

## Vendetta e responsabilità individuale nella letteratura biblica<sup>1</sup>

Piero Capelli  
Università Ca' Foscari Venezia  
([piero.capelli@unive.it](mailto:piero.capelli@unive.it))

Il tema della giustizia mediante la vendetta e del suo superamento compare in una delle narrazioni più antiche della Bibbia ebraica ed è collocato redazionalmente in uno dei primissimi capitoli del canone biblico, a dimostrazione di quanto importante l'argomento fosse per la cultura israelitica antica. Subito dopo l'assassinio di Abele, Yhwh maledice Caino e lo condanna a non ricavare più alcun frutto dal suo lavoro agricolo e a errare sulla terra (*Genesi 4,8-12*). Caino replica:

“La mia colpa è più grande di quanto si possa sopportare. Ecco: tu oggi da questo suolo, io sarò nascosto al tuo volto, errante e ramingo sulla terra, e succederà che chiunque mi trovi mi ucciderà!”. Yhwh però gli disse: “Quanto a questo, chiunque uccida Caino subirà la vendetta sette volte”, e pose su Caino un segno così che chiunque lo trovasse non lo colpisse. (*Genesi 4,13-15*)

Già in questa antica tradizione mitologica e testuale, all'obbligo della vendetta del sangue vengono poste delle

---

<sup>1</sup> Le traduzioni dai testi biblici sono mie, in base al testo masoretico tiberiense per la Bibbia ebraica (secondo l'edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984) e per il Nuovo Testamento all'edizione *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012<sup>28</sup>.

limitazioni, ma la sua pratica vi è data per scontata. Ciò appare in modo esplicito appena pochi versetti più oltre (*Genesi* 4,23-24), quando Lamec, un discendente di Caino, si rivolge alle proprie mogli e dichiara con superbia e solennità:

Ho ucciso un uomo per un mio livido e un ragazzo per una mia ammaccatura. Caino sarà vendicato sette volte: Lamec, settantasette.

In antropologia sociale si parla di vendetta quando un individuo subisce un'aggressione o un danno (in genere l'uccisione) e il diritto di chiedere la relativa compensazione non compete a un altro individuo qualsiasi, ma a un membro o più membri del gruppo al quale l'individuo aggredito o danneggiato appartiene<sup>2</sup>. La vendetta, dunque, è una struttura fondante e al contempo un'emanazione delle società a organizzazione clanica-tribale. La norma dell'«occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, livido per livido» (*Esodo* 21,24-25) era in origine una norma garantista intesa a limitare il diritto alla vendetta rispetto a eccessi come quelli orgogliosamente reclamati da capiclan quale il Lamec della *Genesi*.

Come dunque vediamo nella norma dell'«occhio per occhio», la Legge biblica (*Torah*), che nei suoi strati redazionali più antichi è appunto l'espressione di una società seminomadica pre-statuale, presuppone la vendetta, e in determinati casi la prescrive, mentre in altri cerca di limitarla con clausole eccezionali, in direzione di un'organizzazione sociale non più – o non più esclusivamente – tribale. Oltre all'esempio mitico-narrativo di Caino, un testo propriamente giuridico in cui il diritto-dovere alla vendetta viene al contempo limitato e riaffermato è quello relativo al caso di furto con effrazione:

Se il ladro viene sorpreso mentre sta compiendo un'effrazione e viene colpito e muore, non c'è obbligo di ripagare il suo sangue.  
Se il sole era già sorto su di lui, c'è obbligo di ripagare il suo

---

<sup>2</sup> Vd. p. es. la voce "Vendetta" in Fabietti, Remotti, 1997: 788-789. Sulla semantica della radice *nqm*, arcilessema del campo semantico della vendetta in ebraico biblico, vd. Bonora, 1990: 23-26; Lipiński, 1984.

sangue. (*Esodo 22,1-2*)

La norma sembra presumere che se l'effrazione avviene nottetempo, all'abitante sia più difficile discernere se essa comporti per lui pericolo di vita, e quindi prevale il suo diritto alla legittima difesa<sup>3</sup>.

Nell'antico Israele, la coesistenza tra il modello sociale tribale fondato sulla giustizia mediante la vendetta e quello statale fondato sull'istituzione di magistrature durò apparentemente più a lungo che nel mondo greco-romano. Una ragione di questa persistenza fu probabilmente la legittimazione – circoscritta ma sostanziale – che all'istituto della vendetta era data nella *Torah*. Ma un altro motivo ne fu il radicamento dell'idea di responsabilità collettiva degli israeliti nei confronti del loro Dio, inteso come origine metafisica della giustizia, della sua amministrazione e dell'intera organizzazione sociale del popolo. Anche molto oltre l'epoca cosiddetta biblica, l'Alleanza (*berit*) con Dio ha costituito l'orizzonte di senso entro cui è stata vissuta, percepita e raccontata ogni esperienza storica di Israele<sup>4</sup>. Secondo questa teologia della storia, gli israeliti hanno l'obbligo di mantenere la propria fedeltà a Dio osservando la Legge da lui data e ottenendo in cambio protezione dall'ostilità degli altri popoli e promessa di redenzione da ogni assoggettamento. La responsabilità degli israeliti verso Dio è una responsabilità di gruppo, trasversale rispetto ai ruoli sociali e alle generazioni: se il re trasgredisce la Legge, per esempio adorando altri dèi, è il popolo a pagarne collettivamente il fio; se una generazione commette colpa verso Dio, sono le tre o quattro generazioni successive a scontare la colpa dei padri. Le proibizioni dell'idolatria insistentemente ripetute nella *Torah* statuiscono quanto segue:

Io, Yhwh, il tuo dio, sono un dio geloso: *faccio ricadere la colpa dei padri sui figli per tre e quattro generazioni per quelli che mi sono ostili, ma pratico benevolenza per mille generazioni per quelli che osservano i miei comandamenti.* (*Esodo 20,5-6; 34,7*)

<sup>3</sup> Cf. Sarna, 1991: 130; Houtman, 2000: 189-191; Meyers, 2005: 194.

<sup>4</sup> È il concetto storiografico di "teologia deuteronomistica della storia", sul quale mi permetto di rimandare a Capelli, 2017.

Quelli di voi che saranno superstiti [alla punizione divina per l'idolatria commessa dagli israeliti] finiranno consunti a causa della loro colpa nei paesi dei loro nemici: e *lo saranno anche a causa delle colpe dei loro padri. Confesseranno la loro colpa e la colpa dei loro padri*, circa le slealtà che avranno commesso contro di me e anche per aver mosso contro di me: anch'io muoverò contro di loro e li deporterò nel paese dei loro nemici. (*Levitico 26,39-41*)

Intorno alla stessa epoca (VI-V secolo a.e.v.) in cui, nella cultura ellenica, alla giustizia del *ghénos* si sostituiva il diritto della *pólis*<sup>5</sup>, anche nell'antico Israele emergevano critiche radicali contro la concezione della responsabilità del clan che perdura attraverso le generazioni; il principio di responsabilità individuale veniva affermato solennemente nella letteratura profetica come «oracolo di Yhwh» (*ne'um Yhwh*), cioè parola divina rivelata direttamente:

In quel tempo non si dirà più: "I padri hanno mangiato l'uva acerba e si allegano i denti dei figli". Anzi, *ciascuno morirà a causa della colpa propria*; a chiunque mangi l'uva acerba si alleggeranno i suoi, di denti. (*Geremia 31,29-30*; l'espressione «oracolo di Yhwh» ricorre reiteratamente nei versetti immediatamente precedenti e successivi)

Mi fu rivolta la parola di Yhwh: "Perché sulla terra d'Israele voi andate ripetendo questo proverbio: 'I padri hanno mangiato l'uva acerba e si allegano i denti dei figli'? Sulla mia vita – oracolo del Signore Yhwh –, non avrete più motivo di ripetere questo proverbio in Israele. Le vite appartengono a me, tutte, quella del padre così come quella del figlio: *colui che pecca, sarà lui che morirà*. (...) Colui che pecca, sarà lui che morirà: *un figlio non porterà la colpa del padre, un padre non porterà la colpa del figlio; la giustizia del giusto ricadrà su di lui, la malvagità del malvagio ricadrà su di lui*. (...) La Casa d'Israele dice: 'La via del Signore non è diritta!' Sono le mie, di vie, a non essere diritte, Casa d'Israele? O non sono le vostre, magari? E allora *io vi giudicherò ciascuno secondo le sue, di vie*, Casa d'Israele – oracolo di Yhwh –! (*Ezechiele 18,1-4.20.29-30*)

Dato che il nuovo «oracolo di Yhwh» rivelato a Israele

---

<sup>5</sup> Vd. il saggio di Luigi Battezzato in questo stesso volume.

attraverso i profeti afferma di fatto qualcosa di ben diverso da quello che si leggeva in precedenza nella Legge rivelata attraverso Mosè, i due testi profetici qui sopra si preoccupano di non presentare un'immagine contraddittoria e non unitaria della divinità e dei suoi decreti; perciò entrambi si limitano a contrapporre il nuovo «oracolo di Yhwh» a una sapienza solamente umana, non di origine divina, quale appunto quella che si esprimeva attraverso un proverbio tradizionale<sup>6</sup>.

Sempre nel libro attribuito dalla tradizione al profeta Ezechiele si legge la più chiara affermazione israelitica antica del principio di responsabilità individuale, e nel contempo anche della responsabilità del profeta (in quanto uomo di Dio e guida carismatica) nei confronti del popolo. Anche qui l'affermazione è solennemente formulata da Dio stesso:

Figlio d'uomo, ti ho posto come sentinella sulla Casa d'Israele: se sentirai una parola dalla mia bocca, li avvertirai da parte mia. Quando dirò al malvagio: 'Tu morirai!', se tu non l'avvertirai, se non parlerai per avvertire quel malvagio di abbandonare la sua via malvagia e per salvargli la vita, quel malvagio morirà per la sua colpa, ma sarà alla tua mano che io chiederò conto del suo sangue. Invece, se avvertirai un malvagio ma lui non si distoglierà dalla sua via malvagia, lui morirà per la sua colpa, ma tu avrai salvato te stesso. E quando un giusto si allontanerà dalla giustizia e commetterà ingiustizia, e io gli metterò davanti una pietra d'inciampo, e lui morirà perché tu non l'avrai avvertito, sarà a causa del proprio peccato che lui morirà, e non vi sarà neanche il ricordo degli atti di giustizia che aveva compiuto: ma sarà alla tua mano che io chiederò conto del suo sangue. Invece, se avvertirai un giusto perché non commetta peccato e lui non peccerà, lui vivrà perché sarà stato avvertito, e tu avrai salvato te stesso. (Ezechiele 3,17-21)

Però, l'idea della responsabilità di gruppo attraverso le

---

<sup>6</sup> La contraddizione tra *Esodo* 34,7 ed *Ezechiele* 18,20 è affrontata in diversi testi del periodo di formazione dell'ebraismo rabbinico (dal IV secolo al medioevo), per il quale evidentemente costituiva un nodo problematico: cf. Talmud Babilonese, trattato *Berakot* 7a e trattato *Makkot* 24a; *Mekilta de-Rabbi Yīšma'el* a *Esodo* 20,5. Vd. Sanders, 1984<sup>2</sup>: 203-204 e n. 57 ivi; Bobichon, 2016: 153 e n. 80 ivi.

generazioni e il diritto-dovere alla vendetta del sangue erano troppo radicati nella mentalità collettiva e nelle basi scritte della tradizione religiosa per non continuare a sussistere assai a lungo anche oltre la nuova proposta etica avanzata dai profeti. Ad esempio, nella tradizione del *Vangelo di Matteo* sul processo a Gesù (tradizione molto connotata in senso anti giudaico)<sup>7</sup>, la folla, mentre richiede a Pilato la condanna a morte di Gesù, assume *tanto su di sé quanto sui propri discendenti* la responsabilità di pagare il fio del sangue versato, nell'eventualità che Gesù fosse stato innocente («Che il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli!», *Matteo* 27,25). E analogamente, nel racconto giovanneo del miracolo del cieco nato, i discepoli chiedono a Gesù se il peccato che ha causato la menomazione fisica del cieco (intesa come punizione divina) sia stato commesso dal cieco stesso o dai suoi genitori (*Giovanni* 9,2).

Riprendiamo, in conclusione, la narrazione biblica su Caino. Dopo che Dio lo ha maledetto e condannato alla condizione di «errante e ramingo», ma ha anche proibito che chiunque compia su di lui la vendetta per il sangue versato di Abele, Caino

ebbe rapporti con sua moglie, che rimase incinta e partorì Enoch; poi costruì una città, e le diede il nome di Enoch dal nome di suo figlio. (*Genesi* 4,17; il nome 'Enoch' deriva da una radice verbale ebraica che significa 'inaugurare')

Immediatamente dopo la proibizione della vendetta contro di lui, Caino – originariamente agricoltore, quindi stanziale, poi ridotto per punizione allo stato nomadico – diventa il fondatore della civiltà urbana. E' evidente il parallelismo tra questo mito e quello di Romolo e Remo. Tanto nel mito ebraico quanto in quello latino, abbiamo una struttura (un *cluster*) in cui si intrecciano tre mitologemi, di per sé non necessariamente collegati tra loro: i) il fratricidio; ii) l'esonazione dall'obbligo (tribale) di vendicare il sangue dell'ucciso; iii) il fatto che il fratricida sottratto alla vendetta proceda a fondare una nuova realtà urbana (cioè statuale). Tra i due miti non vi è dunque una semplice coincidenza in singoli elementi, ma una vera e propria corrispondenza strutturale: entrambi raccontano la stessa storia per spiegare lo stesso

---

<sup>7</sup> Vd. p.es. Fredriksen, 2000<sup>2</sup>: 121; Viljoen, 2007.

problema.

In questo senso, il mito di Caino e Abele e quello di Romolo e Remo svolgono la stessa funzione di quelli ellenici di Oreste e di Antigone. Ma è interessante anche metterli a confronto con alcune ipotesi e definizioni moderne circa l'origine del contratto sociale e dello Stato. Le uccisioni di Abele e di Remo si possono agevolmente chiamare "fratricidi primitivi" ed essere confrontate con l'ipotesi di Freud circa il parricidio primitivo come forma originaria del contratto sociale: il capo dell'orda primitiva viene ucciso dai propri figli (che ambiscono ad avere accesso alle sue femmine), e questi pattuiscono tra loro di rinunciare a vendicare il sangue dell'ucciso, sancendo così l'uscita dallo stato di natura (*Totem e tabu*, 1913). La rinuncia al diritto-dovere della vendetta del sangue, o la limitazione posta al suo esercizio, vanno poi interpretate alla luce della classica definizione dello Stato formulata da Max Weber, secondo cui esso è «quella comunità umana la quale, nell'ambito di un determinato territorio (...), pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica»<sup>8</sup>.

Così come questi pensatori novecenteschi, già diverse culture mediterranee antiche, tra cui quella israelitica che produsse la Bibbia, avevano compreso, ed espresso nel linguaggio del mito e della letteratura, che non si dà civiltà umana strutturata in modo complesso senza senso di colpa («La mia colpa è più grande di quanto si possa sopportare», dice Caino, *Genesi* 4,13) né senza monopolio sull'esercizio legittimo della violenza, e che istituire tale monopolio comporta affermare il principio di responsabilità individuale e circoscrivere o eliminare quel diritto-dovere alla vendetta del sangue che era una struttura fondante delle società pre-statali di tipo tribale.

### *Bibliografia*

Bobichon Ph., *Controverses judéo-chrétienne en Ashkenaz (XIII<sup>e</sup> s.)*.  
*Florilèges polémiques: hébreu, latin, ancien français*. Paris, BnF,

---

<sup>8</sup> Weber 1922: 478-484 (qui 479).

- Hébreu 712, fol. 56v-57v et 66v-68v*, Turnhout, Brepols, 2016.
- Bonora A., "La violenza e il sacro", in Aa.Vv., *Atti del Convegno nazionale 'La violenza nella Bibbia'*, Mantova, 31 marzo – 1° aprile 1990, Settimello, Biblia, 1990, pp. 7-26.
- Capelli P., "La memoria nella tradizione ebraica e nel «Romanzo di Ferrara»", in Dolfi A. (a cura di), *Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza: in ricordo di Giorgio Bassani*, Firenze, Firenze University Press, 2017, pp. 435-450.
- Fabietti U., Remotti F., 1997 (a cura di), *Dizionario di antropologia, etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna, Zanichelli, 1997.
- Fredriksen P., *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven – London, Yale University Press, 2000<sup>2</sup>.
- Houtman C., *Historical Commentary on the Old Testament. Exodus*, III, Leuven, Peeters, 2000.
- Lipiński E., "nāqam" (1984), in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, V, tr.it. Brescia, Paideia, 2005, coll. 1037-1048.
- C. Meyers, *New Cambridge Biblical Commentary. Exodus*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Sanders E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (1984<sup>2</sup>), ed.it. a cura di M. Pesce, Brescia, Paideia, 1986.
- Sarna N.M., *The JPS Torah Commentary. Exodus*, Philadelphia – New York, The Jewish Publication Society, 1991.
- Viljoen F.P., "Matthew, the Church and Anti-Semitism", *Verbum et Ecclesia*, XXVIII, 2007, pp. 698-718.
- Weber M., *Economia e società* (1922, postumo), IV, tr.it. Milano, Edizioni di Comunità, 1961, rist. 1995.