

GIULIA CANEDI

## PROBLEMI DI CONVIVENZA.

### SPUNTI PER UN CONFRONTO TRA IL *DE IDOLOLATRIA* DI TERTULLIANO E *MISHNAH 'AVODAH ZARAH*

Non conosciamo alcuna comunità che non abbia un atteggiamento caratteristico verso coloro che fanno parte di un altro gruppo. Il modo di percepire l'altro, di classificarlo e di prendere le distanze da lui dà un significato preciso alla prima persona plurale.

Ivan Illich<sup>1</sup>

Non è difficile immaginare che per ogni problema da risolvere ci siano tante soluzioni differenti quanti sono i suoi solutori. Ogni strategia riflette l'ambiente culturale in cui nasce, ma quando si tratta della questione della convivenza tra appartenenti a diversi gruppi religiosi i sistemi eletti a difesa dell'identità diventano immagini particolarmente esplicative della cultura che li ha prodotti. Tanto più interessanti per noi in quanto, nel caso che mostrerò, appartengono a due confessioni che in modo particolare hanno contribuito a formare la nostra cultura: il primo cristianesimo latino e il giudaismo rabbinico.

Con questa breve indagine vorrei proporre il confronto di due testi con lo scopo di mostrare come il cristiano Tertulliano e le comunità ebraiche dei Rabbini della *Mishnah*, con presupposti di partenza non troppo lontani e in un certo modo assimilabili, abbiano sviluppato modalità di convivenza con l'altro, per entrambi rappresentato dall'impero romano e da una religione politeistica, decisamente differenti.

Il *De Idololatria*<sup>2</sup> è generalmente datato agli inizi del III secolo, anteriore al periodo montanista di

---

<sup>1</sup> ILLICH 1985, p. 224.

<sup>2</sup> Questo testo si trova in un unico manoscritto, il *Codex Agobardinus*, il più importante e antico manoscritto che colleziona opere di Tertulliano, datato intorno al IX sec., che prende il nome dal suo primo possessore, il vescovo Agobardo di Lione. Attualmente è posseduto dalla Biblioteca nazionale di Parigi dove è classificato come *Codex Parisinus latinus* 1622. Qualche difficoltà è data dalla dicitura del titolo dell'opera. Nel *Codex Agobardinus* il termine *idolatria* è utilizzato solamente nel titolo, mentre successivamente troviamo usata la variante *idololatria*, ad eccezione di un unico caso in cui ricompare *idolatria* nella seconda parte del manoscritto. Sembra che questa irregolarità si possa spiegare con l'intervento di un nuovo scriba a metà dell'opera il quale, dopo aver scritto a margine del testo il titolo *De Idolatria*, e aver cominciato a copiare la seconda parte dell'opera usando lo stesso vocabolo, si sarebbe poi corretto secondo l'uso che era stato fatto precedentemente. Per il testo latino ho utilizzato l'edizione di WASZINK - VAN WINDEN

Tertulliano, più precisamente tra il 203 e il 206<sup>3</sup>. È un'epoca questa in cui la comunità cristiana è soggetta ad una considerevole crescita che porta con sé però anche una certa superficialità nella pratica quotidiana della vita dei fedeli. L'opera di Tertulliano è dunque pensata per far fronte alle questioni legate alla natura dell'idolatria<sup>4</sup> e ai requisiti della vita cristiana richiesti in un mondo permeato di templi, altari, statue, sacrifici, processioni e festività destinate ad una nutrita schiera di divinità differenti. Un tale culto rivolto ad altre divinità non può costituire, per un autore cristiano, solo una tradizione alternativa, legittima e concorrenziale, alla propria fede, ma sarà percepito come una religione interamente falsa. Per questo motivo, dopo aver definito l'ambito e il contenuto dell'idolatria, Tertulliano si occupa principalmente di enumerare le occupazioni che il cristiano deve rifuggire ed il come ed il perché deve avvenire questa scelta: a causa delle sue implicazioni idolatriche, il cristiano eviterà di esercitare professioni che riguardano il costruire, decorare o dipingere immagini o luoghi di culto; non praticherà l'astrologia e si terrà lontano anche dall'insegnamento scolastico troppo penetrato di cultura pagana. Egli inoltre non trarrà profitto dal commercio che gravita intorno al culto degli idoli, non parteciperà a festività non cristiane, non presterà servizio militare, non userà espressioni che includono un'invocazione degli dei per esempio nelle benedizioni o per i giuramenti. Nel venire ad affrontare questioni legate alla pratica religiosa nella vita di tutti i giorni, Tertulliano si trova a ragionare così su argomenti che caratterizzavano anche la letteratura rabbinica dello stesso periodo.

Nello specifico, il testo a cui intendo riferirmi è la *Mishnah* in ebraico 'ripetizione', che costituisce il primo documento dopo la Scrittura, la *Torah* scritta, e fu presentata in seguito nella tradizione giudaica come parte della *Torah* orale. È considerata la prima opera del giudaismo cosiddetto rabbinico, la forma di ebraismo che si è poi sviluppata fino ai giorni nostri<sup>5</sup>. Vi si trovano raccolti

---

del 1987.

<sup>3</sup> Secondo la datazione proposta dai più recenti editori del *De Idololatria*, WASZINK - VAN WINDEN 1987, p. 10.

<sup>4</sup> Il termine idolatria, εἰδωλολατρία, che come parola composta non compare prima del Nuovo Testamento e della letteratura cristiana dei primi secoli, copre un'area semantica che va ben oltre il suo significato etimologico da εἶδωλον e λατρεία, letteralmente 'adorazione di un'immagine'. Il contesto storico religioso in cui ha origine è quello del monoteismo d'Israele, in particolare della censura profetica verso i culti politeisti e l'influenza che questi esercitavano sul popolo eletto. A partire dal contesto biblico questa idea è stata accolta dal cristianesimo. Sono i traduttori della LXX che danno a εἶδωλον il senso religioso e peggiorativo che noi conosciamo, traducendo con questo termine sedici differenti vocaboli ebraici. In seguito anche il monoteismo islamico ha fatto propria questa nozione. Pertanto, le due essenziali questioni che si legano alla nozione di idolatria sono: la censura storica che i tre grandi monoteismi hanno più o meno costantemente rivolto al culto degli idoli, e l'attitudine umana, anch'essa permanente, a esercitare culti alla presenza di rappresentazioni visibili della divinità. Per un accorto prospetto dei temi legati all'idolatria vd. RIES 1987.

<sup>5</sup> Il testo ebraico della *Mishnah* che ho utilizzato, e che per motivi tipografici cito solo in traduzione, è quello di ALBECK - YALON 1952-1956. Per la mia traduzione invece mi sono confrontata principalmente con le versioni inglesi di BLACKMAN 1964, DANBY 1933, e NEUSNER 1988a, e con l'unica traduzione completa in italiano di CASTIGLIONI 1962-1964. Il rabbino J. Neusner, che in epoca recente si è dedicato, e continua a dedicarsi in particolare allo studio della letteratura rabbinica, in *I fondamenti del giudaismo* (1989) da un'idea chiara e sintetica del valore di questi testi per la storia del giudaismo, dell'ambito in cui nascono e delle relazioni che intrattengono tra loro. Per uno studio più

gli insegnamenti di maestri, *Tannaim*, che operarono dall'inizio del primo secolo d.C., fino alla pubblicazione della *Mishnah*, sotto la guida di Giuda il Patriarca, nel 200 circa. La sua fama è principalmente dovuta al ruolo di fondamento che essa ricopre rispetto ai *Talmudim* Palestinese e Babilonese, che ne costituiscono una sorta di 'commento'. È il primo documento della 'Torah orale' a prendere forma scritta – l'ultimo sarà il *Talmud Bavli* completato circa nel 600 – e si compone di 62 trattati divisi in 6 ordini, i *sedarim*. Riporta per lo più argomenti relativi alla *halakah*, ovvero alle decisioni pratiche concernenti questioni legali, rituali o religiose. Si tratta di un'opera pensata per un pubblico interno all'ebraismo e ben avvezzo alle tematiche qui sviluppate. Per questo motivo il discorso mishnico, che riporta dialetticamente opinioni di scuole o di singoli rabbini senza mai palesarne un ordine gerarchico, può stupire il lettore che vi si imbatte per la prima volta e che si trova catapultato in un sistema dalla struttura complessa, senza che questo sia mai stato introdotto. L'impressione sarà quella di essersi inseriti in un'articolata discussione cominciata già da lungo tempo, una discussione che può assomigliare ad una normativa legale e insieme a una lezione scolastica, in cui i nomi dei maestri, quando compaiono, sono del tutto privi di un qualsiasi contesto che li distingua e dove non è mai espresso l'intento dell'autore.

Il nostro trattato, *'Avodah Zarah*, fa parte dell'ordine *Nezikin*, l'ordine 'dei Danni', il quarto della *Mishnah*, che esamina soprattutto la normativa criminale e civile e il sistema giudiziario. In *'Avodah Zarah* (letteralmente, 'culto straniero') sono considerate le norme che regolano l'interazione tra Ebrei e non Ebrei: relazioni commerciali coi Gentili, problematiche relative agli idoli, proibizione all'uso e al commercio del vino per le libagioni.

Sebbene dunque si abbia da una parte un testo esplicitamente finalizzato, opera di un autore ben preciso, e dall'altra invece un'opera collettiva dalla forma particolarmente sfuggente, i due scritti hanno alcune somiglianze estrinseche: l'epoca della pubblicazione, o della redazione finale per la *Mishnah*<sup>6</sup>, e la problematica della convivenza con il politeismo. Inoltre, si può dire che questo periodo rappresenti un momento difficile per entrambe le comunità, l'una perseguitata in quanto illecita e l'altra repressa con forza nei suoi tentativi di ribellione. Entrambe, poi, stanno sviluppando e organizzando un sistema culturale che non prevede la pratica sacrificale: gli ebrei loro malgrado in

---

dettagliato della *Mishnah*, invece, il volume dello stesso autore: *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, (1988b), fornisce una visione ampia e dettagliata dell'opera in tutte le sue parti.

<sup>6</sup> È questo pressappoco lo stesso periodo in cui si viene a formare l'idea di un canone del Nuovo Testamento, motivo per cui G. G. Stroumsa parla per questa epoca di 'riduzione all'ortodossia': «gli ebrei come i cristiani sono impegnati in un processo drammatico di 'riduzione all'ortodossia'. E poiché il contenzioso tra le due comunità verte essenzialmente sulla corretta interpretazione delle stesse Scritture, esse sviluppano, ciascuna dal proprio punto di vista, e in competizione reciproca, una chiave per questa interpretazione che le sia propria e alla quale l'altra comunità non abbia accesso. Propongo di vedere nel Nuovo Testamento da un lato, e nella *Mishnah* dall'altro, i frutti più concreti di questa competizione» (STROUMSA 2005, p. 51).

seguito alla distruzione del Tempio, i cristiani reinterpretando quotidianamente il sacrificio di Gesù.

Allo scopo di mostrare come tali analogie tra i due gruppi si esprimano in una visione simile dell'altro, del non Ebreo e del non Cristiano, riporto ora una serie di brani tratti dal *De Idololatria* e da *Mishnah 'Avodah Zarah* che inquadrano, pur all'interno di discorsi differenti, un'idea decisamente poco edulcorata di coloro che appartengono ad una religione politeistica.

Tertulliano, *De Idololatria*:

Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria. [...] Idololatries idem homicida est. Quaeris quem occiderit? Si quid ad elogii ambitionem facit, non extraneum nec inimicum, sed ipsum se. Quibus insidiis? Erroris sui. Quo telo? Offensa dei. Quot plagis? Quotquot idololatriis. [...] Perinde adulterium et stuprum in eodem recognoscas; nam qui falsis deis servit, sine dubio adulter est veritatis, quia omne falsum adulterium est. Sic et stupro mergitur. Quis enim immundis spiritibus cooperator non conspurcatus et constupratus incedit? [...] Fraudis condicio ea est, opinor, si quis alienum rapiat aut alii debitum deneget [...]. At enim idololatria fraudem deo facit honores illi suos denegans et conferens aliis, ut fraudi etiam contumeliam coniungat. [...] In illa et concupiscentiae saeculi. [...] In illa lasciviae et ebrietatis. [...] In illa iniustitia. [...] In illa etiam vanitas. [...] In illa mendacium [...]. Ita fit, ut omnia in idololatria et in omnibus idololatria deprehendantur. Sed et alias, cum universa delicta adversus deum sapiant, nihil autem, quod adversus deum sapiat, non daemoniis et immundis spiritibus deputetur quibus idola mancipantur, sine dubio idololatriam admittit quicumque delinquit. Id enim facit quod ad idolorum mancipis pertinet.

L'idolatria è il crimine principale del genere umano, il più grande reato del mondo, ogni cosa sottoposta a giudizio. [...] L'idolatra è allo stesso tempo omicida. Tu mi chiedi chi abbia ucciso? Non uno straniero né un nemico ma sé stesso, se questo aggiunge qualcosa all'estensione dell'accusa. Con quali insidie? Con il suo errore. Con quale arma? Offendendo dio. Con quante ferite? Tante quante le sue manifestazioni idolatre. [...] Inoltre in lui puoi riconoscere l'adulterio e la fornicazione. Infatti chi serve falsi dei è senza dubbio adultero della verità, dal momento che ogni falsità è adulterio. E così affonda anche nella fornicazione. Chi tratta con spiriti impuri non diventa infatti immondo e corrotto esso stesso? [...] Si tratta di frode, penso, quando qualcuno ruba la proprietà altrui o nega ciò che gli è dovuto [...] e dunque l'idolatria commette frode contro dio, negandogli gli onori che gli spettano e conferendoli ad altri, aggiungendo così alla frode l'offesa. [...] In essa [l'idolatria] si trova la concupiscenza mondana. [...] In essa si trovano la lascivia e l'ebbrezza. [...] In essa si trova l'ingiustizia. [...] In essa si trova la vanità. [...] In essa si trova la menzogna [...]. Così accade, che tutti i peccati

si trovano nell'idolatria e l'idolatria in tutti i peccati. Detto altrimenti: dal momento che tutti i peccati sono contro dio e che niente di ciò che è contro dio non è attribuito ai demoni e agli spiriti immondi, a cui gli idoli sono soggetti, non c'è dubbio che chiunque compie peccato si macchia di idolatria, perché appunto fa una cosa che concerne il regno degli idoli<sup>7</sup>.

*Mishnah, 'Avodah Zarah:*

-Non si lascino animali grossi nelle locande degli adoratori di idoli perché essi sono sospetti di accoppiamento; una donna non resti sola con loro perché essi sono sospetti di lascivia; un uomo non resti solo con loro perché essi sono sospetti di omicidio<sup>8</sup>. [...] Si accetti da loro la cura di una proprietà ma non la cura delle persone. "E in nessuna circostanza ci si faccia tagliare i capelli da loro", parole di Rabbi Meir; i saggi dicono: "In luogo pubblico è permesso, ma non se sono soli"<sup>9</sup>.

-Un adoratore di idoli che con un israelita sta trasportando otri di vino da un luogo all'altro, se [il vino] è considerato custodito, è permesso; ma se l'israelita gli ha comunicato che se ne stava andando (il vino è proibito se egli se ne è andato) per un tempo sufficiente a perforare, chiudere ed asciugare<sup>10</sup>.

-Se [un israelita] sta mangiando con [un adoratore di idoli] allo stesso tavolo, e ha messo una bottiglia [di vino] sul tavolo e una sul tripode, e lo ha lasciato ed è uscito, quello che è sulla tavola è proibito, quello che è sul tripode è permesso<sup>11</sup>.

Già da queste poche citazioni si può notare un comune atteggiamento di diffidenza e demonizzazione dell'altro da parte dei *Tannaim* autori della *Mishnah* e del cristiano Tertulliano<sup>12</sup>. I Gentili, che vivono fuori dalla Legge e non hanno riconosciuto Dio, sono caratterizzati da tratti consoni alla loro condizione che è in assoluto la peggiore: ad essi Tertulliano attribuisce tutti i peccati capitali, mentre nella *Mishnah* gli 'adoratori di idoli', ovvero i cosiddetti pagani, sono considerati fatalmente inclini alla bestialità, alla depravazione, all'omicidio. Chi adora gli idoli deliberatamente ignorando la verità costituisce un'indifferenziata falange di nemici di Dio. È infatti quest'unica verità che marca la differenza, al di fuori di essa non c'è salvezza ma non c'è nemmeno

<sup>7</sup> Tert. *De Idol.* 1. 1-4. Per questo passo di Tertulliano, così come per i seguenti, presento una mia traduzione.

<sup>8</sup> Letteralmente: 'versamento di sangue'.

<sup>9</sup> *M. A. Z.* 2. 1-2.

<sup>10</sup> *M. A. Z.* 5. 3.

<sup>11</sup> *M. A. Z.* 5. 5.

<sup>12</sup> Che pure in *Apol.* 24. 5 poteva scrivere: *colat alius Deum, alius Iovem; alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram fidei [manus]; alius nubes numeret orans, alius lacunaria; alius suam animam deo suo voveat, alius hirci...* «Pratichi pure uno il culto di Dio, e un altro quello di Giove; uno le mani supplichevoli verso il cielo tenda, l'altro verso l'altare della Fede; uno conti, pregando, le nuvole, un altro le travi del soffitto; uno al suo Dio voti la propria anima, l'altro quella di un capro...».

comune decenza<sup>13</sup>. Vorrei però subito far notare, cosa che ritornerà in seguito, il diverso tono dei due discorsi. Mentre nel *De Idololatria* troviamo una serie di definizioni, di giudizi espliciti, nella *Mishnah* l'immagine che ci facciamo dell'idolatra è, nella maggior parte dei casi, la risultante della risoluzione di casi pratici. Si vedano in particolare i casi di *Mishnah Avodah Zarah* 5. 3 e 5. 5 in cui, come si può notare, abbiamo un problema di impurità, il vino potrebbe cioè essere stato reso impuro, e dunque inservibile nonché a sua volta veicolo di impurità, per mezzo di un contatto con l'adoratore di idoli. È da rilevare però che questo avviene tra soggetti che, pur forse nel reciproco sospetto, non discutono la possibilità di lavorare insieme o di condividere la stessa tavola<sup>14</sup>.

Vorrei riportare ora una serie di passi da entrambi i testi che mi aiutino a far risaltare meglio quelle che sono le profonde differenze tra queste due 'strategie di convivenza'. Per definire questo punto ho scelto di considerare la trattazione relativa agli idoli, che cosa sono e come ci si deve comportare nei loro confronti, perché ritengo sia alquanto esemplificativa del diverso atteggiamento che si viene a creare nei confronti del non ebreo o del non cristiano. Lo stesso argomento in realtà si potrebbe affrontare anche da altri punti di vista, per esempio quello dei rapporti commerciali, giungendo, secondo me, alle medesime conclusioni pur se in modo forse meno incisivo.

La *Mishnah* enumera le categorie degli idoli consacrati che sono proibiti agli israeliti: statue, immagini, frammenti di queste, oggetti decorativi, ma anche luoghi come montagne, colline o alberi sacri. Vediamo alcune delle forme che può prendere questo discorso, perché di discorso, di dialogo, si tratta:

*Mishnah, 'Avodah Zarah:*

“Tutte le immagini sono proibite dal momento che sono adorate una volta l'anno”, parole di Rabbi Meir. I saggi dicono: “Sono proibite solo quelle in cui ci sia una mano che tiene un bastone, un uccello o una sfera”. Rabban Simon ben Gamaliel dice: “Tutte quelle in cui ci sia una mano che tiene qualcosa”<sup>15</sup>.

Se uno trova un frammento di un'immagine di un adoratore di idoli, questo è permesso. Se uno

<sup>13</sup> J. Neusner, nella conferenza dal titolo *Theological Foundations of Tolerance in Classical Judaism*, da lui tenuta a Bologna il 9 gennaio 2007, ha riportato un'ulteriore cospicua serie di testi rabbinici a dimostrazione del fatto che «there are not theological foundations of tolerance in classical Judaism» (dal testo della conferenza i cui Atti non sono per il momento stati pubblicati).

<sup>14</sup> L. Vana, in due studi successivi dedicati a questo trattato (VANA 1997 e 1999), si chiede, sulla base di testi di questo tipo, se ebrei e pagani intrattenessero all'epoca relazioni sociali, quali fossero i luoghi e i momenti d'incontro e quali i margini di libertà in questo tipo di relazioni. La conclusione a cui arriva è sostanzialmente quella che, dal momento che gli autori di *Mishnah 'Avodah Zarah* hanno sentito la necessità di discutere e regolare alcuni momenti di incontro tra Ebrei e Gentili, è evidente che questi dovevano essere consentiti ed usuali.

<sup>15</sup> *M. A. Z.* 3. 1.

trova la forma di una mano o di un piede, queste sono proibite perché oggetti simili a questi sono adorati<sup>16</sup>.

Gli adoratori di idoli adorano montagne e colline, queste sono permesse, ma ciò che sta sopra esse è proibito. [...] Rabbi Jose il Galileo dice: “I loro dei sono *sulle* montagne” e non le montagne sono i loro dei, “i loro dei sono *sulle* colline”, e non i loro dei sono le colline<sup>17</sup>.

L’interdizione riguarda il godimento dell’oggetto, la possibilità di trarne un beneficio, non l’oggetto in sé: per esempio è vietato usare il materiale che costituiva un tempo un idolo per farne un altro tipo d’oggetto.

Se uno trova degli oggetti su cui vi è l’immagine del sole o della luna o di un drago, li getti nel Mar Morto. Rabban Simon ben Gamaliel dice: “Quelle preziose sono proibite, quelle senza valore sono permesse”<sup>18</sup>.

Che cos’è una *’asherah*? Ogni albero sotto cui sia collocato un idolo. Rabbi Simeon dice: “Ogni albero che sia adorato”<sup>19</sup>.

Non si deve sedere sotto la sua ombra, ma se si è seduto egli è puro. Non deve passarvi sotto, e se vi è passato sotto egli è impuro. [...] Vi si può piantare sotto ortaggi nella stagione delle piogge, ma non nella stagione calda. Lattughe però né nella stagione delle piogge né nella stagione calda<sup>20</sup>.

Se uno ha preso pezzi di legno da questo [*’asherah*] è proibito di goderne. [...] Se vi ha cotto dei pezzi di pane è proibito di goderne<sup>21</sup>.

Ognuna di queste norme è spiegabile in base al principio della ‘proibizione del godimento’, in particolare se si tratta di oggetti preziosi, ma anche a quello dell’effettiva adorazione dell’oggetto o del luogo da parte del non-ebreo. C’è un aneddoto nel nostro trattato molto esplicativo a questo riguardo:

Peroqlos figlio di Pelosepos [o del filosofo] interrogò Rabban Gamaliel in Akko, mentre questo si bagnava nel bagno di Afrodite, e gli disse: “È scritto nella tua Torah non si attaccherà niente dell’anatema alla tua mano [*Deut.* 13. 18 e 7. 26]. Come mai allora tu ti bagni nel bagno di Afrodite?”. Egli rispose: “Non si risponde al bagno!”. Quando furono usciti egli disse: “Io non sono entrato nel suo dominio, lei è entrata nel mio. Non si dice ‘costruiamo un bagno come

<sup>16</sup> M. A. Z. 3. 2.

<sup>17</sup> M. A. Z. 3. 5.

<sup>18</sup> M. A. Z. 3. 3.

<sup>19</sup> M. A. Z. 3. 7.

<sup>20</sup> M. A. Z. 3. 8.

<sup>21</sup> M. A. Z. 3. 9.

ornamento per Afrodite’, ma si dice ‘costruiamo Afrodite come ornamento per il bagno’. Un altro argomento: anche se ti dessero molto denaro, non ti apprestaresti al culto degli idoli nudo o dopo aver sofferto un’emissione corporea, e nemmeno urineresti in sua presenza. Questa [statua] invece sta là, in fondo al canale di scolo, e tutti orinano davanti a lei. [Il testo] dice solo ‘...i loro dei’ [*Deut.* 12. 3], ciò che uno tratta come una divinità è proibito, ma ciò che non è trattato come una divinità è permesso”<sup>22</sup>.

Il nostro dialogo si svolge tra due illustri rappresentanti delle culture a confronto nella città di Akko, il greco figlio del filosofo e il rabbino Gamaliel. Le terme sono da considerarsi uno spazio pubblico e profano, il fatto che contengano l’immagine di una divinità come Afrodite non le rende uno spazio sacro in quanto anche il comportamento dei Gentili nei confronti dei loro dei è considerato un criterio di classificazione.

Non m’interessa soffermarmi qui sull’interpretazione di queste norme, quanto piuttosto notare il tipo d’atteggiamento che esse riflettono ed il fine a cui sembrano tendere.

Si tratta della normativa diretta a comunità ebraiche che vivono in città ellenistiche estremamente sature di culti e simboli appartenenti a religioni politeistiche. Il caso descritto in *Mishnah ‘Avodah Zarah* 3. 6 illustra molto bene quanto stretto poteva essere questo contatto: che fare nel caso in cui il muro che è condiviso da un tempio e dall’abitazione di un israelita crolli? Dal momento che l’israelita lo ricostruisce si trova, suo malgrado, costretto a partecipare alla costruzione di un tempio pagano. La norma prevede allora che egli ricostruisca il suo muro allontanandosi per uno spazio di quattro braccia dal tempio.

Questa distanza di quattro braccia mi sembra una giusta immagine per comprendere che genere di convivenza si stia tentando di realizzare per mezzo di queste prescrizioni. Alla base della lettura che vorrei dare di questa normativa rabbinica vi è l’idea della neutralità<sup>23</sup>, ovvero della creazione di uno spazio neutrale che permetta all’israelita osservante, che ha impostato la sua vita quotidiana su criteri di santità e di purità, di interagire con un mondo contaminato. Non si parla mai di eliminare la presenza dell’altro – sebbene, sia detto per inciso, ingiunzioni di questo tipo non manchino nel testo biblico – ma piuttosto di evitare in ogni modo di favorirla o di usufruirne, direttamente o indirettamente. Una resistenza passiva piuttosto che una guerra aperta. Lo strumento che permette una tale resistenza è costituito proprio dallo spazio neutrale entro cui è legittimata l’interazione. Le risposte che Rabban Gamaliel dà al greco Peroqlos mirano per l’appunto a ridescrivere le terme come uno spazio neutrale di cui è lecito usufruire, nonostante la presenza in

<sup>22</sup> *M. A. Z.* 3. 4.

<sup>23</sup> Per queste osservazioni mi sono ispirata soprattutto al saggio di HALBERTAL 1998.

esse di un simbolo pagano.

Perché questa nuova lettura dello spazio sia possibile è necessaria una distinzione tra il reame religioso e quello neutrale, per esempio individuando un valore estetico della statua separato da quello culturale, ma, poiché nei fatti questi due aspetti sono quasi sempre intrecciati tra loro, una soluzione è quella di stratificare una realtà che altrimenti viene percepita compattamente contaminata. Le terme allora non saranno un tutt'uno con Afrodite che vi è collocata all'interno e, allo stesso modo, dell'albero consacrato alla divinità si dovranno considerare separatamente le fronde che portano ombra e proteggono gli ortaggi dal sole, il legname, il sentiero che lo costeggia e così via. Il manovale israelita potrà lavorare ad un edificio pagano ma non potrà arrivare a costruirne la cupola su cui andrà la statua della divinità, e questo perché l'edificio, cupola esclusa, costituisce lo spazio neutro in cui la pervasività della religione altrui è minimizzata, esorcizzata.

Ricapitolando, la strategia di convivenza che i rabbini della *Mishnah* propongono prevede:

- una ridescrizione degli spazi comuni in base ad una stratificazione della realtà che distingua nel modo più preciso l'ambito culturale dagli altri;
- la delimitazione di uno spazio neutro, non-culturale, in cui sia possibile un'interazione non dannosa con il diverso.

Stando a queste conclusioni, provo a tracciare un confronto tra la materia appena considerata e il modo in cui Tertulliano nel *De Idololatria* affronta una problematica per alcuni aspetti molto simile a quella della *Mishnah*.

Da subito possiamo notare che Tertulliano si cura di dare una definizione 'teologica' dell'idolatria e non solo di considerarne le implicazioni per la vita quotidiana dei primi cristiani. Uno dei tratti più rilevanti dell'idolatria, come descritta in questo testo, è la sua ubiquità:

Idolum aliquamdiu retro non erat. [...] Tamen idololatria agebatur [...]. Nam et hodie extra templum et sine idolo agi potest. Quando enim et sine idolo idololatria fiat, utique, cum adest idolum, nihil interest, quale sit, qua de materia, qua de effigie, ne qui putet id solum idolum habendum, quod humana effigie sit consecratum.

Molto tempo fa gli idoli non esistevano. [...] Tuttavia si praticava l'idolatria [...] Infatti, anche oggi si può praticare fuori dai templi e senza idoli. Dal momento che può esserci idolatria anche senza idoli, certamente, quando l'idolo è presente, non importa di che materiale sia o cosa rappresenti, e che nessuno creda che si parli di idolo solamente quando è stato consacrato in

forma umana<sup>24</sup>.

L'idolatria non ha bisogno né di templi né di statue per essere praticata, essa contiene in sé ogni peccato e tutti i peccati, in ultima analisi, possono riferirsi all'idolatria: *alterius autem esse non possent, nisi diaboli, quae dei non sunt* (quelle cose che non appartengono a dio non possono essere altro che del demonio)<sup>25</sup>. L'idolo in fondo non è solo un'immagine ma molto di più, è un intermediario tra gli esseri umani e i *daemones*, non le divinità dei Gentili ma 'fantasmi, demoni e spiriti' che sfruttano i culti idolatri come simulacri attraverso cui entrare in contatto con il mondo sensibile<sup>26</sup>. L'idolatria dunque è un culto che si rende a veri e propri demoni:

Certi enim esse debemus, si quos latet per ignorantiam litteraturae saecularis, etiam ostioram deos apud Romanos, Cardeam [Carnam] a cardinibus appellatam et Forculum a foribus et Limentinum a limine et ipsum Ianum a ianua: et utique scimus, licet nomina inania atque conficta sint, cum tamen in superstitionem deducuntur, rapere ad se daemones et omnem spiritum inmundum per consecrationis obligamentum.

Dobbiamo essere certi, per quanto qualcuno lo ignori per ignoranza della letteratura secolare, che presso i Romani esistono divinità delle porte, Cardea [Carna] è così chiamata dai cardini, Forcolo dai *fores*/porte, Limentino dal *limen*/soglia, e lo stesso Iano da *ianua*/porta: e, nonostante tali nomi siano vuoti e finti, sappiamo che quando sono portati nella credenza religiosa essi portano con sé i demoni e ogni spirito impuro causa del legame dato dalla consacrazione<sup>27</sup>.

Come si può vedere Tertulliano tende a descrivere con la massima enfasi il soggetto di cui tratta e così facendo estende enormemente il concetto d'idolatria. Non credo però che si tratti solamente di un espediente retorico, ma, basandomi principalmente su alcune osservazioni di G. G. Stroumsa, professore all'Università ebraica di Gerusalemme che a lungo si è occupato del primo cristianesimo, dei suoi rapporti con l'ebraismo e delle sue trasformazioni, ritengo vi si possa leggere un atteggiamento caratteristico nei confronti dell'altro.

<sup>24</sup> Tert. *De Idol.* 3. 1-3.

<sup>25</sup> Tert. *De Idol.* 18. 7.

<sup>26</sup> La demonologia ha occupato un posto fondamentale durante i primi secoli del cristianesimo, gli apologeti sia greci che latini hanno trasformato le divinità del politeismo in demoni che, acquattati all'ombra degli idoli ingannano gli uomini e approfittano dei loro sacrifici. Per quanto riguarda l'opera di Tertulliano si può vedere VAN WINDEN 1982.

<sup>27</sup> Tert. *De Idol.* 15. 5.

## CONCLUSIONI

Nel tentare il parallelismo tra il testo di Tertulliano e quello mishnico il mio interesse non puntava a mostrare dove risiedesse un grado maggiore di predisposizione ad assumere posizioni tolleranti nei confronti delle altre religioni. Senza la pretesa di capire dove sia innestata la radice dell'intolleranza religiosa, se nella stessa natura umana, nel cristianesimo o nelle religioni monoteistiche in generale, quello che più mi incuriosisce è notare come pregiudizi pericolosamente simili si traducano poi in prassi ben dissimili, ovvero in modelli di convivenza più o meno predisposti ad una pacifica quotidianità. Gli argomenti riportati dal professor Stroumsa a spiegazione di una tale differenza sono, a mio parere, molto validi e chiarificatori.

Per cominciare si deve osservare come l'ambito culturale per gli autori della *Mishnah* (*'avodah*) abbia dei confini molto più netti di quanto non siano quelli percepiti dai primi cristiani: essi corrispondono ai sacrifici nel Tempio o alle preghiere che li hanno sostituiti. Al contrario, il primo cristianesimo ha sviluppato, più di ogni altra comunità religiosa dell'antichità, un'idea di culto in cui la verità e la sua proclamazione sono elementi centrali, più importanti di qualsiasi altra forma tradizionale di liturgia. Naturalmente: «since the Christian conception of λατρεία, and hence of ἰδωλολατρεία, is broader, there remains a smaller margin for toleration of alien patterns of thought and behaviour»<sup>28</sup>. Per un teologo come Tertulliano quasi ogni interazione con i pagani può comportare un contatto con l'idolatria e dunque compromettere la sua tollerabilità. È interessante notare però come questa distanza dovesse di fatto essere meno estesa di quanto appare. Nella *Mishnah* infatti, ci troviamo spesso di fronte ad un dibattito che concerne spazi e rituali che all'epoca della redazione finale del testo dovevano sembrare oltremodo desueti: si veda per esempio l'enorme spazio che è dato alla trattazione dei rituali da svolgersi nel Tempio di Gerusalemme quando questo era ormai stato distrutto da più di un secolo. Nonostante i *Tannaim* continuassero a dibattere di sacrifici e di rituali di purificazione, è evidente che anche per loro, come per il primo cristianesimo, la pratica culturale si stava spostando verso una sfera interiore e privata dove al sacrificio si sostituiva la preghiera, e dove, di conseguenza, «dire significa ora fare»<sup>29</sup>.

In secondo luogo, una differenza strutturale fra le due religioni è data dal fatto che in tutto il periodo qui considerato il Giudaismo rimane presso i Romani una *religio licita*, sebbene spesso in una forma molto precaria, mentre il Cristianesimo era ancora una *religio illicita*. È difficile immaginare che un gruppo che non gode di alcuna tolleranza da parte dei suoi persecutori possa sviluppare un discorso di quieta convivenza nei loro confronti.

Si può notare poi che nel tardo II sec. gli Ebrei avevano ormai abbandonato ogni serio

<sup>28</sup> STROUMSA 1998, p. 179.

<sup>29</sup> STROUMSA 2006, p. 66, riprendendo il concetto dal celebre saggio di J. Austin, *How to Do Things with Words* (1962).

tentativo di proselitismo, mentre proprio il proselitismo rimaneva la vera ragion d'essere del Cristianesimo. Più in generale, noterei quanto la fede cristiana fosse una fede ecumenica, proclamante un'autorità nuova, totale e universale sulla verità, e fondata sulla necessità di conversione e di scelta di una fede che non faceva riferimento ad un'identità etnica, ad una classe sociale, al sesso ecc<sup>30</sup>. J. North ha definito il mondo mediterraneo sotto l'impero romano come un «vasto supermercato delle religioni»<sup>31</sup> in cui la vita religiosa individuale si veniva formando all'interno di un pluralismo religioso competitivo, estremamente creativo ma dotato di un grande potenziale conflittuale. È in questo contesto che si sviluppa e cresce il primo cristianesimo che, predicando un radicale e paradossale amore per il nemico<sup>32</sup>, solleva così «une injonction d'amour qui ne connaît pas d'autres limites que celles de l'humanité»<sup>33</sup>. Un amore dunque che non può non includere che l'umanità tutta intera e che difficilmente accetterà quanti, perversamente, ne rifiuteranno il messaggio. A questo proposito, mi pare possa essere interessante un passo in cui Freud mette in relazione diretta il concetto di amore per l'umanità a quello di intolleranza:

Après que l'apôtre Paul eut fait de l'amour général de l'humanité (*die allgemeine Menschenliebe*) le fondement de sa communauté chrétienne, la plus grande intolérance vis-à-vis de ceux qui restèrent à l'extérieur de cette communauté (*die äusserste Intoleranz gegen die draussen Verbliebenen*) fut une conséquence inéluctable. Les Romains, qui n'avaient pas établi leur collectivité politique sur l'amour, ne connaissaient pas l'intolérance religieuse, bien que pour eux la religion fût affaire d'état, et l'état imbu de religion (S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Studienaufgabe, vol. 5, Gesellschaft/Religion, 243)<sup>34</sup>.

Se da un lato dunque il particolarismo etnico e l'esclusivismo religioso dell'ebraismo rabbinico tendevano a piegarsi su sé stessi e a guardare con sospetto e disprezzo l'altro, dall'altra l'universalità del messaggio d'amore cristiano implicava a sua volta intransigenti, e spesso violente, tensioni.

Infine è molto importante non dimenticare una serie di questioni materiali non secondarie. La *Mishnah* fu scritta in Palestina sotto un dominio romano dolorosamente sentito, i Romani erano percepiti senza nessuna ambiguità come invasori e diversi. Gli Israeliti avevano imparato a vivere

<sup>30</sup> Si veda per esempio il classico saggio di NOCK 1961, secondo cui, nel mondo ellenistico, le nuove possibilità d'espressione del sentimento religioso e dell'identità religiosa si andavano stabilendo sulla scelta individuale piuttosto che sulle frontiere sicure e riconosciute dell'*ethnos* e della tradizione. Il cristianesimo rappresenterebbe il principale esempio per questa nuova attitudine.

<sup>31</sup> NORTH 1992, p. 191.

<sup>32</sup> Mt. 5. 43-48 e Lc. 6. 27-33.

<sup>33</sup> STROUMSA 1993, p. 379.

<sup>34</sup> In STROUMSA 1993, p. 378.

fianco a fianco ai loro dominatori senza danneggiare la loro identità giudaica che essi potevano esprimere in modo ben chiaro per mezzo di una lingua, un territorio, un modo di vestire e di mangiare decisamente caratterizzati. Questa chiara linea di auto-definizione era invece preclusa ai Cristiani che non avevano un territorio, una lingua, un modo di vestire o mangiare particolari. Essi vivevano in completa osmosi con la maggioranza non-cristiana e questo li obbligava a costruire intorno a sé, non uno spazio neutro d'interazione, ma una vera e propria linea di separazione tutta espressa in termini religiosi e non etnici.

Da ultimo, vorrei segnalare un argomento che in parte è già implicito nei ragionamenti che ho fin qui elencato, ma che credo meriti di essere messo in ulteriore risalto. La tradizione ebraica ha elaborato, nel corso della sua lunga storia, una dimensione religiosa che a livello spaziale, personale, rituale e temporale, si struttura secondo diversi gradi di santità e di impurità. Questa visione ordinata del mondo fa sì che in tutti i contesti si possano individuare differenti livelli di santità da una parte e di impurità dall'altra<sup>35</sup>. Grande spazio, nella letteratura biblica e in quella rabbinica, è dedicato a definire le modalità che consentono di mantenere o di ristabilire l'integrità e la forza dei confini che dividono questi diversi stati. Per gli autori della *Mishnah* l'idolo è pericoloso in quanto veicolo di impurità e dunque potenziale corruttore della santità del popolo d'Israele, ma è anche vero che lo stato di purità è uno stato perennemente precario, che deve essere continuamente ristabilito per mezzo di processi di purificazione che la religione ebraica ha ben elaborato. In discussione, dunque, non è affatto la possibilità di adorare una diversa divinità, bensì il rischio di rendersi impuri e, per questo, essere di fatto allontanati dalla santità dell'unico e vero Dio. In definitiva, mentre Tertulliano non può che vedere nell'adorazione degli idoli una conversione incompleta al cristianesimo e il mantenimento di tutta una selva di demoni che affollano le sue convinzioni teologiche, i rabbini della *Mishnah* vi vedono esclusivamente il contatto con un oggetto impuro come sono impuri e fonti di impurità tanti altri fenomeni della vita quotidiana.

---

<sup>35</sup> JENSON 1992, parla di «holiness spectrum»: una rappresentazione ideale, con cui comprendere il sistema concettuale del Codice Sacerdotale, che si divide in cinque livelli (*very holy, holy, clean, unclean, very unclean*), e in quattro categorie (*spatial, personal, ritual, temporal*); ad ognuna di queste corrisponde un luogo rappresentativo, una figura rituale, un genere di sacrificio o di cerimonia di purificazione e infine un periodo dell'anno liturgico. Naturalmente la questione dell'impurità, e in particolare delle sue dinamiche all'interno della letteratura di Israele, è argomento oltremodo articolato e complesso; cito qui a titolo d'esempio due degli autori più noti, tra i molti che se ne sono occupati: M. Douglas con un testo classico dell'antropologia per una definizione del concetto più generale (vd. DOUGLAS 1970), e J. Milgrom per i suoi numerosi studi relativi alla letteratura ebraica e soprattutto a quella sacerdotale (vd. MILGROM 2000).

Giulia Canedi  
 Università degli Studi di Siena  
 Centro Antropologia e Mondo Antico  
 Facoltà di Lettere e Filosofia  
 Via Roma 47  
 I – 53100 Siena  
 e-mail: [giuliacanedi@gmail.com](mailto:giuliacanedi@gmail.com)

## BIBLIOGRAFIA

- ALBECK - YALON 1965-1972: H. Albeck, H. Yalon, *Sisah Sidre Misnah*, Yerusalaim 1965-1972.
- BLACKMAN 1973: P. Blackman (ed.), *Mishnayoth. 4: Order Nezikin: Pointed Hebrew Text, English Translation, Introductions, Notes, Supplement, Appendix, Indexes, Addenda, Corrigenda*, Gateshead 1973 (=1951).
- CASTIGLIONI 1962-1964: V. Castiglioni (ed.), *Mishnaiot*, Roma 1962-1964.
- DANBY 1933: H. Danby (ed.), *The Mishnah*, Oxford 1933.
- DOUGLAS 1970: M. Douglas, *Purezza e pericolo: un'analisi dei concetti di Contaminazione e Tabù* (ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth 1970), trad. it. Bologna 2003.
- HALBERTAL 1998: M. Halbertal, *Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah*, in G. Stanton, G.G. Stroumsa (eds), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, pp. 159-172.
- ILLICH 1985: I. Illich, *La metamorfosi del pagano, ovvero l'intolleranza terapeutica*, in P.C. Bori (cur.), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Bologna 1985, pp. 219-226.
- JASTROW 1950: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950.
- JENSON 1992: P.P. Jenson, *Graded Holiness, a Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield 1992.
- MILGROM 2000: J. Milgrom, *The Dynamic of Purity in the Priestly System*, in M.J.H.M. Poorthuis, J. Schwartz (eds), *Purity and Holiness: the Heritage of Leviticus*, Leiden 2000, pp. 29-32.
- NEUSNER 1985: J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Damages Part Four: Shebuot, Eduyot, Abodah Zarah, Abot, Horayot. Translation and Explanation*, Leiden 1985.
- NEUSNER 1988a: J. Neusner (ed.), *The Mishnah: A New Translation*, New Haven-London 1988.
- NEUSNER 1988b: J. Neusner, *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah* (ed. or. *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Atlanta 1988), trad. it. Bologna 1995.
- NEUSNER 1989: J. Neusner, *I fondamenti del giudaismo* (ed. or. *Foundations of Judaism*, Philadelphia 1989), trad. it. Firenze 1992.
- NOCK 1961: A.D. Nock, *Conversion : the Old and the New in Religion from Alexander the Great to*

*Augustine of Hippo*, Oxford 1961.

NORTH 1992: J. North, *The Development of Religious Pluralism*, in J. Lieu, J. North, T. Rajak (eds), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York 1992, pp. 174-193.

RIES 1987: J. Ries, s.v. *Idolatry*, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, New York 1987, pp. 72-82.

STANTON - STROUMSA 1998: G. Stanton, G.G. Stroumsa (eds), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998.

STROUMSA 1993: G.G. Stroumsa, *Le radicalisme religieux du premier christianisme: contexte et implications*, in E. Patlagean, A. Le Boulluec (éds), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain-Paris 1993, pp. 357-391.

STROUMSA 1998: G.G. Stroumsa, *Tertullian On Idolatry and the Limits of Tolerance*, in STANTON - STROUMSA 1998, pp. 173-184.

STROUMSA 2005: G.G. Stroumsa, *La fine del sacrificio* (ed. or. *La fin du sacrifice*, Paris 2005), trad. it. Torino 2006.

VANA 1997: L. Vana, *Les relations sociales entre Juifs et Païens à l'époque de la Mishna: la question du Banquet privé*, «Revue des Sciences Religieuses» 71. 2 (1997), pp. 147-170.

VANA 1999: L. Vana, *Le traité de la Mishna 'Abodah Zarah: traduction, notes, analyse. Contribution à l'étude des relations entre Juifs et païens en Judée romaine*, «Revue des Études Juives» 158. 3-4 (1999), pp. 553-567.

VAN WINDEN 1982: J.C.M. Van Winden, *Idolum and Idololatria in Tertullian*, «Vigiliae Christianae: a Review of Early Christian Life and Languages» 36 (1982), pp. 108-114.

WASZINK - VAN WINDEN 1987: J.H. Waszink, J.C.M. Van Winden, *Tertullianus, De Idololatria, Critical Text, Translation and Commentary, Partly Based on a Manuscript Left Behind by P. G. Van Der Nat*, Leiden 1987.