

SEMINARIO FILOSOFICO
PER LE SCIENZE
POLITICHE E SOCIALI



MITI SIMBOLI E POLITICA

L'IMMAGINARIO E IL POTERE

a cura di
Giulio M. Chiodi



GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO

INDICE

Giulio M. Chiodi
Sul simbolico nelle scienze politico-sociali - Nota introduttiva 7

PARTE PRIMA

Luigi Alfieri
Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria 21

Claudio Bonvecchio
Logos, Mythos, Nomos 59

Domenico Corradini
Ma dove? Ma quando? 93

Elio Jucci
"Il luogo che ho scelto" Immagini bibliche del potere 105

Alberto Signorini
Secolarizzazione, mito, filosofia, democrazia 121

Francesco Siracusano
Il mito onnipotente del potere 139

PARTE SECONDA

Maria Stella Barberi
Esclusione ed estraneità: la sovranità nell'Amleto
di Shakespeare 147

Roberto Escobar
Il campanile di Marcellinara 183

Diletta La Torre
Formazione e trasformazione del simbolo 211

Domenica Mazzù
Mythos e Logos, due figure dello scisma 217

Emanuele Tuccari
Ideologia e miti nella visione storicistica di Gramsci 235

Elio Jucci

“IL LUOGO CHE HO SCELTO”
IMMAGINI BIBLICHE DEL POTERE*

Nell'età di transizione che vedeva da una parte il rimpianto per il dissolversi dell'autorità delle istituzioni imperiali, e d'altra parte il costituirsi della società cristiana con il lento affermarsi

* Il presente articolo rappresenta, con leggere modifiche, il testo di una relazione tenuta il 5 maggio 1989 a Messina nell'ambito del convegno “Miti, Simboli e Politica” organizzato dall'Istituto di Studi Politologici della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Messina.

Solo al mio ritorno a Pavia ho visto nelle vetrine delle librerie, e successivamente ho avuto modo di leggere il recentissimo volume di F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, *Centri, Ritualità, Potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna 1989). Seppure in un diverso ambito gli autori prendono in esame una problematica che ha strette connessioni con quella da me affrontata nel presente lavoro. Direi anche che i loro risultati, pur nella differente impostazione e metodologia, da un lato confermano la centralità nell'immaginario politico del tema da me individuato, d'altro lato convalidano gli stessi risultati del mio lavoro. Certamente città, tempio, palazzo sono a diversi livelli altrettanti centri. E se per certi aspetti ogni centro tende ad avere un valore assoluto, d'altra parte esiste anche una complessa rete di rapporti reali e simbolici fra ognuno di questi, tempio/palazzo ad es., e nella loro pluralità: templi, palazzi, ecc.

di nuove istituzioni, nell'età che vedeva il trasformarsi dei templi nelle tombe delle esangui divinità del tempo passato (e la loro progressiva profanazione), altre tombe lentamente divenivano la dimora della vitalità dei nuovi santi, si trasformavano nei nuclei di aggregazione della nuova società, della sua strutturazione simbolica, della sua istituzionalizzazione.

Innumerevoli iscrizioni escalmavano: "*Hic locus est*" — ecco il luogo —, oppure semplicemente "*Hic*", manifestando al pellegrino la presenza di una reliquia¹. "*Hic conditus... Hic totus est praesens manifestus omni gratia virtutum*" (qui giace... lui [San Martino] è tutto qui presente e manifesto con miracoli di ogni sorta)².

La disseminazione delle tombe e successivamente delle reliquie dei santi — e delle epigrafi contenenti queste parole — nel mondo tardo-antico e alto medievale, ci permette di determinare e di disegnare una topografia del sacro, che è anche topografia del potere, della sua disseminazione, degli intrecci che lo determinano nelle sue manifestazioni. Una mappa del sacro, abbiamo detto, una mappa del "Luogo". *Maqom*, appunto, luogo in ebraico, è anche, non casualmente, uno degli epiteti della divinità nella tradizione giudaica, ed anzi, ancor più, sostituisce l'impronunciabile tetragramma³.

Rabbi Pinhas ben Hama secondo la tradizione, sosteneva che: "Se i padri del mondo [i patriarchi] avessero desiderato che il loro luogo di riposo fosse «Lassù», sarebbero stati in grado di ottenerlo là; ma è quando morirono e la pietra sigillò le loro tombe quaggiù che meritavano di essere chiamati «santi»"⁴.

Ciò significa che proprio il santo, per il suo statuto ambiguo, celeste e terreno, ha la capacità di santificare, sacralizzare un luogo e renderlo un centro di diffusione della potenza del sacro: *hic est locus* — questo è il luogo santo, dove potete acquisire santità.

Ma la potenza del sacro diviene potere di chi lo detiene, di chi lo controlla.

La lettura delle epigrafi tombali può essere istruttiva:

Qui io giaccio alla porta della cappella,
qui io giaccio perché sono povero.
Più vai avanti e più paghi.
Qui io giaccio, caldo come loro⁵.

La topografia del sacro costituisce dunque anche una mappa del potere, è topografia dei rapporti sociali, della distribuzione dei beni o della ricchezza.

La *depositio ad sanctos*, l'ambita sepoltura nei pressi della tomba o delle reliquie del santo, o la non infrequente privatizzazione del santo, legato ad una benestante famiglia e alla sua tomba non sono che singoli esempi accanto a tanti altri possibili. La detenzione della reliquia significa detenzione di un potere⁶ e la vicinanza ad essa è partecipazione al potere, che diminuisce proporzionalmente al crescere della distanza. Naturalmente la reliquia può anche semplicemente confermare situazioni di fatto, in altri casi però le crea, sempre comunque le legittima, le autorevolizza.

Quanto ho velocemente delineato, sulla scorta dell'ottimo lavoro di Peter Brown, forse si potrebbe ripetere in diverse forme per altri periodi storici; se cambiano i portatori della potenza, simulacri del potere, cambia certamente anche la geografia del potere, ma non necessariamente cambiano i meccanismi della sua affermazione e gli schemi della sua distribuzione. Si può assistere a radicali rivoluzioni dell'immaginario collettivo, e contemporaneamente al ripetersi di schemi antichi, le due cose non sono per nulla incompatibili, anzi forse gli schemi, le strutture, la grammatica, o forse meglio la sintassi del potere possono sopravvivere solo grazie alla trasformazione della sua semantica. D'altra parte la semantica tende a sua volta a perpetuarsi in un continuo trasformismo dietro il quale non è impossibile riconoscere le manifestazioni originarie.

Ma risaliamo di qualche anno, in una tavoletta di Nippur (II millennio a.C.) leggiamo:

'Egli (dio) fece (i riti ed esaltò) le divine ordinanze,
fondò le (cinque) città nel luogo puro;
Chiamò i loro nomi, le distribuì come centri di culto.
La prima di queste città, Eridu, la diede a Nudimmud, il
condottiero,

La seconda Bad-tibira, egli la diede a (Latarak);
la terza, Larak, la diede a Endurbilurasag;
la quarta, Sippar, la diede all'eroe Utu;
la quinta, Shuruppak, la diede a Sud.
Quando egli chiamò i nomi di queste città,
egli le distribuì come centri di culto'⁷.

Come appare chiaramente, in questo passo si parla della fondazione di città, ma più propriamente di centri di culto, città del tempio, o in altri termini si presuppone che la città esista proprio perché sede del tempio, o che perlomeno questo sia il suo principale scopo.

In questo caso non c'è la necessità di disporre della reliquia di un santo, dell'intermediario le cui spoglie santificano il tempio cristiano, qui la divinità interviene direttamente nell'atto di fondazione e in quello equivalente di denominazione. Ma non ci si limita all'istituzione di una gerarchia culturale, l'atto di fondazione avviene contemporaneamente alla consegna della città al dio, all'eroe-divino, al primo sovrano, al capostipite della dinastia. Queste cinque città sono le stesse che compaiono in una delle liste dei re antediluviani, cioè sono legate al discendere della sovranità sulla terra.

'Quando il regno scese dal cielo,
il regno fu nella città di Eridu,
in Eridu fu re Alulim'

e continuando:

'Il regno passò nella città di Badtibira'
e così via. Poi, viene il diluvio, se ne va il diluvio e:
'il regno discese di nuovo dal cielo,
il regno fu nella città di ...'⁸
e così via.

Verifichiamo ora la validità dell'analisi finora condotta con alcuni esempi speculari a quelli precedenti; se il legame simbolico col "luogo" è essenziale all'affermazione del potere, si può pensare che il depotenziamento sia connesso con un'allontanamento dal "luogo", dalla fonte, oppure con un venir meno della stessa.

Si legge nel *Libro dei Re*:

'L'anno nono del suo regno, il decimo giorno del mese decimo, Nabucodonosor, re di Babilonia, con tutto il suo esercito giunse contro Gerusalemme e la assediò... catturarono il re ... il re di Babilonia lo legò in catene e lo condusse a Babilonia. Nel mese quinto, nel settimo giorno del mese ... Nebuzardan giunse a Gerusalemme... incendiò il tempio del Signore e il palazzo del re: tutte le case poi di Gerusalemme, purché fossero edifici importanti, egli li distrusse col fuoco'⁹.

Ma l'episodio viene riferito con toni anche più cupi nel *Libro delle Cronache*:

'Aveva ventun anni Sedecia quando incominciò a regnare ... e fece ciò che è male agli occhi del Signore, suo Dio ... Anche tutti i principi di Giuda e i sacerdoti e il popolo aggiunsero infedeltà ad infedeltà in conformità a tutte le abominazioni delle genti e contaminarono la casa del Signore, ch'egli aveva santificato in Gerusalemme. Pure inviò il Signore, Dio dei loro padri, ad essi per mezzo dei suoi inviati di buon mattino dei messaggi, volendo risparmiare il suo popolo e la sua dimora. Avvenne però che si burlarono dei suoi profeti, finché salì l'ira del Signore contro il suo popolo sino al punto che non vi fu più rimedio. Sicché fece salire contro di loro il re dei Caldei ed uccise i loro uomini scelti di spada nella casa del loro santuario e non risparmiò né giovane né fanciulla, né vegliardo né capo canuto. Tutti li aveva dati il Signore in sua mano. E tutti gli oggetti della casa di Dio, i grandi e i piccoli, e i tesori della casa del Signore e i tesori del re e dei suoi principi: tutto fece portare a Babel. Quindi incendiarono la casa di Dio, abbattono le mura di Gerusalemme e tutti i suoi palazzi bruciarono col fuoco e tutti i suoi oggetti preziosi andarono alla distruzione. E deportò gli scampati a Babel...'¹⁰

Ma si potrebbe ancora leggere alcuni passi di Ezechiele presi dalla lunga sezione 8, 1-11, 25, ad es. 11, 22-25:

'I Kerubim drizzaron quindi le ali e le ruote (si mossero) simultaneamente con essi, mentre la gloria del dio d'Israele (stava) su di essi, al di sopra. E la gloria del Signore, elevatasi dal centro della città, andò a fermarsi sul monte che le sta ad oriente'¹¹.

La gloria di Dio lascia Gerusalemme e l'abbandona al suo destino.

Si noterà che qui il potere vien meno ai "potenti" che "decadono"¹² e i suoi simulacri (il tempio, il palazzo) vengono distrutti. In realtà, secondo la concezione espressa con le fosche tinte che abbiamo visto ad es. nel libro delle *Cronache*, sono i sovrani che non sono più degni del potere, e dunque non possono più esercitarlo, è la città che contaminata non può più ospitare "la gloria", la manifestazione del potere divino, e *tout court* del potere, ma la fonte del potere, il potere in quanto tale resta (il "potere" è in un certo senso uno e indivisibile: come uno è il Dio e uno è il suo popolo), passa solo di mano, anzi nel linguaggio biblico si sceglie un più degno rappresentante:

Nel primo anno di Ciro re di Persia, onde si compisse la parola del Signore [promulgata] per bocca di Geremia, eccitò il Signore lo spirito di Ciro re dei Persiani ... Così ha detto Ciro, re di Persia: «Tutti i regni della terra mi ha dato il Signore, Dio dei cieli, ed Egli mi ha incaricato di costruirgli una casa in Gerusalemme, che è in Giuda...»¹³.

Quanto si è detto in relazione alla prima distruzione del tempio, ancora più sarà valido a proposito del ripetersi dell'evento per mano romana.

La lettura di qualche passo della *Guerra giudaica* può dimostrare efficacemente come agli occhi di Flavio Giuseppe la perdita dell'indipendenza di Israele sia in stretta connessione con l'inaridirsi della fonte del potere, con il venir meno della sacralità del tempio. E se si pensasse che Giuseppe può essere una fonte "sospetta", lui che si è consegnato ai Romani, si ricorderà che egli non fa che riprendere un antico motivo che echeggiava nei grandi profeti del passato, e non è solo nel suo giudizio¹⁴.

Città sventuratissima... Tu non eri più né potevi rimanere la sede del dio... il tempio era stato trasformato in una fossa comune per le vittime della guerra civile! (V, I, III 19)¹⁵.

La città fu abbattuta dalla rivoluzione, e poi i romani abbattono la rivoluzione ... e di quella catastrofe non a torto si potrebbe attribuire l'odiosità a chi stava dentro, e ai romani il merito di aver restaurata la giustizia. (V, VI, I, 257)

La fortuna era passata dappertutto dalla loro parte, e il dio che a turno assegna il comando fra le nazioni si era fermato in Italia.

V, X, V, 441 ss.: Parlando dei partigiani che si sono asseragliati nella città santa afferma: Erano divisi dalla lotta per il potere, ma concordi nelle ribalderie... Furono essi a distruggere la città... essi ad attirare quasi a forza sul tempio le fiamme che non volevano ardere. (V, IX, I, 257)

Se i romani avessero tardato a punire i colpevoli, la terra si sarebbe spalancata per inghiottire la città, o questa sarebbe stata spazzata via dal diluvio o sarebbe stata incenerita dai fulmini come la terra di Sodoma. (V, XIII, VI, 566)

I ribelli... erano infatti accecati dal destino, che come sulla città ormai incombeva anche su di loro. (V, XIII, VII, 572)

È il dio, è certamente il dio in persona che insieme coi romani vi porta il fuoco purificatore e distrugge la città con il suo enorme carico di nefandezze. (VI, II, I, 110)

Una cosa che colpisce è poi il corso preciso della ruota del destino; ... infatti esso attese il ritorno dello stesso giorno in cui il tempio era stato precedentemente incendiato dai babilonesi. (VI, IV, VII, 268)

Così il popolo fu allora abbindolato da ciarlatani e da falsi profeti, senza più badare né prestar fede ai segni manifesti che preannunziavano l'imminente rovina.. (VI, V, III, 288 ss)

La frase inizia una lunga descrizione di segni premonitori dell'imminente disastro. La divinità avvertiva con anticipo che in mancanza di ravvedimento avrebbe abbandonato il tempio, la città, Israele al suo destino.

Non diversamente nel XVII-XVIII sec. a.C. la scomparsa anche solo in sogno, della Belet-ekallim (signora del palazzo), cioè della dea Inanna-Ishtar, e delle sue statue, dal tempio, e successivamente, in un altro sogno, l'allontanamento del dio Dagan suonano minacciosi alle orecchie di Zimrilim, sovrano di Mari, minacciato dall'incombente Hammurabi: "Zimrilim, resta a Mari, non entrare in guerra". Il tempio privato del suo dio non fonda il potere del sovrano, che dovrà stare in guardia potendo contare solo sulle armi terrene e non sulla protezione divina¹⁶.

Ritornando a tempi a noi più vicini ricorderemo ancora le distruzioni di templi pagani operate da turbe esaltate di monaci, contro i quali si levano, spesso invano, le voci degli ultimi autorevoli rappresentanti del vecchio mondo¹⁷.

Lo schema "mitico" della *dammatio memoriae* non tiene conto della realtà: quegli edifici spesso cadenti, non sono altro che pietra, marmo. Ma l'immagine è spesso più forte della stessa realtà e ciò che quelle pietre sono state, il fascino sacrale che hanno avuto si può solo distruggere, non dimenticare. Gli antichi dèi declassati a demoni fuggono dalle rovine come pipistrelli spaventati. In tempi recenti chi non ricorda la presa della Bastiglia, insignificante praticamente, ma simbolicamente emblematica¹⁸.

Solo l'annientamento in nome di un nuovo, più forte potere, garantisce l'esaurimento delle energie del potere esautorato. Ma a fianco della distruzione fisica, il cui significato (senza voler negar un valore pratico in un momento in cui la lotta era ancora aperta) è essenzialmente simbolico, possiamo vedere (in tempi meno agitati, in situazioni meno convulse) un sistema meno doloroso: il nuovo potere occupa gli stessi spazi di quello vinto, li riqualifica, il nuovo sistema simbolico si integra in quello precedente: il tempio diviene chiesa¹⁹. Nel 407, ad es., nel tempio della Dea Caelestis di Cartagine il vescovo Aurelio pone la sua cattedra nel luogo stesso dove troneggiava la statua della dea, qui sono i pagani a doversi rifugiare nelle caverne²⁰.

Ma non è certo un fenomeno nuovo, gli antichi santuari di El, o di Baal dell'antica Palestina prejahista si trasformeranno lentamente in santuari, centri di potere, del dio emergente, Mahweh²¹. Gerusalemme stessa è sede di un'antico culto e di antiche promesse e non a caso diviene capitale di un nuovo regno e sede di un nuovo tempio²².

La topografia del potere tende a perpetuarsi, incurante di rivoluzioni e di cambiamenti di dinastie. Forse le più grandi cesure della storia sono segnate proprio dal radicale spostamento dei centri di potere, da una radicale cancellazione dell'antica

mappa sacrale, geografica e politica, e del formarsi di una nuova. L'annientamento di Babilonia, di Hattusa, di Creta, ad es., è veramente la fine di un mondo. E in tempi più recenti non troppo dissimile fu la sorte della cultura incaica, spodestata nella sua terra, come la sua capitale (il cui nome, Coozco ombelico, ne caratterizzava la centralità, non solo geografica) che dovette cedere il primato a Lima, appena fondata da Pizarro (1535, con il nome di *Ciudad de los Reyes*, perché, significativamente, inaugurata nel giorno dell'epifania)²³.

Se il mondo ebraico è sopravvissuto a Gerusalemme è proprio perché Gerusalemme non era in realtà, nonostante l'apparenza, il solo centro di quel mondo.

Nel caso della prima distruzione si noterà che se il tempio era stato distrutto, un altro simbolo del potere e della sua continuità continuava a esistere: la monarchia. La dinastia regale, seppure quasi completamente esautorata, non aveva perso completamente un significato rappresentativo; seppure in esilio e severamente controllata dal potere straniero, manteneva un valore che svanì, in circostanze che ci restarono in gran parte oscure, solamente dopo il ritorno a Gerusalemme.

Ma un altro motivo diviene determinante per comprendere come si sia superato lo sgomento provato di fronte alle fumanti rovine della città santa. Il mondo ebraico è sopravvissuto perché Gerusalemme, la città terrena, non era che simulacro della Gerusalemme celeste, della vera Gerusalemme, cioè del suo archetipo, del suo modello celeste, e appunto le due realtà si erano sempre più distinte fra loro, fino a giungere, nella coscienza di alcuni, ad una vera scissione²⁴.

E quando Gerusalemme non era ancora macerie e rovina, c'era già chi pensava che la vera Gerusalemme, "ad immagine e somiglianza"²⁵, cioè, nel linguaggio biblico, autentica realizzazione del modello trascendente (*tabnit*), era ancora da costruire, forse sulle rovine dell'antica. E d'altra parte c'era anche chi Gerusalemme l'aveva abbandonata o l'aveva ricreata, magari in piccolo, altrove. Infatti la dizione "il luogo che ho scelto" se pure

tradizionalmente applicata a Gerusalemme, offre in realtà nella sua genericità la possibilità di uno spostamento simbolico che diviene determinante²⁶. Si ricorderanno il tempio di Elefantina, e in tempi più recenti il tempio di Leontopoli, che era pure dotato di un sacerdozio legittimo, aspetto che qui non possiamo prendere in considerazione, essendoci volutamente limitati a considerare l'aspetto topografico del potere. Ma sarà opportuno ricordare come al suo fianco stia l'aspetto umano, come il tempio sia legato al sacerdozio, come al loro fianco, o a loro fondamento, e talvolta in alternativa stia il profeta; l'uomo santo²⁷. In rapporti spesso dinamici col tempio ci può essere il palazzo, ed insieme sono manifestazione della sacralità del luogo²⁸. E nel palazzo il sovrano e la sua dinastia. E infine il "popolo" che finirà per raggiungere una sua autonomia simbolica. Ognuno di questi elementi giuoca un ruolo nella società, ma anche nella rete simbolica del potere, nei rapporti dinamici che costituiscono il dispiegarsi di una gerarchia di forze, di valori, di immagini.

Il significato funzionale di questi elementi nello spazio simbolico del potere è dunque destinato ad una perenne evoluzione.

Respingerò questa città che mi sono scelta e il tempio di cui avevo detto «Qui sarà il mio nome». (2 Re 23, 27)

Al tempo della prima distruzione di Gerusalemme e del tempio il re, sia pure esiliato, diviene il centro della nazione, solo (sacro) mediatore del potere e della benedizione divina. Ma più tardi, al ritorno dall'esilio, lo stesso re, la stessa dinastia regale vengono sostituiti da un lato dal rinnovato tempio e dal sacerdozio, d'altro lato dal popolo di Israele, che assumerà idealmente qualità messianiche²⁹. Ma anche il tempio e il sacerdozio verranno sostituiti quando la realtà storica non corrisponderà più all'immagine ideale che essi esprimono. Resterà la *Torah*. Ma come il re non scomparirà del tutto restando da un lato l'immagine ideale di un re (quasi) perfetto del passato (con diverse ac-

centuazioni delle qualità in Davide e Salomone), o di un re perfetto (messianico e celeste) nel futuro, d'altro lato l'immagine in negativo del re (della serie di re) come vero colpevole, e prima causa della rovina di Israele; così non scompare l'idea del tempio. Da un lato con l'attesa di un tempio escatologico, costruito forse da dio stesso, o con la contemplazione di un tempio celeste, teatro di una liturgia angelica. D'altro lato con il trasformarsi dello stesso Israele, o del vero, puro, santo Israele in santuario della santità divina. Quello stesso Israele che è divenuto anche re, unto, entità messianica. Il popolo santo finisce quindi per assommare le caratteristiche delle tradizionali immagini del potere. Ma questo solo a prezzo di una sua radicale ridefinizione: è il resto di Israele il solo erede delle benedizioni celesti³⁰.

Del resto anche il sacerdozio trova una ridefinizione: il sacerdozio dell'ordine di Melchisedek di cui parlano sia i testi qumranici sia i testi cristiani, naturalmente con diversi accenti, presenta un simile spostamento del tradizionale sacerdozio fra le realtà celesti, sante, escatologiche. Melchisedek sacerdote e re celeste può divenire un fondamento più solido di quanto non lo siano una regalità e un sacerdozio terreni ormai svalutati³¹. Ma anche qui a fianco del sacerdozio celeste abbiamo la stessa comunità degli eletti, comunità dei santi (in comunione con gli angeli) che si trasforma quasi in comunità di sacerdoti, e come tale ogni suo membro deve assoggettarsi a più severe regole di purità.

Per concludere noteremo che se il luogo santo è immagine del potere, in quanto immagine del fondamento trascendente del potere, è immagine del potere anche in un altro senso, è cioè rispecchiamento del potere, di chi esercita il potere, dei rapporti di potere nell'ambito della società.

In questo senso può essere interessante osservare come l'architettura del tempio manifesti entrambi questi aspetti.

Possiamo vederne un esempio chiarissimo nel *Rotolo del Tempio* (11QT) di Qumran³². Qui la struttura architettonica ri-

specchia evidentemente un ordine divino, cosmico, nella sua forma quadrangolare, nel numero delle sue porte, quattro/dodici/dodici (7 x 4), nelle misure (multipli di sette), rispecchiamento di un ordine sabbatico del tempo e dello spazio.

Ma la ripartizione dei tre cortili concentrici, la regolazione degli accessi, la regolamentazione degli stati di purità necessari manifestano invece una gerarchia sociale che non si può non considerare complementare a quella cosmica e fondata sui medesimi principi.

Quanta importanza, non solo nella discussione teorica, avesse l'architettura del tempio è dimostrato da un passo del *Primo Libro dei Maccabei* (1 Macc. 9,54-56):

Nell'anno 153 (159 a. C.) nel secondo mese Alcimo ordinò di abbattere il muro del cortile interiore del santuario, distruggendo l'opera dei profeti. Si era già incominciato a demolire, ma proprio allora Alcimo ebbe un colpo; così la sua opera rimase sospesa. Gli si chiuse la bocca e fu colpito da paralisi; non poteva né parlare né dar ordini riguardo alla sua casa. Alcimo morì in quel tempo con molte sofferenze³³.

Alcimo che intende abbattere una barriera architettonica, forse solo una transenna, nell'ambito del tempio viene colpito da paralisi. Con ciò si palesa drammaticamente l'empietà di tale gesto, perlomeno agli occhi del narratore.

Una diversa architettura non poteva naturalmente non essere connessa ad una diversa liturgia, e questa ad una diversa rappresentazione della gerarchia sociale³⁴.

In tempi non troppo lontani nelle nostre chiese si è visto un fenomeno non dissimile manifestarsi nello spostamento degli altari. Grazie a questo spostamento a Pavia, in S. Michele, è stato riscoperto un ampio frammento di un mosaico rappresentante l'antico simbolo del labirinto. Forse solo se ci lasciamo guidare dalle immagini seguendole come il filo di Arianna potremo penetrare nel cuore del labirinto afferrare il Leviatano per la coda, salire in groppa a Behemoth³⁵.

Note

¹ Cfr. P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983, p. 122.

² Cfr. P. Brown, op. cit., p. 12.

³ Cfr. Elio Jucci, *Es. 20,7. La proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel decalogo*, in *Bibbia e Oriente*, 118, (XX) 1978, 245-253.

⁴ Cfr. Brown, op. cit., p. 11.

⁵ Cfr. Brown, op. cit., p. 49.

⁶ Cfr. Brown, op. cit., p. 48.

⁷ Cfr. E. Testa, cur. *Genesi I*, Torino-Roma 1969, p. 116. (*La Sacra Bibbia*, cur. S. Garofalo, *Antico Testamento*, cur., G. Rinaldi)

⁸ Cfr. Testa, op. cit. p. 126 ss.; W Beyerlin, cur., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 113 s.

⁹ 2. Re 25 1-9. Seguo la traduz. di S. Garofalo, *Il libro dei Re*, Torino-Roma 1960 (*La sacra Bibbia*, cit.). Cfr. anche Ger. 52, 12-23; per la costruzione del tempio cfr. 1 Re 6,1.

¹⁰ 2 Cron. 36, 11-20. Seguo la traduz. di L. Randellini, *Il libro delle Cronache*, Torino-Roma 1966 (*La sacra Bibbia*, cit.) Cfr. per la costruzione del tempio: 1 Cron. 17, 1 ss., 11 ss.; 21, 18 ss.; 2 Cron. 1, 18 ss.; 3, 1 ss.

¹¹ Seguo la traduzione di F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino-Roma 1960 (*La sacra Bibbia*, cit.).

¹² Cfr. *Ezechiele* 32, 20 ss. che presenta appunto la caduta (cadere = *naphal*, da cui i *nephilim* di Gen. 6, 4) dei *gibborim* cioè dei potenti. Cfr. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I ...*, (Ristampa) Jerusalem 1972, p. 298.

¹³ Cron. 36, 22-23; Seguo la traduzione di L. Randellini, *Il libro delle Cronache*, cit. Cfr. Esd. 1, 1-2.

¹⁴ Si veda per esempio l'affermazione di P. Vidal-Naquet: "Secondo i criteri più comunemente accettati nell'antichità ... Giuseppe non poteva non essere considerato altro che un traditore" (in *Il buon uso del tradimento*, Roma 1980, p. 52), del resto Giuseppe stesso affronta esplicitamente il problema quando, rivolgendosi a Dio, esclama: "ti prendo a testimone che parto di qui non come traditore, ma come tuo servo" (*Guerra Giud.* III, 353-354. Citato da Vidal-Naquet, op. cit., pp. 173-174). D'altra parte si può sostenere con A. Paul (*Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris 1987, pp. 165-166): "Joseph le juif. Juif fidèle à ses traditions ancestrales, à commencer par la tradition prophétique ancienne; juif fidèle aussi à sa nation".

¹⁵ Per questo brano e per i seguenti tratti dalla *Guerra Giudaica* di Flavio Giuseppe seguo la traduzione di G. Vitucci, 2 voll. Milano 1974, e in un unico vol. (senza testo greco), Milano 1982.

¹⁶ Questa interessante testimonianza si legge in una delle lettere di Mari: ARM X50, cfr. W. Beyerlin cur., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum A.T.*, Göttingen 1975, pp. 150 s. (inforso di stampa la traduz. italiana, da me curata).

Parallelamente alle testimonianze qui considerate si ricorderà che in alcune società ad ogni cambiamento del sovrano cambia anche la capitale (Cfr. F. Remotti, *Capitali mobili africane*, in F. Remotti e al *Centri, Ritualità, Potere*, cit., pp. 107-168). La nuova capitale a sua volta decadrà alla morte del re che l'ha scelta o costruita. Non diversa è la simbologia connessa alla costruzione della casa del sovrano. In alcune società solo al completamento della nuova casa il capo del villaggio assume la pienezza della sua dignità (Cfr. P. Scarduelli, *Centri rituali*, in *Centri, ritualità, potere*, cit., pp. 45-105, p. 77). Anche questo uso può avere un suo parallelo nella Bibbia ed aiutare a comprendere il fatto che solo a Salomone sia concesso di costruire il tempio, privilegio negato a Davide. E infatti solo con Salomone il regno raggiunge, agli occhi dello scrittore sacro, la sua pienezza. In un certo senso a David, cui è negata la costruzione del tempio, non è concesso di raggiungere la pienezza del potere.

¹⁷ Cfr. P. Brown, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974, pp. 80 s.; L. Storoni Mazzolari, *Sant'Agostino e i pagani*, Palermo 1988, pp. 30 ss. 44 s.; K. Baus, E. Ewig, cur., *L'epoca dei concili* Milano 1977 (Vol. II della *Storia della chiesa*, diretta da H. Jedin), pp. 223, 226, 2234, 243 (le sinagoghe).

¹⁸ Ma certo ogni tempo e paese ci potrebbe fornire il suo esempio. Nei nostri tribunali, o in altri edifici pubblici ancora occhieggiano simboli di un passato pubblicamente esecrato, e nelle loro aule si sono fatte rispettare lungamente leggi che erano conformi a quelle immagini, quando altrove le mutilazioni architettoniche mostravano l'avvento di "nuovi tempi".

¹⁹ Cfr. K. Baus, E. Ewig, cur., *L'epoca dei concili*, Milano 1977, p. cit. pp. 213, 220, 223.

²⁰ Ibid., pp. 223 s.

²¹ Cfr. G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, Brescia 1985, pp. 122 ss.

²² Cfr. H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 51 ss.; H. A. Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia 1984, p. 105.

²³ Ringrazio G. Bianchi per avermi suggerito di prendere in esame anche quest'ultimo caso.

²⁴ Cfr. W. Harrelson, *Guilt and Rites of Purification related to the Fall of Jerusalem in 587 B.C.*, in *Numen* XV, 1968, 218-221; L. Rosso Ubiglio, *Dalla "Nuova Gerusalemme alla Gerusalemme Celeste". Contributo per la comprensione dell'Apocalittica*, in *Henoch* III, 1981, 69-80.

²⁵ Cfr. T.N.D. Mettinger, *Abbild oder Urbild? «Imago Dei» in traditionsgeschichtlicher Sicht*, in "ZAW" 86, 1974, 403-424.

²⁶ Originariamente il "luogo scelto" poteva essere ogni luogo santo, in una epoca successiva, in conformità ad una riforma culturale ed a nuove prospettive teologiche, si promuove l'unicità del santuario.

²⁷ Anche per la figura dell'uomo santo può essere utile la consultazione dell'opera già citata di P. Brown, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974.

²⁸ In *Ezechiele* 43, 6-9 troviamo una significativa critica della vicinanza del palazzo regale al tempio (*Qui fabricati sunt limen suum iuxta limen meum et postes suos iuxta postes meos et murus erat inter me et eos* ("solo un muro c'è fra me ed essi" *Ezech.* 43, 8a). Cfr. J.A. Sjöggin, *Storia d'Israele* cit., p. 131. E non a caso a Qumran, in quella rilettura di Ezechiele che è presente nel *Rotolo del tempio*, il palazzo del re, verosimilmente, è persino al di fuori della città santa, cfr. E. Jucci, *Ordine Sacro e Legge nel "Rotolo del Tempio"*, in *Sapienza e Torah, Atti della XXIX Settimana Biblica* [Roma 1986], Bologna 1987, 243-263. Per l'influenza di Ezechiele sul mondo qumranico cfr. E. Cothenet, *Influence d'Ézéchiel sur la spiritualité de Qumran* in "Rev. de Qumran" nn. 49-52, XIII, 1988, 431-439; F. Garcia Martinez, *L'interprétation de la Torah d'Ézéchiel dans les MSS de Qumran*, *ibid.*, 453-452.

²⁹ Cfr. P. Sacchi, *Il più antico storico di Israele: Un'ipotesi di lavoro*, In *Convegno sul tema: Le origini di Israele*, Roma 1987, pp. 65-86, p. 74; id. *Esquisse du Développement du Messianisme Juif à la lumière du Texte Qumranien 11 Q Melch*, in "ZAW" 100, 1988, Suppl. Band., pp. 202-214.

³⁰ Il concetto di resto ha naturalmente una evoluzione storica, ma non solo, in diversi ambienti era inteso in modo ben diverso; a Qumran ad es. assume delle connotazioni particolarmente esclusive venendo ad indicare esclusivamente coloro che aderivano al movimento che faceva capo al Maestro di giustizia, cfr. *Doc. Damasco* 1, 4; *Regola della Guerra* (1QM) XIII, 8; *Inni* (1QH) VI, 8. Un breve *status quaestionis* in O. Carena, *Il resto di Israele. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto*, Bologna 1985, pp. 11-15.

³¹ Sulla figura di Melchisedek cfr. ad es. C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, Brescia 1984.

³² Cfr. E. Jucci, *il Rotolo del Tempio*, Traduzione, Introduzione, Note, in L. Moraldi, cur., *I Manoscritti di Qumran*, Torino 1986, 733-811; E. Jucci, *Ordine Sacro e Legge nel "Rotolo del Tempio"*, cit.

³³ Seguo la traduz. di A. Penna, *Libri dei Maccabei*, Torino-Roma 1953, p. 120 (*La Sacra Bibbia*, cit).

³⁴ Cfr. G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986; E. Jucci, *Ordine Sacro e Legge*, cit.

³⁵ Cfr. *Sal.* 104, 26; *Giobbe* 40, 19 (LXX), Cfr. P. Fedrizzi, cur., *Giobbe*; Torino-Roma 1972 (*La Sacra Bibbia*, cit.), pp. 274 ss., nota testuale *ad loc*; D.L. Miller, *From Leviathan to Lear; Shades of Play in Language and Literature*, in *Eranos Jhrb.* 1982 (*Das Spiel der Götter*, ed. R. Ritsema), pp. 59-109; U.Mann, *Der Ernst des heiligen Spieles*, *Ibid.*, pp. 9 ss., pp. 46. Come è noto, Th. Hobbes ha assunto le figure del Leviatano e di Behemoth come simboli del potere politico (il *Leviathan* è stato tradotto da M. Vinciguerra, Roma-Bari, 1974, 1912, il *Behemoth* da O. Nicastro, Roma-Bari 1979), ma su questa strada era stato preceduto dalla stessa Bibbia, cfr. A. Ohler, *Elementi mitologici nell'Antico testamento*, Torino 1970, pp. 122 ss.; G. Ravasi, cur., *Giobbe* Roma (1979), 789, 796.

le

© Copyright 1992 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
VIA PO 21 - TEL. 011/839.70.19

ISBN 88-348-2086-5

Il presente volume è stato stampato con il patrocinio dell'Università degli Studi di Messina e dell'Opera Universitaria di Messina, che con il loro contributo hanno reso possibile lo svolgimento del I Convegno su "Miti Simboli e Politica" tenutosi presso la Facoltà di Scienze Politiche di Messina nei giorni 5 e 6 maggio 1989.