

JOSÉ LUIS BARRIOCANAL – FRANCESC RAMIS – SANTIAGO AUSÍN, *Libros proféticos* (Introducción al Estudio de la Biblia 4), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2023, pp. 750, € 42, ISBN 978-84-9073-875-7.

Il presente manuale dedicato allo studio introduttivo dell'intero *corpus* profetico anticotestamentario rappresenta il frutto maturo dell'insegnamento, della ricerca e della collaborazione di tre biblisti spagnoli ben affermati: José Luis Barriocanal Gómez (1962-), decano e professore ordinario soprattutto di Antico Testamento presso la Facoltà Teologica della Spagna Settentrionale a Burgos; Francesc Ramis Darder (1958-), professore di Antico Testamento presso il Centro di Studi Teologici e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Maiorca; e Santiago Ausín Olmos (1939-), professore ordinario emerito della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra.

L'ampio volume di ben 750 pagine si articola in tre parti (cf. pp. 17s). La prima (pp. 19-83), di chiaro intento introduttivo, offre – come recita il titolo («Profetas, libros e historia») – un quadro sintetico ma completo delle nozioni-base del profetismo anticotestamentario (c. I), della sua storia (c. II) e degli aspetti letterari fondamentali dei libri profetici (c. III).

In questa prima parte del libro, i tre biblisti si soffermano con cura sull'etimologia del sostantivo «profeta» e del suo campo semantico sia in ebraico che in greco (pp. 22-26). Così, approfondendo l'etimologia greca del termine «profeta», ricordano correttamente che il «greco *pro-phêtês*» indica «“colui che parla al posto o in nome di qualcuno”, specialmente una divinità». A onore del vero, però, non comprendiamo perché abbiano tenuto poi a puntualizzare che «il prefisso *pro-* non significa “prima che” (annunciare qualcosa prima che capiti, predire)» (p. 23). Inoltre, hanno aggiunto: «Il profeta biblico, seguendo l'etimologia greca, è la persona designata da Dio per parlare in suo nome; è l'uomo della *pro-clamazione*, non quello della *pre-dizione*» (p. 24).

Ora, riconosciamo che il nucleo incandescente del profetismo biblico sta nel carisma e nella conseguente missione di comunicare un messaggio in nome di Dio. Più esattamente, il profeta è, senza dubbio, un uomo di fede (o anche una credente; cf., ad es., Es 15,20; Gdc 4,4; 2Re 22,14; Ne 6,14; Is 8,3; Lc 2,36; At 21,9) che parla «nel nome del» Signore (cf., ad es., Nm 12,2; 2Sam 23,2; 1Re 22,28; 2Cr 36,12; Ger 20,9) «davanti» al suo popolo (cf., ad es., Ger 25,3; Dn 9,6) e «per» il suo popolo», ossia per la sua salvezza. Tuttavia, riteniamo importante non dimenticare che, non di rado, il profeta si pronuncia anche «prima che» si verificano determinati fatti, proprio perché – sempre e soltanto per ispirazione divina (cf., ad es., Nm 12,2; 2Sam 23,2; Ger 20,9) – riesce a prevederli. «La radice linguistica che indica *parlare (fêmi)* è, infatti, preceduta dalla preposizione *pro-*, che in greco suggerisce la dichiarazione *in luogo di* un altro che ne resta l'ispiratore primario. Ma fa anche pensare alla proclamazione solenne *davanti alla* comunità e non esclude la componente secondaria del futuro che il profeta talo-

ra intuisce e *pre-annuncia*» (G. RAVASI, *I profeti* [Parola di vita], Ancora, Milano 1990, 12). In definitiva, se gli esegeti ritengono in modo ormai concorde che i profeti non fossero primariamente veggenti dotati della capacità di prevedere il futuro, è altrettanto indiscutibile che numerosi passi sia dell'Antico sia anche del Nuovo Testamento (cf., ad es., At 11,27s; 21,10s) mostrano come essi riuscissero a fare anche questo.

Un solo esempio anticotestamentario tra i molti che si potrebbero ricordare: nel Primo libro di Samuele si racconta che Saul, per trovare la mandria di asine smarrite di suo padre Kis, decise di rivolgersi al profeta Samuele, convinto che ciò che gli avrebbe rivelato l'uomo di Dio sicuramente si sarebbe avverato (cf. 9,6.8). Tant'è vero che il profeta già attendeva Saul, che il Signore stesso, il giorno prima, gli aveva ordinato di consacrare re d'Israele. E a ogni buon conto, Samuele svelò a Saul che le asine erano già state ritrovate sane e salve.

Più in genere, nel rapido schizzo che il Siracide tratteggia del celebre profeta Isaia, non si dimentica affatto che «egli manifestò il futuro sino alla fine dei tempi, le cose nascoste prima che accadessero (48,25).

Precisato ciò, siamo del tutto d'accordo con gli autori del manuale sul fatto che l'essenza del profetismo anticotestamentario – e anche neotestamentario – non stia primariamente nella capacità di prevedere il futuro. Stando all'intera rivelazione biblica, il profeta, per comunicare in nome di Dio la via della salvezza ai fedeli, dev'essere, prima di tutto, un(a) credente (cf. Is 50,4s) che ha ricevuto da lui il dono spirituale (*chárisma*; cf. Rm 12,6; 1Cor 12,10; 14,1) di discernere (cf. Ger 15,19) nei «segni dei tempi» i segni divini, persino nel caso in cui fossero «voci di silenzio sottile» (1Re 19,12) provenienti dallo Spirito.

Sempre all'interno dell'ottima sintesi introduttiva della prima parte del libro, un secondo asserto necessita di una precisazione. Per i tre biblisti, l'Apocalisse sarebbe «l'unico libro neotestamentario che potrebbe essere denominato “profetico”, però in nessun momento è presentato come tale, probabilmente perché già in quel momento il genere apocalittico, proprio dell'Apocalisse, si distingueva chiaramente da quello profetico» (p. 27). In realtà, è vero che l'opinione esegetica comune definisce come apocalittico il genere letterario dell'Apocalisse non soltanto per il suo titolo (*Apokálypsis*), ma soprattutto per il suo simbolismo caratteristico e per lo schema tipico dell'apocalittica, costituito da «uno sviluppo lineare nel tempo che dà luogo come conclusione, a una realizzazione di tipo spaziale, ossia uno svolgimento della storia che sfocia nella Gerusalemme nuova» (U. VANNI, *Apocalisse di Giovanni, 2: Introduzione generale. Commento*, a cura di L. PEDROLI, Cittadella, Assisi 2018, 7, che si basa sullo studio accurato di J.J. COLLINS, «Introduction. Towards the Morphology of a Genre», in *Semeia* 14[1979], 1-20). È altrettanto vero, però, il fatto, tutt'altro che secondario, che il veggente dell'Apocalisse si senta esplicitamente investito di una missione profetica (cf. 10,11: *deî se pálin prophēteûsai*, «è necessario che tu profetizzi di nuovo») da parte dello Spirito Santo (*egenómēn en Pneúmati*, «divenni in Spirito», 1,10; 4,2); ma soprattutto che egli stesso designi, dall'inizio alla fine, il suo libro come profetico, finalizzato cioè a comunicare alle Chiese dell'Asia Minore della fine del I secolo d.C. un messaggio salvifico costituito da «parole di profezia» (*lógos tēs prophēteías*, 1,3; 22,7.10.18.19), ispirate dallo Spirito Santo (cf. specialmente

2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Tenendo conto di questa nitida autoconsapevolezza profetica del veggente, il quale poi di fatto nel suo libro interpreta profeticamente vari eventi della storia delle sue comunità cristiane, propendiamo per l'opinione propugnata da Ugo Vanni (1929-2018) sul genere letterario *sui generis* dell'Apocalisse. Per il biblista gesuita, conoscitore di fama internazionale di questo libro neotestamentario, «una particolarità distintiva si rileva nell'abbinamento *apocalittica e profezia*, che nell'Apocalisse sono simultanee e si condizionano a vicenda [...]. Questa confluenza conferisce al libro una specificità unica e irripetibile» (VANNI, *Apocalisse di Giovanni*, II, 8).

Sullo sfondo storico e letterario del profetismo anticotestamentario, dipinto in modo cristallino e senza alcun inutile tecnicismo esegetico nella prima parte del manuale, Barriocanal, Ramis e Ausín espongono la loro spiegazione esegetica dei libri dei profeti maggiori (cc. IV-VIII) – Isaia, Geremia, Baruc, Ezechiele e Daniele – e di quelli dei dodici profeti minori (cc. IX-XVIII) – Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria e Malachia. In questa seconda (pp. 85-429) e terza parte (pp. 431-733) dell'opera, il commento al testo biblico dei profeti, le cui citazioni sono attinte dalla *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2020, non segue un ordine cronologico – profeti pre-silici, esilici e postesilici –, bensì un ordine canonico. Senza la pretesa di svelare novità sorprendenti, i tre biblisti riassumono con grande maestria didattica i guadagni cui è pervenuta la ricerca più recente sui libri profetici (p. 15), la quale, a sua volta, si basa sulla bimillennaria storia dell'esegesi, ben recensita nel manuale alle pp. 27-37: dalla fase precritica iniziale (interpretazioni giudaico-rabbiniche, qumraniche, neotestamentarie e patristiche), volta a cogliere complessivamente il messaggio unitario dei profeti; alla tappa del loro studio critico, alla fine del XIX secolo (Julius Wellhausen, Bernhard L. Duhm, Hermann Gunkel e Sigmund Mowinckel), attento specialmente alla storia della redazione e della trasmissione testuale; fino alla terza tappa interpretativa, che perdura tuttora. Stando alle nuove tendenze interpretative (esegesi canonica, approccio sociologico, analisi retorica, narrativa e prospettiva femminista), il punto di partenza impreteribile è il testo attuale dei libri profetici all'interno del canone scritturistico.

È proprio nell'alveo dell'odierna esegesi di taglio sincronico che si colloca il commento del presente manuale. Più esattamente, la presentazione dei singoli libri profetici prevede che le note introduttive generali si dischiudano a una contestualizzazione storica del profeta e all'analisi esegetica del testo, fedele alla sua struttura letteraria e teologica. Una volta focalizzati i nuclei principali del messaggio teologico del libro, se ne illustra a grandi linee la ricezione nell'Antico e nel Nuovo Testamento, nonché nella patristica, nella liturgia e nell'iconografia. Giunti così all'individuazione dei sentieri attuali dell'indagine biblica, da un lato e, dall'altro, delle questioni rimaste ancora aperte, i lettori possono lasciarsi intrigare dalle «piste di lavoro», delineate dagli autori per favorire un'appropriazione personale dei contenuti trattati. Sempre a questo scopo, una nota di bibliografia selezionata e sinteticamente commentata conclude ogni capitolo.

Emblematica, per mettere in rilievo l'efficacia didattica di questo metodo espositivo delle pagine profetiche selezionate, è la spiegazione della celebre pro-

fezia di Is 7,1-17 (pp. 138-140). Posta in stretta connessione con l'oracolo successivo sulla «luce che dissipa le tenebre» (8,21-9,6) e con la promessa divina della pace, che verrà portata a compimento dal «germoglio spuntato dal tronco di Iesse» (11,1-9), la profezia sul segno dell'Emmanuele è inquadrata in una ben precisa contestualizzazione storica e teologica. La sua cornice storica è costituita dall'invasione del regno di Giuda da parte dell'esercito della lega siro-efraimita. D'altronde, dal punto di vista teologico, si coglie in modo adeguato il senso salvifico dell'oracolo, se lo si situa non solo all'interno della concezione isaiana della monarchia davidica, ma anche nell'ampio alveo della rilettura messianica anticotestamentaria e della rilettura cristologica neotestamentaria. Più esattamente: i commentatori precisano che, quando nel 734 a.C. le truppe siro-efraimite penetrarono nei confini del regno di Giuda, il profeta Isaia cercò, in un primo momento, di spingere Acaz, re di Gerusalemme, a confidare unicamente nel Signore e nella sua antica promessa di protezione fatta al re Davide e ai suoi discendenti mediante il profeta Natan (cf. 2Sam 7,14). In concreto, Acaz avrebbe dovuto superare la tentazione deleteria di chiamare in suo soccorso Tiglatpileser, imperatore di Assiria. Altrimenti, avrebbe finito per sottomettersi al suo dominio, come difatti avvenne (cf. 2Re 17,7). Benché l'incredulo Acaz si sia rifiutato di obbedire al Signore, Isaia tornò a ratificarci il proposito divino di protezione, preannunciandogli la nascita di un bambino, chiamato Emmanuele, da una giovane donna, identificabili rispettivamente con Ezechia, il figlio della giovane sposa dello stesso Acaz.

Passando poi a illustrare la rilettura messianica di tale profezia, gli autori del manuale spiegano, con stile nitido, consequenziale e didatticamente efficace, che il termine ebraico *'almā^b* di Is 7,14 designa di per sé una giovane sposa e non necessariamente una vergine, che in ebraico si dice *ḏatūlā^b*. Sta di fatto che i Settanta tradussero *'almā^b* con il sostantivo greco *parthénos*, che significa «vergine» in senso stretto. «In definitiva – concludono i commentatori –, la traduzione proposta dalla Septuaginta, l'ambiguità della promessa e la cattiva condotta generalizzata dei re di Giuda favorirono che la teologia del “segno dell'Emmanuele” (7,1-17) trascendesse il contesto del secolo VIII a.C. per inserirsi nella corrente messianica dell'AT, in attesa del Messia definitivo» (p. 140). Ed è proprio con il Messia – concludono i commentatori – che l'evangelista «Matteo, attento alla corrente messianica della tradizione giudaica e fedele alla rivelazione cristiana» (p. 140), identificò Gesù di Nazaret, «Dio con noi» (Mt 1,23; cf. Gv 1,1.14), nato dalla Vergine Maria.

Non possiamo riassumere qui i numerosi dati storici riguardanti la decadenza morale – e non solo – della monarchia davidica – regno di Ezechia incluso –, riportati in maniera accurata e sintetica nel commentario. Ci sembra, invece, piuttosto utile osservare come nell'intera esposizione delle riletture messianico-cristologiche dell'oracolo di Is 7,1-17 andrebbe espressamente menzionato lo Spirito Santo. In realtà, come nella missione di tutti i veri profeti (cf. 1Pt 1,21), è lui che ispirò sia la duplice profezia proclamata da Isaia davanti al re Acaz sia il racconto scritto dell'intera vicenda. È lui che, misteriosamente ma realmente, proprio quando la casa reale davidica fu distrutta dall'imperatore babilonese Nabucodonosor, rinvigorì negli israeliti in esilio (586-538 a.C.) l'attesa messianica, so-

prattutto attraverso il profeta Ezechiele. È lo Spirito che, secoli dopo, suscitò nei Settanta l'intuizione di tradurre 'almā^b con *parthénos*. Ed è sempre lui che ispirò la rilettura definitiva in senso cristologico dell'evangelista Matteo, nell'alveo della tradizione ecclesiale delle origini.

Senza dubbio, gli autori del manuale sono convinti di questa fondamentale verità di fede. Se però l'avessero esplicitata, anche se in poche righe, avrebbero di sicuro aiutato i lettori meno esperti a rendersi conto del protagonista delle riletture cristallizzatesi nella Bibbia.

Un altro suggerimento in vista di una nuova edizione del manuale potrebbe essere il seguente: di certo, la consultazione mirata del volume sarebbe favorita nella misura in cui all'elenco delle sigle e delle abbreviazioni (pp. 9-12), all'indice contenutistico (pp. 7s) e a quello generale (pp. 735-750) fossero aggiunti anche indici delle citazioni bibliche ed extra-bibliche, nonché l'elenco degli autori citati.

Se i lettori ideali dell'opera sono gli studenti del ciclo istituzionale delle facoltà teologiche e degli istituti superiori di scienze religiose, oltre che naturalmente gli appassionati di sacra Scrittura (p. 15), è auspicabile che a breve si proceda alla traduzione italiana del volume, facilitandone così l'adozione come manuale anche nei nostri atenei.

Franco Manzi
Sezione Parallela della Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale
presso il Seminario Arcivescovile
di Milano «Pio XI»
Via Papa Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)
francomanzi@seminario.milano.it

ALMA BRODERSEN, *The Beginning of the Biblical Canon and Ben Sira* (Forschungen zum Alten Testament 162), Mohr Siebeck, Tübingen 2022, pp. 257, € 139, ISBN 978-3-16-161992-2.

Il volume corrisponde alla *Habilitationschrift* di Alma Brodersen nella Facoltà di Teologia protestante della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera. Grazie al sostegno della Swiss National Science Foundation (p. vi), il pdf del libro è disponibile in forma gratuita sulla pagina web della Mohr Siebeck. Questa possibilità va certamente applaudita, ancor più se si tiene conto del prezzo del volume cartaceo.

Il libro di Ben Sira, conosciuto anche come Siracide o Ecclesiastico, è ritenuto da molti studiosi «as the starting point for the history of the tripartite canon of the Hebrew Bible / Old Testament» (p. 3). Spesso si dà per scontato che Gesù Ben Sira abbia redatto la sua opera tenendo a portata di mano i cinque rotoli della Torah, dei profeti anteriori e posteriori e di molti degli scritti. Mancherebbero