier, sono proprio questi gli elementi ascrivibili al Gesù storico: egli era stato considerato dai suoi contemporanei come operatore di miracoli e come profeta che aveva annunciato l'avvicinarsi del regno di Dio²¹⁸.

Venendo al cuore della pericope ed analizzando le parole ed i gesti di Gesù, è utile notare, come sottolinea Kee, il fatto che

«in queste narrazioni è di fatto del tutto assente qualsiasi traccia di tecniche mediche e, come ovvio, non vi si trova una sillaba del linguaggio della prescrizione e della diagnosi che appare nella letteratura medica romana del primo secolo»²¹⁹.

²¹⁵ R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, p. 239.

²¹⁶ In particolar modo, si veda l'episodio della guarigione di Naaman il Siro narrata in *2Re* 5, 1ss.

²¹⁷ Cfr. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, p. 242: «Il narratore orienta le sue formulazioni a una cristologia che annuncia Gesù come profeta dell'ultimo tempo». Per le posizioni di Pesch al riguardo, cfr. ID., *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Herder, Freiburg 1970; ID., *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, pp. 237-250..

²¹⁸ Lo stesso J.P. Meier sintetizza in tre punti fondamentali la propria visione: «1) durante la sua vita Gesù operò come profeta ebreo e tale fu ritenuto; 2) il messaggio profetico di Gesù era marcatamente escatologico, tale da porre Gesù nel ruolo di 'un' profeta escatologico o 'del' profeta escatologico; 3) Gesù si distingueva da molte altre figure profetiche del periodo (per esempio, Giovanni Battista e i 'profeti dei segni'), pretendendo di compiere numerosi miracoli di guarigione, alcuni dei quali avrebbero inevitabilmente richiamato alla mente dei pii giudei i miracoli di Elia ed Eliseo, gli unici profeti dell'Antico Testamento che si segnalano in particolare per la loro attività taumaturgica» (ID., *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 843).

²¹⁹ H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, cit., p. 131.

L'unico gesto che dall'evangelista viene attribuito a Gesù è un contatto con la mano oppure con le sole dita con il corpo dell'ammalato. Qualunque sia stata la modalità del tocco è irrilevante ai fini delle conseguenze: il contatto con il "lebbroso" ha reso impuro Gesù fino alla sera. La descrizione del gesto fatta dall'evangelista è chiara: come in altri casi di guarigione, il Nazareno stende la mano e tocca l'ammalato²²⁰. Questo sembra essere uno degli elementi tipici del *modus operandi* di Gesù. Inoltre, si noti che il "lebbroso", sulla base della normativa di *Lev* 13, 45-46, in alcun modo sarebbe stato autorizzato ad avvicinarsi a Gesù fino ad inginocchiarsi dinanzi a lui²²¹. A parer nostro, lo stesso utilizzo di un verbo quale καθαρίζω al posto dei classici verbi di guarigione (come, ad esempio, ἰάομαι oppure θεραπεύω) è il segnale evidente che l'evangelista avesse piena cognizione dei problemi di impurità rituale connessi con l'intero avvenimento.

Sul problema del contatto fisico tra Gesù ed il "lebbroso" negli ultimi anni è stato posto in dubbio il fatto che il gesto compiuto dal Nazareno risalisse alla tradizione più antica. Infatti, mentre nei paralleli di *Mt* 8, 2-4 e di *Lc* 5, 12-16 l'episodio ricalca l'impostazione marciara²²², nel *Papiro Egerton 2*, risalente alla prima metà del II secolo e contenente quattro pericopi evangeliche

²²⁰ Cfr. J. MATEOS – F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1997, vol. I, p. 179 [ed. orig.: *El Evangelio de Marcos. Anàlisis lingüístico y comentario exegetico*, El Almendro, Cordoba 1993]: «Al presente, haptomai, indica un contatto prolungato; all'aoristo (momentaneo), 'toccare'».

²²¹ A tal proposito, J.J. Pilch scrive: «The presence of a leprous person in the camp polluted the camp. Jesus' touching is a concrete way of demonstrating that the individual is a full member of the community as Jesus understands it» (ID., *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Minneapolis 2000, p. 52).

²²² In realtà, nel parallelo lucano manca la precisazione, dopo l'immediata scomparsa della lebbra, dell'avvenuta purificazione (cfr. *Lc* 5, 13: «Gesù stese la mano e lo toccò dicendo: 'Lo voglio, sii risanato!'. E subito la lebbra scomparve da lui»). A tal proposito, B.J. Koet scrive: «Luke avoids this contradiction to the Law by omitting Mark's remark about the fact that the leper is cleansed (1,42). Doing so, Luke contributes to a reshaping of Jesus from somebody less attuned to the halakhah to a law-abiding teacher» (ID., *Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts*, in ID., *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Peeters, Leuven 2006, pp. 81-95, in particolar modo 87-88).

strettamente connesse con i Sinottici e *Gv* ma tratte da una differente fonte, manca proprio l'elemento del tocco:

«Ed ecco un lebbroso accostatosi a lui dice: ‘Maestro Gesù, andando in giro e mangiando con i lebbrosi nell'albergo ho preso la lebbra anch'io. Se dunque tu vuoi sono purificato’. Il Signore, poi, gli disse: ‘Voglio, sii purificato’. E subito si allontanò da lui la lebbra. Disse poi a lui Gesù: ‘Va’ e mostrati ai sacerdoti e porta per la purificazione come ha prescritto Mosè e non peccare più’»²²³.

La differenza più evidente rispetto al racconto marciano consiste nel fatto che nel *Papiro Egerton 2* mancano sostanzialmente tre elementi fondamentali: in primo luogo, la descrizione dello stato emozionale di Gesù; poi, il gesto consistente nello stendere la mano e toccare l'ammalato; infine, la constatazione che, dopo la guarigione, il “lebbroso” riacquista uno stato di purità. L'unione di questi tre elementi pone, dunque, degli interrogativi molto seri. Mentre Marco sembrerebbe non avere difficoltà a descrivere l'atteggiamento di Gesù, con una evidente prospettiva di un superamento delle prescrizioni rituali, il redatto del *Papiro Egerton 2*, invece, dimostra grande cautela ed attenzione per evitare la narrazione di qualsiasi azione di Gesù che vada contro la Legge mosaica. Il problema, ovviamente, sta nella interdipendenza o meno delle due fonti. Se le due tradizioni fossero indipendenti tra loro, allora bisognerebbe immaginare per entrambe un *Sitz im Leben* particolarmente differente; al contrario, se una fosse direttamente dipendente dall'altra, allora dovrebbe in questo caso essere posta in luce l'azione del redattore che potrebbe avere espunto o aggiunto, a seconda delle ipotesi, gli elementi prima citati²²⁴. Vista, però, la struttura delle due

²²³ *Papiro Egerton 2*, frammento 1 recto (cfr. M. PESCE [ed.], *Le parole dimenticate di Gesù*, cit., pp. 136-139).

²²⁴ Per una interessante rassegna delle ipotesi avanzate, cfr. in particolar modo R.L. WEBB, *Jesus Heals a Leper: Mark 1.40-45 and Egerton Gospel 35-47*, in «Journal for the Study of the Historical Jesus» 4 (2006) 177-202. Secondo F. NEIRYNCK, *Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper*, in ETL 61 (1985) 153-160, il *Papiro Egerton 2* sarebbe direttamente

narrazioni sembrerebbe maggiormente plausibile l'ipotesi di una duplice tradizione elaborata in seno a due comunità di estrazione differente. Se ciò, dunque, fosse confermato, non ci sarebbe motivo di dubitare a priori circa la storicità del gesto compiuto da Gesù. Esso, nella visione sinottica, rientra a pieno titolo nella duplice ottica assunta dal Nazareno nei confronti della *Torah*: radicalizzazione dei principi etici e relativizzazione delle prescrizioni rituali.

Sempre a proposito dell'elemento del tocco, è utile notare come un tale gesto manchi completamente nell'episodio, proprio del materiale lucano, della guarigione dei dieci "lebbrosi":

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας. καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἰς τινα κώμην ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἱ ἔστησαν πόρρωθεν, καὶ αὐτοὶ ἤρσαν φωνὴν λέγοντες, Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς. καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς, Πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν, καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἐννέα ποῦ; οὐχ εὐρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος; καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

dipendente dalle tradizioni sinottiche. Sulla stessa linea si pone anche D.F. WRIGHT, *Apocryphal Gospels: The 'Unknown Gospel' (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter*, in D. WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives*, vol. V: *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1985, pp. 207-232. Invece, E. NORELLI, *Le Papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1*, in D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998, pp. 397-435, ritiene che l'ellenistico Vangelo perduto contenuto sia nel *Papiro Egerton 2* sia nel *Papiro di Colonia 255* combinasse tradizioni giovanee con tradizioni presinottiche.

«Durante il viaggio verso Gerusalemme, Gesù attraversò la Samaria e la Galilea. Entrando in un villaggio, gli vennero incontro dieci lebbrosi i quali, fermatisi a distanza, alzarono la voce, dicendo: ‘Gesù maestro, abbi pietà di noi!’. Appena li vide, Gesù disse: ‘Andate a presentarvi ai sacerdoti’. E mentre essi andavano, furono sanati. Uno di loro, vedendosi guarito, tornò indietro lodando Dio a gran voce; e si gettò ai piedi di Gesù per ringraziarlo. Era un Samaritano. Ma Gesù osservò: ‘Non sono stati guariti tutti e dieci? E gli altri nove dove sono? Non si è trovato chi tornasse a render gloria a Dio, all’infuori di questo straniero?’. E gli disse: ‘Alzati e va’; la tua fede ti ha salvato!’»²²⁵.

In questo contesto, così come nel *Papiro Egerton 2*, Gesù non compie alcun gesto che possa in qualche modo far supporre una violazione delle prescrizioni mosaiche. Anzi, l’evangelista precisa che i lebbrosi parlano con Gesù rimanendo «a distanza». Inoltre, mentre nella pericope marciiana la guarigione avviene immediatamente, attraverso il gesto e la parola di Gesù, nel racconto lucano i dieci lebbrosi, tra cui un samaritano²²⁶, si accorgono della scomparsa della malattia mentre vanno a presentarsi ai sacerdoti per la constatazione dell’avvenuta guarigione. Anche su questo episodio, gli studiosi hanno espresso posizioni differenti: alcuni hanno ritenuto di poter vedere in *Lc* 17, 1-19 solamente una rielaborazione di *Mc* 1, 40-45, operata dall’evangelista stesso oppure già presente nella forma attuale in *L*²²⁷; altri, invece, su posizioni

²²⁵ *Lc* 17, 11-19.

²²⁶ Sulla presenza del samaritano nell’episodio lucano si è molto discusso. H.D. BETZ, *The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17, 11-19)*, in *JBL* 90 (1971) 314-328, in particolar modo p. 321, ha ritenuto di poter ascrivere il riferimento ad uno strato più tardo della tradizione o ad aggiunte operate dall’evangelista stesso. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (IX-XXIV)*, Doubleday, New York 1985, p. 1151, ha rilevato che una tale ricostruzione sia «not impossible. But the whole analysis is quite speculative». Circa questo specifico problema e la tradizione linguistica del termine ἀλλογενής, cfr. in particolar modo A. WIESSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke*, cit., pp. 195-209.

²²⁷ Cfr., tra gli altri, R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, cit., p. 33; R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?*, cit., pp. 114-134. Secondo H.D. BETZ, *The Cleansing of the Ten Lepers*, cit., p. 327, la pericope lucana «is a parody of a miraculous healing from leprosy, as we read it, e.g., in Mark 1:40-45 and parallels».

opposte, hanno affermato la storicità dell'avvenimento, almeno nelle sue linee essenziali²²⁸. Una posizione più equilibrata e maggiormente condivisibile è stata espressa negli ultimi anni da Meier²²⁹.

Ad ogni modo, ciò che sembra emergere è la preoccupazione tutta lucana di mostrare una immagine di Gesù più vicina al modo di pensare e di agire del «common judaism», in una ottica di recupero e valorizzazione del proprio substrato socio-religioso, in cui, come più volte finora ripetuto, le norme di purità rituale venivano a rivestire un ruolo fondamentale²³⁰.

4b) Gesù e la forza contaminatrice dei cadaveri

Tra i racconti di miracoli attribuiti a Gesù vi è una particolare categoria che, per le sue implicazioni teologiche e mediatiche, riveste un ruolo centrale: il risuscitamento (o anche rianimazione) di persone defunte. Anche se a prima vista questi particolari tipi di racconto possono apparire molto diversi da quelli precedentemente esaminati per le guarigioni dei “lebbrosi” operate da Gesù, essi celano un comune elemento di fondo che regge l'intera costruzione: se

²²⁸ Cfr., ad esempio, H.D. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, Brill, Leiden 1965, pp. 494-503; R. Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, Paulist Press, New York 1988, pp. 201-202 [ed. orig.: *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Bellarmin, Montréal 1986]. Per uno *status quaestionis* sulle posizioni assunte in passato, si faccia riferimento a W. BRUNERS, *Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17, 11-19*, KBW, Stuttgart 1977, pp. 9-123.

²²⁹ Cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 858: «Il minimo che si possa dire è che la tradizione L, indipendentemente dalla tradizione marciana, conteneva un racconto di Gesù che guarisce dei lebbrosi».

²³⁰ Su questa stessa linea si pone anche B.J. Koet, il quale ha affermato: «In Luke 17, 11-19 Jesus is depicted as more conscious of avoiding impurity than in the story of the triple tradition. No one could argue that in Luke 17 purity is not an important element, but is precisely the implicit consciousness about purity which shows Luke's attitude towards body impurity. It is part and parcel of the presupposed Jewish background of Jesus (see Luke 1-2)» (ID., *Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts*, cit., p. 91).

solamente Dio ha il potere di guarire la “lebbra”, che può essere equiparata alla morte, tanto più solo mediante un diretto intervento divino i morti possono ritornare in vita. In entrambi i casi si tratta, dunque, di un passaggio dalla morte alla vita. Ovviamente, tali episodi pongono allo storico una serie di dilemmi di difficile soluzione: in primo luogo, ci si deve chiedere se essi siano del tutto frutto di una costruzione delle comunità primitive sulla base della fede postpasquale oppure se tali accadimenti, o almeno il nucleo delle narrazioni così come le leggiamo oggi, possano in qualche modo risalire direttamente al Gesù storico ed alla sua attività di operatore di miracoli. Resta il fatto, però, che la tradizione riguardante il ritorno in vita di alcuni defunti avvenuto durante la predicazione del Nazareno sia molto antica. Nel già citato *logion* di Mt 11,5 e Lc 7, 22 risalente a Q, Gesù attesta ai discepoli di Giovanni il Battista che, tra i segni dell’avvicinarsi del regno di Dio, vi è il fatto che «i morti risuscitano»²³¹. Come ricorda Meier,

«a meno che intendiamo gettare a mare i criteri della storicità a favore di un Gesù cangiante che conferma immancabilmente le predilezioni religiose di ciascuno, questi criteri ci impongono un’immagine di un ebreo palestinese del sec. I capace di compiere azioni sorprendenti, che tanto lui quanto alcuni tra i suoi uditori hanno considerato gesta potenti e miracolose. Per Gesù queste azioni – incluse quelle che egli sostenne essere risuscitamenti di persone defunte – proclamavano ed insieme attualizzavano, per quanto in maniera imperfetta, il regno di Dio promesso dai profeti. Estrapolare queste gesta dal ministero pubblico del Gesù storico vuol dire eliminare gran parte di quello che era per lui fondamentale»²³².

²³¹ A proposito dell’assenza delle guarigioni di “lebbrosi” e del risuscitamento dei morti nelle profezie di Isaia (*Is* 35, 5-6; 42, 18) che stanno alla base del *logion*, J.P. Meier scrive: «Se i primi custodi e trasmettitori della tradizione Q avessero rimaneggiato la lista dei miracoli in Mt 11,5 e par., o fatto aggiunte ad essa, ci si potrebbe chiedere perchè non abbiano incluso anche il miracolo più frequente e noto, l’esorcismo, che – diversamente dal risuscitamento dai morti – è attestato in Q sia in racconti brevi che in vari detti (Mt 12, 22-30 e par.)» (ID., *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 1028).

²³² J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 1033.

Nella tradizione biblica non mancano episodi che possano essere messi in parallelo con l'attività di Gesù: ad esempio, in *1Re* 17, 17-24 si narra il risuscitamento del figlio della vedova di Zarepta ad opera di Elia; e in *2Re* 4, 18-37 il ritorno in vita del figlio della Sunammita mediante le preghiere ed i gesti compiuti da Eliseo. A ciò bisogna aggiungere che nelle prime comunità cristiane circolavano racconti di simili miracoli compiuti da Pietro e da Paolo: al primo viene attribuita il risuscitamento della discepola Tabita di Giaffa in *At* 9, 36-43, mentre al secondo, in *At* 20, 7-12, è ascritto il ritorno in vita del giovane Eutico di Troade, precipitato dal terzo piano dopo la celebrazione della *fractio panis*.

Nei Vangeli vengono esplicitamente attribuiti a Gesù tre miracoli di risuscitamento di defunti: i primi due – il risuscitamento della figlia di Giairo (*Mc* 5, 21-24.35-43 e paralleli) e il risuscitamento del figlio della vedova di Nain (*Lc* 7, 11-17) – provengono da tradizioni sinottiche; il terzo è conservato in *Gv* 11, 1-46 e narra il famoso ritorno in vita di Lazzaro di Betania.

Allo stato attuale il racconto marciano del risuscitamento della figlia di Giairo è strutturato in due parti, separate tra loro dall'episodio della guarigione dell'emoorroissa:

Καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ [ἐν τῷ πλοίῳ] πάλιν εἰς τὸ πέραν συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν, καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν. καὶ ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων, ὀνόματι Ἰαίριος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι Τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῆ ἵνα σωθῆ καὶ ζήσῃ. καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ. Καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς, καὶ συνέλιβον αὐτόν. [...] Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγῶγου λέγοντες ὅτι Ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν· τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον; ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγῶγῳ, Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε. καὶ οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν

Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου. καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά, καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς, Τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ, καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον· καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ, Ταλιθα κουμ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε. καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει, ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα. καὶ ἐξέστησαν [εὐθὺς] ἐκστάσει μεγάλη. καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλά ἵνα μηδεὶς γνοιῖ τοῦτο, καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν.

«Essendo passato di nuovo Gesù all'altra riva, gli si radunò attorno molta folla, ed egli stava lungo il mare. Si recò da lui uno dei capi della sinagoga, di nome Giàiro, il quale, vedutolo, gli si gettò ai piedi e lo pregava con insistenza: 'La mia figlioletta è agli estremi; vieni a imporle le mani perché sia guarita e viva'. Gesù andò con lui. Molta folla lo seguiva e gli si stringeva intorno. [...] Mentre ancora parlava, dalla casa del capo della sinagoga vennero a dirgli: 'Tua figlia è morta. Perché disturbi ancora il Maestro?'. Ma Gesù, udito quanto dicevano, disse al capo della sinagoga: 'Non temere, continua solo ad aver fede!'. E non permise a nessuno di seguirlo fuorché a Pietro, Giacomo e Giovanni, fratello di Giacomo. Giunsero alla casa del capo della sinagoga ed egli vide trambusto e gente che piangeva e urlava. Entrato, disse loro: 'Perché fate tanto strepito e piangete? La bambina non è morta, ma dorme'. Ed essi lo deridevano. Ma egli, cacciati tutti fuori, prese con sé il padre e la madre della fanciulla e quelli che erano con lui, ed entrò dove era la bambina. Presa la mano della bambina, le disse: 'Talità kum', che significa: 'Fanciulla, io ti dico, alzati!'. Subito la fanciulla si alzò e si mise a camminare; aveva dodici anni. Essi furono presi da grande stupore. Gesù

raccomandò loro con insistenza che nessuno venisse a saperlo e ordinò di darle da mangiare»²³³.

Nella prima parte (*Mc* 5, 21-24) è possibile leggere una sorta di antefatto: un uomo di nome Giairo, «uno dei capi della sinagoga», va alla ricerca di Gesù, ritornato in Galilea dopo un soggiorno nella regione dei Geraseni, e, trovatolo, lo implora di guarire la propria figlia moribonda. Nella seconda parte (*Mc* 5, 35-43), dopo l'incontro con l'emorroissa, Gesù e Giairo ricevono la notizia della morte della fanciulla dodicenne e il Nazareno, recatosi in casa dell'arcisinagogo, la riporta in vita. L'intero episodio, come anche altri casi simili, potrebbe essere il frutto di integrazioni marciiane su un intreccio pervenuto all'evangelista da tradizioni precedenti²³⁴. La stessa scelta, al v. 37, dei tre discepoli – Pietro, Giacomo e Giovanni – al seguito di Gesù confermerebbe questa ipotesi: essi formano il gruppo ristretto che assiste agli eventi più importanti della vita di Gesù, come, ad esempio, la trasfigurazione (*Mc* 9, 2-8) e la preghiera nel Getsemani (*Mc* 14, 32-42). Come scrive Gnilka,

«Marco ha voluto dare la preferenza ai tre per una particolare occasione, e la risurrezione di un morto è certo un'occasione del genere»²³⁵.

Il parallelo matteoano (*Mt* 9, 18-19.23-26) presenta dei tagli rispetto al racconto marciano, mentre il testo lucano (*Lc* 8, 40-42.49-56) si presenta come una vera e propria riscrittura del materiale proveniente da Marco:

²³³ *Mc* 5, 21-24.35-43. Cfr. anche i paralleli di *Mt* 9, 18-19.23-26 e *Lc* 8, 40-42.49-56.

²³⁴ Cfr., tra gli altri, J. GNILKA, *Marco*, cit., pp. 284-286; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 918-925.

²³⁵ J. GNILKA, *Marco*, cit., p. 286.

<i>Mt 9, 18-19.23-26</i>	<i>Lc 8, 40-42.49-56</i>
<p>Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς ἰδοὺ ἄρχων εἷς ἐλθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων ὅτι Ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν· ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χειρὰ σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται. καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἠκολούθησεν αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. [...] Καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἄρχοντος καὶ ἰδὼν τοὺς ἀνλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον ἔλεγεν, Ἀναχωρεῖτε, οὐ γὰρ ἀπέθανεν τὸ κοράσιον ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος, εἰσελθὼν ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον. καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην.</p>	<p>Ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος, ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν. καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰαῖρος, καὶ οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὅτι θυγάτηρ μονογενῆς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκειν. Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν οἱ ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν. [...] Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχεται τις παρὰ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγων ὅτι Τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου, μηκέτι σκύλλε τὸν διδάσκαλον. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας ἀπεκρίθη αὐτῷ, Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται. ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν οἰκίαν οὐκ ἀφῆκεν εἰσελθεῖν τινα σὺν αὐτῷ εἰ μὴ Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον καὶ τὸν πατέρα τῆς παιδὸς καὶ τὴν μητέρα. ἔκλαιον δὲ πάντες καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν. ὁ δὲ εἶπεν, Μὴ κλαίετε, οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ, εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν. αὐτὸς δὲ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς ἐφώνησεν λέγων, Ἡ παις, ἔγειρε. καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, καὶ ἀνέστη παραχρῆμα, καὶ διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν. καὶ ἐξέστησαν οἱ</p>

	<p>γονεῖς αὐτῆς· ὁ δὲ παρήγγειλεν αὐτοῖς μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονός.</p>
<p>«Mentre diceva loro queste cose, giunse uno dei capi che gli si prostrò innanzi e gli disse: ‘Mia figlia è morta proprio ora; ma vieni, imponi la tua mano sopra di lei ed essa vivrà’. Alzatosi, Gesù lo seguiva con i suoi discepoli. [...] Arrivato poi Gesù nella casa del capo e veduti i flautisti e la gente in agitazione, disse: ‘Ritiratevi, perché la fanciulla non è morta, ma dorme’. Quelli si misero a deriderlo. Ma dopo che fu cacciata via la gente egli entrò, le prese la mano e la fanciulla si alzò. E se ne sparse la fama in tutta quella regione».</p>	<p>«Al suo ritorno, Gesù fu accolto dalla folla, poiché tutti erano in attesa di lui. Ed ecco venne un uomo di nome Giàiro, che era capo della sinagoga: gettatosi ai piedi di Gesù, lo pregava di recarsi a casa sua, perché aveva un'unica figlia, di circa dodici anni, che stava per morire. Durante il cammino, le folle gli si accalcavano attorno. [...] Stava ancora parlando quando venne uno della casa del capo della sinagoga a dirgli: ‘Tua figlia è morta, non disturbare più il maestro’. Ma Gesù che aveva udito rispose: ‘Non temere, soltanto abbi fede e sarà salvata’. Giunto alla casa, non lasciò entrare nessuno con sé, all'infuori di Pietro, Giovanni e Giacomo e il padre e la madre della fanciulla. Tutti piangevano e facevano il lamento su di lei. Gesù disse: ‘Non piangete, perché non è morta, ma dorme’. Essi lo deridevano, sapendo che era morta, ma egli, prendendole la mano, disse ad alta voce: ‘Fanciulla, alzati!’. Il suo spirito ritornò in lei ed ella si alzò all'istante. Egli ordinò di darle da mangiare. I genitori ne furono sbalorditi, ma egli raccomandò loro di non raccontare a nessuno ciò che era accaduto».</p>

Sia la rielaborazione matteana sia quella lucana vanno lette nell'ottica del particolare taglio teologico dato dai due evangelisti alle proprie narrazioni delle vicende gesuane. Nella versione di *Mt* vi sono due elementi particolari da notare: innanzitutto, manca la «folla» che accoglie ed accompagna Gesù durante il cammino ed, in particolare, mancano i discepoli prediletti; poi, la figlia di Giairo viene presentata come già morta e l'evangelista tace sulla età della fanciulla; infine, Gesù, entrato da solo nella camera funebre, si limita a toccare il cadavere e, nel rianimarlo, non pronuncia alcuna parola nè ordina ai genitori di dare da mangiare alla ragazza e di non riferire a nessuno la notizia dell'avvenuto resuscitamento. Ad ogni modo, se si prescinde dall'inserimento dell'episodio dell'emorroissa e dalle aggiunte redazionali o dai tagli operati dagli evangelisti, la pericope si presenta «come un racconto di miracolo autonomo»²³⁶, attribuibile ad una tradizione premarciana.

Nel nostro caso diviene particolarmente interessante la seconda parte della pericope: Gesù di Nazareth entra in una casa nella quale è presente un cadavere, ovvero una delle fonti primarie di impurità che irradia negli ambienti circostanti il miasma milgroniano, o, come è stato definito precedentemente, un invisibile gas venefico. Con il solo fatto di aver messo piede nell'abitazione, i protagonisti della vicenda hanno contratto un severo stato di impurità. Per di più, il Nazareno entra nella camera mortuaria, portando con sé, come precisa l'evangelista, «il padre e la madre della fanciulla e quelli che erano con lui», ovvero Pietro, Giovanni e Giacomo: con questo atto, le sei persone coinvolte si avvicinano in modo irreparabile alla maggior fonte di impurità²³⁷. L'atteggiamento dei presenti

²³⁶ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 921. Secondo G. ROCHAIS, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 110, l'episodio sarebbe stato in origine una guarigione e sarebbe poi divenuto un miracolo di resuscitamento nella tradizione aramaica premarciana. A ciò, lo stesso Rochais aggiunge che «l'histoire de la formation du récit de la résurrection de la fille de Jaïre illustre cette relecture de la vie de Jésus qui s'est faite après Pâques» (p. 112).

²³⁷ Secondo S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, p. 291 [ed. orig.: *L'Évangile de Marc*, Cerf, Paris 1997], «allontanando il pubblico (v. 37), Gesù come in altre due circostanze analoghe (7,33; 8, 23) riproduce un tratto della taumaturgia antica che vuole che l'azione della divinità sia mantenuta nel mistero».

deve essere immediatamente collegato con le prescrizioni di *Num* 19, 14: «Questa è la legge per quando un uomo muore in una tenda: chiunque entrerà nella tenda e chiunque sarà nella tenda sarà immondo per sette giorni»²³⁸.

Ma Gesù va ancora oltre: egli tocca il cadavere della figlia di Giairo, prendendole la mano²³⁹; così facendo, il Nazareno contravviene alla norma stabilita in *Num* 19, 11, secondo la quale chiunque venga in contatto diretto con un cadavere contrae una impurità della durata di sette giorni ed è tenuto a sottoporsi alle prescritte purificazioni con l'acqua e le ceneri della giovenca rossa. In questo particolare caso, la volontarietà del gesto compiuto da Gesù potrebbe configurarsi come una aggravante²⁴⁰. Solitamente questi particolari non attirano l'attenzione dei commentatori, i quali preferiscono soffermarsi piuttosto sulla struttura e sulla natura del racconto²⁴¹, su alcuni aspetti filologici (in particolar modo, sul nome di Giairo e sulle parole aramaiche «Talità kum» pronunciate da Gesù) e sul “segreto messianico” del v. 43. Tutto ciò ovviamente meritorio e rimane fondamentale per ricostruire il *Sitz im Leben* dell'episodio, ma denota altresì un disinteresse per il *background* giudaico degli avvenimenti in questione. Molti studiosi, ad esempio, hanno discusso sullo stato fisico della fanciulla, se essa dovesse essere considerata realmente morta oppure si trovasse

²³⁸ A tal proposito, E.P. Sanders, *Gesù. La verità storica*, cit., p. 254, scrive: «Prendersi cura del defunto e confortare chi aveva perso una persona cara era un dovere religioso, un dovere cui pochissimi si sottraevano. In un villaggio o in una piccola città, una morte significava probabilmente che la maggior parte dei residenti contraeva impurità da cadavere». A proposito del discusso e problematico *logion* di *Q* (*Mt* 8, 22; *Lc* 9, 60) «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti», cfr., in particolar modo, M. BOCKMUEHL, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Baker Academy, Grand Rapids 2003, pp. 23-48.

²³⁹ Come sottolineato da J. MATEOS – F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, pp. 472-473, l'azione di «prendere per mano» è presente anche in altre pericopi marciiane, come nella guarigione della suocera di Simone (*Mc* 1, 31) e nell'esorcismo del ragazzo «posseduto da uno spirito muto» (*Mc* 9, 27), e l'espressione è «sempre riferita a un soggetto giudaico» (p. 473).

²⁴⁰ Secondo T. KAZEN, *Jesus and Purity Halakhah*, cit., p. 105, il gesto compiuto da Gesù in questo contesto, come anche nel caso della guarigione del lebbroso, deve essere letto nell'ambito della tradizione biblica.

²⁴¹ J.D.M. DERRETT, *Mark's Technique: The Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter*, in «*Biblica*» 63 (1982) 474-505, ha, ad esempio, ipotizzato che nell'incontro tra Gesù e la figlia di Giairo sia simboleggiata una scena nuziale.

in uno stato di premorte, come, ad esempio, un coma profondo o una catalessi²⁴². A parer nostro, sembra evidente che l'evangelista voglia presentare l'episodio come un atto di resuscitamento compiuto da Gesù; quindi, nella sua ottica, la figlia di Giairo doveva essere considerata come morta, e, quindi, nella visione giudaica, fonte primaria di impurità²⁴³.

Le stesse problematiche ricorrono nell'episodio lucano del resuscitamento del figlio della vedova di Nain:

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν, καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς. ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὸς αὐτοῦ, καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ. καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ, Μὴ κλαῖε. καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν, καὶ εἶπεν, Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι Προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι Ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. καὶ ἐξηλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.

²⁴² Cfr., ad esempio, V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, Macmillan, London 1966², pp. 285ss.; R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, pp. 486-496; G. ROCHAIS, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, cit., pp. 110-112; J.D.M. DERRETT, *Mark's Technique*, cit., pp. 480-485; R.H. GUNDRY, *Mark 1-8*, cit., pp. 273ss.; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 923-925; A. WEISSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke*, cit., pp. 256-269.

²⁴³ Cfr. anche R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, p. 486: «La confusione nella casa, il disordinato lamento funebre servono a sottolineare l'effettività della morte e ad escludere una morte apparente. [...] L'affermazione enigmatica di Gesù che la bambina non è morta, ma dorme, presenta grandi difficoltà per gli interpreti. Dato che nel contesto precedente (vv. 35.38) e successivo (v. 40a) si esclude direttamente una morte apparente, le parole di Gesù possono venire intese solo in senso metaforico e paradossale». Secondo B.J. Koet, invece, «as in Mark 5, 39 and in Matt 9,24, in Luke 8,54 the girl is typified by Jesus as sleeping while he touches her. Because according to Jesus she is not dead, he is not rendered impure» (ID., *Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts*, cit., p. 89).

«In seguito si recò in una città chiamata Nain e facevano la strada con lui i discepoli e grande folla. Quando fu vicino alla porta della città, ecco che veniva portato al sepolcro un morto, figlio unico di madre vedova; e molta gente della città era con lei. Vedendola, il Signore ne ebbe compassione e le disse: ‘Non piangere!’. E accostatosi toccò la bara, mentre i portatori si fermarono. Poi disse: ‘Giovinetto, dico a te, alzati!’. Il morto si levò a sedere e incominciò a parlare. Ed egli lo diede alla madre. Tutti furono presi da timore e glorificavano Dio dicendo: ‘Un grande profeta è sorto tra noi e Dio ha visitato il suo popolo’. La fama di questi fatti si diffuse in tutta la Giudea e per tutta la regione»²⁴⁴.

Nel racconto proveniente dal materiale particolare di Luca non possono essere avanzati dubbi sullo stato fisico del ragazzo: egli è già nella bara e l’episodio di svolge all’aperto, mentre il feretro viene trasportato verso il luogo di sepoltura. Tralasciando le discussioni se la pericope lucana possa essere o meno considerata come una rielaborazione dell’episodio del resuscitamento del figlio della vedova di Zarepta operato da Elia in *1Re* 17, 17-24²⁴⁵, è possibile notare come, anche in questo caso, Gesù compia un gesto particolarmente

²⁴⁴ *Lc* 7, 11-17.

²⁴⁵ È lo stesso Luca a creare la connessione tra Gesù e le figure di Elia ed Eliseo. Infatti, durante il discorso tenuto da Gesù nella sinagoga di Nazareth, l’evangelista aggiunge tre versetti (*Lc* 4, 25-27) provenienti da *L*: «Vi dico anche: c'erano molte vedove in Israele al tempo di Elia, quando il cielo fu chiuso per tre anni e sei mesi e ci fu una grande carestia in tutto il paese; ma a nessuna di esse fu mandato Elia, se non a una vedova in Sarepta di Sidone. C'erano molti lebbrosi in Israele al tempo del profeta Eliseo, ma nessuno di loro fu risanato se non Naaman, il Siro». Altri collegamenti sarebbero presenti in *Lc* 9, 61-62 (cfr. *1Re* 19, 19-21); 9, 54 e 12, 49 (cfr. *1Re* 1, 10.12); 19, 1 e 22, 33 (cfr. *2Re* 2, 4); 24, 49 (cfr. *2Re* 2, 13). A tal proposito scrive B.E. REID, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Liturgical Press, Collegeville 1996, p. 105: «There is ambiguity, however, as to whether the Lukan Jesus is the new Elijah. Three times (Luke 7:27; 9: 54, 61-62) Jesus reject this role. In the aspects of eschatological prophet and miracle worker, Jesus is like Elijah; but the functions of fiery social reformer and precursor are not played by Jesus, but rather by John the Baptist (Luke 1:17, 76; 7:27). By casting Jesus like Elijah, yet unlike him, Luke showing Jesus as a prophet in line with those of old, yet inaugurating a new age of salvation». Cfr. anche L.T. JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula 1977, pp. 97ss.; T.L. BRODIE, *Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament: Luke 7:11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17:17-24*, in *NTS* 32 (1986) 247-267; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 943ss.

proibito dalla Legge mosaica: egli, non solo si avvicina ad un defunto per richiamarlo in vita, ma tocca anche la bara, violando in questo modo le prescrizioni sulla impurità dei sepolcri conservate in *Num* 19, 16. Ad una prima lettura, l'episodio del figlio della vedova di Nain, al pari della pericope della figlia di Giairo, non presenta alcun problema collegato alla contaminazione causata dai cadaveri, sebbene Luca si limiti a far toccare a Gesù solamente la bara e non direttamente il corpo del defunto; e, come scrive, Loader

«Luke shows no sense of impropriety or danger in Jesus' touching the corpse of the dead child»²⁴⁶.

E, sulla stessa linea, si era posto anche Geza Vermes, il quale, commentando l'attività taumaturgica di Gesù nei Sinottici, rileva che

«Gesù non appare mai preoccupato dell'impurità rituale proveniente dal contatto con un cadavere. Nessuno può essere guaritore e tenersi lontano dalla malattia e dalla morte, o esorcista ed avere paura del demonio»²⁴⁷.

A questo punto, occorre farsi delle domande ed ipotizzare delle risposte: innanzitutto, è possibile che la maggioranza della popolazione palestinese, il «common judaism» del I secolo, ritenesse completamente superate le norme relative alla contaminazione dei cadaveri? Risulta difficile crederlo, viste sia le radicalizzazioni apportate alla Legge mosaica da alcune scuole sia l'incidenza che altre prescrizioni della *Torah* continuavano ad avere nella vita quotidiana

²⁴⁶ W.R.G. LOADER, *Jesus' Attitude towards the Law*, cit., p. 317.

²⁴⁷ G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cit., p. 27. Lo stesso Vermes ha a lungo studiato la figura di un carismatico galileo vissuto nel I secolo e contemporaneo di Gesù di Nazareth, Hanina ben Dosa, il quale presenta molte affinità con le prese di posizione del Nazareno, soprattutto per quanto riguarda i concetti di puro ed impuro. A tal proposito, cfr. G. VERMES, *Hanina ben Dosa*, in *JJS* 23 (1970) 28-50 e 24 (1973) 51-64; ID., *Gesù l'ebreo*, cit., pp. 84-93.

degli israeliti²⁴⁸. Oppure, bisogna domandarsi se l'atteggiamento di Gesù di Nazareth fosse piuttosto frutto di una convinzione personale e di una propria reinterpretazione della Legge? Questo è possibile, se, come visto in precedenza, è plausibile l'ipotesi di un duplice approccio di Gesù nei confronti delle prescrizioni vigenti nel giudaismo del I secolo, con una lettura radicale delle prescrizioni etiche ed un atteggiamento quanto meno blando nei confronti delle norme di carattere rituale, nelle quali a pieno titolo rientrano i divieti di contatto con cadaveri, ossa e sepolcri²⁴⁹. O ancora, dovremmo immaginare che nel *Sitz im Leben* delle comunità in cui si formarono le tradizioni poi confluite nei vangeli alcune particolari normative – viste le prese di posizione dello stesso Gesù ed, in alcuni casi, anche a causa dell'inizio dell'evangelizzazione dei Gentili – fossero ritenute abrogate dall'autorità del Nazareno, alla luce della riflessione postpasquale sulla sua missione e sulla sua persona? Anche questo è possibile, ma se per i già citati casi delle abluzioni e delle leggi alimentari vi erano pronunciamenti palesi di Gesù, non era, invece, conservato alcun *logion* circa la contaminazione o meno dei cadaveri, ma solamente il ricordo tramandato all'interno delle comunità che il Nazareno aveva riportato in vita dei defunti e che, nel realizzare ciò, aveva compiuto alcuni gesti particolari, come, ad esempio, toccare i cadaveri. Ovviamente, nelle comunità miste, un gesto simile era pienamente intellegibile in tutta la sua portata ed in tutte le sue implicazioni solamente da un israelita.

²⁴⁸ A tal proposito, si veda anche la narrazione di Flavio Giuseppe circa la fondazione di Tiberiade da parte di Erode Antipa nel 25 d.C.: «Egli sapeva che questo era un insediamento contrario alla legge e alla tradizione dei Giudei perchè Tiberia era stata costruita su di un sito cimiteriale spianato, e qualche sepolcro era ancora là. La nostra legge dice che chi abita tali insediamenti è impuro per sette giorni» (*AJ* 18, 38).

²⁴⁹ Già nel primo periodo postesilico, il profeta Aggeo aveva denunciato che lo stato di impurità è causato non tanto dall'atto di toccare un cadavere, bensì dalle opere malvagie delle mani dell'uomo. Cfr. *Ag* 2, 11-14: «Dice il Signore degli eserciti: 'Interroga i sacerdoti intorno alla legge e chiedi loro: Se uno in un lembo del suo vestito porta carne consacrata e con il lembo tocca il pane, il companatico, il vino, l'olio o qualunque altro cibo, questo verrà santificato?'. 'No', risposero i sacerdoti. Aggeo soggiunse: 'Se uno che è contaminato per il contatto di un cadavere tocca una di quelle cose, sarà essa immonda?'. 'Sì', risposero i sacerdoti, 'è immonda'. Ora riprese Aggeo: 'Tale è questo popolo, tale è questa nazione davanti a me – oracolo del Signore – e tale è ogni lavoro delle loro mani; anzi, anche ciò che qui mi offrono è immondo'».

A proposito dell'impurità dei sepolcri, è possibile trovare elementi interessanti nell'esorcismo dell'indemoniato di Gerasa (Mc 5, 1-20), che l'evangelista, nella sua ricostruzione, pone subito dopo l'episodio della tempesta sedata (Mc 4, 35-41)²⁵⁰ ed appena prima del resuscitamento della figlia di Giairo e della guarigione dell'emorroissa:

Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν. καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν· καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι, διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριφθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κρᾶζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις. καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ, καὶ κρᾶξας φωνῇ μεγάλη λέγει, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς. ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ, Ἐξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου. καὶ ἐπηρώτα αὐτόν, Τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ, Λεγιῶν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν. καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας. Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη· καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες, Πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν. καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσηλθόντες εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ.

²⁵⁰ Secondo Pesch, «Marco ha trovato la narrazione del risanamento dell'ossesso geraseno agganciata alla storia della tempesta sul lago già nell'ambito della raccolta premarciana di miracoli, e l'ha ripresa complessivamente senza modificarla» (ID., *Il Vangelo di Marco*, cit., vol. I, p. 447).

«Intanto giunsero all'altra riva del mare, nella regione dei Gerasèni. Come scese dalla barca, gli venne incontro dai sepolcri un uomo posseduto da uno spirito immondo. Egli aveva la sua dimora nei sepolcri e nessuno più riusciva a tenerlo legato neanche con catene, perché più volte era stato legato con ceppi e catene, ma aveva sempre spezzato le catene e infranto i ceppi, e nessuno più riusciva a domarlo. Continuamente, notte e giorno, tra i sepolcri e sui monti, gridava e si percuoteva con pietre. Visto Gesù da lontano, accorse, gli si gettò ai piedi, e urlando a gran voce disse: 'Che hai tu in comune con me, Gesù, Figlio del Dio altissimo? Ti scongiuro, in nome di Dio, non tormentarmi!'. Gli diceva infatti: 'Esci, spirito immondo, da quest'uomo!'. E gli domandò: 'Come ti chiami?'. 'Mi chiamo Legione, gli rispose, perché siamo in molti'. E prese a scongiurarlo con insistenza perché non lo cacciasse fuori da quella regione. Ora c'era là, sul monte, un numeroso branco di porci al pascolo. E gli spiriti lo scongiurarono: 'Mandaci da quei porci, perché entriamo in essi'. Glielo permise. E gli spiriti immondi uscirono ed entrarono nei porci e il branco si precipitò dal burrone nel mare; erano circa duemila e affogarono uno dopo l'altro nel mare»²⁵¹.

In questa pericope, «il più dettagliato e il più pittoresco di tutti i racconti evangelici di miracoli»²⁵², Gesù si imbatte, durante le sue peregrinazioni attraverso la Decapoli, nelle città pagane affacciate sulla riva orientale del Mare di Galilea²⁵³, in «un uomo posseduto da uno spirito immondo» (ἄνθρωπος ἐν

²⁵¹ *Mc* 5, 1-13.

²⁵² S. LÉGASSE, *Marco*, cit., p. 265. Sulle possibili stratificazioni della pericope, cfr. in particolar modo, R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, cit., pp. 462-467; J. GNILKA, *Marco*, cit., pp. 271-283.

²⁵³ La collocazione geografica dell'episodio pone molti problemi. Se si accetta la collocazione marciana nei pressi di Gerasa, bisogna tener conto del fatto che la città si trovava a più di cinquanta chilometri dalla riva sud-orientale del Mare di Galilea e, quindi, l'intera scena dei maiali che si gettano in mare verrebbe ad essere destituita di fondamento. Matteo, invece, nel suo parallelo (*Mt* 8, 28-34) localizza l'episodio «nel paese dei Gadarèni», nel territorio circostante la città di Gadara, a circa dieci chilometri dal lago. Alcuni manoscritti – in

πνεύματι ἀκαθάρτῳ), il quale aveva posto la propria dimora presso una zona sepolcrale (ἐν τοῖς μνήμασιν). Il demone, che poi dichiara di non essere solo e di chiamarsi «Legione», dopo il dialogo con Gesù chiede il permesso di trasferirsi in «un numeroso branco di porci al pascolo», i quali pervasi dagli spiriti immondi si gettano «dal burrone nel mare», affogando e provocando lo spavento dei presenti.

È, dunque, possibile rilevare diversi elementi connessi con l'impurità²⁵⁴: in primo luogo, stando all'ambientazione data dall'evangelista, l'episodio si svolge in territorio pagano; poi, vi è la presenza di una moltitudine di demoni, che nella tradizione giudaica sono portatori di impurità – derivata, in particolar modo, dalla trasgressione angelica primordiale –²⁵⁵; per di più, questi spiriti immondi costringono l'indemoniato ad abitare presso una necropoli²⁵⁶; infine, va aggiunta l'entrata in scena del branco di circa duemila maiali, animali sommamente impuri²⁵⁷. Come sottolinea Santi Grasso,

particolare *S, A, Θ* – e autori di epoca più tarda – quali Origene ed Eusebio – riportano invece la lezione «nel paese dei Gergeseni», antica popolazione della terra di Canaan.

²⁵⁴ Tra i pochi autori che mettono in luce gli elementi collegati all'ambito dell'impurità rituale nella pericope marciana si segnala, in particolar modo, C. SCHERSTEN LAHURD, *Reader Response to Ritual Elements in Mark 5, 1-20*, in «Biblical Theology Bulletin» 20 (1990) 154-160.

²⁵⁵ Nella normativa biblica la possessione demoniaca non produce una impurità corporale, in quanto lo spirito impuro ed il posseduto vengono considerate come due entità ben distinte. Nel caso particolare della pericope marciana, volendo ragionare in termini halakhici, il posseduto, benchè non cosciente, contrae comunque una impurità per il proprio soggiorno presso le tombe. Sulla impurità degli spiriti, cfr., in particolar modo, C. WAHLEN, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

²⁵⁶ Sulla residenza dei demoni presso i cimiteri, cfr. *b. Niddah* 17a; *y. Terumat* 40b.23. A tal proposito, si veda anche H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München 1922, vol. I, pp. 491-492. Secondo la tradizione evangelica la residenza privilegiata degli spiriti immondi è posta nei «luoghi aridi» (cfr., ad esempio, *Mt* 12, 43: «Quando lo spirito immondo esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi cercando sollievo, ma non ne trova»).

²⁵⁷ R.H. Gundry scrive: «The influence of the spirits on the pigs is highlighted by the facts that on their own, pigs do not stay together; yet they plunge as a herd into the sea. They can swim; but so also can other animals and human beings, who may nevertheless drown. Therefore the pigs' drowning does not require any further demonic activity. Because of their revulsion against pigs, a Jewish audience would find humorous satisfaction in the drowning of the herd as well as in the self-banishment of the unclean spirits» (ID., *Mark 1-8*, cit., p. 262).

«la narrazione intende così evidenziare un flusso di impurità, che, attraversando la zona dei sepolcri, ambito rappresentativo della morte, rende impossibile la vita umana e si scarica negli animali immondi, che finiscono distrutti nel mare, abitazione naturale delle forze del male»²⁵⁸.

Abbiamo, dunque, ben quattro elementi collegati con la normativa sull'impurità rituale (territorio pagano, spiriti immondi, tombe e maiali) in un'unica pericope.

A questo punto, viene, quindi, naturale domandarsi, vista la stratificazione presente all'interno del racconto, se questi elementi siano stati scelti a caso oppure se l'evangelista, o il redattore premarciano, abbiano consapevolmente giustapposto temi provenienti dal *background* giudaico. La seconda ipotesi ci sembra maggiormente plausibile: i quattro elementi presenti nell'episodio sono di portata troppo grande e troppo radicati nell'immaginario giudaico per essere il frutto di una scelta casuale. E proprio a tal proposito Loader afferma:

«It is important to notice, on the one hand, that the anecdote bristles with Law issues, and, on the other, that Mark does not display any particular interest in them. It is the man's power, not his uncleanness that is the focus of attention. Similarly it is the extension into Gentile territory, not the Gentile territory as unclean, that is Mark's focus. [...] On the other hand, it is likely that Mark would have known of Jewish attitudes towards Jewish territory, pigs and cemeteries»²⁵⁹.

A tal proposito, cfr. anche J.D.M. DERRETT, *Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac*, in JSNT 2/3 (1979) 2-17.

²⁵⁸ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 149.

²⁵⁹ W.R.G. LOADER, *Jesus' Attitude towards the Law*, cit., p. 59.

Dunque, come anche nei casi precedentemente esaminati, gli elementi connessi con l'impurità vengono adoperati sottotraccia nella narrazione degli episodi sinottici e sono, come si diceva in precedenza, pienamente intelleggibili solamente con un recupero del substrato giudaico trasmesso agli evangelisti dalla propria formazione socio-religiosa oppure dalle tradizioni gradualmente sviluppatesi nelle comunità primitive e soggiacenti agli scritti evangelici. Nell'ottica degli evangelisti, però, tali elementi rivestono una importanza secondaria; ciò che a loro interessa in maniera preponderante sono sia il messaggio di Gesù sia la sua origine soprannaturale, testimoniata in primo luogo mediante la sua resurrezione dopo la crocifissione e mediante i miracoli compiuti durante la sua predicazione.

4c) Gesù e l'impurità dei flussi corporei

Incastonato tra le due parti dell'episodio del resuscitamento della figlia di Gairo si trova un brano molto interessante per i problemi in esso contenuti relativi a norme d'impurità rituale:

καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χειρὸν ἐλθοῦσα, ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· ἔλεγεν γὰρ ὅτι Ἐὰν ἄψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι. καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μᾶστιγος. καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἤψατο τῶν ἱματίων; καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ

αὐτοῦ, Βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε, καὶ λέγεις, Τίς μου ἤψατο; καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν. ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην, καὶ ἴσθι ὑγιῆς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.

«Or una donna, che da dodici anni era affetta da emorragia e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: ‘Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita’. E subito le si fermò il flusso di sangue, e sentì nel suo corpo che era stata guarita da quel male. Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: ‘Chi mi ha toccato il mantello?’. I discepoli gli dissero: ‘Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?’. Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: ‘Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male’»²⁶⁰.

La narrazione e l’attuale collocazione del miracolo – che deve essere ascritto, secondo Meier, ad una «categoria ‘ripostiglio’» in cui vanno annoverate le guarigioni di tipologia particolare ed attestate in un solo caso²⁶¹ – ha dato vita a numerose discussioni tra gli studiosi. Alcuni – tra i quali, Bultmann²⁶², Dibelius²⁶³ e Guelich²⁶⁴ – hanno ritenuto che la connessione tra i due episodi fosse opera del redattore premarciano del “libretto dei miracoli”

²⁶⁰ *Mc* 5, 25-34. Cfr. anche *Mt* 9, 20-22; *Lc* 8, 43-48.

²⁶¹ Cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 859-861.

²⁶² Cfr. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, cit., pp. 228-229.

²⁶³ Cfr. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, cit., p. 220.

²⁶⁴ Cfr. R.A. GUELICH, *Mark 1,1-8,26*, Word Books, Dallas 1989, pp. 291-292.

(Mc 4, 35-5, 43). Altri, invece, come Taylor²⁶⁵ e Gundry²⁶⁶, hanno sostenuto che l'intreccio dei due episodi risalga ad una tradizione molto antica, se non addirittura ad un evento storico svoltosi effettivamente nei termini tramandatici dall'evangelista. Altri ancora, tra i quali Meier, si sono espressi per il *non liquet*, adducendo il fatto che la tecnica marciana dell'intercalazione è presente anche in altri contesti (come, ad esempio, Mc 3, 20-35; 11, 12-25; 14, 53-72), non necessariamente di miracoli²⁶⁷.

Entrambi i brani paralleli di Mt 9, 20-22 e Lc 8, 43-48 sono dipendenti dalla fonte marciana, ma i due evangelisti operano dei tagli rispetto all'originale; in particolar modo, il testo matteo presenta la storia in maniera essenziale, espungendo molti dei particolari e delle osservazioni redazionali marciane. In ambedue viene, ad esempio, escluso il riferimento al commento irriverente dei seguaci di Gesù di Mc 5, 31 («I discepoli gli dissero: ‘Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?’»).

<i>Mt 9, 20-22</i>	<i>Lc 8, 43-48</i>
<p>Καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἰμορροοῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ, Ἐὰν μόνον ἄψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ σωθήσομαι. ὁ δὲ Ἰησοῦς στραφείς καὶ ἰδὼν αὐτὴν εἶπεν, Θάρσει, θύγατερ· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.</p>	<p>Καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα, ἣτις [ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον] οὐκ ἴσχυεν ἀπ' οὐδενὸς θεραπευθῆναι, προσελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς. καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Τίς ὁ ἀψάμενός μου; ἀρνούμενων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος, Ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι</p>

²⁶⁵ Cfr. V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, cit., p. 289.

²⁶⁶ Cfr. R.H. GUNDRY, *Mark 1-8*, cit., pp. 266-288.

²⁶⁷ Cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, pp. 864-867.

	<p>συνέχουσίν σε καὶ ἀποθλίβουσιν. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἦψατό μου τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ. ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ὅτι οὐκ ἔλαθεν τρέμουσα ἦλθεν καὶ προσπεσοῦσα αὐτῷ δι' ἣν αἰτίαν ἦψατο αὐτοῦ ἀπήγγειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ ὡς ἴαθη παραχρῆμα. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην.</p>
<p>«Ed ecco una donna, che soffriva d'emorragia da dodici anni, gli si accostò alle spalle e toccò il lembo del suo mantello. Pensava infatti: 'Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita'. Gesù, voltatosi, la vide e disse: 'Coraggio, figliola, la tua fede ti ha guarita'. E in quell'istante la donna guarì».</p>	<p>«Una donna che soffriva di emorragia da dodici anni, e che nessuno era riuscito a guarire, gli si avvicinò alle spalle e gli toccò il lembo del mantello e subito il flusso di sangue si arrestò. Gesù disse: 'Chi mi ha toccato?'. Mentre tutti negavano, Pietro disse: 'Maestro, la folla ti stringe da ogni parte e ti schiaccia'. Ma Gesù disse: 'Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito che una forza è uscita da me'. Allora la donna, vedendo che non poteva rimanere nascosta, si fece avanti tremando e, gettatasi ai suoi piedi, dichiarò davanti a tutto il popolo il motivo per cui l'aveva toccato, e come era stata subito guarita. Egli le disse: 'Figlia, la tua fede ti ha salvata, va' in pace!'».</p>

Tornando al testo marciano, si vede come dalla folla che accompagna Gesù e i suoi tre discepoli verso l'abitazione dell'arcisinagogo Giairo emerga un personaggio femminile, di cui non è stato tramandato il nome, ma di cui

conosciamo lo stato fisico: essa era affetta da ben dodici anni da un ininterrotto flusso di sangue (ῥύσις αἵματος). Si può, dunque, assegnare alla donna un severo stato di impurità, sulla base della normativa che regola i flussi emorragici vaginali al di fuori del periodo delle mestruazioni (*Lev* 15, 25-30). Essa, dal momento in cui è insorta la malattia, è stata costretta ad allontanarsi dalla vita socio-religiosa. Ma l'elemento importante dell'intera vicenda sta nel fatto che la donna, pienamente consapevole di portare con sé una forza contaminatrice (non a caso essa viene presentata come «impaurita e tremante»²⁶⁸), osa toccare il mantello di Gesù, trasmettendo al Nazareno lo stato di impurità. Come sottolinea Bovon, il verbo «toccare», viste le implicazioni halakhiche dell'episodio, «risulta qui una parola chiave»²⁶⁹.

E a proposito del “silenzio matteo” su alcuni particolari della narrazione, Davies e Allison scrivono:

«The woman with an issue is presented in a wholly positive light. The subject of her uncleanness is not mentioned or alluded to. Her touch does not effect indignation. Onlookers do not whisper that Jesus has come into contact with an unclean woman. All of this is surprising. But whatever the explanation for the text's silence, it is possible that the woman comes up 'from behind' precisely because she is unclean and must accordingly try to touch Jesus without anyone observing»²⁷⁰.

²⁶⁸ Cfr. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, cit., p. 153: «Soltanto sapendo che la donna, secondo la legge ebraica, non solo non avrebbe dovuto comparire in pubblico, ma neppure toccare Gesù, perché il contatto con lei lo renderebbe immondo per una giornata intera, si può capire il suo caparbio riserbo e il suo inquieto timore».

²⁶⁹ F. BOVON, *Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 2005, vol. I, p. 522 [ed. orig.: *Das Evangelium nach Lukas*, vol. I, Benziger, Zürich 1989].

²⁷⁰ W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, T & T Clark, Edinburgh 1991, vol. II, p. 128.

Inoltre, è utile evidenziare che il gesto compiuto dall'ammalata sembrerebbe portare con sé una qualche connessione con la magia²⁷¹, adombrata anche dalla δύναμις defluita da Gesù, quasi fosse «una scarica di corrente elettrica»²⁷². La stessa esplicita menzione del termine κρασπέδον – presente in *Mt* 9, 20 e in *Lc* 8, 44, ma assente dal racconto marciano – confermerebbe tale connessione. Infatti, secondo quanto messo in luce da Evans, nell'ambiente giudaico le frange del mantello di un taumaturgo racchiudono in sé un potere magico²⁷³. Ad ogni modo, il gesto di toccare il corpo di Gesù, nel caso dell'emorroissa come in altri racconti di guarigione, comporta

«il trasferimento di energia taumaturgica o qualcosa di simile. Il toccare implica una continuità sistemica tra due corpi diversamente dotati, ma che si appartengono per sostanziale contiguità, entrano in connessione. Si opera fra loro una qualche identificazione o congiunzione prevista dal sistema. La potenza che risiede nel corpo del taumaturgo si trasmette al corpo debole e imperfetto e ne cancella l'imperfezione»²⁷⁴.

²⁷¹ A tal proposito, S.L. Love, analizzando il parallelo matteoano (*Mt* 9, 20-22) sottolinea che «il comportamento della donna non si scosta dalle credenze popolari sulla magia nelle società agrarie. Essa crede che la veste del guaritore ha potere di guarigione, nozione ripetuta in *Mt*. 14, 36 (cf. *Atti* 5, 15; 19, 12). Se nella storia dima un'aura di magia la storia stessa potrebbe essere collocata o nel periodo dell'evangelista o nel tempo di Gesù o in entrambi» (ID., *Gesù guarisce l'emorroissa*, in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN (eds.), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006, pp. 119-132, in particolar modo p. 130 [ed. orig.: *Jesus in neuen Kontexten*, Kohlhammer, Stuttgart 2002]. Cfr. anche W.L. LANE, *The Gospel According to Mark*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, p. 192: «Her touch combined faith with quasi-magical notions which were widespread in that day».

²⁷² J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, cit., vol. II, p. 866. A tal proposito, cfr. anche J. DELORME, *Jésus et l'hémorroïsse ou le choc de la rencontre*, in «Sémiotique & Bible» 44 (1986) 1-17.

²⁷³ Cfr. C.A. EVANS, «Who Touched Me?». *Jesus and the Ritually Impure*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context*, cit., pp. 353-376, in particolar modo pp. 366-367 n. 33. Cfr. anche B.J. KOET, *Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts*, cit., p. 89.

²⁷⁴ A. DESTRO – M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008, pp. 183-184.

Una sottolineatura importante viene fatta dall'evangelista al v. 29, nel quale è possibile leggere che, dopo il gesto compiuto dall'emorroissa e la potenza uscita dal corpo di Gesù, la donna si rende conto di essere guarita dalla «piaga» che la affliggeva (ἐγνώ τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος). A tal proposito, Weissenrieder scrive:

«Il termine 'piaga' può quindi essere interpretato come terminologia della malattia che distingue, nello spirito della torà di purità, le malattie con la connotazione dell'impurità dalle altre ipotesi di malattia. In *Lev.* 15 il termine non viene applicato alla malattia del 'flusso di sangue' anomalo. Tale estensione si avrà soltanto con 4Q274»²⁷⁵.

Dunque, sulla base di quanto appena affermato, si deve supporre che l'evangelista, o il redattore premarciano, avessero ben chiare le implicazioni halakhiche che l'episodio racchiudeva in sé. Inoltre, con l'utilizzo preciso della parola «piaga» per indicare una malattia quale l'emorragia anomala, la pericope rivela che l'estensione semantica del termine non era stata limitata solamente all'ambiente qumranico, ma che una tale accezione fosse in qualche modo entrata a far parte del patrimonio del «common judaism». A ciò si aggiunga l'utilizzo in *Mc* 5, 29 dell'espressione «fonte del sangue» (ἡ πηγή τοῦ αἵματος), mutuata direttamente dalla traduzione dei LXX di *Lev* 12, 7, in cui viene utilizzata nell'ambito delle prescrizioni relative alla purificazione della puerpera e che in senso traslato potrebbe significare anche «utero». È interessante, altresì, notare che nel parallelo lucano (*Lc* 8, 43-48), l'evangelista evita di citare sia il termine «piaga» sia l'espressione «fonte del sangue», con lo scopo di creare visibili connessioni con la sfera dell'impurità. Da quanto

²⁷⁵ A. WEISSENRIEDER, *La piaga dell'impurità? L'ipotesi patologica antica del «flusso di sangue» in Lc. 8, 43-48*, in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN (eds.), *Il nuovo Gesù storico*, cit., pp. 104-118, in particolar modo p. 113. Cfr. anche EAD., *Images of Illness in the Gospel of Luke*, cit., pp. 229-256.

esaminato anche in precedenza, emerge anche in questo caso la preoccupazione tutta lucana di evitare qualsiasi esplicito collegamento tra Gesù e la purità rituale.

Gli effetti del tocco dell'emoirrisa sono molto discussi dagli studiosi. Kazen, ad esempio, ha sostenuto che non il gesto non abbia provocato una reale contaminazione, in quanto non esiste una normativa che regolamenti i contatti tra un soggetto impuro per flussi corporei ed i vestiti puliti – nel caso specifico, il mantello di Gesù – di un altro individuo²⁷⁶. Al contrario, Evans, basandosi su *Lev* 15, 25-26 e su alcuni testi rabbinici – in particolar modo, *m. Tohorot* 5, 8 e *m. Zabim* 5, 1ss. –, ha ritenuto di poter confermare l'avvenuta trasmissione dello stato di impurità rituale mediante il tocco²⁷⁷. La seconda ipotesi sembra essere più convincente: se nella normativa di *Lev* 15 ogni giaciglio ed ogni oggetto di uso quotidiano venuto in contatto con una donna mestrata o affetta da un flusso emorragico irregolare devono essere considerati contaminati, tanto più i vestiti, e quindi anche colui che li indossa, vedono compromesso il proprio stato di purità.

Recentemente Ilan ha messo in relazione la storia dell'emoirrisa con la narrazione giovannea dell'incontro tra Gesù e la samaritana presso il pozzo di Giacobbe, laddove Gesù contrae una contaminazione bevendo dalla giara della donna²⁷⁸. Entrambi gli episodi andrebbe letti in chiave antifarisaica, pur riconoscendo l'impossibilità di una risposta certa circa l'ascendenza di una siffatta posizione:

«The question is whether these stories reflect Christian polemics against Judaism or rather the personal opinion of

²⁷⁶ Cfr. T. KAZEN, *Jesus and Purity Halakhah*, cit., p. 161.

²⁷⁷ Cfr. C.A. EVANS, «Who Touched Me?». *Jesus and the Ritually Impure*, cit., pp. 353-376. A tal proposito, cfr. anche W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, cit., vol. II, p. 128ss.

²⁷⁸ *Gv* 4, 5-42.

Jesus and thus are anti-Pharisaic polemic internal to Judaism; unfortunately an answer in unavailable»²⁷⁹.

In realtà, nell'episodio di Gv, Gesù si limita solamente a chiedere di bere; invece, lo stato di impurità viene contratto da Gesù mediante il solo contatto, non necessariamente fisico, con un samaritano. Inoltre, si potrebbe obiettare che mentre nel caso dell'incontro con la samaritana l'azione di Gesù è libera e volontaria, nel caso dell'emorroissa è il Nazareno ad essere inconsapevolmente vittima di una contaminazione.

Anche l'esegesi femminista negli ultimi anni si è divisa sull'interpretazione del brano: Marla J. Selvidge ha sostenuto l'importanza e la centralità delle tematiche relative alla purità rituale nella narrazione dell'episodio²⁸⁰; al contrario, studiose quali Charlotte E. Fonrobert²⁸¹, Mary R. D'Angelo²⁸² e Amy-Jill Levine²⁸³ hanno posto l'accento sulla chiave di lettura cristologica, privilegiando gli elementi della fede della donna e dell'azione taumaturgica compiuta da Gesù. Una posizione più equilibrata e certamente più condivisibile è stata recentemente espressa da Susan Haber, la quale, pur non trascurando la lettura cristologica, ha sottolineato come al contempo vada valorizzata la lettura halakhica della pericope²⁸⁴. Nella interpretazione della

²⁷⁹ T. ILAN, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, cit., p. 105.

²⁸⁰ Cfr. M.J. SELVIDGE, *Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations*, in JBL 103 (1984) 619-623; EAD., *Woman, Cult and Miracle Recital. A Redactional Critical Investigation on Mark 5.24-34*, Associated University Press, London 1990.

²⁸¹ Cfr. C.E. FONROBERT, *The Woman with a Blood-Flow (Mark 5.24-34) Revisited: Menstrual Laws and Jewish Culture in Christian Feminist Hermeneutics*, in C.A. EVANS – J.A. SANDERS (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scripture of Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, pp. 121-140.

²⁸² Cfr. M.R. D'ANGELO, *Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood*, in J.C. CAVANDINI (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, pp. 83-109.

²⁸³ Cfr. A.-J. LEVINE, *Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law, and Hemorrhaging Woman*, in D.R. BAUER – M.A. POWELL (eds.), *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies*, Scholars Press, Atlanta 1996, pp. 379-397.

²⁸⁴ Cfr. S. HABER, *A Woman's Touch: Feminist Encounters with the Hemorrhaging Woman in Mark 5.24-34*, in JSNT 26 (2003) 171-192.

Haber, le tematiche della fede e della purità sono strettamente interconnesse nella narrazione, ma ovviamente l'attenzione dell'evangelista è focalizzata in maniera predominante sulla prima:

«Her touch is her affirmation of faith. It is through this faith that the woman is able to connect with the miraculous, and it is this faith that acts as the vehicle through which the various dimensions of narrative tension are resolved. The woman's faith brings her healing and restore her ability to bear children. Her healing enables her to undergo ritual purification so that she may, once again, take her full place in society. Mark's message is not about the abrogation of the purity laws. It is about a woman's faith: her affirmation that Jesus' power is the supernatural power of God»²⁸⁵.

5) Considerazioni conclusive

A ben analizzare le tematiche della fede e della purità nelle pericopi fin qui esaminate sono sempre contemporaneamente presenti: è grazie alla fede in Gesù che i “lebbrosi” riacquistano la salute; è grazie alla fede in Gesù che Giairo vede ritornare in vita la sua figlia dodicenne; è grazie alla fede in Gesù che l'emorroissa vede cessare il flusso di sangue che da dodici anni l'affliggeva. Unico caso tra quelli esaminati in cui non vi è una dichiarazione di fede previa è nell'episodio del resuscitamento del figlio della vedova di Nain: in quel contesto è, nell'ottica dell'evangelista, la misericordia di Dio ad operare il miracolo di fronte alla disperazione di una madre. In tutti i casi esaminati, Gesù riporta in vita dei “morti”: alcuni hanno subito una morte fisica (la figlia di Giairo e il figlio della vedova di Nain); altri una morte “sociale” (i “lebbrosi” e

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 191.

l'emoirissa), essendo stati esclusi, a causa del proprio stato di impurità rituale, dalla vita socio-religiosa del proprio popolo. In questa ottica, le pericopi in questione possono essere considerate dei racconti di resuscitamento: un resuscitamento fisico per i defunti ed un resuscitamento socio-religioso per gli ammalati. Gesù viene presentato dagli evangelisti come colui che tira fuori coloro che sono portatori di una impurità corporale da quel «giaciglio di lutto» e da quel «luogo di dolore» in cui erano stati confinati nel giudaismo del Secondo Tempio ed, in particolar modo, nella visione qumranica²⁸⁶.

Le diverse letture date dai Sinottici ad uno stesso avvenimento, con sfaccettature più o meno diversificate e con un accento più o meno marcato sulle implicazioni halakhiche a seconda dei casi, sono il frutto della riflessione operata all'interno delle prime comunità cristiane. È il *Sitz im Leben* ad essere differente: *Mc* nasce in un ambiente in cui confluiscono sia istanze giudaiche sia ellenistiche; *Mt* è chiaramente orientato verso i convertiti dal giudaismo; *Lc* si pone in relazione con il mondo greco-romano. In linea generale, però, è possibile individuare delle linee comuni: il messaggio di Gesù può

«essere coniugato e praticato in ambienti culturali diversi, conservando la sua fondamentale identità. Così Matteo privilegia il rapporto di Gesù con la legge e le *halakot* farisaiche, mentre Luca insiste di più su modelli narrativi di comportamento ideale (solo in lui si leggono le parabole esemplari), e Marco rimane più legato al rapporto della *metanoia* con la fede nel vangelo di Gesù Cristo»²⁸⁷.

²⁸⁶ Cfr. 4Q274 [4QTohorot A] 1, 1, 1-2.

²⁸⁷ G. SEGALLA, *Un'etica per tre comunità. L'etica di Gesù in Matteo, Marco e Luca*, Paideia, Brescia 2000, p. 15.

Dall'analisi delle fonti sinottiche sembra essere confermata la presa di posizione di Gesù nei confronti della *Torah*, con la sua proposta interpretativa incentrata su una duplice visione: una visione radicale per i principi etici e una visione quanto meno permissiva per i principi rituali. Ad ogni modo, i singoli evangelisti non intendevano proporre una propria visione etica sulla base del proprio vissuto quotidiano, bensì di tramandare, seppur in una forma reinterpretata, l'etica di Gesù di Nazareth²⁸⁸.

A proposito del rapporto tra etica e miracoli nell'attuale struttura di *Mc* è possibile avanzare delle ipotesi. Lo scritto marciano presenta in successione tre delle pericopi fin qui analizzate: in *Mc* 5, 1-43, nel cosiddetto "libretto dei miracoli", narra l'esorcismo dell'indemoniato di Gerasa (*Mc* 5, 1-20), il resuscitamento della figlia di Giairo (*Mc* 5, 21-24.35-43) e la guarigione dell'emorroissa (*Mc* 5, 25-34). Sono indubbiamente degli episodi che vanno ascritti alla categoria del miracolo, seppur appartenenti a sottogruppi diversi: il primo è un esorcismo, il secondo un resuscitamento, il terzo una guarigione. Da quanto è stato esaminato è, però, emersa anche la presenza di elementi riconducibili alla tematica della purità rituale in tutte e tre le narrazioni (territorio pagano, demoni, sepolcri, maiali, cadavere, flusso emorragico anomalo). A questo punto, viene naturale chiedersi se l'evangelista oppure l'ipotetico collettore premarciano non abbiano volutamente strutturato in questo modo la sequenza: ai loro occhi, come agli occhi di un qualsiasi giudeo che si trovasse di fronte a siffatti episodi, non potevano sfuggire le connessioni, seppur implicite, con la purità rituale. Nelle tre pericopi marciane, dunque, oltre all'elemento comune del miracolo, sembra essere presente il filo conduttore dell'impurità. *Lc* 8, 26-55 conserva immutata la successione degli eventi riportata in *Mc*, mentre *Mt* 9 intervalla l'esorcismo dell'indemoniato di Gerasa (o di Gadara, nella versione matteana) e gli episodi della figlia di Giairo e dell'emorroissa con la guarigione di un paralitico (*Mt* 9, 1-8), con la vocazione

²⁸⁸ A tal proposito, cfr. anche F.G. MATERA, *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996.

di Matteo (*Mt* 9, 9-13) e con la discussione sul digiuno avvenuta tra Gesù ed i discepoli di Giovanni il Battista (*Mt* 9, 14-17), rielaborando e risistemando, come anche in altre occasioni, il materiale tramandato dalla tradizione marciiana. Ovviamente non possiamo conoscere la successione storica degli avvenimenti, ma appare chiaro che nello strutturare il “libretto dei miracoli” sia stata seguita una logica: i racconti di miracolo di *Mc* 5, 1-43 presentano affinità per i richiami, più o meno velati, alla normativa sulla purità rituale, ed, in particolar modo, sulla impurità corporale.

Non sono stati tramandati *logia* gesuani sull’impurità corporale, ma quanto emerge dai Sinottici ci fa ritenere che una qualche presa di posizione al riguardo, testimoniata nei casi specifici dai gesti più che dalle parole, da parte di Gesù ci sia stata. Narrare le vicende del personaggio Gesù che tocca, oppure è toccato, da individui impuri doveva creare un certo imbarazzo nelle prime comunità cristiane, in particolar modo in quelle di ascendenza giudeocristiana. Comprendere l’invenzione di sana pianta di certi episodi diviene quanto meno difficile; invece, una possibile soluzione trova il suo fondamento sul ricordo tramandato e rielaborato nella comunità postpasquale: un ricordo che, in quanto tale, doveva pur basarsi su una verità storica.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- BARBAGLIO G. – MERK A. (eds.), *Nuovo Testamento greco e italiano*, EDB, Bologna 1990
- BARTHÉLEMY D. – MILIK J.T. ET ALII (eds.), *Discoveries in Judean Desert*, Clarendon, Oxford 1955-2002, 39 voll.
- BERGER K. – COLPE C., *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1993 [ed. orig.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Zürich 1987]
- BOFFO L. (ed.), *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia 1994
- CHARLESWORTH J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, New York 1983-1985, 2 voll.
- DANBY H.(ed.), *The Mishnah*, Oxford University Press, Oxford 1967⁹
- ELLINGER K. – RUDOLPH W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984
- EPSTEIN I. (ed.), *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, Soncino Press, London 1935-1952, 35 voll.
- ERBETTA M. (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1975, 1999, 4 voll.
- FILONE DI ALESSANDRIA, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, (L. COHN – P. WENDLAND – S. REITER [eds.]), Reimer, Berlin 1896-1915, 6 voll.
- ID., *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, (R. RADICE [ed.]), Rusconi, Milano 1994
- FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, (L. MORALDI [ed.]), UTET, Torino 1998, 2 voll.
- ID., *La guerra giudaica*, (G. VITUCCI [ed.]), Fondazione Valla – Mondadori, Milano 1974-2005, 2 voll.
- GARCIA MARTINEZ F. – MARTONE C. (eds.), *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 2003²
- GIRLANDA A. – GIRONI P. – PASQUERO F. – RAVASI G. – ROSSANO P. – VIRGULIN S. ET ALII (eds.), *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987
- GRENFELL B.P. – HUNT A.S. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. V, Oxford University Press, London – Oxford 1908
- INSTITUTE FOR NEW TESTAMENT TEXTUAL RESEARCH – COMPUTER CENTER OF MUNSTER UNIVERSITY (eds.), *Concordance to the Novum Testamentum Graece*, De Gruyter, Berlin – New York 1987³
- KIPPENBERG H.G. – WEWERS G.A., *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1987 [ed. orig.: *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979]
- KLOPPENBORG J.S., *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Polebridge Press, Sonoma 1988

- LUCIANO DI SAMOSATA, *Tutti gli scritti*, (D. FUSARO [ed.]) Bompiani, Milano 2007
- MICHELINI TOCCI F. (ed.), *I manoscritti del Mar Morto*, Laterza, Bari 1967
- MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, (M. ZONTA [ed.]), UTET, Torino 2005
- MELLO A. (ed.), *Deti di Rabbini. Pirqè Avot con i loro commenti tradizionali*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1993
- MORALDI L. (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, UTET, Torino 1971, 2 voll.
- ID. (ed.), *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino 1971
- NESTLE E. – ALAND K. (eds.), *Novum Testamentum graece*, a cura di K. ALAND – M. BLACK – C.M. MARTINI – B.M. METZGER – A. WIKGREN, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999²⁷
- NEIRYNCK F. (ed.), *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek*, Leuven University Press, Leuven 1988
- PESCE M. (ed.), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2004
- PLINIO IL GIOVANE, *Lettere ai familiari (libri I-IX). Carteggio con Traiano (libro X). Panegirico a Traiano*, (L. LENAZ [ed.]), Rizzoli, Milano 2000³, 2 voll.
- PLINIO IL VECCHIO, *Storia naturale*, (G.B. CONTE [ed.]), Einaudi, Torino 1982-1988, 6 voll.
- POPPI A. (ed.), *Sinossi dei quattro Vangeli*, Messaggero, Padova 1998¹², 2 voll.
- RAHLFS A. (ed.), *Septuaginta*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1965⁸, 2 voll.
- ROBINSON J.M. – HOFFMAN P. – KLOPPENBORG J.S. (eds.), *The Critical Edition of Q. A Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Peeters, Leuven 2000
- SACCHI P. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET – Paideia, Torino – Brescia, 1981-2000, 5 voll.
- SIMONETTI M. (ed.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1993
- STRACK H.L. – BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München 1922-1963, 6 voll.
- TACITO, *Tutte le opere*, (E. CETRANGOLO [ed.]), Sansoni, Firenze 1979
- VATTIONI F. (ed.), *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1985
- VERMES G. (ed.), *The Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, Middlessex 1962
- VISONÀ G. (ed.), *Didachè. Insegnamento degli Apostoli*, Paoline, Milano 2000

Studi

ABUSCH T.I., *Blood in Israel and Mesopotamia*, in S.M. PAUL ET ALII (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Brill, Leiden 2003, pp. 675-684

ACHTEMEIER P.J., *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenaes*, in JBL 89 (1970) 265-291

ID., *The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch*, in JBL 94 (1975) 547-562

ACKROYD P.R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCM Press, London 1968

ADINOLFI M., *L'esorcismo di Gesù in Mc 1, 21-28 e i quattro esorcismi di Apollonio riferiti da Filostrato*, in «Liber Annuus» 42 (1992) 49-65

ADLER Y., *The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before Entering the Temple Courts: A Reply to Eyal Regev*, in «Israel Exploration Journal» 56 (2006) 209-215

ID., *Second Temple Period Ritual Baths Adjacent to Agricultural Installations: The Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources*, in JJS 59 (2008) 62-72

ALBANI M. – FREY J. – LANGE A. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997

ALBERTZ R., *Storia della religione nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 2005, 2 voll. [ed. orig.: *Religiongeschichte Israels im alttestamentlicher Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996², 2 voll.]

ALLAN N., *The Identity of the Jerusalem Priesthood during the Exile*, in «The Heythrop Journal» 23 (1982) 259-269

ALTSHULER D., *On the Classification of Judaic Laws in the Antiquities of Josephus and the Temple Scroll of Qumran*, in «Association for Jewish Studies Review» 7-8 (1982-1983) 1-14

ANDERSON G.A., *The Interpretation of the Purification Offering (Ht't) in the Temple Scroll (11QTemple) and Rabbinic Literature*, in JBL 111 (1992) 17-35

ANDRÈ G. – RINGGREN H., **חַטָּאת**, in *GLAT*, vol. III (Brescia 2003), coll. 409-425

ARCARI L. (ed.), *The Book of the Watchers and Early Apocalypticism. A Conversation with Paolo Sacchi*, Morcelliana, Brescia 2008 (cfr. anche «Henoch» 30 [2008])

ARGYLE A.W., *The Influence of the Testaments of the Twelve Patriarchs upon the New Testament*, in «The Expository Times» 63 (1951-1952) 256-258

ASGEIRSSON J.M. – DE TROYER K. – MAYER M.W. (eds.), *From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 2000

ASSOCIAZIONE ITALIANA PER LO STUDIO DEL GIUDAISMO, *International Colloquium on Flavius Josephus. In Memory of Professor Morton Smith*, San Miniato 1992

AULÉN G., *Jesus in Contemporary Historical Research*, Fortress Press, Philadelphia 1976 [ed. orig.: *Jesus i nutida historisk forskning*, Verbum, Stockholm 1974²]

- AUS R.D., *My Name is "Legion". Palestinian Judaic Traditions in Mark 5:1-20 and Other Gospel Texts*, University Press of America, Lanham 2003
- AVALOS H. – MELCHER S.J. – SCHIPPER J. (eds.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007
- BALTENSWEILER H. – LINK H.G. – SCHATTENMANN J., *Puro*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (→), pp. 1481-1488
- BALZ H., ἀγνός, in H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* (→), vol. I, coll. 57-59
- BALZ H. – SCHNEIDER G. (eds.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1995, 2 voll. [ed. orig.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1980-1983, 3 voll.]
- BALZARETTI C., *Esdra-Neemia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1999
- BAMMEL E., *The Baptist in Early Christian Tradition*, in NTS 18 (1971-72) 95-128
- BANKS R., *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2005
- BARBAGLIO G., *Puro e impuro (At 10-11)*, in «Parola Spirito e Vita» 27 (1993) 141-150
- ID., *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2002
- ID., *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, EDB, Bologna 2006
- BARNETT P., *The Birth of Christianity. The First Twenty Years*, Eerdmans, Grand Rapids 2005
- BARRETT C.K., *Things Sacrificed to Idols*, in ID., *Essays on Paul*, SPCK, London 1982, pp. 40-59
- BARTOLINI E., *Santità del cibo e santità della vita: cibi "puri" e cibi "impuri"*, in «Parola Spirito e Vita» 53 (2006) 45-60
- BARTON J., *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile*, Oxford University Press, Oxford 1998
- BAUCKHAM R., *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids 2006
- BAUMGARTEN A.I., *Miracles and Halakah in Rabbinic Judaism*, in JQR N.S. 73 (1983) 238-253
- ID., *The Paradox of the Red Heifer*, in VT 43/4 (1993) 442-451
- ID., *Josephus on Essene Sacrifice*, in JJS 45/2 (1994) 169-183
- ID., *Hattā't Sacrifices*, in RB 103 (1996) 337-342
- ID., *The Temple Scroll, Toilet Practices, and the Essenes*, in «Jewish History» 10 (1996) 9-20
- BAUMGARTEN J.M., *The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity*, in RQ 6 (1967) 183-192
- ID., *Controversies about Purity*, in JJS 31 (1980) 157-170

- ID., *Liquids and Susceptibility to Defilement in New 4Q Texts*, in JQR N.S., 85 (1994) 91-101
- ID., *The Exclusions of Netinim and Proselytes in 4QFlorilegium*, in RQ 8 (1972) 87-96
- ID., *The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts*, in JJS 31 (1980) 157-170
- ID., *The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease*, in JJS 41 (1990) 153-65
- ID., *The Qumran-Essene Restraints on Marriage*, in L.H. SCHIFFMANN (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Y. Yadin*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 13-24
- ID., *The Purification Rituals in DJD 7*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (→), pp. 199-209
- ID., *Zab Impurity in Qumran and Rabbinic Law*, in JJS 45 (1994) 273-277
- ID., *Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees*, in G.J. BROOKE – F. GARCIA MARTINEZ (eds.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992*, Brill, Leiden 1994, pp. 3-10
- ID., *The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts*, in JJS 46 (1995) 112-119
- ID., *The Laws About the Fluxes in 4Qtohora^a (4Q274)*, in D. DIMANT – L.H. SCHIFFMAN (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, Brill, Leiden 1995, pp. 1-8
- ID., *The Halakha in Miqsat Ma'ase ha-Torah (MMT)*, in «Journal of the American Oriental Society» 116 (1996) 512-516
- ID., *Scripture and Law in 4Q265*, in M.E. STONE – E.G. CHAZON (eds.), *Biblical Perspectives. Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May 1996*, Brill, Leiden 1998, pp. 25-33
- ID., *The Purification Liturgies*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Brill, Leiden 1998-1999, vol. II, pp. 200-212
- ID., *A Fragment of Fetal Life and Pregnancy in 4Q270*, in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells* (→), pp. 445-448
- ID., *The Use of mei nidah for General Purification*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery* (→), pp. 481-485
- ID., *The Law and Spirit of Purity at Qumran*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, vol. II: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community* (→), pp. 93-105
- ID., *Immunity to Impurity and the Menorah*, in «Jewish Studies Internet Journal» 5 (2006) 141-145

- BAUMGARTEN J.M. – CHAZON E.G. – PINNICK A. (eds.), *The Damascus Document. A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4-8 February 1996*, Brill, Leiden 2000
- BEALL T.S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge University Press, Cambridge 2004
- BE'ER I., *Blood Discharge. On Female Im/Purity in the Priestly Code and in Biblical Literature*, in A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Exodus-Deuteronomy*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 152-164
- BEHM J., אִימָא, in *GLNT*, vol. I (Brescia 1965), coll. 461-476
- BELL H.I., *Fragments of an Unknown Gospel*, in «The British Museum Quarterly» 9/3 (1935) 71-73
- ID., *The Gospel Fragments P. Egerton 2*, in *HTR* 42 (1949) 53-63
- BERARDI C.C., *La primitiva comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme: note e osservazioni*, in «*Vetera Christianorum*» 41 (2004) 49-60
- BERGMAN J. – KEDAR-KOPFSTEIN B., אִימָא, in *GLAT*, vol. II (Brescia 2002), coll. 267-286
- BERGMAN J. – RINGGREN H. – LANG B., אִימָא, in *GLAT*, vol. II (Brescia 2002), coll. 541-565
- BERNSTEIN M.J. – GARCIA MARTINEZ F. – KAMPEN J. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Brill, Leiden 1995
- BERTALOTTO P., *Immersion and Expiation: Water and Spirit from Qumran to John the Baptist*, in «*Henoch*» 27 (2005) 163-181
- BERTHELOT K., *L'interprétation symbolique des lois alimentaires dans la Lettre d'Aristée: une influence pythagoricienne*, in *JJS* 52 (2001) 253-268
- ID., *La place des infirmes et des 'lépreux' dans le textes de Qumran et le évangiles*, in *RB* 113 (2006) 211-241
- BETZ H.D., *The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17, 11-19)*, in *JBL* 90 (1971) 314-328
- ID., *The Early Christian Miracle Story: Some Observation on the Form Critical Problem*, in «*Semeia*» 11 (1978) 69-81
- ID., *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Fortress Press, Minneapolis 1995
- ID., *Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Religion Approach*, in *JBL* 116 (1997) 455-472
- BETZ O., *The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology*, in D.E. AUNE (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of A.P. Wikgren*, Brill, Leiden 1972, pp. 229-240
- BEYER H.W., θεράπεία, in *GLNT*, vol. IV (Brescia 1968), coll. 487-498
- BIALE D., *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*, University of California Press, Berkeley 2007

- BIANCHI F., *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo*, Città Nuova, Roma 2005
- BIDD B.D., *The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology*, in L.L. GRABBE – A. OGDEN BELLIS (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets, and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, T & T Clark, London – New York 2004
- BIGGER S.F., *The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting*, in JBL 98/2 (1979) 187-203
- BILDE P., *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1988
- BIRD P., *The Place of Woman in Israelite Cultus*, in C.E. CARTER – C.L. MEYERS (eds.), *Community, Identity, and Ideology* (→), pp. 515-536
- BLACK M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Clarendon, Oxford 1954
- BLACKBURN B.L., *'Miracle Working THEIOI ANDRES' in Hellenism (and Hellenistic Judaism)*, in D. WENHAM – C. BLOMBERG (eds.), *Gospel Perspectives*, vol. VI: *The Miracles of Jesus*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1986, pp. 185-218;
- ID., *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique on the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991.
- BLANTON T.R., *Constructing a New Covenant. Discursive Strategies in the Damascus Document and Second Corinthians*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007
- BLAU J.L., *The Red Heifer: A Biblical Purification Rite in Rabbinic Literature*, in «Numen» 14 (1967) 70-78
- BLENKINSOPP J., *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1998
- BLOMBERG C.L., *Contagious Holiness. Jesus' Meals with Sinners*. Downers Grove, InterVarsity Press, Downers Grove 2005
- BLUE B.B., *Cibi offerti agli idoli e leggi alimentari giudaiche*, in G.F.HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (eds.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 236-242 [ed. orig.: *Dictionary of Paul and His Letters*, InterVarsity Press, Downers Grove 1993]
- BOCCACCINI G., *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993 [ed. orig.: *Middle Judaism. Jewish Thought 300 BCE to 200 CE*, Fortress Press, Minneapolis 1991]
- ID., *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1998 [trad. it., *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003]
- ID., *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Morcelliana, Brescia 2008 [ed. orig.: *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002]
- ID. (ed.) *The Origins of Enochic Judaism*, Zamorani, Torino 2002 (cfr. anche «Henoch» 24 [2002])
- ID. (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans, Grand Rapids 2005

- BOCCACCINI G. – COLLINS J.J. (eds.), *The Early Enochic Literature*, Brill, Leiden 2007
- BOCKMUEHL M.N.A., *Matthew 5.32; 19.9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakah*, in NTS 35 (1989) 291-295
- ID., *Natural Law in Second Temple Judaism*, in VT 45 (1995) 17-44
- ID., *Halakhah and Ethics in the Jesus Tradition*, in J. BARCLAY – J. SWEET (eds.), *Early Christian Thought in Its Jewish Context*, Cambridge university Press, Cambridge 1996, pp. 264-278
- ID., *Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Baker Academy, Grand Rapids 2003
- BOCKMUEHL M.N.A. – HAGNER D.A. (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 2005
- BOID I.R.M.M., *Principles of Samaritan Halachah*, Brill, Leiden 1989
- BOISMARD M.E., *La guérison du lépreux (Mc 1, 40-45 et par.)*, in R. AGUIRRE – F. GARCIA LOPEZ (eds.), *Escritos de Biblia y Oriente. Miscelanea conmemorativa del 25° aniversario del Instituto Espanol Biblico y Arqueologico (Casa de Santiago) de Jerusalem*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca – Jerusalem 1981, pp. 283-291
- BONIFACIO G., *Personaggi minori e discepoli in Mc 4-8. La funzione degli episodi dei personaggi minori nell'interazione con la storia dei protagonisti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2008
- BOOTH R.P., *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1986
- BORG M.J., *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus*, Trinity Press, Harrisburg 1998
- BORNKAMM G., *Gesù di Nazareth. I risultati di quaranta anni di ricerche sul "Gesù della storia"*, Claudiana, Torino 1977 [ed. orig.: *Jesus von Nazareth*, Kohlhammer, Stuttgart 1975]
- BOSSMAN D., *Ezra's Marriage Reform: Israel Redefined*, in «Biblical Theological Bulletin» 9 (1979) 32-38
- BOTELLA LLUSIÀ J., *Fisiologia femminile*, Leonardo, Roma 1975 [ed. orig.: *Fisiologia Femenina*, Editorial Científico-Médica, Barcelona 1963]
- BOUDART A., *Purità, impurità*, in CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE (ed.), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Borla, Roma 1995, pp. 1074-1076 [ed. orig.: *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Turnhout 1987]
- BOVON F., *Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 2005-2007, 2 voll. [ed. orig.: *Das Evangelium nach Lukas*, 3 voll., Benziger, Zürich 1989-2000]
- ID., *Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity*, in JBL 119 (2000) 705-728
- BOYARIN D., *Bordes Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004
- BOYARIN D. – BOYARIN J., *Diaspora: Generation and Ground of Jewish Identity*, in «Critical Inquiry» 19 (1993) 693-725

- BRANDON S.G.F., *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press, Manchester 1967 [trad. it.: *Gesù e gli zeloti*, Rizzoli, Milano 1983]
- BRIN G., *The Firstling of Unclean Animals*, in JQR N.S. 68 (1977) 1-15
- BRODIE T.L., *Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament: Luke 7:11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17:17-24*, in NTS 32 (1986) 247-267
- BROOTEN B.J., *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, University of Chicago Press, Chicago 1998
- BROSHI M. (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Israel Museum, Jerusalem 1992
- ID., *Qumran and the Essenes: Purity and Pollution*, in RQ 22 (2006) 463-474
- BROWN R.E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979 [ed. orig.: *The Gospel According to John*, Doubleday, New York 1966-1970, 2 voll.]
- BROWN R.E. – FITZMYER J.A. – MURPHY R.E. (eds.), *Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1973 [ed. orig.: *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1968]
- BROWN S., *The Matthean Community and the Gentile Mission*, in NT 22 (1980) 193-221
- BROWNE S.C., *Leprosy in the Bible*, in B. PALMER (ed.), *Medicine and the Bible*, Paternoster, Exeter 1986, pp. 101-125
- BRUEGGEMANN W., *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002 [ed. orig.: *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1997]
- BRUNERS W., *Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17, 11-19*, KBW, Stuttgart 1977
- BRYAN S.M., *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- BUCHANAN G.W., *The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect*, in RQ 4 (1963-1964) 397-406
- BÜCHLER A., *The Law of Purification in Mark, VII, 1-23*, in «The Expository Times» 21 (1909-1910) 34-40
- ID., *The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine before the Year 70*, in JQR N.S. 17 (1926) 1-81
- BÜCHNER D., *Inside and Outside the Camp: The Halakhic Background to Changes in the Septuagint Leviticus, with Reference to Two Qumran Manuscripts*, in «Journal of Northwest Semitic Languages» 23 (1997) 151-162
- BUDD P.J., *Priestly Instruction in Pre-Exilic Israel*, in VT 23 (1973) 1-14
- BULMER R., *The Uncleaness of the Birds of Leviticus and Deuteronomy*, in «Man» N.S. 24 (1989) 304-321
- BULTMANN R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921

- ID., *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972 [ed. orig.: *Jesus*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1929]
- ID., *Cristianesimo primitivo e religioni antiche*, ECIG, Genova 1995 [ed. orig.: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis, München – Zürich 1949]
- ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1992 [ed. orig.: *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen 1953, 1977]
- BURKETT D.R., *The Son of Man Debate. A History and Evaluation*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- BURKILL T.A., *The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark VII: 24-31)*, in NT 9/3 (1967) 161-177
- ID., *Mark 3:7-12 and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material*, in JBL 87 (1968) 409-417
- BUSSMANN W., *Synoptische Studien*, vol. II: *Zur Redenquelle*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle 1929
- CAHILL L.S., *Sesso, genere e etica cristiana*, Queriniana, Brescia 2003 [ed. orig.: *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996]
- EAD., *Gender and Strategies of Goodness: The New Testament and Ethics*, in «The Journal of Religion» 80 (2000) 442-460
- CALLAN T., *The Background of the Apostolic Decree*, in CBQ 55 (1993) 284-297
- CALLAWAY P., *Source Criticism of the Temple Scroll: The Purity Laws*, in RQ 12 (1986) 213-222
- CALVERT D.G.A., *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*, in NTS 18 (1971-1972) 209-219
- CANE C.H., *The Leper: Mark 1.40-45*, in NTS 25 (1978-1979) 245-250
- CAQUOT A., *Grandeur et pureté du sacerdoce: remarques sur le Testament de Qahat (4Q542)*, in Z. ZEVIT – S. GITIN – M. SOKOLOFF (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Eisenbrauns, Winona Lake 1995, pp. 39-44
- CARDELLINI I., *I sacrifici dell'antica Alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001
- CARDELLINI I. – MANICARDI E. (eds.), *Torah e Kerygma: dinamiche della tradizione nella Bibbia. XXXVII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 9-13 settembre 2002)*, in RSB 16 (2004)
- CARLSTON C.E., *The Things that Defile (Mark VII. 14) and the Law in Matthew and Mark*, in NTS 15 (1968-1969) 75-96
- CARMICHAEL C.M., *On Separating Life and Death: An Explanation of Some Biblical Laws*, in HTR 69 (1976) 1-7
- ID., *Forbidden Mixtures*, in VT 32 (1982) 394-415
- ID., *Forbidden Mixtures in Deuteronomy XXII 9-11 and Leviticus XIX 19*, in VT 45 (1995) 433-448

- ID., *Law, Legend and Incest in the Bible. Leviticus 18-20*, Cornell University Press, New York 1997
- CARMIGNAC J., *Nascita dei vangeli sinottici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986 [ed. orig.: *La naissance des Evangiles Synoptiques*, OEIL, Paris 1984]
- CARTER C.E. – MEYERS C.L. (eds.), *Community, Identity, and Ideology. Social Sciences Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1996
- CASTELLI S., *Josephan Halakhah and the Temple Scroll: Questions of Sources and Exegetic Traditions in the Laws of Purity*, in «Henoch» 24 (2002) 331-341
- CATCHPOLE D.R., *The Synoptic Divorce Material as a Traditio-Historical Problem*, in BJRL 57 (1974) 92-127
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968-1980
- CHARLESWORTH J.H. (ed.), *Gesù e la comunità di Qumran*, Piemme, Casale Monferrato 1997 [ed. orig.: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, New York 1993]
- ID., *The Historical Jesus and Christian Origins: Reflections on Methodologies for Future Jesus Research*, in «Henoch» 27 (2005) 35-51
- ID. (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Vol. II: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Baylor University Press, Waco 2006
- CHARLESWORTH J.H. ET ALII (eds.), *Rule of the Community and Related Documents*, Mohr Siebeck – Westminster John Knox Press, Tübingen – Louisville 1994
- CHARLESWORTH J.H. – JOHNS L.L. (eds.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Fortress Press, Minneapolis 1997
- CHEUNG A.T., *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999
- CHILDS B.S., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001
- CHILTON B., *The Temple of Jesus. His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, Pennsylvania State University, University Park 1992
- ID., *John the Purifier*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context* (→), pp. 203-220
- ID., *E.P. Sanders and the Question of Jesus and Purity*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context* (→), pp. 221-230
- ID., *A Generative Exegesis of Mark 7:1-23*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context* (→), pp. 297-317
- CHILTON B. – EVANS C.A., *Jesus in Context: An Introduction*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context* (→), pp. 1-24
- ID. – ID., *Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration*, Brill, Leiden 1997
- ID. – ID. (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Brill, Leiden 1998
- ID. – ID. (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Brill, Leiden 1998

- ID. – ID. (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Brill, Leiden 2002
- CHILTON B. – EVANS C.A. – NEUSNER J. (eds.), *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*, Brill, Leiden 2002
- CHILTON B. – NEUSNER J. , *Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs*, Routledge, New York 1995
- CHRISTIANSEN E.J., *The Covenant in Judaism and Paul. A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Brill, Leiden 1995
- CLARK D.J., *The Sermon on the Plain: Structure and Theme in Luke 6.20-49*, in «Bible Translator» 47 (1996) 428-434
- COCAGNAC M., *I simboli biblici. Lessico teologico*, EDB, Bologna 1993 [ed. orig.: *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Cerf, Paris 1993]
- COCHRANE R.G., *Biblical Leprosy. A Suggested Interpretation*, Tyndale, London 1963
- COENEN L. – BEYREUTHER E. – BIETENHARD H. (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976 [ed. orig.: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testaments*, Brockhaus, Wuppertal 1970]
- COHEN A., *Il Talmud*, Laterza, Bari 1999 [ed. orig.: *Everyman's Talmud*, Dent & Sons, London 1932]
- COHEN M., *The Terms Impurity and Purity in Biblical Hebrew and Their Relation to the Concept of Prohibition and Permission in Rabbinic Hebrew*, in «Beth Mikra» 38 (1993) 289-306
- COHEN S.J.D., *Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity*, in S.B. POMEROY (ed.), *Women's History and Ancient History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1991, pp. 273-299
- EAD., *Purity and Piety. The Separation of Menstruants from the Sancta*, in S. GROSSMAN – R. HAUT (eds.), *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1992, pp. 103-115
- COLLINS J.J., *Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism*, in L.G. PERDUE – J. BLENKINSOPP – J.J. COLLINS – C. MEYERS, *Families in Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, pp. 104-162
- ID., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1998²
- COLLINS J.J. – KUGLER R.A. (eds.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids 2000
- COLLINS R.F., *Divorce in the New Testament*, Liturgical Press, Collegeville 1992
- CONWAY C.M., *Toward a Well-Formed Subject: the Function of Purity Language in the Serek Ha-Yahad*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 21 (2000) 103-120
- CONZELMANN H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972 [ed. orig.: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Kaiser, München 1968²]
- COOK L.A., *Body Language. Women's Rituals of Purification in the Bible and Mishnah*, in R.R. WASSERFALL (ed.), *Women and Water* (→), pp. 40-59

- COOK S.L. – PATTON C.L. (eds.), *Ezekiel's Hierarchical World. Wrestling with a Tiered Reality*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004
- CORRINGTON G.P., *The "Divine Man". His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*, Peter Lang, New York 1986
- CORTESE E., *Le ricerche sulla concezione "sacerdotale" circa puro-impuro nell'ultimo decennio*, in «Rivista Biblica» 27 (1979) 339-357
- CORTESE E. – KASWALDER P., *Il fascino del sacro. Alla riscoperta del libro del Levitico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996
- COSMACINI G., *Le spade di Damocle. Paure e malattie nella storia*, Laterza, Roma – Bari 2006
- COTTER W., *Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles: The Healing of the Woman with the Hemorrhage and the Raising of the Jairus's Daughter (Mark 5. 21-43)*, in A.-J. LEVINE – M. BLICKENSTAFF (eds.), *A Feminist Companion to Mark* (→), pp. 54-78
- COUNTRYMAN W., *Sesso e morale nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1998 [ed. orig.: *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today*, Fortress Press, Philadelphia 1988]
- CROCKETT L.C., *Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts*, in JBL 88 (1969) 177-183
- CROSSAN J.D., *Jesus and the Leper*, in «Forum» 8/3-4 (1992) 177-90
- ID., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, San Francisco 1993
- ID., *Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, T & T Clark, Edinburgh 1999
- CROSSLEY J.G., *The Date of Mark's Gospel. Insight from the Law in Earliest Christianity*, T & T Clark, London 2004
- CRÜSEMANN F., *La Torà. Teologia e storia sociale della legge nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2008 [ed. orig.: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Kaiser – Gütersloher, Gütersloh 2005³]
- CUVILLIER E., *Tradition and redaction en Marc 7:1-23*, in NT 34 (1992) 169-192
- D'ANGELO M.R., *Women in Luke-Acts: A Redactional View*, in JBL 109 (1990) 441-461
- EAD., *Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood*, in J.C. CAVANDINI (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, pp. 83-109
- DANIÉLOU J., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 1974 [ed. orig.: *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Desclée, Tournay 1958]
- DAPAAH D.S., *The Relationship Between John the Baptist and Jesus of Nazareth. A Critical Study*, University Press of America, Lanham 2005
- DAVIES M.L., *Levitical Leprosy: Uncleanes and the Psyche*, in «The Expository Times» 99 (1988) 136-139

- DAVIES P.R., *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Scholars Press, Atlanta 1989
- DAVIES W.D., *Capire il sermone sul monte. Il quadro storico, teologico e culturale*, Claudiana, Torino 1975 [ed. orig.: *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge 1964]
- ID., *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1974
- DAVIES W.D. – ALLISON D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, T & T Clark, Edinburgh 1988-1997, 3 voll.
- DEAN-JONES L., *Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle*, in «Transactions of the American Philological Association» 119 (1989) 177-191
- DEIANA G., *Levitico*, Paoline, Milano 2005
- DELOBEL J. (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus*, Peeters – Leuven University Press, Leuven 1982
- DELORME J., *Jésus et l'hémorroïsse ou le choc de la rencontre*, in «Sémiotique & Bible» 44 (1986) 1-17
- DEL VERME M., *Le decime del fariseo orante (Lc 18, 11-12). Filologia e storia*, in «Vetera Christianorum» 21 (1984) 253-283
- ID., *I 'guai' di Matteo e Luca e le decime dei farisei (Mt. 23, 23; Lc 11, 42)*, in «Rivista Biblica» 32 (1984) 273-314
- ID., *La 'prima decima' giudaica nella pericope di Ebrei 7, 1-10*, in «Henoch» 8 (1986) 339-363
- ID., *La 'prima decima' nel giudaismo del Secondo Tempio*, in «Henoch» 9 (1987) 5-38
- ID., *Giudaismo e Nuovo Testamento. Il caso delle decime*, D'Auria, Napoli 1989
- ID., *Le decime giudaiche negli scritti di Flavio Giuseppe e nel Nuovo Testamento*, in «Rivista Biblica» 39 (1991) 175-191
- ID., *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, T & T Clark, New York 2004
- DEMARIS R., *The New Testament in Its Ritual World*, Routledge, New York 2008
- DEMING W., *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Cambridge University Press, Cambridge 1995
- DENNIS J., *The Function of the ht't Sacrifice in the Priestly Literature. An Evaluation of the View of Jacob Milgrom*, in ETL 78 (2002) 108-129
- DERRETT J.D.M., *Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac*, in JSNT 2/3 (1979) 2-17
- ID., *Law and Society in Jesus' World*, in ANRW II, XXV, 1, pp. 477-564
- ID., *Mark's Tecniqe: The Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter*, in «Biblica» 63 (1982) 474-505

- ID., *Receptacles and Tombs (Mt 23:24-30)*, in ZNW 77 (1986) 255-266
- DESILVA D.A., *Honor, Patronage, Kinship and Purity. Unlocking New testament Culture*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000
- DESTRO A. – PESCE M., *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Roma – Bari 1995
- EAD. – ID., *La normatività del Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, in ASE 13 (1996) 15-37
- EAD. – ID. (eds.), *Ritual and Ethics. Patterns of Repetance Judaism, Christianity, Islam. Second International Conference of Mediterraneanum*, Peeters, Leuven 2004
- EAD. – ID., *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2008²
- EAD. – ID., *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008
- DE TROYER K., *Towards the Origins of Unclean Blood of the Parturient*, in R. SOLLAMO – S. SIPILÄ (eds.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint. Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*, Finnish Exegetical Society – Vandenhoeck & Ruprecht, Helsinki - Göttingen 2001, pp. 269-278
- EAD., *Blood. A Threat to Holiness or toward (Another) Holiness?*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood* (→), pp. 45-64
- DE TROYER K. – HERBERT J.A. – JOHNSON J.A. – KORTE A.M. (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Trinity Press, Harrisburg 2003
- DE VAUX R., *Les sacrifices des porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient*, in O. EISSFELDT (ed.), *Von Ugarit nach Qumran*, Töpelmann, Berlin 1958, pp. 260-265
- ID., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964 [ed. orig.: *Les institution de l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1957-1960, 2 voll.]
- DEWAR L., *The Biblical Use of the Term 'Blood'*, in «Journal of Theological Studies» 4 (1953) 204-208
- DEWEY J., *The Literacy Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6*, in JBL 92 (1973) 394-401
- ID., *Jesus' Healings of Women: Conformity and Non-Conformity to Dominant Cultural Values as Clues for Historical Reconstruction*, in E.H. LOVERING JR. (ed.), *Society of Biblical Literature 1993 Seminar Paper 32*, Scholars Press, Atlanta 1993, pp. 178-193
- DIBELIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1919
- DIEZ MACHO A. (ed.), *Enciclopedia della Bibbia*, ElleDiCi, Torino – Leumann 1969-1971, 6 voll. [ed. orig.: *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona 1963-1967, 6 voll.]
- DIMANT D. – RAPPAPORT U.(eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, Brill – Yad Izhak Ben-Zvi, Leiden – Jerusalem 1992
- DINARI Y., *Customs Relating to the Impurity of the Menstruant: Their Origin and Development*, in «Tarbiz» 49 (1979-1980) 302-324
- DI SEGNI R., *Guida alle regole alimentari ebraiche* (a cura dell'ASSEMBLEA DEI RABBINI D'ITALIA), Lamed, Roma 1996³

- DOERING L., *Purity Regulations Concerning the Sabbath in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery* (→), pp. 600-609
- DORMAN J.H.W., *The Blemished Body. Deformity and Disability in the Qumran Scrolls*, Gröningen University Press, Gröningen 2007
- DOUGLAS M., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 2006 [ed. orig.: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Hardmondsworth 1970]
- EAD., *The Forbidden Animals in Leviticus*, in JSOT 59 (1993) 3-23
- EAD., *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford 1999
- DRIJVERS H.J.W., *Abluzione*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni* (→), vol. II, pp. 7-11
- DUGUID I.M., *Ezekiel and the Leaders of Israel*, Brill, Leiden 1994
- DUHAIME J., *Lois alimentaires et pureté corporelle dans le Lévitique. L'approche de Mary Douglas et sa réception par Jacob Milgrom*, in «Religiologiques» 17 (1998) 19-35
- DUMAIS M., *Il Discorso della Montagna. Stato della ricerca, interpretazione, bibliografia*, ElleDiCi, Leumann 1999 [ed. orig.: *Le Sermon sur la Montagne. Etat de la recherche, interpretation, bibliographie*, Letouzey et Ané, Paris 1995]
- DUNN J.D.G., *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia 1975
- ID., *Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition-History in Mark 7:15*, in ID., *Jesus, Paul and the Law. Studies on Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, pp. 37-60
- ID., *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London 1991
- ID. (ed.), *Jews and Christians. The Partings of the Ways A.D. 70 to 135*, Eerdmans, Grand Rapids 1999
- ID., *Jesus and Purity: An Ongoing Debate*, in NTS 48 (2002) 449-467
- ID., *Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition*, in NTS 49 (2003) 139-175
- ID., *Gli albori del cristianesimo*, vol. I: *La memoria di Gesù*, Paideia, Brescia 2006 [ed. orig.: *Christianity in the Making*, vol. I: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003]
- DUNN J.D.G. – MCKNIGHT S. (eds.), *The Historical Jesus in Recent Research*, Eisenbrauns, Winona Lake 2005
- DUPONT J., *Vin vieux, vin nouveau*, in CBQ 25 (1963) 286-304
- ID., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Cinisello Balsamo 1975³ [ed. orig.: *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1967]
- ID., *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985 [ed. orig.: *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1984]

- DURANTE MANGONI M.B. – JOSSA G. (eds.), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006
- ECHEGARAY H., *La prassi di Gesù*, Cittadella, Assisi 1983 [ed. orig.: *La practica de Jesus*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1980]
- EDWARDS J.R., *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, in NT 31 (1989) 193-216
- EILBERG-SCHWARTZ H., *The Savage in Judaism*, Indiana University Press, Bloomington 1990
- ID., *People of the Body: The Problem of the Body for the People of the Book*, in «Journal of the History of Sexuality» 2 (1991) 1-24
- ELIADE M. (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, Marzorati – Jaca Book, Milano 1993-2007, 11 voll. [ed. orig.: *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York 1986, 16 voll.]
- ELLENS D., *Menstrual Impurity and Innovation in Leviticus 15*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood* (→), pp. 29-43
- ELLIOTT M.A., *The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 2000
- ENSLIN M.S., *Luke and the Samaritans*, in HTR 36 (1943) 277-297
- EPP E.J., *The Oxyrhynchus New Testament Papyri: "Not without Honor except in Their Hometown"?*, in JBL 123 (2004) 5-55
- EPSTEIN I., *Il giudaismo. Studio storico*, Feltrinelli, Milano 1967 [ed. orig.: *Judaism. A Historical Presentation*, Penguin, Baltimore 1959]
- EPSTEIN M.L., *Marriage Laws in Bible and Talmud*, Harvard University Press, Cambridge 1942
- ESHEL E., *4Q414 Fragment 2: Purification of a Corpse-Contaminated Person*, in M.J. BERNSTEIN – F. GARCIA MARTINEZ – J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (→), pp. 3-10
- ESHEL H. – BROSHI M. – FREUND R. – SCHULTZ B., *New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran*, in DSD 9 (2002) 135-165
- ESKENAZI T.C. – JUDD E.P., *Marriage to a Stranger in Ezra 9-10*, in T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (eds.), *Second Temple Studies. Vol. II: Temple Community in the Persian Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 266-285
- ESLER P.F., *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lukan Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987
- EVANS C.A., *Luke's Use of the Elijah/Elisha Narratives and the Ethic of Election*, in JBL 106 (1987) 75-83
- ID., «Who Touched Me?». *Jesus and the Ritually Impure*, in B. CHILTON – C.A. EVANS, *Jesus in Context* (→), pp. 353-376
- ID., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Brill, Leiden 2001
- ID., *Jesus and the Ossuaries*, Baylor University Press, Waco 2003
- EVE E., *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002

- FABRIS R., *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1977
- ID., *Matteo*, Borla, Roma 1996²
- FALK Z.W., *Marriage Regulations of the Dead Sea Community*, in «Israel Law Review» 29 (1995) 79-82
- FELDMAN L.H., *Josephus (CE 37 - c.100)*, in W. HORBURY – W.D. DAVIES – J. STURDY (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, vol. III: *The Early Roman Period*, pp. 901-921
- FENSHAM F.C., *The Books of Ezra and Nehemiah*, Eerdmans, Grand Rapids 1982
- FIENSY D.A., *Jesus the Galilean. Soundings in a First Century Life*, Gorgias Press, Piscataway 2007
- FILORAMO G. – GIANOTTO C. (eds.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Paideia, Brescia 2001
- FINGER R.H., *Of Widow and Meals. Communal Meals in the Book of Acts*, Eerdmans, Grand Rapids 2007
- FINKEL A., *The Pharisees and the Teacher of Nazareth. A Study of their Background, their Halachic and Midrashic Teachings, the Similarities and Differences*, Brill, Leiden 1974
- FINKELSTEIN I. – NA'AMAN N. (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Biblical Archaeology Society, Jerusalem 1994
- FIRMGAGE E., *The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness*, in J.A. EMERTON (ed.), *Studies in Pentateuch*, Brill, Leiden 1990, pp. 177-208
- FITZMYER J.A., *The Aramaic Qorbān Inscription from Jebel Hallet Et-Tûri and Mark 7:11/Matt 15:5*, in JBL 78 (1959) 60-65
- ID., *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, in J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven University Press – Duculot, Leuven – Gembloux 1975, pp. 73-102
- ID., *The Gospel According to Luke*, Doubleday, New York 1981-1985, 2 voll.
- FITZPATRICK M., *From Ritual Observance to Ethics: The Argument of Mark 7:1-23*, in «Australian Biblical Review» 35 (1987) 22-27
- FLEDDERMANN H.T., *Mark and Q. A Study of the Overlap Texts*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1995
- ID., *Gli Atti degli Apostoli*, Queriniana, Brescia 2003 [ed. orig.: *The Acts of the Apostles*, Doubleday, New York 1998]
- FLINT P.W. – VANDERKAM J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Brill, Leiden 1998-1999, 2 voll.
- FLOYD M.H. – HAAK R.D. (eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, T & T Clark, New York – London 2006
- FOAKES-JACKSON F.J., *Josephus and the Jews: the religion and history of the Jews as explained by Flavius Josephus*, SPCK, London 1977

- FOCANT C., *Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc*, in ID. (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Cerf, Paris 1997, pp. 175-205
- FONROBERT C.E., *The Woman with a Blood-Flow (Mark 5.24-34) Revisited: Menstrual Laws and Jewish Culture in Christian Feminist Hermeneutics*, in C.A. EVANS – J.A. SANDERS (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scripture of Israel. Investigations and Proposals*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, pp. 121-140
- EAD., *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford University Press, Stanford 2000
- EAD., *Blood and Law: Uterine Fluids and Rabbinic Maps of Identity*, in «Henoch» 30 (2008) 243-266
- FOSTER P., *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004
- FOSTER R.S., *The Restoration of Israel. The Return from the Exile*, Dartman, Longman & Todd, London 1970
- FOTOPOULOS J., *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social-rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003
- FRANZMANN M., *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, T & T Clark, London – New York 1996
- FREDERIKSEN P., *Did Jesus Oppose the Purity Laws?*, in «Bible Review» 11 (1995) 19-47
- FREUD S., *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Bollati Boringhieri, Torino 1969 [ed. orig.: *Totem und Tabù. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Heller, Leipzig – Wien 1912-1913]
- FRYMER-KENSKY T., *Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel*, in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth* (→), pp. 399-414
- FUNK R.W. – JESUS SEMINAR (eds.), *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, HarperCollins, San Francisco 1998
- ID. – ID. (eds.), *The Gospel of Jesus. According to the Jesus Seminar*, Polebridge, Santa Rosa 1999
- FUNK R.W. – HOOVER R.W. – JESUS SEMINAR (eds.), *The Five Gospels. What Did Jesus Really Say? The Search for the Authentic Words of Jesus*, Polebridge, Sonoma 1993
- FUSCO V., *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1997
- GALLAGHER E.V., *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Scholars Press, Missoula 1982
- GALPAZ-FELLER P., *The Stela of King Piye: A Brief Consideration of 'Clean' and 'Unclean' in Ancient Egypt and the Bible*, in RB 110 (1995) 506-521
- GANE R.E., *Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Eisenbrauns, Winona Lake 2005
- GARBINI G., *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1986

- GARCIA MARTINEZ F., *Qumran Origins and Early History. A Groningen Hypothesis*, in «Folia Orientalia» 25 (1988) 113-136
- ID., *Sources et rédaction du Rouleau du Temple*, in «Henoch» 13 (1991) 219-232
- ID., *Le origini del movimento esseno e della setta di Qumran*, in F. GARCIA MARTINEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran* (→), pp. 123-161
- ID., *Il problema della purità: la soluzione qumranica*, in F. GARCIA MARTINEZ – J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran* (→), pp. 225-253
- ID., *The Temple Scroll and the New Jerusalem*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years* (→), vol. II, pp. 431-460
- ID., *Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls*, in G.P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Brill, Leiden 1999, pp. 95-115
- GARCIA MARTINEZ F. – TREBOLLE BARRERA J., *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Paideia, Brescia 1996 [ed. orig.: *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993]
- GARCIA MARTINEZ F. – VAN DER WOUDE A.S., *A 'Groningen' Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, in RQ 14 (1990) 521-541
- GARRIBBA D. – TANZARELLA S. (eds.), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005
- GASTON L., *No Stone on Another. Studies on the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospel*, Brill, Leiden 1970
- GELLER S.A., *Blood Cult. Toward a Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch*, in «Prooftexts» 12 (1992) 97-124
- GENCH F.T., *Back to the Well. Women's Encounters with Jesus in the Gospels*, Westminster John Knox Press, Louisville 2004
- GERHARDSSON B., *The Hermeneutic Program in Matthew 22:37-40*, in R. HAMERTON-KELLY – R. SCROGGS (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*, Brill, Leiden 1976, pp. 129-150
- GERSTENBERGER E.S., *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993 [trad. ing.: *Leviticus. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996]
- ID., *Teologie dell'Antico Testamento. Pluralità e sincretismo della fede veterotestamentaria*, Paideia, Brescia 2005 [ed. orig.: *Theologien in Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Kolhammer, Stuttgart 2001]
- GEYER J.B., *Blood and the Nations in Ritual and Myth*, in VT 57 (2007) 1-20
- GIANOTTO C., *Il Vangelo secondo Tommaso e il problema storico di Gesù*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *L'enigma Gesù* (→), pp. 68-93
- GILDERS W.K., *Blood and Covenant: Interpretive Elaboration on Genesis 9.4-6 in the Book of Jubilees*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 15 (2006) 83-118
- ID., *Blood Manipulation Ritual in the Temple Scroll*, in RQ 22 (2006) 519-545

- GILS F., *“Le Sabbat a été fait pour l’homme et non l’homme pour le Sabbat” (Mc II, 27). Réflexions à propos de Mc II, 27-28*, in RB 69 (1962) 506-523
- GISPEN W., *The Distinction between Clean and Unclean*, in «Oudtestamentische Studiën» 5 (1948) 190-196
- GNILKA J., *Marco*, Cittadella, Assisi 1998³ [ed. orig.: *Das Evangelium nach Markus*, Benziger, Zürich 1978-1979, 2 voll.]
- ID., *Il Vangelo di Matteo*, Paideia, Brescia 1991, 2 voll. [ed. orig.: *Das Matthäusevangelium*, Herder, Freiburg 1988-1989, 2 voll.]
- ID., *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993 [ed. orig.: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder, Freiburg 1990]
- ID., *I primi cristiani. Origini e inizio della Chiesa*, Paideia, Brescia 2000 [ed. orig.: *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Herder, Freiburg 1999]
- GOOCH P.D., *Dangerous Food. I Corinthians 8-10 in Its Context*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1993
- GOODENOUGH E.R., *The Ethical Teaching of Jesus*, in JQR N.S. 57 (1967) 243-266
- GOPPELT L., *Teologia del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1982-1983, 2 voll. [ed. orig.: *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975-1975, 2 voll.]
- GOURGUES M., *The Priest, the Levite, and the Samaritan Revisited: A Critical Note on Luke 10:31-35*, in JBL 117 (1998) 709-713
- GRABBE L.L., *4QMMT and Second Temple Jewish Society*, in M.J. BERNSTEIN – F. GARCIA MARTINEZ – J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (→), pp. 89-108
- ID., *Ezra-Nehemiah*, Routledge, London 1998
- GRABER F. – MÜLLER D., *Sano*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (→), pp. 1644-1652
- GRAMBERG K., *'Leprosy' and the Bible*, in «Bible Translator» 11 (1960) 10-23
- GRASSO S., *Luca*, Borla, Roma 1999
- ID., *Vangelo di Marco*, Paoline, Milano 2003
- GREEN T.M., *Tomba*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni* (→), vol. II, pp. 613-617
- GRELOT P., *Le parole di Gesù Cristo*, Borla, Roma 1988 [ed. orig.: *Les Paroles de Jésus-Christ*, Desclée, Paris 1986]
- GRILLI M., *Il compimento della Legge come «sintesi della tradizione e della novità di Gesù» nel ripensamento di Matteo*, in RSB 16 (2004) 295-311
- GRINTZ J.M., *'Do Not Eat of the Blood': Re-Considerations in the Setting and Dating of the Priestly Code*, in «Annual of the Swedish Theological Studies» 8 (1972) 78-105
- GROSSMAN M.L., *Reading for History in the Damascus Document. A Methodological Method*, Brill, Leiden 2002

- GRUBER M.I., *Matrilinear Determination of Jewishness. Biblical and Near Eastern Roots*, in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells* (→), pp. 437-444
- ID., *Purity and Impurity in Halakic Sources and Qumran Law*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood* (→), pp. 65-76
- GRUNFELD I., *The Jewish Dietary Laws*, Soncino Press, New York 1973, 2 voll.
- GUELICH R.A., *Mark 1,1-8,26*, Word Books, Dallas 1989
- GUIDA A., «Così dichiarava puri tutti i cibi...» (Mc 7, 19c). *Marco interprete di Gesù alla luce di Paolo? Ipotesi sulla ricezione di un – presunto – dictum Iesu*, in D. GARRIBBA – S. TANZARELLA (eds.), *Giudei o cristiani?* (→), pp. 123-133
- GUIDA A. – NORELLI E. (eds.), *Un altro Gesù? I Vangeli Apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009
- GUILLEMETTE P. – BRISEBOIS M., *Introduzione ai metodi storico-critici*, Borla, Roma 1990 [ed. orig.: *Introduction aux méthodes historico-critiques*, La Corporation des Editions Fides, Montréal 1987]
- GUNDRY R.H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993, 2 voll.
- GUTBROD W., νόμος, in *GLNT*, vol. VII (Brescia 1971), coll. 1233-1401
- S. HABER, *A Woman's Touch: Feminist Encounters with the Hemorrhaging Woman in Mark 5.24-34*, in *JSNT* 26 (2003) 171-192
- HACHLILI R., *Cemeteries*, in L.H. SCHIFFMAN – J.C. VANDERKAM (eds.), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls* (→), vol. I, pp. 125-129
- EAD., *The Qumran Cemetery: A Reconsideration*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery* (→), pp. 661-672
- EAD., *Jewish Funerary Customs Practices and Rites in the Second Temple Period*, Brill, Leiden 2005
- HACHLILI R. – KILLEBREW A., *Jewish Funerary Customs during the Second Temple Period in Light of the Excavations at the Jericho Necropolis*, in «Palestine Exploration Quarterly» 115 (1983) 109-132
- HADAS-LEBEL M., *Hillel. Maestro della Legge al tempo di Gesù*, Portalupi, Casale Monferrato 2002 [ed. orig.: *Hillel. Un sage au temps de Jésus*, Albin Michel, Paris 1999]
- HAHN F., *Die Bildworte vom neuen Flicker und vom jungen Wein (Markus 2, 21 f. parr.)*, in «Evangelische theologie» 31 (1971) 369-370
- HAMM D., *What the Samaritan Leper Sees. The Narrative Christology of Luke 17, 11-19*, in *CBQ* 56 (1994) 273-287
- HANSON K.C., *Blood and Purity in Leviticus and Revelation*, in «Listening» 28 (1993) 215-230
- HANSON P.D., *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1975

- HARE D.R.A., *Matteo*, Claudiana, Torino 2006 [ed. orig.: *Matthew*, John Knox Press, Louisville 1995]
- HARRINGTON H.K., *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis. Biblical Foundations*, Scholars Press, Atlanta 1993
- EAD., *Holiness in the Laws of 4QMMT*, in M.J. BERNSTEIN – F. GARCIA MARTINEZ – J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (→), pp. 109-128
- EAD., *Did the Pharisees eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?*, in JSJ 26 (1995) 42-54
- EAD., *The Halakah and Religion of Qumran*, in J.J. COLLINS – R.A. KUGLER (eds.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2000, pp. 74-89
- EAD., *Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls*, in DSD 8 (2001) 124-135
- EAD., *The Purity Texts*, T&T Clark, London – New York 2004
- EAD., *Purity and the Dead Sea Scrolls: Current Issues*, in «Currents in Biblical Research» 4 (2006) 397-428
- HARRIS M., *The Abominable Pig*, in C.E. CARTER – C.L. MEYERS (eds.), *Community, Identity, and Ideology* (→), pp. 135-151
- HARRISON R.K., *Leprosy*, in C. BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Paternoster, Grand Rapids 1976-1986, vol. II, pp. 463-466
- HARTER S. – BOUCHET F. – MUMCUOGLU K.Y. – ZIAS J., *Toilet Practices Among Members of the Dead Sea Scrolls Sect at Qumran (100 BC – 68 AD)*, in RQ 21 (2004) 579-584
- HARTLEY J.E., *Leviticus*, Word Books, Dallas 1992
- HARVEY A.E., *Jesus and the Constraints of History*, Duckworth, London 1982
- HAUCK F., ἀγνός, in *GLNT*, vol. I (Brescia 1965), coll. 327-334
- ID., καθαρός, in *GLNT*, vol. IV (Brescia 1968), coll. 1255-1302
- ID., μαιίνω, in *GLNT*, vol. VII (Brescia 1971), coll. 215-224
- ID., μολύνω, in *GLNT*, vol. VII (Brescia 1971), coll. 463-466
- HAUCK F. – SCHULZ S., πόρνη, in *GLNT*, vol. X (Brescia 1975), coll. 1447-1488
- HAYES C., *Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources*, in HTR 92 (1999) 3-36
- ID., *Gentile Impurities and Jewish Identity. Intermarriage and Conversion from the Bible to Talmud*, Oxford University Press, Oxford 2000
- HEGEL G.W.F., *Das Leben Jesu. Aus Hegels theologischen Jugendschriften nach den handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Mohr, Tübingen, 1907 [trad. it.: *Vita di Gesù*, Laterza, Roma – Bari 1980]
- HEISEY N.R., *The Current State of Q*, in «Tic Talk» 39 (1997) 1-4
- HELLERMAN J., *Purity and Nationalism in Second Temple Literature: 1-2 Maccabees and Jubilees*, in JETS 46 (2003) 401-421

- HEMPEL C., *The Laws of the Damascus Document. Sources, Tradition, and Redaction*, Brill, Leiden 1998
- EAD., *Community Structures in the Dead Sea Scrolls: Admission, Organization, Disciplinary Procedures*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment* (→), vol. II, pp. 67-92
- EAD., *The Damascus Texts*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000
- HENDEL R.S., *Prophets, Priests, and the Efficacy of Ritual*, in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells* (→), pp. 185-198
- HENGEL M., *Giudaismo ed Ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001 [ed. orig.: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988³]
- HENNINGER J., *Ossa*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni* (→), vol. II, pp. 414-415
- HETH W.A. – WENHAM G.J., *Jesus and Divorce*, Hodder & Stoughton, London 1984
- HIDIROGLOU P., *Acqueducts, Basins, and Cisterns: The Water System at Qumran*, in «Near Eastern Archaeology» 63/3 (2000) 138-139
- EAD., *L'eau et les bains à Qumran*, in «Revue des études juives» 159 (2000) 19-47
- HIERS R.H., *Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God*, in JBL 90 (1971) 82-90
- HIGGINS A.J.B., *Jesus and the Son of Man*, Clarke, Cambridge 2002
- ID., *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 2005
- HIMMELFARB M., *Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees*, in DSD 6 (1999) 11-35
- EAD., *Impurity and Sin in 4QD, 1QS, and 4Q512*, in DSD 8 (2001) 9-37
- EAD., *The Purity Laws of 4QD: Exegesis and Sectarianism*, in E.G. CHAZON – D. SATRAN – R.A. CLEMENTS, *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Brill, Leiden 2004, pp. 155-169
- EAD., *A Kingdom of Priests. Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006
- HOFFMANN P., *Le parole di Gesù sul divorzio e la loro interpretazione neotestamentaria*, in «Concilium» 6/5 (1970) 70-87
- HOLLADAY C.R., *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*, Scholars Press, Missoula 1977
- HOLLANDER H.W., *The Words of Jesus: From Oral Traditions to Written Record in Paul and Q*, in NT 42 (2000) 340-357
- HOLMÉN T., *Jesus and Jewish Covenant Thinking*, Brill, Leiden 2001
- HOLMES M.W., *The Text of the Matthean Divorce Passages*, in JBL 109 (1990) 651-664

- HOPPENHEIMER A., *The 'Am ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Brill, Leiden 1977
- HORBURY W., *Extirpation and Excommunication*, in VT 35 (1985) 13-38
- HOUSTON W., *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993
- HÜBNER H., *La Legge in Paolo: contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Paideia, Brescia 1995 [ed. orig.: *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978]
- ID., *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1997-2000, 3 voll. [ed. orig.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990-1995, 3 voll.]
- HULSE E.V., *The Nature of Biblical Leprosy and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, in «Palestine Exploration Quarterly» 107 (1995) 87-105
- HULTGREN A.J., *The Formation of the Sabbath Pericope in Mark 2:23-28*, in JBL 91 (1972) 38-43
- HUNT A., *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History*, T & T Clark, London – New York 2006
- IBBA G., *Le ideologie del Rotolo della Guerra (1QM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005
- ID., *Dal battesimo di Giovanni al perdono cristiano*, in «Rivista Biblica» 54 (2006) 185-200
- ID., *John the Baptist and the Purity Laws of Leviticus 11-16*, in «Henoch» 28 (2006) 79-89
- ILAN T., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006
- INSTONE-BREWER D., *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context*, Eerdmans, Grand Rapids 2002
- JACKSON D.R., *Enochic Judaism. Three Defining Paradigm Exemplars*, T & T Clark, London 2004
- JANZEN D., *The Meaning of Porneia in Matthew 5.32 and 19.9: An Approach from the Study of Ancient Near Eastern Culture*, in JSNT 80 (2000) 66-80
- ID., *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries. The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002
- JASTROW M., *The So-Called 'Leprosy' Laws. An Analysis of Leviticus, Chapters 13 and 14*, in JQR (1913-1914) 357-418
- JENSEN J., *Does Porneia Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina*, in NT 20 (1978) 161-184
- JENSON P.P., *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992
- JEREMIAS J., *Il discorso della montagna*, Paideia, Brescia 1964 [ed. orig.: *Die Bergpredigt*, Calwer, Stuttgart 1959]

- ID., *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Dehoniane, Roma 1989 [ed. orig.: *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962]
- ID., *Gli agrapha di Gesù*, Paideia, Brescia 1965 [ed. orig.: *Unbekannte Jesusworte*, G. Mohn, Gütersloh 1963]
- ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972, 1976², vol. I: *La predicazione di Gesù* [ed. orig.: *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Jeremias, Göttingen 1971]
- JOHNSON L.T., *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula 1977
- JOSSA G., *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Paideia, Brescia 1989
- ID., *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Carocci, Roma 1997
- ID., *La verità dei Vangeli. Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Carocci, Roma 1998
- ID., *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001
- ID., *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Paideia, Brescia 2004
- JÜNGEL E., *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Paideia, Brescia 1978 [ed. orig.: *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Mohr – Siebeck, Tübingen 1962, 1972⁴]
- KÄHLER M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, A. Deichert, Leipzig 1892 [trad. it.: *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1993]
- KALIN E.R., *Matthew 9, 18-26. An Exercise in Redaction and Criticism*, in «Currents in Theology and Mission» 15 (1988) 39-47
- KALISCH M.M., *Leviticus. A Historical and Critical Commentary on the OT*, London 1867-1872, 2 voll.
- KAMPEN J., *The Matthean Divorce Texts Reconsidered*, in G.J. BROOKE (ed.), *New Qumran Texts and Studies*, Brill, Leiden 1994, pp. 149-168
- KAMPEN J. – BERNSTEIN M.J. (eds.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History*, Scholars Press, Atlanta 1996
- KAMSLER H.M., *Hebrew Menstrual Taboos*, in «The Journal of American Folklore» 51/199 (1938) 76-82
- KÄSEMANN E., *Il problema del Gesù storico*, in ID., *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 30-57 [ed. orig.: *Das Problem des historischen Jesu*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 51 (1954) 125-153].
- KAWASHIMA R.S., *The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity*, in CBQ 65 (2003) 370-389
- KAZEN T., *Jesus and Purity Halakhah. Was Jesus Indifferent to Impurity?*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 2002

- KAZMIERSKI C.R., *Evangelist and Leper: A Socio-Cultural Study of Mark 1, 40-45*, in NTS 38 (1992) 37-50
- KEE H.C., *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, in NTS 14 (1967-1968) 232-246
- ID., *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1993 [ed. orig.: *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge University Press, Cambridge 1986]
- KEERANKERI G., *The Love Commandment in Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 12, 28-34*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003
- KELHOFFER J.A., *The Diet of John the Baptist: "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005
- KEY A.F., *The Concept of the Death in Early Israelite Religion*, in «Journal of Bible and Religion» 32 (1964) 239-247
- KEY T.D.S. – ALLEN R.M., *The Levitical Dietary Laws in the Light of Modern Science*, in «Journal of the American Scientific Affiliation» 26 (1974) 61-64
- KILPATRICK G.D., *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Clarendon, Oxford 1946
- KINGSBURY J.D., *Retelling the «Old Stories»: The Miracle of the Cleansing of the Leper as an Approach to the Theology of Matthew*, in «Currents in Theology and Mission» 4 (1977) 343-349
- KISTER M., *Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic*, in M. LOWE (ed.), *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue. Studies in Honor of David Flusser*, in «Immanuel» 24-25 (1990) 35-51
- KIUCHI N., *The Purification Offering in the Priestly Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987
- ID., *A Study of Hātā and Hattā't in Leviticus 4-5*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003
- KLAWANS J., *Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism*, in «Association for Jewish Studies Review» 20 (1995) 285-312
- ID., *The Impurity of Immorality in Ancient Judaism*, in JJS 48/1 (1997) 1-16
- ID., *Idolatry, Incest, and Impurity. Moral Defilement in Ancient Judaism*, in JSJ 39 (1998) 391-415
- ID., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2000
- ID., *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2006
- KLEIN R.W., *Israel in Exile. A Theological Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia 1979
- KLINGBEIL G.A., *Bridging the Gap. Ritual and Ritual Texts in the Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007
- KLOPPENBORG J.S., *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collection*, Fortress Press – Trinity Press, Philadelphia – Harrisburg 1987

- ID., *The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus*, in HTR 89 (1996) 307-344
- KNOPPERS G.N., *Sex, Religion, and Politics. The Deuteronomist on Intermarriage*, in «Hebrew Annual Review» 14 (1994) 121-142
- KOCH K., *The Prophets. The Babylonian and Persian Period*, Fortress Press, Minneapolis 1984
- ID., נִצְרָת, in *GLAT*, vol. II (Brescia 2002), coll. 907-921
- KOET B.J., *Purity and Impurity of the Body in Luke-Acts*, in ID., *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Peeters, Leuven 2006, pp. 81-95
- KOLTUN-FROMM N., *Sexuality and Holiness: Semitic Christian and Jewish Conceptualizations of Sexual Behavior*, in «Vigiliae Christianae» 54 (2000) 375-395
- KORNFELD W. – RINGGREN H., שְׁקָרָה, in *GLAT*, vol. VII (Brescia 2007), coll. 835-865
- KRUGER M.J., *The Gospel of the Savior. An Analysis of P.Oxy. 840 and Its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity*, Brill, Leiden 2005
- KUGLER R.A., *Holiness, Purity, the Body, and Society: The Evidence for Theological Conflict in Leviticus*, in JSOT 76 (1997) 3-27
- ID., *Making all Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran*, in JSJ 33 (2002) 131-152
- KÜMMEL W.G., *La teologia del Nuovo Testamento. Gesù, Paolo, Giovanni*, Paideia, Brescia 1976 [ed. orig.: *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969]
- LABAHN M. – SCHMIDT A. (eds.), *Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001
- LACHS S.T., *Hebrew Elements in the Gospels and Acts*, in JQR N.S. 71 (1980) 31-43
- LAKE K., 'ΕΜΒΡΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ and 'ΟΡΓΙΣΘΕΙΣ, *Mark 1, 40-43*, in HTR 16 (1923) 197-198
- LAMBIASI F., *Gesù di Nazaret. Una verifica storica*, Marietti, Casale Monferrato 1984
- LAMBRECHT J., *Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7, 1-23*, in ETL 53 (1977) 24-82
- LANE W.L., *The Gospel According to Mark*, Eerdmans, Grand Rapids 1974
- LAPIDE P., *Predicava nelle loro sinagoge. Egesi ebraica dei vangeli*, Paideia, Brescia 2001 [ed. orig.: *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung*, Gütersloer Verlag, Gütersloh 1980, 1998⁷]
- LATOURELLE R., *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1979 [ed. orig.: *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique*, Desclée, Paris 1978]
- ID., *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*, Paulist Press, New York 1988 [ed. orig.: *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Bellarmin, Montréal 1986]
- LAUBACH F. – BEASLEY-MURRAY G.R. – BIETENHARD H., *Sangue*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (→), pp. 1636-1643

- LAWRENCE J.D., *Washing in Water. Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007
- LÉGASSE S., *Marco*, Borla, Roma 2000 [ed. orig.: *L'Évangile de Marc*, Cerf, Paris 1997]
- LEMARDELÉ C., *Le sacrifice de purification: un sacrifice ambigu?*, in VT 52 (2002) 284-289
- LESETRE H., *Lèpre*, in F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, Paris 1928, vol. IV, coll. 175-187
- LEUCHTER M., *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45*, Cambridge University Press, Cambridge 2008
- LEVENSON J.D., *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, Scholars Press, Missoula 1976
- LEVINE A.-J., *Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law, and Hemorrhaging Woman*, in D.R. BAUER – M.A. POWELL (eds.), *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies*, Scholars Press, Atlanta 1996, pp. 379-397
- LEVINE A.-J. – ALLISON D.C. – CROSSAN J.D. (eds.), *The Historical Jesus in Context*, Princeton University Press, Princeton 2006
- LEVINE A.-J. – BLICKENSTAFF M. (eds.), *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001
- EAD. – EAD. (eds.), *A Feminist Companion to Matthew*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001
- EAD. – EAD. (eds.), *A Feminist Companion to Luke*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002
- LEVINE B.A., *Leviticus. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1989
- ID., *Numbers*, Doubleday, New York 1993-2000, 2 voll.
- LEWIS G., *A Lesson from Leviticus: Leprosy*, in «Man» N.S. 22 (1987) 593-612
- L'HOUEUR J., *L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique. Partie I: L'Impur et le Pur*, in ZAW 115 (2003) 524-537
- ID., *L'Impur et le Saint dans le Premier Testament à partir du livre du Lévitique. Partie II: Le Saint et sa rencontre avec l'Impur et le Pur*, in ZAW 116 (2004) 33-54
- LINDARS B. (ed.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, Clarke, Cambridge 1988
- ID., *All Foods Clean: Thoughts on Jesus and the Law*, in B. LINDARS (ed.), *Law and Religion* (→), pp. 61-71
- LINDEMANN A. (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 2001
- LOADER W.R.G., *Jesus' Attitude towards the Law. A Study of the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids 2002 [ed. orig.: Mohr Siebeck, Tübingen 1997]
- ID., *Mark 7:1-23 and the Historical Jesus*, in «Colloquium» 30/2 (1998) pp. 123-151
- ID., *Sexuality and the Jesus Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2005

- ID., *Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality. Attitudes Towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees*, Eerdmans, Grand Rapids 2007
- LOBBAN JR. R.A., *Pigs and Their Prohibition*, in «International Journal of Middle East Studies» 26 (1994) 57-75
- LOHSE E., σαββατον, in *GLNT*, vol. XI (Brescia 1977), coll. 1019-1104
- LOVE S.L., *Gesù guarisce l'emorroissa*, in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN (eds.), *Il nuovo Gesù storico* (→), pp. 119-132
- LUBBE J.C., *The Exclusion of the Ger from the Future Temple*, in Z.J. KAPERA (ed.), *Mogilany 1993. Papers on the Dead Sea Scrolls*, Enigma Press, Krakow 1996, pp. 175-182
- LÜHRMANN D., *The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q*, in *JBL* 108 (1989) 51-71
- LUPIERI E., *La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli Esseni*, in «Henoch» 7 (1985) 15-43
- ID., *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988
- ID., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia 1988
- ID., *Giovanni e Gesù, storia di un antagonismo*, Mondadori, Milano 1991
- ID., *Halakah qumranica e halakah battistica di Giovanni: due mondi a confronto*, in *RSB* 9/2 (1997) 69-98
- LYONS W.J. – REIMER A.M., *The Demonic Virus and Qumran Studies: Some Preventative Measures*, in *DSD* 5 (1998) 16-32
- MACASKILL G., *Priestly Purity, Mosaic Torah and the Emergence of Enochic Judaism*, in «Henoch» 29 (2007) 67-89
- MACCOBY H., *The Washing of Cups*, in *JSNT* 14 (1982) 3-15
- ID., *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and its Place in Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- MACHT D.I., *A Scientific Appreciation of Leviticus 12:1-5*, in *JBL* 52 (1933) 253-260
- MAGGIONI B., *Uomo e società nella Bibbia*, Jaca Book, Milano 1987
- MAGNESS J., *Toilet Practices at Qumran: A Response*, in *RQ* 22/2 (2005) 277-278
- MAIER J., *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991 [ed. orig.: *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter, München 1990]
- ID., *La Torah di purità nel Levitico e sua trattazione nella letteratura giudaica del periodo del Secondo Tempio e nei primi secoli cristiani*, in *ASE* 13 (1996) 39-66
- MALBON E.S., *The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization*, in *JBL* 108 (1989) 259-281
- EAD., *Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8 Reading and Rereading*, in *JBL* 112 (1993) 211-230

- MALINA B.J., *Does Porneia Mean Fornication?*, in NT 14 (1972) 10-17
- ID., *Mark 7. A Conflict Approach*, in «Forum» 4/3 (1988) 3-30
- ID., *Nuovo Testamento e antropologia culturale*, Paideia, Brescia 2008 [ed. orig.: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001]
- MANDELL S., *The Jewish Christians and the Temple Tax*, in «The Second Century» 7/2 (1989-90) 76-84
- MANICARDI E., *La missione per i giudei e il carattere giudeo-cristiano del vangelo secondo Matteo*, in RSB 15/2 (2003) 75-102
- MANN S.F., *Rabbinic Literature as a Historical Source for the Study of the Gospels' Background*, in «Liber Annuus» 52 (2002) pp. 217-246
- MANSON T.W., *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Paideia, Brescia 1980 [ed. orig.: *The Sayings of Jesus as recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke*, SCM Press, London 1949, 1971]
- MARCUS J., *The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark*, in JBL 111 (1992) 441-462
- MARSHALL I.H., *Commentary on Luke. A Commentary on the Greek Text*, Paternoster – Eedermans, Exeter – Grand Rapids 1978
- MARTINI C.M., *Atti degli Apostoli*, Paoline, Milano 1986⁷
- MARTONE C., *Sacrificio e rito sacrificale nell'Antico Testamento*, in S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio* (→), pp. 111-128
- ID., *La Regola della Comunità. Edizione critica*, Zamorani, Torino 1995
- MARTYN J.L., *Galatians*, Doubleday, New York 1997
- MARX A., *L'impurité selon P. Une lecture théologique*, in «Biblica» 81 (2001) 363-384
- MASON S.N., *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2001 [ed. orig.: *Josephus and the New Testament*, Hendrickson, Peabody 1992]
- ID. (ed.), *Understanding Josephus. Seven Perspectives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998
- MAASS F., *טָהוֹר, ṭhr, essere puro*, in E. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978, vol. I, coll. 561-565 [ed. orig.: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser – Theologischer Verlag, München – Zürich 1971, 2 voll.]
- ID., *טָמֵא, ṭm', essere impuro*, *ibidem*, vol. I, coll. 576-578
- MATEOS J. – CAMACHO F., *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1997-2002, 2 voll. [ed. orig.: *El Evangelio de Marcos. Anàlisis lingüístico y comentario exegético*, El Almendro, Córdoba 1993-2000, 2 voll.]
- MATERA F.G., *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996
- MAY E.E., *'For Power Went Forth from Him' (Luke 6:19)*, in CBQ 14/2 (1952) 93-103

- MC EWEN E.L., *The Leprosy of the Bible in its Medical Aspect*, in «The Biblical World» 38 (1911) 194-202
- MEADORS E.P., *The "Messianic" Implications of the Q Material*, in JBL 118 (1999) 253-277
- MEIER J.P., *John the Baptist in Matthew's Gospel*, in JBL 99 (1980) 383-405
- ID., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2001-2003, 3 voll. [ed. orig.: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 1991, 4 voll.]
- ID., *The Historical Jesus and the Historical Law: Some Problems within the Problem*, in CBQ 65 (2003) 52-79
- ID., *The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath*, in CBQ 56 (2004) 561-581
- MEIER S., *House Fungus: Mesopotamia and Israel (Lev. 14: 33-35)*, in RB 96 (1989) 184-192
- MEIN A., *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford University Press, Oxford 2001
- MENKEN M.J.J., *The Position of σπλαγχνίζεσθαι and σπλάγχνα in the Gospel of Luke*, in NT 30 (1988) 107-114
- METSO S., *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Brill, Leiden 1997
- MEYER B.F., *The Aims of Jesus*, SCM Press, London 1979
- MEYERS C.L., *Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel*, in C.E. CARTER – C.L. MEYERS (eds.), *Community, Identity, and Ideology* (→), pp. 489-514
- MEYERS C.L. – O'CONNOR M. (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, American School of Oriental Research, Philadelphia 1983
- MEYERS C.L. – CRAVEN T. – KRAEMER R.S. (eds.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Houghton Mifflin Company, Boston 2000
- MICHAELIS W., λέπρωα, in *GLNT*, vol. VI (Brescia 1970), coll. 637-638
- MICHEL O., μνημα, in *GLNT*, vol. VII (Brescia 1971), coll. 312-317
- MILGROM J., *The Biblical Diet Laws as an Ethical System*, in «Interpretation» 17 (1963) 288-301
- ID., *The Function of the hattat Sacrifice*, in «Tarbiz» 40 (1970) 1-8
- ID., *Sin-Offering or Purification-Offering?*, in VT 21 (1971) 237-239
- ID., *Leprosy*, in C. ROTH – G. WIGODER ET ALII (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, vol. XI, coll. 33-36
- ID., *Purity and Impurity*, in C. ROTH – G. WIGODER ET ALII (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, vol. XIII, coll. 1405-1414
- ID., *Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'*, in RB 83 (1976) 390-399

- ID., *Two Kinds of hatta't*, in VT 26 (1976) 333-337
- ID., *Studies in Temple Scroll*, in JBL 97 (1978) 512-518
- ID., *The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)*, in VT 31/1 (1981) 62-72
- ID., *The Graduated Hattat of Leviticus 5:1-13*, in «Journal of the American Oriental Society» 103 (1983) 249-254
- ID., *Rational for Cultic Law: The Case of Impurity*, in «Semeia» 45 (1989) 103-109
- ID., *Ethics and Ritual: The Foundation of the Biblical Dietary Laws*, in E.B. FIRMAGE – B.G. WEISS – J.W. WELCH (eds.), *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Eisenbrauns, Winona Lake 1989, pp. 159-191
- ID., *The Two Pericopes on the Purification Offering*, in C.L. MEYERS – M. O'CONNOR (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth (→)*, pp. 211-215
- ID., *The Modus Operandi of the Hatta't: A Rejoinder*, in JBL 109 (1990) 111-113
- ID., *The Scriptural Foundations and Deviations in the Laws of Purity of the Temple Scroll*, in L.H. SCHIFFMAN (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Y. Yadin*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 83-99
- ID., *Leviticus*, Doubleday, New York 1991-2000, 3 voll.
- ID., *Deviations from Scripture in the Purity Laws of the Temple Scroll*, in S. TALMON (ed.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Trinity Press, Philadelphia 1991, pp. 159-167
- ID., *First Day Ablutions in Qumran*, in J. TREBOLLE BARRERA – L. VEGAS MONTANER (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March 1991*, Brill, Leiden 1992, vol. II, pp. 561-570
- ID., *The Concept of Impurity in Jubilees and the Temple Scroll*, in RQ 16 (1993) 277-284
- ID., *Confusing the Sacred and Impure: A Rejoinder*, in VT 44 (1994) 554-559
- ID., *The City of the Temple. A Response to Lawrence H. Schiffman*, in JQR N.S. 85 (1994) 125-128
- ID., *4Qtohora^a: An Unpublished Qumran Text on Purities*, in D. DIMANT – L.H. SCHIFFMAN (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, Brill, Leiden 1995, pp. 59-68
- ID., *Impurity is Miasma. A Response to Hyam Maccoby*, in JBL 119 (2000) 729-746
- ID., *Leviticus. A Book of Ritual and Ethics*, Fortress Press, Minneapolis 2004
- MILGROM J. – WRIGHT D.P. – FABRY H.J., תָּהֵרָה, in *GLAT*, vol. V (Brescia 2005), coll. 631-634
- MILIK J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Clarendon, Oxford 1976
- MILLER S., *Women in Mark's Gospel*, T & T Clark International, London – New York 2004

- MIN K.J., *The Levitical Authorship of Ezra-Nehemiah*, T & T Clark, London – New York 2004
- MOSKALA J., *The Law of Clean and Unclean Animals of Leviticus 11. Their Nature, Theology, and Rationale*, Adventist Theological Society, Berrien Springs 2000
- MOULE C.F.D., *Le origini del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1971 [ed. orig.: *The Birth of the New Testament*, A. & C. Black, London 1962, 1966²]
- MOULINIER L., *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Klincksieck, Paris 1952
- MOURNET T.C., *Oral Tradition and Literary Dependency. Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005
- MOXNES H., *The Social Context of Luke's Community*, in «Interpretation» 48 (1994) 379-89
- MURPHY O'CONNOR J., *An Essene Missionary Document? CD II,14-VI,1*, in RB 77 (1970) 201-229
- ID., *John the Baptist and Jesus: History and Hypothesis*, in NTS 36 (1990) 359-374
- MUSSNER F., *La Lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1987 [ed. orig.: *Der Galaterbrief*, Herder, Freiburg 1974]
- NARDONI E., *Lo puro y lo impuro en Marcos 7:1-23. La respuesta del lector*, in «Revista Bíblica» 59 (1997) 135-154
- NAUDÉ J.A., *Holiness in the Dead Sea Scrolls*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years* (→), vol. II, pp. 171-199
- NEIRYNCK F., *Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper*, in ETL 61 (1985) 153-160
- ID., *Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27*, in J. DUPONT (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1989, pp. 227-270
- ID., *Q: From Source to Gospel*, in ETL 71 (1995) 421-430
- NEUDECKER R., *“And You Shall Love Your Neighbor as Yourself. I am the Lord” (Lev 19, 18) in Jewish Interpretation*, in «Biblica» 73 (1992) 496-517
- NEUSNER J., *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Brill, Leiden 1971
- ID., *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, in «Journal of the American Academy of Religion» 43 (1975) 15-26
- ID., *The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures, 1972-1973*, Brill, Leiden 1973
- ID., *A History of the Mishnaic Law of Purities*, Brill, Leiden 1974-1977, 22 voll.
- ID., *“First cleanse the inside”. Halakhic Background of a Controversy Saying*, in NTS 22 (1976) 486-495
- ID., *History and Purity in First-Century Judaism*, in «History of Religions» 18 (1978) 1-17
- ID., *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, New York 1979²

- ID., *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism*, Beacon, Boston 1987
- ID., *Purity in Rabbinic Judaism. A Systematic Account of the Sources, Media, Effects, and Removal of Uncleanness*, Scholars Press, Atlanta 1993
- ID., *Judaism when Christianity Began. A Survey of Belief and Practice*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002
- ID., *Purity and Impurity in Judaism*, in J. NEUSNER – A.J. AVERY-PECK – W. SCOTT GREEN (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism*, Brill, Leiden 2000, vol. III, pp. 1109-1124
- NEUSNER J. – CHILTON B., *Uncleanness: A Moral or Ontological Category in the Early Centuries AD?*, in «Bulletin for Biblical Research» 1 (1991) 63-88
- ID. – ID. (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Baylor University Press, Waco 2007
- NEWSOM C.A. – RINGE S.H. (eds.), *Women's Bible Commentary Expanded Edition*, Westminster John Knox Press, Louisville 1998
- NEWTON M., *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge University Press, Cambridge 1985
- NEYREY J.H., *The Idea of Purity in Mark's Gospel*, in «Semeia» 35 (1986) 91-124
- ID., *Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane: The Idea and System of Purity*, in R.L. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1996, pp. 80-104
- NICKELSBURG G.W.E., *The Bible Rewritten and Expanded*, in M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Van Gorcum, Assen – Philadelphia 1984, pp. 89-153
- ID., *1 Enoch. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2001
- NICKLAS T. – KRAUS T.J. (eds.), *Ancient Christianity and "Magic". Il cristianesimo antico e la "magia"*, in ASE 24 (2007)
- NIDA E., *The Translation of 'Leprosy'*, in «Bible Translator» 11 (1960) 80-81
- NIHAN C., *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007
- NORELLI E., *Le Papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1*, in D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998, pp. 397-435
- ID., *Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *L'énigme Gesù (→)*, Carocci, Roma 2008, pp. 19-67
- NORTH R., *Medicine and Healing in the Old Testament Background*, in ID., *Medicine in the Biblical Background and the Other Essays on the Origins of the Hebrews*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000
- NOTH M., *Levitico*, Paideia, Brescia 1989 [ed. orig.: *Das Dritte Buch Mose. Leviticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962]
- NUNZI E. – LEIKER D.L., *Manuale di leprologia*, OCSI, Bologna 1990

- OEPRKE A., ἐγγείρω, in *GLNT*, vol. III (Brescia 1967), coll. 17-34
- ID., ἰάομαι, in *GLNT*, vol. IV (Brescia 1968), coll. 667-724
- O'GRADY K., *The Semantic of Taboo. Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible*, in K. DE TROYER – J.A. HERBERT – J.A. JOHNSON – A.M. KORTE (eds.), *Wholly Woman, Holy Blood* (→), pp. 1-28
- OLYAN S.M., *Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community*, in *JSJ* 35 (2004) 1-16
- ID., *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge University Press, Cambridge 2008
- O'ROURKE BOYLE M., *Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato*, in «Journal of the History of Ideas» 63 (2002) 41-62
- OSTRER B.S., *Birds of Leper: Statistical Assessment of Two Commentaries*, in *ZAW* 115 (2003) 348-361
- OSWALT J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, Eerdmans, Grand Rapids 1998
- OWEN P. – SHEPHERD D., *Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for "Man" in the Time of Jesus*, in *JSNT* 81 (2001) 81-122
- PAFFENROTH K., *The Story of Jesus According to L*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997
- PAGLIARA C., *La figura di Elia nel Vangelo di Marco. Aspetti semantici e funzionali*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003
- PANIMOLLE S.A., *La struttura del discorso della montagna (Mt. 5-7)*, in F. MONTAGNINI – C. GHIDELLI (eds.), *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont*, Paideia, Brescia 1985, pp. 329-350
- ID., *Il discorso della montagna (Mt 5-7)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986
- PARENTE F., *La Lettera di Aristeo come fonte per la storia del giudaismo alessandrino durante la prima metà del I secolo a.C.*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie III, 2 (1972) 177-237.517-567
- ID. (ed.), *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, Bibliopolis, Napoli 1977
- PARRINDER G., *Tocco e contatto*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni* (→), vol. II, pp. 608-613
- PASCHEN W., *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, Kösel, München 1970
- PAUL A., *La guérison d'un lepreux. Approche d'un récit de Marc 1, 40-45*, in «Nouvelle revue théologique» 92 (1970) 592-604
- PEABODY D.P. – COPE L. – MCNICOL A.J. (eds.), *One Gospel from Two. Mark's Use of Matthew and Luke*, Trinity Press, Harrisburg 2002
- PENNA R., *L'ambiente storico-culturale del Nuovo Testamento. Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 1991³

- ID., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996
- ID. (ed.), *Qumran e le origini cristiane. Atti del VI Convegno di studi neotestamentari (L'Aquila, 14-17 settembre 1995)*, in RSB 2 (1997)
- ID., *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004
- ID. (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2004
- PERRIN N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM Press, London 1967
- PESCE M., *Gesù e il sacrificio ebraico*, in ASE 18/1 (2001) 129-168
- ID., *Alla ricerca della figura storica di Gesù*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *L'enigma Gesù* (→), pp. 94-127
- PESCH R., *Il Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, 2 voll. [ed. orig.: *Das Markusevangelium*, Herder, Freiburg 1966, 2 voll.]
- ID., *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Herder, Freiburg 1970
- ID., *Atti degli Apostoli*, Cittadella, Assisi 1992 [ed. orig.: *Die Apostelgeschichte*, Benziger – Neukirchener Verlag, Zürich – Neukircken – Vluyn 1986]
- PETERSEN N.R., *The Composition of Mark 4:1-8:26*, in HTR 73 (1980) 181-217
- PETTEM M., *Luke's Great Omission and His View of the Law*, in NTS 42 (1996) 35-54
- PETZKE G., *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Brill, Leiden 1970
- PIATTELLI D., *Tradizioni giuridiche d'Israele. All'origine dello 'statuto' del proselita*, Giappichelli, Torino 1990
- PILCH J.J., *Biblical Leprosy and Body Symbolism*, in «Biblical Theological Bulletin» 11 (1981) 109-113
- ID., *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress Press, Minneapolis 2000
- PIÑERO A. – PELÁEZ J., *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Cordoba 1995
- PIPER A., *The Gospel behind the Gospels. Current Studies on Q*, Brill, Leiden 1995
- PITTA A. (ed.), *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C. Atti del IX Convegno di Studi Neotestamentari (Napoli, 13-15 settembre 2001)*, in RSB 15/2 (2003)
- POIRIER J.C., *Why Did the Pharisees Wash their Hands?*, in JJS 47 (1996) 217-233
- ID., *The Interiority of True Religion in Mark 7, 6-8. With a Note on Pap. Egerton 2*, in ZNW 91 (2000) 181-184
- ID., *Purity beyond the Temple in the Second Temple Era*, in JBL 122 (2003) 247-265
- POORTHUIS M. – SCHWARTZ J. (eds.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Brill, Leiden 2000

- PORTER S.E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000
- PORUBCAN S., *Il Patto nuovo in Is. 40-66*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1958
- PRESTON J.J., *Purificazione*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni* (→), vol. II, pp. 442-451
- PRINCE J.D., *Note on Leprosy in the Old Testament*, in JBL 38 (1919) 30-34
- PROCKSCH O. – KUHN K.G., ἄγιος, in *GLNT*, vol. I (Brescia 1965), coll. 233-298
- PUNT J., *Sin as Sex or Sex as Sin? Rom 1:18-32 as First Century CE Theological Argument*, in «Neotestamentica» 42 (2008) 73-92
- QIMRON E., *Notes on the 4Q Zadokite Fragment on Skin Disease*, in JJS 42 (1991) 256-259
- QUELLE PARRA C., *La ética de Jesús: la oferta del sermón del monte*, in «Biblia y Fe» 29 (2003) 67-88
- RABBINOWITZ N.S., *Matthew 23:2-4: Does Jesus Recognize the Authority of the Pharisees and Does He Endorse Their Halakhah?*, in JETS 46 (2003) 423-447
- RABINOWITZ L.I. – HARVEY W., *Torah*, in C. ROTH – G. WIGODER ET ALII (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, vol. XV, coll. 1235-1246
- RÄISÄNEN H., *Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7,15*, in JSNT 16 (1982) 79-100
- ID., *Paul and the Law*, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, 1987²
- RAJAK T., *Josephus. The Historian and His Society*, Fortress Press, Philadelphia 1983
- RAPP U., *The Heritage of Old Testament Impurity Laws: Gender as a Question of How to Focus on Women*, in K.E. BØRRESEN – S. CABIBBO – E. SPECHT (eds.), *Gender and Religion. Genre et Religion*, Carocci, Roma 2001, pp. 29-40
- RAVID L. – LOUVISH D., *Purity and Impurity in the Book of Jubilees*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 13 (2002) 61-86
- REGEV E., *Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism*, in JSJ 31 (2000) 176-202
- ID., *Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomistic Static Holiness*, in VT 51 (2001) 243-261
- ID., *Abominated Temple and a Holy Community: The Formation of the Notions of Purity and Impurity in Qumran*, in DSD 10 (2003) 243-278
- ID., *Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology*, in HTR 97 (2004) 383-411
- ID., *The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before Entering the Temple Courts*, in «Israel Exploration Journal» 55 (2005) 194-204
- ID., *The Sadducees, the Pharisees and the Sacred: Meaning and Ideology in the Halakhic Controversies between the Sadducees and the Pharisees*, in «Review of Rabbinic Judaism» 9 (2006) 126-140

- REICH R., *Miqva'ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection*, in L.H. SCHIFFMAN – E. TOV – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery* (→), pp. 728-731
- ID., *Miqva'ot*, in L.H. SCHIFFMAN – J.C. VANDERKAM (eds.), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls* (→), vol. I, pp. 560-563
- REID B.E., *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Liturgical Press, Collegeville 1996
- REINHARTZ A. (ed.), *“They Shall Purify Themselves”. Essays on Purity in Early Judaism*, Brill, Leiden 2008
- RENAN E., *Vie de Jésus*, Société Bibliophile, Leipzig 1863 [trad. it.: *Vita di Gesù*, Corbaccio, Milano 1936]
- RENDTORFF R. – KUGLER R.A. – SMITH BARTEL S. (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Brill, Leiden 2003
- RENGSTORF K.H., *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 1980 [ed. orig: *Das Evangelium nach Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1937]
- REUMANN J., *The Quest of Historical Baptist*, in ID. (ed.), *Understanding the Sacred Text. Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*, Judson, Valley Forge 1972, pp. 181-199
- REYNOLDS S.M., Πυγμῆ (Mark 7:3) as ‘Cupped Hand’, in JBL 85 (1966) 87-88
- RHOADS D., *Jesus and the Syrophoenician Woman in Mark: A Narrative-Critical Study*, in «Journal of the American Academy of Religion» 62 (1994) 343 -375
- RICHES J., *Jesus and the Transformation of Judaism*, Darton, Longman & Todd, London 1980
- RILEY G.J., *Words and Deeds: Jesus as Teacher and Jesus as Pattern of Life*, in HTR 90 (1997) 427-436
- RINGGREN H., טָהַר, in GLAT, vol. III (Brescia 2003), coll. 356-367
- ROBBINS V.K., *The Woman Who Touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts*, in NTS 33 (1987) 502-515
- ROBINSON J.M., *Kerygma e Gesù storico*, Paideia, Brescia 1977 [ed. orig.: *Kerygma und historischer Jesus*, Zwingli, Zürich – Stüttgart 1967²]
- ROCHAIS G., *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge University Press, Cambridge 1981
- RODD C.S., *Glimpses of a Strange Lord. Studies in Old Testament Ethics*, T & T Clark, Edinburgh 2001
- ROMNEY WEGNER J., *Leviticus*, in C.A. NEWSOM – S.H. RINGE (eds.), *Women's Bible Commentary Expanded Edition*, Westminster John Knox Press, Louisville 1998, pp. 40-48
- RONEN Y., *Mark 7:1-23 – “Tradition of the Elders”*, in «Immanuel» 12 (1981) 44-54
- ROOKE D.W., *Sadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 2000

- RORDORF W., *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1979 [ed. orig.: *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, EVZ, Zürich 1972]
- ROSEN B., *Subsistence Economy in Iron Age I*, in I. FINKELSTEIN – N. NA'AMAN (eds.), *From Nomadism to Monarchy* (→), pp. 339-351
- ROSSÉ G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998
- ROSSO UBIGLI L., *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, in «Henoch» 1 (1979) 201-242
- EAD., *The Historical-Cultural Background of the Book of Jubilees*, in G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Eerdmans, Grand Rapids 2005, pp. 137-140
- ROTHSCHILD C.K., *Baptist Traditions and Q*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005
- ROTHSTEIN D., *Sexual Union and Sexual Offences in Jubilees*, in JSJ 35 (2004) 363-384
- ROUSSELLE A., *Porneia. Sesso e società alle origini dell'era cristiana*, Laterza, Roma - Bari 1984 [ed. orig.: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (IIe-IVe siècle de l'ère chrétienne)*, PUF, Paris 1983];
- RUITEN J.T.A.G.M., *Eden and the Temple. The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in the Book of Jubilees*, in G.P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Brill, Leiden 1999, pp. 63-94
- ID., *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, Brill, Leiden 2000
- RUSSELL D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1974⁶
- RYRIE C.C., *The Cleansing of the Leper*, in «Bibliotheca Sacra» 113 (1956) 262-67
- SACCHI P., *Da Qoelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico*, in ANRW II, XIX, 1, pp. 3-32
- ID., *Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, in «Henoch» 6 (1984) 68-70
- ID., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990
- ID., *Il sacro profano, impuro puro: una categoria ebraica perduta*, in E. GUERRIERO – A. TARSIA (eds.), *I segni di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 25-53
- ID., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994
- ID., *Gesù di fronte all'impuro e alla Legge*, in RSB 2 (1999) 43-64
- ID., *Marco 7: Gesù e la nuova concezione dell'impurità. La catechesi kerygmatica di Marco*, in «Credere oggi» 131-132 (2002) 179-198
- ID., *Isaia 6 e la concezione di impurità nel medio giudaismo*, in «Vivens Homo» 13 (2002) 55-77
- ID., *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003
- ID., *Regola della Comunità*, Paideia, Brescia 2006

- ID., *Sacro/profano – impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007
- SALAS A., *El precepto imposible: amor y ley en las antitesis mateana*, in «Biblia y Fe» 29 (2003) 89-117
- SALDARINI A.J., *Farisei, scribi e sadducei nella società palestinese. Ricerca sociologica*, Paideia, Brescia 2003 [ed. orig.: *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Eerdmans, Grand Rapids 2001]
- SALVATORE E., «*E vedeva a distanza ogni cosa*». *Il racconto della guarigione del cieco di Betsaida (Mc 8, 22-26)*, Gregorian University Press – Morcelliana, Roma – Brescia 2003
- SALYER G., *Rethoric, Purity, and Play: Aspects of Mark 7:1-23*, in «Semeia» 64 (1993) 139-169
- SANDERS E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986 [ed. orig.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press, London 1977, 1984²]
- ID., *Paolo, la Legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989 [ed. orig.: *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress Press, Minneapolis 1983]
- ID., *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992 [ed. orig.: *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985]
- ID., *Jewish Law from Jesus to Mishnah. Five Studies*, SCM Press – Trinity, London – Philadelphia 1990
- ID., *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. – 66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia 1999 [ed. orig.: *Judaism. Practice and Belief (63 BCE – 66 CE)*, SCM Press – Trinity Press, London – Philadelphia 1992]
- ID., *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano 1995 [ed. orig.: *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993]
- ID., *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- SATLOW M.L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2001
- SATO M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Mohr Siebeck, Tübingen 1988
- SAUCY M.R., *Miracles and Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, in «Bibliotheca Sacra» 153 (1996) 281-307
- SAWYER J.F.A., *A Note on the Etymology of Sara 'at*, in VT 26 (1976) 241-245
- SAWYER J.F.S. (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996
- SCHAMBERG J.F., *The Nature of the Leprosy of the Bible. From a Medical and Biblical Point of View*, in «The Biblical World» 13 (1899) 162-169
- SCHENKER A., *What Connects the Incest Prohibitions with the Othes Prohibitions Linked to Leviticus 18 and 20*, in R. RENDTORFF – R.A. KUGLER – S. SMITH BARTEL (eds.), *The Book of Leviticus* (→), pp. 162-185

- SCHERSTEN LAHURD C., *Reader Response to Ritual Elements in Mark 5, 1-20*, in «Biblical Theology Bulletin» 20 (1990) 154-160
- SCHIFFMAN L.H., *Purity and Perfection: Exclusion from the Council of the Community in the Serekh Ha-Edah*, in J. AMITAI (ed.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology - Jerusalem, April 1984*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1985, pp. 373-389
- ID., *Exclusion from the Sanctuary and the City of the Sanctuary in the Temple Scroll*, in «Hebrew Annual Review» 9 (1985) 301-320
- ID., *Miqsat Ma'aseh ha-Torah and the Temple Scroll*, in RQ 14 (1990) 435-457
- ID., *The Impurity of the Dead in the Temple Scroll*, in L.H. SCHIFFMAN (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Y. Yadin*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, pp. 135-156
- ID., *The Theology of the Temple Scroll*, in JQR N.S. 85 (1994) 109-123
- ID., *Pharisaic and Sadducean Halakhah in the Light of the Dead Sea Scrolls. The Case of the Tebul Yom*, in DSD 1 (1994) 285-299
- ID., *The Construction of the Temple according to the Temple Scroll*, in RQ 17 (1996) 555-571
- ID., *Jerusalem in the Dead Sea Scrolls*, in M. POORTHUIS – C. SAFRAI (eds.), *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*, Kok Pharos, Kampen 1996, pp. 73-88
- ID., *Non-Jews in the Dead Sea Scrolls*, in C.A. EVANS – S. TALMON [eds.], *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Brill, Leiden 1997, pp. 153-171
- ID., *Some Laws Pertaining to Animals in the Temple Scroll Column 52*, in M.J. BERNSTEIN – F. GARCIA MARTINEZ – J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (→), pp. 167-178
- ID., *The Pharisees and their Legal Traditions According to the Dead Sea Scrolls*, in DSD 8 (2001) 262-277
- ID., *Laws Pertaining to Women*, in D. DIMANT – U. RAPPAPORT (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (→), pp. 210-228
- SCHIFFMAN L.H. – TOV E. – VANDERKAM J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Israel Exploration Society, Jerusalem 2000
- SCHIFFMAN L.H. – VANDERKAM J.C. (eds.), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, New York 2000, 2 voll.
- SCHMID J., *L'Evangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1965 [ed. orig.: *Das Evangelium nach Lukas*, Pustet, Regensburg 1955]
- ID., *L'Evangelo secondo Matteo*, Morcelliana, Brescia 1965 [ed. orig.: *Das Evangelium nach Mätthaus*, Pustet, Regensburg 1956]
- ID., *L'Evangelo secondo Marco*, Morcelliana, Brescia 1966 [ed. orig.: *Das Evangelium nach Markus*, Pustet, Regensburg 1954]
- SCHNACKENBURG R., *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1973 – 1987, 4 voll. [ed. orig.: *Das Johannesevangelium*, Herder, Freiburg 1965-1984, 4 voll.]

- ID., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1989, 2 voll. [ed. orig.: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg 1986, 2 voll.]
- ID., *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia, Brescia 1995 [ed. orig.: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Herder, Freiburg 1993]
- SCHNEIDER G., *Lettera ai Galati*, Città Nuova, Roma 1966 [ed. orig.: *Der Brief an die Galater*, Patmos, Düsseldorf 1964]
- ID., *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1985-1986, 2 voll. [ed. orig.: *Die Apostelgeschichte*, Herder, Freiburg 1980-1982, 2 voll.]
- SCHNIEWIND J., *Il Vangelo secondo Matteo*, Paideia, Brescia 1977 [ed. orig.: *Das Evangelium nach Mätthaus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968]
- SCHRAGE W., *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999 [ed. orig.: *Ethik des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989²]
- SCHRENK G., ἰερός, in *GLNT*, vol. IV (Brescia 1968), coll. 739-764
- SCHUBERT K., *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts*, in K. STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, Greenwood Press, Westport 1975, pp. 118-128
- SCHULTZ B., *The Qumran Cemetery: 150 Years of Research*, in *DSD* 13 (2006) 194-228
- SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*, Paideia, Brescia 1997, 3 voll. [ed. orig.: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Hinrichs, Leipzig 1898, 3 voll.]
- SCHÜRMAN H., *Il Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, 2 voll. [ed. orig.: *Das Lukasevangelium*, Herder, Freiburg 1969, 2 voll.]
- SCHWEITZER A., *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986 [ed. orig.: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1906]
- SCHWEIZER E., *Il Vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1977 [ed. orig.: *Das Evangelium nach Markus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973]
- ID., *Introduzione teologica al Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1992 [ed. orig.: *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989]
- SCOTT JR. J.J., *The Cornelius Incident in the Light of Its Jewish Setting*, in *JETS* 34 (1991) 475-484
- SEEBASS H., *Santo, sacro*, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (→), pp. 1652-1665
- SEGAL M., *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Brill, Leiden 2007
- SEGALLA G., *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*, Queriniana, Brescia 1989
- ID., *Un'etica per tre comunità. L'etica di Gesù in Matteo, Marco e Luca*, Paideia, Brescia 2000
- SEIDL T., צרעת, in *GLAT*, vol. VII (Brescia 2007), coll. 775-783

- SELLEW P., *Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel*, in JBL 108 (1989) 613-634
- SELVIDGE M.J., *Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations*, in JBL 103 (1984) 619-623;
- EAD., *Woman, Cult and Miracle Recital. A Redactional Critical Investigation on Mark 5.24-34*, Associated University Press, London 1990
- SHEMESH A., 'The Holy Angels are in Their Council'. *The Exclusion of Deformed Person from Holy Place in Qumran and Rabbinic Literature*, in DSD 4 (1997) 179-206
- ID., *The Origins of the Laws of Separatism*, in RQ 18 (1997) 223-241
- ID., *Expulsion and Exclusion in the Community Rule and the Damascus Document*, in DSD 9 (2002) 44-74
- SIGAL P., *The Halakhah of Jesus of Nazareth According to the Gospel of Matthew*, Brill, Leiden 2008
- SIKER J.S., 'First to the Gentiles': *A Literary Analysis of Luke 4:16-30*, in JBL 111 (1992) 73-90
- SISTI A., *Marco*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991⁵
- SIVAN H., *Between Woman, Man, and God. A New Interpretation of the Ten Commandments*, T & T Clark, London – New York 2001
- SMITH D.E., *Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke*, in JBL 106 (1987) 613-638
- SMITH D.L., *The Religion of the Landless. The Sociology of the Babylonian Exile*, Meyer-Stone Books, Bloomington 1989
- SMITH H.P., *Animal Sources of Pollution*, in JBL 30 (1911) 55-60
- SMITH M., *Gesù mago*, Gremese, Roma 1990 [ed. orig.: *Jesus the Magician*, Harper, New York 1978]
- SMITH R.A., *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56-66*, Brill, Leiden 1995
- SMITH-CHRISTOPHER D.L., *The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13. A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judean Community*, in T.C. ESKENAZI – K.H. RICHARDS (eds.), *Second Temple Studies. Vol. II: Temple Community in the Persian Period*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 243-265
- ID., *Reassessing the Historical and Sociological Impact of Babylonian Exile (597/587-539 BCE)*, in J.M. SCOTT, *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Brill, Leiden 1997, pp. 7-36
- SMIT SIBINGA J., *Exploring the Composition of Matth. 5-7. The Sermon on the Mount and some of its "Structures"*, in «Filologia Neotestamentaria» 7 (1994) 175-195
- SNAITH N.H., *The Sprinkling of the Blood*, in «The Expository Times» 82 (1970) 23-24
- SOBRADO J.A., *Dayenù. Haggadah di Pesach. Le origini dell'Eucarestia*, Grafite – Gnocchi, Napoli 1998 [ed. orig.: *Dayenù (Haggadah Shel Pesaj). Les origines de la Eucaristia*, Grafite, Baracaldo 1998]

- SOGGIN J.A., *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1987
- ID., *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Paideia, Brescia 1984
- ID., *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Claudiana, Torino 2000
- SOLOMON A., *The Prohibition Against Tevul Yom and Defilement of the Daily Whole Offering in the Jerusalem Temple in CD 11:21-12:1: A New Understanding*, in DSD 4 (1997) 1-20
- STÄHLIN G., *Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1973 [ed. orig.: *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962]
- STANDAERT B., *Les trois colonnes du monde. Continuités et déplacements dans la tradition juive et chrétienne*, in «Cristianesimo nella Storia» 7 (1986) 441-449
- STASSEN G.H., *The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12)*, in JBL 122 (2003) 267-308
- STEGEMANN E.W. – STEGEMANN W., *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century*, T & T Clark, Edinburgh 1999
- STEGEMANN H., *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia*, EDB, Bologna 1996 [ed. orig.: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Herder, Freiburg 1993]
- STEGEMANN W. – MALINA B.J. – THEISSEN G. (eds.), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006 [ed. orig.: *Jesus in neuen Kontexten*, Kohlhammer, Stuttgart 2002]
- STEMBERGER G., *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993 [ed. orig.: *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991]
- STERN S., *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Brill, Leiden 1994
- STETTLER C., *Purity of Earth in Jesus' Teaching: Mark 7:14-23 par. as an Expression of Jesus Basileia Ethics*, in «Journal of Theological Studies» 55 (2004) 467-502
- STOWERS S.K., *On the Comparison of Blood in Greek and Israelite Ritual*, in J. MAGNESS – S. GITIN (eds.), *Hesed ve-Hemet. Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, Scholars Press, Atlanta 1998, pp. 179-188
- STRAUSS D.F., *Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauss*, Osiander, Tübingen, 1835-1836 [trad. it.: *La vita di Gesù o Esame critico della sua storia*, Sanvito, Milano 1863-1865]
- ID., *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Brockhaus, Leipzig 1864
- STRUGNELL J., *More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1Thess 4:4] and 4QMMT§B)*, in RQ 17 (1996) 537-547
- STUCKENBRUCK L.T., *1Enoch 91-108*, De Gruyter, Berlin – New York 2007
- SUTER D.W., *Fallen Angel, Fallen Priest. The Problem of Family Purity in 1Enoch 6-16*, in «Hebrew Union College Annual» 50 (1979) 115-135
- SWANSON D.D., *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT*, Brill, Leiden 1995
- SWEENEY M.A., *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005

- TANNEHILL R.C., *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role*, in «The Journal of Religion» 57 (1977) 386-405
- TAYLOR J., *The Jerusalem Decrees (Acts 15:20, 29 and 21:25) and the Incident at Antioch (Gen. 2:11-14)*, in NTS 47 (2001) 372-80
- TAYLOR J.E., *The Immerser. John the Baptist Within Second Temple Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 1997
- ID., *The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women's Presence at the Site*, in DSD 6 (1999) 285-323
- TAYLOR V., *The Gospel According to St. Mark*, Macmillan, London 1966²
- THEISSEN G., *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Claudiana, Torino 1979 [ed. orig.: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser, München 1977]
- ID., *Il Nuovo Testamento*, Carocci, Roma 2003 [ed. orig.: *Das Neue Testament*, Beck, München 2002]
- ID., *La religione dei primi cristiani*, Claudiana, Torino 2004 [ed. orig.: *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 2000]
- THEISSEN G. – MERZ A., *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 2008⁴ [ed. orig.: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996]
- THEISSEN G. – WINTER D., *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Westminster John Knox Press, 2002 [ed. orig.: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen 1997]
- THIELMAN F., *The Law and the New Testament. The Question of Continuity*, Crossroad, New York 1999
- THIERING B., *Inner and Outer Cleansing at Qumran as a Background to New Testament Baptism*, in NTS 26 (1980) 266-277
- THYEN H., καθαρός, in H. BALZ – G. SCHNEIDER (eds.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* (→), vol. I, coll. 1822-1829
- TIEMEYER L.S., *Priestly Rites and Prophetic Rage. Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006
- TOEWS C., *Moral Purification in IQS*, in «Bulletin for Biblical Research» 13 (2003) 71-96
- TROCMÉ E., *Gesù di Nazareth visto dai testimoni della sua vita*, Paideia, Brescia 1975 [ed. orig.: *Jésus de Nazareth vu par le témoins de sa vie*, Neuchatel, Delachaux & Niestle 1972]
- TROIANI L., *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Paideia, Brescia 1999
- TUCKETT C.M., *Q, the Law, and Judaism*, in B. LINDARS (ed.), *Law and Religion* (→), pp. 90-101
- ID., *Mark and Q*, in C. FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1993, pp. 151-175

- ID., *Studies on Q. Aspects of the History of Early Christianity as Reflected in the Sayings Source Q*, T & T Clark, Edinburgh 1995
- ID., *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, T & T Clark, Edinburgh 1996
- ID. (ed.), *The Scripture in the Gospels*, Peeters – Leuven University Press, Leuven 1997
- TURNER M., *The Spirit and the Power of Jesus' Miracles in the Lucan Conception*, in NT 33 (1991) 124-152
- TWELFTREE G.H., *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993
- ID., *Jesus the Miracle Worker. A Historical & Theological Study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999
- TYSON J.B., *Images of Judaism in Luke-Acts*, University of South Carolina Press, Columbia 1992
- UBBIALI S. (ed.), *Il sacrificio. Evento e rito*, Messaggero, Padova 1998
- VANDERKAM J.C., *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Scholars Press, Atlanta 1977
- ID., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Bible Association of America, Washington 1984
- ID., *Enoch. A Man for All Generations*, University of South Carolina, Columbia 1995
- ID., *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001
- ID., *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Fortress Press, Minneapolis 2004
- ID., *Viewed from Another Angle: Purity and Impurity in the Book of Jubilees*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 13 (2004) 209-215
- VAN DER LOOS H.D., *The Miracles of Jesus*, Brill, Leiden 1965
- VAN DER TOORN K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, van Gorcum, Assen 1985
- ID., *La pureté rituelle au Proche-Orient ancien*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 206 (1989) 339-356
- VAN DE SANDT H., 'Do Not Give What is Holy to the Dogs' (Did 9:5 and Matt 7:6a): *The Eucharistic Food of the Didache in Its Jewish Purity Setting*, in «Vigiliae Christianae» 56 (2002) 223-246
- VAN SEGBROECK F. – TUCKETT C.M. – VAN BELL G. – VERHEYDEN J. (eds.), *The four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, Leuven University Press – Peeters, Leuven 1992, 3 voll.
- VASSILIADIS P., *The Nature and the Extent of Q Document*, in NT 20 (1978) 49-73
- VATTIONI F. (ed.), *Sangue e antropologia biblica*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1980, 2 voll.
- VERMES G., *Hanina ben Dosa*, in JJS 23 (1970) 28-50 e 24 (1973) 51-64
- ID., *Gesù l'ebreo*, Borla, Milano 1983 [ed. orig.: *Jesus the Jew*, Collins, London 1973];

- ID., *Sectarian Matrimonial Halakah in the Damascus Rule*, in JJS 25 (1974) 197-202
- ID., *A Summary of the Law by Flavius Josephus*, in NT 24 (1982) 289-303
- ID., *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London 1983
- ID., *La religione di Gesù l'ebreo*, Cittadella, Assisi 2002 [ed. orig.: *The Religion of Jesus the Jew*, SCM Press, London 1993]
- VIA D.O., *The Ethics of Mark's Gospel. In the Middle of Time*, Fortress Press, Philadelphia 1985
- VILJOEN F.P., *Jesus' Teaching on the Torah in the Sermon on the Mount*, in «Neotestamentica» 40 (2006) 135-155
- VIVIAN A., *Il Rotolo del Tempio*, Paideia, Brescia 1990
- ID., *Il concetto di Legge nel "Rotolo del Tempio" (11Q Temple Scroll)*, in RSB 3 (1991) 97-114
- VON RAD G., *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1972-1974, 2 voll. [ed. orig.: *Theologie des Alten Testaments*, Kaiser, München 1962-1965, 2 voll.]
- ID., *Deuteronomio*, Paideia, Brescia 1979 [ed. orig.: *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964]
- VOUGA F., *Teologia del Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2007 [ed. orig.: *Une théologie du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 2001]
- WACHOLDER B.Z., *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls. Reconstruction, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 2007
- WAHLEN C., *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004
- ID., *Peter's Vision and Conflicting Definitions of Purity*, in NTS 51 (2005) 505-518
- WALLINGTON D., *'Leprosy' and the Bible. Conclusion*, in «Bible Translator»12 (1961) 75-79
- WANSBROUGH H., *Jesus and Oral Gospel Tradition*, T & T Clark, London – New York 2005
- WASSEN C., *Women in the Damascus Document*, Brill, Leiden 2005
- WASSERFALL R.R. (ed.), *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*, Brandeis University Press, Hanover – London 1999
- WATSON F., *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge 2004
- WATTS J.W., *Ritual and Rhetoric in Leviticus. From Sacrifice to Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 2007
- WEBB R.L., *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991
- ID., *John the Baptist and his Relationship to Jesus*, in B. CHILTON – C.A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the Current State of Current Research*, Brill, Leiden 1994, pp. 179-229

- ID., *Jesus Heals a Leper: Mark 1.40-45 and Egerton Gospel 35-47*, in «Journal for the Study of the Historical Jesus» 4 (2006) 177-202
- WEINFELD M., *Deuteronomy 1-11*, Doubleday, New York 1991
- WEISSENRIEDER A., *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insight of Ancient Medical Texts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003
- EAD., *La piaga dell'impurità? L'ipotesi patologica antica del «flusso di sangue» in Lc. 8, 43-48*, in W. STEGEMANN – B.J. MALINA – G. THEISSEN (eds.), *Il nuovo Gesù storico* (→), pp. 104-118
- WENDLAND H.D., *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1975 [ed. orig.: *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970]
- WENHAM G.J., *The Book of Leviticus*, Eerdmans, Grand Rapids 1979
- ID., *The Theology of Unclean Food*, in «Evangelical Quarterly» 53 (1981) 6-15
- ID., *Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev. 15,18)?*, in ZAW 95 (1983) 432-434
- ID., *Purity*, in J. BARTON (ed.), *The Biblical World*, Routledge, London – New York 2002, vol. II, pp. 378-394
- WERMAN C., *The Rules of Consuming and Covering the Blood in Priestly and Rabbinic Law*, in RQ 16 (1995) 621-636
- WERRETT I., *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden 2007
- WESTERMANN C., *Isaiah 40-66. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 2005
- WHITE CRAWFORD S., *The Temple Scroll and Related Text*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000
- EAD., *The Meaning of the Phrase 'yad miqdaš in Temple Scroll*, in DSD 8 (2001) 242-254
- WHITEKETTLE R., *Leviticus 15.18 Reconsidered. Chiasm, Spatial Structure and the Body*, in JSOT 49 (1991) 31-45
- ID., *Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb*, in ZAW 107 (1995) 393-408
- ID., *Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World*, in VT 46 (1996) 376-391
- ID., *Rats are Like Snakes, and Hares are Like Goats: A Study in Israelite Land Animal Taxonomy*, in «Biblica» 82 (2001) 343-362
- WILD R.A., *The Encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Gospel Evidence*, in NT 27 (1985) 105-124
- WILKINSON J., *Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification*, in «Scottish Journal of Theology» 30 (1977) 153-159
- ID., *Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translation*, in «Scottish Journal of Theology» 31 (1978) 153-166
- WILLIAMSON H.G.M., *Ezra-Nehemiah*, Word Books, Dallas 1985

- ID., *Ezra and Nehemiah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996
- WILSON E.J., *Holiness and Purity in Mesopotamia*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1994
- WILSON S.G., *Luke and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1983
- WILSON W.T., *Urban Legends: Acts 10:1-11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives*, in JBL 120 (2001) 77-99
- WINK W., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1968
- WINTER P., *Sadoqite Fragments IV, 20-21 and the Exegesis of Genesis 1:27 in Late Judaism*, in ZAW 68 (1956) 74-77
- WISE M.O., *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, University of Chicago Press, Chicago 1990
- WOJCIECHOWSKI M., *The Touching of the Leper (Mark 1, 40-45) as a Historical and Symbolic Act of Jesus*, in «Biblische Zeitschrift» 33 (1989) 114-119
- WOLFF W.H., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975 [ed. orig: *Antropologie des Alten Testaments*, Kaiser, München 1973]
- WRIGHT G.B., *The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint*, in «Bulletin of the International Organization for the Septuagint» 39 (2006) 47-67
- WRIGHT D.F., *Apocryphal Gospels: The 'Unknown Gospel' (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter*, in D. WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives*, vol. V: *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1985, pp. 207-232
- ID., *Purification from Corpse-Contamination in Numbers XXXI, 19-24*, in VT 35/2 (1985) 213-223
- ID., *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Scholars Press, Atlanta 1987
- WRIGHT D.P. ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake 1995
- WYTTON DAVIES T., *Bible Leprosy*, in «The Old and New Testament Student» 11 (1890) 142-152
- YADIN Y., *L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce*, in RB 79 (1972) 92-104
- ID., *The Temple Scroll*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1983, 3 voll.
- YARBRO COLLINS A., *Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans*, in HTL 93 (2000) 85-100
- ZEVIT Z., *Philology, Archaeology, and a Terminus a Quo for P's hatta't Legislation*, in D.P. WRIGHT ET ALII (eds.), *Pomegranates and Golden Bells* (→), pp. 29-38
- ZIAS J., *Lust and Leprosy: Confusion or Correlation?*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 275 (1989) 27-31
- ID., *The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?*, in DSD 7 (2000) 220-253

ID., *Qumran Toilett Practices: A Response to a Response*, in RQ 22/3 (2006) 479-481

ZIAS J. – TABOR J.D. – HARTER-LAILHEUGUE S., *Toilets at Qumran, the Essenes, and the Scrolls. New Anthropological Data and Old Theories*, in RQ 22/4 (2006) 631-640

ZIMMERMANN H., *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Marietti, Casale Monferrato 1971 [ed. orig.: *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967].

ZINK J.K., *Uncleanness and Sin. A Study of Job XIV 4 and Psalm LI 7*, in VT 17 (1967) 354-361

ZMIJEWSKI J., *Atti degli Apostoli*, Morcelliana, Brescia 2006 [ed. orig.: *Die Apostelgeschichte*, Pustet, Regensburg 1994]

ZOHAR N., *Repetence and Purification: The Significance and Semantics of hatta't in the Pentateuch*, in JBL 107 (1988) 609-618

ZUESSE E.M., *Taboo and the Divine Order*, in «Journal of the American Academy of Religion» 42 (1974) 482-504