

SACRO/PROFANO – IMPURO/ PURO NELLA TRADIZIONE EBRAICA

Elena Lea Bartolini De Angeli

PREMESSE

Sacro/Profano – Impuro/Puro sono categorie ricorrenti nella tradizione ebraica. Per poter comprendere la dinamica con cui le medesime sono sorte, sono state comprese, rielaborate e discusse fin dai tempi biblici – contesto nel quale si innesta anche la tradizione cristiana – è opportuno ripartire dall’orizzonte dell’Alleanza e dalla comprensione del dato rivelato tenendo conto sia della prospettiva storica-critica che dell’ermeneutica rabbinica. Partiamo quindi da alcune brevi premesse al riguardo per poi soffermarci su alcune chiavi di lettura che, senza la pretesa di voler esaurire l’argomento, cercano piuttosto di orientare ad una lettura rispettosa della multiformità e complessità che caratterizza la tradizione ebraica e, in particolare, l’aspetto che stiamo per accostare. Dove possibile o particolarmente significativo verrà sottolineato il rapporto fra le Scritture ebraiche e il Nuovo Testamento¹.

Il Dio dell’Alleanza è il Dio che si è rivelato sia agli ebrei che ai cristiani

Nell’orizzonte delle indicazioni magisteriali post-conciliari relative ad un accostamento del dato biblico nella prospettiva del dialogo e del recupero delle radici ebraiche del cristianesimo², non dobbiamo dimenticare che il Dio dell’Alleanza è Colui che si è rivelato sia agli ebrei che ai cristiani e la cui parola-evento³ è testimoniata sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento. Come ci ricorda il Concilio Vaticano II: “Dio dunque, il quale ha ispirato i libri dell’uno e dell’altro Testamento e ne è l’autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio fosse chiaro nel Nuovo”⁴, indicazione che deve spingerci a cogliere l’unità della rivelazione e del disegno divino nella storia.

La nostra analisi pertanto, non solo terrà conto delle relazioni tra i due Testamenti relative al rivelarsi della santità divina, ma cercherà di accostare il dato biblico, e in particolare quello fissato nelle Scritture ebraiche, utilizzando come fonte anche i commenti che la tradizione rabbinica ha conservato e canonizzato in forma scritta e che, nella coscienza ebraica, costituiscono la dimensione orale della rivelazione al Sinai⁵. E’ infatti nel contesto di tale tradizione orale che si sono formati gli scritti cristiani dei quali è importante comprendere correttamente le connessioni con il retroterra

¹ Questo testo ripropone con alcune modifiche il seguente saggio: E. BARTOLINI, *La santità del Dio dell’Alleanza, radice della reciprocità verginità-matrimonio*, in: AA. VV., *La reciprocità Verginità-Matrimonio. Il dono dell’alterità nella Chiesa Una Santa* (Atti del Seminario di Studio CEI - USMI - CISM, Chianciano, 4-8 Dicembre 1998), Cantagalli, Siena 1999, pp. 37-63.

² Cf. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* nn.11-16 e *Nostra Aetate* n.4; Segretariato per l’unione dei cristiani (Commissione per i rapporti religiosi con l’ebraismo), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*. Sussidi per una corretta presentazione, EV9/1615-1658. Cf. anche: M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, EDB, Bologna 1994, in particolare pp. 73-120.

³ E’ questo infatti il duplice significato compreso nel termine ebraico *davar* che esprime il rivelarsi di Dio nella storia attraverso parole ed eventi.

⁴ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* n.16.

⁵ Riguardo il rapporto fra rivelazione e sua comprensione nella tradizione rabbinica si può vedere: AA. VV., *La lettura ebraica delle Scritture*, a c. di S. J. Sierra, EDB, Bologna 1995. Le traduzioni in italiano, sia del testo biblico che delle fonti rabbiniche, che verranno utilizzate durante la trattazione della tematica, sono a cura dell’autrice e cercano di rispettare il più possibile il senso letterale dei testi originali per sottolineare alcune particolarità linguistiche utili alla comprensione di alcuni termini-chiave. Pertanto i passi scritturistici proposti non sempre mantengono la versione della Conferenza Episcopale Italiana.

semitico nel quale sono radicati⁶.

La reciprocità è implicita al concetto di Alleanza

L'Alleanza di cui ci dà testimonianza la Bibbia può essere definita come l'incontro fra due libertà: quella divina e quella umana. E' infatti Dio che per primo decide di rivelarsi e di incontrare gli uomini manifestando il suo progetto di benedizione e salvezza ad Abramo (cf. Gen 12,1-4), ed è solo grazie all'assenso umano a tale progetto, che si esprime in maniera particolare attraverso la fede del primo patriarca (cf. Gen 15,6) e l'accoglienza della *Torah*⁷ da parte del popolo di Israele radunato al Sinai (cf. Es 24,7), che l'Alleanza diventa una realtà storica che coinvolge il rapporto fra i discendenti di Abramo e tutte le famiglie della terra (cf. Gen 12,3).

L'esperienza dell'Alleanza si presenta dunque come il frutto di un particolare incontro, di un singolare dialogo fra trascendenza e immanenza, che può essere definito come una sorta di sistema comunicativo nel quale, all'originaria iniziativa divina, corrisponde una risposta umana che si articola in due direzioni: verso Dio e verso i propri simili. Pertanto la dimensione della reciprocità è implicita alla stessa realtà dell'Alleanza che non può sussistere se non nel contesto di due libertà che si incontrano in maniera autentica.

Per cogliere nel modo migliore tale dinamica, ci muoveremo a partire dal testo biblico considerato sia nell'orizzonte semitico che lo ha generato che nella sua ricezione da parte della tradizione ebraico-cristiana, sottolineandone gli aspetti positivi e problematici con una particolare attenzione a quelli emergenti soprattutto nel periodo medio giudaico che, secondo la recente suddivisione di Boccaccini⁸, rappresenta un momento di particolari fermenti religiosi, ma anche di tensioni, e che è da considerarsi unico nel passaggio dal periodo biblico a quello post-biblico. E' in questo contesto infatti che si forma la prima comunità cristiana la quale, inevitabilmente, deve misurarsi con le "luci" e le "ombre" di tale epoca.

SACRO/SANTO

Orizzonte semantico e difficoltà ermeneutiche

I concetti di santità e di sacralità attribuibili a Dio, agli uomini o alle cose, sono espressi nel testo ebraico della Scrittura attraverso le diverse configurazioni della radice *q-d-sh*, la quale comprende in sé sia il significato italiano di "santificare" che quello di "consacrare". Pertanto definire Dio, oppure l'uomo, come *qadosh*, significa esprimerne sia la dimensione di "santo" che di "sacro".

L'etimologia di questa radice pone non pochi problemi interpretativi: innanzitutto la differenza fra santità e sacralità va ogni volta considerata in riferimento al contesto nel quale il termine *qadosh* è inserito, e non sempre tale operazione è scevra da possibilità di interpretazioni diverse in quanto, come vedremo fra poco, santità e sacralità sono sempre strettamente connesse; inoltre i derivati della radice *q-d-sh* designano uno stato che possiamo definire irreversibile, in quanto l'azione consacrante o santificante nella lingua ebraica biblica non ha definizioni contrarie. Se ad esempio confrontiamo l'azione del "benedire" con quella del consacrare/santificare, possiamo notare che, mentre per l'agire designato con il verbo *barakh* (benedire) esiste un suo opposto, cioè un agire definito come "maledire" e reso con le radici *'-r-r* e *q-l-l*, il "sacro/santo" è invece una proprietà

⁶ Riguardo il rapporto fra tradizione orale ebraica e formazione del Nuovo Testamento rimando a: Av. Vv., *Il Giudaismo e i Vangeli* (Ebraismo - Settimo Quaderno), a c. di E. Bartolini, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1998.

⁷ Insegnamento rivelato al Sinai e comprendente, nella sua forma scritta, i cinque libri del Pentateuco.

⁸ Riguardo la stessa rimando al suo noto saggio: G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo*, Marietti, Genova 1993.

assoluta che, se persa, si trasforma nella sua assenza e non nel suo contrario⁹.

Pertanto tradurre ed interpretare la realtà definita dalla Scrittura come *qadosh* implica una costante attenzione alla relazione fra le due dimensioni di santità e sacralità che connotano tale termine. Iniziamo a vedere come si mostra nelle narrazioni bibliche il concetto di “santità” sia in riferimento a Dio che all’uomo.

Santità di Dio e santità dell’uomo

Nella tradizione rabbinica la “santità” è il termine caratteristico che definisce la divinità: Dio è il “Santo di Israele”, il “Santo che benedetto sia”, il Dio “tre volte santo” (Is 6,3). Non a caso quindi è il nome/aggettivo più frequentemente ricorrente fra tutti quelli attribuiti a Dio.

Il termine “santità” è messo inoltre in relazione al concetto di “perfezione” come testimoniato nel *Talmud* e nel commento rabbinico al Levitico: “Egli è Santo di ogni specie di santità”, in altri termini: Egli è la “perfezione della santità” in quanto “supera ogni Sua opera”¹⁰ che, comunque, nella Genesi è definita “cosa buona” (cf. Gen 1,1ss.).

Quando è riferito a Dio il termine “santità” possiede pertanto un valore particolare, designa una “perfezione” che “va oltre” rispetto quella raggiungibile dagli esseri umani in quanto Egli è la sorgente di ogni santità. In questo senso viene interpretato l’uso al plurale dell’aggettivo “santo” nel testo di Giosuè là dove, nel contesto della grande assemblea di Sichem mentre il popolo decide di servire il Signore, si precisa: *ki-’elohim qedoshim hu*, “perché Egli è un Dio Santo” (Gs 24,19).

Se da una parte nella Scrittura la santità definisce la divinità, dall’altra costituisce la dimensione a cui tutto il popolo è chiamato: *qedoshim tihu ki qadosh ’ani JHWH ’elohekhem*, “sarete santi perché Io, il Signore vostro Dio, sono Santo (Lv 19,2).

Come si può notare la santità dell’uomo dipende radicalmente da quella di Dio, è strettamente connessa alla sua, è il segno dell’essere creati a sua immagine che, in quanto tale, rimanda ancora una volta alla dimensione della reciprocità: l’uomo e la donna sono infatti ad immagine di Dio come coppia e, nel contesto di un amore reciproco autentico, testimoniano la sua presenza nella storia¹¹. Tutto ciò va inoltre considerato nel contesto dell’antropologia unitaria che caratterizza le Scritture ebraiche, dove non c’è separazione fra la dimensione materiale e spirituale dell’uomo e non c’è dualismo o contrapposizione anima-corpo: la santità riguarda pertanto tutta la persona il cui centro vitale e il cuore (*lev*), compreso come la sede dei sentimenti, della ragione e della volontà.

Sacro/Santo come “separato” fra immanenza e trascendenza

Il termine ebraico *qadosh* designa anche il significato di “sacro” in quanto “separato/messo a parte”. Anche questa è una caratteristica riscontrabile sia fra gli attributi divini che fra le caratteristiche del popolo di Israele: Dio si manifesta e viene percepito come “totalmente Altro”, come totalmente trascendente al punto da non poterne “vedere il volto” (Es 19,12) e non poterne pronunziare il Nome (Es 20,7), e anche Israele viene “separato” dagli altri popoli per essere il “popolo santo di Dio” (Es 19,5) nella storia degli uomini.

⁹ Cf. H. P. Muller, *Q-D-SH*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, II volume, Marietti, Torino 1978, pp. 530-531.

¹⁰ Cf. *Talmud Babilonese. Berakhot*, 10a; *Levitico Rabbah* XXIV,9.

¹¹ Per quanto concerne questo aspetto rimando alla mia relazione sul Cantico dei Cantici presentata a Loreto nel precedente seminario: E. Bartolini, *La storia dell’amato e dell’amata come epifania dell’eterno nel Cantico dei Cantici*, in AA. VV., *Matrimonio e Verginità: due parabole dell’unico amore* (Atti del Seminario di Loreto, 4-7 settembre 1997), Ancora, Milano 1998, pp. 103-126. Cf. anche: E. Bartolini, *La santità della relazione uomo-donna nella rivelazione*, in AA. VV., *La reciprocità uomo-donna via di spiritualità coniugale e familiare* (Atti della Quinta Settimana Nazionale di studi sulla spiritualità familiare e coniugale promossa dalla CEI, Rocca di Papa, 24 – 29 aprile 2001), R. Bonetti ed., Città Nuova, Roma 2001, pp. 33-71.

Tuttavia, proprio questo Dio totalmente trascendente del quale è vietato farsi qualsiasi tipo di immagine (Es 20,4) è un Dio alla ricerca dell'uomo, un Dio che decide di rivelarsi ad Abramo (Gen 12,1-4) e che è attento alle sofferenze del suo popolo (Es 3,9), un Dio capace di intervenire nella storia umana trasformandola in esperienza di salvezza (cf. Sal 136). Come sottolinea Martin Buber in uno dei suoi saggi: "JHWH detiene un pieno potere sul mondo, perché egli è davvero assolutamente separato dal mondo, ma in nessun modo sottratto ad esso"¹². Immanenza e trascendenza, apparentemente fra loro in contrasto e quindi aporetiche, convivono nel Nome impronunciabile di un Dio che si rivela in dialogo con le sue creature e direttamente coinvolto nella loro storia. Analogamente Israele, che viene "separato" dagli altri popoli e "consacrato" a Dio per una testimonianza di santità fra le Nazioni, è destinato ad una vocazione che implica l'entrare in rapporto, direttamente o indirettamente, con altri popoli.

La dialettica sacro/santo, immanente/trascendente costituisce quindi lo spazio nel quale Dio e gli uomini si incontrano e dialogano nella storia nell'orizzonte dell'Alleanza. Gli aggettivi sacro/santo, sul versante storico, più che un giudizio etico designano il presupposto per un servizio/vocazione radicato nella santità stessa di Dio. Tale dimensione è ben espressa nella liturgia ebraica sia attraverso il *Qaddish*, la santificazione del Nome, che attraverso il testo della *'amidah*, la preghiera delle 18 benedizioni, dove nella terza si precisa: *'attah qadosh weshimkha qadosh, weqedoshim bekol-jom jehallukha selah. Barukh 'attah JHWH ha'el haqadosh*, "Tu (Signore) sei santo e il tuo Nome è santo, e i santi Ti celebrano ogni giorno per sempre. Benedetto Tu Signore, Dio santo". E' infatti la santità/sacralità (*qadosh*) di Dio comunicata agli uomini che permette tale dialogo.

ALCUNI PASSI-CHIAVE NELL'ORIZZONTE DELL'ALLEANZA

Considerando la rivelazione ebraico-cristiana nel suo insieme, possiamo cogliere all'interno della stessa un'universale chiamata alla santità che, già emergente con particolare significatività nelle Scritture ebraiche, trova conferma negli insegnamenti di Gesù e compimento nel mistero della sua vicenda umano-divina.

Fra gli esempi più significativi possiamo innanzitutto ricordare l'esortazione alla santità con cui il Signore rivela al popolo di Israele la sua vocazione: "Se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli... Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa..." (Es 19,5-6). E' l'accoglienza della parola vissuta e ascoltata che fa di questo popolo un "popolo santo", un "popolo sacerdotale" nella diversità delle sue tribù e dei servizi ad esse connessi. Tutto il popolo è invitato ad accogliere tale parola in questo modo e tutto il popolo si impegna dicendo: *na'aseh wenishma'*, affermazione che può essere tradotta come: "eseguendo [i precetti] comprenderemo [a cosa Dio ci ha chiamato]" (Es 24,7). Se tutto ciò è in stretta relazione con la vocazione particolare del popolo di Israele, nello stesso tempo la tradizione rabbinica ci ricorda che la parola rivelata è anche per tutti i popoli. Là dove il testo, dopo la promulgazione dei dieci comandamenti, letteralmente afferma: *wekol-ha'am ro'im 'et-haqolot*, "e tutto il popolo vede le voci" (Es 20,18), i maestri spiegano: "Perché le 'voci'? Perché la voce del Signore si trasformava in sette suoni e da questi nelle settanta lingue, affinché tutti i popoli potessero comprendere"¹³. Il numero settanta esprime infatti simbolicamente la prospettiva universale della rivelazione sinaitica. Tutto ciò ha una sua significativa corrispondenza con le parole di Gesù riportate nel vangelo di Matteo: "Chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile ad un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia..." (Mt 7,24 cf. 5,17ss.). Anche in questo caso i destinatari della sua rivelazione sono tutti gli uomini (chiunque), e l'accoglienza della sua parola costituisce il fondamento, la condizione per rimanere ancorati alla "roccia" che per il cristiano è la santità rivelata in Gesù.

¹² M. Buber, *La fede dei profeti*, Marietti, Casale M. 1983, p. 128.

¹³ *Shemot Rabbah*, V, 1ss.

Sempre nell'orizzonte del rapporto sacralità/santità e ascolto accogliente della parola, possiamo trovare una relazione fra alcuni passi del Deuteronomio e del Vangelo di Giovanni. Nel primo troviamo la seguente esortazione divina rivolta al popolo di Israele: “Questi insegnamenti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore” (Dt 6,6), “Io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male [...] scegli dunque la vita” (Dt 30,15 e 19). Commenta la tradizione rabbinica:

Metti queste parole sul tuo cuore, perché, perché tu possa in tal modo riconoscere il Santo che benedetto sia, e attaccarti alle sue vie¹⁴.

E ancora:

A questo proposito si può istituire il paragone con un uomo che era caduto nell'acqua. Il capitano della nave gli gettò una corda e gli disse: “aggrappati a questa corda e non lasciarla andare; se la lasci, sei perduto”. Così il Santo che benedetto sia, disse a Israele: “Fin tanto che siete attaccati ai comandamenti, siete attaccati al Santo che benedetto sia e siete vivi tutti quanti oggi” (Dt 4,4); ed è anche detto: “Tieni stretta l'istruzione, non lasciarla andare; tienila perché essa è la tua vita” (Pr 4,13). E sii santo: fino che eseguisce i comandamenti, sei santo¹⁵.

Tale prospettiva emerge anche nella preghiera che Gesù, prima del dono totale di sé, rivolge al Padre invocandolo per i suoi discepoli: “Non chiedo che Tu li tolga dal mondo ma che li custodisca dal maligno [...] Consacrali nella verità. La Tua parola è verità” (Gv 17,15-17ss.). In entrambi i casi l'accento è posto sulla necessità di ancorarsi ad una parola di salvezza capace di aiutare l'uomo a scegliere “la vita”, la “verità”, in altre parole: una vita santa.

Infine non si può non sottolineare la significativa corrispondenza fra l'esortazione alla santità del Levitico e il richiamo alla perfezione di Gesù testimoniato da Matteo. Nel Levitico il Signore si rivolge al popolo di Israele dicendo: “Sarete santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo” (Lv 19,2), in altri termini: sarete santi perché da Me ricevete tale santità e dal mio agire nei vostri confronti dovete prendere esempio. Spiega un commento tradizionale al riguardo: “Siate simili a Me; come Io ripago bene per male, così voi ripagate bene per male”¹⁶. Anche Gesù insegna ai discepoli: “Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48), che significa: conformatevi al Padre che vi dona la santità.

Sia l'Antico che il Nuovo Testamento sono pertanto concordi nell'affermare che la parola di Dio ascoltata, accolta e vissuta, è la condizione irrinunciabile per la santità della vita. Il fondamento di tale santità rimane in ogni caso la santità stessa di Dio che ne costituisce la dimensione trascendente. In questo contesto è pertanto possibile cogliere una particolare relazione fra sacralità/santità e profezia. Chi accoglie e vive la parola infatti si lascia guidare dallo Spirito stesso di Dio che è Spirito profetico, come insegnano alcuni commenti rabbinici:

Cosa rappresenta Debora che profetizzò in Israele e giudicò gli ebrei [in questo tempo]? Ma non era ancora vivo Pinechas figlio di Eleazar (il Sommo Sacerdote)? Insegna il *Tana debe Eliaahu*: “Io chiamo a miei testimoni il cielo e la terra [cioè io dichiaro solennemente] che sia pagano o ebreo, uomo o donna, schiavo o schiava, su tutti, in virtù delle proprie opere può posarsi lo Spirito Santo [cioè lo Spirito di Dio]”¹⁷.

Tale condizione è considerata dai maestri superiore a quella del Sommo Sacerdote, e ciò significa, in qualche modo, relativizzare la sacralità riconosciuta e istituzionalizzata a favore di una priorità della profezia in quanto “segno dello Spirito Santo di Dio”, quindi Sua nuova e ulteriore manifestazione nella storia.

¹⁴ Sifrè, Deuteronomio, 74a.

¹⁵ Numeri Rabbah, XVII, 6.

¹⁶ Esodo Rabbah, XXVI, 2.

¹⁷ Jalkut Shimeoni, Shofetim, 1.

E' pertanto necessario rimettere a fuoco in che modo la sacralità/santità precedentemente definita entra in rapporto con la così detta "profanità" e con la distinzione biblica fra "impuro" e "puro". Se infatti, in virtù della creazione, il mondo è il mondo di Dio affidato all'uomo, è doveroso chiedersi in che modo la dimensione trascendente e immanente della sacralità/santità entra in relazione con la storia.

SACRO E PROFANO/IMPURO E PURO

La comprensione del rapporto sacro/profano e impuro/puro costituisce la categoria più caratteristica del pensiero ebraico, in ogni caso quella con cui gli ebrei hanno interpretato e classificato il reale. Tuttavia le testimonianze bibliche al riguardo non sono né univoche né omogenee: se nel periodo più antico è possibile cogliere una certa uniformità di pensiero, da quello preesilico in poi si delineano tendenze diverse e contrapposte che, soprattutto nella fase medio giudaica, si irrigidiscono sfociando talvolta in posizioni non sempre facili da interpretare. Ripercorriamo quindi le tappe salienti di tale evoluzione soffermandoci sulle tendenze particolarmente significative e utili alla comprensione del nostro tema.

Sacro/profano e impuro/puro nelle testimonianze bibliche più antiche

I riferimenti biblici più significativi per cogliere l'orizzonte nel quale tale categoria viene inizialmente compresa sono nel libro del Levitico e nel libro del profeta Ezechiele, testi nei quali è possibile trovare la formulazione del pensiero ebraico del VI secolo prima dell'era cristiana. Nel Levitico, successivamente ad una serie di norme relative all'investitura e al servizio sacerdotale, si precisa: "Ed il Signore parlò ad Aronne dicendogli: 'non bevete vino e liquore [...]: e ciò perché possiate distinguere tra il sacro e il profano e fra il l'impuro e il puro'" (Lv 9-10,10). L'accento è dunque posto sull'importanza delle condizioni utili alla distinzione fra queste realtà, compito che viene così ribadito nel testo profetico: "[i sacerdoti] istruiranno il mio popolo a distinguere tra sacro e profano, tra impuro e puro insegneranno loro a distinguere" (Ez 44,23). Come ben sottolineato da Paolo Sacchi:

si tratta di una categoria manifestatamente divisa in due sottocategorie, capace di permettere l'interpretazione e classificazione di tutto il reale. Non ci sono realtà che non possano essere viste come appartenenti a uno di questi quattro elementi della categoria¹⁸.

La prima sottocategoria (sacro/profano) esprime la distinzione fondamentale fra ciò che appartiene a Dio (sacro), come ad esempio il grasso degli animali, il sangue e tutto ciò che è connesso alla sfera della vita (cf. Lv 17,11) e ciò che appartiene all'uomo (profano), in un contesto nel quale la profanità è comunque qualcosa che Dio stesso dona all'uomo e per questo è una realtà buona; pertanto tale distinzione non va letta come una contrapposizione ma piuttosto come la delimitazione fra ciò che Dio "riserva" per sé e ciò che invece affida all'umanità.

La seconda sottocategoria (impuro/puro) indica invece lo stato derivante dal contatto col sacro, cioè con le realtà direttamente o indirettamente connesse alla sfera divina trascendente: ogni volta che l'uomo viene a contatto con una realtà "altra" da sé "passa" dallo spazio profano a lui riservato alla sacralità di Dio, per questo è "impuro", nel senso che si trova nella sfera stessa della divinità. Contattare il "sacro" è un po' come avvicinarsi al fuoco che, di per sé è benefico e scalda, ma quando lo si tocca può bruciare: al monte Sinai, ove Dio discende dalla nube per parlare a Mosè, il

¹⁸ P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, SEI, Torino 1994, pp. 415-416. Cf. P. Sacchi, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 29-34.

popolo non può accostarsi altrimenti morirebbe, inoltre deve prepararsi e purificarsi per poter stare al cospetto del Signore anche a distanza di sicurezza (Es 19,12-13); Aronne e i suoi figli, deputati al servizio sacerdotale nella tenda dell'adunanza, hanno bisogno di particolari indumenti per avvicinarsi alla zona "sacra" (Es 28,43, cf. Lv 6,3-4); e ancora Aronne, autorizzato ad entrare da solo oltre il velo del Santuario quindi nella zona più "sacra", una volta uscito dalla stessa deve purificarsi prima di compiere il rito espiatorio per sé e per il popolo durante il cerimoniale di *Kippur*, il giorno del grande perdono (Lv 16,1ss.). In tale orizzonte vanno comprese anche le norme di purificazione dopo il parto prescritte al capitolo dodicesimo del Levitico là dove si parla di sacrifici ad esse connessi (Lv 12,1-8): il testo infatti precisa che dei due sacrifici dovuti il primo è un olocausto e il secondo è un sacrificio di espiazione (Lv 12,6). Tale distinzione è importante in quanto la prescrizione dell'olocausto, sacrificio di comunione che esprime uno stretto rapporto fra Dio e gli uomini, sottolinea la dimensione sacrale che connota la trasmissione della vita in quanto realtà "sacra" benedetta da Dio (Gen 1,28), realtà che coinvolge in maniera particolare la donna che porta in sé la stessa durante il suo formarsi. Il sacrificio di espiazione invece è in stretta connessione sia col fatto che il parto è accompagnato ad una dispersione del sangue, segno della sacralità di Dio, che con la memoria del primo peccato e delle sue conseguenze (cf. Gen 3,16), a causa del quale nel dolore del travaglio potrebbe aver trovato spazio qualche imprecazione. Anche in questo caso, in cui di fatto è presente un richiamo alla dimensione etica, prevale comunque l'idea che la purificazione è necessaria in quanto la trasmissione della vita è un atto "sacro".

La connotazione etica di tale rapporto e le sue prime conseguenze

Dalle testimonianze bibliche che abbiamo appena preso in considerazione, emerge come la distinzione sacro/profano e impuro/puro prescinde, almeno in questa prima fase, da una connotazione strettamente etica: la sacertà è compresa secondo il principio della creazione, cioè secondo la necessità di una distinzione per una conoscenza e un corretto uso delle realtà create (cf. Gen 1,1ss. e Lv 11,1ss.)¹⁹, e l'impurità deriva principalmente dal contatto con la sfera del sacro. Tuttavia, a partire da tale concezione originaria, si sviluppano successivamente due tendenze che danno origine a due concezioni di impurità più opposte che diverse, le quali esprimono due atteggiamenti di fondo, due aspetti dell'anima di Israele, che ne accompagnano la storia in maniera dialettica e spesso conflittuale. Ripercorriamo quindi brevemente i momenti salienti di tale non facile evoluzione.

Impurità e peccato secondo alcuni testi preesilici

La maggior parte dei testi preesilici continua a mantenersi nell'orizzonte della concezione originaria che comprende il rapporto fra purezza e impurità senza connotare lo stesso di valenze etiche. Vi sono però alcuni testi che fanno eccezione e che vanno ricordati per l'importanza che ebbero nello sviluppo della riflessione giudaica.

Ad esempio troviamo letture contrastanti relativamente all'impurità del serpente in quanto animale che striscia. Nel primo racconto della creazione, quello classificato come sacerdotale, il serpente è creato tale da Dio che lo dichiara esplicitamente buono (Gen 1,25), quindi la sua impurità è assolutamente indipendente dall'idea di male. Diversa è invece la lettura che si può desumere dal terzo capitolo della Genesi, tradizionalmente riferito alla fonte Jahvista, dove si dice che Dio condanna il serpente tentatore a strisciare (Gen 3,14). In questo caso l'animale sarebbe stato creato puro e poi condannato all'impurità che, in questo contesto, emerge come una sorta di pena.

L'idea che tra impurità e peccato, inteso come trasgressione, vi dovesse essere una qualche affinità

¹⁹ Riguardo il concetto di distinzione, anche antinomica, ai fini della conoscenza rimando al seguente commento tradizionale: *Il midrash temurah*, ed. it. a c. di M. Perani, EDB, Bologna 1986.

trova un suo sviluppo significativo nel capitolo 6 del libro di Isaia. Il contesto è quello della visione che accompagna la sua vocazione, nell'orizzonte della quale i "serafini" affermano molto chiaramente che il sacro è l'essenza, o per lo meno l'attributo fondamentale, del divino: Dio è infatti proclamato tre volte *qadosh*, sacro/santo (Is 6,3). Isaia, durante tale visione, sa di essere al cospetto di Dio e quindi in uno stato di impurità derivante dal contatto col sacro, tuttavia l'angelo che accorre in suo aiuto e lo purifica non toglie, come ci aspetteremmo, l'impurità derivante da tale contatto, bensì il suo *'awon* e il suo *chet*, cioè la sua colpa e la sua trasgressione. Isaia raggiunge quindi la purità con l'espiazione del peccato, con l'allontanamento della trasgressione. Qui si afferma che il peccato è fonte di contaminazione facendo pertanto emergere un nuovo concetto di impurità piuttosto diverso da quello originario. A questo punto le impurità possibili, e le conseguenti purificazioni, sono almeno due e con significati diametralmente opposti: da una parte l'impurità continua ad indicare l'esperienza del divino e dall'altra diventa segno del peccato che, in questo modo, viene compreso come realtà esterna all'uomo, avente una sua autonomia e pertanto allontanabile. Tale concetto di *'awon*, colpa, affine all'impuro avrà il massimo sviluppo nell'essenismo.

Una comprensione in questo senso è presente anche nel capitolo quarto della Genesi, là dove il Signore si rivolge a Caino dicendogli: "Se agirai bene potrai andare a testa alta, ma se non agirai bene il peccato sta in agguato alla tua porta; esso ha desiderio di te, ma tu puoi dominarlo" (Gen4,7). Anche in questo caso il peccato viene definito come qualcosa di esterno e autonomo dall'uomo, inoltre il termine "desiderio" nel testo ebraico corrisponde a *teshuqah*, lo stesso termine usato per indicare la spinta sessuale della donna verso l'uomo (Gen 3,16) che, in questo modo, diventa una sorta di paradigma per esprimere la dinamica del peccato stesso. Tale concezione si contrappone alla comprensione dell'amore coniugale autentico come "spazio sacro" che rivela il Nome divino nella storia, e che emerge sia dal Cantico dei Cantici che da molti dei suoi commenti tradizionali²⁰.

La legislazione sacerdotale: tensioni e ambiguità nell'interpretazione del sacro

La conseguenza di tale duplice e opposta interpretazione circa la natura dell'impurità, inevitabilmente genera tensioni all'interno del pensiero ebraico. Da una parte c'è chi tende a collegare l'impuro, in quanto negativo per l'uomo, con l'idea di male accentuandone la connotazione etica, dall'altra c'è chi si sforza di inserire l'impurità, considerata in ogni caso come realmente esistente, in un sistema che possa tenerla sotto controllo senza tuttavia identificarla o assimilarla col male.

L'ambiente che maggiormente si sforza di dare una formulazione strutturata a tutte le credenze tradizionali riguardanti l'impuro è quello dei sacerdoti. Sono loro che, soprattutto durante il periodo dell'esilio, portano a termine quello che possiamo definire un sistema organico anche se non sempre chiaro. Le due tendenze, impuro distinto dal peccato oppure legato ad esso, si sviluppano secondo due concezioni opposte che trovano la loro collazione naturale nelle due linee di tendenza conosciute come teologia del "patto" e teologia del "promessa" e che costituiscono due modi diversi di interpretare la sacralità/santità in relazione alla impurità/purità. Più che sistemi teologici rappresentano due atteggiamenti di fondo, due aspetti dell'anima di Israele.

Secondo la teologia del "patto" infatti, l'uomo gestisce la storia assieme a Dio, pertanto la sua libertà e la sua responsabilità sono centrali nel realizzarsi della storia della salvezza (cf. Dt 30,15). La logica di fondo è quella dell'Alleanza intesa come incontro di due libertà, dove quella dell'uomo è fondamentale affinché, attraverso il suo assenso, possa realizzarsi il progetto divino sulla storia. In questo contesto l'impurità viene distinta dal peccato, come nel codice di santità del Levitico (Lv 17-26), e la sacertà continua ad essere compresa secondo il principio della creazione: per distinguere

²⁰ Anche per questo aspetto rimando a: E. Bartolini, *La storia dell'amato e dell'amata come epifania dell'eterno nel Cantico dei Cantici*, pp. 103-126; *La santità della relazione uomo-donna nella rivelazione*, pp. 33-71.

ciò che è sacro (di Dio) e ciò che profano (dell'uomo), quindi in ordine ad una conoscenza orientata all'uso dei beni che Dio affida agli uomini (cf. Lv 10,10; Ez 44,23).

Secondo la teologia della "promessa" invece, prevale l'idea che è soprattutto Dio colui che garantisce il suo rapporto speciale con Israele: il piano salvifico si realizza indipendentemente dal peccato in quanto è Dio che salva "gratuitamente". In tale orizzonte, che sottolinea una visione piuttosto negativa dell'uomo che viene considerato prevalentemente a partire dalle sue debolezze, l'impurità viene legata al peccato (cf. Is 6,6-7) ed emerge la convinzione che la giustizia sarà stabilita da un "unto" mandato da Dio. Inoltre la sacertà viene compresa secondo la "quantità" di sacro che ciascuno possiede: più se ne possiede e più si è vicini a Dio e quindi "puri". Si crea così una scala di valori che va dal più sacro verso il meno sacro. Ai due estremi ci sono il sacerdote ebreo, che rappresenta il grado più alto, e l'uomo pagano che si colloca invece al grado più basso. Solo il sacerdote può toccare l'altare, il laico deve stare ad una certa distanza e il pagano è completamente escluso.

In questa ambiguità del sacro, che inevitabilmente coinvolge anche l'interpretazione dell'impuro, diventa necessario distinguere le impurità lecite da quelle illecite. Di fatto nasce un nuovo valore della categoria "sacro-profano/impuro-puro" che viene inserita nella sfera dell'etica in quanto controllata dall'interpretazione pratica della *Torah*, la stessa categoria delle cose impure le è così sottomessa. Ciò significa escludere che nell'impurità ci sia, di per sé, qualcosa di cattivo: la connotazione etica dipende da come si usano le realtà terrene, ci sono ad esempio animali impuri per l'alimentazione ma puri per altri usi, come ad esempio il cavallo (cf. Lv 11,1ss.), così come sono dichiarati buoni gli animali che strisciano (Gen 1,25) anche se è vietato cibarsene (Lv 11,41)²¹. Secondo le norme di santità levitiche, nell'ambito delle quali quelle riguardanti la purità sono mescolate e non distinte da quelle etiche²², e secondo la tradizione sacerdotale e il deuteronomista, peccare è trasgredire alla volontà divina, atto che comprende anche le "purificazioni obbligatorie" e che ha come conseguenza la profanazione del Nome divino. Al contrario invece, secondo la concezione di Isaia, peccare è sì trasgredire alla volontà divina, ma ciò che ne consegue è l'impurità. Anche se la sua idea restò a lungo improduttiva nella storia dell'Israele biblico, ebbe notevoli influssi nei periodi successivi in cui si perse il senso originario della distinzione "sacro-profano/impuro-puro".

Le norme restrittive di Ezechiele e di Neemia

Se il codice di santità levitico ci dà un quadro sufficientemente coerente della concezione di impurità secondo il pensiero sacerdotale, il libro di Ezechiele ci fornisce una sistemazione organica dell'intera categoria "sacro/profano, impuro/puro" che però, nelle sue applicazioni pratiche, viene riconsiderata secondo principi restrittivi rispetto le norme del Levitico. Troviamo infatti al capitolo quarantaquattro:

Così dice il Signore JHVH: "Troppe sono le abominazioni che commettete, o casa di Israele:

²¹ Gli animali che strisciano sono infatti dichiarati impuri (Lv 11,41-43). Tuttavia dal principio generale che regola la classificazione degli animali impuri, e cioè il contatto con la terra, possiamo desumere che tale impurità è messa in relazione alla sacralità in quanto la terra stessa è compresa come terra sacra. Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 419; *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 55-59.

²² Nel codice di santità (Lv 17-26) Mosè enuncia i principi e le norme fondamentali per Israele. Prima dà norme riguardanti il sacrificio, poi proibisce di mangiare carne col sangue anche agli stranieri che si trovano in Israele (Lv 17,12), proibisce l'incesto, l'accostarsi alla donna mestrata, l'adulterio, l'alterazione di bilance, il furto, la menzogna, la frode, e il falso giuramento per non profanare il Nome di Dio. Insiste poi sul fatto che è necessario amare il prossimo come se stessi, che bisogna seminare nel campo due specie di semi differenti, ecc. (Lv 17-19). Il valore di tutte queste norme, sia in relazione alla purità che all'etica, dipende dalla medesima volontà divina e per questo vengono elencate insieme. La distinzione fra le due sfere è decisamente un problema nostro in quanto abbiamo alle spalle l'esperienza che il giudaismo stesso fece nei secoli tra il secondo prima dell'era cristiana e il primo di quella successiva. Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, pp. 425-428; *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 83-87.

introducete nel mio Santuario, profanandolo, stranieri incirconcisi nel cuore e nel corpo [...]”. Così parla il Signore JHVH: “Nessuno straniero, nemmeno di quelli che abitano in mezzo a Israele, entrerà nel mio Santuario, perché è incirconciso nel cuore e nel corpo” (Ez 44, 6-9).

Sia nel Levitico che nelle prescrizioni sacerdotali troviamo indicazioni piuttosto diverse: il *gher*, cioè lo straniero che vive col popolo di Israele, può compiere sacrifici a JHVH (cf. Lev 17,8 e Nm 15,14), Ezechiele invece lo esclude dalla possibilità di entrare nel Tempio. Lo straniero viene così dichiarato impuro e gli ebrei non sacerdoti anche:

[I sacerdoti], quando varcheranno le porte del cortile interno [cioè quando entreranno nella parte propriamente sacra del Tempio], vestiranno abiti di lino; non terranno addosso indumenti di lana, quando presteranno servizio alle porte del cortile interno e nel Tempio. Sul loro capo avranno turbanti di lino, porteranno ai fianchi mutande di lino; non si vestiranno di stoffe che provochino sudore.

Quando poi usciranno nel cortile esterno, dove sta il popolo, si toglieranno le vesti usate mentre officiavano, le lasceranno nelle camere del Santo e indosseranno altri abiti, per non rendere sacro il popolo con le loro vesti [liturgiche] (Ez 44, 17-19).

Come fa notare Paolo Sacchi:

Fra sacro e profano esiste un limite topografico ben preciso, marcato dalle porte del cortile interno del Tempio. Al di là della linea di demarcazione la sacertà tocca un livello che il profano non può sostenere, ma già il profano che sta fuori dalla porta del Tempio è più sacro rispetto al pagano che non potrà in alcun modo avvicinarsi al Tempio²³.

Non dobbiamo dimenticare il particolare periodo storico in cui si colloca la predicazione di questo profeta che getta le basi del giudaismo, cioè della comunità che, dopo l'esilio, ricostruisce il Tempio e si riorganizza facendo i conti con un passato segnato da inculturazione e assimilazione ad usanze piuttosto lontane da quelle della propria tradizione religiosa. Siamo inoltre nel contesto della subordinazione dei leviti addetti ai santuari delle alture ai discendenti di Tzadoq a Gerusalemme, in quanto la riforma di Giosia, eliminando tali luoghi di culto, li aveva privati della loro collocazione sociale costringendoli a vivere di carità o ad appoggiarsi al Tempio (cf. Dt 12,1ss.; 18,6-8).

Le riforme di Neemia, che segnano la nascita del giudaismo post-esilico, insistono ulteriormente sulla distinzione fra ebrei e non ebrei:

Il resto del popolo, i sacerdoti, i leviti, i portieri, i cantori, i netinei [*netinim*, letteralmente: “donati”, cioè addetti a particolari servizi nel Tempio] e quanti si erano separati dal popolo dei paesi stranieri per aderire alla *Torah* di Dio, le loro mogli, i loro figli e le loro figlie [...] si impegnarono con giuramento a camminare nella *Torà* di Dio, [...] e in particolare: a non dare le nostre figlie agli abitanti del paese e a non prendere le loro figlie per i nostri figli [è un solenne impegno a non contrarre matrimoni misti] (Ne 10,29-31).

Tutto ciò, e in particolare le riforme di Neemia, non solo separa i sacerdoti dal popolo, ma pone le basi di quella linea intransigente che, un po' più tardi, bloccherà di fatto un grande tentativo di dialogo fra il giudaismo di Palestina e le altre culture tra le quali, soprattutto, quella greca²⁴. Viene così rimesso in discussione l'impulso profetico che poneva l'accento sulla missione universale di Israele in nome di un irrigidimento etico volto al mantenimento dell'identità di fronte alle tentazioni dei culti stranieri.

²³ P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p.430; cf. *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, p. 91.

²⁴ Cf. G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo*, pp. 136-145.

La “crisi” della categoria biblica originaria

Fra le diverse correnti di pensiero, come abbiamo visto fra loro contrapposte, relative alla comprensione del “sacro” nell’evolversi della storia di Israele, si registra ad un certo punto una vera e propria “crisi” di quella che abbiamo definito la categoria biblica originaria. I segni della stessa si possono cogliere chiaramente in alcuni testi sapienziali, nell’apocalittica e nell’esperienza degli esseni, dove si insiste sulle cause che stanno all’origine del male e sui loro influssi nei confronti degli uomini.

Il problema dell’origine del male e la sua persistenza nella storia

Il primo libro canonico che mette in crisi la categoria “sacro/profano, impuro/puro” è quello di Giobbe. Prendendo atto della debolezza umana egli la paragona all’impurità:

L’uomo nato di donna: brevi sono i suoi giorni, pieni d’affanno, come un fiore sboccia e appassisce, dilegua come ombra e non si arresta.

Ed è su questo essere che Tu tieni aperto il tuo occhio. E’ questo essere che Tu porti in giudizio con Te.

Nessuno può rendere puro l’impuro (Gb 14,1-4; cf. Qo 9,2).

Egli riprende e sviluppa un’idea circa l’origine del male presente nel *Libro dell’Astronomia* (anteriore al secondo secolo prima dell’era cristiana), nel quale si afferma: “Indica a tuo figlio Matusalemme e mostra a tutti i tuoi figli [cioè agli eredi della tradizione] che tutti quelli che sono di carne non sono innocenti al cospetto del Signore, perché Egli li ha creati (81,5)”²⁵. Giobbe riprende tale idea per sottolineare che l’uomo è affetto da un’impurità, collegata al peccato, così grande da essere “travolto” davanti a Dio²⁶.

Nello stesso periodo il *Libro dei Vigilanti*, i cui influssi sono percepibili nell’apocalittica e, in particolare, nel libro di Enoc etiopico, presenta due novità particolarmente interessanti²⁷: afferma l’origine preterumana del male e l’immortalità dell’anima, compresa come entità disincarnabile capace di vivere dopo la morte del corpo in una dimensione in cui il male non esiste più. Quest’ultimo deriverebbe da una trasgressione avvenuta in una sfera superiore a quella umana: alcuni angeli, scesi dal cielo sulla terra perché presi dalle passioni per le donne, si unirono ad esse generando esseri mostruosi (*nefilim*, in greco *gigantes*) che empirono la terra di lutti. Tali angeli decaduti e resisi con tale gesto impuri (si insiste quindi sul rapporto male/impurità) danneggiarono l’umanità svelando segreti celesti, cioè le scienze, la tecnica e l’astronomia destinate a diventare la base di ogni vero sapere. Dio reagisce a ciò con il diluvio che fa scomparire gli esseri mostruosi ma non le loro anime, la presenza delle quali spiegherebbe la persistenza del male nella storia²⁸. L’autore di questo libro, a partire dal dodicesimo capitolo, introduce la figura di Enoc che appare come quella di colui che narra in prima persona assieme ai “santi e agli angeli vigilanti”, cioè a coloro che non sono decaduti²⁹.

In tale orizzonte, nel quale l’uomo appare più vittima che colpevole del male che compie, affonda le sue radici l’apocalittica che segna l’inizio di una corrente di pensiero che, seppur travagliata fin dal suo sorgere, sembra comunque aver messo forti radici. La purità diventa progressivamente il fondamento della vita religiosa: non è più la fonte della forza che permette all’uomo di avvicinarsi

²⁵ Citato in: P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 156.

²⁶ Cf. P. Sacchi, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 143-149.

²⁷ Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, pp. 149-155; *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 135-142.

²⁸ Una reazione a tale corrente di pensiero si può cogliere al capitolo sei della Genesi, là dove si fa cenno ai “giganti” come ai eroi di tempi antichi e non a mostri di origine sovranaturale (cf. Gen 6,4).

²⁹ Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 151.

all'altare ma è la condizione per una maggiore vicinanza a Dio e l'impurità, di conseguenza, è affine al male. Il matrimonio non viene proibito ma è comunque considerato un ostacolo all'avvicinamento a Dio in quanto fonte di impurità: nel 160 circa prima dell'era cristiana, il *Libro dei Sogni* dirà che Enoc poté avere le sue visioni solo prima del matrimonio³⁰.

È evidente la sorta di confusione che porta alla crisi della categoria originaria e alla rimessa in discussione del matrimonio come via di santificazione³¹, che porta ad una visione pessimistica della natura umana e alla convinzione che il "giusto" sia destinato a vivere per mezzo della sua anima, sottolineatura che relativizza la dimensione creaturale rimettendo in discussione l'antropologia biblica unitaria.

La radicalizzazione estrema di questa concezione dell'impurità come forza malefica trova spazio nell'essenismo: impurità e peccato coincidono e fanno parte della natura stessa dell'uomo, di conseguenza la liberazione dal peccato è liberazione dall'impurità, cioè purificazione. Va però sottolineato che, sempre secondo gli esseni, il peccato (*'awon*), più che una trasgressione è una sorta di "macchia" che segna l'uomo indipendentemente dalla sua volontà, per loro inoltre l'uomo non è più sede del profano ma dell'impuro. Di conseguenza né la profanità, né tutti i suoi valori, hanno più significato: scompare così il senso della libertà dell'uomo che collabora con il suo Creatore entro i limiti posti dalla Rivelazione (*Torah* scritta e orale).

Parallelamente a questa identificazione dell'impuro con la natura storica dell'uomo l'essenismo sviluppa la perdita del confine tra sacro e profano: l'uomo può raggiungere attraverso l'ascesi uno stato di purità somma che si identifica con la sacertà stessa di Dio, e può farlo già da questa terra. In questo senso vanno comprese le norme che vietano all'aspirante di toccare i membri già appartenenti alla comunità in quanto questi ultimi possiedono un grado di purità superiore; ugualmente colui che viene punito è costretto ad allontanarsi dalla purità degli altri membri³².

Impurità e sessualità nel giudaismo medio

La "crisi" della categoria biblica originaria porta nel periodo medio giudaico ad identificare nella sessualità una fonte di impurità negativa. Nel *Libro dei Giubilei* (33,20) si legge: "Non c'è peccato più grande della fornicazione...", e la traduzione greca dei LXX colloca il comandamento di "non commettere adulterio" prima del comandamento di "non uccidere"³³, valutando quindi l'adulterio alla luce dell'impurità³⁴. "Non commettere adulterio" viene inteso soprattutto nel senso di "non commettere fornicazione" cioè non commettere *zenut*, termine che diventa in greco *porneia*. Tutto ciò che può ledere la purità del sacerdote viene considerato *zenut* nel senso di impurità, di peccato e di male per tutto il popolo. La *zenut/porneia* è chiamata nel *Testamento di Simeone* (5,3): "madre di tutti i mali", è al primo posto nel catalogo degli spiriti dell'errore sia nel *Testamento di Ruben* (2,2-3,3) che nel *Documento di Damasco* (4,17), e si è convinti che la stessa possa annidarsi anche nel matrimonio. La *zenut/porneia* diventa così il principio unificatore di tutti i peccati³⁵.

Di conseguenza comincia a delinarsi l'idea che il concetto di piacere sia legato a quello di impurità, di male e di peccato: il sesso, attraverso il piacere, è la causa di ogni peccato a partire da Adamo in poi. Ecco un'interessante testimonianza di Filone al riguardo:

³⁰ Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 432; *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 127-134.

³¹ Questa infatti è la prospettiva tradizionale del pensiero ebraico, che vede nel matrimonio una piena realizzazione dell'uomo e della donna in tutte le loro dimensioni. Non a caso è chiamato *qiddushin*, santificazione. Anche in questo caso si può vedere: E. Bartolini, *La storia dell'amato e dell'amata come epifania dell'eterno nel Cantico dei Cantici*, pp. 103-126; *La santità della relazione uomo-donna nella rivelazione*, pp. 33-71.

³² Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 436.

³³ Citati in: P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 437.

³⁴ Si può notare a questo proposito un interessante parallelismo con il *Libro dei Vigilanti* e con la sua concezione di male riferita al peccato sessuale degli angeli scesi sulla terra perché presi dal desiderio per le donne.

³⁵ Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, pp. 437-438; *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 181-191.

Principio di vita colpevole diviene [per Adamo] la donna: perché finché egli era uno, per la sua unicità era simile al mondo e a Dio e portava impressi nell'animo i caratteri delle due nature. Ma quando fu plasmata anche la donna, vedendo una figura che gli somigliava e che aveva una conformazione simile alla sua, a quella vista si rallegrò e, avvicinandosi, la salutava con affetto. Ed essa, non vedendo alcun essere che le somigliasse di più, esulta e ricambia il suo saluto con pudore. Ed ecco che nasce l'amore [*eros*] che, ricongiungendo, per così dire, le parti separate di un essere unico, li unisce insieme infondendo in entrambi il desiderio [*pothos*] dell'unione reciproca, allo scopo di procreare un loro simile. Ma questo desiderio genera anche il piacere fisico che è principio di ingiustizie e trasgressioni. E' per causa del piacere che gli uomini barattano la vita immortale e beata con la vita mortale e sventurata³⁶.

Naturalmente è presso gli esseni che emerge con chiarezza il disprezzo sia per la sessualità che per il matrimonio:

Prevedendo con chiarezza quale ostacolo sarebbe stato il matrimonio sia di per sé sia per la vita comunitaria, gli esseni lo hanno messo al bando, imponendosi di praticare una continenza perfetta. Nessuno di loro si sposa, perché ritengono la donna egoista, gelosa, un laccio per la vita dello sposo con le sue seduzioni³⁷.

Come si può notare anche il giudizio sulla donna e sulla sua relazione con l'uomo è decisamente negativo.

Di fronte a questo modo di pensare, chiaramente antitetico rispetto alla comprensione biblica del rapporto uomo-donna secondo la logica della creazione ove Dio benedice la prima coppia nel segno della fecondità definendola cosa "molto buona" (cf. Gen 1,28-29), ben si comprendono le prese di posizione rabbiniche dove si arriva a stabilire che colui che non si è sposato entro i venti anni ha trasgredito un comandamento³⁸, così come si ribadisce che: "un uomo che non ha moglie vive senza gioia, senza benedizione, senza bene"³⁹, inoltre: "un uomo deve sempre onorare sua moglie perché le benedizioni discendono sulla casa di un uomo solo per merito di sua moglie"⁴⁰, e c'è anche chi afferma che "Israele fu liberato dall'Egitto per i meriti delle donne"⁴¹.

Diventa pertanto rischioso tentare generalizzazioni a favore dell'una o dell'altra tendenza. Dobbiamo semmai prendere atto della coesistenza dialettica di posizioni fra loro antitetiche che la tradizione ha comunque conservato, secondo la logica per la quale ogni interpretazione, anche se discutibile, contribuisce alla ricerca del senso ultimo di ciò che il Signore ha rivelato. Non dimentichiamo inoltre che, per il pensiero semitico che non conosce sintesi di tipo hegeliano, le antinomie costituiscono un criterio di intelligibilità⁴².

Se, da una parte, la crisi sopradescritta che caratterizza il medio giudaismo provoca tensioni non sempre facili da gestire, in quanto la purità diventa di fatto un problema, dall'altra non dobbiamo dimenticare che l'ebraismo è sempre stato un fenomeno multiforme. Pertanto, in un'epoca di forti fermenti religiosi come questa, permangono comunque anche le interpretazioni rabbiniche che, più equilibrate e più in linea con il pensiero biblico delle origini, continuano a sottolineare una prospettiva diversa. Siamo quindi di fronte ad una evoluzione, sicuramente problematica, che tuttavia non annulla la concezione precedente, semmai la rimette in discussione.

³⁶ Filone, *De opificio mundi* 151-152. Citato in: P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 439; cf. *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, p. 188.

³⁷ Filone, *Apologia dei giudei*, 14. Citato in: P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 440; cf. *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, p. 190.

³⁸ Cf. *Talmud Babilonese, Qiddushin*, 29b.

³⁹ *Talmud Babilonese, Jevamot*, 62b.

⁴⁰ *Talmud Babilonese, Bava Matzi'a*, 59a.

⁴¹ *Talmud Babilonese, Sotah*, 11b.

⁴² Riguardo questo aspetto rimando al testo tradizionale precedentemente citato: *Il midrash temurah*, in particolare pp. 39-70.

Multiformità del pensiero ebraico e giudeo-cristianesimo

Il giudeocristianesimo che caratterizza la Chiesa delle origini si colloca in questo contesto multiforme e complesso nel quale, sia la predicazione di Gesù che di Paolo, vanno considerate in relazione a tali tensioni e a tutti i conseguenti problemi non risolti. Non ci deve pertanto sorprendere il fatto che, proprio l'apostolo Paolo, descriva il matrimonio come "mistero grande" in riferimento al rapporto fra Cristo e la Chiesa invitando i mariti ad amare le proprie mogli secondo la stessa dinamica (Ef 5,31-33) e, in altro contesto, sembri invece sostenere una sorta di "primato" della verginità sul matrimonio (1Cor 7,1ss.). In ogni caso non dimentichiamo che è proprio lui a sottolineare la reciprocità di doni e carismi diversi in quanto provenienti dall'unico Spirito divino (1Cor 12, 1ss.). Anche la predicazione di Gesù relativa a ciò che rende puro o impuro l'uomo va riconsiderata in questo articolato e disomogeneo orizzonte (cf. ad es. Mc 7,1ss.) e, dal punto di vista della ricerca biblica, resta un problema aperto⁴³.

Non dimentichiamo infine che la stessa tradizione rabbinica medio giudaica del primo secolo dell'era cristiana, darà risposte diverse al problema. Hanina ben Dosa, forse di poco più giovane di Gesù, è ricordato soprattutto per un suo particolare gesto: ha attraversato il suo villaggio tenendo in mano la carcassa di una serpe, animale impuro, che lo aveva morso dicendo: "Non è il serpente che uccide ma il peccato"⁴⁴. Purtroppo di lui sappiamo ben poco e, per questo, ci è difficile stabilire quanto possa essere su posizioni vicine a quelle di Gesù.

Perfettamente coerente con i fondamenti del pensiero farisaico e molto chiara è invece la posizione di Yohanan ben Zakkai, al quale si deve la riorganizzazione del giudaismo dopo la caduta del Tempio del 70 d.C.: egli fondò un'accademia di studi a Javne e ricostituì l'unità del popolo attorno al commento della Scrittura raccogliendo le memorie del passato e valorizzando la corrente farisaica. Fra l'altro sosteneva: "Né il cadavere contamina, né la cenere della vacca rossa purifica: è Dio che ha ordinato di fare ciò"⁴⁵.

OSSERVAZIONI

Innanzitutto abbiamo preso atto di come la categoria sacro/santo mantenga in sé una positiva tensione da recuperare e rileggere in riferimento alla contemporanea immanenza e trascendenza che caratterizza il Nome divino. Questo deve portarci a riconsiderare la logica della creazione secondo il principio di una distinzione per una miglior conoscenza e comunicazione: sacralità e profanità appartengono all'unico mondo di Dio e, per questo, non vanno indebitamente contrapposte. Dio infatti, è il Dio dell'Alleanza sia nella sua trascendenza che nella sua immanenza, dimensioni che determinano lo spazio di un rapporto all'interno del quale l'obiettivo è duplice: la comunione di Dio con gli uomini e la comunione fra gli uomini attraverso relazioni sante radicate nell'amore di Dio che è partecipativo. E' su questa base che si fonda la comprensione trinitaria cristiana.

In secondo luogo possiamo dire che la categoria sacro/santo è la categoria della rivelazione che, per il cristiano, significa anche incarnazione. Il Dio che si fa storia e si rivela in maniera unica in Gesù porta a compimento un progetto di salvezza ove la sacralità si gioca totalmente a favore della santità della storia: Gesù è contemporaneamente consacrato, profeta e messia (cf. Lc 4,18-21 e Is 61,1-2); non ha timore nello stabilire rapporti con tutti, anche con coloro che una certa corrente del tempo considerava "impuri"; la sua predicazione e la sua azione rimandano alla comprensione biblica

⁴³ Cf. P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, pp. 144-146; *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 205-213.

⁴⁴ *Talmud Babilonese, Berakhot*, 33a.

⁴⁵ Cf. *Midrash Tanchumà, Chuqqat*, 8; *Pesiqta de-Rav Kahana*, IV,7. Anche se il testo midrashico è tardivo, la notizia riguardante ben Zakkai si inserisce bene nel quadro dei problemi di questo periodo e può essere ritenuta sicura. Cf. anche: P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, p. 450; *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, pp. 223-224.

originaria di tale categoria e ne è testimonianza il fatto che egli condanna alcune deviazioni assumendo la “crisi” del tempo⁴⁶.

Inoltre, al di là di discutibili interpretazioni segno di un particolare processo storico, il testo biblico sottolinea che la santità deve essere il segno di una vita vissuta e compresa sacramentalmente, non può quindi diventare una “fuga dal mondo”, deve semmai manifestarsi come una scelta esistenziale secondo la logica del Dio della vita (Dt 30,15-20).

Tutto ciò costituisce una positiva provocazione sia per la tradizione ebraica che per quella cristiana.

⁴⁶ Può essere interessante al riguardo il saggio di Flusser recentemente tradotto in italiano: D. Flusser, *Jesus*, Morcelliana, Brescia 1997, in particolare pp. 69-92 e 109-121.