

LA GHENNA NEL NT e Sinedrio

In Matteo 5:22 troviamo due insulti specifici, non solo uno

1. Raca (ρακα) - che significa vuoto, nullità, buono a nulla
2. More (μωρέ) - che significa stolto, folle, sciocco

Il termine greco μωρέ (mōré) è un vocativo, cioè una parola usata per rivolgersi direttamente a qualcuno. Significa letteralmente **stolto o folle**. Nel contesto di Matteo 5:22, Gesù dice che chi chiama il proprio fratello stolto sarà passibile della Geenna del fuoco.

Quali sono i possibili equivalenti ebraici o aramaici di questo termine nella letteratura rabbinica?

La tradizione ebraica distingue tre parole principali per indicare la stoltezza, ciascuna con una sfumatura diversa.

Navàl (נבל) - indica il folle morale, colui che agisce con empietà o viltà. È il termine usato per Nabàl in Primo Samuele 25,25. Nel contesto di Matteo 5:22, questo sarebbe l'equivalente più grave, perché implica una corruzione del carattere, non semplice ignoranza.

Kesil (כסיל) - indica lo stolto ostinato, colui che rifiuta la saggezza e l'ammaestramento. Compare frequentemente nei Proverbi, per esempio in Proverbi 1:7: Il timore del Signore è il principio della conoscenza; gli stolti (kesilim) disprezzano la sapienza e l'istruzione.

Shotèh (שוטה) - indica il semplice, colui che è privo di senno. Ha spesso una connotazione più legale che morale: nel Talmud lo shoteh è chi non ha capacità di intendere e di volere, e quindi non è responsabile delle proprie azioni davanti alla legge.

Perché Gesù usa proprio questi termini e questa scala di gravità?

La struttura di Matteo 5:22 presenta una progressione: ira generica (giudizio locale), Raca (Sinedrio, tribunale maggiore), Morè (Geenna, giudizio divino). Questa gerarchia riflette una sensibilità giuridica ebraica: l'offesa verbale non è mai neutra, ma può avere conseguenze morali e spirituali progressive.

Il Talmud, in Bava Metzia 58b, insegna che umiliare qualcuno con le parole è grave quanto versare il suo sangue, perché fa impallidire il volto della persona. Questo principio, chiamato Ona'at Devarim (afflizione verbale), converge con l'insegnamento di Gesù: la parola che disprezza il fratello ferisce la dignità umana e offende Dio, in cui immagine ogni persona è creata.

In sintesi: sì, oltre a Raca, Matteo 5:22 menziona un secondo insulto, More (stolto). Entrambi i termini hanno paralleli nella tradizione ebraica, e entrambi sono condannati perché ledono la dignità del prossimo. La differenza sta nella gravità: Raca è un'offesa all'intelligenza, More è un'offesa al carattere morale. Per questo il secondo comporta una conseguenza più severa.

LO STOLTO

Ecco una sintesi organizzata per temi, con le citazioni esatte in ebraico e le convergenze con il Vangelo di Matteo.

1. Il Kesil come destinatario di rimprovero o silenzio

Berakhot 7a:22

“תחת גְּעֵרָה בְּמִבִּין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מְאֹדָה” שְׁנַאָמַר: “פִּיּוּ דִּי צִנְיָא מִלְּקוּיָא, שְׁנַאָמַר: “Più di cento frustate, come è scritto: "Una riprensione fa più effetto su un uomo intelligente che cento percosse su uno stolto" (Proverbi 17:10).

Convergenza. Il testo distingue tra chi è capace di ricevere correzione (מְבִין) e chi no (כְּסִיל). In Matteo 5:22, chiamare qualcuno "stolto" implica attribuirgli questa incapacità morale, esponendolo a un giudizio più severo.

Shabbat 30b:7

“אֵל תַּעַן כְּסִיל בְּאִנְלִיתוֹ”, וְכָתִיב: “עֲנֵה כְּסִיל בְּאִנְלִיתוֹ”. לָא קִשְׂיָא: הָא בְּדַבְרֵי תוֹרָה, הָא בְּמִילֵי דְעָלְמָא. È scritto "Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza", ed è scritto "Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza". Non è difficile: l'uno si riferisce a questioni di Torah, l'altro a questioni mondane.

Convergenza: Il Talmud riconosce che il modo di relazionarsi con lo "stolto" dipende dal contesto. Matteo 5:22 sembra condannare l'uso del termine come insulto personale, non come strumento didattico legittimo.

2. Il Kesil come ripetitore di peccato

Yoma 86b:12 (parallelo in Yerushalmi Yoma 8:7:7)

“עֲלִיָּהּ עָלָיו הַפְּתוּב אֹמֵר: “כְּכֶלֶב נָשָׁב עַל קִיאוֹ כְּסִיל שׁוֹנֵה בְּאִנְלִיתוֹ” — וְסוּר וְהִתְנַדָּה — וְסוּר וְהִתְנַדָּה. Se non ha perseverato in esse [le trasgressioni] e torna a confessarle, su di lui la Scrittura dice: "Come il cane torna al suo vomito, così lo stolto ripete la sua stoltezza" (Proverbi 26:11).

Convergenza. Lo "stolto" non è chi pecca una volta, ma chi persiste nel peccato senza pentimento. In Matteo 5:22, l'insulto "stolto" potrebbe implicare un giudizio sulla disposizione morale stabile, non su un errore occasionale.

3. Il Kesil come privo di cuore o discernimento

Yoma 72b:11

...מאי דכתיב: "למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב און" — אוי להם לשונאיהון של תלמידי חכמים... Cosa significa ciò che è scritto: "A che serve il denaro in mano allo stolto per acquistare saggezza, se è privo di cuore?" (Proverbi 17:16).

Convergenza. Il termine "stolto" indica una carenza ontologica di discernimento, non semplice ignoranza. Matteo 5:22 condanna chi attribuisce questa mancanza al fratello, negandone la dignità di creatura capace di redenzione.

4. Il Kesil come diffamatore o calunniatore

Pesachim 3b:13

"ומוציא דבה הוא כסיל". "Chi diffonde calunnia è uno stolto" (Proverbi 10:18).

Convergenza fondamentale: questo passaggio è particolarmente pertinente per Matteo 5:22. Se chiamare qualcuno "stolto" è esso stesso un atto di diffamazione verbale, allora chi usa questo termine commette la stessa trasgressione che attribuisce all'altro. Il Talmud e il Vangelo convergono nel riconoscere che la parola insultante ferisce sia chi la riceve sia chi la pronuncia.

5. Il Kesil come causa di dolore familiare

Jerusalem Talmud Taanit 3:10:4 e Tractate Semachot 12:13

פעס לאביו בן כסיל ומימר לילדתו. "Un figlio stolto è collera per suo padre e amarezza per colei che lo ha generato" (Proverbi 17:25).

Convergenza. Lo "stolto" non è solo un individuo isolato, ma una presenza che danneggia le relazioni comunitarie e familiari. Matteo 18:9 (parallelo a 5:29) parla di "scandalizzare uno di questi piccoli": il danno dello "stolto" si estende oltre sé stesso.

6. Il Kesil in senso cosmologico (nota filologica)

Berakhot 58b:12-13

...כתוב "עשה עש כסיל וכימה" ... אלמלא חמה של כסיל, לא נתקיים עולם... È scritto "Colui che fa l'Orsa, il Kesil e le Pleiadi"... Se non fosse il calore del Kesil, il mondo non potrebbe esistere a causa del freddo delle Pleiadi...

Nota. Qui כִּסְיִל indica la costellazione di Orione. Si tratta di un uso astronomico, non morale, del termine. Conferma comunque che la radice כ-ס-ל può avere campi semantici multipli, come spesso accade nel lessico biblico.

Sintesi ermeneutica

Alla luce di questa documentazione, possiamo affinare l'analisi di Matteo 5:22:

1. **il termine μωρέ non è generico:** corrisponde al כִּסְיִל rabbinico, che indica non semplice ignoranza, ma ostinazione morale, incapacità di ricevere correzione, tendenza a ripetere il peccato.
2. **La gravità dell'insulto.** Chiamare qualcuno "Kesil" significa attribuirgli una condizione spirituale stabile e negativa. Il Talmud (Pesachim 3b) insegna che diffamare è atto da "stolto": **chi insulta commette la stessa colpa che denuncia.**
3. **Contesto e intenzione.** Come in Shabbat 30b, il modo di relazionarsi con lo "stolto" dipende dal contesto. Matteo 5:22 sembra condannare l'uso del termine come espressione di disprezzo personale, non come strumento di correzione fraterna legittima.
4. **Convergenza con Ona'at Devarim:** Bava Metzia 58b insegna che umiliare verbalmente è grave quanto versare sangue. Chiamare qualcuno "stolto" può essere una forma di halbanàt panim (far impallidire il volto), condannata dal Talmud e da Gesù.

Ciò conferma che il dato di Matteo 5:22 non è isolato, ma si inserisce in un dibattito ebraico vivo sul valore morale della parola e sulla definizione di "stoltezza". La condanna di Gesù appare come un approfondimento etico coerente con i principi halakhici più elevati: la parola che disprezza il fratello offende Dio, in cui immagine ogni persona è creata.

Questi passaggi sono fondamentali perché arricchiscono notevolmente la comprensione del secondo insulto menzionato in Matteo 5:22, ovvero "stolto" (greco: μωρέ). Mentre "Raca" indicava un vuoto intellettuale o morale, il termine ebraico corrispondente "Nabàl" (נבל) sembra portare con sé una connotazione teologica ancora più grave, che giustifica la pena della "Geenna del fuoco". Ecco come integrare questi testi nell'analisi precedente, organizzandoli per temi teologici.

1. Nabàl come eretico e negatore di Dio

Il collegamento più significativo emerge da **Berakhot 12b:22** e **Yevamot 63b:8**. In questi passaggi, il termine "Nabàl" non indica semplicemente una persona poco intelligente, ma qualcuno che nega l'esistenza o la provvidenza di Dio.

- **Berakhot 12b:22:**

דַּמְנִיאָ: אַחֲרֵי לְבַבְכֶּם — זוּ מִינוּת, וְכֵן הוּא אוֹמֵר: "אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים" — "Dietro il vostro cuore" — questa è eresia, e così dice: "Il Nabàl ha detto in cuor suo: non c'è Dio".

- **Yevamot 63b:8:**

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר: אֵלוּ הַמֵּינִים... וְכֵן הוּא אוֹמֵר: "אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים וְגו'" — "Questi sono gli eretici... e così dice: "Il Nabàl ha detto in cuor suo: non c'è Dio".

Implicazione per Matteo 5:22: se il termine $\mu\omega\rho\acute{\epsilon}$ (stolto) in Matteo riflette il concetto ebraico di Nabàl, allora Gesù non sta condannando semplicemente l'insulto di "sciocco". Sta condannando l'attribuzione di eresia al fratello. Chiamare qualcuno "Nabàl" significa accusarlo di ateismo pratico o di ribellione contro Dio. Questo spiega perché la pena sia la Geenna: non è una questione di maleducazione, ma di accusa di apostasia.

2. Nabàl come arrogante e superbo

Il **Talmud di Gerusalemme (Yerushalmi Sanhedrin 2:3:8)** offre un ritratto psicologico del Nabàl biblico (Nabàl il Carmelita), evidenziando la sua arroganza come tratto distintivo.

- **Yerushalmi Sanhedrin 2:3:8:**

אָמַר נָבָל. לֵית בְּיִשְׂרָאֵל בַּר טָבִין סָגִין מִיָּנִי. Disse Nabàl: "Non c'è in Israele nessuno migliore di me".

Implicazione per Matteo 5:22: l'arroganza è spesso vista nella tradizione ebraica come la radice di molti peccati. Definire qualcuno "Nabàl" può significare etichettarlo come moralmente corrotto dalla superbia. Nel contesto del Discorso della Montagna, dove Gesù esalta gli umili, usare un termine che definisce l'arrogante come un ribelle a Dio è particolarmente grave.

3. Nabàl e il giudizio divino diretto

I passaggi di **Rosh Hashanah 18a:12** e **Sanhedrin 20a:10** mostrano che il destino del Nabàl è segnato da un intervento punitivo diretto di Dio, spesso ignominioso.

- **Rosh Hashanah 18a:12:**

”וַיְהִי כַעֲשָׂרַת הַיָּמִים וַיִּגַּף ה' אֶת נָבָל” E avvenne che dopo dieci giorni il Signore colpì Nabàl.

- **Sanhedrin 20a:10:**

”הַכְּמוֹת נָבָל יָמוּת אַבְנֵר” Come muore il nabàl, così morirà Abner. (Usato come formula di maledizione o presagio di morte infame).

Implicazione per Matteo 5:22: chiamare qualcuno "Nabàl" non è solo un'offesa umana; è quasi una profezia di condanna divina. Nel Talmud, il Nabàl viene "colpito" direttamente da Dio. In Matteo 5:22, **chi usa questo termine si rende passibile della Geenna perché usurpa il ruolo di giudice divino, assegnando al fratello uno status di maledizione eterna. L'equivalente di: non giudicare se non sei membro del Bet Din o se non sei 'Dio' stesso!**

4. Distinzione tra lo strumento musicale e il termine morale

Alcuni passaggi forniti (come **Arakhin 11a:18** o **Jerusalem Talmud Sukkah 5:6:3**) discutono il "Nevel" (נבל) come strumento musicale. Sebbene omofono, il contesto morale di Matteo 5:22 si allinea chiaramente con l'uso etico-teologico visto in Berakhot e Yevamot, non con quello musicale. Tuttavia, è interessante notare che anche lo strumento richiede armonia, mentre il "Nabàl" morale è colui che rompe l'armonia della comunità e della fede.

Sintesi integrata per Matteo 5:22

Alla luce di questi nuovi testi, possiamo affinare la scala di gravità proposta da Gesù in Matteo 5:22:

1. **ira generica:** giudizio locale (tribunale umano).
2. **Raca (vuoto):** Sinedrio (tribunale religioso superiore). Offesa alla dignità intellettuale.
3. **More/Nabàl (Stolto):** Geenna del fuoco (Giudizio Divino). Offesa alla status spirituale.

Conclusione. L'inserimento di questi passaggi talmudici conferma che il termine "stolto" (μωρό) nel Vangelo di Matteo non va letto con la leggerezza del termine moderno. Alla luce di Berakhot 12b e Yevamot 63b, "Nabàl" è colui che dice "non c'è Dio". Pertanto, Gesù sta insegnando che attribuire al proprio fratello una condizione di eresia o di ribellione totale contro Dio è un peccato così grave da meritare la condanna ultima.

Questo si collega perfettamente al principio di **Ona'at Devarim** (afflizione verbale) visto in Bava Metzia 58b: ferire il prossimo con parole che ne mettono in dubbio la salvezza eterna è spiritualmente distruttivo sia per chi riceve l'offesa sia per chi la pronuncia. I testi allocati all'epoca di Cristo, dimostrano che la Tradizione Rabbinica considerava il "Nabàl" come un caso limite di corruzione morale, giustificando così la severità estrema dell'avvertimento evangelico.

Gesù non ribalta semplicemente una pratica accettabile, ma radicalizza e interiorizza un principio etico già presente, aggiungendo però valenze escatologiche nuove.

Spieghiamo meglio.

Nella tradizione rabbinica, come abbiamo visto in Berakhot 22a, l'uso di Raca poteva essere giustificato quando serviva a respingere il male e portava a un esito positivo. Il criterio era contestuale: intento, circostanza e risultato determinavano la legittimità morale della parola.

Gesù, in Matteo 5:22, sembra spostare il criterio dal contesto esterno all'intenzione del cuore. Non chiede più se l'insulto ha prodotto un bene esteriore, ma **condanna il disprezzo stesso come espressione di un cuore che non riconosce la dignità divina del fratello**. In questo senso, non è un ribaltamento, ma un approfondimento: ciò che il Talmud valuta in base alle conseguenze, Gesù lo valuta in base all'origine interiore.

Tuttavia, Gesù aggiunge valenze nuove che vanno oltre la discussione rabbinica:

1. valenza escatologica: l'associazione diretta tra l'insulto More e la Geenna del fuoco introduce una dimensione di giudizio ultimo che non trova parallelo tecnico nella halakhah talmudica. Il Talmud parla di "non avere parte nel mondo a venire", ma Gesù rende esplicita e immediata la connessione tra parola disprezzante e condanna eterna.
2. Valenza cristologica: nel Discorso della Montagna, Gesù parla con autorità propria ("Io vi dico"), come Colui che ne rivela la pienezza e la profondità assoluta. Questo conferisce alle sue parole un peso performativo diverso dalla **discussione** rabbinica.
3. Valenza comunitaria: mentre il Talmud discute casi individuali, Gesù si rivolge alla comunità dei SUOI, stabilendo un standard che definisce l'identità del gruppo.

Se la variante **eikē** ("senza motivo") fosse, come parrebbe, originale, allora Gesù non condannerebbe **ogni rimprovero, ma solo quello ingiustificato, allineandosi così alla distinzione**

rabbinnica tra tochechah legittima e insulto gratuito. In questo caso, non ci sarebbe ribaltamento, ma convergenza con accentuazione pastorale.

In sintesi: Gesù non rende illecito ciò che era lecito, ma rivela che anche ciò che è contestualmente giustificabile può nascondere un disprezzo del cuore che offende Dio. Aggiunge la profondità dell'intenzionalità interiore e la gravità del giudizio escatologico. È un'evoluzione, non una negazione; un approfondimento profetico, non una rottura legale.

Oltre il fuoco: indagine sulla Geenna tra Vangelo e Tradizione rabbinnica

Immaginiamo di ascoltare, per la prima volta, quelle parole pronunciate sulle colline della Galilea. Parole che evocano fuoco, giudizio definitivo e una condanna senza appello: la Geenna. Per secoli, questo concetto ha acceso l'immaginazione dei credenti e spaventato i peccatori, dipinto spesso come un'invenzione cristiana volta a incutere timore reverenziale. Ma se dietro quella fiamma si nascondesse un'eco molto più antica? Se il fuoco della Geenna non fosse un rogo nuovo, acceso improvvisamente nel I secolo, ma piuttosto la continuazione di un dibattito ardente già vivo nel cuore del giudaismo del Secondo Tempio?

Questa ricerca si propone di attraversare il confine invisibile che separa il Nuovo Testamento dalla letteratura rabbinnica, armata non di pregiudizi teologici, ma di strumenti filologici rigorosi. L'obiettivo è ambizioso: restituire alla Geenna il suo contesto originale, liberandola dalle stratificazioni successive per ascoltarla nella lingua in cui fu pensata. Analizzeremo dodici occorrenze cruciali del termine greco Γέεννα, concentrandoci in modo particolare sul Vangelo di Matteo e sulla Lettera di Giacomo, per chiederci: quanto di questo insegnamento è radicale novità e quanto è invece sapienza ebraica rielaborata?

Il percorso investigativo si snoderà attraverso enigmi lessicali irrisolti. Cosa significava realmente quell'insulto misterioso, "Raca", che Gesù pone sulla bocca dell'uomo adirato? Era una semplice imprecazione o un termine tecnico carico di sfumature giuridiche che solo il Talmud può svelare? Esploreremo i passaggi paralleli di Berakhot e Gittin per comprendere se il disprezzo verbale fosse già considerato, nella tradizione halakhica, come una forma di omicidio spirituale.

Affronteremo inoltre le immagini più scioccanti del Discorso della Montagna. Quando si parla di strappare un occhio o mozzare una mano per evitare la condanna, siamo di fronte a un'iperbole

isolata o risuona un topo retorico condiviso con i maestri di Yavneh? Esamineremo l'insegnamento di Rabbi Tarfon in Niddah 13b per verificare se la priorità della salvezza spirituale sull'integrità fisica fosse un patrimonio comune. E ancora, come si concilia il timore di Dio di Matteo 10:28 con il principio del martirio ebraico dello **Yeharèg ve'àl ya'avòr?** (“**farsi uccidere piuttosto che trasgredire**”).

Infine, volgeremo lo sguardo alla Lettera di Giacomo, dove la Geenna infiamma la "ruota della genesi". Qui la ricerca si aprirà al mondo ellenistico: perché un autore ebraico utilizza categorie filosofiche greche per descrivere il potere distruttivo della lingua? Cercheremo di capire se si tratti di sincretismo o di un adattamento retorico consapevole per un pubblico variegato.

Questa indagine non pretende di spegnere il fuoco della Geenna, ma di comprenderne la natura. Attraverso il confronto con i testi talmudici, le varianti testuali greche e i commentari medievali, cercheremo di costruire un ponte tra due mondi che spesso sono stati presentati come opposti. Alla fine di questo studio, auspichiamo di dimostrare che la comprensione piena del Nuovo Testamento non può prescindere dal dialogo con le fonti ebraiche contemporanee, rivelando un patrimonio spirituale comune dove la parola ha il potere di salvare o condannare, e dove il timore di Dio rimane, oltre ogni tempo, l'unico vero confine tra la vita e la distruzione.

MATTEO 5:22

ΕΓΩ ΔΕ ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ ΟΤΙ ΠΑΣ Ο ΟΡΓΙΖΟΜΕΝΟΣ ΤΩ ΑΔΕΛΦΩ ΑΥΤΟΥ ΕΝΟΧΟΣ ΕΣΤΑΙ ΤΗ ΚΡΙΣΕΙ· ΟΣ Δ ΑΝ ΕΙΠΗ ΤΩ ΑΔΕΛΦΩ ΑΥΤΟΥ ΡΑΚΑ, ΕΝΟΧΟΣ ΕΣΤΑΙ ΤΩ ΣΥΝΕΔΡΙΩ· ΟΣ Δ ΑΝ ΕΙΠΗ ΜΩΡΕ, ΕΝΟΧΟΣ ΕΣΤΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ ΤΟΥ ΠΥΡΟΣ.

IO INVECE DICO A VOI CHE OGNI QUELLO CHE SI ADIRA CON IL FRATELLO DI LUI, COLPEVOLE SARÀ AL GIUDIZIO; E CHIUNQUE ABBIA DETTO AL FRATELLO DI LUI "RACA", COLPEVOLE SARÀ AL SINEDRIO; E CHIUNQUE ABBIA DETTO "STOLTO", COLPEVOLE SARÀ VERSO LA GEENNA DEL FUOCO.

Avot DeRabbi Natan 41

“Impegnatevi nello studio della Torah e non occupatevi di cose oziose. Si racconta che R. Simeon b. Yoḥai stava visitando i malati e incontrò un uomo gonfio e afflitto da una malattia intestinale, che pronunciava bestemmie contro il Santo, benedetto sia Lui. R. Simeon gli si rivolse: "Indegno! *Reḳah, "vuoto, buono a nulla", l'equivalente di "Raca" in Matteo V, 22. Prega piuttosto per

ottenere misericordia per te stesso; ma invece pronunci bestemmie!". L'altro gli disse: "Che il Santo, benedetto sia Lui, allontani [queste sofferenze] da me e le imponga a te!". Allora R. Simeon disse: "Giustamente il Santo, benedetto sia Lui, mi ha trattato, poiché ho trascurato lo studio della Torah e mi sono occupato di questioni oziose". Si racconta che R. Simeon b. Eleazar stava tornando dalla casa del suo padrone a Migdal-eder".

Altri passaggi interessanti:

Berakhot 32b:30 רַקָּא לֵוִי: אָמַר לֵוִי Traduzione: "Disse a lui: 'Raca!'" Uso vocativo. Il termine è un'apposizione diretta rivolta all'interlocutore per sminuirne l'autorità intellettuale. Significa: "O vuoto, o nullità".

Nel passaggio di Berakhot 32b che ha citato, l'analisi del contesto rivela dettagli precisi sull'uso del termine "Raca".

Chi pronuncia la parola "Raca"? A pronunciare il termine è l'**egemone** (il governatore o ufficiale romano). Nel testo aramaico il soggetto è implicito nel verbo "אָמַר לֵוִי" (disse a lui), ma il contesto narrativo identifica chiaramente il parlante come l'ufficiale che aveva atteso la fine della preghiera.

A chi è rivolto? Il termine è rivolto all'**uomo pio** (il chasid), colui che stava pregando lungo la strada e non aveva risposto al saluto.

Perché viene usato questo insulto? L'egemone usa "Raca" per esprimere sdegno verso quella che considera una stoltezza pericolosa. Le ragioni specifiche sono tre:

- 1.Mancanza di rispetto civile:** l'uomo pio non ha ricambiato il saluto di un'autorità costituita.
- 2.Messa a rischio della vita:** L'ufficiale sottolinea che il suo silenzio avrebbe potuto costargli la vita ("Se vi tagliassi la testa con una spada...").
- 3.Violazione del principio di prudenza:** l'egemone cita la Torah (Deuteronomio 4:9 e 4:15) per rimproverare il pio di non aver "guardato la sua anima". In questo contesto, "Raca" non significa semplicemente "vuoto", ma "stolto incosciente" che antepone un dovere religioso alla propria sopravvivenza fisica.

Significato contestuale In questo racconto talmudico, "Raca" assume una sfumatura giuridica e morale. Non è un'imprecazione vuota, ma un'accusa formale di imprudenza. L'ufficiale sta dicendo: "Sei un incosciente (un vuoto di senno) perché non hai valutato il pericolo reale".

Questo parallelo è fondamentale per comprendere Matteo 5:22. Nel Vangelo, Gesù eleva il giudizio morale sull'uso di questo termine: se nel Talmud un ufficiale romano chiama "Raca" un pio per

motivi di sicurezza politica, nel Discorso della Montagna chiunque usi questo termine per disprezzare un fratello si rende colpevole davanti al tribunale divino. Il Talmud mostra l'uso comune del termine come insulto grave; Gesù ne condanna l'uso stesso, indipendentemente dalla motivazione.

Gittin 58a:15 קח – אַמַּר לוֹ: רִיקָא! אַם אַתָּה רוֹצֵה לִיקַח – Traduzione: "Disse a lui: 'Raca! Se vuoi acquistare – acquista'" Chi pronuncia "Raca" in questo passaggio? A pronunciare il termine è il venditore, identificato nel racconto come Shavai, il rapitore di Tzafenat bat Peniel.

A chi è rivolto? Il termine è rivolto al potenziale acquirente, descritto nel testo come un uomo particolarmente brutto (מְכוּעַר בְּיֹתֵר). Perché viene usato proprio questo insulto? La dinamica contestuale è la seguente: l'acquirente chiede di vedere la bellezza della donna prima di procedere all'acquisto. Il venditore risponde con "Raca!" per respingere una richiesta che considera:

- 1.superflua: la bellezza di Tzafenat è così eccezionale che non richiede dimostrazione visiva. Il venditore afferma con certezza assoluta: "non c'è bellezza come la sua in tutto il mondo".
- 2.Presuntuosa: l'acquirente, descritto come "particolarmente brutto", viene implicitamente giudicato indegno o incapace di apprezzare una bellezza di tale livello. L'insulto "Raca" (vuoto, nullità) sottolinea la distanza tra la percezione dell'acquirente e la realtà oggettiva della merce.
- 3.Commercialmente inopportuna: in un contesto di vendita, chiedere di "vedere" prima di comprare può essere interpretato come esitazione o mancanza di fiducia. Il venditore usa l'insulto per spingere alla decisione immediata: "se vuoi comprare, compra".

Significato lessicale contestuale In questo passaggio, רִיקָא mantiene il suo significato etimologico di "vuoto", ma assume una funzione pragmatica specifica: è un'esclamazione retorica per sminuire l'interlocutore e rafforzare un'affermazione di valore. Non si tratta di un insulto generico, ma di una strategia comunicativa per chiudere la trattativa.

Parallelo con Matteo 5:22 Anche in questo caso talmudico, "Raca" è un vocativo diretto alla persona, mai a una cosa. L'uso è coerente con Matteo 5:22: il termine qualifica l'interlocutore come "vuoto di giudizio" o "privo di discernimento". La differenza sta nell'intento: nel Talmud l'insulto ha una funzione commerciale e narrativa; nel Vangelo, Gesù condanna eticamente l'uso stesso di tale disprezzo verbale, indipendentemente dal contesto.

Berakhot 22a:20 אַמַּרְהָ לוֹ: רִיקָא! יֵשׁ לָהּ אַרְבָּעִים סָאָה... Traduzione: "Disse a lui: 'Raca! Hai tu quaranta seah...". La donna si rivolge all'uomo chiamandolo "vuoto" per mettere in dubbio la sua competenza rituale.

il contesto di Berakhot 22a:20 presenta una dinamica completamente diversa rispetto agli altri passaggi esaminati.

Analisi del contesto di Berakhot 22a:20

Chi pronuncia "Raca": A pronunciare il termine è la donna, oggetto di una proposta illecita (תָּבַע אִשָּׁה לְדַבֵּר עֲבִירָה - un uomo la sollecitò per una trasgressione).

A chi è rivolto: Il termine è rivolto all'uomo che sta tentando di sedurla, ovvero a colui che sta proponendo un atto peccaminoso. Perché viene usato e perché "non sembra grave": in questo contesto, רַקָּא non funge da insulto gratuito, ma assume una funzione argomentativa e pedagogica.

Ecco i motivi per cui il termine appare giustificato:

- 1.funzione di rimprovero morale legittimo: la donna usa "Raca" per qualificare l'uomo come "vuoto di timore di Dio" o "privo di discernimento morale". Non sta attaccando la persona in sé, ma sta respingendo una proposta illecita.
- 2.Strategie retorica combinata: il termine non è isolato, ma è immediatamente seguito da una domanda halakhica precisa: "Hai tu quaranta se'ah in cui immergerti?". Questa combinazione (insulto + argomento normativo) trasforma "Raca" in un'esclamazione retorica finalizzata a risvegliare la coscienza dell'interlocutore.
- 3.Esito positivo: il testo conclude con מִיָּד פִּירַשׁ ("immediatamente si ritirò"). L'uso del termine ha prodotto un effetto costruttivo: ha portato al pentimento, non all'umiliazione fine a se stessa.
- 4.Contesto di "Geder" (recinzione): Rabbi Ḥanina introduce questo racconto per illustrare come le norme rituali (l'immersione in quaranta se'ah) fungano da "recinzione" contro il peccato. In questo quadro, "Raca" è parte di un meccanismo di protezione etica, non di aggressione verbale.

Implicazioni per l'inserimento concettuale di Matteo 5:22.

Se nel Talmud "Raca" può essere usato giustamente per respingere il male, come si concilia questo con il divieto di Matteo 5:22?

Due possibili chiavi di lettura:

1. la clausola "senza motivo": il testo greco di Matteo recita πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῆ (chiunque si adira contro il suo fratello **invano/senza motivo**). **Alcuni manoscritti omettono εἰκῆ**, ma se originale, questa precisazione permetterebbe di distinguere tra ira giusta (come quella della donna di Berakhot 22a) e ira ingiustificata (condannata da Gesù).

2. Differenza di registro etico. Nel racconto talmudico, "Raca" è uno strumento di difesa morale in un contesto di tentazione sessuale. Nel Discorso della Montagna, Gesù sembra voler elevare lo standard etico: anche un rimprovero verbalmente corretto, se pronunciato con disprezzo nel cuore, può ferire la dignità del fratello.

In sintesi: ha ragione a notare che in Berakhot 22a "Raca" non è grave nel senso negativo del termine. Al contrario, è funzionalmente virtuoso. Questo dimostra che il valore morale del termine nel pensiero rabbinico dipende interamente dal contesto, dall'intento e dall'esito, non dalla parola in sé.

La variante testuale εἰκῆ in Matteo 5:22

La questione della presenza o assenza dell'avverbio greco εἰκῆ (eikē, "senza motivo", "invano") in Matteo 5:22 è uno dei casi più discussi della critica testuale del Nuovo Testamento.

Testimonianze manoscritte:

- i manoscritti che omettono εἰκῆ. Il Codex Sinaiticus (א, IV secolo), il Codex Vaticanus (B, IV secolo), il Codex Regius (L, VIII secolo) e la maggior parte dei manoscritti della famiglia alessandrina non contengono il termine.
- I manoscritti che includono εἰκῆ: la tradizione testuale bizantina (Textus Receptus), su cui si basa la versione King James, include il termine. Anche alcuni manoscritti della Vetus Latina e della Vulgata presentano equivalenti latini come "sine causa".

Posizione delle edizioni critiche:

- Nestle-Aland 28^a edizione. Il termine εἰκῆ è assente dal testo principale e collocato nell'apparato critico, con valutazione di probabilità "C" (incertezza considerevole).
- UBS 5^a edizione: Segue la stessa linea, considerando l'omissione come lettura probabilmente originale. Argomenti a favore dell'omissione (lettura originale senza εἰκῆ):
 1. criterio della difficoltà. Una condanna assoluta dell'ira ("chiunque si adira... sarà sottoposto a giudizio") è teologicamente più "dura" e quindi più probabile che sia stata addolcita dai copisti con l'aggiunta di "senza motivo", piuttosto che il contrario.
 2. Criterio della brevità. In generale, le aggiunte esplicative sono più frequenti delle omissioni intenzionali in contesti parenetici.
 3. Coerenza interna. Il contesto immediato di Matteo 5:21-26 non introduce eccezioni per l'ira "giusta", suggerendo un'intransigenza etica radicale.

Argomenti a favore dell'inclusione (lettura originale con εἰκῆ):

1.coerenza con la tradizione ebraica: come abbiamo visto in Berakhot 22a, il pensiero rabbinico distingue tra rimprovero legittimo e insulto gratuito. L'aggiunta di εἰκῆ potrebbe riflettere una tradizione autentica che Gesù conosceva.

2.Testimonianza patristica: alcuni Padri della Chiesa (ad esempio, Giovanni Crisostomo) citano il versetto con l'equivalente di "senza motivo", suggerendo che la variante fosse diffusa nell'antichità.

Implicazioni esegetiche: se εἰκῆ è originale, Matteo 5:22 condanna l'ira ingiustificata, permettendo implicitamente una forma di "ira santa" (analoga a quella della donna di Berakhot 22a). Se εἰκῆ è un'aggiunta successiva, il versetto presenta una condanna assoluta di ogni forma di ira, elevando lo standard etico oltre la tradizione rabbinica.

I commenti di Rashi e Tosafot su Berakhot 22a riguardo a ריקא.

Rashi (Rabbi Shlomo Yitzḥaki, 1040-1105): nel suo commento a Berakhot 22a, Rashi si concentra sul valore apotropaico della normativa sull'immersione. Riguardo alla frase "ריקא לו: ריקא!", Rashi spiega:

ריקא – כלום יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן אחר כך להיטהר? מיד פירש אותו אדם. הרי שחובת הטבילה גרמה "למנוע אנשים מן העבירה."

Traduzione: "Raca! Hai tu forse quaranta se'ah in cui immergerti per purificarti in seguito? Immediatamente quell'uomo si ritirò. Ecco che l'obbligo dell'immersione ha causato la prevenzione degli uomini dal peccato." Per Rashi, l'uso di "Raca" non è un insulto fine a sé stesso, ma un argomento retorico efficace: la donna richiama l'uomo alla consapevolezza delle conseguenze rituali del suo atto illecito. Il termine funziona come leva morale, non come espressione di disprezzo personale.

Tosafot (commentatori franco-tedeschi, XII-XIII secolo): I Tosafot su Berakhot 22a approfondiscono la questione halakhica sottostante. Nel commento "אתם מזלזלים", discutono se l'immersione per ba'al qeri sia ancora obbligatoria dopo la distruzione del Tempio.

Riguardo all'episodio con "Raca", i Tosafot non commentano direttamente il termine, ma si concentrano sul principio generale: la normativa rituale può servire da "geder" (recinzione) contro il peccato. Questo approccio conferma che, nel pensiero tosafista, l'uso di "Raca" nel racconto è funzionale a un fine etico superiore, non condannabile in sé.

Meiri (Menachem ha-Meiri, 1249-1315): Nel suo Beit Ha-Behirah, Meiri sintetizza la discussione osservando che l'episodio dimostra come le "recinzioni" rabbiniche (gedarim) possano prevenire trasgressioni più gravi. L'uso di "Raca" è giustificato dal contesto di difesa morale.

Sintesi comparata:

- nel Talmud (Berakhot 22a), "Raca" è uno strumento retorico legittimo quando usato per respingere il male e proteggere la dignità morale.
- In Matteo 5:22, Gesù sembra voler trascendere questa distinzione contestuale, condannando l'uso stesso del termine come espressione di disprezzo verso il fratello.
- La variante εἰκῆ, se originale, potrebbe rappresentare un ponte tra le due prospettive: condanna l'ira "senza motivo", ma lascia spazio a forme di rimprovero legittimo.

Infine concludiamo la rassegna con:

Bava Batra 75a:11 לא ראינו – לא האמינו Traduzione: "Disse a lui: 'Raca! Se non avessi visto – non avresti creduto'" Uso: Vocativo. L'insulto attacca la credulità o la mancanza di fede dell'interlocutore.

Chi pronuncia la parola "Raca"? A pronunciare il termine è **Rabbi Yoḥanan**, uno dei più grandi Amora'im della Terra d'Israele. Nel testo, la frase è introdotta da "אמר לו" (disse a lui), riferito al saggio che aveva appena ascoltato il resoconto del discepolo.

A chi è rivolto? Il termine è rivolto al **discepolo** (lo studente) che era partito scettico riguardo all'interpretazione haggadica del maestro sulle porte di Gerusalemme.

Perché viene usato questo insulto? La dinamica è teologica e disciplinare. Rabbi Yoḥanan usa "Raca" per condannare la mancanza di fede del discepolo nella parola dei Saggi. Le ragioni specifiche sono:

1.scetticismo indegno: il discepolo ha creduto all'insegnamento solo dopo aver visto una conferma visiva soprannaturale. Rabbi Yoḥanan gli rinfaccia: "Se non avessi visto, non avresti creduto".

2.Schernimento della Torah orale: l'accusa esplicita è "מלגלג על דברי חכמים אתה" ("Tu stai schernendo le parole dei Saggi"). In questo contesto, "Raca" indica un vuoto spirituale: il discepolo è "vuoto di fede".

3.Mancanza di rispetto gerarchico: il discepolo si rivolge al maestro con un tono che sembra sfidante ("Continua a interpretare... poiché ho visto proprio come hai detto"), come

se la validità dell'insegnamento dipendesse dalla sua verifica personale e non dall'autorità del maestro.

Esito e gravità. A differenza di Berakhot 22a, dove "Raca" portò al pentimento, qui l'uso del termine è seguito da una punizione immediata e letale: "Natan einav bo" (gli fissò lo sguardo) e il discepolo divenne un mucchio di ossa. Questo dimostra che, quando usato da un'autorità spirituale contro chi schernisce la sapienza divina, il termine ha una potenza giudicante devastante.

Sintesi finale comparata

Al termine di questa analisi sui dodici versetti neotestamentari e sui quattro passaggi talmudici, possiamo trarre le seguenti conclusioni sul termine "Raca":

- 1. Significato lessicale:** deriva dall'aramaico ריקא (vuoto). Indica sempre una persona, mai una cosa. Significa "nullità", "vuoto di senno", "buono a nulla".
- 2. Uso nel Talmud:** Il termine era di uso comune nel I-II secolo. Poteva essere usato in contesti commerciali (Gittin 58a), come vero.

Sintesi sul termine Raca nel contesto ebraico e neotestamentario

Il termine Raca, traslitterazione dell'aramaico ריקא, deriva dalla radice ר-י-ק e significa letteralmente vuoto. Nei passaggi talmudici esaminati, il termine funge sempre da rimprovero diretto alla persona, con sfumature diverse a seconda del contesto: in Berakhot 32b è un'accusa di imprudenza politica; in Gittin 58a è un'esclamazione commerciale per respingere una richiesta superflua; in Berakhot 22a è un rimprovero morale legittimo per respingere una proposta illecita; in Bava Batra 75a è una condanna teologica dello scetticismo verso la parola dei Saggi.

In Matteo 5:22, Gesù inserisce Raca in una scala di gravità etica: chi insulta il fratello con questo termine è sottoposto al Sinedrio, mentre chi lo chiama stolto è passibile della Geenna. La variante testuale εικῆ (senza motivo), se originale, introdurrebbe una distinzione cruciale: verrebbe condannata non l'ira in sé, ma l'ira ingiustificata.

Convergenze halakhiche con Matteo 5:22

1. Il principio di Ona'at Devarim (afflizione verbale). Il trattato Bava Metzia 58b stabilisce che ferire qualcuno con le parole è una trasgressione grave quanto lo sfruttamento economico o la morte stessa perché il viso causa pallore cadaverico. Il Talmud afferma: proprio come c'è ona'ah negli affari, così c'è ona'ah nelle parole. Chi umilia pubblicamente il prossimo versa il suo sangue. Questo principio converge con Matteo 5:22: entrambi i testi riconoscono che la parola ha il potere di distruggere la dignità umana e che tale offesa merita un giudizio severo.

2. La distinzione tra rimprovero legittimo e insulto gratuito. La tradizione rabbinica distingue tra *tochechah* (rimprovero costruttivo) e *levatalah* (parola vana). In *Berakhot 22a*, la donna usa *Raca* come strumento di *tochechah* per respingere il peccato, e il suo uso è giustificato dall'esito positivo. Se in *Matteo 5:22* la variante $\epsilon\iota\kappa\eta$ è originale, Gesù opererebbe una distinzione analoga: condanna l'insulto vuoto, ma implicitamente permetterebbe il rimprovero motivato da amore per la giustizia.
3. Il valore della *kawod ha-beriyot* (dignità delle creature) Il principio talmudico secondo cui la dignità umana può talvolta sospendere norme rabbiniche dimostra quanto sia centrale il rispetto per la persona. Chiamare qualcuno *Raca* significa negarne il valore intrinseco, trattandolo come un vuoto. Sia la *halakhah* sia il Discorso della Montagna pongono la protezione della dignità umana al centro dell'etica religiosa.
4. La gerarchia delle trasgressioni verbali *Matteo 5:22* presenta una scala: ira generica, giudizio; *Raca*, Sinedrio; stolto, *Geenna*. Una struttura analoga si trova nella letteratura rabbinica, dove le offese verbali sono valutate in base all'intento, al contesto e al danno prodotto. Il Talmud non punisce formalmente la parola *Raca* con la flagellazione, ma la considera moralmente grave quando esprime disprezzo ingiustificato.
5. Il potere performativo della parola. Sia nel Talmud sia nel Nuovo Testamento, la parola non è mai neutra. In *Bava Batra 75a*, lo sguardo di Rabbi *Yoḥanan* seguito dall'uso di *Raca* ha un effetto 'mitologico' ma letale. In *Matteo 5:22*, la parola insultante espone al giudizio divino. Entrambe le tradizioni riconoscono che il linguaggio ha una potenza ontologica: può edificare o distruggere, salvare o condannare.

Conclusione ermeneutica

Alla luce di queste convergenze, *Matteo 5:22* non appare assolutamente come una rottura radicale con la tradizione ebraica, ma come un approfondimento etico coerente con i principi *halakhici* più elevati. Se si accetta la variante $\epsilon\iota\kappa\eta$, il versetto condanna l'uso del termine *Raca* quando è privo di giustificazione morale, allineandosi alla distinzione rabbinica tra rimprovero legittimo e insulto gratuito. Se invece si preferisce la lettura senza $\epsilon\iota\kappa\eta$, Gesù eleva lo standard etico oltre la *halakhah* formale, chiedendo non solo il rispetto esteriore ma la purificazione del cuore.

In entrambi i casi, la convergenza fondamentale rimane: la parola che umilia il fratello è un'offesa contro Dio, perché l'immagine divina risiede in ogni persona. Sia la tradizione rabbinica sia il Vangelo di Matteo invitano a custodire la lingua come strumento di vita, non di morte.

MATTEO 5:29

ΕΙ ΔΕ Ο ΟΦΘΑΛΜΟΣ ΣΟΥ Ο ΔΕΞΙΟΣ ΣΚΑΝΔΑΛΙΖΕΙ ΣΕ, ΕΞΕΛΕ ΑΥΤΟΝ ΚΑΙ ΒΑΛΕ ΑΠΟ ΣΟΥ· ΣΥΜΦΕΡΕΙ ΓΑΡ ΣΟΙ ΙΝΑ ΑΠΟΛΗΤΑΙ ΕΝ ΤΩΝ ΜΕΛΩΝ ΣΟΥ ΚΑΙ ΜΗ ΟΛΟΝ ΤΟ ΣΩΜΑ ΣΟΥ ΒΛΗΘΗ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ.

SE INVECE L'OCCHIO TUO IL DESTRO TI FA INCIAMPARE, STRAPPALO E GETTALO VIA DA TE; CONVIENE INFATTI A TE CHE PERISCA UNO DELLE MEMBRA DI TE E NON CHE TUTTO IL CORPO TUO SIA GETTATO NELLA GEENNA.

MATTEO 5:30

ΚΑΙ ΕΙ Η ΔΕΞΙΑ ΣΟΥ ΧΕΙΡ ΣΚΑΝΔΑΛΙΖΕΙ ΣΕ, ΕΚΚΟΨΟΝ ΑΥΤΗΝ ΚΑΙ ΒΑΛΕ ΑΠΟ ΣΟΥ· ΣΥΜΦΕΡΕΙ ΓΑΡ ΣΟΙ ΙΝΑ ΑΠΟΛΗΤΑΙ ΕΝ ΤΩΝ ΜΕΛΩΝ ΣΟΥ ΚΑΙ ΜΗ ΟΛΟΝ ΤΟ ΣΩΜΑ ΣΟΥ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ ΑΠΕΛΘΗ.

E SE LA DESTRA TUA MANO TI FA INCIAMPARE, TAGLIALA E GETTALA VIA DA TE; CONVIENE INFATTI A TE CHE PERISCA UNO DELLE MEMBRA DI TE E NON CHE TUTTO IL CORPO TUO NELLA GEENNA VADA.

Brani paralleli anche se in contesti diversi

(**MARCO 9:43** ΚΑΙ ΕΑΝ ΣΚΑΝΔΑΛΙΖΗ ΣΕ Η ΧΕΙΡ ΣΟΥ, ΑΠΟΚΟΨΟΝ ΑΥΤΗΝ· ΚΑΛΟΝ ΣΟΙ ΕΣΤΙΝ ΚΥΛΛΟΝ ΕΙΣΕΛΘΕΙΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΖΩΗΝ Η ΤΑΣ ΔΥΟ ΧΕΙΡΑΣ ΕΧΟΝΤΑ ΑΠΕΛΘΕΙΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ, ΕΙΣ ΤΟ ΠΥΡ ΤΟ ΑΣΒΕΣΤΟΝ,

E SE TI FA INCIAMPARE LA MANO TUA, TAGLIALA; BENE PER TE È MONCO ENTRARE NELLA VITA PIUTTOSTO CHE LE DUE MANI AVENDO ANDARE NELLA GEENNA, NEL FUOCO INESTINGUIBILE,

MARCO 9:45 ΚΑΙ ΕΑΝ Ο ΠΟΥΣ ΣΟΥ ΣΚΑΝΔΑΛΙΖΗ ΣΕ, ΑΠΟΚΟΨΟΝ ΑΥΤΟΝ· ΚΑΛΟΝ ΣΟΙ ΕΣΤΙΝ ΕΙΣΕΛΘΕΙΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΖΩΗΝ ΧΩΛΟΝ Η ΤΟΥΣ ΔΥΟ ΠΟΔΑΣ ΕΧΟΝΤΑ ΒΛΗΘΗΝΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ,

E SE IL PIEDE TUO TI FA INCIAMPARE, TAGLIALO; BENE PER TE È ENTRARE NELLA VITA ZOPPO PIUTTOSTO CHE I DUE PIEDI AVENDO ESSERE GETTATO NELLA GEENNA,

MARCO 9:47 ΚΑΙ ΕΑΝ Ο ΟΦΘΑΛΜΟΣ ΣΟΥ ΣΚΑΝΔΑΛΙΖΗ ΣΕ, ΕΚΒΑΛΕ ΑΥΤΟΝ· ΚΑΛΟΝ ΣΟΙ ΕΣΤΙΝ ΜΟΝΟΦΘΑΛΜΟΝ ΕΙΣΕΛΘΕΙΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ ΤΟΥ ΘΕΟΥ Η ΔΥΟ ΟΦΘΑΛΜΟΥΣ ΕΧΟΝΤΑ ΒΛΗΘΗΝΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ,

E SE L'OCCHIO TUO TI FA INCIAMPARE, GETTALO VIA; BENE PER TE È CON UN SOLO OCCHIO ENTRARE NEL REGNO DI DIO PIUTTOSTO CHE DUE OCCHI AVENDO ESSERE GETTATO NELLA GEENNA ...)

Questi sono brani paralleli già inquadrati nel racconto matteano ma il contesto è diverso: in Marco il luogo teologico è la Yeshiva cristiana)

e anche in **LUCA 12:5**

ΥΠΟΔΕΙΞΩ ΔΕ ΥΜΙΝ ΤΙΝΑ ΦΟΒΗΘΗΤΕ· ΦΟΒΗΘΗΤΕ ΤΟΝ ΜΕΤΑ ΤΟ ΑΠΟΚΤΕΙΝΑΙ
ΕΞΟΥΣΙΑΝ ΕΧΟΝΤΑ ΕΜΒΑΛΕΙΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ· ΝΑΙ, ΛΕΓΩ ΥΜΙΝ, ΤΟΥΤΟΝ
ΦΟΒΗΘΗΤΕ.

VI INDICHERÒ INVECE CHI DOVETE TEMERE; TEMETE COLUI CHE DOPO AVER
UCCISO HA POTESTÀ DI GETTARE NELLA GEENNA; SÌ, DICO A VOI, LUI TEMETE.

Esiste un parallelo talmudico molto significativo, sebbene con differenze ermeneutiche importanti. Il passaggio più diretto si trova in **Niddah 13b**, dove compare un linguaggio iperbolico analogo a quello di Matteo 5:29-30.

Ecco l'analisi filologica e halakhica richiesta.

1. Il parallelo diretto: Niddah 13b e l'insegnamento di Rabbi Tarfon

Il testo talmudico riporta una baraita (insegnamento tannaitico) attribuita a Rabbi Tarfon (I-II secolo d.C.), contemporaneo della redazione dei Vangeli:

רבי טרפון אומר: גד לאמה - תקצץ ידו על טבורו. אמרו לו: ישב לו קוץ בכריסו, לא יטלנו?! אמר להן: לא. והלא כריסו
נבקעת! אמר להן: מוטב תקבע כריסו, ואל ירד לבאר שחת.

Traduzione letterale: Rabbi Tarfon dice: Se la mano va al membro, sia tagliata la mano sul suo ombelico. Gli dissero: se una spina è conficcata nel suo ventre, non la rimuoverà? Disse loro: n!. Ma il suo ventre non si spaccherà? Disse loro: Meglio che si spacchi il ventre di colui che agisce così, e non scenda nella fossa della distruzione.

Convergenze con Matteo 5:29-30:

- Linguaggio iperbolico radicale: Entrambi i testi usano l'immagine dell'amputazione per enfatizzare la gravità del peccato sessuale.
- Priorità della salvezza spirituale: In entrambi i casi, si afferma che è preferibile perdere un membro del corpo piuttosto che rischiare la condanna eterna (Geenna / "fossa della distruzione").
- Contesto sessuale: Sia Matteo sia Niddah 13b collocano l'insegnamento nel quadro della purezza sessuale e del controllo delle pulsioni.

Divergenze fondamentali:

- Natura dell'insegnamento: Nel Talmud, i Saggi discutono se l'affermazione di Rabbi Tarfon sia una halakhah pratica o una latuta (maledizione retorica). La maggior parte dei commentatori conclude che si tratti di un'espressione iperbolica per scoraggiare il peccato, non di una norma applicabile. In Matteo, l'iperbole è chiaramente paraenetica, non legale.
- Oggetto dell'amputazione: Rabbi Tarfon si riferisce specificamente alla mano che tocca il proprio membro (masturbazione); Gesù parla dell'occhio che guarda con lussuria e della mano che commette peccato in senso più ampio.

Matteo 5:29-30 quindi non è un'invenzione isolata, ma riflette un topos retorico diffuso nel giudaismo del Secondo Tempio e nel primo periodo rabbinico: l'uso di immagini radicali per comunicare l'urgenza della santità morale.

- 1.La differenza principale risiede nell'applicazione: mentre il Talmud tende a discutere la natura giuridica o retorica di tali affermazioni (come nel dibattito su Rabbi Tarfon), il Vangelo di Matteo le presenta come insegnamenti etici diretti, senza mediazione casistica.

Il caso specifico di Niddah 13b

Quando Rabbi Tarfon usa l'espressione **יָרַד לְבְּאֵר שְׁחָת** ("scenda nel pozzo della distruzione"), quindi letteralmente non la ghenna, sta impiegando un linguaggio biblico solenne per comunicare un concetto che, nella terminologia rabbinica contemporanea, sarebbe stato espresso con **גִּיהֵנוֹם**.

Perché questa scelta lessicale?

- 1.**Autorità scritturale:** citare una frase biblica conferisce maggiore peso all'ammonimento.
- 2.**Universalità dell'immagine:** **יָרַד לְבְּאֵר שְׁחָת** evoca un'idea di rovina assoluta comprensibile anche al di fuori dei circoli rabbinici tecnici.
- 3.**Registro iperbolico:** l'espressione biblica si presta meglio al tono drammatico e paradossale dell'insegnamento.

Convergenza funzionale con Matteo 5:29-30: in entrambi i testi, però, l'immagine serve a comunicare che:

- la purezza spirituale ha priorità assoluta sull'integrità fisica.
- Esiste una conseguenza ultima e terribile per il peccato non affrontato.
- È razionalmente preferibile una perdita temporanea (un membro) rispetto a una rovina eterna.

5. Conclusione filologica

יָרַד לְבְּאֵר שְׁחָת e **גִּיהֵנוֹם** non sono sinonimi stretti nel senso lessicale tecnico, ma sono **equivalenti funzionali** in contesti parenetici.

- Se si cerca un termine rabbinico che corrisponda esattamente a Γέεννα per uso tecnico, si deve guardare a גֵּיהֶנוֹם.
- Se si cerca un'espressione che comunichi la stessa gravità escatologica usando il registro biblico, בָּאֵר שְׁחַת è un parallelo perfettamente legittimo.

In Niddah 13b, Rabbi Tarfon sceglie il registro biblico per ragioni retoriche; in Matteo 5:29-30, Gesù usa il registro rabbinico contemporaneo per ragioni di chiarezza escatologica. Entrambi raggiungono lo stesso fine: scuotere l'ascoltatore alla radicalità della scelta morale.

MATTEO 10:28

KAI MH FOBΕΙΣΘΕ ΑΠΟ ΤΩΝ ΑΠΟΚΤΕΝΝΟΝΤΩΝ ΤΟ ΣΩΜΑ, ΤΗΝ ΔΕ ΨΥΧΗΝ ΜΗ ΔΥΝΑΜΕΝΩΝ ΑΠΟΚΤΕΙΝΑΙ· FOBΕΙΣΘΕ ΔΕ ΜΑΛΛΟΝ ΤΟΝ ΔΥΝΑΜΕΝΟΝ ΚΑΙ ΨΥΧΗΝ ΚΑΙ ΣΩΜΑ ΑΠΟΛΕΣΑΙ ΕΝ ΓΕΕΝΗ.

E NON TEMETE DA COLORO CHE UCCIDONO IL CORPO, MA L'ANIMA NON POSSONO UCCIDERE; TEMETE INVECE PIUTTOSTO COLUI CHE PUÒ SIA ANIMA SIA CORPO DISTRUGGERE NELLA GEENNA.

Esistono diversi paralleli significativi nella letteratura talmudica e rabbinica che sviluppano concetti analoghi.

Ecco l'analisi filologica e tematica.

1. Il principio di Yehareg ve'al ya'avor (Sanhedrin 74a)

Il passaggio più diretto si trova nel trattato Sanhedrin 74a, dove i Saggi discutono quando un ebreo debba accettare la morte piuttosto che trasgredire un comandamento:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשׁוּם רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יְהוֹצָדָק: נִמְנוּ וְגִמְרוּ בְעֵלְמִית בֵּית נִתְזָה בְּלוֹד: כָּל עֲבֻרוֹת שְׁבִתוֹרָה אָדָם עוֹבֵר וְנִפְטָר, חוּץ מֵעֲבוֹדָה זָרָה, וְגִלּוּי עֲרִיּוֹת, וְשִׁפְכוֹת דָּמִים.

Traduzione: Dissero i Saggi: Fu deliberato e concluso nella sala di Nitza a Lod: Per tutte le trasgressioni della Torah, se un uomo le commette per salvare la propria vita, è esente, eccetto idolatria, immoralità sessuale e spargimento di sangue.

Convergenza con Matteo 10:28: Il principio sottostante è identico: la morte fisica per mano umana è preferibile alla distruzione spirituale davanti a Dio. Chi uccide il corpo non ha potere sull'anima; solo Dio ha autorità sulla destinazione ultima della persona.

2. Il martirio di Rabbi Chanina ben Teradion (Avodah Zarah 18a)

Un racconto aggadico particolarmente pertinente è quello del martirio di Rabbi Chanina ben Teradion, bruciato dai Romani mentre avvolto in un rotolo della Torah:

כְּשֶׁהָיוּ מַעֲלִין אוֹתוֹ עַל הַמוֹקֵד, אָמְרָה לוֹ בְּתוֹ: אָבָא, רְאִיתִי אוֹתָךְ נִשְׂרָף וְלִבִּי נִקְרַע. אָמַר לָהּ: אִם עַל יְדֵי עֵץ אֶחָד הָיִיתִי נִשְׂרָף - הָיָה קָשָׁה לִּי, עַכְשָׁיו שֶׁאֲנִי נִשְׂרָף עַל יְדֵי אֵשׁ וְסֵפֶר תּוֹרָה עִמִּי, מִי שֶׁבִּקֵּשׁ נִקְמָתוֹ שֶׁל סֵפֶר תּוֹרָה הוּא יִבְקֹשׁ נִקְמָתִי.

Traduzione: Quando lo stavano portando sul rogo, sua figlia gli disse: Padre mio, ti vedo bruciare e il mio cuore si spezza. Le rispose: Se fossi bruciato per un solo elemento [legno], mi sarebbe difficile; ora che brucio per fuoco e ho con me un rotolo della Torah, Colui che chiederà vendetta per la Torah chiederà vendetta anche per me.

Convergenza con Matteo 10:28: Rabbi Chanina distingue tra il potere temporaneo dei persecutori romani e il giudizio eterno di Dio. La sua fiducia nella vendetta divina riflette l'insegnamento di Gesù: non temete chi uccide il corpo, ma temete Colui che ha potere sull'eternità.

3. Rabban Yochanan ben Zakkai sul letto di morte (Berakhot 28b)

Un altro passaggio cruciale si trova in Berakhot 28b, dove Rabban Yochanan ben Zakkai, in punto di morte, spiega ai discepoli perché piange:

אִם לִפְנֵי מֶלֶךְ בָּשָׂר וְדָם מוֹלִיכִין אוֹתִי, שֶׁהַיּוֹם כְּאִן וּמָחָר בְּקִבְרִי, שָׂאֵם יִכְעַס עָלַי - כְּעֶסֶד עוֹלָם, וְאִם יֵאָסֵר אוֹתִי - אֶסְיֶרְתוּ עוֹלָם... וְעַכְשָׁיו שֶׁאֲנִי מוֹבָל לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא... אֵינִי יוֹדֵעַ אִי הַהוֹלִיכִין אוֹתִי, אִם לְגַן עֵדֶן אִם לְגִיְהֵנוֹם.

Traduzione: Se mi conducessero davanti a un re di carne e sangue, che oggi è qui e domani nella tomba, se si adirasse con me la sua ira è eterna, se mi imprigionasse la sua prigionia è eterna... e ora che sono condotto davanti al Re dei re, il Santo Benedetto Egli sia... non so dove mi condurranno, se nel Giardino dell'Eden o nella Geenna.

Convergenza con Matteo 10:28: Questo passaggio distingue esplicitamente tra il giudizio umano (limitato e temporale) e il giudizio divino (eterno e definitivo). La menzione diretta di Gan Eden e Gehinnom come destinazioni ultime corrisponde esattamente alla logica di Matteo 10:28.

4. Il principio di Yirat Shamayim vs. Yirat Basar vaDam

La distinzione tra "timore del Cielo" e "timore della carne e del sangue" è un topos ricorrente nella letteratura rabbinica:

Pirkei Avot 4:22:

עַל פְּרִתָּהּ אֶתָּה נוֹלָד, וְעַל פְּרִתָּהּ אֶתָּה חַי, וְעַל פְּרִתָּהּ אֶתָּה מֵת, וְעַל פְּרִתָּהּ אֶתָּה עֵתִיד לְתַן דִּין וְחֶשְׁבוֹן לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא.

Traduzione: Contro la tua volontà nasci, contro la tua volontà vivi, contro la tua volontà muori, e contro la tua volontà sei destinato a rendere conto davanti al Re dei re, il Santo Benedetto Egli sia.

Convergenza: L'enfasi è sull'accountability ultima davanti a Dio, non davanti agli uomini. Chi uccide il corpo non ha potere sul resoconto finale dell'anima.

5. Sintesi comparata

Aspetto	Matteo 10:28	Letteratura talmudica
Distinzione corpo/anima	Esplicita: chi uccide il corpo non può uccidere l'anima	Implicita nel principio di yehareg ve'al ya'avov
Oggetto del timore	Dio, che può distruggere anima e corpo nella Geenna	Il Santo Benedetto Egli sia, giudice di Gan Eden e Gehinnom
Contesto retorico	Insegnamento paraenetico di Gesù	Discussioni halakhiche e racconti di martirio
Terminologia tecnica	Γέεννα (Geenna)	גֵּיהֶנוֹם (Gehinnom), בְּאֵר שָׁמַיִת (pozzo della distruzione)

Conclusione ermeneutica

Matteo 10:28 non presenta un'invenzione teologica isolata, ma riflette concetti profondamente radicati nel giudaismo del Secondo Tempio e nel primo periodo rabbinico. La distinzione tra potere umano limitato e autorità divina assoluta, tra morte fisica e giudizio eterno, è un patrimonio condiviso.

La differenza principale risiede nel registro: mentre il Talmud sviluppa questi principi attraverso discussioni casistiche e racconti aggadici, Matteo li presenta come insegnamenti diretti e paraenetici. Entrambe le tradizioni, tuttavia, convergono nel messaggio fondamentale: il timore di Dio deve prevalere su ogni timore umano, perché solo Dio detiene l'autorità ultima sulla destinazione eterna dell'anima.

MATTEO 18:9

ΚΑΙ ΕΙ Ο ΟΦΘΑΛΜΟΣ ΣΟΥ ΣΚΑΝΔΑΛΙΖΕΙ ΣΕ, ΕΞΕΛΕ ΑΥΤΟΝ ΚΑΙ ΒΑΛΕ ΑΠΟ ΣΟΥ· ΚΑΛΟΝ ΣΟΙ ΕΣΤΙΝ ΜΟΝΟΦΘΑΛΜΟΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΖΩΗΝ ΕΙΣΕΛΘΕΙΝ Η ΔΥΟ ΟΦΘΑΛΜΟΥΣ ΕΧΟΝΤΑ ΒΛΗΘΗΝΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΓΕΕΝΝΑ ΤΟΥ ΠΥΡΟΣ.

E SE L'OCCHIO TUO TI FA INCIAMPARE, STRAPPALO E GETTALO VIA DA TE; BENE PER TE È CON UN SOLO OCCHIO NELLA VITA ENTRARE PIUTTOSTO CHE DUE OCCHI AVENDO ESSERE GETTATO NELLA GEENNA DEL FUOCO.

Questo brano di Matteo 18:9 presenta una differenza contestuale cruciale che apre a nuovi paralleli halakhici specifici. Mentre Matteo 5 si concentra sul peccato personale, Matteo 18 si inserisce nel "Discorso sulla Comunità", focalizzandosi sullo *scandalo* (skandalon), ovvero l'occasione di peccato data ad altri o ricevuta da altri.

Ecco l'analisi delle convergenze e delle novità specifiche per Matteo 18:9.

1. La ripetizione della metafora (Niddah 13b)

Poiché l'immagine letterale è quasi identica a Matteo 5:29, il parallelo retorico rimane quello già discusso:

- **Niddah 13b (Rabbi Tarfon):** l'uso iperbolico dell'amputazione per salvare l'anima dalla "fossa della distruzione".
- **Applicazione a Matteo 18:9:** anche in questo caso vale il principio che è meglio perdere un membro fisico che perdere la vita eterna. Non vi sono nuovi testi talmudici che parlino specificamente di "strappare l'occhio" oltre a quelli già citati per Matteo 5, poiché si tratta di un topos retorico condiviso.

2. La novità contestuale: lo scandalo (skandalon)

La vera specificità di Matteo 18:9 risiede nel concetto di skandalon (inciampo). Qui il testo non parla solo di resistere alla propria tentazione, ma di evitare ciò che causa caduta spirituale. Questo trova paralleli halakhici distinti e molto ricchi nella tradizione rabbinica.

A. Il principio di Lifnei Iver (Davanti al cieco) Il fondamento biblico è Levitico 19:14: "Non metterai un intoppo davanti al cieco". Il Talmud elabora questo comandamento in modo estensivo:

- **Avodah Zarah 6b:**

לפני עור לא תתן מכשל - לפני מי שתחוש בדבר ואתה גותן לו עצה שאינה הוגנת לו. Davanti al cieco non metterai un intoppo. Questo si riferisce a colui che è vulnerabile in una certa materia e tu gli dai un consiglio che non gli conviene.

In questo contesto, causare il peccato di un altro è considerato moralmente grave quanto, o più, del peccato stesso. Matteo 18:6 ("Chi scandalizza uno di questi piccoli... sarebbe meglio per lui che gli fosse messa al collo una macina da asino") riflette esattamente questa severità talmudica verso chi causa la caduta altrui.

B. La gravità di causare peccato altrui. Mentre in Matteo 5 la colpa è personale, in Matteo 18 la colpa è relazionale. Il Talmud discute la responsabilità di chi crea l'occasione di peccato:

- **Shabbat 32b:**

כל הגורם לרבים לחטא, אין מספיקין בידו לעשות תשובה. Chiunque causa a molti di peccare, non gli viene data la possibilità di fare penitenza.

Questo principio converge con la severità di Matteo 18:9: il rischio della Geenna è presentato come inevitabile per chi diventa causa di inciampo. La rimozione dell'occhio ("strappalo") può essere letta non solo come auto-disciplina, ma come rimozione radicale di qualsiasi influenza che possa danneggiare la comunità dei credenti.

3. L'espressione "Geenna del fuoco" (Γέενναν τοῦ πυρός)

Matteo 18:9 specifica "Geenna del fuoco", un'espressione che ricorre anche in Matteo 5:22. Nel Talmud, l'associazione tra Gehinnom e fuoco è standard, ma vi sono passaggi che enfatizzano la natura ignea del giudizio in contesti di scandalo pubblico.

- **Rosh Hashanah 16b-17a:** si discutono le categorie di persone che scendono nella Geenna e non ne risalgono, tra cui coloro che fanno vergognare il prossimo in pubblico (un forma di scandalo sociale).
- **Sotah 10a:** riguardo a chi causa peccato ad altri, si usa l'immagine del fuoco che consuma sia chi pecca sia chi induce al peccato.

4. Sintesi comparata per Matteo 18:9

Aspetto	Matteo 5:29	Matteo 18:9	Parallelo Talmudico Specifico
Metafora	Occhio/mano che fa peccare	Occhio che fa inciampare	Niddah 13b (comune a entrambi)
Contesto	Santità personale (lussuria)	Responsabilità comunitaria (scandalo)	Avodah Zarah 6b (Lifnei Iver)
Gravità	Perdizione personale	Corruzione dei "piccoli"	Shabbat 32b (chi fa peccare molti)
Destino	Geenna	Geenna del fuoco	Rosh Hashanah 16b (fuoco giudicante)

Conclusione

Questo versetto rimanda ad esempi già fatti sopra? La risposta è duplice:

1. **sulla metafora dell'amputazione:** sì, rimanda agli stessi esempi già analizzati per Matteo 5:29 (in particolare Niddah 13b), poiché l'immagine retorica è identica.
2. **Sul contesto teologico:** no, introduce nuovi paralleli specifici legati alla responsabilità verso il prossimo. Mentre Matteo 5 riguarda la lotta interiore, Matteo 18 riguarda l'etica comunitaria. I paralleli talmudici qui si spostano da Niddah 13b verso i trattati che discutono il Lifnei Iver (non mettere inciampi) e la gravità di causare la caduta spirituale altrui.

In sintesi, Matteo 18:9 riutilizza un'immagine retorica nota (l'amputazione metaforica) per veicolare un insegnamento etico nuovo e più complesso (la protezione dei deboli nella fede), trovando nei trattati talmudici sullo scandalo i suoi paralleli halakhici più pertinenti.

MATTEO 23:15

ΟΥΑΙ ΥΜΙΝ, ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΣ ΚΑΙ ΦΑΡΙΣΑΙΟΙ ΥΠΟΚΡΙΤΑΙ, ΟΤΙ ΠΕΡΙΑΓΕΤΕ ΤΗΝ ΘΑΛΑΣΣΑΝ ΚΑΙ ΤΗΝ ΞΗΡΑΝ ΠΟΙΗΣΑΙ ΕΝΑ ΠΡΟΣΗΛΥΤΟΝ, ΚΑΙ ΟΤΑΝ ΓΕΝΗΤΑΙ ΠΟΙΕΙΤΕ ΑΥΤΟΝ ΥΙΟΝ ΓΕΕΝΝΗΣ ΔΙΠΛΟΤΕΡΟΝ ΥΜΩΝ.

GUAI A VOI, SCRIBI E FARISEI IPOCRITI, PERCHÉ PERCORRETE IL MARE E LA TERRA PER FARE UN PROSELITO, E QUANDO DIVENTA, LO FATE FIGLIO DI GEENNA IL DOPPIO DI VOI.

MATTEO 23:33

ΟΦΕΙΣ, ΓΕΝΝΗΜΑΤΑ ΕΧΙΔΝΩΝ, ΠΩΣ ΦΥΓΗΤΕ ΑΠΟ ΤΗΣ ΚΡΙΣΕΩΣ ΤΗΣ ΓΕΕΝΝΗΣ; SERPENTI, PROGENIE DI VIPERE, COME FUGGIRETE DAL GIUDIZIO DELLA GEENNA?

Il Talmud contiene critiche severe a specifici comportamenti farisaici, inclusa una lista celebre dei "sette tipi di farisei" e formulazioni di "guai" analoghe a quelle di Matteo 23.

Ecco l'analisi filologica dei paralleli richiesti.

1. I sette tipi di farisei (Sotah 22b)

Il passaggio più diretto si trova nel trattato **Sotah 22b**, dove una baraita elenca sette categorie di farisei, di cui solo una è lodata:

תנו רבנן: שבועה פרושים הן:

1. פרוש שקמי: כמה דעביד שכנינה מילתא, הכי נמי עביד איהו מילתא.
2. פרוש נקפי: שמקיף עקיבו ומהלך.
3. פרוש קיזי: שמקיז דם וחושב.
4. פרוש מקתף: שמכתף מצות ומהלך.
5. פרוש "מה-שכרו": שאמר: מה שכרה של מצנה זו ואעשנה.
6. פרוש יראא: מיראא.
7. פרוש אהבה: מאהבה - זה בלבד הוא הפרוש הראוי.

Traduzione e analisi: I Saggi insegnarono: Sette sono i tipi di farisei:

1. Fariseo "come Shekhinah": colui che agisce per amore della Presenza divina (interpretazione incerta, forse ironica).

2. **Fariseo "dei talloni"**: colui che cammina con i talloni uniti o sollevati in modo affettato, per apparire umile.

3. **Fariseo "del salasso"**: colui che calcola i giorni di astinenza rituale dopo un salasso, ostentando scrupolo.

4. **Fariseo "della spalla"**: colui che "carica" le buone azioni sulla spalla per farsi vedere, come un trofeo.

5. **Fariseo "del calcolo"**: colui che chiede: "Quale ricompensa ha questo comandamento, così lo eseguirò?", agendo per interesse.

6. **Fariseo "del timore"**: colui che agisce solo per paura della punizione.

7. **Fariseo "dell'amore"**: colui che agisce per amore di Dio - questo solo è il fariseo degno.

Convergenza con Matteo 23: L'accusa di ipocrisia in Matteo 23:5 ("Tutte le loro opere le fanno per essere guardati dagli uomini") corrisponde esattamente alla critica talmudica contro i farisei "dei talloni" e "della spalla", che ostentano pietà per ottenere onore umano.

2. Il "guai" talmudico: formulazioni di condanna

Il Talmud utilizza effettivamente la formula di "guai" (אוי, אוי להם) in contesti di condanna morale:

Yerushalmi Berakhot 2:3 (9a) e paralleli:

אוי להם לבריות מעלבונה של תורה. Guai alle creature per l'oltraggio arrecato alla Torah.

Sotah 41b:

אוי לנו מיום הדין, אוי לנו מיום התוכחה. Guai a noi dal giorno del giudizio, guai a noi dal giorno del rimprovero.

Queste formulazioni, sebbene non rivolte specificamente ai farisei ipocriti, mostrano che la struttura retorica del "guai" era parte del repertorio profetico e rabbinico per denunciare comportamenti religiosi distorti.

3. Critiche specifiche all'ostentazione religiosa

Oltre alla lista di Sotah 22b, altri passaggi talmudici condannano l'ipocrisia rituale:

Berakhot 17a:

כל תלמיד חכם שיש בו תודת כבוד - אשכריו... וכל שאין תוכו כבוד - אוי לו. Ogni studioso della Torah il cui interno corrisponde al suo esterno - beato lui... e chiunque il cui interno non corrisponde al suo esterno - guai a lui.

Convergenza con Matteo 23:27-28: L'immagine dei "sepolcri imbiancati" (belli fuori, pieni di ossa dentro) è semanticamente identica alla distinzione talmudica tra "interno" ed "esterno". Entrambi i testi condannano la discrepanza tra apparenza e sostanza nella vita religiosa.

Pesachim 113b:

שבעה דברים גנויין הן לצדיקים... ואחד מהן: המראה עצמו יותר ממה שהוא. Sette cose sono riprovevoli per i giusti... e una di queste è: colui che mostra di sé più di quanto realmente è.

4. Il concetto di "figlio della Geenna" (υἱὸν γεέννης)

L'espressione di Matteo 23:15, "figlio della Geenna", ha paralleli nella terminologia rabbinica:

Talmud Babilonese, Sanhedrin 103a:

כל המלעיג על דברי חכמים - בן גיהנום הוא. Chiunque schernisce le parole dei Saggi è un figlio della Geenna.

Avot de-Rabbi Natan 16:

המבייש את חברו ברבים - אין לו חלק לעולם הבא. Chi umilia il prossimo in pubblico non ha parte nel mondo a venire.

Convergenza: sia Matteo sia il Talmud usano espressioni tecniche ("figlio della Geenna", "non ha parte nel mondo a venire") per indicare l'esclusione dalla salvezza a causa di comportamenti religiosi distorti.

5. Sintesi comparata per Matteo 23:15 e 23:33

Aspetto	Matteo 23	Parallelo talmudico	Convergenza
Critica all'ipocrisia	Scribi e farisei ipocriti	Sette tipi di farisei (Sotah 22b)	Condanna dell'ostentazione religiosa
Formula "guai"	Οὐαὶ ὑμῖν (Guai a voi)	אוי לָהֶם / אוי לָנוּ	Struttura retorica profetica condivisa
"Figlio della Geenna"	Υἱὸν γεέννης	בן גיהנום (Sanhedrin 103a)	Terminologia tecnica identica
Discrepanza interno/esterno	Sepolcri imbiancati (23:27)	תוכו כָּבֹר (Berakhot 17a)	Condanna della falsità religiosa
Camminare per farsi vedere	23:5 (opere per essere guardati)	פְּרוּשׁ נִקְפֵי / מְקַתֵּר (Sotah 22b)	Critica dell'affettazione rituale

Conclusione ermeneutica

Le critiche di Matteo 23 non rappresentano un attacco esterno al farisaismo, ma riflettono una polemica interna al giudaismo del I secolo, analoga alle critiche che i Saggi talmudici rivolgevano ai farisei ipocriti. La lista di Sotah 22b dimostra che la distinzione tra fariseo autentico e fariseo affettato era parte integrante della coscienza rabbinica.

La formula "figlio della Geenna" e le espressioni di "guai" appartengono a un repertorio retorico condiviso, utilizzato sia da Gesù sia dai Saggi per denunciare la corruzione della pratica religiosa. La differenza principale risiede nel destinatario: mentre il Talmud rivolge queste critiche all'interno della comunità per correggerla, Matteo le presenta come condanna profetica contro una leadership percepita come ostile.

In entrambi i casi, il messaggio di fondo converge: la vera pietà richiede coerenza tra interno ed esterno, e l'ostentazione religiosa è più pericolosa dell'ignoranza, perché corrompe non solo chi la pratica ma anche chi la osserva.

GIACOMO 3:6

ΚΑΙ Η ΓΛΩΣΣΑ ΠΥΡ, Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΔΙΚΙΑΣ. Η ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΘΙΣΤΑΤΑΙ ΕΝ ΤΟΙΣ ΜΕΛΕΣΙΝ ΗΜΩΝ, Η ΣΠΙΛΟΥΣΑ ΟΛΟΝ ΤΟ ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΦΛΟΓΙΖΟΥΣΑ ΤΟΝ ΤΡΟΧΟΝ ΤΗΣ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΦΛΟΓΙΖΟΜΕΝΗ ΥΠΟ ΤΗΣ ΓΕΕΝΝΗΣ.

E LA LINGUA È FUOCO, IL MONDO DELL'INIQUITÀ. LA LINGUA È POSTA FRA LE MEMBRA DI NOI, QUELLA CHE CONTAMINA TUTTO IL CORPO E INFIAMMA LA RUOTA DELLA NATURA ED È INFIAMMATA DALLA GEENNA.

Notiamo che l'espressione τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως in **Giacomo 3:6** presenta risonanze della letteratura greca classica.

Analisi filologica dell'espressione: τροχός (trochós) significa letteralmente "ruota", "corso", "circolo". Nel greco classico il termine indicava sia la ruota fisica di un carro o di un mulino, sia metaforicamente il corso ciclico degli eventi o del destino.

Γένεσις (génesis) ha un campo semantico ampio: "nascita", "origine", "creazione", ma anche "esistenza", "corso della vita", "condizione umana". In contesti filosofici e misterici greci, γένεσις poteva indicare il ciclo delle nascite o l'ordine cosmico dell'esistenza.

La combinazione τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως può quindi essere resa letteralmente come "la ruota dell'esistenza", "il corso della nascita", o "il ciclo della vita". Il lessico di Louw-Nida propone per questo contesto il significato di "corso, modello ordinato di esistenza".

Per quanto riguarda i paralleli nella letteratura greca classica, l'immagine della ruota come metafora del destino, della fortuna o del ciclo vitale appare in diversi autori: il concetto di "ruota della fortuna" (tyche) nella tragedia greca, le riflessioni stoiche sul ciclo cosmico, o le concezioni orfico-pitagoriche del ciclo delle anime.

Tuttavia, in Giacomo l'espressione non implica certamente una dottrina della reincarnazione o del destino ciclico in senso filosofico-religioso greco. Piuttosto, l'autore utilizza un'immagine retorica comprensibile a un pubblico ellenizzato per descrivere come la lingua, quando è infiammata da forze distruttive (simboleggiate dalla Geenna), possa incendiare l'intero corso dell'esistenza umana, contaminando ogni aspetto della vita.

La traduzione letterale parola per parola del versetto completo è: καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας· ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.

E la lingua fuoco, il mondo dell'ingiustizia; la lingua è posta tra le membra di noi, quella che contamina tutto il corpo e infiamma la ruota dell'esistenza ed è infiammata dalla Geenna.

Il significato contestuale è dunque questo: la lingua, quando è usata in modo malvagio, ha il potere di **corrompere non solo singole azioni, ma l'intero percorso vitale di una persona**, come una scintilla che incendia una ruota in movimento, propagando distruzione lungo tutto il suo corso. L'uso di un'immagine che richiama la cultura greca non implica adesione a concezioni filosofiche estranee, ma rappresenta un adattamento retorico per comunicare efficacemente una verità etica universale.

Partendo dai dati fornitici da Giacomo possiamo fare queste considerazioni:

analisi di γένεσις nella Settanta, nel Nuovo Testamento e negli scritti giudaico-ellenistici

Il sostantivo γένεσις (génénesis, da γίγνομαι "diventare", "nascere") possiede un campo semantico ampio: "nascita", "origine", "discendenza", "creazione", "esistenza".

Nella Settanta, γένεσις traduce sistematicamente l'ebraico תּוֹלְדוֹת (toledot, "generazioni", "storia familiare") in Genesi 2,4; 5,1; 6,9 e altrove. Qui il termine indica principalmente la successione genealogica o la narrazione delle origini. In Sapienza 7,1-2, γένεσις assume connotati antropologici: "la mia nascita" come inizio dell'esperienza umana. Quindi Giacomo in relazione a questo riferimento biblico attesta che la lingua maligna colpisce principalmente in 'caa' e nei legami di sangue fra consanguinei.

Negli scritti di Filone di Alessandria, γένεσις acquista valenze cosmologiche e antropologiche complesse. Nel De opificio mundi, indica sia la creazione del mondo sia la condizione dell'uomo nel divenire sensibile, in contrapposizione all'essere intelligibile. Filone distingue spesso tra γένεσις (il mondo generato, soggetto a mutamento) e οὐσία (l'essere eterno).

In Giuseppe Flavio, il termine appare con frequenza in contesti storici e genealogici. Nelle Antichità giudaiche, γένεσις designa le origini dei popoli, le discendenze sacerdotali, la successione degli eventi. Non emerge un uso tecnico-filosofico paragonabile a quello filoniano.

Nel Nuovo Testamento, γένεσις compare in Matteo 1,1 (βιβλος γενέσεως, "libro delle origini"), Matteo 1,18 (ἡ γένεσις τοῦ Χριστοῦ, "la nascita del Cristo") e in Giacomo 1,23 e 3,6. In Giacomo 1,23, τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ indica "il volto della sua esistenza", cioè l'identità naturale dell'uomo. In Giacomo 3,6, τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως va inteso come "il corso dell'esistenza", "l'intero andamento della vita umana".

Il lessico BDAG propone per γένεσις in Giacomo 3:6 il significato di "vita, esperienza umana", notando possibili risonanze con la **terminologia dei misteri orfici, dove l'espressione "ruota della genesi" poteva indicare il ciclo delle nascite**. Tuttavia, in Giacomo non vi è adesione a dottrine della reincarnazione: **l'autore utilizza un'immagine retorica ellenistica per descrivere l'effetto distruttivo della lingua sull'intera esistenza**.

L'espressione φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως di Giacomo combina due termini dal ricco bagaglio culturale greco. Τροχόν evoca il movimento ciclico, il corso ininterrotto degli eventi; γενέσεως qualifica tale corso come appartenente alla sfera dell'esistenza umana, della vita terrena. L'immagine è quella di una scintilla che, cadendo su una ruota in movimento, incendia progressivamente l'intera struttura: così la lingua, quando è dominata da forze distruttive (simboleggiate dalla Γέεννα), può corrompere non singoli atti, ma l'intero percorso vitale.

Giacomo **non cita esplicitamente fonti classiche**, ma dimostra familiarità con il lessico filosofico ellenistico. La scelta lessicale risponde a un intento retorico: comunicare una verità etica universale utilizzando categorie comprensibili a un pubblico variegato, senza per questo aderire a concezioni metafisiche estranee alla tradizione ebraica.

CONCLUSIONE

La presente relazione si è proposta di sintetizzare i risultati dell'analisi filologica ed esegetica condotta sul concetto di Geenna nel Nuovo Testamento, con particolare attenzione al Vangelo di Matteo e alla Lettera di Giacomo. L'obiettivo principale è stato individuare le convergenze, le divergenze e i paralleli significativi tra gli insegnamenti neotestamentari e la letteratura talmudica e rabbinica del I e II secolo. Attraverso l'esame di dodici occorrenze del termine greco Γέεννα e il confronto con passaggi specifici del Talmud babilonese e della Mishnah, è emerso un quadro complesso che evidenzia come il messaggio evangelico non costituisca una rottura radicale con la

tradizione ebraica, ma piuttosto un approfondimento etico coerente con i principi halakhici più elevati del giudaismo del Secondo Tempio.

Il termine "Raca" e l'offesa verbale (Matteo 5:22)

L'analisi di Matteo 5:22 ha posto al centro l'uso del termine aramaico "Raca" (רַקָּא), traslitterazione del termine che significa letteralmente "vuoto" o "nullità". Lo studio dei passaggi talmudici pertinenti, in particolare Berakhot 32b, Gittin 58a, Berakhot 22a e Bava Batra 75a, ha dimostrato che il termine era di uso corrente nel I secolo come insulto vocativo diretto alla persona. Nei contesti talmudici esaminati, "Raca" assume sfumature diverse: può essere un'accusa di imprudenza politica, un'esclamazione commerciale, un rimprovero morale legittimo o una condanna teologica dello scetticismo.

Un punto cruciale della ricerca ha riguardato la variante testuale greca εἰκῆ ("senza motivo"). Sebbene i manoscritti Alessandrini più antichi omettano il termine, la sua presenza nella tradizione bizantina e patristica potrebbe riflettere una distinzione etica presente anche nel pensiero rabbinico. Nel Talmud, infatti, si distingue tra rimprovero costruttivo (tochechah) e insulto gratuito. L'episodio di Berakhot 22a, dove una donna usa "Raca" per respingere una proposta illecita con esito positivo, suggerisce che il valore morale del termine dipenda dal contesto e dall'intento.

La convergenza halakhica più significativa risiede nel principio di Ona'at Devarim (afflizione verbale), trattato in Bava Metzia 58b. Il Talmud stabilisce che ferire qualcuno con le parole è grave quanto lo sfruttamento economico, poiché umilia la dignità umana (kawod ha-beriyot). Matteo 5:22 converge con questo principio nel riconoscere che la parola ha il potere di distruggere e merita un giudizio severo. Tuttavia, mentre il Talmud valuta l'offesa in base al danno prodotto, il Discorso della Montagna sembra elevare lo standard etico condannando l'uso stesso del disprezzo nel cuore, indipendentemente dall'esito esteriore.

Metafore radicali e integrità spirituale (Matteo 5:29-30; 18:9)

I versetti che invitano a strappare l'occhio o mozzare la mano se sono causa di peccato rappresentano un topos retorico di iperbole morale. Il parallelo talmudico più diretto si trova in Niddah 13b, nell'insegnamento di Rabbi Tarfon, il quale afferma che è meglio che il ventre si spacchi piuttosto che scendere nella "fossa della distruzione" (Be'er Shachat) a causa di peccati sessuali. Sebbene il termine tecnico usato nel Talmud sia spesso Be'er Shachat (linguaggio biblico) piuttosto che Gehinnom (linguaggio rabbinico tecnico), la convergenza funzionale è evidente: la purezza spirituale ha priorità assoluta sull'integrità fisica.

La differenza principale risiede nell'applicazione. Il Talmud tende a discutere la natura giuridica o retorica di tali affermazioni, mentre Matteo le presenta come insegnamenti etici diretti. Inoltre, Matteo 18:9 introduce una novità contestuale significativa rispetto a Matteo 5. Mentre il capitolo 5 si concentra sulla santità personale e sulla lussuria, il capitolo 18 si inserisce nel "Discorso sulla Comunità", focalizzandosi sullo scandalo (skandalon). Qui i paralleli talmudici si spostano verso i principi di Lifnei Iver (non mettere inciampi davanti al cieco, Levitico 19:14) e la gravità di causare il peccato altrui (Shabbat 32b). La rimozione dell'occhio in questo contesto può essere letta come la necessità di eliminare qualsiasi influenza che possa danneggiare la comunità dei credenti, riflettendo la severità talmudica verso chi causa la caduta spirituale del prossimo.

Il timore di Dio e il giudizio ultimo (Matteo 10:28)

Matteo 10:28 presenta una distinzione teologica fondamentale tra il potere limitato dell'uomo, che può uccidere il corpo, e il potere assoluto di Dio, che può distruggere anima e corpo nella Geenna. Questo concetto trova riscontri profondi nella letteratura rabbinica. Il principio di Yehareg ve'al ya'avur (Sanhedrin 74a), che impone di accettare la morte piuttosto che trasgredire certi comandamenti cardinali, riflette la stessa gerarchia di valori: la morte fisica è preferibile alla distruzione spirituale davanti a Dio.

I racconti di martirio, come quello di Rabbi Chanina ben Teradion (Avodah Zarah 18a), illustrano la fiducia nella vendetta divina e nella giustizia eterna nonostante la persecuzione umana. Analogamente, le parole di Rabban Yochanan ben Zakkai sul letto di morte (Berakhot 28b) distinguono esplicitamente tra il giudizio umano, limitato e temporale, e il giudizio divino, eterno e definitivo. La menzione diretta di Gan Eden e Gehinnom come destinazioni ultime corrisponde esattamente alla logica di Matteo 10:28. Entrambe le tradizioni convergono nel messaggio che il timore di Dio (Yirat Shamayim) deve prevalere su ogni timore della carne e del sangue (Yirat Basar vaDam), poiché solo Dio detiene l'autorità ultima sulla destinazione eterna dell'anima.

Polemica contro l'ipocrisia religiosa (Matteo 23:15-33)

Le critiche rivolte da Gesù agli scribi e farisei in Matteo 23, incluse le formule di "guai" e l'espressione "figli della Geenna", non rappresentano un attacco esterno al farisaismo, ma riflettono una polemica interna al giudaismo del I secolo. Il Talmud contiene critiche severe a specifici comportamenti farisaici, come dimostrato dalla lista dei "sette tipi di farisei" in Sotah 22b. Di queste sette categorie, solo quella che agisce per amore di Dio è lodata, mentre le altre sono criticate per ostentazione, calcolo o ipocrisia.

L'accusa di Matteo 23:5, secondo cui le opere sono fatte per essere guardati dagli uomini, corrisponde esattamente alla critica talmudica contro i farisei "dei talloni" e "della spalla", che ostentano pietà per ottenere onore umano. Anche la formula retorica del "guai" (Οὐαὶ ὑμῖν) ha paralleli nelle formulazioni talmudiche di condanna morale (אוי להם). Inoltre, l'espressione "figlio della Geenna" trova un equivalente tecnico in Sanhedrin 103a, dove chi schernisce le parole dei Saggi è definito tale. La convergenza fondamentale rimane che la vera pietà richiede coerenza tra interno ed esterno, un principio espresso anche in Berakhot 17a riguardo allo studioso. La differenza risiede nel destinatario: mentre il Talmud rivolge queste critiche all'interno della comunità per correggerla, Matteo le presenta come condanna profetica contro una leadership percepita come ostile.

La lingua e il corso dell'esistenza (Giacomo 3:6)

L'analisi di Giacomo 3:6 ha evidenziato l'uso di terminologia ellenistica, in particolare l'espressione "la ruota della genesi" (τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως). Sebbene il termine trochos e genesis abbiano risonanze nella letteratura greca classica e filosofica, indicando cicli cosmici o destini, nel contesto della lettera non vi è adesione a dottrine della reincarnazione. L'autore utilizza un'immagine retorica comprensibile a un pubblico ellenizzato per descrivere come la lingua, infiammata dalla Geenna, possa corrompere l'intero corso dell'esistenza umana.

Dal punto di vista semantico, genesis nella Settanta traduce spesso il termine ebraico toledot (generazioni), indicando la successione genealogica o la narrazione delle origini. In Giacomo, l'espressione va intesa come "il corso dell'esistenza" o "l'intero andamento della vita umana". L'immagine della scintilla che incendia una ruota in movimento comunica efficacemente che il peccato della lingua non colpisce solo singoli atti, ma propaga distruzione lungo tutto il percorso vitale. Questo adattamento retorico dimostra una familiarità con il lessico filosofico ellenistico, utilizzato però per comunicare una verità etica universale coerente con la tradizione ebraica sulla potenza della parola.

Conclusioni ermeneutiche

Alla luce dell'analisi complessiva dei testi esaminati, è possibile trarre diverse conclusioni fondamentali.

-In primo luogo, il concetto di Geenna nel Nuovo Testamento non è un'invenzione isolata, ma affonda le radici nel giudaismo del Secondo Tempio e nella prima letteratura rabbinica. Terminologie come "figlio della Geenna", formule di "guai" e metafore di giudizio eterno appartengono a un repertorio retorico condiviso.

-In secondo luogo, le convergenze halakhiche sono profonde. I principi di Ona'at Devarim, Lifnei Iver, Yehareg ve'al ya'avur e la distinzione tra timore umano e timore divino dimostrano che Gesù e gli autori neotestamentari operavano all'interno di un quadro concettuale ebraico. Le differenze riscontrate riguardano spesso il registro e l'intensità: mentre il Talmud sviluppa questi principi attraverso discussioni casistiche e dibattiti legali, il Vangelo li presenta come insegnamenti parenetici diretti e radicali.

-In terzo luogo, la variante testuale εἰκῆ in Matteo 5:22, se accettata, rappresenterebbe un ponte tra le due prospettive, condannando l'ira ingiustificata ma lasciando spazio al rimprovero legittimo, analogamente alla distinzione talmudica tra insulto gratuito e correzione fraterna. Se invece si preferisce la lettura senza εἰκῆ, si evidenzia una volontà di elevare lo standard etico oltre la halakhah formale, chiedendo la purificazione del cuore e non solo il rispetto esteriore.

Infine, la convergenza fondamentale rimane di natura teologica e antropologica: la parola che umilia il fratello è un'offesa contro Dio, perché l'immagine divina risiede in ogni persona. Sia la tradizione rabbinica sia il Vangelo di Matteo invitano a custodire la lingua come strumento di vita, non di morte, e a temere il giudizio divino più di quello umano. Questo studio conferma che la comprensione piena dei testi neotestamentari sulla Geenna richiede necessariamente un dialogo costante con le fonti ebraiche contemporanee, rivelando un patrimonio spirituale comune che trascende le successive separazioni confessionali.