

Introduzione
allo studio della Bibbia

Supplementi 76

Introduzione allo studio della Bibbia *Supplementi*

76

Jerome H. Neyrey

Onore e vergogna nel vangelo di Matteo

Paideia Editrice

Onore e vergogna nel vangelo di Matteo

Jerome H. Neyrey

Paideia Editrice

codici CCE : HRCF2 ; HRCG

SCHEMA BIBLIOGRAFICA CIP

Neyrey, Jerome H.

Onore e vergogna nel vangelo di Matteo / Jerome H. Neyrey

Torino : Paideia, 2019

350 p. ; 23 cm – (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi ; 76)

Indici e bibliografia

ISBN 978-88-394-0938-6

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Matteo - Interpretazione

226.206 (ed. 22) – Bibbia. Nuovo Testamento. Vangeli e Atti degli Apostoli. Matteo. Interpretazione e critica (Esegesi)

ISBN 978.88.394.0938.6

Titolo originale dell'opera:

Jerome H. Neyrey

Honor and Shame in the Gospel of Matthew

Traduzione italiana di Roberto Tondelli

© Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 1998

© Claudiana srl, Torino 2019

Introduzione

I. ARGOMENTO

Il Nuovo Testamento magnifica spesso la maestà e la gloria di Dio. Questi riconoscimenti possono manifestare semplicemente rispetto, come per esempio «a Dio unico saggio sia gloria per sempre» (*Rom.* 16,27), oppure dichiarazioni più complesse che ne lodano la potenza e i benefici, come ad esempio «degnò sei tu, Signore e Dio nostro, di ricevere gloria e onore e potenza. Poiché tu creasti tutte le cose e per tua volontà esse esistettero e furono create» (*Apoc.* 4,11). S'incontrano anche altre espressioni formulari che esaltano lo statuto eminente, l'unicità e la gloria di Dio, come ad esempio la dossologia della prima a Timoteo: «... benedetto e unico sovrano, il re dei re e signore dei signori, colui che solo possiede l'immortalità e dimora in luce inaccessibile, che nessun uomo ha mai veduto né può vedere. A lui sia l'onore e il dominio eterno» (*1 Tim.* 6,15 s.). Il Nuovo Testamento spumeggia di simili inni di lode, d'onore e di gloria a Dio (*Ef.* 3, 21; *Fil.* 4,20; *1 Tim.* 1,17; *2 Tim.* 4,18; *Ebr.* 13,21; *1 Pt.* 4,11; *2 Pt.* 3,18; *Gd.* 24; cf. Neyrey 1993, 94-101). Nel mondo antico l'ambiente culturale forniva la conoscenza intuitiva dei modi espressivi dell'elogio e dell'onore per altri, in particolare per la divinità.

Lo stesso si può dire riguardo a Gesù. Le scritture cristiane non presentano che poche dossologie o inni di lode rivolti a lui, poiché la formulazione del suo statuto e della sua condizione di esaltato erano ancora in fase di sviluppo; ciononostante una lode particolare viene resa all'agnello, il solo che possa aprire il rotolo e romperne il sigillo: «Degno sei tu di prendere il rotolo e di aprirne i sigilli, poiché tu sei stato immolato e col tuo sangue hai riscattato per Dio gente di ogni tribù e lingua e popolo e nazione, e ne hai fatto un regno e sacerdoti al nostro Dio, ed essi regneranno sulla terra» (*Apoc.* 5,9-10). «Valore» è un sinonimo soddisfacente di «lode», «onore» e «gloria». Ma la lode a Gesù non si limita a dossologie o a inni, perché i vangeli – e Matteo in particolare – lodano Gesù secondo modalità letterarie piuttosto diverse rispetto alle celebrazioni inniche o confessionali di «dignità» o di «lode, gloria e onore». Quantunque scritti alla luce della reintegrazione e dell'innalzamento di Gesù allo statuto di esaltato dopo la morte, i vangeli s'interessano alla nobiltà della sua vita terrena, propo-

nendo le sue azioni virtuose perché siano ammirate e imitate. Questo libro si occupa della lode di Gesù di Nazaret come viene esposta in forma narrativa dall'evangelista Matteo.

Come le dossologie stilizzate che onorano la sovranità di Dio, i vangeli seguono in larga misura formulazioni laudative convenzionali espresse secondo la retorica epidittica della lode e le norme dell'encomio. Qui si persegue quindi l'intento di spiegare ciò che lode, onore e gloria significano per Matteo e per i suoi lettori. A tale scopo è necessario familiarizzarsi 1. con i generi letterari tradizionali conformemente ai quali veniva normalmente tributata lode e 2. con i motivi convenzionali in base ai quali si riconoscevano onore e lode nel mondo di Matteo.

2. «LODIAMO ORA GLI UOMINI ILLUSTRI...»

A fianco della retorica giudiziaria e deliberativa, in Grecia e a Roma si era sviluppato un tipo di retorica particolare adottato per esprimere lode e onore, la retorica epidittica. Oltre che con discorsi formali di lode, il mondo greco e romano esprimeva l'elogio anche con altri generi quali l'encomio, le biografie e le orazioni funebri. In anni recenti le «vite» o biografie greche hanno attirato l'attenzione per l'utilità che possono avere per la comprensione del genere dei vangeli. Si sono esaminate le convenzioni formali delle biografie tipiche e le si sono messe a confronto con la narrativa di Gesù (Talbert 1974; 1978; Shuler 1982; Burridge 1992). L'opinione comune è mutata da un rifiuto netto dei vangeli come autobiografia (Aune 1987, 16-36, 46-76) all'individuazione parziale di alcuni elementi biografici al loro interno (Barr e Wentling, 1984, 63-88; Robbins 1984). In ragione dell'interesse biblico per la storia e la storiografia, sovente si è riluttanti a considerare la biografia un antecedente formale dei vangeli, sebbene le biografie antiche siano strutturate convenzionalmente secondo criteri formali laudativi, e in molti casi il loro scopo retorico sia appunto la lode. Ma il mondo greco-romano non fornisce istruzioni su come redigere una biografia, per cui si ricorre al confronto tra le *vitae* scritte da Plutarco, Svetonio e altri. Soltanto con l'esame approfondito di numerosi esempi è possibile iniziare a cogliere il rilievo culturale di elementi come gli auspici alla nascita dell'eroe o i giochi funerari alla sua morte, mentre le cose vanno meglio per ciò che riguarda l'encomio.

I manuali scolastici chiamati *progymnasmata* presentavano regole elaborate e precise per la redazione dell'encomio. Il vantaggio di tali norme è quello di presentare categorie formali e consapevoli per la lode di qualcuno. I manuali forniscono istruzioni circostanziate su quanto va detto riguardo ai vari aspetti della vita dell'eroe (nascita, istruzione e formazione, vita pubblica e morte). Nulla è lasciato al caso e agli studenti si insegnano

sia la forma dell'encomio sia i criteri prevalenti della lode. Simili regole articolano poi con cognizione di causa quanto viene detto più intuitivamente nelle biografie e nelle vite, mostrando gli encomi una struttura formale chiara e ben delineata. Il loro studio presenta un vantaggio preciso: scoprire le chiare norme convenzionali per esprimere lode e onore. La ricerca che qui si conduce riguardo all'encomio corrobora ovviamente le argomentazioni con cui si spiega come il vangelo di Matteo mostri qualche relazione formale con la biografia antica.

Classificare la narrazione di Matteo come «encomio» o «biografia encomiastica» sarebbe prematuro; è sufficiente esaminare la retorica laudativa antica e trarne le conclusioni che sembrano evidenti. Ma è il momento di passare alla retorica della lode, e specialmente alle norme dell'encomio, per scoprire la struttura formale secondo la quale gli antichi lodavano abitualmente qualcuno – origine e nascita, istruzione e formazione, fatti del corpo, dell'anima, inoltre fortuna e morte – nonché i criteri convenzionali che presiedevano all'elogio delle fasi tipiche della vita.

L'encomio – come mostrano i capp. 44-50 del Siracide (Lee, 1986) – non era un'espressione letteraria o retorica esclusiva della cultura greco-romana. Questa sezione peculiare del libro inizia con l'indicazione del tema: «Lodiamo ora gli uomini illustri» (44,1). L'autore racconta poi i fatti gloriosi della vita di eroi israeliti come Enoc, Noè, Abramo, Mosè, Aronne: l'elenco include guerrieri, re, profeti e sommi sacerdoti. L'intento retorico dichiarato dell'intera sezione è l'elogio, la glorificazione e l'onore, ossia la valutazione positiva di questi uomini e il prestigio della loro reputazione e della loro fama immense. Di loro si raccontano le azioni rilevanti compiute in vita, anche se non si tratta né di storia né di autobiografia. Prima di iniziare la celebrazione di questi eroi, il Siracide presenta un rapido profilo di ciò che intende per «lode», fornendo così indizi preziosi sull'argomento. Osserva che tutti costoro godettero dell'onore ascrivito da Dio, il quale assegnò loro gloria e fama: «Dio diede loro molta gloria» (44, 2). Il Siracide spiega subito la parola astratta «gloria» come ruolo e statuto di nobiltà goduto dagli eroi: essi «dominarono nei loro regni» e «furono famosi per la loro potenza» (v. 3); alcuni furono re, altri condottieri. Ad altri Dio attribuì il ruolo di sapienti e profeti, posizioni di altissimo rango: alcuni furono rinomati come «consiglieri e messaggeri di profezie» (v. 3), altri acquisirono fama «nell'intelligenza della sapienza» e furono «saggi nelle loro parole istruttive» (v. 4). Altri divennero celebri come «compositori di motivi musicali e scrittori di versi» (v. 5). Il loro valore si dovette in parte alla loro agiatezza, poiché furono «uomini ricchi, dotati di beni», in grado di vivere secondo uno stile di vita regale o aristocratico.

L'onore è nulla se non ottiene il riconoscimento altrui, ed è per questo che il Siracide osserva come in vita gli eroi d'Israele godettero di grande ri-

spetto e onore: «Tutti costoro vennero onorati dai loro contemporanei e furono la gloria dei loro tempi» (v. 7). La maggior parte di quei grandi «lasciò un nome, sicché tutti ne proclamino la lode» (v. 8). Non tutti vennero tuttavia onorati in vita, per cui il Siracide stabilisce come proprio compito la glorificazione attuale di tutti gli eroi del passato, erigendo alla loro fama un monumento letterario destinato a durare per sempre. Se infatti il suo encomio sarà coronato da successo, lo scrittore avrà creato una testimonianza pubblica – nuova e duratura – nella quale gli eroi saranno di continuo ricordati e acclamati: «I popoli pubblicheranno la loro saggezza e l'assemblea ne proclamerà le lodi» (v. 15).

Questa sezione del Siracide (44-50) e la sua introduzione tematica sono la chiara dimostrazione che lode, onore e gloria erano elementi culturali rilevanti non soltanto nel mondo greco-romano, ma anche in quello giudaico. È da prestare attenzione non semplicemente all'argomento – «la lode di uomini illustri» –, ma anche alla premessa circa il significato di «lode» e alla celebrazione formale dei meriti degli eroi antichi. Lo scritto veniva certamente letto e udito da molti, e quindi rafforzava concezioni laudative preesistenti oppure le presentava all'uditorio. Anche se qui interessano soprattutto le espressioni dell'onore e della lode nel mondo greco-romano, nel Siracide si ha la conferma che le convenzioni laudative non erano affatto confinate all'ambito culturale dei greci e dei romani.

3. TESI E IPOTESI

Questo studio esamina il vangelo di Matteo sotto il profilo dell'onore e della vergogna. È ormai un dato acquisito che onore e vergogna costituivano nell'antichità valori centrali che strutturavano la vita quotidiana di quanti abitavano nell'area mediterranea, compresi Gesù e i suoi discepoli. I lettori di Matteo che intendano seriamente l'attività storico-critica leggeranno lo scritto nel suo contesto culturale appropriato, che deve necessariamente tenere nella debita considerazione l'onore e la vergogna. Il recepimento di tali valori culturali nell'interpretazione di un testo come il vangelo di Matteo non è dunque qualcosa di facoltativo. È semplicemente impossibile leggere Matteo adeguatamente senza disporre di un'informazione di base sui valori centrali del suo mondo culturale.

In questo studio ci si occupa del vangelo di Matteo non per caso, ed esso non è la vittima involontaria di questa analisi, una cavia su cui condurre esperimenti. Non s'intende forzare il testo per conformarlo a un modello astratto e arbitrario, quanto piuttosto si sostiene che l'evangelista ricevette una formazione in armonia con il tipo di istruzione convenzionale che si ritrova nei *progymnasmata*, e che quindi conosceva la retorica della lode e del biasimo e riprese molti generi laudativi insegnati nei manuali di

retorica. Nell'antichità la prassi corrente dell'educazione istituzionale prevedeva che chi avesse appreso a scrivere in greco con il grado di competenza dimostrato da Matteo fosse stato normalmente esercitato nelle abilità compositive elencate nei proginnasmi, i manuali di istruzione retorica che insegnavano «gli esercizi preliminari... lo stadio elementare di istruzione nelle scuole di retorica» (Russell 1980, 883). Nel corso degli studi canonici di retorica, agli studenti si insegnava inizialmente a scrivere e a organizzare le proprie osservazioni su temi tradizionali nell'ambito di generi altamente convenzionali. I *progymnasmata* insegnavano ad acquisire competenza per scrivere: 1. miti, 2. crie e proverbi, 3. confutazione e approvazione, 4. luoghi comuni su virtù e vizi, 5. encomio e biasimo, 6. comparazione, 7. imitazione del carattere, 8. descrizione, 9. tesi pro o contro qualcosa e 10. legislazione, pro o contro una legge. In tal modo gli studenti acquisivano capacità compositive corrispondenti a tre tipi di retorica: deliberativa, da usare nelle assemblee legislative; forense, di cui servirsi nelle aule dei tribunali; epidittica o retorica della lode, per le occasioni celebrative.

Due esercizi dei *progymnasmata* – la cria e soprattutto l'encomio – si dimostrano estremamente significativi per chi esamina i vangeli. Le regole per comporre l'encomio (e il biasimo) istruivano gli studenti sul modo di lodare (o biasimare) una persona. Nell'addestramento laudativo nulla era lasciato al caso; agli studenti venivano impartite istruzioni riguardo al modello di un discorso laudativo, come pure circa il contenuto specifico di ogni elemento del modello. Si apprendeva a organizzare la lode secondo la maniera convenzionale di presentare la vita di una persona – dalla nascita alla morte – in base a norme specifiche che ne sviluppavano la lode a ogni stadio dell'esistenza. Gli studenti venivano così socializzati in ciò che la loro cultura considerava encomiabile e si fornivano loro sia i criteri laudativi sia le espressioni codificate corrispondenti. Contenuto e forma espressiva dell'elogio includono quello che poco sotto verrà definito «codice generale» dell'onore e della vergogna.

È possibile che Matteo sia stato allevato in una famiglia in cui si parlava greco, ma è a scuola che certo apprese a scrivere tanto bene, e il suo testo rivela una maestria affinata dell'arte della lode. L'esistenza stessa di uno scritto come il suo presuppone un grado di istruzione raggiungibile soltanto con studi istituzionali, verisimilmente basati sulla padronanza degli elementi della retorica convenzionale, tanto la retorica della lode e del biasimo quanto le forme insegnate nei manuali di retorica, i proginnasmi. Sebbene gli antichi distinguessero tre tipi di retorica, il vangelo di Matteo riflette esercizi e prospettive propri della retorica dell'elogio e del biasimo. Come si vedrà, Matteo segue molto da vicino le indicazioni inerenti all'encomio sia per la «biografia encomiastica» sia per altri generi.

4. IN BREVE, CHE COS'È L'ONORE?

«Onore» è un termine generico con cui si indica il merito – o il valore – delle persone, sia ai propri occhi sia agli occhi del villaggio o del prossimo. L'onore (*timē*) può essere relativo al valore di un oggetto, cioè al suo prezzo o al costo, come pure al ruolo e allo statuto pubblici che i singoli rivestono (Schneider 1962, 168-180). L'onore ha a che vedere fondamentalmente con la valutazione e la percezione sociale: che cosa pensa la gente di quel tale? come lo valuta, positivamente o negativamente? Significa perciò anche reputazione, rinomanza, fama, che potrebbero essere resi bene da un sinonimo come «gloria» o «buon nome» della persona. Così Iago parla a Otello:

Il buon nome, mio caro signore, sia per l'uomo
che per la donna, è la gemma più preziosa dell'anima.
Se uno mi ruba la borsa, mi ruba una cosa
che ha sì un certo valore, ma in fondo senza grande
importanza: il denaro era mio, ora è suo,
come prima era stato di mille altri. Chi invece
ruba il mio buon nome, mi porta via una cosa
che non fa ricco lui e impoverisce me

(*Othello* 3,3,155-161; tr. S. Quasimodo).

Non sarebbe fuori luogo dire che il mondo antico nutriva un interesse inalterabile per l'«onore» inteso come reputazione e «buon nome»; ecco perché i classicisti e gli antropologi lo ritengono un «valore cardinale» nel mondo mediterraneo, sia antico sia moderno.

Aristotele – importante informatore nativo del mondo antico – nella sua presentazione del «magnanimo», riesce ad esempio illuminante su molti aspetti dell'onore:

Se dunque il magnanimo è chi ritiene se stesso degno di grandi cose essendolo, e in particolar modo chi si reputa degno di quelle più grandi, in una cosa sola lo sarà soprattutto. Il merito si definisce in rapporto ai beni esterni; e il bene più grande, tra questi, stabiliremo che sia quello che attribuiamo agli dei e al quale principalmente aspirano le persone di rango elevato e che è il premio nelle cose più belle. Tale bene è l'onore: il più grande, appunto, tra i beni esterni. È dunque riguardo all'onore e al disonore che l'uomo magnanimo si comporta come si deve... risulta evidente che i magnanimi hanno a che fare con l'onore, poiché specialmente dell'onore si ritengono degni, e in conformità con il loro merito (*Ethica Nicomachea* 1123b,15-24; tr. L. Caiani).

Aristotele non precisa che cosa sia l'«onore», ma ne afferma l'importanza primaria come obiettivo della persona virtuosa. Il magnanimo rivendica ed è degno delle «azioni più nobili», cioè dell'onore. Per due volte il filosofo indica l'onore come «il più grande dei beni esterni» che la persona possa acquisire, dando l'idea di collocarlo in cima alla scala dei valori nella sua stima della vita sociale greca. L'onore è anche ciò che i mortali tributa-

no agli dei, non sacrifici o altri beni materiali, bensì rispetto e venerazione; è ciò che i «grandi» uomini rivendicano e meritano. Non deve sfuggire il linguaggio che circoscrive la definizione dell'onore: «più grande», «degnò», «merito». A dir poco, Aristotele riconosce un aspetto di valore e importanza eccezionali nella sua cultura.

Ma queste rapide righe non sono neppure l'inizio del ricco e complesso significato di onore e vergogna. Ancora non si sa in che modo l'onore si possa acquisire, come venga rivendicato o meritato, come si manifesti e quali possano esserne i simboli. Né si comprende che valori come l'onore e la vergogna postulano un insieme di comportamenti e di strutture sociali che li incarnano e ne costituiscono lo sfondo. La prima parte del libro sarà quindi dedicata all'illustrazione dell'onore e della vergogna.

5. FONTI DOCUMENTARIE SU ONORE E VERGOGNA

Per questo insieme centrale di valori si dispone di due fonti d'informazione eccellenti: l'antropologia culturale moderna e la teoria retorica antica. Studiando onore e vergogna in prospettiva antropologica si accede a cognizioni che neppure un gran numero di testimoni nativi potrebbe fornire, nel senso che si ottiene un modello di onore/vergogna esaustivo e coerente in ogni sua sfumatura sulla base delle istituzioni e della psicologia sociale. Riguardo all'onore e alla vergogna è disponibile tutta una serie di studi transculturali straordinari, attinenti alla vita sociale dei paesi che si affacciano sul Mediterraneo. Si tratta di ricerche minuziose e penetranti sull'importanza dell'onore e dei suoi meccanismi nella società turca (Delaney 1987), greca (Du Boulay 1974; Dubish 1986), cipriota (Campbell 1960; Péristiany 1966), spagnola (Pitt-Rivers 1966; 1971; 1977), andalusa (Gilmore 1987), nordafricana (Bourdieu 1966), egiziana (Zeid 1966) e marocchina (Marcus 1987). Non è un caso che tutti questi studi abbiano preso in esame le diverse culture circostanti al bacino del Mediterraneo. Esse differiscono come si sa per lingua, storia e geografia, ma tutte riflettono modalità tipiche di intendere l'onore e la vergogna, e mostrano molte pratiche comportamentali comuni connesse a tali valori. La loro pertinenza sta nel presentare un modello composito di onore/vergogna, ricco e complesso nelle sue sfumature; non ripetono semplicemente osservazioni in cui appaiono i termini «onore» e «vergogna», ma ne fanno emergere il rapporto con istituzioni come la famiglia, le dinamiche nell'ambito del comportamento agonistico, l'espressione in relazione a virtù specifiche quali il coraggio e la resistenza e, soprattutto, il modo in cui incarnano una divisione convenzionale dei generi nella società. Il nativo greco, arabo o spagnolo cresciuto in una cultura di onore/vergogna conosce già – per intuito e istintivamente – il sistema espresso da questi valori. L'adozione

di modelli transculturali basati su studi etnografici circostanziati è uno strumento necessario e inestimabile per quanti non sono nativi. Qualsiasi via d'accesso a questo mondo culturale sarebbe preclusa se non si potesse far ricorso a strumenti metodologici di tal genere.

La ricerca biblica odierna tende tuttavia a vedere con inquietudine l'adozione di modelli antropologici espliciti. Questo disagio è spesso il risultato di una pratica della metodologia «storica» che a detta di molti obbliga all'obiettività e alla raccolta induttiva di dati da documenti datati con precisione. Anche se la ricerca biblica contemporanea ha imparato a porre «domande sociali» – oltre che storiche – sulle scritture, gli studiosi si trovano in imbarazzo con la documentazione e i metodi d'indagine adottati dalle scienze sociali (cf. Burke 1980, 13-30; Elliott 1993, 107-109). Si è portati a sospettare di procedimenti e problemi che non rientrano normalmente fra i compiti della ricostruzione storica o non hanno rapporto con la storia e la rappresentazione sociale (Smith 1975). Di qui la tendenza attuale a scartare i modelli antropologici come strutture estranee, sovrapposte senza fondamento ai documenti antichi (cf. Elliott 1993, 36-59. 107-109). Problemi di tale natura non si possono risolvere ora, ma verranno considerati in seguito nel testo. Si è messa gran cura a riprendere e ad articolare la teoria retorica antica con i tipi di composizione correnti ai tempi di Matteo. Da questi materiali emerge come onore e vergogna fossero valori centrali per autori come Aristotele, Cicerone e Quintiliano, e che il contenuto e la struttura formale della lode nel mondo antico sono chiaramente identificabili nelle regole formali dell'encomio. Anche questi documenti retorici sono peraltro da comprendere nella struttura più generale del modello di onore/vergogna elaborato dall'antropologia contemporanea.

La seconda fonte di conoscenza riguardo a onore e vergogna nel mondo antico è la retorica dell'elogio e del biasimo. Si è osservato come, per scrivere nel suo buon greco, Matteo dev'essere passato per un'istruzione scolastica istituzionale, che non poteva prescindere dalla padronanza degli esercizi di retorica noti come *progymnasmata*. Anche se non si conoscono il tipo di scuola che frequentò, i suoi insegnanti o i testi di retorica su cui si formò, è noto che i sussidi didattici del tempo erano rigidamente tradizionali. Tutta la teoria retorica dipendeva in certo senso da Aristotele, il primo a codificare la prassi greca. Il modello aristotelico di retorica, direttamente o indirettamente, si diffuse a Roma nelle versioni della retorica di Cicerone, di Quintiliano e dell'autore della *Rhetorica ad Herennium*. Le opere pervenute di questi autori mostrano una tradizione retorica che senza soluzione di continuità ha attraversato secoli di applicazione da parte delle élites ellenistiche e romane. A scuola s'imparava a scrivere su manuali di retorica altamente codificati, i *progymnasmata*, di cui si hanno esempi nelle opere di Elio Teone, Menandro ed Ermogene. Questi autori funge-

ranno qui da informatori nativi riguardo all'arte della lode e del biasimo nel mondo antico: essi possono fornire precisazioni storiche attendibili sul significato di lode e di onore, come pure sui criteri e i modi di esprimere pubblicamente le varie forme di lode.

Ci si potrebbe tuttavia chiedere se non vi sia qualche differenza tra le due fonti, o se l'una sia preferibile all'altra. Studiare informatori nativi antichi presenta ovviamente molti vantaggi rispetto a modelli del tipo onore/vergogna attinti all'antropologia culturale contemporanea, non ultimo quello di costituire una raccolta di voci appartenenti al tempo e alla cultura del vangelo di Matteo. Come tutti i documenti storici, gli scritti di questi informatori antichi forniscono un'immagine dello scenario culturale che si distingue per il tipo di peculiarità necessariamente assente in modelli compendiosi, i quali generalizzano sulla base di studi etnografici diversi, ma nella loro presentazione non raggiungono la stessa ricchezza di particolari. E i retori antichi possono mettere a fuoco determinati aspetti dell'onore e della vergogna, illuminando questi valori come componenti significative del quadro culturale dei nativi.

L'insieme dei dati fornito dagli informatori nativi è tuttavia radicalmente limitato. La retorica antica riguarda la vita pubblica dei maschi, i quali pensano alla politica e agiscono in funzione di questa. Il loro foro era il tribunale e l'assemblea, e il centro del loro interesse era il comportamento pubblico delle élites. Gli studi antropologici inerenti all'onore e alla vergogna poggiano d'altra parte su un campione più generale di ricerche etnografiche che prendono in considerazione la vita del contadino e del villaggio, il mondo dei maschi non appartenenti alle élites. Vi si studiano attentamente l'altra istituzione maggiore, la famiglia, e altri gruppi paraparentali. L'antropologia fornisce inoltre un modello collaudato di onore/vergogna che esprime la relazione e la coerenza dei vari elementi considerati. Assume un punto di vista sistemico riguardo a statuti, istituzioni, personalità modale, comportamenti e valori che gli studi storici della retorica antica della lode e del biasimo semplicemente non contemplano. Se ci si affidasse unicamente agli informatori nativi antichi non si coglierebbe tutta la portata di onore/vergogna; essi, semplicemente, non sono in grado di fornire una visione generale. È quindi necessario servirsi di entrambe le fonti, nella debita consapevolezza dei limiti di ciascuna.

6. LA TORMENTOSA QUESTIONE STORICA DEL MEDITERRANEO

Il ricorso alla retorica antica consentirà di risolvere un problema di principio. La prima generazione di antropologi che si è interessata all'onore e alla vergogna come valori «mediterranei» si occupava in particolare di Iraq, Turchia, Grecia, Spagna e Marocco. Con l'andare del tempo gli antropo-

logi di orientamento storico – in particolare Michael Herzfeld – misero in discussione questa generalizzazione e auspicarono studi differenziati per ogni singola regione, criticando l'uso della categoria di «mediterraneo». I biblisti con interessi storici reagiscono spesso allo stesso modo quando si designano onore e vergogna quali valori fondamentali del mondo mediterraneo antico. È noto che la Grecia omerica è diversa da quella classica, la quale, a sua volta, differisce dalla Grecia dell'impero romano. E la Grecia non era l'Egitto, né l'Egitto era Roma. Per cui sembrerebbe che gli studi sull'onore e la vergogna nella «società antica» e nel mondo «mediterraneo» poggino su fondamenta teoriche piuttosto incerte.

Uno dei contributi rilevanti di questo studio è l'attenzione con cui si affronta questo genere di critica. La retorica, è vero, divenne un elemento costante e tradizionale non solo in Grecia, ma anche in Egitto, Africa, Roma e nell'impero bizantino. Non che tutti studiassero retorica, ma per quanti avessero acquisito la padronanza della lingua greca era normale procedere a un'istruzione istituzionale che consentiva di dominare sia gli esercizi riportati nei manuali noti come *proginnasmi*, sia l'arte della retorica. Dall'epoca di Alessandro il resto del bacino del Mediterraneo aveva subito un processo di «ellenizzazione» (sul geocentrismo nell'antichità cf. Malina-Neyrey 1996, XIII. 117-125). Ciò comportava non il semplice apprendimento della lingua greca ma anche della letteratura, delle istituzioni e dei valori culturali greci. Come non pensare subito alla ellenizzazione della Palestina e della Giudea prima della rivolta maccabaica? Ed è da aggiungere che l'istruzione antica riguardo alla lettura e alla scrittura era un processo altamente tradizionalista, nel corso del quale gli studenti imparavano a leggere e a memorizzare importanti brani di letteratura greca tratti da Omero, Euripide, Tucidide, Senofonte ecc. (Yaghjian 1996, 207-221). L'istruzione non dava alcuna importanza alla creatività, quanto piuttosto alla padronanza delle opere migliori del passato. E gli studenti non memorizzavano semplicemente passi di testi greci, ma con questo esercizio apprendevano un sistema di valori, vale a dire il codice di eccellenza che gli uomini pubblici erano tenuti a rispettare e che comportava il sistema di onore e vergogna. Per parte sua la composizione greca era difficilmente lasciata al caso, era anzi basata sull'imitazione di esempi e modelli d'eccellenza. La via che porta al genere di scrittura presente nel vangelo di Matteo passa indiscutibilmente per i manuali di retorica, i *proginnasmi*, che insegnavano i vari generi compositivi, ad esempio la *cria* e l'*encomio*, ossia scritti di genere specificamente laudatorio.

Tanto per l'istruzione secondaria impartita mediante i manuali di retorica, quanto per la formazione retorica superiore, ci si serviva di esercizi stilizzati in forme e argomenti tradizionali. Gli studenti sottoposti a questo metodo didattico leggevano fondamentalmente la stessa letteratura e pra-

ticavano gli stessi esercizi retorici. Il che significa che quanti apprendevano a scrivere in greco – in Grecia, Asia Minore, Siria, Palestina, Egitto, a Cirene, Cartagine, Roma, in Gallia o in Britannia – venivano socializzati tanto nelle forme ordinarie della lode che nel codice dei valori di onore e vergogna che trovavano espressione nei generi retorici. Sia nell'Atene di Demostene sia nell'Alessandria dei Tolemei o nell'Antiochia dell'impero romano, gli studenti imparavano fundamentalmente le stesse forme tradizionali con cui esprimevano i valori comuni della lode e del biasimo. Tale era la natura dell'istruzione retorica in cui dominava la tradizione. Si può dunque parlare a buon diritto di una retorica della lode e del biasimo veramente «mediterranea», la quale attraversò i secoli non semplicemente dalla Grecia classica all'impero romano, ma fino al periodo bizantino, senza che la retorica della lode e del biasimo mutasse. C'era quindi effettivamente una cultura «mediterranea» dominante in quest'area geografica.

7. IL CODICE GENERALE:

LA RETORICA DELLA LODE E DEL BIASIMO

Due aspetti si debbono evidenziare: il carattere diffuso della cultura della lode e la sua totale convenzionalità. Quanto al primo aspetto, chi apprendeva a leggere e a scrivere in greco veniva formato nella letteratura che incarnava il codice generale della lode e del biasimo. Considerata la natura orale della società antica, è da supporre che il pubblico in generale conoscesse la cultura retorica greca attraverso recite pubbliche o letture di testi letterari in cui si esprimeva la retorica laudativa. Le zone centrali di città grandi e piccole erano inoltre decorate con iscrizioni in lode dei benefattori (Danker 1982; Forbis 1990) e con statue e busti di antenati, eroi e filantropi. Gli stessi analfabeti potevano vedere i volti dell'onore. I templi onoravano gli dei e anche i contadini erano nella condizione di osservare quali fossero le fattezze della maestà e di apprezzare i doni con i quali uomini onorabili adornavano i templi – tutti aspetti del linguaggio non verbale dell'onore in generale. Le rivendicazioni di onore e le loro ostentazioni e manifestazioni non erano riservate soltanto alle élites; fra la gente comune si cercava in tutti i modi di far colpo sul prossimo con l'arguzia, la ricchezza, il potere ecc. Le feste nuziali erano occasioni eccellenti per ostentare tutti i simboli tangibili del proprio onore. Aristotele elenca un gran numero di eventi pubblici in cui l'onore era visibile e percepibile:

Parti dell'onore sono i sacrifici [fatti al benefattore dopo la morte], le commemorazioni in versi o in prosa, i privilegi, l'assegnazione di terreni, i posti riservati, i sepolcri, le statue, il diritto a essere mantenuto a spese dello stato, e le forme d'onore in vigore presso i barbari, come la proscinesi e la cessione del posto, e i doni tenuti in considerazione presso ciascun popolo (*Rhetorica* 1361a,35-37; tr. M. Dorati).

Affermiamo dunque che il «linguaggio» dell'onore trovava un'elaborazione straordinaria negli scritti della retorica greca, tanto da assurgere a canone degli studi; ma lo si conosceva e se ne parlava con grande naturalezza in tutti i livelli della piramide sociale.

Riguardo al secondo aspetto, il «linguaggio» della lode e del biasimo era estremamente convenzionale. Il contenuto delle iscrizioni in lode di atti benefici non pare differire significativamente dalla Gallia a Roma, alla Grecia, all'Asia Minore; gli epitafi tendono a commemorare i defunti in termini del tutto convenzionali. Gli inni di lode di dei tendono a seguire formule fisse. Il conio e la statuaria si basano tutti sulla semplice agnizione di pose e gesti che esprimono status, potere e rango. La «morfologia» del linguaggio della lode e del biasimo era quindi diffusa e convenzionale. In aggiunta all'elenco aristotelico delle componenti dell'onore, le forme e i generi letterari in cui trovavano espressione onore e vergogna erano anch'essi formali e fissi, e non incoraggiavano gli studenti alla composizione creativa quanto all'eccellenza delle forme tradizionali in cui venivano istruiti. Nelle discussioni letterarie inerenti specificamente alla lode (retorica epidittica) e negli esercizi manualistici che insegnavano loro la tecnica della lode (l'encomio dei proginnasmi), i significati di onore e lode venivano definiti in modo circostanziato e convenzionale. Il valore di queste fonti retoriche sta nel modo in cui servivano a diffondere il linguaggio della lode e a stabilire regole e norme per ciò che era encomiabile. Sono in sé la dimostrazione migliore dell'alta convenzionalità vigente. Se dunque nell'antichità la lingua, la cultura e la retorica greche si diffusero per l'intero mondo mediterraneo, dai tempi di Aristotele fino all'età bizantina espressero una concezione del tutto convenzionale della lode e del biasimo.

Tutto ciò induce a sostenere l'esistenza di un «codice generale», di un «linguaggio» convenzionale dell'onore e della vergogna, che per secoli fu ampiamente noto in tutto il bacino del Mediterraneo. Le élites e la popolazione comune, in città e nelle campagne, tutti in qualche maniera conoscevano questo «codice generale», tutti comprendevano e adottavano questo «linguaggio» nel loro modo di parlare, vestire, presentarsi, nei rapporti sociali ecc. Questo «linguaggio» non era dunque necessariamente greco.

8. PIANO DELL'OPERA

Questo libro si propone di leggere il vangelo di Matteo secondo il «codice generale» dell'onore e della vergogna e alla luce della retorica comune e tradizionale della lode e del biasimo. A tale scopo la prima parte sarà dedicata all'esposizione di uno studio antropologico di onore e vergogna. Ci si occuperà anzitutto di antropologi come Campbell (1964, 263-320), Pitt-Rivers (1968a, 503-511 e 1977, 1-17) e Gilmore (1987, 2-17), i quali hanno fornito studi eccellenti sui valori dell'onore e della vergogna. Le lo-

ro indagini sono state assimilate e adattate allo studio del Nuovo Testamento da Bruce Malina (1993a, 28-62), il quale ha indotto a sua volta altri studiosi a intraprendere la lettura di vari scritti neotestamentari alla luce di questo valore fondamentale; fra questi sono da ricordare Malina e Neyrey (1991, 25-65), Moxnes (1988a.b; 1993; 1995), Neyrey (1993d; 1995), Elliott (1995) e Hanson (1996). Commentatori delle scritture ebraiche, similmente, hanno iniziato con successo a leggere quegli scritti in termini di onore e vergogna. Sebbene le osservazioni pionieristiche di Pedersen su questi valori siano state largamente ignorate (1991, 212-244), altri come Stansell (1991; 1996) e Matthews e Benjamin (1991) sono tornati proficuamente sull'argomento. I classicisti hanno colto subito l'importanza dell'antropologia culturale per una lettura più penetrante e appropriata della cultura greca e latina. Fra i molti studi attinenti a onore e vergogna nella letteratura greca, si distinguono quelli di Adkins (1960b; 1971; 1972a), Dover (1974), Fisher (1979b) e Qviller (1981), in aggiunta alle importanti disamine dell'onore nell'antichità nelle opere di Cairns (1993), Cohen (1991; 1995) e Walcot (1970; 1978). Il modello che qui si esporrà si basa sul confronto costante sia con gli specialisti sia con gli interpreti delle letterature del mondo antico; in poche parole, è stato modificato e adattato nei modi dovuti.

Oltre a illustrare un modello culturale di onore e vergogna rintracciabile nel mondo delle scritture cristiane, si prenderà in considerazione tutta una serie di informatori nativi antichi che si sono occupati di onore e vergogna. È infatti da questi che dipendono gli antropologi per fornire indizi e spiegazioni di valore inestimabile su quel mondo che rimarrebbe altrimenti inaccessibile all'estraneo proveniente da una cultura diversa. Si consulteranno principalmente teorici della retorica come Aristotele e Quintiliano, ma anche autori di manuali di retorica come Elio Teone, Menandro Retore ed Ermogene. A questi nomi si attribuisce un'importanza maggiore rispetto all'insieme generico di oratori, storici, poeti ecc., poiché presentano riflessioni formali sulla natura dell'onore, sulle sue parti costitutive, sull'espressione e lo stile letterario convenzionale della lode e del biasimo. Essi rappresentano di fatto l'opinione comune circa il «codice generale» e sono guidati dall'intento di istruire i loro pari nel linguaggio laudativo formale; sono in grado di insegnare ad esprimere la lode e le convenzioni da seguire e gli elementi che la costituiscono, poiché esprimono la voce comune e uniforme della loro cultura.

Alla luce della retorica antica della lode e del biasimo, si leggerà Matteo secondo le regole encomiastiche espresse nei manuali di retorica, i *progymnasmata*. Queste norme indicano che per delineare la lode di qualcuno occorre considerarne le varie fasi della vita. Per cui gli autori debbono adottare il «codice generale» convenzionale dell'onore e del merito nel-

l'esposizione degli aspetti degni di lode nella vita del soggetto: 1. origine e nascita, 2. educazione e istruzione, 3. atti compiuti per qualità fisiche, vita e fortuna, e 4. nobiltà della morte. Matteo principia dalla nascita di Gesù per concludere con la morte e la reintegrazione, e ciò significa che narra la storia della vita di Gesù secondo la struttura dell'encomio. Non s'intende qui ridurre il genere del vangelo a mera «vita» o a semplice encomio, ma apparirà chiaro come Matteo includa tutti gli elementi strutturali dell'encomio, perseguendone inoltre gli scopi e la funzione.

In ragione della natura intrinsecamente infamante della morte di Gesù, si procederà a una lettura speciale della narrazione della passione di Matteo secondo le norme retoriche dell'esposizione di una «morte nobile». Non vi è dubbio che nell'antichità chiunque avesse udito parlare di qualcuno crocifisso avrebbe immediatamente associato quella morte alla «vergogna» (1 Cor. 1,23; Ebr. 12,2). Posta l'equazione culturale tra crocifissione e vergogna, si studieranno i mezzi retorici atti ad esprimere la «morte nobile», utilizzando questa documentazione come sfondo per valutare in che modo la narrazione di Matteo volga la vergogna in elogio.

La parte conclusiva sarà dedicata alla lettura culturale appropriata del discorso della montagna. Ogni sua pericope, soprattutto l'elenco dei macarismi (5,3-12), le antitesi (5,21-48) e le direttive per un contegno pio (6,1-18), possono e debbono esser letti in relazione all'onore e alla vergogna. Gesù è ben lungi dal rigettare tali valori per i suoi discepoli, ma ridefinisce piuttosto ciò che è onorevole e prescrive nuove regole per la corsa all'onore. Egli rende onore a coloro che altri hanno disonorato (5,3-12), rigettando il legame tradizionale fra onore, famiglia e patrimonio familiare. Condanna i modi tradizionali di acquisizione dell'onore – violenza, aggressione sessuale, ostentazione oratoria e vendetta – e vieta ai discepoli queste vie d'accesso all'onore. Da loro esige che abbandonino l'arena della competizione in città e nel villaggio, ordinando ai discepoli maschi di rinunciare alla vita pubblica, dove gli atti di pietà religiosa venivano compiuti e osservati, in favore del mondo privato della famiglia, dove soltanto parenti e familiari potevano conoscere i servizi resi a Dio dalla persona.

Vogliamo dimostrare che il lettore moderno trarrà grandi benefici dalla comprensione del vangelo di Matteo alla luce del suo contesto culturale più elementare, grazie alla conoscenza della retorica antica della lode e del biasimo e per mezzo del modello compendioso di onore e vergogna costruito dagli antropologi moderni. Il lettore è invitato in particolare a considerare attentamente lo stesso genere laudativo o encomiastico, tanto per la struttura formale quanto per il valore o il merito che gli antichi annettevano a questo o a quell'aspetto. In quest'ottica culturale si vuole dunque studiare il racconto matteo dell'uomo più degno d'onore, Gesù, glorificato da Dio e lodato dai mortali.

Indice del volume

7	Sommario
9	Introduzione
9	1. Argomento
10	2. «Lodiamo ora gli uomini illustri...»
12	3. Tesi e ipotesi
14	4. In breve, che cos'è l'onore?
15	5. Fonti documentarie su onore e vergogna
17	6. La tormentosa questione storica del Mediterraneo
19	7. Il codice generale: la retorica della lode e del biasimo
20	8. Piano dell'opera

Parte prima

MATTEO: IN ALTRE PAROLE

Capitolo 1

25	Onore e vergogna in prospettiva culturale
25	1. Introduzione: argomento e ipotesi
26	2. Panoramica culturale di onore e vergogna
26	2.1. Definizione di onore e vergogna
27	2.2. Fonti dell'onore
28	2.3. Onore acquisito: competizione, aggressione e invidia
28	2.3.1. La smania d'onore
29	2.3.2. L'idea della limitatezza dei beni
31	2.3.3. Invidia per il successo
32	2.3.4. Natura competitiva e battagliera della società antica
32	2.4. Sfida e risposta
34	2.5. Simboli d'onore: sangue e nome
35	2.6. Esibizione e riconoscimento dell'onore
41	2.7. Onore collettivo
43	2.8. Genere e onore
45	2.9. Vergogna e impudenza
47	3. Compendio, conclusione e altre indicazioni

Capitolo 2

51	Leggere Matteo in prospettiva culturale
51	1. Introduzione: piano di lettura
51	1.1. La reputazione di Gesù

346	Indice del volume
52	2. Onore ascritto e onore acquisito
53	2.1. L'onore ascritto di Gesù
57	2.2. L'onore acquisito da Gesù in Matteo
61	3. Sfida e risposta
62	3.1. Sfida e risposta: panoramica del conflitto
62	3.2. Sfide all'onore di Gesù
69	3.3. Crie costituite da risposta in Matteo
72	4. Replicazioni d'onore
72	4.1. Onore e sangue
75	4.2. Onore e nome
80	5. Manifestazione dell'onore
80	5.1. Onore e ricchezza
85	5.2. Onore e vestiario
88	5.3. L'onore e il corpo
91	6. Compendio e conclusioni

Parte seconda

MATTEO E LA RETORICA DELLA LODE

Capitolo 3

95	Retorica della lode e del biasimo
95	1. Introduzione
97	2. Retorica epidittica: la retorica di «lode e biasimo»
97	2.1. La <i>Retorica</i> di Aristotele
98	2.1.1. Lode e carattere
98	2.1.2. Lode e virtù
99	2.1.3. Lode e manifestazioni di virtù
101	2.1.4. Lode e materiali specifici dell'uditorio
101	2.2. Quintiliano
105	3. Manuali di retorica (proginnasmi) e retorica della lode
105	3.1. L'encomio: le regole con cui si loda
106	3.2. Elogio per origine e nascita
107	3.3. Elogio per educazione e formazione
108	3.4. Elogio per capacità e fatti
111	4. Interpretare gli informatori nativi
111	4.1. Definizione di onore
113	4.2. Fonti dell'onore
114	4.3. Sfida e risposta
115	4.4. Replicazioni dell'onore: sangue e nome
116	4.5. L'onore esibito e riconosciuto
116	4.6. Onore e genere: la divisione morale del lavoro
117	5. Conclusioni e indagini ulteriori

	Capitolo 4
119	Encomio di Gesù. Origini, nascita, educazione e formazione
119	1. Introduzione: argomento, ipotesi e intenti
120	2. Encomio di origini e nascita
120	2.1. Resoconti nativi sulle origini
122	2.2. Resoconti nativi sulla nascita
124	3. Origini e nascita di Gesù in Matteo
124	3.1. Le origini: la geografia
127	3.2. Le origini: ascendenza e famiglia
127	3.2.1. Antenati
128	3.2.2. Tribù/clan
130	3.2.3. Genitori
130	3.3. La nascita: sogni, segni e presagi
130	3.3.1. Sogni
132	3.3.2. Fenomeni celesti
132	3.3.3. Profezie di grandezza
133	4. Educazione e formazione
136	5. Riepilogo e conclusioni
	Capitolo 5
139	Encomio di Gesù. Capacità e fatti
139	1. Encomio per capacità e fatti
139	2. Fatti dell'anima
141	3. Fatti di giustizia come motivo di lode
141	3.1. La giustizia e le sue parti negli informatori nativi
143	3.2. Gesù come figura del giusto in Matteo
143	3.2.1. La giustizia di Gesù come fedeltà al patrono celeste
147	3.2.2. Giustizia e lealtà di Gesù alla famiglia
149	4. Fatti di coraggio come motivo di lode
149	4.1. Gli informatori nativi sul coraggio e i suoi aspetti
150	4.2. Il coraggio di Gesù in Matteo
152	5. Fatti di prudenza come motivo di elogio
152	5.1. Gli informatori nativi sulla prudenza e i suoi aspetti
153	5.2. Saggezza e prudenza di Gesù in Matteo
156	6. Fatti di temperanza come motivo di lode
156	6.1. Gli informatori nativi sulla temperanza e i suoi aspetti
157	6.2. La temperanza di Gesù in Matteo
160	7. Fatti di magnanimità come motivo di lode
160	7.1. Gli informatori nativi sulla magnanimità
161	7.2. La magnanimità di Gesù in Matteo
162	8. Riepilogo e conclusioni
	Capitolo 6
164	Encomio di Gesù. Fatti del corpo e fatti di fortuna
164	1. Introduzione
164	2. Fatti del corpo

348	Indice del volume
165	3. Fatti di fortuna
166	3.1. La reputazione come motivo di lode
167	3.2. Gli «amici» come motivo di lode
170	3.3. Il potere come motivo di lode
171	3.3.1. Tassonomia delle guarigioni: il potere sui demoni
173	3.3.2. Il potere come atto di bene
174	3.3.3. Il potere come credenziale di ruolo e status onorabili
175	3.3.4. Potere e autorità
177	4. Riepilogo e conclusioni
	Capitolo 7
179	Encomio di Gesù. Nobiltà della morte
179	1. Introduzione
181	2. Encomio, onori postumi e racconto della passione di Gesù
182	2.1. Elogio mediante il velo del tempio squarciato
185	2.2. Elogio mediante il sisma
186	2.3. Elogio mediante l'apertura dei sepolcri
187	2.4. Elogio mediante il carnefice
188	2.5. Elogio mediante il patrono divino
190	3. La retorica di lode e biasimo e la morte di Gesù
190	3.1. Lode e virtù: il coraggio
191	3.1.1. Coraggio nel giardino
192	3.1.2. Coraggio sotto processo
194	3.1.3. Coraggio e morte tormentosa
194	3.2. Elogio e virtù: la pietà
195	3.2.1. Religiosità e preghiera: giardino e croce
196	3.2.2. Lettura critica delle ultime parole di Gesù
198	3.2.3. Se è preghiera, quale tipo di preghiera?
200	3.2.4. I salmi di lamentazione nella prospettiva delle scienze sociali
202	3.2.5. Religiosità della preghiera sulla croce
205	3.3. Sommario: lode a Gesù
206	4. Riepilogo e conclusioni

Parte terza

IL DISCORSO DELLA MONTAGNA IN PROSPETTIVA CULTURALE

Capitolo 8

211	<i>Matteo</i> 5,3-12. Onorare i disonorati
211	1. Introduzione
211	1.1. Ipotesi: lettura in chiave di onore e vergogna
212	1.2. Onore e vergogna in tre sezioni del sermone
213	2. <i>Matteo</i> 5,3-12: quanto sono onorabili i disonorati
213	2.1. Non «beati» ma «onorabili»
214	2.2. I quattro macarismi originari

- 215 3. Cause di vergogna pubblica
 215 3.1. L'ignominia dell'ostracismo (*Mt.* 5,11-12)
 216 3.1.1. L'amalgama dell'ignominia sociale
 217 3.1.2. Vergogna e perdita dei beni
 218 3.1.3. Gli altri macarismi alla luce del quarto
 218 3.2. La vergogna del povero costretto alla questua (*Mt.* 5,3)
 220 3.3. La vergogna per la perdita della famiglia (*Mt.* 5,4)
 221 3.4. La vergogna della fame (*Mt.* 5,6)
 221 3.5. L'esclusione come fonte di povertà, afflizione e fame
 222 4. Si avranno per nemici quelli della propria casa
 222 4.1. Crisi della famiglia
 225 4.2. La crisi per la perdita dei beni
 228 4.3. Riepilogo e conclusioni
 229 4.3.1. Perdita della famiglia = perdita dell'onore
 230 4.3.2. Macarismi e considerazioni di genere
 231 5. Gli altri macarismi alla luce di onore e vergogna
 231 5.1. Quanto onorabili sono i miti (*Mt.* 5,5)
 233 5.2. Quanto onorabili sono i misericordiosi (*Mt.* 5,7)
 235 5.3. Quanto onorabili sono i facitori di pace (*Mt.* 5,9)
 237 5.4. Quanto onorabili sono i perseguitati (*Mt.* 5,10)
 239 6. Riepilogo e conclusioni

Capitolo 9

- 242 *Matteo* 5,21-48. Spezzare la gara per l'onore
 242 1. Introduzione
 243 2. Qualsiasi tipo di comportamento aggressivo
 è proibito ai discepoli
 243 2.1. Ira, sfida e risposta, vendetta
 244 2.2. La vergogna della rinuncia alla vendetta
 245 2.3. Annullare la sfida d'onore
 246 2.4. Fare amicizia con l'accusatore
 248 2.5. Riepilogo
 248 3. Qualsiasi forma di aggressione sessuale è proibita
 249 3.1. Doppia misura sessuale
 250 3.2. Adulterio e vergogna
 251 3.3. L'aggressione sessuale attuata o concupita
 253 3.4. L'aggressione sessuale:
 divorzio (e nuovo matrimonio)
 255 4. Proibizione di discorsi falsi e vani
 255 4.1. Spergiurare e tener fede ai giuramenti
 256 4.2. Rivendicazioni d'onore: l'ostentazione verbale
 256 4.2.1. Giuramenti e linguaggio popolare
 257 4.2.2. Giuramenti e onore
 258 4.3. Riepilogo
 258 5. Proibizione di ogni difesa dell'onore
 258 5.1. La vendetta è dolce!

350	Indice del volume
260	5.2. Niente vendetta, niente onore per i discepoli
260	5.2.1. La guancia destra
261	5.2.2. Quando si perde anche la camicia!
262	5.2.3. Trasporta quella chiatta! Alza quella balla!
263	5.2.4. La carità inizia in casa propria
264	6. Amare i nemici?
264	6.1. Quanto onorabile è l'odio per il nemico!
265	6.2. Imitare un Dio disonorevole?
267	7. Conclusioni: le antitesi in prospettiva culturale
	Capitolo 10
269	<i>Matteo</i> 6,1-18. Abbandonare l'arena
269	1. Introduzione
269	1.1. Onore e aspettative di genere
270	1.2. Informatori nativi e spazio pubblico maschile
271	2. La richiesta di Gesù: ritirarsi dallo spazio pubblico, abbandonare l'arena
272	2.1. La vergogna maschile: gli atti di devozione in pubblico
275	2.2. Moniti di Gesù: sfida e rivendicazione
276	2.3. Il significato culturale dell'espressione «in segreto»
278	2.4. Lontano dalla folla
280	2.5. Conclusioni: il costo dell'abbandono dell'arena
281	3. L'onore e il resto del discorso della montagna
281	3.1. Sale della terra e luce del mondo
282	3.2. L'onore e il proprio «tesoro»
282	3.3. Malocchio e invidia
283	3.4. Servire due padroni, un comportamento ignominioso
284	3.5. Ignominia del giudizio e del biasimo
284	3.6. Elitismo e onore
285	3.7. La vergogna del grido «Signore, Signore»
286	3.8. Lode finale, biasimo finale
287	4. Riepilogo
287	4.1. La gara per l'onore: nuove regole in nuova arena
288	4.2. La sorte che attende chi segue Gesù
289	Elenco delle sigle
291	Bibliografia
327	Indice analitico
330	Indice dei passi citati
341	Indice degli autori moderni