

## Atti e la biografia paolina. La *necessità* di un ricorso *critico* ad Atti per la ricostruzione della cronologia paolina

Una riconosciuta caratteristica di «Luca», convenzionale autore del terzo Vangelo canonico e del libro degli Atti, è quella di contestualizzare la missione e la prigionia paoline nell'insieme della storia politico-civile, menzionando occasionalmente cariche politiche romane. Sebbene alcuni personaggi (come il proconsole di Cipro, Sergio Paolo) e alcune datazioni causino dei problemi d'identificazione e d'interpretazione, questa caratteristica rende il ricorso ad Atti necessario per fissare la cronologia relativa della biografia paolina.<sup>1</sup> Peraltro alcune delle informazioni fornite da Atti confliggono con dati desunti dalle sue lettere, ciò che causa non pochi imbarazzi agli interpreti. Sono ben conosciute le posizioni di Ferdinand Christian Baur, fondatore della scuola di Tubinga, che due secoli fa accusava esplicitamente Luca di falsificare i dati emergenti dalle lettere per motivi ideologici, giungendo a considerarlo totalmente inattendibile per lo storico che, per ricostruire i fatti, avrebbe dovuto basarsi esclusivamente sugli scritti dell'apostolo, considerati invece resoconti oggettivi degli stessi.<sup>2</sup> Giudizio che, con motivazioni o sfumature diverse, ha i suoi epigoni attuali. Infatti, per quanto sia disperata l'impresa di una ricostruzione cronologica sulla (quasi) esclusiva base delle lettere, che non forniscono dati per collocare le vicende riportate nella storia del tempo, e in più offrono notizie episodiche, legate alla contingenza della

---

<sup>1</sup> Un dettagliato vaglio critico al riguardo è quello articolato da R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994; vedi anche l'ottimo A. BARBI, «Le cronologie degli Atti», in A. PITTA (ed.), *Gli Atti degli apostoli. Storiografia e biografia*, Bologna 2001, 25-63 (= *RStB* 13/2).

<sup>2</sup> Cf. J. FREY, «Fragen um Lukas als 'Historiker' und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung», in J. FREY – C.K. ROTH-SCHILD – J. SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin-New York 2009, 1-26, qui 3-5.

loro scrittura e non inserite in un quadro coerente della vita e missione dell'apostolo, non mancano autori che recentemente hanno percorso questa strada. Accennerò al più recente per evidenziare quelle che, a mio avviso, sono manchevolezze risultanti in siffatti lavori, e così argomentare la *necessità* del riferimento ad Atti nella questione della cronologia paolina. Esso però dovrà prendere in considerazione la fattura letteraria e teologica di tale opera, per capire con quale scopo i dati storici sono ivi riportati. Si preciserà in tal modo la dimensione *critica* necessaria in tale operazione.<sup>3</sup>

L'autore con cui mi confronto brevemente è Douglas Campbell, che si propone di evincere la storia della missione paolina dalle lettere e solo in seguito attuare un confronto controllato con il libro degli Atti.<sup>4</sup> Per ciò sceglie la colletta come spina dorsale attorno a cui far confluire le vicende dell'apostolo, considerando di fatto fonti privilegiate le Lettere ai Corinzi e la Lettera ai Romani. La 2Cor è considerata lettera unitaria, mentre la 1Cor sarebbe la «lettera tra le lacrime» menzionata in 2Cor 2,4.<sup>5</sup> Ricostruzione che postula enormi presupposti non verificabili (come ad es. ritenere che la prima lettera alla comunità menzionata in 1Cor 5,9, andata perduta, annunciasse una visita di Paolo rispetto alla quale 1Cor 16,5ss annuncia un cambiamento dei progetti), non discute possibilità diverse (ad es. che 2Cor 1,15-16 presupponga un itinerario diverso da quello enunciato in 1Cor 16, e che il cambio di programma sia avvenuto tra la stesura di questi capitoli, ciò che comporta che la «lettera tra le lacrime» sia posteriore alla 1Cor, perduta o inserita nei capitoli finali della 2Cor), e ignora anche possibilità che falsificherebbero la sua ricostruzione (ad es. 2Cor 2,13; 7,13-16 menzionano Tito mediatore della crisi che ha visto la scrittura della «lettera tra le lacrime», ma esso è clamorosamente assente nella 1Cor che invece menziona Timoteo, a sua volta ignorato quando la 2Cor riporta quella

---

<sup>3</sup> Fuori dal dibattito resta la questione della scelta della tradizione testuale degli Atti. Accenno solo a E. NODET, «Conversions de Paul. Chronologie», in *RB* 121(2014), 539-573, che si appoggia sul Testo Occidentale, da lui qualificato come «clairement antérieur» (! 544) alla tradizione testuale alessandrina, seguita invece dalla maggioranza degli interpreti, e sull'*apostolikon* di Marcione, per presentare una cronologia a suo dire più armonica delle vicende intercorrenti tra la rivelazione di Damasco e l'assemblea di Gerusalemme. Mi limito a rilevare quanto sia rischioso il desiderio di maggiore chiarezza per la determinazione delle tradizioni testuali più attendibili.

<sup>4</sup> D.C. CAMPBELL, *Framing Paul. An Epistolary Biography*, Grand Rapids, MI 2014, 20.

<sup>5</sup> CAMPBELL, *Framing Paul*, 37-94.

crisi). La ricostruzione di Campbell colloca il primo soggiorno paolino a Corinto nell'anno 42, ignorando del tutto At 18,12-17, secondo cui, durante la sua permanenza a Corinto, Paolo è condotto di fronte al proconsole dell'Àcaia Gallione, fratello del filosofo Seneca, menzionato in una lettera inviata dall'imperatore Claudio alla città di Delfi e databile tra il 51 e il 52.<sup>6</sup> Allo stesso modo sono da Campbell ignorati i personaggi storici summenzionati e le date a questi relative: ciò ingenera però grosse perplessità, inducendo la domanda radicale se sia legittimo per uno storico prescindere da tale documentazione.<sup>7</sup>

La risposta positiva sarebbe possibile solo se Atti fosse una *fiction* in cui i personaggi storici vestissero dei panni interamente fantasiosi. È così? Riformulando l'interrogativo à *la Baur*, gli interessi teologici sicuramente presenti in Luca sono forse tali da fargli stravolgere la realtà storica e far asservire i suoi protagonisti alle proprie costruzioni ideologiche? La questione richiede una seppur veloce incursione nei dibattiti attuali sul rapporto tra Atti e la storiografia del tempo.

Che Atti sia una mera finzione è inverosimile dal proemio al primo tomo del dittico lucano (Lc 1,1-4), cui At 1,1-2 esplicitamente si rianoda. Infatti, ponendosi quale ordinata διήγησις πραγμάτων, si pone sulla scia di testi che nell'antichità erano recepiti come storici.<sup>8</sup> È poi assodato riconoscere in considerazioni simili a quelle della Scuola di Tubinga un concetto positivistico di storia, equivalente al mero riporto della sua dimensione fattuale. Se questo si può considerare oggi ampiamente superato, si deve a Daniel Marguerat il merito di aver affrontato la problematica della natura di Atti come opera storiografica avvalendosi delle illuminanti chiavi ermeneutiche teorizzate da Paul Ricoeur. E così ha applicato ad Atti i concetti ricoeuriani di storia *documentaria*, che ha come obiettivo l'accertamento di fatti constatabili, e di storia *poetica*, in cui i fatti sono interpretati in funzione dell'auto-

<sup>6</sup> Praticamente universale è, invece, il consenso sul fatto che il racconto lucano offra «den wichtigsten Fixpunkt zur Erstellung einer Chronologie der paulinischen Mission» (FREY, «Fragen», 3).

<sup>7</sup> Così anche T. NICKLAS, «Framing Paul? Eine Diskussion mit Douglas Campbell», in ASE 32(2015), 381-392, qui 389.

<sup>8</sup> Cf. C.G. MÜLLER, «Διήγησις nach Lukas. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen», in T. SCHMELLER (ed.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 69), Fribourg 2009, 95-125, qui 98.105; E. NORELLI, «Gli Atti degli Apostoli sono una storia del cristianesimo?», in *Rivista di storia del cristianesimo* 12(2015), 13-50, soprattutto 13-14.

comprensione presente di un gruppo. Atti presenta entrambe le caratteristiche, abbondando di annotazioni topografiche o sociopolitiche inessenziali al suo sviluppo narrativo, e così dimostrando di continuare in quell'opera di accertamento dei fatti che Lc aveva dichiarato in Lc 1,3, ma al contempo ponendoli sotto la regia superiore di Dio, che offre il senso alla vita, crescita e missione della comunità dei credenti in Cristo.<sup>9</sup> Per certi versi la compresenza di caratteristiche documentarie e poetiche è ben conosciuta da tutti i teorici della storiografia antica, che concepivano le loro opere non come meri riporti cronachistici, bensì come rappresentazioni di temi funzionali alle loro intenzioni, ad es. politiche, ma che facevano emergere ciò dalla rappresentazione di fatti ben concreti.<sup>10</sup> Detto semplicemente, le opere storiche antiche non intendono essere comunicazioni di fatti bruti, e Atti si allinea a queste; non è una *fiction*!

Per altri versi, però, Atti si differenzia da esse. L'esigenza poetica a queste soggiacente imponeva si consacrassero alle gesta di condottieri o all'espansione di popoli. Il gruppo dei discepoli del Risorto, su cui Luca basa la propria storia, è un soggetto marginale e insignificante nella «grande storia» dell'impero a lui contemporanea. In più: la storia narrata da Luca ha un protagonista indiscusso che ne tiene i fili e che fa trasparire la sua presenza in molteplici modi, Dio stesso, e qui si deve rilevare come tale intrusione del divino nelle vicende umane non è certo un paradigma perseguito dagli storici ellenistici. Se pertanto Luca condivide con il mondo classico la concezione funzionale e ideologica di un'opera storiografica, d'altro canto se ne distanzia nello specifico contenuto della prospettiva di cui è veicolo, ossia nella visione teologica di cui è portatore. Per queste ultime caratteristiche Luca è debitore della concezione biblica della storia, che narra come Dio intervenga nelle vicende del suo popolo. E quindi si trova alla confluenza di

---

<sup>9</sup> D. MARGUERAT, *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 17-22 (orig. francese: Paris 1999).

<sup>10</sup> Rimando a più estese trattazioni del fatto, come ad es. quella di J. MOLTHAGEN, «Geschichtsschreibung und Geschichtverständnis in der Apostelgeschichte im Vergleich mit Herodot, Thukydides und Polybios», in FREY – ROTHSCHILD – SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte*, 159-181. Per il confronto con Luciano di Samosata, scrittore cronologicamente più vicino a Luca in quanto posteriore di soli pochi decenni, autore dell'opera *Come si scrive la storia*, cf. MARGUERAT, *La prima storia*, 24-30. Anche da esso emerge l'esigenza di una ricerca adeguata delle fonti, di una loro dissimulazione in un racconto esposto con ordine (καθεξής, cf. Lc 1,3) e il fine edificante ascrivito all'opera.

due mondi, quello greco-ellenistico, dalle cui modalità di scrivere la storia attinge molto, e quello ebraico.<sup>11</sup>

Ignorando del tutto i lavori di Marguerat (!), Clare K. Rothschild ha prodotto uno studio su Atti attraverso le lenti della retorica antica. L'operazione è arditissima, giacché la scrittura di un'opera storica non era inclusa tra i capitoli della manualistica retorica, cosicché questa non sembra poter apportare una comprensione generale di un'opera storica, del suo genere e dei suoi intenti. Nondimeno è interessante nell'evidenziare degli accorgimenti retorici che gli antichi avevano teorizzato per rendere il proprio lavoro persuasivo per i loro destinatari,<sup>12</sup> segno della diffusione delle concettualizzazioni retoriche in vari ambiti della cultura classica. Le caratteristiche retorico-letterarie maggiormente preminenti nell'opera lucana, attraverso cui questa modella in modo persuasivo una storia basata ad ogni modo su fatti avvenuti, consistono nei *modelli di ricorrenza*, secondo cui eventi più famosi servono da paradigma per narrarne altri meno conosciuti, la *predizione*, divina o umana, di eventi, la sottolineatura della *guida divina* della storia (il celebre  $\delta\epsilon\iota$ ) e il gioco tra *riassunti e amplificazioni*, presentate anche attraverso la finzione di testimonianze oculari.<sup>13</sup> Se la retorica permette di rilevare alcuni accorgimenti adottati dallo storiografo antico, per parte sua getta luce nella comprensione delle sue opere. Peraltro le indagini condotte avvalendosi di questi due diversi strumenti ermeneutici convergono nel riconoscere la natura degli antichi racconti storici come non meramente fittizia, in quanto legati ad avvenimenti realmente accaduti, riportati però in una organizzazione letteraria rispondente agli intenti degli autori, che mirano con questi a programmare la

---

<sup>11</sup> Cf. MARGUERAT, *La prima storia*, 30-34; J. SCHRÖTER, «Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie», in FREY – ROTHSCHILD – SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte*, 27-47, in particolare 28-29. Porre Luca al crocevia di questi due mondi induce a riconoscerne la collocazione indubbiamente originale nel panorama culturale del suo tempo, superando le remore di E. GABBA, «Gli Atti degli apostoli e la storiografia greca e romana del I sec. a.C.», in PITTA (ed.), *Gli Atti degli Apostoli*, 9-13, che in maniera peraltro assertiva nega rapporti di Luca con la storiografia classica per il semplice fatto della differenza dei soggetti trattati.

<sup>12</sup> C.K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT 2.175), Tübingen 2004, 61-64. Peraltro l'autrice stessa (pp. 77-78) si dimostra consapevole della differenza tra la figura del retore e quella dello storico nell'autocomprensione, ad es., di Quintiliano, che attribuisce al primo una finalità dimostrativa e al secondo una narrativa, ma nondimeno riconosce come il retore possa avvalersi degli scritti dello storico (*Inst. Or.* X. I. 31-32).

<sup>13</sup> ROTHSCHILD, *Luke-Acts*, 99-290.

comprensione degli stessi da parte dei lettori. Anche Atti non sfugge alla regola di essere al contempo opera documentaria e ideologica.<sup>14</sup> Cosicché lo storico odierno per una parte deve necessariamente considerarla quale fonte per la ricostruzione delle vicende narrate, e insieme deve maturare una capacità critica di ricostruire i fatti tenendo conto dell'architettura narrativa e retorica che li configura e dell'intenzionalità dell'autore che per mezzo di essa è veicolata.<sup>15</sup>

Acquisiti questi guadagni possiamo volgere uno sguardo più ravvicinato al rapporto tra Atti ed epistolario paolino per la ricostruzione delle vicende dell'apostolo delle genti. Nei tempi passati le precomprensioni che contrapponevano le lettere, intese erroneamente come riscontri oggettivi di fatti, e Atti, tacciato invece di partigianeria ideologica, potevano indurre opposizioni sistematiche tra i due generi di testi e far preferire invariabilmente Paolo a discapito di Luca. Oggi è fortunatamente maturata la convinzione che è impossibile accostarsi all'epistolario paolino senza tenere in debito conto la retorica che lo pervade, cosicché anche le informazioni da lui fornite dovranno essere oggetto di un vaglio critico. Molte volte i fatti, soprattutto quelli che hanno determinato la scrittura delle singole lettere, sono fuggacemente accennati nei suoi scritti, e devono essere ricostruiti dagli interpreti con ipotesi non scevre di livelli di opinabilità. Diverse incompatibilità al tempo riscontrate tra Luca e Paolo possono poi, attraverso uno sguardo più critico e non ideologicamente caratterizzato, rivelarsi in realtà non essere tali, ma punti di vista diversi, al limite componibili, nel riportare uno stesso fatto. Non sempre ciò sarà però possibile, alcune contraddizioni rimarranno tali. In questo caso a chi dare la preferenza? La mia personale risposta in tal caso è: alle lettere paoline. Ciò è dovuto al fatto che la scrittura paolina è più vicina nel tempo agli accadimenti riportati, che spesso hanno avuto come protagonisti alcuni dei destinatari stessi delle sue missive, oppure vedono l'apostolo in conflitto con altre figure presenti o influenti nelle stesse comunità cui si rivolgeva per mezzo della lettera (in particolare Corinto e la Galazia). Se egli avesse stravolto interamente i fatti avrebbe troppo facilmente prestatato il fianco all'accusa di essere inattendibile nelle sue pretese. Egli poteva quindi presentare vicende attraverso una propria visione, sottolinearle con enfasi, tacere circostanze non consone agli intenti perse-

---

<sup>14</sup> Cf. SCHRÖTER, «Zur Stellung», 35.

<sup>15</sup> Cf. FREY, «Fragen», 9.

guiti nelle sue argomentazioni, ma non inventarle di sana pianta. Poteva cioè dire delle verità parziali, ma non delle non-verità.

## I criteri alla verifica della pratica d'analisi: Paolo e Gerusalemme

Saggerò qui questa convinzione guardando ai suoi rapporti con la comunità gerosolimitana. Il punto di partenza è il dibattuto incontro tra Paolo e le «colonne» della Chiesa di Gerusalemme sulla questione della circoncisione dei pagani, impropriamente chiamato «concilio». Di esso abbiamo la versione paolina in Gal 2,1-10 e quella lucana in At 15,1-35, caratterizzata da molteplici differenze,<sup>16</sup> tant'è che saltuariamente appaiono commentatori che rifiutano di riferire le due pagine allo stesso evento.<sup>17</sup> Avendo i due racconti per oggetto la discussione sullo stesso tema, il tentativo mi risulta insostenibile giacché in tal caso il secondo incontro avrebbe ripreso una questione già discussa senza nemmeno menzionarla. Piuttosto le divergenze richiedono di attivare quell'esame *critico* delle fonti sopra motivato. Mio intento è offrire un saggio di questo su un frangente singolo, ossia la motivazione che ha condotto all'incontro, non discuterlo nel dettaglio. In tal caso, infatti, sarebbe necessario un intero articolo a ciò esplicitamente dedicato.

Paolo afferma (Gal 2,1) di essere andato a Gerusalemme quattordici anni dopo (di cosa? Dell'evento di Damasco o, come sembra probabile, della sua prima visita dopo tale evento?) assieme a Barnaba e Tito. I personaggi devono essere stati conosciuti in qualche modo dai destinatari, poiché vengono introdotti senza alcuna presentazione. La menzione di Barnaba è inessenziale all'argomentazione paolina, tant'è che riapparirà solo al v. 9. La menzione di Tito gli serve invece, in un importante inciso (vv. 3-5), a dichiarare che questo credente di origine pagana non venne costretto a circoncidersi, e così anticipare l'oggetto e l'esito finale di quel confronto. Dalle righe iniziali la ragione della visita è specificata in un generico presentare «il vangelo che annuncio tra

<sup>16</sup> Un elenco sintetico dei punti di contatto e delle differenze può essere rinvenuto in M.E. BORING, *Introduzione al Nuovo Testamento 1*, Brescia 2016, 309-310 (orig. inglese: Louisville, KY 2012).

<sup>17</sup> Ultimamente NODET, «Conversions», 561-562. Le ipotesi alternative sono passate in rassegna e discusse da H. ZEIGAN, *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1-10 und den möglichen lukianischen Parallelen*, Leipzig 2005.

le genti». Nulla di più sulle circostanze che lo hanno indotto a ciò, né sugli aspetti precisi oggetto di dibattito; la questione della loro eventuale circoncisione può facilmente essere arguita, ma rimane un interrogativo aperto se da lì fossero stati affrontati altri temi, come quello delle purità alimentari. Piuttosto l'enfasi paolina verte sul fatto che la visita a Gerusalemme fosse indotta *κατὰ ἀποκάλυψιν*. Tutti gli interpreti sottolineano come essa rimarchi l'indipendenza di Paolo da autorità umane, fungendo così a motivazione della *propositio* che il suo vangelo ha un'origine divina (1,11-12): nessuna richiesta gli è stata imposta da pur autorevoli figure umane alla fine dell'incontro (2,6-9), e nemmeno come ragione della sua visita a Gerusalemme.<sup>18</sup>

Luca invece registra la circostanza originante l'incontro. Si tratta di un dibattito estremamente conflittuale ingenerato nella Chiesa di Antiochia da credenti sopraggiunti dalla Giudea sulla circoncisione o meno dei provenienti dal paganesimo, opzione rifiutata decisamente da Paolo e Barnaba. A seguito di esso, Paolo, Barnaba e altri rappresentanti della Chiesa antiochena vennero incaricati di dirimere la questione a Gerusalemme (At 15,1-2).<sup>19</sup> Paolo sale quindi a Gerusalemme come *delegato ecclesiale*, assieme ad altri rappresentanti. Ricordando che Barnaba era al suo fianco a Gerusalemme, Paolo conferma indirettamente che la visita fosse partita su iniziativa della Chiesa di Antiochia, fatto che però egli fa passare sotto silenzio, come tace su ogni eventuale ruolo nel dibattito avuto dagli altri membri della delegazione antiochena. Si è visto che questo è dovuto agli intenti retorici là perseguiti, che lo portano a enfatizzare il suo ruolo quale destinatario della rivelazione divina, e la legittimità del suo vangelo alle genti, privo della richiesta di circoncisione, come pienamente accreditata da Dio stesso. Vi è allora una contraddizione su questo punto tra i due resoconti dell'avvenimento?

Riandiamo alla locuzione di Gal 2,2a *κατὰ ἀποκάλυψιν*. Essa rimanda a 1,12.16, ossia alla rivelazione di cui Paolo è stato beneficiato, che ha per oggetto Gesù Cristo, Figlio di Dio, tuttavia gli interpreti riconoscono che non può avere qui la valenza di un evento dalla portata

<sup>18</sup> A titolo esemplificativo cf. J.-N. ALETTI, «Galates 1-2. Quelle fonction et quelle démonstration?», in *Bib* 86(2005), 305-323, qui 315-316.

<sup>19</sup> Come detto, non entro nella disamina del racconto lucano, segnalo solamente l'innovativa e originale lettura di P. BASTA, «Modelli di controversistica rabbinica in Romani, Galati e Giacomo», in *Epistolario paolino: lettere ai Galati e ai Romani* (e-biblicum), Roma 2017, 77-98, soprattutto 97-98, che lo considera esempio di controversia rabbinica.

così decisiva e originante come quello. Piuttosto si può riferire a una serie di rivelazioni carismatiche, conosciute nei raduni di preghiera delle comunità paoline (cf. 1Cor 14,6.26.30), e di cui Paolo stesso rivendica esperienze, talvolta anche eccezionali (cf. 1Cor 14,18; 2Cor 12,1-7). Ora, di questa rivelazione Gal 2,2 «non ne chiarisce la natura, ma nulla vieta di pensare a un'ispirazione profetica che abbia coinvolto Paolo assieme ad altri membri della comunità di Antiochia riuniti in preghiera, in maniera analoga a quanto narrato in At 13,2. In tal caso Paolo si sarebbe recato a Gerusalemme come rappresentante della comunità di Antiochia, assieme a Barnaba, suo membro di rilievo, come detto in At 15,2».<sup>20</sup> Se questa interpretazione è plausibile, il percorso critico sopra ipotizzato si rivela fecondo. In Gal 2,1-10 Paolo enfatizza la sua autorità di apostolo come originata da Dio stesso, e perciò tace del tutto sulle relazioni che, al tempo, aveva con la comunità di Antiochia. Questa elementare retorica di simulazione non comporta la negazione diretta (e in tal caso mendace) di tali relazioni che, al limite, sono fatte affiorare con la menzione di Barnaba e, al v. 4, dei «falsi fratelli intrusi» proprio, stando al racconto di Atti, nella comunità di Antiochia. In tal modo la versione paolina e quella lucana del fatto possono ben risultare rispettivamente complementari.

Al contempo va riconosciuto come questo procedimento non sia sempre possibile. Nella sequenza riportata da Paolo questa è la sua seconda visita alla città, preceduta da una successiva al suo soggiorno a Damasco (1,18-20). Anche su questa vi è un sostanziale accordo con la narrazione lucana (At 9,26-30), che specifica come la partenza da Damasco sia stata in realtà una rocambolesca fuga (At 9,23-25), che Paolo ricorderà in 2Cor 11,32-33. Il punto è che Atti racconta di un'altra visita intercorsa tra le due, in cui Barnaba e Paolo recano aiuti economici alla comunità gerosolimitana affetta da una carestia (At 11,27-30; 12,25). È ben vero che, al limite, il motivo di questa visita la rende insensuale all'argomentazione paolina nella Lettera ai Galati, e che quindi egli poteva ometterne la menzione; tuttavia il tenore del dettato paolino fa capire come egli escluda i suoi rapporti con Gerusalemme ulteriori a quelli da lui menzionati. In questo caso l'omissione dell'eventuale visita non si configura come silenzio su particolari dovuto a esigenze argomentative precise, come nel caso precedente, ma come omissione di un intero fatto, ciò che comporterebbe la falsificazione totale

---

<sup>20</sup> S. ROMANELLO, *Lettera ai Galati* (NVBTA 45), Cinisello Balsamo (MI) 2014, 37-38.

della sua argomentazione. Ciò non mi risulta accettabile vista anche la formula di giuramento con cui Paolo rivendica la veridicità delle sue asserzioni in 1,20 (forma di ἔμφασις retorica, cf. Quintiliano, *Inst. Or.* IX. II. 3). È allora giocoforza concludere che la notizia lucana non sia attendibile.<sup>21</sup> Come accreditare allo storico Luca siffatto svarione? Certo, uno dei suoi interessi sta nel rimarcare il legame tra la comunità di Gerusalemme e quelle sorte nella prima missione, ma ciò costituisce una ragione sufficiente per giustificare la creazione di sana pianta di un fatto? Possiamo forse ipotizzare che egli abbia avuto a disposizione fonti scarse o confuse, e che le abbia composte in un quadro idealizzato a lui funzionale, probabilmente inserendo di suo pugno Paolo in un evento i cui contorni restano sfumati.

Ma dobbiamo proseguire nella questione, perché Luca suppone anche una visita successiva di Paolo alla città santa dell'ebraismo, collocata tra quelli che convenzionalmente sono definiti il secondo e il terzo suo viaggio missionario (At 18,22). Tutti gli interpreti mi sembrano concordi nel ritenere che il participio ἀναβάς supponga come mèta Gerusalemme, mentre il successivo κατέβη indichi proprio il movimento da quella città ad Antiochia. La ragione di questa visita non è evidente, se non per ribadire un quadro di comunione caro a Luca. Essa non è direttamente smentita da nessun passo delle lettere dell'apostolo, il quale però non fa mai intendere di essere stato o di avere l'intenzione di andare a Gerusalemme nel corso della sua campagna missionaria in Asia Minore e in Grecia. Progetta invece di recarvisi al termine della sua missione in quelle regioni, auspicando poi di dirigersi in Spagna passando per Roma, portando prima a Gerusalemme il frutto della colletta (Rm 15,23-32). Non c'è che dire, il suo è un silenzio assordante! In aggiunta, le righe scritte ai romani fanno trasparire come quel viaggio finale a Gerusalemme sia pieno d'incognite, rappresentate dalla minaccia di suoi nemici; un presagio funesto che purtroppo si avvererà,

---

<sup>21</sup> Su questa linea: C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles I* (ICC), Edinburgh 1994, 559-560; J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK 17), Göttingen 1998, 329; J. ZMIJEWSKI, *Atti degli apostoli*, Brescia 2006, 601-602 (orig. tedesco: Regensburg 1994). Molto scettico, ma infine evasivo, D. MARGUERAT, *Gli Atti degli apostoli 1 (At 1 - 12)*, Bologna 2011, 466 (orig. francese: Genève 2007). Diversamente BARBI, «Le cronologie», 33-35; C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary II*, Grand Rapids, MI 2013, 1861-1862; RIESNER, *Die Frühzeit*, 20. J.A. FITZMYER, *Atti degli apostoli*, Brescia 2003, 112-113 (orig. inglese: New York 1998) rimane possibilista sull'ipotesi della finzionalità come su quella dell'autenticità.

poiché là sarà imprigionato per essere poi condotto a Roma in catene. È del tutto inverosimile che questa situazione fosse sorta dal nulla, permettendogli sino a pochi anni prima viaggi tranquilli nella città. Per finire, le Chiese di fondazione paolina costituiscono un reticolato di relazioni intessute attorno alla figura dell'apostolo, che rivendica su di esse la sua personale autorità e che le visita, come giunge in nuove città per annunciarvi il vangelo, supportato dalle strutture domestiche interne alle comunità stesse.<sup>22</sup> Per Paolo, allora, non vi erano necessità per andare a Gerusalemme, poiché la sua missione aveva la sua indipendenza sia a livello ideologico, sancita anche dai responsabili gerosolimitani stando a Gal 2,9 (ma questo non vuol dire autosufficienza rispetto a una comunione ideale più ampia, come subito chiariremo), sia a livello organizzativo.

Anche questa nota si rivela allora molto probabilmente fittizia.<sup>23</sup> Molti interpreti lo riconoscono, ma sono trattenuti da una conclusione radicale presumibilmente dall'imbarazzo che nasce dal giustificare questo carattere nell'opera dello storico. Personalmente avanzo un'ipotesi avvalendomi del fenomeno dei *modelli di ricorrenza*. Il punto di partenza è che l'apostolo si era effettivamente recato due volte nella città israelita, e, almeno la seconda, per trovare un accordo sulla sua linea di apostolato. Non sappiamo i dettagli dei dibattiti avvenuti in quella circostanza, possiamo certamente immaginare che egli avesse tenuto una condotta, per così dire, con la schiena dritta (cf. Gal 2,5), fermamente convinto delle sue posizioni e capace di argomentarle con quella veemenza che farà trasparire nei suoi scritti successivi affrontando questi temi. Tuttavia egli mirava a che lo stile della sua missione in campo non israelita fosse interamente condiviso con la fazione giudeo-cristiana e con i suoi *leaders* gerosolimitani, non intendendo evidentemente creare un gruppo di Chiese totalmente indipendente rispetto a questi. In fondo anch'essi confessano che Gesù Cristo è κύριος, e non

---

<sup>22</sup> Cf. R.W. GEHRING, *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody, MA 2004, 182-190; R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2011, 167-168.

<sup>23</sup> Così anche D. MARGUERAT, *Atti degli apostoli 2 (At 13 – 28)*, Bologna 2015, 191. Diversamente KEENER, *Acts III*, 2794-2796; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli* (NVBTA 41), Cinisello Balsamo (MI) 2010, 216. Molto scettici, anche se non escludono del tutto la possibilità, C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles II* (ICC), Edinburgh 1998, 880-881; JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 468; ŻMIJEWSKI, *Atti*, 897.

possono essere esclusi da quella benedizione che Paolo invoca su tutti coloro che condividono questa fede (1Cor 1,2-3). L'indipendenza di condotta di Paolo tra le ἔθνη non comporta un rifiuto di una comunione a un livello più radicale, e questa è confermata proprio dalla colletta che egli ha intrapreso tra le comunità della sua missione a favore di quella di Gerusalemme. Sulla base di frequentazioni comunque avvenute tra Paolo e Gerusalemme e di una comunione da lui perseguita, Luca può aver pensato di ribadirla creando una ripetizione fittizia di un evento effettivo. Si potrebbe dire, allora, facendo di uno/due episodi un fenomeno più spesso ricorrente. Letterariamente la visita di 18,22 è inserita in un quadro di conclusione di un *iter* missionario che ripercorre specularmente alcune tappe del suo inizio; Antiochia era il punto di partenza (cf. 15,36-40), e Gerusalemme, con il «via libera» sostanziale allo stile paolino, può essere considerata il quadro ideale per il suo inizio. Tale spiegazione, di natura letteraria, mi sembra possa essere complementare con quella di natura storica sopra ipotizzata. Considerando poi che anche per il primo viaggio missionario Luca aveva adottato lo stesso modello letterario,<sup>24</sup> si potrebbe concludere di essere in presenza di un altro dei fenomeni della ricorrenza.

Ogni ricostruzione storica deve giocoforza formulare alcuni dati ipotetici, e le osservazioni qui avanzate non sfuggono a questa regola. Sono presentate come esempio di quella metodologia critica sopra motivata, ovviamente passibili di ulteriori discussioni, feconde nella misura in cui sapranno rifuggire da aprioristici concordismi o antagonismi.

## **Atti e lettere come fonti indipendenti. Le tesi di Richard I. Pervo**

I dibattiti sopra intrapresi presuppongono che Atti e l'epistolario paolino siano fonti storiche tra esse indipendenti; in caso contrario un testo non potrebbe costituire un banco di prova per le notizie offerte dall'altro, giacché esso stesso dipenderebbe da quello, salvo poi ritrovarsi nella necessità di dare ragione delle deviazioni del più recente rispetto alla sua fonte. Il presupposto è tacitamente accolto da buona parte degli interpreti, ma le tesi contrarie, sporadicamente affioranti, necessitano una disamina apposita, visto che sono state non molto tempo fa articolate nella pubblicazione dello statunitense Richard I. Pervo. Sua

---

<sup>24</sup> Cf. MARGUERAT, *Atti degli apostoli* 2, 190-191.

tesi è che Luca non solo sia a conoscenza sporadica di qualche lettera, bensì che faccia uso esplicito dell'intera raccolta delle lettere dell'apostolo, verosimilmente costituitasi a Efeso, luogo di origine dello stesso libro degli Atti.<sup>25</sup> La tesi è poi giustificata dalla presenza di analoghe locuzioni verbali nei resoconti che i due testi fanno di medesimi episodi, alcune delle quali non sarebbero così solite, almeno nel greco del NT. Le note che Luca ha in più rispetto al resoconto di Galati sarebbero necessarie per ragioni stilistiche, ossia per colmare i *gaps* lasciati da Paolo nel suo resoconto, mentre le omissioni (ad es. la nota polemica di Gal 2,3-5, o la relativizzazione del ruolo delle «colonne» in Gal 2,6) per ragioni teologiche, ossia per accentuare il tono comunionale smussando il più possibile le tensioni.<sup>26</sup> La conclusione cui giunge Pervo è che Atti sia pensato come introduzione o anche sostituzione dell'epistolario paolino, abbia cioè una funzione verso quel *corpus* letterario piuttosto che costituire la seconda parte del dittico iniziato dal Vangelo.<sup>27</sup>

Giacché nel dibattito scientifico è diffusa la convinzione che Luca ha conosciuto e fatto uso di Marco, parrebbe logico seguire Pervo nella supposizione che egli abbia utilizzato allo stesso modo le lettere paoline, scritte anteriormente a Mc. Questa deduzione però non è immediata; bisogna far conto, infatti, dei processi di trasmissione degli scritti nell'antichità, ben differenti dalle dinamiche odierne, caratterizzate dalla stampa, da condizioni di trasporto più agevole e da forme pubblicitarie veicolate anche da sistemi informatici. Le lettere paoline non erano all'inizio destinate alla diffusione nella Chiesa «universale», prova ne è la perdita di almeno alcune di esse, come testimoniato dall'attuale corrispondenza tra l'apostolo e la comunità corinzia. Giustamente, da un punto di vista metodologico, Pervo fonda la sua tesi sull'esistenza di una *raccolta* delle lettere, che suppone la convinzione di un loro utilizzo non limitato alle singole comunità cui erano originariamente indirizzate, ma di più comunità, in funzione del quale esse sono riunite e diffuse. Questo, però, verosimilmente, non può essere avvenuto prima della fine del I secolo, ciò che comporterebbe uno spostamento in avanti anche per la data solitamente adottata per la scrittura di Atti (con altre motivazioni Pervo si spinge anche oltre, ma questo non interessa la presente indagine). Ma poiché uno degli argomen-

---

<sup>25</sup> R.I. PERVO, *Dating Acts. Between the Evangelist and the Apologist*, Santa Rosa, CA 2006, 52.138.

<sup>26</sup> PERVO, *Dating Acts*, 79-90.

<sup>27</sup> PERVO, *Dating Acts*, 138.

ti addotti per la datazione di Atti è proprio la sua supposta non conoscenza dell'epistolario paolino, una discussione sulla tesi di Pervo imperniata su questioni di date rischia di essere circolare. Piuttosto sono più utili le considerazioni sul legame che egli stabilisce tra Atti e raccolta epistolare paolina, sulla base della supposta conoscenza di questa, a discapito invece di quella con il Vangelo.

Dichiaro subito che a mio avviso non sono in nulla convincenti. Inizio col rilevare che Paolo scrive le sue lettere in quanto ἀπόστολος, beneficiario della visione del Signore Gesù Risorto e, in quanto tale, in diritto/dovere di fondare delle comunità (1Cor 9,1-2). Sovente la sua qualifica è apposta al suo nome negli stessi prescritti epistolari (per le lettere indisputate cf. 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gal 1,1; Rm 1,1). Alcuni ritengono che ciò sia necessitato da contesti polemici, e che altrove, come nella Prima lettera ai Tessalonicesi, egli condivida eguale autorità con la sua *équipe* missionaria, i cui membri sono congiuntamente menzionati nel prescritto. Ho già argomentato altrove che l'esposizione sviluppata nel corpo epistolare dimostra invece una focalizzazione sulla sua personale autorità, rammentando ad esempio che egli assume l'iniziativa di inviare alla comunità Timoteo (3,1-2), o mettendola in gioco per attestare la risurrezione dei morti sulla parola del Signore a lui stesso accreditata (4,15-5,11).<sup>28</sup> Se solo alcuni frangenti polemici hanno portato l'apostolo a rimarcare enfaticamente il proprio *status*, tutte le sue lettere sono un esercizio del suo apostolato, ossia un mezzo con il quale egli continua il suo compito di formazione delle comunità dalle quali si trova al momento separato.<sup>29</sup> Ora, è sintomatico che Luca non qualifichi mai Paolo come apostolo, con l'eccezione di At 14,4.14,

<sup>28</sup> Cf. S. ROMANELLO, «Figure ministeriali nelle lettere paoline indisputate», in G. BELLIA – D. GARIBBA (edd.), *Carismi, diaconia e ministeri dal I al II secolo d.C.*, Bologna 2013, 77-109, particolarmente 85-91 (= *RStB* 25/2).

<sup>29</sup> Cf. la pregnante qualifica a livello contenutistico offerta tempo fa da K. BERGER, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», in *ANRW* II.25.2, 1031-1432, qui 1334: «Die Apostelbriefe sind vielmehr in erster Linie wirklich apostolische Rede». Siffatta comprensione della lettera è sicuramente preferibile a quella avanzata di recente da B. BÖSENIUS, «Kann man die neutestamentlichen Briefe der Gattung "Apostelbrief" zuordnen?», in *NT* 57(2015), 227-250, particolarmente 236-243, che invece la qualifica come «lettera kerygmatica», pur intendendo in questa, sulla base delle accezioni del lemma κήρυξ, veicolata una certa idea di autorità. Le lettere non si limitano a riportare il κήρυγμα che aveva dato luogo alla nascita delle comunità, ma affrontano varie questioni sulla base di quegli elementi fondamentali e così facendo ne approfondiscono le implicazioni; cf. già M. PESCE, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, Bologna 1994, 10-12.

ove però il lemma, apposto a Paolo e Barnaba, contiene verosimilmente il significato etimologico di «inviati» (dalla Chiesa di Antiochia); si vede chiaramente nel capitolo successivo come essi siano ben distinti dagli apostoli che risiedono a Gerusalemme. Questi coincidono con i Dodici, testimoni non solo della risurrezione di Cristo, ma anche di tutta la sua vicenda a iniziare dal battesimo ricevuto da Giovanni (At 1,21-22; 10,40-41). Ovviamente Paolo non può godere di questa prerogativa, ma ciò non significa che gli Atti non aiutino a cogliere la ragione specifica delle sue lettere. Piuttosto il raccordo che così s'instaura tra il Gesù pre- e il Cristo post-pasquale depone a favore della stretta relazione tra Atti e Luca.

Secondariamente è degno di nota che Atti non presenti mai Paolo nel ruolo di scrittore delle lettere. Questo solo fatto non collima con un suo supposto obiettivo di relazionarsi al *corpus* della sue lettere, qualsiasi siano le spiegazioni a ciò addotte. Accennando a quella che, al riguardo, è stata avanzata da Pervo, debbo confessare nuovamente che mi risulta non convincente. Egli, infatti, giustifica il silenzio lucano con il suo intento di sminuire la portata dei conflitti intraecclesiali, e così di occultare il fatto che essi avessero causato l'intervento di Paolo per via epistolare;<sup>30</sup> le lettere non sono esclusivamente polemiche, se questa fosse stata la sola remora di Luca egli avrebbe potuto menzionarne alcune che sono scritte con altri obiettivi. Piuttosto mi sembra maggiormente attinente ai dati letterari asserire, come fanno molti, che Luca è interessato non alla figura del Paolo scrittore *tout court*, quanto del Paolo *testimone*. Se il mandato della testimonianza è affidato agli inizi ai Dodici (1,8), è vero che nel corso del libro si amplia la categoria dei soggetti che la compiono, come i Dodici, su forza dello Spirito: si pensi a Stefano e anche a Filippo (6,6-8,40), caratterizzati come testimoni benché non sia loro formalmente applicato il lessico della testimonianza.<sup>31</sup> Ma con Paolo la qualifica diviene esplicita: per la prima volta è il narratore a connotare come tale l'annuncio paolino a Corinto (18,5). In seguito il vocabolo è più volte utilizzato da Paolo stesso in snodi decisivi del racconto: nel discorso di congedo dagli anziani a Mileto (20,24), nella sua arringa al momento del suo arresto nel tempio (22,15), come in quella di fronte ad Agrippa (26,16). Cosicché l'opera di testimonianza è qualificata come la costante della sua esistenza (26,22-23), e la

---

<sup>30</sup> Cf. PERVO, *Dating Acts*, 55-57.

<sup>31</sup> In At 22,20 Stefano è qualificato quale testimone da Paolo.

descrizione della stessa a Roma funge da suggello del libro.<sup>32</sup> Ma questo introduce un interesse sulla *figura globale* di Paolo e della sua missione (su cui ritornerò in seguito), in cui la sua attività di scrittore epistolare è significativamente assente.

Ma l'elemento più cogente per il legame Lc-At, piuttosto che per il riferimento della seconda opera all'epistolario paolino, è costituito dagli innumerevoli richiami letterari che Luca intesse tra le due opere. Non si tratta solo dell'autoevidente rimando instaurato dal prologo di At 1,1-2, ma di una serie di accorgimenti dei quali evoco i più palesi, a cominciare dalla *trama ad incastro*, per mezzo della quale il Vangelo termina con una conclusione aperta, annunciando la discesa dello Spirito che renderà testimoni i discepoli (24,47-49), fatto non narrato nel vangelo stesso ma punto di decollo per la narrazione di Atti; le *elissi* disseminate nel primo libro, che trovano risposta nella trama del secondo; le *prolessi*, annunci espliciti di fatti riguardanti i discepoli, quali la necessità di assumere la propria croce (Lc 9,23-26; 14,27), o di rendere testimonianza in mezzo alle persecuzioni (Lc 6,22-23; 21,12-13) che troveranno espressione narrativa proprio in Atti; le innumerevoli *sygkriseis* tra protagonisti dei due racconti, soprattutto nei frangenti delle incarcerazioni (Gesù-Pietro; Gesù-Paolo), come in personaggi secondari (es.: le figure di centurioni esemplari nella fede in Lc 7,1-10; 23,47; At 10-11). I fattori sono molteplici, qui sono solamente evocati poiché già studiati estesamente in opere valide, alle quali rinvio in una citazione incompleta.<sup>33</sup> In sintesi: Atti non mostra segni di un rimando cosciente al *corpus* epistolare paolino, invece attua collegamenti letterari di svariata natura con il Vangelo, sì da giustificare ampiamente la dizione comune di Lc-At.

Consideriamo ora più attentamente la plausibilità o meno dell'utilizzo del *corpus* epistolare nella costruzione narrativa della vicenda di

<sup>32</sup> Cf. NORELLI, «Gli Atti?», 46-49.

<sup>33</sup> «Classico» lo studio di R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation I-II*, Philadelphia, PA 1986-1990. Più recentemente: J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Bologna 2009, 71-103; A. LANDI, *La testimonianza necessaria. Paolo testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31* (AnBib. Dissertationes 210), Roma 2015, 299-338; MARGUERAT, *La prima storia*, 64-76; L. ROSSI, *Pietro e Paolo testimoni del Crocifisso-Risorto. La syngkrisis in Atti 12,1-23 e 27,1 - 28,16: continuità e discontinuità di un parallelismo nell'opera lucana* (AnBib. Dissertationes 205), Roma 2014, 109-167 e 311-374; ROTHSCHILD, *Luke-Acts*, 115-124.

Paolo. In tal caso Lc dovrebbe ovviamente aver avuto anche altre fonti, giacché le lettere nulla dicono delle vicende a seguito del suo congedo dai territori della sua missione per andare a Gerusalemme, e ben poco della sua biografia anteriormente alla rivelazione di Damasco.<sup>34</sup> Le lettere divengono illuminanti soprattutto per i periodi della missione da lui condotta in modo autonomo dalla Chiesa di Antiochia, ossia per quelli che sono comunemente appellati il secondo e terzo viaggio missionario (in realtà nell'ordito narrativo lucano sembrano piuttosto sviluppi successivi di una medesima trama). In tal caso, però, risultano difficili da spiegare una serie di elementi di Atti. Per alcune *omissioni* di vicende, come i rapporti conflittuali con la comunità di Corinto dopo il suo primo soggiorno, si potrebbero chiamare in causa la visione irenizzante lucana e un suo deliberato progetto di smorzare i contrasti, ma per l'omissione di una serie di personaggi collaboratori di Paolo nelle comunità locali non vi è in realtà alcuna spiegazione. Di fatto, a parte Aquila e Priscilla (At 18,2), non vi è alcun ricordo di quei collaboratori, molti verosimilmente guide di comunità domestiche, menzionati soprattutto nella Prima lettera ai Corinzi, nella Lettera ai Filippesi e nei saluti finali della Lettera ai Romani. Inoltre vanno aggiunte *contraddizioni* per il riporto del medesimo fatto, che non trovano spiegazione in una qualche intenzionalità specifica di Luca. Ad esempio, per giustificare la separazione di Timoteo da Paolo nel primo viaggio missionario, At 17,14-16 narra che Timoteo con Silvano si fermarono a Berea, da dove Paolo era dovuto fuggire, mentre 1Ts 3,1-2 che Paolo aveva inviato Timoteo da Atene a Tessalonica, da dove pure era stato costretto alla fuga.<sup>35</sup> Peraltro si riscontrano personaggi o circostanze *presenti* in Atti ma *assenti* nelle lettere, quali Lidia (16,14), la narrazione dettagliata della prigionia a Filippi (16,19-40), solamente evocata in 1Ts 2,2, Giasone ospite di Paolo a Tessalonica (17,6-9), le missioni a Berea (17,10-14) e ad Atene (17,16-34), Tizio Giusto ospite di Paolo a Corinto (18,7), la comparizione dinanzi a Gallione (18,12-17)... I troppi particolari dissonanti tra Atti e lettere, molti dei quali non attribuibili a precipue motivazioni ideologiche lucane, postulano così il fatto che Luca abbia almeno fatto ricorso a fonti ulteriori alle lettere.<sup>36</sup> Ma

---

<sup>34</sup> Come riconosciuto da PERVO, *Dating Acts*, 146.

<sup>35</sup> Cf. KEENER, *Acts I*, 233-237.

<sup>36</sup> Cf. ad esempio R.S. SCHELLENBERG, «The First Pauline Chronologist? Paul's Itinerary in the Letters and in Acts», in *JBL* 134(2015), 193-213, particolarmente 212-213.

in tal modo il ragionamento scivola in un circolo vizioso: si *ammettono* altre fonti per dati non compatibili con le lettere, e si *postula contemporaneamente* che queste fonti siano silenti su quelle informazioni che trovano una coincidente attestazione negli scritti di Paolo. È palese l'inverificabilità di questo secondo assunto! Sicché mi risultano interamente attuali e condivisibili le note di Fusco: «Dal momento che in ogni caso molte informazioni non sono state ottenute dalla lettere, e quindi altri canali sono certamente esistiti, per dimostrare che *alcune* sarebbero state ricavate dalle lettere non è sufficiente qualche contatto verbale: occorrerebbe dimostrare che si tratta di elementi possibili *solo* nel contesto epistolare». <sup>37</sup> Ora questa dimostrazione non è condotta (poiché impossibile a realizzarsi) né da Pervo, né da coloro che lo seguono, che pertanto non giungono a sostenere altro che l'*eventualità* di un utilizzo delle lettere da parte di Atti. Tuttavia, per le differenze nel modo di riportare vicende, personaggi e circostanze della missione paolina e nella configurazione del personaggio «Paolo» rispetto alle lettere, siffatta eventualità mi risulta altamente improbabile. Molto più plausibile invece considerare Atti e lettere come fonti indipendenti per la ricostruzione della biografia paolina.

## Il «Paolo» lucano a confronto con le sue lettere. Alcune note

Luca, da storico, non disponendo della raccolta delle lettere paoline è quindi andato alla ricerca di fonti, grazie alle quali ha tramandato un ampio resoconto delle vicende di Paolo. Quale interesse palesa questa sua operazione? Il ritratto che ne fa in che misura si conforma o si allontana dal profilo che emerge dalle sue lettere autentiche?

Molte volte siffatte domande hanno indotto un confronto a livello concettuale tra la teologia lucana e quella paolina. Questo, tuttavia, rischia di essere inficiato in partenza per diversi ordini di motivi. Innanzitutto perché costringe il libro di Atti a un paragone con ciò di cui il suo autore ancora non disponeva. Ma soprattutto perché, stabilendo *a priori* le concettualizzazioni che emergono dalla penna stessa di Paolo come criterio di valore su cui impennare il paragone, necessariamente altri testi risulteranno più o meno deficitari nel confronto con esse. Con risultati diversi, dipendenti dalle precomprensioni dei diversi au-

---

<sup>37</sup> V. FUSCO, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti*, Brescia 2000, 101, corsivi dell'autore.

tori, consistenti o nell'accentuare le differenze, a tutto vantaggio di Paolo, perpetuando così gli assunti della Scuola di Tubinga o, al contrario, nell'ottunderle, misconoscendo il pluralismo teologico testimoniato dal canone neotestamentario.<sup>38</sup> Infine non rende conto delle specifiche ragioni lucane nella costruzione della sua memoria paolina.

Un importante contributo per illustrare le ragioni dell'attenzione lucana alla figura di Paolo è quello di François Bovon, che distingue tra una ricezione di Paolo come «documento», interessata ai testi prodotti dall'apostolo e al suo pensiero, e una come «monumento», tesa invece a preservare la memoria della sua attività missionaria.<sup>39</sup> Sulla sua scia Marguerat, ricordando che lettere pseudoepigrafe sviluppano il pensiero dell'apostolo ma sono comunque interessate anche a elementi biografici, distingue tra ricezione «documentaria», che raccoglie le sue lettere, «biografica», che celebra la sua attività di araldo del vangelo (quindi Atti, come più tardi gli *Atti* apocrifi di Paolo), e «dottorale», che sviluppa in forma pseudoepigrafa il suo pensiero.<sup>40</sup> Anche questa osservazione può essere completata, con l'ovvio rilievo che pure la memoria «biografica» mette in gioco convinzioni teologiche palesate soprattutto nelle altre forme della memoria paolina. Così, quando le rispettive indoli differenziate di At e delle lettere sono prioritariamente chiarite, un confronto tra le loro teologie risulta proficuo, potendo al limite rinvenire convergenze sostanziali pur nella diversità di alcune sottolineature, dovute alla differenza dei rispettivi intenti e destinatari.<sup>41</sup> Ad ogni buon conto la focalizzazione sulla dimensione «biografica» si rivela come la cifra appropriata per cogliere l'interesse che ha guidato Luca nella sua attenzione a Paolo. Di seguito proporrò alcune considerazioni sui tratti peculiari della caratterizzazione lucana del personaggio «Paolo», segnatamente sul suo incontro con il Risorto presso Damasco e sulla sua missione, investigando al contempo eventuali riscontri degli stessi nelle sue lettere.

<sup>38</sup> Così C. CLIVAZ, «La rumeur, une catégorie pour articuler autoportraits et réceptions de Paul. “Car ses Lettres, dit-on, ont du poids... et sa parole est nulle” (2Co 10,10)», in D. MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres* (BETHL 229), Leuven-Paris-Walpole, MA 2009, 239-259, qui 240.

<sup>39</sup> F. BOVON, *New Testament and Christian Apocrypha. Collected Studies II* (WUNT 237), edited by G.E. SNYDER, Tübingen 2009, 307-308.

<sup>40</sup> D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle lettere*, Torino 2016, 13-15 e 40-42.

<sup>41</sup> Esemplare in questo il procedimento di M. WOLTER, «Jesu Tod und Sündenvergebung bei Lukas und Paulus», in MARGUERAT (ed.), *Reception*, 15-35.

L'evento decisivo che ha reso il persecutore dei seguaci di Gesù un suo annunciatore e testimone, è stato l'incontro con lo stesso Gesù risorto. La sua importanza è rimarcata da una triplice menzione nella trama di Atti, la prima direttamente raccontata dal narratore (9,1-25), le altre due sulla bocca dello stesso Paolo, nel contesto della sua difesa nel tempio di Gerusalemme (22,1-21) e dinanzi al re Agrippa (26,1-23). Nonostante variazioni dovute alle diverse funzioni dei racconti nei differenti momenti della trama, vi è in essi un nucleo costante: Paolo, mentre si sta dirigendo a Damasco con l'autorizzazione del sinedrio per perseguire là i credenti in Cristo, viene radicalmente stravolto nelle sue convinzioni dall'incontro con lo stesso Signore risorto, che si autopresenta a lui in termini pressoché uguali nelle tre narrazioni, identificandosi con i suoi seguaci perseguitati. Soprattutto il primo racconto enfatizza lo stravolgimento che tale incontro ha causato nel personaggio e nel programma narrativo di cui era protagonista: atterrato e accecato, dev'essere sorretto dai suoi accompagnatori per entrare a Damasco (vv. 3.8) e lì attendere quella parola decisiva sul suo futuro annunciatagli dal Risorto in visione. Il Saulo persecutore viene così ridotto a una radicale impotenza, accentuata anche dal non assumere cibo né bevanda (v. 9).<sup>42</sup> Ciononostante va rilevato che nessuno dei tre racconti utilizza lemmi come μετανοέω / οια ο άπο / έπι-στρέφω – στροφή. In nessuna parte si asserisce che egli abbandoni la fede d'Israele, anzi, in 22,1 Paolo si rivolge agli interlocutori ebrei con l'appellativo di άδελφοί και πατέρες, e al v. 14 ciò che gli è successo viene ascrivito a ο θεός των πατέρων ήμων; in 26,6-7 Paolo connota il suo annuncio come compimento della speranza d'Israele. Se questo avviene nel contesto di un confronto con l'ebraismo, ciò serve ad accentuare il fatto, non a inventarlo. Cosicché «questo violento capovolgimento non strappa Saulo alla sua ebraicità, ma la riorienta».<sup>43</sup> Ragion per cui, nonostante sue riproposte anche recenti, ci si può chiedere quanto sia pertinente il termine «conversione» di Paolo.

La radicale inattività di Saulo permane fino a quando egli viene incontrato da Anania in seguito al comando impartitogli durante una visione dal Signore risorto. È evidente con questa nota l'interesse di Luca a manifestare l'ingresso di Paolo nella comunità ecclesiale mediante

<sup>42</sup> Cf. O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du I<sup>er</sup> siècle* (LeDiv 214), Paris 2007, 60-61.

<sup>43</sup> MARGUERAT, *Paolo negli Atti*, 44.

il suo battesimo. Anania, qualificato da Paolo come pio ebreo in 22,12, in quel contesto è colui che gli rivela la sua missione di testimone (vv. 14-15), mentre scompare del tutto al c. 26. Nel primo racconto Anania non dice nulla a Paolo di ciò che il Risorto gli aveva rivelato, ossia che lui è ormai divenuto *σκευος ἐκλογῆς* del Signore per portare il suo nome, e che per questo dovrà soffrire molto (9,15-16). Poiché *σκευος* nella LXX denota perlopiù un qualche «strumento», il «portare il nome» evoca movimento e il soffrire è a questo legato, perciò si può scorgere in queste righe un esplicito rimando alla successiva missione.<sup>44</sup> Tuttavia si possono sollevare obiezioni a questa lettura. *Σκευος* può significare semplicemente «vaso», metaforicamente come realizzazione di Dio,<sup>45</sup> e connotare Saulo nel suo nuovo essere a seguito dell'incontro col Risorto. Ed è proprio quest'informazione che serve ad Anania per superare la sua motivata reticenza a presentarsi dinanzi a colui che conosceva come persecutore. «Portare il nome davanti» non è una locuzione propria della missione cristiana, ma indica solo il contesto della testimonianza. Per cui alcuni rifiutano di vedere in questa qualifica un'indicazione della successiva missione paolina, ma vi leggono solamente l'indicazione di Paolo divenuto credente in Cristo.<sup>46</sup> A mio avviso un'attenta analisi narrativa permette di considerare queste spiegazioni come complementari, non alternative. Per un verso è ben vero, infatti, che ciò che serve al personaggio Anania è la conoscenza della *nuova identità* di Paolo, e questa è una delle ragioni che spiegano l'omissione di una sua comunicazione allo stesso della sua successiva missione. Peraltro l'informazione ricevuta da Anania ingenera una *suspense* nel lettore, che si chiede come questa verrà realizzata, e da subito scorgerà che Paolo s'impegna in una *missione di annuncio*, dapprima nelle sinagoghe a Damasco (9,20) e poi a Gerusalemme (9,28-29).<sup>47</sup> Inoltre collega la locuzione ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος παθεῖν con quella analo-

<sup>44</sup> Cf. L. MACNAMARA, *My Chosen Instrument. The Characterisation of Paul in Acts 7:58 – 15:11* (AnBib. Dissertationes 215), Roma 2016, 102-107.

<sup>45</sup> Cf. Ger 18,3-6; Rm 9,20-21.

<sup>46</sup> Cf. FLICHY, *La figure*, 82-84, e, con toni più sfumati, J. SCHRÖTER, «Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft: Apg 9,15f. und 28,30f. als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus», in MARGUERAT (ed.), *Reception*, 53-80, in particolare 66-68.

<sup>47</sup> Così anche A. BARBI, «I tre racconti di conversione/chiamata di Paolo (At 9; 22; 26): una analisi narrativa», in G. ANGELINI (ed.), *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia. FS. Cardinale Carlo Maria Martini*, Milano 1998, 235-271, qui 248. Cf. anche LANDI, *La testimonianza necessaria*, 102-106.

ga di 5,41, che conclude l'episodio dell'imprigionamento degli apostoli a causa del loro annuncio pubblico, supponendo che anche per Paolo avverrà lo stesso. Con ciò il narratore inizia una *synkrisis* tra Paolo e Pietro, finalizzata a proiettare anche su Paolo alcuni dei tratti d'autorità caratterizzanti la figura di Pietro.<sup>48</sup>

Bastano alcune note per evocare come anche nell'epistolario paolino si veda nell'incontro con il Risorto l'evento decisivo che trasforma il persecutore in apostolo. In Gal 1,13-17 si ha la menzione più esplicita dello stesso, qualificato come «rivelazione del Figlio», terminologia vicina ad At 9,20, in cui il contenuto della prima predicazione di Paolo è che Gesù sia Figlio di Dio. In 1Cor 15,8-9 Paolo ricorda che il Risorto ὄφθη, stesso vocabolo di At 26,16. Manca del tutto, nelle righe dell'apostolo, la menzione di Anania e della sua mediazione per il suo ingresso nella comunità: il racconto di Galati, in questo, è vicino alla prospettiva di At 26. Peraltro in 1Cor 15,8, collocandosi alla fine della catena dei beneficiari della visione del Risorto, Paolo riconosce di inserirsi in una tradizione già precedente, e al v. 11 si professa in comunione con l'annuncio fatto da questa. In 1Cor 11,23; 15,3 utilizza la coppia di verbi παρέλαβον - παρέδωκα, che rinviano al modello di trasmissione autorevole rabbinica (cf. *mAv* 1,1); rivendicando l'autorità unica di apostolo, egli non nega i suoi legami con la comunità ecclesiale. Ancora, è ben presente in Paolo la menzione della sua ebraicità, rivendicata come attuale anche a seguito dell'incontro con il Risorto in un confronto polemico con altri missionari in 2Cor 11,22, e in maniera più serena in Rm 9,4-5a. Se in Fil 3,5-7 dichiara di considerare perdita le sue qualifiche ebraiche, ciò avviene in un contesto in cui viene enfatizzata la dimensione radicale e generativa della sua identità. Questa non è data dall'appartenenza etnica, bensì dalla comunione con Cristo, che lo conduce già da ora a essere conformato alla sua morte, in vista della piena comunione con lui nella risurrezione (vv. 10-11). Dismessa da questo livello fondante, la sua identità ebraica non è ricusata *in toto*. Men che meno la sua fede ebraica, la cui professione fondamentale di Dt 6,4 è riportata in Rm 3,20; 1Cor 8,6; Gal 3,20, certo con interpretazioni peculiari cristiane, mentre la Scrittura funge da elemento probativo per molte argomentazioni, giacché l'evento pasquale è in sintonia con il progetto divino attestato nelle Scritture (κατὰ τὰς γραφάς, 1Cor 15,3-4). Se per Luca non si dovrebbe parlare di «conver-

<sup>48</sup> Cf. ALETTI, *Il racconto*, 75-79.

sione» di Paolo, a maggior ragione questa conclusione s'impone per le sue lettere.

La differenza innegabile tra la prospettiva lucana e quella paolina consiste nell'assenza nella prima dell'appellativo di «apostolo», come sopra visto; è segno di una squalifica lucana del personaggio? Inoltre, se la missione alle genti è fondata proprio dall'apparizione del Risorto in Gal 1,16, questa è dapprima fatta solo intuire da Luca, mentre un mandato missionario ai pagani perlomeno non è esplicito al c. 9. Perché questo modo di procedere? Le domande richiedono di proseguire l'indagine.

Dopo i primi tentativi solitari, senza alcun seguito, la missione di Paolo riprende a partire dal c. 13, nel contesto della comunità antiochena. Quando questa si trova riunita in preghiera, lo Spirito reclama lui e Barnaba proprio per tale incarico (v. 2). Egli si muove quindi come delegato di tale comunità, e talvolta è nominato a seguito di Barnaba (13,7; 14,12.14). Tuttavia guadagna rapidamente il centro della scena, prendendo esclusivamente lui la parola in vari contesti; in 13,9 Luca, che sino ad allora l'aveva chiamato solamente Σαῦλος, rivela il suo doppio nome, e in 13,13 gli accompagnatori dei due missionari sono appellati semplicemente οἱ περὶ Παῦλον. Dopo una prima tappa a Cipro, la missione giunge ad Antiochia di Pisidia (13,14-52). Qui segue una modalità ricorrente anche nei successivi viaggi missionari, svolti da Paolo in prima persona a seguito della separazione da Barnaba (cc. 16-20), ossia in un inizio della predicazione nella locale sinagoga. Nel presente caso essa ottiene un primo interesse, e i due missionari sono invitati a ritornare nella sinagoga il sabato successivo. Ma quel giorno si fa vicina, iperbolicamente, σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις, e questo uditorio, composto necessariamente da pagani, causa un cambiamento radicale nell'atteggiamento degli ebrei, che contraddicono direttamente la parola di Paolo in quanto riempiti di ζῆλος (v. 45). Il lemma non è da intendersi come «gelosia psicologica», bensì come «zelo» per le proprie prerogative etnico-religiose e per l'interezza della propria Legge, che aveva già causato (11,1-2) e causerà (15,1.5) le ben conosciute diatribe nella prima comunità. A ciò Paolo risponde dichiarando il suo successivo volgersi proprio ai pagani, a seguito del fatto che gli ebrei, cui era stata necessariamente rivolta per primi la Parola, la rifiutano (v. 46).

Il passaggio richiede molti chiarimenti, alla luce soprattutto del successivo v. 47, ove Paolo dichiara che questo gli è stato comandato dal Signore (ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος). Alla luce di ciò ci si può chiedere se ἐπειδή abbia il valore causale di «poiché» o piuttosto quello temporale

di «nel momento in cui»; il rifiuto degli ebrei di Antiochia non è altro che la circostanza che fa scattare una missione ai pagani che era già stata comandata a Paolo. Il lettore però è colto da curiosità: quando è avvenuto questo? Se in questo senso andassero interpretate le parole di Cristo ad Anania in 9,15, quest'ultimo non le ha rivelate a Paolo, stando al racconto. Il contenuto dell'intervento dello Spirito in 13,2 è veramente troppo generico perché il lettore possa intenderlo come comando di missione ai pagani.<sup>49</sup> Gli interpreti perlopiù ritengono che questo sia implicato nella citazione di Is 49,6, riferito alla missione degli stessi apostoli. Ma se la funzione della citazione scritturistica è colta in continuità con quelle che costellano il precedente discorso paolino nella sinagoga (al pari dei discorsi tenuti nei capitoli precedenti da Pietro e Stefano), allora essa è rivolta all'uditorio, qui per giustificare la condotta adottata dai missionari, non comunicazione rivolta a questi ultimi. Se poi Paolo rinvenisse le coordinate della sua missione esclusivamente da questo passo scritturistico, non godrebbe di una «autorizzazione» del proprio ambito missionario direttamente dal Risorto, in flagrante differenziazione (e subordinazione) rispetto a Pietro. Gli indizi che emergeranno da questi capitoli vanno piuttosto in tutt'altra direzione, come subito vedremo. Si può quindi ipotizzare che il lettore, a questo punto del racconto, si trovi di fronte a un *gap*, non possieda tutte le informazioni per comprendere le circostanze evocate dal v. 47a. Dopo che un suo atteggiamento diagnostico sulla trama precedente non lo ha soddisfatto, assume un atteggiamento prognostico sul suo sviluppo, attendendo cioè che le sue lacune siano colmate in eventuali analessi.<sup>50</sup>

Altri interrogativi sorgono poi nel rapporto tra missione ai pagani e sinagoga; forse l'uditorio ebraico sarà d'ora in poi escluso dall'offerta di salvezza? Anche per questa domanda bisogna attendere il seguito del racconto che, mettendo in scena Paolo che inizierà costantemente la propria missione dalle sinagoghe, smentisce questa lettura. Certo, il suo annuncio provocherà sempre reazioni diverse, di accoglienza come di rifiuto, e queste potranno giungere a forme così violente da costrin-

<sup>49</sup> MACNAMARA, *My Chosen Instrument*, 282-283, avanza l'ipotesi ma è altresì conscio della sua opinabilità: «... may be referring back explicitly to the mandate they received at Antioch...».

<sup>50</sup> Utilizzo le terminologie dell'analisi narrativa sviluppate da R. BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosit  et surprise*, Paris 2007, 110-120.

gerlo alla fuga da qualche città (cf. 13,31; 14,6; 17,10.13-14), o comunque a una separazione dalla Sinagoga. Questo permette l'apertura dell'annuncio ai non ebrei, senza però precludere i primi (19,10). Ma se l'annuncio ai pagani è iscritto nel progetto stesso che il Risorto consegna agli apostoli (Lc 24,47-48; At 1,8), perché veicolarlo al previo rifiuto di parte della Sinagoga? Mi pare che qui si possa riscontrare una profonda sintonia tra la prospettiva lucana e la Lettera ai Romani, che *riconosce a Israele una priorità storico-salvifica* (1,16; 2,9-10), giustificata infine perché i doni divini sono irrevocabili (11,29), mentre l'indurimento della parte più consistente di esso è seguita dall'ingresso dei pagani nelle promesse salvifiche, come l'innesto dell'olivo selvatico sulla pianta buona (11,17). Luca, in altri termini, esprime narrativamente una convinzione importante della teologia paolina.<sup>51</sup> Solamente, per le considerazioni sopra sviluppate, mi sembra che sia necessaria cautela nel giungere alle estreme conseguenze di questo asserto, che individuerebbero *la causa* dell'apertura ai pagani nel rifiuto ebraico;<sup>52</sup> la causa vera consiste nelle parole stesse della Scrittura e del Risorto, quindi in una volontà di Dio che gli apostoli realizzano, e non nella contingenza determinata dal rifiuto d'Israele. In quest'ottica vanno lette, in Atti, dichiarazioni paoline analoghe a quella di 13,46-47, segnatamente 18,6 (a Corinto) e 28,25-28. Anche quest'ultima asserzione, posta a chiusura del libro, se letta in continuità con quelle precedenti non implica una chiusura definitiva a Israele. Certo, un epilogo di siffatto genere lascia nel lettore l'impronta della polemica. Luca ormai registra la situazione di una Chiesa le cui strade sono separate da quelle della Sinagoga, con le asprezze conseguenti; contrariamente a Paolo non tematizza una futura forma di salvezza per  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  Ἰσραήλ (Rm 11,26), però non la preclude.

Ritornando ora al primo viaggio missionario, Paolo dopo la tappa a Iconio, giunge a Listra (14,6-20). In un contesto interamente pagano la parola risanatrice di Paolo su un paralizzato causa l'equivoco di una possibile forma di culto degli stessi missionari, bloccata con difficoltà da un discorso degli stessi. Rilevante l'assenza di ogni riferimento alla

<sup>51</sup> Cf. S.D. BUTTICAZ, «“Dieu a-t-il rejeté son peuple?” (Rm 11,1): Le destin d'Israël de Paul aux Actes des apôtres. Gestion narrative d'un héritage théologique», in MARGUERAT (ed.), *Reception*, 207-225, qui 220-222.

<sup>52</sup> Cf. BUTTICAZ, «“Dieu a-t-il rejeté son peuple?” (Rm 11,1)», 222: «Luc non plus n'hésitera pas à tracer ce lien de cause à effet».

morte e risurrezione di Cristo; in quel frangente era necessario puntare a qualcosa di previo, il monoteismo ebraico, suffragato su base sia biblica che filosofica. È così anticipato il tenore della prima parte del discorso che Paolo terrà ad Atene (17,22-31).<sup>53</sup> In seguito all'arrivo di alcuni giudei, l'atteggiamento della folla di Listra muta radicalmente, giungendo a lapidare Paolo e a trascinarlo fuori città, credendolo morto. Evidente il parallelismo con la lapidazione di Stefano (7,58), imperniato sulla sola figura di Paolo; Barnaba verrà menzionato solo in seguito, nel frangente della partenza dalla città (14,20). Ma il contesto del primo viaggio ha declinato molti altri elementi di *synkrisis*. Innanzitutto con Pietro; come la missione antiochena nasce da ispirazione dello Spirito, così il primo annuncio petrino era stato ingenerato dalla venuta dello Spirito a Pentecoste (2,1-36),<sup>54</sup> ed era stato seguito da una guarigione (3,1-10). Inoltre in Samaria Pietro si era confrontato vittoriosamente con il mago Simone (8,22-24), come Paolo, a Cipro, con il mago Bariesus-Elymas (13,6-11). Ma la *synkrisis* si attua soprattutto, con Gesù stesso, che pure inizia il suo ministero nella sinagoga di Nazaret, ove ottiene un primo riscontro positivo, che si tramuta subito in avversione culminata in un tentativo di sua eliminazione, fuori della città (Lc 4,16-30). Gesù, che, tra i suoi primi gesti di guarigione, opera a favore di un paralizzato (Lc 5,17-26). Ancor più radicalmente, che era già stato connotato quale luce per le genti in Lc 2,32, con un'allusione al testo isaiano di 49,6 che in At 13,47 è riferito ai due missionari cristiani.

Tutto questo indica con forza la piena legittimazione di Paolo, che ha già guadagnato il ruolo di protagonista, e della sua missione. In linea teorica l'apertura ai pagani era già sancita dall'episodio di Pietro e Cornelio in 10,1-11,18 (anche se avrà bisogno di conferma all'assemblea di Gerusalemme, al c. 15). Da 12,17, però, Pietro è sparito dalla scena della missione attiva, per ritornare solo nell'assemblea di Gerusalemme. Il racconto lucano *necessita di un protagonista che realizzi la missione ai pagani*, messa in moto dalla visione divina a Pietro e prima implicata nell'enunciato programmatico di 1,8. Ma è fondamentale che questi non modelli una missione secondo uno stile autonomo, bensì si rifaccia a ciò che Pietro ha tracciato, legittimato in questo dalla visione divina. Ancora, è necessario un collegamento stretto tra la sua figura e

<sup>53</sup> Cf. FLICHY, *La figure*, 238-239.

<sup>54</sup> Cf. A. LANDI, «Avvinto dallo Spirito» (At 20,22). Paolo e lo Spirito negli Atti degli Apostoli», in *RivB* 64(2016), 447-469, qui 452-453.

quella degli apostoli, primi ricettori del mandato missionario in forza della loro frequentazione di Gesù prima della sua pasqua (1,21-22). Poiché Paolo non può godere di questa prerogativa, la sua caratterizzazione sul modello petrino assicura comunque una piena legittimità alla sua figura e alla sua opera. È ben noto che, in forma anche polemica, Paolo aveva rivendicato il proprio *status* di missionario alle genti come accreditatogli da Dio, al pari di quello accreditato a Pietro per i circoncisi (Gal 2,7-9). Mi sembra che, anche per questo aspetto, Luca declini narrativamente tale prerogativa paolina, proprio facendo del suo personaggio il continuatore di un percorso già avallato. Forse il suo silenzio sulle controversie che avevano avuto per oggetto l'autorità paolina, palesate in vari momenti polemici delle lettere dell'apostolo, mira proprio a non evocare alcun motivo che avrebbe potuto gettare ombre su di essa. Ovvio poi che l'elemento di legittimazione più probante consista nella caratterizzazione di Paolo sul modello costituito da Gesù stesso.

I capitoli dedicati alla missione condotta in prima persona da Paolo (cc. 15–20), e al suo arresto e prigionia (cc. 21–28), ne fanno l'indiscusso protagonista rispettivamente come evangelizzatore e testimone accusato.<sup>55</sup> Qualche tratto degli stessi, soprattutto dei primi, è già stato evocato nelle righe precedenti, qui interessa proseguire l'indagine sulla sua caratterizzazione, per cui sono rilevanti i secondi. Un dato abbastanza condiviso tra gli interpreti è il riconoscimento dell'esteso parallelismo tra la prigionia paolina e quella di Gesù.<sup>56</sup> A nessun altro personaggio di At è dedicata una *passio* così prolungata, e nessuno può rivendicare un'assimilazione così estesa con Gesù. Al pari di Gesù, Paolo compare due volte dinanzi ad autorità giudaiche (22,30–23,10; 26,1–32) e altre due davanti a quelle romane (24,1–22; 25,6–12). Nei primi due casi viene data a Paolo l'occasione di prendere la parola per quelle che si presentano sulle prime come apologie (22,1; 26,2), ma che si volgono in testimonianza a Gesù risorto. È perché questi gli è apparso sulla via di Damasco, incaricandolo della missione alle genti, che Paolo l'ha intrapresa. Importante chiarire che proprio in questi passaggi trova soluzione il *gap* narrativo sopra evidenziato. Infatti, stando al resoconto paolino in 22,15, Anania non resta silente sul futuro di

<sup>55</sup> Cf. MARGUERAT, *Paolo negli Atti*, 18.

<sup>56</sup> Basti qui rimandare agli elenchi di ALETTI, *Il racconto*, 83–84, o MARGUERAT, *Atti degli apostoli*, 2, 271.

Paolo ma, contrariamente a 9,17, gli rivela il suo incarico di testimone. Il lettore potrebbe però obiettare che, stando alla narrazione del c. 9, Paolo si era rivolto dapprima ai soli ebrei, e che nelle sue parole del c. 22 la sua missione non segue immediatamente l'intervento di Anania. Infatti l'oggetto proprio della missione non gli è comunicato da Anania, ma da una successiva visione stessa del Risorto, mentre egli era in preghiera al tempio di Gerusalemme (vv. 17-21), fatto sino a quel punto sconosciuto al lettore. Cosicché qui egli giunge finalmente a cogliere l'intera connotazione del lemma *σκεῦος* intesa dal Risorto in 9,15. Ed è decisivo che venga a sapere come sia giunto a Paolo il mandato missionario alle genti: *direttamente dal Cristo risorto, al pari dei Dodici*. Pur non godendo della prerogativa di essere testimone della vicenda terrena di Gesù, la sua missione è interamente abilitata da quello stesso Signore che aveva incaricato la loro testimonianza, nonché di fatto originata dallo Spirito, ugualmente alla loro. Egli, pertanto, non è un testimone di secondo rango! In aggiunta si deve rilevare il contesto giudaico in cui Paolo riceve il suo mandato missionario: la preghiera al tempio. L'apertura ai pagani non è un tradimento/rinnegamento della fede d'Israele, ma s'iscrive pienamente in essa.

Ciononostante sono queste le parole che scatenano la reazione violenta dei presenti; si può rilevare qui un rinnovato parallelismo con Lc 4,14-30, in cui Gesù pure si manifesta in un contesto religioso, la sinagoga, e viene decisamente osteggiato precisamente quando i pagani entrano nell'orizzonte delle sue parole, con la menzione dei gesti di Elia e di Eliseo. Ed è sicuramente per proseguire la *synkrisis* con Gesù che Luca dà tanto spazio alla *passio Pauli*, nella cui narrazione, e soprattutto nei resoconti intradiegetici dello stesso Paolo di fronte alle autorità e ai rappresentanti giudei del c. 28, molti sono i punti di contatto con la narrazione della passione di Gesù.<sup>57</sup> Inoltre è proprio Paolo la figura in cui si realizzano le parole prolettiche di Gesù in Lc 6,22-23; 9,23-27; 14,27, in cui il destino dei discepoli è legato a quello dei profeti e del profeta ultimo, Gesù, e quindi a una prospettiva di croce. Se anche Pietro è stato più volte imprigionato, è Paolo che si scontra con le sinagoghe e compare dinanzi a funzionari dell'impero, realizzando così il detto di Lc 12,11-12. Egli dunque, nella sua testimonianza missionaria, incarna il discepolo di Gesù come era stato raffigurato nelle

<sup>57</sup> Rimando a LANDI, *La testimonianza necessaria*, 302-308.

parole gesuane nel Vangelo, in un legame tale da riprodurre nella sua vita lo stesso tragitto di Gesù, da conformarsi a lui. In questo Paolo si rivela testimone pienamente legittimato, chiarendo così che la testimonianza passa necessariamente attraverso l'autoimplicazione del testimone.<sup>58</sup> E poiché le parole del Vangelo trovano riscontro proprio nella sua persona, questa è uno degli elementi d'unione letteraria tra Luca e Atti, dimostrando così la coerenza del progetto di Dio qui raccontato. In aggiunta, si deve notare al riguardo una profonda consonanza con la prospettiva paolina, che presenta la sua perseveranza in situazioni di avversità e prigionia come tratto distintivo del vero apostolo. Basti qui menzionare 2Cor 11,21-12,10, accesa polemica contro sedicenti «superapostoli», qualificati in realtà ψευδαπόστολοι (11,13), i quali rivendicavano fenomeni estatici propri comunque anche a Paolo. Ma il contrassegno dell'autentico apostolo consiste nella perseveranza in varie situazioni di debolezza, che Paolo elenca ripetutamente, culminate in varie detenzioni carcerarie e rischi di morte. Questo perché in tali frangenti si manifesta l'unica dimensione che lo può sorreggere: «la forza [di Dio] si compie nella debolezza» (12,9).

Tornando alla prospettiva lucana, spero di aver dimostrato come la caratterizzazione del personaggio «Paolo» si risolva in una sua decisa valorizzazione e non nel contrario. Perché allora non riconoscergli l'appellativo di «apostolo»? Come detto, il titolo è riservato da Luca ai Dodici, testimoni della vicenda terrena di Gesù e, con il loro numero, rappresentanti dell'Israele ideale, da cui la missione alle genti deve iniziare. Pertanto agli inizi di Atti il loro numero dev'essere ricostituito da Mattia, che prende il posto lasciato vacante da Giuda (1,23-26). Ma quando Giacomo viene ucciso da Erode (12,2), non avviene alcuna sostituzione: l'inizio è già avviato, il tempo dei Dodici volge al termine (e difatti proprio da questo capitolo la narrazione tralascerà Pietro), la testimonianza è affidata ad altri, che non subentrano ai primi, bensì si fondano su di essi.<sup>59</sup> Per un verso Paolo gode di alcune prerogative proprie dei Dodici: riceve l'incarico della testimonianza da Cristo risorto stesso ed è sorretto nella sua missione da quello stesso Spirito che

---

<sup>58</sup> Cf. ALETTI, *Il racconto*, 141-142.

<sup>59</sup> Cf. ROSSI, *Pietro e Paolo*, 159-165. Tutti gli indizi dicono inoltre che questa visione teologica lucana corrisponde alla realtà storica, in cui il gruppo dei Dodici scompare dalla guida della Chiesa gerosolimitana: cf. J. SCHLOSSER, *Il gruppo dei Dodici. Ritorno alle origini*, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 56-59.

aveva investito i Dodici nel giorno di Pentecoste. Per un altro la sua figura si differenzia da essi; non essendo più legata agli inizi assicura, che la testimonianza può – e deve – essere assunta da altri. Al contempo, essendo il personaggio che la inizia in forza di un mandato divino (è fondamentale ricordarlo!), e che «guadagna» la qualifica di testimone nel corso della narrazione, è comunque una figura legata a suo modo al tempo delle origini della Chiesa. Non può, nella prospettiva lucana, essere qualificato come «apostolo», ma non per questo è una figura sminuita: è *una figura essenziale, proprio per le sue caratteristiche a un tempo analoghe ma anche diverse da quelle dei Dodici*.

Vien da dire che è un personaggio-ponte. Verso il futuro della Chiesa (già contemporaneo alla stesura di Atti): giunto infine a Roma, egli diviene una *figura identitaria* per i lettori di Atti, che scorgono in lui il profilo del testimone in una triplice direttiva. Nelle sue relazioni con gli apostoli e i primi testimoni, di natura costitutiva, come visto. Nelle sue relazioni con Israele, con il quale pure la Chiesa si coglie in quella continuità ideale rappresentata da Paolo, che rivendica la propria appartenenza ebraica. Infine, nelle sue relazioni con l'impero, verso il quale ostenta l'innocenza riconosciuta da varie autorità, affinché la Chiesa stessa trovi spazio per una vita che è ormai autonoma rispetto alle strutture del giudaismo.<sup>60</sup> Uno spazio metaforicamente rappresentato dall'«alloggio a proprie spese» da cui continua l'opera di annuncio e insegnamento a Roma, menzionato a chiusura del libro (28,30-31), se è vero che in Atti la «casa» diviene il luogo di relazione tra i cristiani, non più complementare al tempio, come nei primi capitoli, bensì ormai alternativo ad esso.<sup>61</sup>

Ma è anche un ponte con una base ben piantata nel passato delle origini della Chiesa. La *synkrisis* tra la sua figura e quella di Gesù, di cui questo articolo ha rammentato solamente alcune note, costituisce uno di quei fenomeni di ricorrenza che contribuiscono a configurare la coerenza globale del racconto, e del progetto di Dio che ne costituisce la referenza intesa. «Le somiglianze tra attori sottolineano le costanti della volontà divina, ma soprattutto negli Atti, esse rispondono a una questione essenziale, quella di una Chiesa che non ha più la presenza visibile del Gesù prepasquale: sì, *il Risorto rimane presente nella sua Chie-*

<sup>60</sup> Cf. Y. REDALIÉ, «L'immagine di Paolo negli Atti degli apostoli», in PITTA (ed.), *Gli Atti degli apostoli*, 123-141, qui 126-131.

<sup>61</sup> Cf. MARGUERAT, *Paolo negli Atti*, 140-145.

sa, mediante il suo Spirito, che fa moltiplicare i modelli cristici». <sup>62</sup> Figura che apre al presente della Chiesa, Paolo è al contempo emblema di un suo passato fondativo, non ibernato negli eventi ormai cessati, bensì fecondo di nuovi sviluppi. In fondo questo è il fomite per una sua memoria espressa attraverso una narrazione, intenzionalmente *canonica*, che si congiunge nelle sue motivazioni alle altre modalità di memoria, tutte aventi come esito la costituzione e la presenza in (parte del) canone neotestamentario.

STEFANO ROMANELLO  
*Seminario Interdiocesano*  
*Via Castellerio, 81*  
*33010 Pagnacco (UD)*  
*donstefanoromanello@vodafone.it*

### Parole chiave

Cronologia paolina – Paolo negli Atti – Paolo nelle lettere

### Keywords

Pauline chronology – Paul in Acts – Paul in the letters

### Sommario

L'articolo stabilisce innanzitutto che il genere letterario di Atti, conformemente alle concezioni storiografiche antiche, corrisponde sia a quello della storiografia *documentaria*, che accerta fatti constatabili, sia a quello della *poetica*, che li interpreta secondo un proprio programma ideologico. Secondariamente verifica come sia altamente probabile l'ipotesi della sua non conoscenza dell'epistolario paolino. Di conseguenza sostiene che è doveroso, per lo storico odierno, ricorrere ad Atti per determinare la cronologia paolina. Le considerazioni possibili sulle discrepanze tra Atti e lettere sono poi saggiamente prendendo ad esempio i rapporti tra Paolo e la Chiesa di Gerusalemme. Per concludere prende in esame alcuni tratti caratteristici della caratterizzazione di Paolo negli Atti, confrontandola con quella del suo epistolario. Pur non essendo chiamato da Luca «apostolo», titolo che egli riserva ai Dodici, Paolo è per lui una figura di primaria importanza, perché getta il ponte tra la testimonianza fondante della vita della Chiesa e quella delle generazioni successive.

---

<sup>62</sup> ALETTI, *Il racconto*, 102-103, corsivi dell'autore.

## Summary

First of all, this article establishes that, following ancient historiographical ideas, the literary genre of Acts corresponds both to that of *documentary* historiography, which ascertains observable facts, as well as to that of *poetic* historiography, which interprets those facts according to a particular ideological programme. In second place, the author confirms as highly probable the theory that Acts is unaware of the Pauline corpus. Consequently, he maintains that it is appropriate for the present-day historian to make use of Acts to determine the Pauline chronology. Possible considerations on the discrepancies between Acts and the letters are then examined by taking the relations between Paul and the Church of Jerusalem as an example. In conclusion, the author considers some typical features of the characterisation of Paul in Acts, comparing it with that in the letters. Although Luke does not call him «apostle», a title he reserves for the Twelve, Paul is for him a figure of primary importance because he acts as bridge between the founding testimony of the life of the Church and that of the following generations.

---

## Racconto, archeologia e storia nel complesso letterario Giosuè–2Re: alcuni sondaggi di superficie\*

Questo contributo analizzerà una serie di brani tratti dal complesso letterario Giosuè–2Re, ascritto abitualmente allo storico deuteronomista, per utilizzarli come *case-studies* alla ricerca di materiali più antichi (eziologie, saghe, leggende profetiche) e di tracce di rielaborazioni o aggiunte successive, e per confrontare, infine, i risultati ottenuti con la narrazione archeologica. In questo modo, senza la pretesa di uno scavo sistematico, per il quale non ci sarebbe né il tempo né lo spazio adeguato, cercherò di valutare quanta storia e quanta archeologia contenga il complesso letterario Giosuè–2Re.<sup>1</sup>

Il primo punto che dobbiamo affrontare riguarda l'intricata questione della genesi del complesso letterario Giosuè–2Re; i sei libri, che lo formano, noti nella tradizione ebraica sotto il nome di «Profeti anteriori», rappresentano un *unicum* nella storiografia vicino-orientale, dal momento che soltanto quattordici tavolette racchiudono, per esempio, l'epopea di Gilgamesh!<sup>2</sup> Il nome «Profeti anteriori» appare per la

---

\* Questo articolo rielabora la comunicazione presentata alla Facoltà Teologica di Sicilia in occasione del Colloquio biblico intitolato «Racconto, archeologia, storia. La vicenda di Israele fra memoria e rilettura» svoltosi il 15 Maggio 2014. Ringrazio A. Passaro e G. Bellia e con loro la Facoltà stessa per il graditissimo invito a partecipare a questa densa e fruttuosa giornata di studi e per la possibilità di entrare in dialogo con I. Finkelstein. Nel preparare il testo per la stampa, ho eliminato i colloquialismi tipici della tradizione orale, aggiornando la bibliografia e chiarendo qualche aspetto affrontato, sul momento, in maniera troppo cursoria. Spero, però, che il testo conservi l'eco dell'operosa e amichevole atmosfera del Colloquio.

<sup>1</sup> Per due «dissonanti» panoramiche su questo complesso letterario e sui libri che lo formano, cf. D. VIKANDER, «Introduction», in EAD. (ed.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books. A Conversation* (The Ancient Near East Monographs/Monografias Sobre El Antiguo Cercano Oriente 6), Atlanta, GA 2014, 1-25, e B.N. PETERSON, *The Authors of Deuteronomistic History. Locating a Tradition in Ancient Israel*, Minneapolis, MN 2014.

<sup>2</sup> Così rilevava, recensendo il volume di R. FRIEDMAN, *The Exile and the Biblical Narrative*, Chico, CA 1982, G. GARBINI, in *AION* 42(1982), 497ss.

prima volta all'interno del Talmud Babilonese, nel trattato *Baba Bathra* 14a-14b, composto intorno al V sec. d.C., che fissa l'attribuzione dei diversi libri biblici.<sup>3</sup> Il principio guida fu il seguente: poiché almeno uno degli eponimi del libro, nella fattispecie Samuele, era un profeta, anche gli altri dovevano esserlo. A Samuele fu attribuita, perciò, la composizione del libro dei Giudici e dei libri che portano il suo nome; a Giosuè fu ascritto il libro omonimo<sup>4</sup> mentre al profeta Geremia fu assegnata, infine, la stesura dei libri dei Re. Ma la situazione diviene già più intricata nella Settanta dove i libri di Samuele e dei Re sono riuniti sotto il nome di 1–4 Re, che ritroveremo nella Vulgata. La riorganizzazione dei libri storici è probabilmente frutto della loro traduzione ad Alessandria verso il II sec. a.C.<sup>5</sup> Impresa complessa a causa della fluidità dei testi ebraici sottostanti: i Settanta presentano, infatti, ben due testi greci del libro dei Giudici, così come i libri di Giosuè, di Samuele e dei Re tradiscono altrettanti problemi legati alla loro trasmissione testuale.<sup>6</sup> Un discorso analogo vale per testi provenienti dalla biblioteca di Qumran. Soltanto verso la fine del '400, le Bibbie rabbiniche introdurranno la divisione massoretica fra i libri di Samuele e quelli dei Giudici. In questo lungo lasso di tempo il complesso storiografico Giosuè–2Re riscosse complessivamente poca attenzione fra i padri della Chiesa occidentali e orientali, spesso in funzione della polemica religiosa antiggiudaica.<sup>7</sup> Dal XVI secolo in poi i commenti diventeranno più numerosi (anche nel mondo cattolico), anche se soltanto Baruch Spinoza<sup>8</sup> affer-

<sup>3</sup> J. WYRINK, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic and Christian Tradition*, Cambridge, MA 2004, 81-110, e C. BALZARETTI, «La storia deuteronomistica e cronistica» in P. MERLO (ed.), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma 2008, 129-161, qui 145.

<sup>4</sup> Il racconto della morte di Giosuè fu attribuito, subito, alla mano dei sacerdoti Pinchas o Eleazar non diversamente da quanto era avvenuto per il racconto della morte di Mosè. Si può notare tuttavia come, nel corso dei secoli, diversi esegeti ebrei e cristiani attribuirono sia il libro di Giosuè sia gli altri libri storici ad autori più tardivi che avrebbero messo per iscritto tradizioni più antiche.

<sup>5</sup> G. DORIVAL, «L'Histoire de la Septante dans le Judaïsme Antique» in M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH (edd.), *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1994, 31-127.

<sup>6</sup> Per una presentazione di questo tema, cf. J. TREBOLLE BARRERA, «Histoire du texte des livres historiques et histoire de la composition et de la rédaction deutéronomiste avec une publication préliminaire de 4Q481A, 'Apocryphe d'Elisée'», in J. EMERTON (ed.), *Congress Volume Paris 1992* (VTS 61), Leiden-New York-Köln 1995, 337-339.

<sup>7</sup> G. DAHAN, *Les Intellectuels Chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990.

<sup>8</sup> B. SPINOZA, *Trattato Teologico Politico*, Torino 2000, 8.

merà, senza ulteriori specificazioni, che la composizione dei libri storici fosse opera di Esdra. Per trovare una teoria di ordine generale sulla loro composizione dovremo arrivare al secolo scorso.

Con la nascita del metodo storico-critico i nostri libri furono sottoposti a un'analisi serrata che giunse a formulare due teorie sulla loro origine e sulla loro composizione. Quella più antica, formulata intorno alla metà dell'800, vedeva nei libri di Giosuè-2Re il proseguimento del racconto dello Jahvista e dell'Elohista. I suoi sostenitori – fra i quali ricordiamo K. Budde e C.E. Cornill – ascrissero a questi autori, parte di una vera e propria scuola attiva a partire dal X secolo cioè dall'epoca davidica, la stesura delle antiche tradizioni di Israele. Questa impresa avrebbe abbracciato il periodo delle origini fino all'VIII sec. a.C. Per un'analisi puntuale dei limiti e forse anche delle potenzialità di questa ricostruzione rimando all'ancor valida rassegna di O. Eissfeldt.<sup>9</sup> Mentre la soluzione offerta da R. Kittel<sup>10</sup> che postulò la presenza di «frammenti» storiografici assai variegati, composti dalle storie dei re e dei profeti e dalla storia dell'arca, resta marginale, a imporsi fu l'ipotesi elaborata, in maniera indipendente, da J. Jepsen nel 1939 e da M. Noth nel 1943. I due esegeti colsero nel complesso Giosuè-2Re il risultato dell'opera storiografica di uno o più autori influenzati dalla teologia del Deuteronomio tanto da attribuirle il nome di Opera Storiografica Deuteronomista (*Deuteronomistisches Geschichtswerk*).<sup>11</sup> Scorrendone in maniera cursoria il contenuto, vi appare evidente l'impronta del lessico e dell'ideologia deuteronomistici che ne fornisce, in ultima analisi, la chiave interpretativa. Lo scopo dell'autore/autori è quello di spiegare la rovina dei regni di Giuda e di Israele per mezzo della categoria dell'infedeltà a YHWH e nonostante le promesse da lui fatte, applicando però un criterio storiografico *a posteriori*, cioè la riforma attuata da Giosia. Secondo Noth, l'autore avrebbe raccolto una serie di materiali storiografici diversi, prima di redigere il nucleo fondamentale di quest'opera storiografica in Giudea durante la dominazione neobabilonese, cioè verso la metà del VI sec. a.C. Nei decenni successivi la

<sup>9</sup> O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento II. Analisi dei libri dell'Antico Testamento*, Brescia 1980, 159-163.

<sup>10</sup> R. KITTEL, «Die pentateuchischen Urkunden in den Büchern Richter und Samuel», in *ThStKr* 65(1892), 44-71.

<sup>11</sup> J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alexandrino*, Brescia 1987, 210-217. Dell'opera seminale di Noth esiste una traduzione inglese: M. NOTH, *The Deuteronomistic History* (JSOTS 15), Sheffield 1981.

ricerca tedesca affinò l'ipotesi di Noth fino al punto di postulare in Giosuè-2Re l'esistenza di diverse «mani» che svilupparono una serie di aspetti, già insiti nel messaggio del Deuteronomio:<sup>12</sup> il DtrN (cioè «nomista») avrebbe manifestato un certo interesse per la Legge, il DtrP(rofetic) invece, per la profezia e il DtrH (l'edizione base, per così dire), infine, avrebbe ancora visto con favore la monarchia. Non tutti gli studiosi condividono, evidentemente, una parcellizzazione così acribica dei testi e la presenza di tanti sottoautori, tutti attivi durante e immediatamente dopo il ritorno dall'esilio babilonese. Soprattutto negli Stati Uniti l'ipotesi di Noth ha conosciuto interessanti variazioni. Negli anni '70 del secolo scorso F.M. Cross ipotizzò, infatti, che una prima edizione dell'opera storiografica Giosuè-2 Re avrebbe visto la luce già durante il regno di Giosia grazie all'apporto di materiali settentrionali, mentre la redazione finale sarebbe stata completata sempre in epoca esilica.<sup>13</sup> Una variante di questa ipotesi fu proposta da A. Rofé,<sup>14</sup> il quale attribuì la prima edizione del libro dei Re a uno scriba vissuto al tempo di Ezechia e fuggito dal regno del Nord dopo la caduta di Samaria. Nel difendere l'eternità delle promesse fatte a Davide, egli tradiva l'influsso dei racconti profetici e l'uso di fonti diverse come gli annali di Giuda e Israele, le cronache del tempio di Gerusalemme e le storie profetiche. Tornando all'ipotesi di Noth, va ricordato il discreto scetticismo manifestato da diversi esegeti. Per esempio, O. Eissfeldt<sup>15</sup> difese piuttosto la possibilità di un'opera frammentaria che avrebbe attinto a materiali diversi e già in un'epoca precedente a quella proposta da Noth. Altri ancora, come P. Sacchi<sup>16</sup> e M. Nobile,<sup>17</sup> preferiscono parlare di un'unica opera che si estende da Genesi a 2Re all'interno della quale un redattore avrebbe riunito e sviluppato diversi cicli narrativi. Non manca, infine, chi data larga parte dell'opera storica deuterono-

<sup>12</sup> SOGGIN, *Introduzione*, 216, e l'aggiornamento in BALZARETTI, «La storia», 150-154.

<sup>13</sup> F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, MA 1973, 274-289, e R.D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT.S 18), Sheffield 1981.

<sup>14</sup> A. ROFÉ, *The Prophetic Stories*, Jerusalem 1988 (tr. it. Brescia 1991). Già R. RENDTORFF, *The Old Testament. An Introduction*, London 1985, 188.

<sup>15</sup> EISSFELDT, *Introduzione*, 162-164.

<sup>16</sup> P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele fra VI Sec. a.C. e I sec. d.C.*, Torino 1992, 66-73.

<sup>17</sup> M. NOBILE, *Introduzione all'Antico Testamento: la letteratura veterotestamentaria*, Bologna 1995, 29-30 e 51-55.

mistica in epoca achemenide.<sup>18</sup> Di fronte a questa molteplicità di risposte, spesso contraddittorie, non resta che affrontare i testi.

## Giosuè 6

Il primo testo è Giosuè 6 che narra la prodigiosa conquista di Gerico. La storia è un racconto di per sé autosufficiente. I ventisette versetti che la compongono hanno alimentato un'infinita bibliografia, a cominciare dalla questione testuale. Il testo massoretico nella sua forma attuale presenta una versione assai più lunga della storia rispetto alla forma trãdita dall'OG (il cosiddetto «Old Greek», cioè il testo antiocheno trasmesso da Luciano). Ciò si accorda con la fluidità testuale del libro attestata, per quanto possiamo dedurre ancora da due frammenti qumranici risalenti al 100 a.C. (il primo allineato al TM, l'altro divergente da esso).<sup>19</sup> Una lettura attenta rivela, inoltre, una serie di tensioni nel capitolo dovute alla presenza di doppioni, precisazioni e discrepanze. L'arca scompare, per esempio, dopo il v. 13; i trombettieri vagano, cercando posto fra avanguardia e retroguardia; la caduta delle mura è dovuta a due cause diverse: il suono delle trombe che fa seguito al circuito processionale ripetuto per sette giorni oppure l'urlo, la *terû'a*, che conclude l'avanzata silenziosa. Non meno problematico è il collegamento con la storia dell'incontro degli anonimi esploratori con Raab (che sembra suggerire una storia completamente diversa): dal momento che la casa della donna è addossata alle mura, il crollo l'avrebbe investita in pieno, vanificandone la possibile salvezza. Infine, la presenza stessa di Giosuè non è esente da difficoltà: si tratta, infatti, di un eroe efraimita calato in un contesto beniaminita. Di fatto L. Schwienhorst Schönberger<sup>20</sup> è arrivato a contare ben 8 redazioni della storia. Esse includono un racconto base; lo jehovista; il deuteronomista con tutti i suoi esponenti, il sacerdotale, un epigono del Cronista e una fonte che è influenzata dal Rotolo della Guerra di Qumran! Ci si è ovviamente domandati se sia possibile risalire alla versione ba-

<sup>18</sup> Cf. gli studi raccolti nel volume citato alla nota 1.

<sup>19</sup> E. TOV, «Literary Development of the Book of Joshua as Reflected in the MT, the LXX, and 4QJosh<sup>a</sup>», in E. NOORT (ed.), *The Book of Joshua* (BETHL 250), Leuven-Paris-Walpole, MA 2012, 65-86.

<sup>20</sup> L. SCHWIENHORST SCHÖNBERGER, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6* (Stuttgarter Bibelstudien 122), Stuttgart 1986, e ID., «Josua 6 und die Gewalt», in NOORT (ed.) *The Book of Joshua*, 433-471.

se della storia che avrebbe dato luogo alle rielaborazioni successive. R. de Vaux<sup>21</sup> ammise la relativa antichità di un «racconto base» (900 a.C.), ma gli studi successivi non hanno chiarito se si trattasse di un episodio bellico locale (si veda Gs 2,18<sup>LXX</sup> che adombra una storia diversa), riletto dal punto di vista religioso come un *exemplum* di guerra santa, o dell'intervento di un *Divine Warrior* che conduce alla vittoria Israele.<sup>22</sup> Come sappiamo, l'archeologia esclude qualsiasi rapporto fra il racconto e un'eventuale conquista violenta della città: nel Tardo Bronzo Gerico non esisteva più. Come altri esegeti, ritengo che il punto di partenza della storia potrebbe risiedere in una doppia eziologia: l'osservazione delle rovine di un *tell* così imponente e la presenza di cananei in un distretto beniaminita, ormai aggregato al regno di Giuda. Una spia di questa situazione è rappresentata dall'inciso «fino a oggi» nel quale I. Finkelstein e N.A. Silberman<sup>23</sup> colgono un tratto caratteristico dell'epoca giosiana destinato a sostanziare le pretese territoriali del re e della sua corte. Del resto, la stessa figura di Giosuè potrebbe rimandare all'epoca di Giosia; l'eroe efraimita, del quale si mostrava la tomba, sarebbe passato, dunque, in Giudea verso l'VIII secolo, diventando il prototipo del re del Deuteronomio. Giosuè occupa, infatti, la terra, conquista, circonda, stipula alleanze, ma sempre su ordine di Mosè prima e di YHWH in seguito.<sup>24</sup> Quando deve procedere alla divisione della terra appare, infine, sempre subordinato al sacerdote Eleazaro.<sup>25</sup> Questo appare, come detto prima, il punto finale dell'adattamento di un personaggio settentrionale (e in quanto tale esaltato da Geroboamo I) e dal punto di vista teologico espressione della teologia della promessa tipicamente settentrionale. Con la fine del regno di Israele, Ezechia e la sua corte lo avrebbero riutilizzato come eroe davidico e il processo sarebbe proseguito sotto Giosia, per giustificare l'espansione verso la Transgiordania con i santuari di Gilgal, Bethel e Gibeon e la politica reale verso i cananei, i latifondisti, le *elites* urba-

<sup>21</sup> R. DE VAUX, *Histoire Ancienne de Israël. Le periode des Juges*, Paris 1973, 560-570.

<sup>22</sup> R. NELSON, *Joshua. A Commentary* (OTL), London 1997, 83-95.

<sup>23</sup> I. FINKELSTEIN – N.A. SILBERMAN, *David and Salomon. In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Traditions*, New York 2006, 193-194.

<sup>24</sup> Su questi tratti della figura di Giosuè è ancora attuale quanto scrisse G. GARBINI, *Storia e ideologia dell'Israele antico*, Brescia 1986, 175-182.

<sup>25</sup> Cf. F. BIANCHI, «'ûrîm e tummîm in Esd 2,63 (= Ne 7,65). Studio filologico e storico», in M. ZAPPELLA – M. MILANI (edd.), «*Ricerca la sapienza di tutti gli antichi*» (Sir 39,1). *Miscellanea in onore di G.L. Prato*, Bologna 2013, 139-150, qui 141.

ne.<sup>26</sup> In questo quadro, quasi una minaccia per chi non volesse collaborare, potrebbero essere stati inseriti lo *herem* e l'idea di guerra santa nel racconto di uno scontro locale beniaminita. Tenendo conto della definizione di «libro aperto» che R. Alter ha utilizzato per spiegare le continue modifiche del testo non canonico, il racconto subì un'ulteriore revisione ancor più religiosa. In questo caso emergono le somiglianze con la vittoria di Giosafat sui moabiti narrata in 2Cr 20 dove prevale l'aspetto liturgico e processionale: il suono delle trombe e quello dello *šôfar hayyôbel* – che ritorna a segnare l'inizio del giubileo<sup>27</sup> – rivelano una società disarmata, buone relazioni coi cananei del distretto, ma che vivono in disparte fuori dall'accampamento e non sono una minaccia matrimoniale. Tutto questo ben si accorda con la situazione del distretto di Gerico, parte ormai della provincia di Giuda achemenide.

## Giudici 9–11

Gli altopiani centrali sono lo scenario del secondo testo, quello che presenta la storia di quell'Abimelech che si fa re di Sichem (Gdc 9–11). Nel libro dei Giudici, Abimelech rappresenta un vero e proprio intruso che sfugge a qualsiasi classificazione fra i Giudici maggiori o quelli minori o ai cosiddetti «Salvatori».<sup>28</sup> Già in epoca assai antica la redazione trasformò questo personaggio in uno dei figli che Yerubba'al, cioè Gedeone, avrebbe avuto da una *pilegesh* (moglie-concubina) sichemita. La sua affiliazione etnica non rappresenta un problema secondario, poiché gli studiosi ne hanno spesso desunto un legame con il mondo cananaico piuttosto che con le tribù israelitiche degli altopiani centrali. Queste perplessità mi sembrano però infondate, poiché in fin dei conti tradiscono la preoccupazione «teologica» di molti autori di

<sup>26</sup> Cf. R.B. COOTE, «The Book of Joshua», in *The New Interpreter's Bible. Old Testament Survey*, Nashville, TN 2005, 98-108.

<sup>27</sup> Malgrado gli argomenti addotti in numerosi studi da J. BERGSMAN, «The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?» in *Bib* 84(2003), 225-246; ID., *The Jubilee From Leviticus to Qumran: A History of Interpretation* (VTS 115), Leiden 2007; ID., «The Year of Jubilee and the Ancient Israelite Economy», in *Southwestern Journal of Theology* 59(2017), 155-164, ritengo ancora valida la mia proposta di datare Lv 25 durante o subito dopo l'esilio (cf. F. BIANCHI, «Il giubileo nei testi ebraici canonici e post-canonici», in M. ZAPPELLA [ed.], *Le origini dell'anno giubilare*, Casale Monferrato [AL] 1998, 74-137). Spero di ritornare sul tema in un prossimo studio.

<sup>28</sup> SOGGIN, *Introduzione*, 235-237; ID., *Le Livre des Juges* (CAT Vb), Gênevè 1987, 143-169.

negare la possibilità di qualsiasi «esperimento» monarchico prima di Saul e qualsiasi contiguità col mondo cananaico. Basterà qui citare la lapidaria affermazione di A.D.H. Mayes:<sup>29</sup> «Israele non era pronto per la monarchia». In realtà la storia di Abimelech si colloca a metà strada fra i due mondi; mezzosangue proveniente da un clan efraimita, Abimelech riesce a farsi scegliere come re dall'assemblea cittadina sichemita, dopo aver fatto sterminare da una banda di criminali, assoldati per l'occasione, i 70 figli di Gedeone. Se il numero è evidentemente simbolico, i *killers* sono probabilmente l'espressione di quel fuoriuscitismo economico e politico, gli *habiru*, nato con l'età di El Amarna e continuato, secondo N. Na'aman,<sup>30</sup> fino all'epoca neoassira. Usurpato il trono, Abimelech impose sulla città di Sichem una sorta di protettorato a distanza, poiché nel racconto biblico la sua residenza si trovava ad Aruma, a una decina di chilometri dalla città. Da quanto stiamo dicendo, è chiaro che Abimelech è un epigono del più famoso Labaya,<sup>31</sup> la cui carriera è raccontata nelle lettere di El Amarna. Come re di Sichem, Labaya era riuscito a creare nel XIV secolo a.C. una coalizione di città – Gezer, Yoqne'am, Pehel – in grado di espandersi nella pianura centrale e di controllare ampi settori delle due strade principali, la *Via Regis* e la *Via Maris*, a danno degli interessi egiziani. In maniera misteriosa quanto efficace, gli egiziani riuscirono a eliminarlo, anche se i figli cercarono di continuarne la politica.<sup>32</sup> Nel caso di Abimelech, assistiamo, per così dire, a una crisi di rigetto interna, poiché i sichemiti si ribellano, cercando di assoldare contro di lui un altro capobanda, Ga'al ben Obed. Il tentativo fallisce, ma la reazione di Abimelech feroce e determinata, porta alla distruzione di Sichem e al massacro dei suoi abitanti. Le rovine archeologiche datate al XII secolo sembrano confermare un evento violento. Ciononostante, nel corso di uno scontro successivo, Abimelech andrà incontro a una morte ignobile quanto inusitata, per mano di una donna che gli lancerà dalle mura una pietra da mola

<sup>29</sup> A.D.H. MAYES, «The Rise of the Judges and the Rise of the Monarchy», in J.H. HAYES – J. MAXWELL MILLER (edd.), *Israelite and Judaeon History*, London 1978, 285-331; la citazione è a p. 317.

<sup>30</sup> N. NA'AMAN, «When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth-Seventh Centuries B.C.E.», in *BASOR* 347(2007), 21-56.

<sup>31</sup> G. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*, Minneapolis, MN 1993, 385.

<sup>32</sup> I. FINKELSTEIN, *Il regno dimenticato. Israele e le origini nascoste della Bibbia*, Roma 2014, 27-33.

(un evento ancora ricordato in 2Sam 11,21 all'interno del racconto della morte di Uria). Per quanto il racconto non sembri avere un ancoraggio cronologico preciso e sia topograficamente poco chiaro, la condotta di Abimelech lascia pochi dubbi sul fatto che agisca come un vero e proprio re. Non ci sarebbe niente di strano nel considerarlo, come propose già G. Ahlström,<sup>33</sup> un predecessore di Saul, vissuto fra il 1080 e il 1060, dotato di una capitale e di un tempio. Dobbiamo chiederci, adesso, come, quando e perché questo brano entrò a far parte dell'attuale libro dei Giudici. Sempre I. Finkelstein<sup>34</sup> ha ipotizzato che questa come altre tradizioni fossero state conservate nel sacello di Bethel nei secoli immediatamente precedenti la fine del regno del Nord (900-720 a.C.). In favore di tale ipotesi milita anche il fatto che la voce del Deuteronomista risuona soltanto nella conclusione finale (di carattere più sapienziale che teologico: una sorta di «chi la fa l'aspetti») e forse nell'apologo di Iotam critico verso la monarchia.<sup>35</sup> Anche la presenza dello «spirito cattivo» riporta al mondo settentrionale e alle storie di Saul. Non è chiaro se attraverso questo racconto i tradenti volessero onorare la memoria di un antesignano di Geroboamo II. Di certo, con l'arrivo in Giuda, nel periodo esilico e postesilico, il testo finì per essere utilizzato, più o meno apertamente, in funzione antisamaritana: gli abitanti di Samaria sono massacrati (vedi Gen 34, in cui i figli di Giacobbe avevano fatto lo stesso, desiderosi di vendicare l'onore della sorella Dina<sup>36</sup>) e non comprendono nemmeno l'errore di aver cercato un re in carne ed ossa (per giunta nemmeno samaritano dal punto di vista halachico!).

## 1Sam 2,13-17

Il terzo testo che vorrei esaminare ci porta, invece, a Silo, famoso sito degli altopiani centrali fra Betel e Sichem, a 36 km da Gerusalemme.<sup>37</sup> Qui, secondo il racconto biblico, avrebbe stazionato l'arca, affi-

<sup>33</sup> AHLSTRÖM, *The History*, 1992, 392.

<sup>34</sup> FINKELSTEIN, *Il regno*, 41-42.167-169.

<sup>35</sup> SOGGIN, *Le livre des Judges*, 151-156.

<sup>36</sup> F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio giudaismo* (Studia Biblica 3), Roma 2005, 39-44.

<sup>37</sup> Per le riflessioni sviluppate in questo paragrafo e la conseguente bibliografia rimando a F. BIANCHI, «1 Sam 2,12-17. Note filologiche e storiche», in P. MERLO - A. PASARÒ (edd.), *Testi e Contesti. Studi in onore di Innocenzo Cardellini nel suo 70° compleanno* (RivB Suppl. 60), Bologna 2016, 41-49.

data al sacerdote Eli e ai due figli Hofni e Pinchas (che portano due buoni nomi egiziani), fino alla rotta disastrosa di Eben-Ezer, quando cadde in mano ai filistei. In questo arco di tempo che comprende la nascita e la vocazione del profeta Samuele, Silo sarebbe stata mèta di pellegrinaggi annuali di singoli gruppi o per la celebrazione di feste agricole (Gdc 19–21), luogo in cui venne divisa in sorte la terra fra le tribù e secondo M. Noth sede dell'anfizionia israelitica, cioè della lega fra le dodici tribù israelitiche. Allo scopo di verificare questa ricostruzione, il sito di Silo è stato al centro di due campagne di scavo, la prima danese negli anni '30 ma i cui risultati sono stati pubblicati negli anni '60, la seconda, guidata da I. Finkelstein, i cui esiti confluirono nel quinto capitolo della sua tesi dottorale:<sup>38</sup> il sito raggiunse il massimo splendore intorno al 1050 a.C. quando divenne il centro aggregante di molti siti dell'altopiano centrale; luogo di cultura cananea in una regione, come quella di Efraim e Manasse, dove si andava insediando un folto gruppo di pastori. Dagli scavi emerse un ricco corredo ceramico contenuto nelle favisse, una gran quantità di ossa animali (pecore e capre), edifici imponenti che rivelano, però, tracce di una distruzione violenta e di incendi. Se da un lato, come molti anni dopo scriverà lo stesso Finkelstein,<sup>39</sup> il sito si presenta come un centro di redistribuzione in una zona in forte espansione agricola e demografica, dall'altra la presenza di un tempio, sicura nel Tardo Bronzo, è particolarmente sfuggente verso la seconda metà dell'XI sec. a.C. La sua esistenza può essere più che altro difesa «in contumacia»: probabilmente esso sorgeva sulla cima del tell, dove nell'area C affiorano i resti di un possente edificio. Ammesso che si tratti del nostro tempio, resta da chiedersi quale divinità vi fosse venerata. Scartata l'ipotesi di G. Ahlström<sup>40</sup> che vi collocò il culto di un enigmatico dio Eli o Alu, potremmo pensare a un culto sincretistico, capace di riunire elementi religiosi cananei (Ba'al) e i nuovi gruppi, la cui sede era così importante da essere legittimata dalla presenza dell'arca e del giovane Samuele in qualità di apprendista sacerdote (secondo la redazione sacerdotale). Qui è ambientato 1Sam 2,13-17 – oggi incastonato fra materiali più recenti<sup>41</sup> – che così narra:

<sup>38</sup> I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.

<sup>39</sup> FINKELSTEIN, *Il regno*, 37-41.

<sup>40</sup> AHLSTRÖM, *The History*, 369.

<sup>41</sup> Questi materiali comprendono il cantico di Anna (1Sam 2,1-10), l'intervento dell'anonimo uomo di Dio (1Sam 2,27-34) redatto in età giosianica che preannuncia lo sterminio dei malvagi sacerdoti di Silo, e un'aggiunta (vv. 35-36) di epoca postesilica.

I figli di Eli erano uomini depravati e non tenevano in alcun conto il Signore, né la retta condotta dei sacerdoti verso il popolo. Quando uno si presentava a offrire il sacrificio, veniva il servo del sacerdote, mentre la carne bolliva, stringendo nella mano un forchettone a tre denti e lo introduceva nella pentola o marmitta o nel tegame o nella caldaia e tutto ciò che il forchettone tirava su, il sacerdote lo teneva per sé. Così facevano con tutti gli israeliti che venivano a Silo. Inoltre prima che il grasso fosse bruciato veniva il servo del sacerdote e diceva a chi offriva il sacrificio: «Dammi la carne da arrostitire per il sacerdote, perché non vuole avere carne cotta da te». Se questi rispondeva: «Si bruci prima il grasso, poi prenderai quanto vorrai», quello replicava: «No. Me la devi dare ora altrimenti me la prenderò con la forza».

Il brano ha ispirato una ricchissima letteratura che concorda generalmente sulla relativa antichità<sup>42</sup> della lingua ebraica utilizzata e sul singolare parallelismo fra la speciosa condotta dei figli di Eli e quella dei figli di Samuele (1Sam 8,1-4) che precede la richiesta di Israele di avere un re. Meno consenso esiste, invece, sulla provenienza del racconto ascritto all'opera di circoli profetici settentrionali stanziati a Silo o a una complessa redazione gerosolimitana. Intorno a essa si sarebbero avvicinati, fra il 1000 e l'800 a.C., sacerdoti abiataridi filodavidi e sacerdoti di estrazione sadocita e accomunati dalla polemica contro i santuari locali.<sup>43</sup> Il problema di questa ipotesi risiede nel fatto, ben sottolineato da I. Finkelstein e B. Sass,<sup>44</sup> relativo alla scarsa diffusione della scrittura prima dell'VIII secolo per scopi cerimoniali o di prestigio. Non resta che pensare a una notizia trasmessa in forma orale, tramandata forse dagli esuli israeliti arrivati in Giudea dopo il 720 a.C. oppure a una pratica sacrificale ben consolidata nel regno del Nord. Essa comportava in modo assai singolare la bollitura della vittima e l'intervento di uno ierodulo che infilzava la porzione per il sacerdote. L. Milano<sup>45</sup> e C. Grottanelli<sup>46</sup> hanno evidenziato che nella forma origi-

<sup>42</sup> Per i dettagli si veda BIANCHI, «1 Sam 2,217. Note filologiche e storiche», 42-43.

<sup>43</sup> A. LEMAIRE, «Deux origines d'Israel: la montagne d'Ephraïm et le territoire de Manassé», in E.-M. LAPERROUSSAZ (ed.), *La protohistoire d'Israël*, Paris 1990, 251-252; ID., *Naissance du Monoteïsme. Point de vue d'un historien*, Paris 2003, 252.

<sup>44</sup> I. FINKELSTEIN – B. SASS, «The West-Semitic Alphabetic Inscriptions: Late Bronze to Iron IIB: Archaeological Context, Distribution and Chronology», in *HBAI* 2(2013), 149-210.

<sup>45</sup> L. MILANO, «Codici alimentari, carne e commensalità nella Siria Palestina di età preclassica», in C. GROTTANELLI – N.F. PARISE (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988, 68-70.

<sup>46</sup> C. GROTTANELLI, «Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica», in GROTTANELLI – PARISE, *Sacrificio e società*, 130-153, qui 135.

naria il brano doveva difendere o almeno descrivere il sacrificio familiare e l'offerta vista come un atto di liberalità promanante dall'autorità del capofamiglia e svincolato dal crescente potere del sacerdozio. La pretesa del sacerdote di ottenere carni crude che contenevano ancora il grasso da bruciare in onore di Dio aggrava la situazione come anche l'uso abusivo del *mazleg*. Questo utensile merita qualche parola:<sup>47</sup> Esodo e Numeri elencano nel corredo dell'arca dei *mizlegôt* (sempre al plurale) – cioè delle forchette utilizzabili soltanto dai sacerdoti e che i leviti non potevano toccare. È rimarchevole che il suolo siro-palestinese al pari di quello vicino-orientale abbia restituito una quantità inusitata di tridenti che avevano avuto un uso cerimoniale o religioso (collegato al culto del dio della tempesta), ma non sacrificale, vista la loro fragilità. Quanto alla bollitura della vittima, essa caratterizza i riti di investitura dei sacerdoti e il racconto della Pasqua di Giosia in 2Cr 35,1-19. Assisteremmo dunque – come pensava J. Milgrom<sup>48</sup> – al momento di passaggio fra il culto locale e quello centralizzato, con il conseguente cambiamento delle regole sacrificali. Dall'offerta della coscia destra senza alcun rituale, più antica di quella oscillatoria, si sarebbe passati alla *tenufah*, praticata nel santuario centrale, elevata insieme al petto della vittima. Se tentassimo di proporre una datazione per il brano, si potrebbe pensare al periodo compreso fra l'epoca di Ezechia e quella di Giosia: una notizia di ambiente settentrionale sarebbe stata ripresa nell'ambiente gerosolimitano e usata in funzione delle polemiche interne fra i diversi gruppi sacerdotali che officiavano nel tempio.

### 1Re 11,1-13 e 1Re 21

Nella storia deuteronomistica ampio spazio ha un personaggio, la donna straniera, che si connota sempre più come idolatra e minacciosa per la fede monoteistica di Israele. Ne presento due casi: il primo, per così dire, «anonimo», rappresentato dalle mogli straniere di Salomone (1Re 11,1-13); il secondo invece ha un'identità ben precisa, quella di Gezebele, la consorte fenicia di Acab. Il brano di 1Re 11,1-13 rappresenta una delle *crucis* testuali più impervie di tutto il libro;<sup>49</sup> la versio-

<sup>47</sup> Cf. la discussione in BIANCHI, «1 Sam 2,12-17. Note filologiche e storiche», 46-47.

<sup>48</sup> J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (AncB 3), New York 1991, 472-480.

<sup>49</sup> Cf. BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 62-65.

ne greca trasmessa dal Codice Vaticano offre, infatti, un ordine discordante dei fatti o addirittura omette alcuni versetti (3b; 5b; 7). Si discute se ciò sia dovuto a una pedante risistemazione del testo operata dai traduttori greci sulla base della cronologia oppure alla presenza di un testo ebraico più breve. Ai fini di questo articolo ci interessa notare come diversi studiosi abbiano isolato nel brano un piccolo nucleo composto dai vv. 1a.3 e 7 che riguardavano alcune tradizioni sulla grandezza dell'*harem* reale e sulla costruzione a Gerusalemme di alcuni sacerdoti dedicati a divinità moabite, ammonite, sidonie. La prima notizia potrebbe rappresentare il consueto *topos* vicino-orientale sulla potenza maschile dei sovrani (all'inizio del Secondo libro di Samuele c'è la neutrale notizia sulle mogli di Davide fra le quali spicca la figlia del re arameo di Geshur), oppure alludere alla politica internazionale condotta dal re. La seconda testimonierebbe, invece, il clima di sincretismo religioso che avrebbe caratterizzato il regno di Salomone.<sup>50</sup> A nostro giudizio, il Deuteronomista avrebbe utilizzato queste notizie per costruire il racconto dell'idolatria del re e della fine del suo regno sotto la «maledizione» (così era stato anche per Davide) che prepara la divisione del regno e il futuro esilio. M. Fishbane ha ipotizzato che un redattore successivo, all'inizio del VI sec. a.C., introdusse nella storia sia un riferimento alla figlia del faraone, già citata nel terzo capitolo, sia il catalogo delle donne straniere, privo delle popolazioni autoctone di Canaan, ma arricchito delle popolazioni dell'età del Ferro.<sup>51</sup> In questo caso la menzione delle donne ittite riporta l'orizzonte del testo in età neobabilonese o achemenide.<sup>52</sup> Utilizzando le leggi contenute in Dt 7,1-3 e 23,1-4 (se ne noti l'influenza anche in Gs 23,12.13 e Gdc 3,5-6, due brani perlomeno di epoca esilica), l'autore volle mettere in guardia i contemporanei dal cadere nello stesso peccato di Salomone, unendosi a donne straniere e provocando la propria rovina. L'*exemplum* fissato dal redattore deuteronomista riecheggia con forza in Ne 13,27 – un brano che fa parte dei supplementi alle «memorie» di Neemia, composto fra il III e il II sec. a.C. ai confini del periodo maccabaico.

---

<sup>50</sup> FINKELSTEIN – SILBERMAN, *David and Salomon*, 131-177.275-284, hanno rilevato che diversi aspetti della leggenda salomonica non sono anteriori al VII secolo. Le cosiddette stalle di Megiddo, a lungo attribuite al regno di Salomone, daterebbero all'età di Omri, mentre il commercio internazionale all'epoca di Ezechia o di Manasse, uno dei re più deprecati della storia di Giuda.

<sup>51</sup> M. FISHBANE, *Biblical Interpretations in Ancient Israel*, Oxford 1986, 125-136.

<sup>52</sup> BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 62-65.

Sempre per quanto riguarda l'ambiente settentrionale, è noto il trattamento che i libri dei Re hanno riservato alla casa di Omri (884-842 a.C.) e soprattutto ad Acab, figlio di Omri. Dalle fonti storiche e archeologiche, egregiamente riassunte da I. Finkelstein,<sup>53</sup> emerge la capacità della dinastia omride nel prendere parte alle coalizioni antiassire con un importante contingente militare di fanti e di carri; la costruzione di edifici monumentali con una singolare pianta architettonica sia nella capitale Samaria (piattaforma superiore – città reale e piattaforma inferiore – città bassa), sia nelle piazzeforti di Izre'el, centro dell'allevamento dei cavalli e dell'addestramento della cavalleria, di Hazor in funzione antiaramea, di Yahas e di Atarot in funzione anti-moabita. Queste ultime erano caratterizzate da un podio, da casematte, da porte a tenaglia. Ne scaturì un notevole sviluppo demografico nell'altopiano israelita, nella pianura cananea, nei territori stranieri, e un certo sviluppo economico (olio, vino, rame, commercio di cavalli egiziani e sfruttamento delle vie commerciali). Soltanto la scrittura appare rara, anche se G. Garbini era incline a far risalire proprio all'epoca omride la redazione, da parte degli scribi regi, di annali sul modello di Tiro e di iscrizioni monumentali che da essi attingevano le notizie da commemorare.<sup>54</sup> Di fatto, però, l'unico testimone di questa letteratura palatina sarebbe il Cantico di Debora (Gdc 5). In attesa di nuove scoperte dobbiamo limitarci a osservare un uso alquanto rarefatto della scrittura. Nessuna delle informazioni ricavate dall'archeologia traspare, però, dal racconto biblico, il cui narratore si concentra invece, attingendo ai materiali contenuti nei cicli profetici di Elia e di Eliseo, sullo scontro fra i due profeti e il re Acab e la regina Gezebele fino al rovesciamento della dinastia a causa del colpo di Stato di Ieu. La storicità di questi racconti non è al di sopra di ogni ragionevole dubbio,<sup>55</sup> dal momento che includono diversi generi letterari come la leggenda, la vita, la biografia, il martirologio. Non è facile ricostruire dietro questo materiale legendario l'Elia storico.<sup>56</sup> Il nome del profeta sembra quasi uno pseudonimo e incerto è il suo legame con Eliseo. Elia appare, infatti, un personaggio solitario, carismatico, mentre Eliseo è legato a un

---

<sup>53</sup> FINKELSTEIN, *Il regno*, 97-133.

<sup>54</sup> G. GARBINI, *Scrivere la storia di Israele*, Brescia 2008, 92-93.

<sup>55</sup> L. GRABBE, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It*, London 2007, 165.

<sup>56</sup> J.T. WALSH, «Eljiah», in *ABD*, 2, 462-466.

gruppo o a una confraternita di profeti. Nello sviluppo del racconto, se da un lato Elia rivela somiglianze con gli altri profeti (è taumaturgo, intercessore, mediatore della Parola), dall'altro appare quasi un Mosè redivivo. Le tappe sono le stesse: fuga dall'ira di un re; accoglienza presso una famiglia; ritorno; ancora fuga; passaggio nel deserto; teofania. Possiamo aggiungervi anche il cibo che viene dal cielo, la protesta verso Dio, la morte «speciale» e la sparizione dagli occhi umani. Dietro tutto questo materiale di origine settentrionale, che subì un processo di elaborazione alquanto lungo nel passaggio dalla tradizione orale a quella scritta, si scorge uno scontro religioso fra l'esclusivismo religioso dei primi, YHWH solo, e il sincretismo di Stato promosso dai secondi che collega YHWH a Ba'al, per rendere forse il regno più coeso. Lo scontro religioso sembra, tuttavia, alquanto esagerato: Acab, il successore di Omri, consulta i profeti di YHWH, compreso Elia, e chiama i suoi figli con buoni nomi yahwistici, benché nel racconto biblico sia succube della moglie, la fenicia Gezebele, figlia del re di Tiro Ittoba'al. In questa sede voglio soffermarmi proprio su Gezebele che è l'assoluta protagonista di un brano, 1Re 21, ben lontano, come vedremo, dall'epoca del regno di Israele, ma dalle inusitate risonanze (penso al *De Nabuthe* di Ambrogio<sup>57</sup>). Il brano si presenta come una *short story* o se si preferisce una *small novella* che presenta nei dettagli notevoli discrepanze rispetto al racconto che dell'episodio fa 2Re 9. Come ha dimostrato A. Rofé,<sup>58</sup> il brano non descrive affatto la situazione del IX secolo, ma prende spunto da essa e dalle tradizioni relative a una consorte fenicia di Acab. Il nome ebraico Izebel «senza onore» sembra, infatti, la corruzione del nome fenicio «il principe cioè Ba'al è un falco». Su questa base il redattore creò un personaggio «più letterario che storico»<sup>59</sup> che si attagliava bene all'esempio minaccioso e inquietante della donna straniera di epoca achemenide. Donna minacciosa dal punto di vista religioso, perché politeista e idolatra; dirompente da quello sociale, poiché distruggeva la solidarietà fra gli israeliti; distruttiva dal punto di vista economico, perché minava la proprietà delle terre. A. Rofé ha evidenziato le caratteristiche linguistiche recenti del brano che

<sup>57</sup> AMBROGIO DA MILANO, *Il prepotente e il povero - La vigna di Nabot*, Cinisello Balsamo (MI) 2013.

<sup>58</sup> A. ROFÉ, «The Vineyard of Naboth», in *VT* 38(1988), 88-114.

<sup>59</sup> BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, 65-68.

comprendono l'epiteto «re di Samaria» attribuito al re di Israele (come in Giona si parla di «re di Ninive» per il re d'Assiria), l'uso assoluto del *pi'el* o del perfetto senza *waw* consecutivo e la presenza degli *horim*, quella classe dei liberi proprietari terrieri che nei libri di Esdra e Neemia sembrano essere pericolosamente attratti da queste unioni. Infine, J.A. Soggin<sup>60</sup> rilevò il richiamo alle leggi di Lv 25,25-31 sull'inalienabilità della proprietà in Israele, conservate in un testo risalente alla prima età postesilica.<sup>61</sup> L'ultimo dettaglio di recenziorità da menzionare è il pentimento di Acab (cf. il re di Ninive in Giona); non meno sorprendenti sono le tradizioni relative alla sua morte. Nel racconto di 1Re 22,29-38 Acab cade in battaglia contro gli aramei, mentre nella realtà storica Acab non combatté affatto contro gli aramei, morendo nel proprio letto. Anche il problematico racconto delle guerre arabee rivela elementi recenti almeno nell'anonimia dei re e nell'uso di due termini politico-amministrativi, cioè *paḥôt* – per indicare degli ufficiali dell'esercito arameo – e *medinôt* – per indicare le province. I due vocaboli entrarono piuttosto tardi in ebraico, connotando il linguaggio amministrativo di epoca achemenide.<sup>62</sup> *Paḥôt* indica, infatti, dei funzionari di medio o basso livello, mentre *medinôt* designa le unità amministrative nell'impero achemenide. Vediamo dunque come da tradizioni settentrionali fu creato in Giudea, durante l'età achemenide, un testo che rispondeva a una serie di problemi di quell'epoca.

## 2Re 25

L'ultimo punto che tratterò riguarda la conclusione del Secondo libro dei Re (2Re 25) in cui si descrive l'assedio, la conquista, la distruzione di Gerusalemme, la devastazione della Giudea e la deportazione di parte della sua popolazione da parte di Nebucadrezzar II.<sup>63</sup> Dalla

<sup>60</sup> J.A. SOGGIN, *Storia di Israele. Introduzione alla storia di Israele e Giuda*, Brescia 2002, 271.

<sup>61</sup> Non sappiamo se esse vigessero già nel IX secolo o se esistesse un conflitto fra diritto cananico e diritto israelitico.

<sup>62</sup> J. NAVEH – J.C. GREENFIELD, «Hebrew and Aramaic in the Persian Period», in W.D. DAVIES – I. FINKELSTEIN (edd.), *The Cambridge History of Judaism – I. Introduction; The Persian Period*, Cambridge 1984, 115-129.

<sup>63</sup> Mi permetto di rimandare a F. BIANCHI, «I superstiti della deportazione sono là nella provincia» (*Neemia* 1,3). *Ricerche storico-bibliche sulla Giudea in età neobabilonese e achemenide (586 a.C. – 442 a.C.)* (Suppl. AION 82), Napoli 1995, 1-17; ID., «Esilio e ritorno», in *RivB* 64(2016), 277-300, specialmente 279-282 (con bibliografia).

lettura del brano si ricava l'impressione che le armate neobabilonesi lasciarono dietro di sé una *waste and empty land*, una terra desolata e disabitata. Da qui è scaturito un dibattito antico quanto irrisolto per quanto concerne il numero dei deportati – forse intorno alle cinquemila persone – e il numero degli abitanti della Giudea sopravvissuti alla catastrofe – che si possono forse stimare fra i 50.000 e i 100.000. La distruzione interessò soprattutto località strategicamente importanti, come le fortezze di Lakish, Arad e Azeka, o istituzionalmente rilevanti, come Gerusalemme. Purtuttavia diverse *surveys* archeologiche<sup>64</sup> hanno sottolineato come, appena poco più a nord di Gerusalemme, Ramat Rahel, Tell en Nasbeh, Tell el Ful e Bethel e più in generale la regione di Beniamino ed Efraim, non rivelino tracce di distruzione. Bisogna chiedersi se questa situazione archeologica sia una spia di una situazione storica diversa che vide Gerusalemme restare fedele all'alleanza con l'Egitto, mentre Beniamino e il resto di Giuda guardavano con favore all'arrivo dei caldei. Di fatto, dopo la conquista di Gerusalemme, il luogotenente di Nebucadrezzar distribuì la terra appartenuta ai nobili fra il piccolo proletariato locale, creando una nuova classe di piccoli proprietari in grado di versare il tributo e alimentare il commercio. In questo quadro potrebbe collocarsi da una parte l'adozione dei bolli *m<sup>w</sup>sh*, risalenti proprio a questo periodo, per certificare il tributo in vino e olio, dall'altro l'esperimento «regale» di Godolia.<sup>65</sup> Membro della famiglia di Safan, che aveva dato alla corona numerosi funzionari, Godolia fu scelto dai caldei per amministrare la regione. Non è chiaro se fosse un governatore vero e proprio oppure una specie di funzionario *ad acta*. Oppure – e questa crediamo che sia più di una possibilità da esplorare – come un vero e proprio re? 2Re fa sparire alcuni indizi favorevoli a questa ipotesi: a) il coinvolgimento dei capi militari nella gestione della cosa pubblica e b) il tentativo di rassicurare la popolazione locale sulla base del proprio prestigio personale e con la promessa di far ripartire l'economia con la redistribuzione delle terre. Si tratta di un vero e proprio progetto di rinascita nazionale, di riforma sociale ed economica che riprende molte istanze del

---

<sup>64</sup> O. LIPSCHITS, «The History of the Benjamin Region under Babylonian Rule», in *TA* 26(1999), 155-190; ID. *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, IN 2005.

<sup>65</sup> Per le considerazioni che ho svolto sulla figura di Godolia e sul suo progetto politico e sociale, cf. F. BIANCHI, «Godolia contro Ismaele. La lotta per il potere politico in Giudea durante la dominazione babilonese», in *RivB* 53(2005), 1-17.

Deuteronomio. La menzione piuttosto misteriosa delle donne fa pensare al tentativo di impadronirsi dell'harem reale, che inaugura, di solito, «la carriera» di un usurpatore. Il fatto che Tell en Nasbeh fosse il centro di potere di Godolia spinge a chiedersi se il suo progetto intendesse riallacciarsi più alla casa di Saul che a quella di Davide. Il suo assassinio da parte di Ismaele, partigiano della casa davidica, concluse questo esperimento durato circa un decennio, aprendo una pagina oscura dal punto di vista amministrativo e politico. Da un lato emerge l'influenza della diaspora babilonese, mentre dall'altro stupisce il silenzio della madrepatria. Un segno della prima è l'amnistia concessa nel 563 a.C. al re Geconia, in esilio a Babilonia ormai dal 592 a.C., da parte del re Amel-merodach. I termini utilizzati dal libro dei Re suggeriscono quasi la stipula di un trattato di vassallaggio con il re caldeo: se è certo che il davidide non rientrò mai più in patria, P. Sacchi<sup>66</sup> e lo scrivente<sup>67</sup> ritengono che egli divenisse una sorta di re vassallo all'interno della corte caldea. Qui sedeva un consiglio della corona, chiamato il consiglio dei grandi del paese di Akkad, composto anche dagli altri sovrani della costa siro-palestinese residenti a Babilonia. Come leggere questo finale? Per alcuni studiosi il finale apre alla speranza, poiché l'erede di Davide è vivo e sta bene. Per altri si tratta di una constatazione neutrale. Di fatto essa racchiude tutte le tensioni e i contrasti, forse anche violenti, che divideranno la comunità giudaica, dopo che i re acheemenidi concessero il permesso di rientrare a chi ne avesse fatto richiesta, intorno al possesso delle terre, allo *status* del davidide Zorobabele e alla sempre più forte influenza del sacerdozio.

## Conclusione

Cerchiamo di trarre qualche conclusione dall'esame dei testi. È evidente che i cosiddetti «Profeti anteriori» tradiscono un lungo processo di elaborazione che utilizzò materiali diversi: la tradizione orale, attestata fra popoli e paesi diversi, può aver giocato un certo ruolo che oggi facciamo fatica ad apprezzare; eziologie elaborate nel regno del Nord e poi passate a quello del Sud, dopo la conquista assira di Samaria (720 a.C.); possibile sopravvivenza di cronache e sincronismi reali

<sup>66</sup> SACCHI, *Storia*, 27-37.

<sup>67</sup> BIANCHI, *I superstiti*, 1-6.

di Giuda e di Israele, basati su alcune formule precise: anno di inizio, sincronismo con il regno vicino e formula per indicarne la morte; ripresa, rielaborazione dei racconti precedenti sulla scorta di preoccupazioni storiche e religiose posteriori. Il regno di Ezechia rappresenta il termine *a quo* per la maggiore diffusione della scrittura e per l'inizio della raccolta delle prime tradizioni in Giuda (per esempio quelle di Abramo e Agar: ismaeliti e tribù arabe) e per la ricezione delle tradizioni settentrionali portate da coloro che fuggivano da Samaria (pensiamo alla storia di Abimelech o più in generale al perduto «libro del Giusto» o *Sefer haYashar*, o al «libro dei salvatori», antenato del libro dei Giudici). Come abbiamo visto, questo processo continuò durante il regno di Giosia e non si arrestò nemmeno nel periodo compreso fra l'età neobabilonese e quella achemenide. La situazione di questo periodo consigliò la stesura di nuovi testi che rispondevano alla crescente tensione insorta con i samaritani e alla situazione della piccola comunità giudaica della provincia persiana di Yehud. Se diamo credito alla ricostruzione demografica proposta da I. Finkelstein, si tratterebbe davvero di un piccolo resto, poche migliaia di abitanti, concentrati in pochi centri abitati degni di questo nome, fra i quali la stessa Gerusalemme avrebbe appena superato il centinaio di abitanti maschi. Quanta elaborazione intellettuale potesse svolgersi in una situazione demografica ed economica alquanto depressa, non è facile dire. D'altro canto, anche la situazione della diaspora in Babilonia, che conobbe nell'età neobabilonese un certo sviluppo e una certa intraprendenza, presenta gli stessi interrogativi: in quella che possiamo chiamare ancora «la corte» davidica? Oppure in uno dei centri come Casafia – dal quale la lista di Esdra 7 fa muovere un gruppo di rientrati che conservavano tradizioni liturgiche (un problema ulteriore è se in questa località sorgesse una sorta di tempio oppure quella che potremmo definire «l'incubatore» della futura sinagoga) – o dalla località di 'Al Yahudu in cui un nutrito *corpus* di tavolette cuneiformi ha svelato la presenza di un insediamento giudaico?<sup>68</sup> L. Pearce e C. Wunsch<sup>69</sup> hanno nel frattempo edito questi documenti che testimoniano un buon grado di integrazio-

<sup>68</sup> Cf. F. BIANCHI, «Esilio e ritorno», 283-286; ID., «Le presenze ebraiche nell'impero achemenide fra incidenze locali e idealizzazione di Gerusalemme», in *RStB* XXV(2013)1, 123-156. Entrambi gli articoli presentano una bibliografia aggiornata sul tema.

<sup>69</sup> L. PEARCE – C. WUNSCH, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (CUSAS 28), Bethesda, MD 2014.

ne economica e culturale di questo gruppo di esiliati giudaici con altre popolazioni semitiche occidentali là esiliate. Anche se i testi biblici parlano di uno scambio di lettere (Ger 29) fra la comunità giudaica e quella babilonese o di messaggeri (Ne 1), ignoriamo quale rapporto – sinergico, dialettico, egemonico, culturale – esistesse fra loro. Allo stesso modo non conosciamo come circolassero i testi scritti, come venissero trasmesse le tradizioni orali e quali ideologie le guidassero.<sup>70</sup> Il silenzio è tanto più pesante, se consideriamo la circolazione delle idee. Vediamo, infatti, modelli e idee mesopotamici affiorare nel pensiero giudaico, forse grazie alla sempre maggior diffusione dell'aramaico. Quale contributo abbiano dato le altre «diaspore», in particolare quella egiziana (si pensi alla storia di Giuseppe), a questa elaborazione della storia nazionale, è un altro cantiere aperto. In ogni caso, come abbiamo visto per diversi brani, il lavoro editoriale non sembra arrestarsi all'età achemenide, proseguendo ancora in quella ellenistica (epoca di ripresa economica?), come mostrano la costruzione originale della figura di Davide nelle Cronache (526 versetti sui 933 di 1 Cronache sono dedicati a lui!) soprattutto nella sfera liturgica, la presenza di racconti singolari (le imprese militari di Azaria in 2Cr 26) e poi il contributo della Settanta; nella sua versione, il duello con Golia (1Sam 17) conta la metà dei versetti rispetto al testo massoretico (più espansivo per polemizzare contro Saul o per soddisfare la curiosità dei suoi lettori in base a un testo più antico!) o l'oracolo di Natan in 2Sam 7 sviluppa la speranza messianica. In questa fase personaggi o episodi assumono un valore normativo (penso a Salomone citato in Ne 13,27 oppure *tout court* alla finzione salomonica di Qohelet o all'ipotesi di Bolin,<sup>71</sup> che coglie nelle storie dei figli di Eli e di Samuele un valore così esemplare per la *paideia* giudaica da riverberarsi sempre nel pensiero del Qohelet). E *last but not least*, il valore di questa memoria storica per i samaritani; mi limiterò a menzionare il ruolo importante di Giosuè in quella tradizione. In conclusione: lo studio dei Profeti anteriori

---

<sup>70</sup> Bisognerebbe forse rivisitare il complesso problema del cosiddetto «esilio della memoria» che ha toccato diversi Paesi europei dopo la seconda guerra mondiale – penso in particolare ai Paesi baltici con la fuga di parte della popolazione che ha continuato a coltivare una propria memoria. La riconquistata indipendenza ha posto, poi, il problema di condividerla con coloro che erano rimasti spesso a prezzo di accanite discussioni.

<sup>71</sup> T. BOLIN, «1-2 Samuel in the Jewish Paideia in the Persian and Hellenistic Periods», in D.V. EDELMAN (ed.), *Deuteronomy-Kings as Emerging Authoritative Books: A Conversation*, Atlanta, GA 2014, 133-158.

rappresenta in tutte le sue possibili diramazioni (testuali, storiche, vicino-orientali, archeologiche, culturali) un'altra fertile pista di ricerca per la storiografia e la ricerca biblica ed è interessante che ancora una volta la Facoltà Teologica di Sicilia sia, come gli esploratori che abbiamo incontrato all'inizio, all'avanguardia di questa indagine.

FRANCESCO BIANCHI  
Viale P. Togliatti, 284 B2  
00175 Roma  
francesco\_bianchi@hotmail.com

### Parole chiave

Storia deuteronomistica – Giosuè – Gerico – Abimelech – Silo – Gezebele – Godolia

### Keywords

Deuteronomistic History – Joshua – Jericho – Abimelech – Shilo – Jezebel – Gedaliah

### Sommario

Questo articolo presenta una serie di «sondaggi di superficie» all'interno dei libri che compongono la storia deuteronomistica (Giosuè-2Re) nel tentativo di accertare, anche grazie al confronto con l'archeologia e la storia del Vicino Oriente quanto, in alcuni episodi (la conquista di Gerico, l'ascesa e la caduta di Abimelech, la cattiva condotta dei sacerdoti di Silo, la storia di Gezebele), sia riconducibile a saghe, eziologie e leggende e quanto sia il frutto di riletture posteriori. Da questo esame emerge come molti testi ebbero una discreta preistoria orale, coltivata in alcuni santuari del regno del Nord, e conobbero in seguito una prima redazione scritta intorno all'VIII sec. a.C. In seguito, quando questi testi giunsero in Giuda dopo la conquista assira di Samaria, subirono fra il VII e il V secolo forti rimaneggiamenti in senso filogiudaico, favorevole al tempio di Gerusalemme e alla casa reale di Giuda e ostile al regno del Nord. In qualche caso, come nella storia di Gezebele, i redattori del libro dei Re, utilizzando qualche labile memoria, costruirono *ex novo* un personaggio che serviva allo scopo di denigrare la donna straniera nel quadro della polemica contro i matrimoni misti. Anche la fine del Secondo libro dei Re che narra la conquista neobabilonese di Gerusalemme e del regno di Giuda solleva forti problemi riguardo al tentativo di Godolia di farsi re, allo *status* dei discendenti di Davide, ai rapporti fra i giudei rimasti in patria e la diaspora babilonese, alla memoria condivisa dei due gruppi.

## Summary

This article presents a series of «introductory investigations» within the books which make up the Deuteronomistic History (Joshua-2 Kgs) in the attempt to ascertain, with the help of a comparison with archaeology and the history of the Near East, how much in some episodes (the conquest of Jericho, the rise and fall of Abimelech, the wicked conduct of the priests of Shiloh, the story of Jezebel) can be attributed to sagas, etiologies and legends and how much is the fruit of later rereadings. From this examination it emerges that many texts had their own oral prehistory, which was nurtured in some of the sanctuaries of the Northern Kingdom, and subsequently underwent a first edition around the eighth century B.C. Subsequently, between the seventh and fifth centuries, when these texts reached Judah after the Assyrian conquest of Samaria, they were seriously reworked in a philo-Judahite sense, favourable to the Jerusalem temple and to the royal house of Judah and hostile to the Northern Kingdom. In some cases, as in the story of Jezebel, the editors of the book of Kings make use of some fragile memories and construct *de novo* a character who serves to disparage the foreign woman within the frame of the polemic against mixed marriages. The end of the Second Book of Kings, which tells of the neo-Babylonian conquest of Jerusalem and of the Kingdom of Judah, also raises serious problems in connection with Gedaliah's attempt to make himself king, the status of David's descendants, the relations between those Jews who had remained in the country and the Babylonian diaspora, and the shared memory of the two groups.

---

## Psalms 9 and 10 (first part): the structure of Ps 9<sup>1</sup>

### Ps 9-10 or Ps 9 and Ps 10?

With few exceptions, Pss 9 and 10 are considered by exegetes nowadays as a single psalm.<sup>2</sup> The reasons are as follows:

1) according to G (followed by Vg), what we have here is a single psalm. This is why the numeration of Pss 10-147 G is different from that of the MT;

2) the two psalms are linked by an acrostic which finishes in Ps 9 with the letter כ (= Ps 9,19) and resumes in Ps 10 with the letter ה (= Ps 10,1);

3) the technical direction סלה (= «pause»?) which appears in Ps 9,21 makes no sense if this verse is the last: in fact, it usually has the aim of dividing the various parts within one and the same psalm;

---

<sup>1</sup> I wish to thank Michel Tait for the English translation and some useful observations. I discussed my structure with P. van der Lugt: we didn't agree in all our conclusions, but I have to thank him for many valuable insights.

<sup>2</sup> In favour of the unity of the two psalms, cf., among others, H. JUNKER, «Unité, composition et genre littéraire des Psaumes IX et X», in *RB* 60(1953), 161-169; R. GORDIS, «Psalm 9-10 – A Textual and Exegetical Study», in *JBQ* 48(1975), 104-122; W. BRUEGGEMANN, «Psalm 9-10. A Counter to Conventional Social Reality», in D. JOBLING – P.L. DAY – G.T. SHEPPARD (edd.), *The Bible and the Politics of Exegesis. FS Norman K. Gottwald*, Cleveland, OH 1991, 3-15; F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen. I: Psalm 1-50* (NEB), Würzburg 1993, 81-88; N. FÜGLISTER, «“Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren”. Psalm 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde», in G. BRAULIK ET AL. (edd.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS N. Lohfink*, Freiburg 1993, 101-124; P.D. MILLER, «The Ruler in Zion and the Hope of the Poor: Psalm 9-10 in the Context of the Psalter», in B.F. BATTO – K.L. ROBERTS (edd.), *David and Zion. FS J.J.M. Roberts*, Winona Lake, IN 2004, 187-197; D. SAGER, *Polyphonie des Elends. Psalm 9-10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext* (FAT 2. 21), Tübingen 2006, 23-41; J.P. FOKKELMAN, *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis. II: 85 Psalms and Job 4-14* (SSN), Assen 2000, 71-84 («One poem, two Psalms», 71); P. VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry. With Special Reference to the First Book of the Psalter* (OTS 53), Leiden-Boston, MA 2006, 147-163; R. MEYNET, *Les huit psaumes acrostiches alphabétiques* (Retorica Biblica e Semitica 6), Roma 2015, 21-49.

4) Ps 10 has no title whereas, generally, the psalms of the first book have one;

5) the two psalms are linked by many lexemes and expressions, exclusive to Pss 9 and 10, and by very similar content (see the subject of the «poor of YHWH» and that of the «kingdom of God»). They also form a single whole from the point of view of literary genre. In fact, Ps 9 begins with a thanksgiving and finishes with a prayer whereas Ps 10 begins with a prayer and finishes with a thanksgiving (cf. *tab. 1*).

Table 1

Sal 9	2-17	Thanksgiving
	18-21	Prayer
Sal 10	1-15	Prayer
	16-18	Thanksgiving

Until recently, the standpoint of Psalms exegesis was that of searching for the primitive form. With canonical exegesis, however, there has been a change of perspective which it is important to grasp. Here, it is not the initial stage of the tradition which is significant but the final one. Even if one were to grant that Pss 9 and 10 were originally a unit,<sup>3</sup> now, according to the MT, they are divided, and the first task of the exegete is that of accounting for the present text. We can suppose, perhaps, that they had the same author, something that would explain the closeness of their thought and vocabulary, but that does not mean to say that they are a single psalm. Moreover, the other criteria for the unity of Pss 9-10 are not definitive:

1) With regard to G, today there is an increasing tendency to consider it an alternative canon to that of the MT. As a principle, present exegesis tends, in my opinion correctly, to give preference to the MT which, with the greater part of the Jewish tradition,<sup>4</sup> considers Pss 9 and 10 as two psalms.

<sup>3</sup> «À notre avis, il faut lire le Ps 9-10 comme un poème originellement unitaire» (M. GIRARD, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation* [Recherches. NS 2], Montréal-Paris 1984, 116; cf. anche M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, I-II, Montréal 1994-1996, I, 269-275); «There are therefore grounds for suggesting that Psalms 9 and 10 were originally a single unit which was later divided into two» (A. HAKHAM, *Psalms* [The Bible with The Jerusalem Commentary], Jerusalem 2003, I, 65).

<sup>4</sup> According to a part of the rabbinic tradition, Pss 9 and 10 represent a single psalm. This is the testimony of Rashi and Tosafot (cf. HAKHAM, *Psalms*, 65) together

2) The criterion of the acrostic is only partly valid. In fact, in Ps 9, the first two verses begin with א (vv. 2.3), followed by a single verse which begins with ב (v. 4). Verse 5 begins with ב, outside the alphabetical series. The series resumes in v. 6: ג. That suggests that the acrostic is obtained by considering the beginning of a pair of verses, as in Ps 37 (cf. BHS). However, the next letter to begin a verse is not ד, but ה, and this is found in the verse immediately following (v. 7). This is also the case with the ו, which links the beginning of vv. 8.9.10.11. Then there follow, respecting the alphabetical order every two verses, ז (v. 12), ח (v. 14), ט (v. 16) and י (v. 18). However, כ is not found in v. 20 but in v. 19. The acrostic resumes in 10,1 with ל. In Ps 10, an acrostic sequence can be traced only in vv. 12-17 where each pair of verses begins with a letter of the alphabet (v. 12 = ק; v. 14 = ר; v. 15 = ש;<sup>5</sup> v. 17 = ת) while vv. 2-11 are outside the acrostic. Missing from the roll are the letters מ, נ, ס, ע, פ, צ in Ps 10 and ד in Ps 9: in all, 7 letters out of a total of 22. It is possible to think that perhaps the hypothetical Ps 9-10 was originally structured by the acrostic every two verses, and that, later, a redactor broke up the acrostic in a desire to make particular emphases, or else that the incomplete acrostic reflects the desire of the redactor to place in sequence two psalms that were originally quite separate. In any case, what is important is to account for the present state of the two psalms with their irregular acrostic,<sup>6</sup> instead of attempting to reconstruct a supposed primitive psalm.<sup>7</sup>

with a distinct group of medieval manuscripts (cf. M.I. GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms 1-89*).

<sup>5</sup> Here again, the binary rhythm is interrupted, unless v. 14 MT is considered as two verses (essentially, it is composed of two distich verses).

<sup>6</sup> For an interesting attempt to explain the irregular nature of the acrostic in Pss 9-10, cf. R. BENUN, «Evil and the Disruption of Order. A Structural Analysis of the Acrostics in the First Book of Psalms», in *Journal of Hebrew Scriptures* 6(2006), 1-30, who, at the close of a detailed analysis, is able to state: «All of this structural information, word counts, and number symbolism, point to the integrity of the text and add support to the view that any anomalies in the acrostic are intentional», 10. The independence of Ps 9 from Ps 10 is perhaps suggested also by the number of verses: Ps 9 has 21 verses, a number which corresponds almost exactly with the letters of the Hebrew alphabet (22). Indeed, the acrostic Ps 145<sup>TM</sup> has also 21 verses.

<sup>7</sup> The attempts to construct a complete acrostic are numerous. Cf., for example, T.K. ABBOTT, «On the Alphabetical Arrangement of Ps IX and X with Some Other Emendations», in *ZAW* 16(1896), 292-294; M. BUTTENWIESER, *The Psalms* (LBS), New York 1969, 419-428.

3) Where the absence of a title is concerned, Ps 10 is not the only example in the first book of the Psalter. The title is also lacking in Ps 33, but there is no question that Pss 32 and 33 are a single psalm. Different, perhaps, is the case of Ps 43 which is strongly linked with the previous psalm. Certainly, the lack of a title suggests the redactional juxtaposition of the two psalms but it is not sufficient to establish their unity.

4) The argument concerning the presence of the term סִלְהָ at the end of Ps 9 is not decisive because the same phenomenon occurs in Pss 3; 24 and 46.

5) Moreover, the strong links in form and content between the two psalms is not a decisive argument<sup>8</sup> because the concatenation of adjacent psalms is a common phenomenon in the Psalter, and Ps 9 is strongly connected not only with Ps 10 but also with Pss 7 and 8.<sup>9</sup> Even if Ps 9, undoubtedly, fits well with the following psalm, it has a structure that is perfectly unitary and coherent. The present article is devoted to this. A further article will be devoted to the structure of its «twin», Ps 10.

## Translation

1. *To the choirmaster. For the death of the son<sup>a</sup>. A psalm of David.*

---

2. *I will thank (you), YHWH, with all my heart,  
I will tell of all your wonders,*

3. *I will rejoice and exult in you,  
I will sing psalms to your name, O Most High,*

---

4. *for my enemies turn back,  
they stumble and perish before you.*

5. *Indeed, you have done justice for me and maintained my right,  
you have sat on the throne, you just judge.*

---

<sup>8</sup> Cf., in this sense, GIRARD, *Les Psaumes*, 114-116; GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, I, 269-275.

<sup>9</sup> For this, we refer to P. AUFFRET, *Quatre psaumes et un cinquième. Étude structurale des psaumes 7 à 10 et 35*, Paris 1992, 127 note 2: «Les rapports sont aussi étroits entre 7 et 9 qu'entre 9 et 10, et 7 et 10. On pourrait en conclure que le Ps 9 est au centre des psaumes 7 et 10, encadré par eux»; cf., again, for the correspondences between Ps 7 and Ps 9, G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Ps 1-41* (ÖBS 16), Frankfurt 1999, 97-101; for those between Ps 8 and Ps 9, *ibid.*, 89-92.

6. *You have rebuked the peoples, you have made the ungodly perish,  
you have blotted out their names for ever and ever.*
  7. *The enemy –, they are finished, ruins for ever,  
you have destroyed the cities –:  
their memory is perished<sup>a</sup>.*
  8. *But YHWH sits for ever,  
he establishes his throne for judgement,*
  9. *he judges the world with justice,  
he governs the peoples with equity.*
  10. *And YHWH will be a refuge for the oppressed,  
a refuge for the times of despair,*
  11. *and those who know your name will trust in you,  
because you have not abandoned those who seek you,  
O YHWH.*
- 

12. *Sing a psalm to YHWH whose throne is in Zion,  
proclaim his works among the peoples,*
  13. *because, as avenger of blood, he has remembered them,  
he has not forgotten the cry of the poor (when they called):*
  14. *«Have mercy upon me, O YHWH,  
see my misery because of my enemies,  
you who raise me from the gates of death,*
  15. *so that I can tell all your praises  
in the gates of the daughter of Zion:  
I will exult in your salvation».*
  16. *The peoples have fallen into the pit which they have made,  
their feet have become entangled in the nets which they  
have hidden.*
  17. *YHWH has made himself known, has executed justice,  
taking the wicked in the work of his hands. – INTERLUDE.  
SELAH.*
- 

18. *Let the wicked return into Sheol,  
all the peoples who forget God,*
19. *for the wretched shall not always be forgotten,  
the hope of the poor (not) perish for ever.*

20. Arise, O YHWH,  
*let not man grow insolent,  
 let the peoples be judged before you.*
21. Give them, O YHWH, instruction<sup>a</sup>,  
*let the peoples acknowledge:  
 they are (only) a man. – SELAH.*

**1a** The MT *לְבַן עֲלֵמוֹת* is a *crux interpretum*. Cair. and numerous Ms have the reading *עַל מוֹת*, «for [the] death»,<sup>10</sup> a reading confirmed by Hier: *pro morte filii*, and Sym: *ἐπιταύτου περὶ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ*. This reading is in line with the titles of Ps 3 and Ps 7, and, in my opinion, is the only one to give a satisfactory meaning.

**7a** This verse is particularly complicated with the result that numerous conjectures have been proposed. In my opinion, the verse is divided syntactically into four segments, linked to one another in a chiasmic form (ABB'A', cf. *tab.* 2).<sup>11</sup> The term *עֲרִים*, which is feminine, agrees with *חַרְבוֹת*, while the two masculine pronouns *זָכָרָם* and *הֵמָּה* agree *ad sensum* with the term *הָאֵיִב* at the beginning of the verse, understood in a collective sense.<sup>12</sup>

Table 2

A = masc.	הָאֵיִב
B = fem.	חַרְבוֹת לְנֶצַח
B' = fem.	וְעֲרִים נְחֹשֶׁת
A' = masc.	אֲבָד זָכָרָם הֵמָּה

**21a** The substantive *מוֹרָה* is problematic. Elsewhere in the HB, it only has the sense of «razor» (Jdg 13,15; 16,17; 1Sam 1,11), but this is a meaning which does not fit into the context of our psalm.<sup>13</sup> In my

<sup>10</sup> Cf. BHS.

<sup>11</sup> Thus, the structure is revealed to be fundamental for the understanding of the syntax as well. For similar examples, cf. Ps 139,18b (on which cf. G. BARBIERO, «הַקְצַחַי וְעָרֵי עִמּוֹן», in *Bib* 94[2013], 436-447); Job 3,13-16 (cf. G. BARBIERO, «The Structure of Job 3», in *ZAW* 127[2015], 52-53).

<sup>12</sup> Delitzsch had already observed correctly that the pronominal suffix in *זָכָרָם* «nicht auf die Städte, sondern auf das sammelbegriffliche *הָאֵיִב* geht» (F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, Gießen-Basel 1984, 118).

<sup>13</sup> M. Tait suggests a possible meaning, observing: «unless the razor is to cut their throats!» (personal communication). But this use of a *מוֹרָה* is unattested.

view, the possible solutions go in two directions. The first makes the term derive from the root ירה, «fear», reading מורא. Now, מורא is not a reverential fear, but is «mortal terror caused by YHWH»<sup>14</sup> which is in line with what is invoked for the heathen in the psalm (cf. v. 18) with the aim of humbling the arrogance of the ungodly. The second possibility is to make the term derive from the root ירה, «teach». This possibility too is supported by the context because it is consistent with the verb which follows: ידעו, «let them know» (21b). This interpretation is supported by G (γομοσέτην), Syr, Arab and Hier. It has been adopted by Junker<sup>15</sup> and Wutz.<sup>16</sup> However, these translations are reading מורה, instead of מורה. Sym has: τάξον κύριε νόμον αὐτοῖς, «give them, O Lord, a law». It is possible that he read חורה in place of מורה, or perhaps understood the consonantal text as an abstract term deriving from ירה. Driver's proposal moves basically in this direction,<sup>17</sup> though he understands מורה not as «law», but as «lesson», in a sense close to מורה. Perhaps, as Koenen suggests, the text is open to two possibilities, revealing a tension in the author between «annihilation» and «mission» where the peoples are concerned.<sup>18</sup>

## Structure

### Overview

The structure of Ps 9 cannot easily be discerned. It is no wonder that a range of solutions has been proposed,<sup>19</sup> not least because Ps 9 has almost never been studied on its own, separately from Ps 10. There are even those who doubt that Ps 9 has a structure of its own, mainly because of the fact that it is an acrostic. In this connection, Gunkel's

<sup>14</sup> «Tödlicher Jahwe-Schrecken»: K. KOENEN, «Völkervernichtung und Völkermission. Die theologische Bedeutung der Textgeschichte erörtert am Beispiel von Ps 9,21», in *BN* 54(1990), 22.

<sup>15</sup> «Établissez, Yahweh, um législateur sur eux» (JUNKER, «Unité, composition et genre littéraire des Psaumes IX et X», 168).

<sup>16</sup> «Stelle einen Meister über sie» (F. WUTZ, *Die Psalmen: textkritisch untersucht*, München 1925, 17).

<sup>17</sup> G.R. DRIVER, *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet* (The Schweich Lectures of the British Academie 1944), London 1954, 204.

<sup>18</sup> Cf. KOENEN, «Völkervernichtung und Völkermission» («Völkervernichtung und Völkermission»).

<sup>19</sup> Cf., for a review, VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, 155-156.

judgement is pessimistic: «To such an artificial composition (G. is speaking of Pss 9–10 which he considers unitary, *GB*) one cannot pose questions that are too demanding. The author was able to pronounce himself satisfied if he found a suitable word for each letter of the alphabet. He lacked the artistic capacity to structure his poem as a fully unitary work».<sup>20</sup>

Personally, I do not share such a negative judgement. Despite the difficulties, Ps 9 reveals a polished structure. It is characterised, first of all, by an *inclusio* formed by the terms: יהוה (vv. 2 and 17.20.21, on all four occasions in the second position, in linear correspondence), שׁוֹב (vv. 4 and 18, both times at the beginning of the verse),<sup>21</sup> אֶבֶר (vv. 4.7 [cf. 6] and 19, always in the penultimate position), פִּנִּיךְ (vv. 4 and 20, at the end of the verse), שֹׁפֵט (vv. 5 [2x] and 20), עַד (v. 6) and לְעַד (v. 19, at the end of the verse), לִנְצַח (vv. 7 and 19), הַמָּוָה (vv. 7 and 21, at the end of the verse). Moreover see אֶסְפְּרָה כָּל־נִפְלְאוֹתֶיךָ (v. 2) and אֶסְפְּרָה כָּל־תְּהִלָּתֶיךָ (v. 15); עֲשִׂיתִי מִשְׁפָּטִי (v. 5) and מִשְׁפָּט עֲשֵׂה (v. 17); גּוֹיִם, vv. 6 and 16.18.20.21; רָשָׁע, vv. 6 and 17.18.<sup>22</sup> The presence of these significant terms at the beginning and end of the psalm speaks in favour of its integral nature. Along these lines, we should note again that the tetragrammaton appears exactly 9 times in the psalm, in correspondence with the number of the psalm in the MT (this is not a coincidence because Ps 7 too has 7 mentions of the divine name!).

A structural characteristic pointed out by various authors is that the basic poetic unit, which is reflected also in the structure of the acrostic, always comprises two verses.<sup>23</sup> Therefore, the strophes are: vv. (1) | 2-3 | 4-5 | 6-7 | 8-9 | 10-11 | 12-13 | 14-15 | 16-17 | 18-19 | 20-21.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen 1986, 32. Speaking of the sequence of the two literary genres, «thanksgiving» (Ps 9) + «prayer» (Ps 10), this author comments: «Wäre die Kunst des Dichters größer und bewußter gewesen, so würde er mindestens die beiden Stoffmassen umgestellt, mit der Klage begonnen und mit dem Lobgesang geendet haben» (*ibid.*, 33). Ḥakham's opinion is similar: «It is impossible to divide the Psalm up into clear sections, for the ideas that are expressed here repeat themselves and are intertwined with each other» (ḤAKHAM, *Psalms*, I, 55).

<sup>21</sup> The fact that the root doesn't occur in Ps 10 supports my thesis of two psalms.

<sup>22</sup> Cf. VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, 152.

<sup>23</sup> This is no longer the case for Ps 10, as we shall see, and that is evidence for the independence of the two psalms.

<sup>24</sup> Cf., in this sense, among others, J.G. SOMMER, *Biblische Abhandlungen I*, Bonn 1846, 153-159; H. GRIMME, *Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Peseq des Psalmenbuches* (Collectanea Friburgensia NF 3), Fribourg 1902, 153;

These strophes are arranged in two stanzas: 2-11 and 12-21, each comprising five strophes.<sup>25</sup> The title (v. 1) forms a unit in itself, but it is part of the psalm because the lexeme זמר of the substantive מזמור is repeated at the beginning of each of the two stanzas (אזמורה, v. 3; זמרו, v. 12). While, in the first stanza, the song is intoned by an individual («I will sing»), the second stanza presents the song of the poor («sing [pl.]»): the circle is enlarged. Furthermore, the final verse of the two stanzas is placed in parallel by means of the verb ידע (vv. 11 and 21). The parallelism is antithetical: while the poor «know» the divine name (v. 11), the prayer is that the peoples «know/acknowledge» themselves to be mortal (v. 21).

From the point of view of literary genre, the first stanza is basically a thanksgiving while, in the second, the thanksgiving (vv. 12-17) gives way to a prayer (vv. 18-21). The division of the two literary genres is indicated by two «musical» directions at the end of v. 17: הגיון and סלה. Although not very common, this sequence (thanksgiving + prayer) is not foreign to the prayer of the psalms.<sup>26</sup> Take, for example, Ps 40, in which the thanksgiving (vv. 2-11) is followed precisely by the prayer (vv. 12-18). The salvation obtained in the past is the basis for the trust with which the psalmist addresses God in the present: biblical salvation is always an «already and not yet».

---

DELITZSCH, *Die Psalmen*, 113-114; GUNKEL, *Die Psalmen*, 30-31; N.H. RIDDERBOS, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau, mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41* (BZAW 117), Berlin-New York 1972, 140-143; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi* (Roma 1992-1993), I, 255-256; SAGER, *Polyphonie des Elends*, 26-34; VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, 147-148.

<sup>25</sup> Thus, for example, H. EWALD, *Die Dichter des Alten Bundes I,2: Die Psalmen und die Klagelieder*, Göttingen 1866, 220-227; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (SB[T]), Torino 1965, 775; RIDDERBOS, *Die Psalmen*, 140-143; GIRARD, *Les Psaumes*, 102-107; FÜGLISTER, «Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren», 103-106; GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, I, 250-254; S. TERRIEN, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, MI 2003, 134-135; J.-L. VESCO, *Le psautier de David traduit et commenté* (LeDiv 210-211), I-II, Paris 2006, I, 148; SAGER, *Polyphonie des Elends*, 26-34.

<sup>26</sup> Cf. on this, F.G. VILLANUEVA, *The Uncertainty of a Hearing. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* (V.T.S 121), Leiden-Boston, MA 2008, 101-113. According to Gunkel, the mixing of literary genres is a typical sign of a late composition (H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1985, 401-402).

### The first stanza (vv. 2-11)

The first stanza is included by the tetragrammaton, יהוה (v. 2a and 10a.11b), and by the expression בך (vv. 3a and 11a): the psalmist's exultation «in you» (3a) is matched by the trust «in you» of the community of the poor (11a). The account of salvation by the psalmist has involved all his community so that, from the beginning to the end of the stanza, there is a noticeable passage from the «I» to the «we». Another *inclusio* is provided by the term שמך in vv. 3b and 11a. The substantive שם appears for a third time in the stanza in v. 6b, exactly in its centre, here in the form שמו: to the double mention of «your name», that is, of the holy name, YHWH, is counterposed that of «their name», that is, the name of the enemies, which God has blotted out.

As for the development of thought within the stanza, in strophe I (vv. 2-3), according to the scheme typical of psalms of thanksgiving (cf. Ps 138),<sup>27</sup> one can observe the proposal to thank God publicly, and, in the four strophes that follow (vv. 4-11), the reason for this, introduced by כי (v. 5). Here, the one who has been saved tells the community of the benefits which he has received (vv. 4-9). Verses 10-11 conclude the psalmist's account with the lesson which the community of the poor must draw from the past, that is, trust in divine assistance (בטח, v. 11a).

Superimposed on this structure there is another, in which, turn by turn, the protagonists of salvation are brought into focus, that is, first, YHWH, the principal character, then the «I» of the psalmist, the object of salvation on to whom is superimposed the «we» of the community of the poor, and, finally, the group of the oppressors from whose arrogance YHWH has freed the poor man. The two quantities, «I» and the «community of the poor» (AA') occupy the strophes at the extremities of the stanza (I = vv. 2-3; V = vv. 10-11): the correspondence between these two strophes, with the value of *inclusio*, has been pointed out above. Both are included by the divine name (cf. *tab. 3*).

Table 3

A (vv. 2-3)	(2a)	יהוה	(3b)	עליין
A' (vv. 10-11)	(10a)	יהוה	(11b)	יהוה

<sup>27</sup> Cf., in this sense, E.S. GERSTENBERGER, *Psalms* (FOTL 14-15), I-II, Grand Rapids, MI 1988-2001, I, 73-74.

The divine actor comes into focus above all in strophes II (vv. 4-5) and IV (vv. 8-9) (BB'). God is presented as a king and just judge who sits on his throne and delivers justice to the oppressed. The correspondences are precise: **ישב**, vv. 5b and 8a; **שפט**, vv. 5 (2x) and 8.9; **דין**, vv. 5 and 9; **כסא**, vv. 5 and 8; **צדק**, vv. 5b and 9a.<sup>28</sup>

The central strophe (C) is devoted to the enemies who are called by various names: **גוים**, v. 6a; **רשע**, v. 6a; **האויב**, v. 7a. We pointed out above the link with the first and last strophes by means of the term **שם** (vv. 3b, 6b and 11a), which suggests a central point for the stanza, in vv. 6-7 (cf. *tab. 4*).

Table 4

Thanksgiving, vv. 2-3	A. I, 2-3 (I)	יהוה (2a); בך (3a); שמוך (3b)
Reason, vv. 4-11	B. YHWH, 4-5 (II)	ישב (5b); שפט (5a, 5b); דין (5a); כסא (5b); צדק (5b)
	C. Enemies, 6-7 (III)	שמום (6b)
	B'. YHWH, 8-9 (IV)	ישב (8a); שפט (8b, 9a); דין (9b); כסא (8b); צדק (9a)
	A'. Poor, 10-11 (V)	יהוה (10a, 11b), בך (11a), שמוך (11a)

### *Confession (vv. 2-3)*

The first strophe of the stanza has the role of introduction both to the psalm as a whole (see the *inclusio* with vv. 18-21) and to the first stanza (we have noted above the *inclusio* with strophe V, vv. 10-11). It describes Ps 9 as a thanksgiving. The two verses are characterised by the letter א, the first of the alphabet, which marks not only the beginning of the first stich (**אודה**) but the beginning of all four stichs of the strophe (cf. **אזמרה, אשמחה, אספרה**).<sup>29</sup> What we have here are four verbs in the I pers. sing. of the impf., with cohortative force. A fifth verb appears in 3a (**ואעלצה**), it too in the I pers. sing.: undoubtedly, the «I» of the psalmist is the protagonist of the strophe.

<sup>28</sup> For the correspondence between vv. 4-5 and 8-9 cf. VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, 152.

<sup>29</sup> For a similar phenomenon, cf. Ps 8,2.4-5 and 10.

Verse 2 is constructed in complementary parallelism with the result that the thanksgiving (אֲוֹרָה, v. 2a) is matched by the concrete way with which it is carried out, that is, the account (אֲסַפְּרָה, v. 2b) of the wonders of God, anticipating the content of vv. 4-11. The universalising particle כֹּל unites the two stichs of the verse, suggesting a correspondence between «with *all* my heart» and «*all* your wonders» (cf. *tab.* 6). So great are «your wonders» that a sufficient response can come only from the «whole heart» of the psalmist.

Like v. 2, v. 3 is also composed in complementary parallelism. The two verbs which express the joyful sentiment of the psalmist (אֲשִׂמְחָה וְאֶעֱלֶזָה, v. 3a), which can be understood as a hendiadys, are matched by only one in 3b (אֲזַמְרֵה), expressing the action in which the joy is made concrete, that is, «sing psalms». Moreover, there is a correspondence between the two expressions that concern the object: בָּךְ, v. 3a, שְׂמִיךְ, v. 3b. The joy is not an egoistic joy: it comes from communion with God; it is joy «in you». The music is not singing of the psalmist nor of any illustrious personage but of «your name, Most High».<sup>30</sup>

The two expressions, בָּךְ and שְׂמִיךְ, will be taken up again at the end of the stanza, in v. 11a: «... and those who know *your name* will trust *in you*». The fruit of the psalmist's «account» is that the community of the poor, of those, that is, who «know your name» acquires trust in YHWH whereas the names of the wicked will be blotted out (v. 6).

### *The account of the wonders worked by YHWH (vv. 4-11)*

Verses 4-11 are structured in four strophes: 4-5, 6-7, 8-9 and 10-11,<sup>31</sup> arranged in an alternate form (ABA'B'). In vv. 4-5 and 8-9, the dominating figure is YHWH, presented as king and judge of the universe while, in vv. 6-7 and 10-11, two different objects of the divine action are introduced: first, the enemies, who are condemned and destroyed by the divine judge (vv. 6-7), then the poor, currently victims of oppression, who will instead be saved by YHWH (vv. 10-11) (cf., above, *tab.* 4).

<sup>30</sup> On the equivalence between the «name» and the «person», cf. Ps 8,2,10.

<sup>31</sup> Our division for vv. 4-11 matches that in J.J.S. PEROWNE, *The Book of Psalms*, London 1870, 149; DELITZSCH, *Die Psalmen*, 113; R.L. ALDEN, «Chiastic Psalms (I). A Study in the Mechanic of Semitic Poetry in Psalms 1-50», in *JETHS* 17(1974), 16.

At the same time, we should note the passage from the perfect, which dominates in vv. 4-7, uniting strophes II and III, to the imperfect, which characterises strophes IV and V, vv. 8-11. This means that the first two strophes concern the past, the last two the present/future (AA'BB'). One could say that the first two strophes actually correspond to the account of the wonders on the past, announced in vv. 2-3, while the last two draw from this account a reflection which concerns the present/future.

Table 5

<i>verses</i>	<i>tense</i>	<i>object</i>	<i>terms</i>
A. vv. 4-5		«I»	דיני, משפטיו, אויביו
B. vv. 6-7	past	Peoples	גוים
B'. vv. 8-9		Peoples	לאמים, תבל
A'. vv. 10-11	present/future	Poor	דרשיך, יודעי שמך, רך

If we compare the first strophe of the passage with the last, we should note the transition from the particular case of the individual (vv. 4-5) to a communitarian dimension (vv. 10-11). The «I» gives way to the group of the poor, of which he himself is a part (רך, 10a; יודעי שמך, 11a; דרשיך, 11b). On the other hand, the two central strophes are characterised by a universal dimension: here there is mention of nations and peoples (גוים, v. 6; לאמים, תבל, v. 9). In this way, we arrive at a chiasmic structure which complements the previous one: ABB'A' (cf. *tab. 5*).

Finally, we should also observe the direction of the discourse. In the first two strophes (vv. 4-7) the worshipper addresses God in direct discourse: here, we have a prayer. In the third strophe (vv. 8-9), there is a change to indirect discourse. The talk is not *to* God but *of* him. The final strophe unites the indirect discourse (v. 10) with the direct (v. 11). From this point of view, we obtain once again a chiasmic structure but with a different arrangement from the previous one (cf. *tab. 6*).<sup>32</sup> We have the impression of being faced with a composition that is polished poetically. Whatever Gunkel thinks, the poet of Ps 9 was well aware of his craft!

<sup>32</sup> For a similar structure in Ps 19 cf. G. BARBIERO, *Il regno di JHWH e del suo Messia* (Studia Biblica 7), Roma 2009, 160 (*tab. 30*).

Table 6

<i>str.</i>	<i>verses</i>	<i>direction</i>	
II	4-5	you (s.)	A
III	6-7	you (s.)	
IV	8-9	he	B
V	10-11	{ he (v. 10) you (s.) (v. 11)	B' A'

Thus, the observations made so far lead us to divide the passage into two parts: the first deals with the account of the wonders of YHWH (vv. 4-7, str. II-III); the second draws from this account a reflection for the present (vv. 8-11, str. IV-V).

First part: the wonders of YHWH (vv. 4-7)

Verses 4-7 are included by the two terms אָיִב (vv. 4a and 7a) and אָבֵר (vv. 4b and 7b), set in a perfectly linear parallelism. Moreover, v. 7 is a tristich, and change of rhythm often marks the end of a compositional unit.<sup>33</sup>

The just judge (vv. 4-5)

Verse 4 introduces the second strophe which, following the acrostic, begins with the letter ב (בָּשׁוּב) and incorporates the two verses, 4 and 5 (in v. 6, we find the next letter in the sequence, ג). In v. 4, we are presented not with a legal tribunal but with a military defeat. The enemies of the psalmist, who had attacked him, had to «retreat» (שׁוּב אָדוּר). In our hypothesis of a reference to Absalom (cf. v. 1), the action described here is understandable, but that does not remove the reference to eschatology.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> On the structural force of the tristich, cf. W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry* (JSOT.S 26), Sheffield 1984, 177-185.

<sup>34</sup> Two alternatives are offered. Beyerlin thinks of an «actualisation of salvation», in the sense that the author would be actualising the past experience of the people of God (W. BEYERLIN, «Die toda der Heilsvergegenwärtigung in den Klagegliedern des Einzelnen», in ZAW 79[1967], 221-223). Füglistler thinks, instead, of the future, understanding v. 4 in a temporal/conditional sense: «... (I will sing to your name, O Most High,) *when my enemies turn back, (when) they stumble and perish before you*». The perfect of vv. 5-7 would have an eschatological sense, as in Deutero-Isaiah (cf. Is 52,7-10). The link with Deutero-Isaiah is also emphasised by E. CORTESE, *La preghiera del re. Formazione, re-*

Verse 5 transposes this victory of YHWH on to the judicial plane. In saving «David», YHWH has acquitted him, proclaimed his integrity and laid the blame on his enemies (v. 5a), and, with this, he has taken his seat on his throne as «just judge» (v. 5b). The image of YHWH sitting on his throne expresses his judicial activity, on the one hand, and his royal authority, on the other.

Expressed here is the fundamental idea of the Psalter which is to be understood as a hymn to the kingship of YHWH. This idea was introduced in a programmatic way in Ps 2 (cf. v. 4), and characterises the central psalms of book IV, Pss 93-100 (cf. 93,1; 96,10; 97,1; 99,1).<sup>35</sup>

#### The annihilation of the enemies (vv. 6-7)

The third strophe also begins duly with the letter ג (גֵּרָה, v. 6). However, one would then expect the letter ד which is missing from the sequence. Instead, v. 7 begins with the following letter, ה (הֵאֵיב). While, until now, the acrostic occurred every two verses, here it characterises each verse of the strophe. Clearly, the author is making free use of this literary device. Benun offers an interesting explanation for this double irregularity (absence of the letter ד; absence of a verse between the letter ד and the following one), that is, the appearance of the term רָשָׁע in v. 6: «The mere mention of the wicked in v. 6, even within a description of his destruction (...) disrupts the acrostic sequence. Proper order

---

*dazione e teologia dei «Salmi di Davide»* (RivB Suppl. 43), Roma 2004, 41 («Here, we have to do with eschatological judgement and for quite some time we are under the influence of Dt-Is»). According to Füglistler, we would indeed have an actualisation, as intended by Beyerlin, but not of the past, rather, of the future, that is, of the coming of the kingdom of God (FÜGLISTER, «Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren», 105; along the same lines, JUNKER, «Unité, composition et genre littéraire des Psaumes IX et X», 162-163: «[J]’exalterai Votre nome] quand mes ennemis reculeront, quand ils tomberont et périront devant Vous»; L. JACQUET, *Les psaumes et le coeur de l’homme*, Gembloux 1975-1979, I, 331; J. GOLDINGAY, *Psalms*, Grand Rapids, MI 2006-2008, I, 162: «I... take vv. 4-5 to refer not to what Yhwh habitually does..., but to what the suppliant expects Yhwh to do [cf. LXX, Jerome, Tg]; v. 5 looks back from the prospective of that future event», cf. p. 171). In my opinion, we could to think of the case of a «prophetic perfect» (cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* [SubBi 27], Roma 2006, § 112h, 118s; W. GESENIUS – E. KAUTZSCH – G. BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962, § 106n), through which a fact that belongs to the future is given as having already happened because it is certain: this would be a plausible explanation for the perfects in vv. 5-7. Perhaps Füglistler is right, but it seems to me that the reference to the past is not to be excluded: I would choose to hold open the two possibilities.

<sup>35</sup> The link between the kingdom of God and the eschatological judgement is expressed particularly in Pss 96,10.13; 98,9.

is not restored until the letter ו appears, which begins וייהוה לעולם ישב; a proclamation of God's everlasting sitting in judgment brings the acrostic back to proper format». <sup>36</sup> The strophe is included by the verb אבד, «perish» (vv. 6a and 7b) which we found also in v. 4, at the beginning of the passage 4-7.

Second part: the lesson to be drawn for the present (vv. 8-11)

The thanksgiving for the salvation achieved by YHWH continues in vv. 8-11. However, now there is a change in the tense of the verbs: from the past (even if what we have here is, perhaps, a prophetic perfect), we pass to the present/future. From the description of the eschatological victory of YHWH over the enemy nations, we move to the consequences of this for the present moment to which the expression לעתות בצרה (v. 10) alludes.

From the structural point of view, the author turns away from the acrostic model or, better, reinterprets it freely. After the letter ה, in v. 7, there follow four verses, each beginning with the letter ו (vv. 8-11). Just as the first strophe had four stichs which began with the letter א, so too here: the anaphora now concerns not each stich but each distich, the four verses which make up the section, marking its unity which is confirmed, furthermore, by the *inclusio* created by the tetragrammaton (vv. 8a and 11b, first and last word of the passage). <sup>37</sup> The section is arranged into two strophes: vv. 8-9 and 10-11.

The eternal One, YHWH (vv. 8-9)

In parallel with vv. 4-5, strophe IV, vv. 8-9, concentrates once again on the divine king and judge. The parallelism with v. 5 is particularly clear: the strophe is linked to it by numerous lexemes. <sup>38</sup>

<sup>36</sup> BENUN, «Evil and the Disruption of Order», 6.

<sup>37</sup> Here too, Benun emphasises the preciseness of the text: «God's name is a keyword in the four verses of the letter ו. YHWH is the first, last, and middle word of vv. 8-11» (BENUN, «Evil and the Disruption of Order», 6), and draws the consequences of this: «The very fact that each of these verses begins with the same letter implies that they should be taken together» (BENUN, «Evil and the Disruption of Order», 25).

<sup>38</sup> Cf., above, *tab. 4*. See the claim of Goldingay: «Verses 8-9 recycle most of the words in v. 5 that spoke of a future exercise of sovereignty to make here a statement about the fact of Yhwh's sovereignty that undergirds the expectation» (GOLDINGAY, *Psalms*, I, 173).

Verse 8 is to be understood as an antithesis to the previous one. There was affirmed the end, the vanity of the human attempt to challenge time («ruins for ever»!): here, by contrast, is an affirmation of the eternity of the kingdom of YHWH. Verse 8 describes the *nature* of YHWH as universal judge and king, while v. 9 describes his *activity*, the exercise of these functions. Verse 8 is characterised by a chiasmic structure (cf. *tab. 7*), while v. 9 displays a parallel structure (cf. *tab. 8*). In both, the subject is external to the parallelism, with a kind of anacrusis.

Table 7

<i>v. 8a</i>		<i>v. 8b</i>	
ויהוה		—	
לעולם	A	כונן	B'
ישב	B	למשפט כסאו	A'

Table 8

<i>v. 9a</i>		<i>v. 9b</i>	
והוא		—	
ישפט־חבל	A	ידין לאמים	A'
בצדק	B	במישרים	B'

The poor, beneficiaries of divine justice (vv. 10-11)

Antithetically to vv. 6-7, which concentrated on the enemies of the psalmist, the fifth strophe (vv. 10-11) highlights the poor. In addition to vv. 6-7, vv. 10-11 have a structural link with vv. 2-3, which concern the «I» of the author, who belongs to the community of the poor, if he is not, in fact, their symbol (understanding the «I» of vv. 2-3 in a collective sense). As a matter of fact, the lexical references draw attention to the link between the initial strophe (vv. 2-3), the central strophe (vv. 6-7) and the final strophe of the stanza (vv. 10-11) (cf., above, *tab. 4*).

The strophe is included by the tetragrammaton (vv. 10a and 11b), like the passage 8-11. As for the content, it sets out the consequences of the divine judgement on the poor. If God's judgement on the powerful, in vv. 6-7, was aimed at humbling their claim to eternity, the judgement on the poor is one of salvation (v. 10). For them, this should be the source of an attitude of trust in the divine judgement (v. 11).

Verse 10, therefore, puts the emphasis on the action of God in relation to the poor, and v. 11 the consequent attitude of the poor in their dealings with God. It is interesting to note the transition from direct to indirect discourse: from the account of v. 10, which continues that of vv. 8-9, to the prayer of v. 11, which is linked to that of vv. 2-7, with the force of an *inclusio* (cf., above, *tab.* 6).

### The second stanza (vv. 12-21)

Like the first stanza, the second (vv. 12-21) is also characterised by the *inclusio* formed by the tetragrammaton (יהוה, vv. 12 and 20.21, always at the beginning of the verse). Notable too is the repetition of the verb שכח (vv. 13 and 18.19), and of the substantive עניים / עניי (vv. 13 and 19). The semantic play is particularly significant: «YHWH *has not forgotten* (לא שכח) the cry of the poor» (v. 13). The heathen, on the other hand, are described as «those who *forget* God» (v. 18). Verse 19 returns to the theme of v. 13, transferring past experience into a principle that is universally valid: «For the *wretched* shall not always be *forgotten*», where the passive is understood as a divine passive.

This stanza too is composed of five strophes with two verses each, distributed according to the various protagonists of the drama. This time, only one strophe is devoted to God, strophe VI (A = vv. 12-13), but, like strophe I (vv. 2-3), it has a programmatic character. The verb ישב (v. 12a, cf. 5b and 8a) recalls the theme of divine kingship and of the role of YHWH as universal judge (עמים, v. 12, cf. לאמים, v. 9).

Strophes VII (vv. 14-15) and IX (vv. 18-19) are linked by the vocabulary of poverty (עניי, v. 14a; עניים, v. 19b). In v. 15, the reference to vv. 2-3 is clear: in v. 2b, the psalmist expressed his intention, saying: אספרה כל־נפלאותיך, «I will tell of all your wonders». In v. 15a, the expression is almost identical: אספרה כל־תהלתך, «I can tell all your praises». The parallel suggests understanding vv. 14-15 as a quotation of the prayer made by the psalmist in the past.<sup>39</sup> In v. 13b, the expression

<sup>39</sup> In this sense RIDDERBOS, *Die Psalmen*, 140 note 2: «Die Bitte von v. 14f. darf in diesem Zusammenhang nicht genannt werden: diese Verse enthalten den Inhalt des „Schreiens der Elenden“ (v. 13), beschreiben also, wie der Dichter in seiner Not gerufen hat». So too DELITZSCH, *Die Psalmen*, 120; H.-J. KRAUS, *Psalms*, I-II, Minneapolis, MN 1988-1989, I, 195 («Such a saving bestowal of help the psalmist himself had witnessed, therefore he comes back to his personal experience»); FÜGLISTER, «„Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren“», 104.

זַעֲקַת עֲנִיִּים, «the cry of the poor», would be referring to this prayer. If this is true, then the voice of the individual, which characterised the first stanza (and to which vv. 14-15 refer in the second), is replaced by that of the community which had already been introduced at the end of the first stanza in vv. 10-11.

Two strophes are devoted to the enemies, vv. 16-17 (str. VIII) and 20-21 (str. X). These two strophes are linked by the lexemes גוֹיִם (vv. 16a, 20c, 21b); יָדַע (vv. 17a and 21b); and שָׁפַט (vv. 17a and 20c), and by the direction סָלָה (both times at the end of the strophe: 17c and 21c). The two strophes are united additionally with the central strophe of the first stanza (vv. 6-7) by means of the substantive גוֹיִם (vv. 6, 16a, 20c, 21b) and רָשַׁע (vv. 6a, 17b), as well as the emphatic personal pronoun הַמִּזָּה (vv. 7c and 21c, both times at the end of the strophe).

Is there an intermediate caesura which divides the successive strophes of the second stanza into subgroups? It seems so: in our view, it is marked by the occurrence of the two directions, הַגִּיּוֹן and סָלָה, at the end of v. 17. If it is true that vv. 14-15 are a quotation of the psalmist's prayer, then vv. 12-17 are still forming part of the prayer of thanksgiving of the first stanza while vv. 18-21 move from thanksgiving to prayer. The pause indicated at the end of v. 17 has the function of separating these two parts<sup>40</sup> (cf. *tab. 9*).<sup>41</sup>

Table 9

I. Thanksgiving, vv. 12-17	A. YHWH, 12-13 (VI)	יֵשֵׁב (12a, *cf. 5b and 8a)
	B. «I», 14-15 (VII)	אֶסְפָּרָה כָּל־תַּחֲלֹתֶיךָ (15, *cf. 2)
	C. Enemies, 16-17 (VIII)	גוֹיִם (16a, *cf. 6); יָדַע (17a); שָׁפַט (v. 17a), סָלָה (17c); רָשַׁע (17b, *cf. 6)
II. Prayer, vv. 18-21	B'. Poor, 18-19 (IX)	עֲנוּיִם (19b)
	C'. Enemies, 20-21 (X)	גוֹיִם (20c, 21b); יָדַע (21b); שָׁפַט (20c); סָלָה (21c); גוֹיִם (20c, 21b, *cf. 6); הַמִּזָּה (21c, *cf. 7)

<sup>40</sup> In this sense also SAGER, *Polyphonie des Elends*, 33.

<sup>41</sup> The asterisk (\*) marks the lexical correspondences with the first stanza.

Strophe VI presents the divine king and judge (vv. 12-13, A): his judgement on the two parties is given in an antithetical way: in a positive sense on the psalmist (vv. 14-15, B) and on the community of the poor (vv. 18-19, B<sup>3</sup>), in a negative sense on his enemies and on the pagans (vv. 16-17, C; vv. 20-21, C'). The fact that things happened thus in the past (part I, vv. 12-17) is the basis for the hope that it will be the same now, in the present situation of oppression (part II, vv. 18-21). The first part takes up the first stanza (vv. 2-11), the second prepares for the prayer of Ps 10.

If we compare this scheme with that of the first stanza (cf. *tab.* 4), we come across a notable correspondence. In fact, in both the stanzas the initial volitive mood (vv. 2-3 and v. 12 respectively) is followed by a reason (כִּי, vv. 5 and 13) and by the recounting of past salvation (vv. 4-9 and 13-17 respectively). The first stanza concludes with a reference to the present (vv. 10-11), so too does the second (vv. 18-21). In place of the «reflection» (vv. 10-11), the second stanza has a «prayer» (vv. 18-21). In any case, the two passages are interrelated because the prayer (vv. 18-21) is based on trust, which was exactly the theme of vv. 10-11. The passage from the first to the second stanza could be described as that from an individual prayer (vv. 2-9.14-15) to a collective one (vv. 10-13.16-21): the community of the poor makes its own the prayer of its king.

### *First part: Thanksgiving (vv. 12-17)*

The first part of the stanza, vv. 12-17, is characterised by the fact that, as is typical of the thanksgiving, the psalmist looks back to the past in continuity with vv. 2-11. It is arranged in three strophes of two verses each: vv. 12-13, 14-15 and 16-17. From the rhythmical point of view, the two peripheral strophes are made up of distichs while the central one consists of two tristichs. The *inclusio* between strophes VI and VIII is marked by the repetition of the tetragrammaton (vv. 12a and 17a, both times in second position). On a third occasion, the divine name appears at the beginning of strophe VII, in v. 14, here too in second position.

From the point of view of literary genre, we are dealing with a song of thanksgiving, made up of an invitation to praise (A, v. 12), and an account of the salvation of which the psalmist is a witness introduced by כִּי (B, vv. 13-17) (cf. *tab.* 10). The numerous references of vv. 12-17 to the first stanza confirm that the two passages are to be understood in parallel.

Table 10

A. Invitation to praise (vv. 2-3)	אזמרה
B. Reason (account of salvation) (vv. 4-11)	כי
A'. Invitation to praise (v. 12)	זמרו
B'. Reason (account of salvation) (vv. 13-17)	כי

### YHWH, the defender of the poor (vv. 12-13)

Even if vv. 12-13 mark the beginning of a new stanza, these verses are intimately connected with the final strophe of the previous stanza. In fact, vv. 10-11 see the passage from the role of God as refuge of the poor (v. 10) to the trust which the poor ought to place in him (v. 11). In vv. 12-13, we have a reversal in the order: v. 12 speaks of the praise which the poor ought to offer to God, while v. 13 tells of the reason for this praise, that is, the fact that God does not forget the poor (cf. *tab. 11*). This link in content is confirmed by the repetition of two significant lexemes: the divine tetragrammaton (יהוה, vv. 10, 11 and 12) and the verb דרש (vv. 11 and 13).

Table 11

A	v. 10	YHWH → poor	יהוה	
B	v. 11	poor → YHWH	יהוה	דרש
B'	v. 12	poor → YHWH	יהוה	
A'	v. 13	YHWH → poor		דרש

### The prayer of the poor (vv. 14-15)

Verses 14-15 form a clear unity, both (*a*) from the rhythmical point of view, as they are two tristichs<sup>42</sup> whereas vv. 12-13 and 16-17 are distichs and (*b*) from the point of view of literary genre because they are

<sup>42</sup> In v. 15 the 'ole wejored followed by the 'atnach divides the verse into three stichs. In v. 14, if we don't divide the first half-verse, we would have a five stroke stich. The *rebia magnum* by the tetragrammaton suggests a division of v. 14a into two stichs of two and three strokes.

a prayer whereas the preceding and following material belongs to the song of thanksgiving, as well as (c) from the point of view of the speaking subject because in them a singular subject in the first person («I») addresses God («you») directly whereas, in vv. 12-13 and 16-17, God is spoken of in the third person, and the subject, at least in vv. 12-13, is plural. Furthermore, (d) while vv. 12-13 and 16-17 speak of the past, vv. 14-15 concern the present.

Table 12

<i>vv. 14-15: prayer</i>		<i>vv. 2-11: thanksgiving</i>	
v. 15a	So that I can tell all your praises	→	v. 2b I will tell of all your wonders
v. 15c	I will exult in your salvation	→	v. 3a I will rejoice and exult in you

We have sought an explanation for this foreign body, understanding it as a quotation. Verses 14-15 would be that «cry of the poor» spoken of in v. 13b, a cry which occurs logically before the thanksgiving of vv. 2-11 and 12-13 which suppose the hearing of this prayer. Actually, the intention expressed in v. 15a («so that I can tell [אספרה] all your praises») seems to have been realised in v. 2b («I will tell [אספרה] of all your wonders»), and the joy hoped for in 15c («I will exult [אגילה] in your salvation») seems to be that spoken of in v. 3a («I will rejoice [אעליצה] and exult in you») (cf. *tab. 12*).

The two passages have in common the discourse in the first person singular («I»), addressed directly to the divine «you», discourse that will be taken up again in the last strophe of the second stanza, in vv. 20-21.

### The judgement of YHWH on his enemies (vv. 16-17)

Verses 16-17 take up the account of salvation which was interrupted in v. 13. If, in vv. 12-13, the perspective was that of the poor, now what is being expressed is the effects of this same event on their persecutors: for them, the judgement of God is a punitive one; it signifies destruction. In doing that, the strophe is taking up the account given in the first stanza, especially in vv. 6-7 (cf., above, *tab. 4*). Verses 16-17 are linked with these two verses by means of the pair רשע + גוים (vv. 6 and 16a.17b). Noticeable again is the expression משפט עשה (v. 17a), which refers to עשית משפטי (v. 5), while נודע יהוה (v. 17a) refers to יודעי שמך (v. 11a).

Compared with the first stanza, the judgement of God is presented now under the aspect of justice. In reality, says v. 16, God does not punish at all: the evildoer is punished by himself in that the evil done falls on the one who does it.<sup>43</sup> This is the sapiential principle of the consequentiality of cause and effect (*Tun-Ergeben-Zusammenhang*) according to which the one who does good earns happiness while the one who does evil reaps misery.

The two verses are linked by the verb עשה, which connects the end of the stich 16a with that of 17a (epiphora). The semantic play is clear. The subject of עשו, 16a, are the peoples: they «have made» a pit for the poor to fall into. The subject of עשה, 17a, is YHWH: he «has made or executed» justice. The two «makings» are contrasted: YHWH *has made/executed* justice on the works *made/done* by the peoples.

### *Second part: Prayer (vv. 18-21)*

The last part of the second stanza and of the psalm passes from thanksgiving and remembrance of the past (things are no different if we are dealing with a prophetic past) to the prayer for the present. This passage is not unusual in the Psalter: the memory of benefits received feeds the trust that God will not fail to help in the present situation.

Verses 18-21 are arranged into the two strophes of vv. 18-19 and 20-21. In addition to their literary genre, they are linked by the reference to the גוים, vv. 18, 20 and 21. The term forms an *inclusio* for this second part of the stanza (vv. 18 and 21). From the rhythmical point of view, strophe IX (vv. 18-19) is formed of two distichs, while X has two tristichs (vv. 20-21). The passage from distich to tristich unites the second part of the stanza with the first.

Table 13

v. 16a	גוים		v. 17b	רשע
v. 18a	רשעים		v. 18b	גוים

<sup>43</sup> On this principle, typical of the Psalter, see, C. STICHER, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster im Psalter* (BBB 137), Berlin 2002.

This link is confirmed both by the repetition of the direction סלה at the end of each of the two parts, in linear correspondence (v. 17c and 21c) and by the numerous lexical references. We note in particular in v. 18 the repetition of the two substantives רשעים and גוים, which form a chiasm with vv. 16-17 (cf. *tab. 13*).

Noticeable, in addition, is the repetition of שכח (vv. 18 and 19) from v. 13, just as is that of the substantive ענויים / עניים (v. 19), again from v. 13. In the last strophe, we should mark the echo of the lexeme שפט (vv. 20c and 17a, cf. v. 5), as well as of the verb ידע (vv. 21 and 17, cf. 11).

The wretched shall not always be forgotten (vv. 18-19)

These two verses form a clear rhetorical unit because they are formed from a verb in the imperfect (v. 18) followed by a reason introduced by כי (v. 19). Strophes VI (vv. 12-13) and II (vv. 4-5) are constructed in similar form. From the lexical and semantic point of view, the two verses are held together by the occurrence in each of them of the verb שכח (vv. 18b and 19a, *enjambement*).

Verse 18 is characterised, in the first part, by alliteration on the consonant ṣ: ישבו רשעים לשאולה. In the second, by an internal rhyme: כָּל-גוֹיִם / שִׁכַּחֵי אֱלֹהִים. From the previous strophe, the author takes up again the two concepts of רשעים and גוים, and transforms the thanksgiving into a prayer. In the past (or in the eschatological future) God has caused (or will cause) the ungodly and pagans to fall into the pit which they had prepared for the poor (vv. 16-17), and so the psalmist seeks that this happen again now because clearly they are still there, perpetrating the same injustices.

Verse 19 makes it clear that these are not just theological disquisitions but concrete existential problems because, if there is no God, then it is the law of the strongest which is in force, and that at the expense of the poor. In his meditation on the action of God in the past, the psalmist has arrived at the certainty that in the present too God will intervene, and he prays that this will happen quickly. The verb אבד takes up again vv. 4, 6 and 7 which speak of the «perishing» of the pagans and ungodly, a perishing that is definitive (לעולם ועד, v. 6; לנצח, v. 7). Verse 19 speaks instead of a provisional «perishing», a temporary trial that cannot last for ever (לא לנצח... לעד).

Arise, O YHWH, let not man grow insolent (vv. 20-21)

The final strophe of the psalm forms a poetic unit characterised by ternary rhythm (two tristichs) and by the parallel construction of the two verses. In both verses, the first stich is made up of an imperative addressed to YHWH followed by the mention of the tetragrammaton (יהוה). The other two stichs are composed of jussives in the third person. The two substantives אנוש and גוים are arranged in chiasmic form by contrast with the first stich where the tetragrammaton is arranged in linear correspondence (cf. *tab. 14*).<sup>44</sup>

Table 14

ישפטו גוים על-פניך	אל-יעזו אנוש	קומה יהוה	v. 20
↙ ↘		↕	
אנוש המזה סלה	ידעו גוים	שיתה יהוה מורה להם	v. 21

Verses 20-21 conclude not only the second stanza but also the entire psalm, and they conclude it with an anguished prayer. The previous strophe had already depicted a situation in which God had forgotten the poor, and, therefore, the hope of the humble was exhausted. In such a situation, the cry: «Arise, YHWH» acquires its full meaning. The inactivity of God is no longer bearable. The situation of the distance of God is precisely that at the opening of Ps 10 (cf. Ps 10,1) to which we shall turn in the second part of our article.

GIANNI BARBIERO  
 Pontificio Istituto Biblico  
 Piazza della Pilotta, 35  
 00187 Roma  
 barbiero@biblico.it

<sup>44</sup> We have encountered a similar alternation of linear and chiasmic parallelism in strophe IV, vv. 8-9 (cf., above, *tab. 7-8*).

## Parole chiave

Sal 9 – Esegesi canonica – Struttura – Salterio ebraico – Salterio greco

## Keywords

Psalm 9 – Canonical exegesis – Structure – Hebrew Psalter – Greek Psalter

## Sommario

Contro l'opinione comune dell'esegesi contemporanea, che considera i Sal 9 e 10 TM come due parti di un unico salmo, l'autore difende la tesi che in realtà, a livello di esegesi canonica, essi sono da considerare due salmi distinti, ciascuno con una propria individualità. Lo studio di Barbiero comprende due parti: la presente è dedicata al Sal 9, la prossima sarà dedicata al Sal 10. Dopo aver mostrato il valore relativo degli argomenti a favore dell'unità dei due salmi, Barbiero si sofferma sulla struttura unitaria del Sal 9. Si tratta, al di là del titolo, di una serie omogenea di 10 strofe, comprendenti ciascuna 2 distici (vv. 2-3.4-5.6-7.8-9.10-11.12-13.14-15.16-17.18-19.20-21), e articolate in due stanze, di 5 strofe ciascuna (2-11.12-21). La prima stanza (vv. 2-11) è un'azione di grazie individuale, in cui un re («Davide», v. 1) ringrazia Dio per la vittoria al figlio ribelle (Assalonne?, cf. v. 1). Nella seconda stanza (vv. 12-21), la comunità fa proprio il precedente canto di ringraziamento (vv. 12-17), concludendolo con una supplica per il presente tempo di afflizione (vv. 18-21).

## Summary

Against the common opinion of contemporary exegesis, which considers Pss 9 and 10 MT as two parts of a single psalm, the author defends the thesis that, in fact, on the level of canonical exegesis, they are to be considered as two distinct psalms, each one with its own individuality. Barbiero's study is made up of two parts: the present one is devoted to Ps 9; the next will focus on Ps 10. Having shown the relative strength of the arguments in favour of the unity of the two psalms, Barbiero focuses on the unitary structure of Ps 9. In addition to the title, it forms a homogeneous series of 10 strophes, each comprising 2 distichs (vv. 2-3.4-5.6-7.8-9.10-11.12-13.14-15.16-17.18-19.20-21) and arranged in two stanzas of 5 strophes each (2-11.12-21). The first stanza (vv. 2-11) is an individual thanksgiving in which a king («David», v. 1) thanks God for the victory over his rebel son (Absalom?, cf. v. 1). In the second stanza (vv. 12-21), the community makes its own the previous song of thanksgiving (vv. 12-17), concluding it with a prayer for the present time of trouble (vv. 18-21).

---

# Il perfetto di ἔρχομαι come forma privilegiata nei dialoghi evangelici di rivelazione

*In memoriam* don Pietro Lombardini (1941-2007),  
che continua a precederci

## Introduzione

Nello *schema atticum* di Fil 1,12 – passo che si è avuto modo di approfondire alcuni anni or sono<sup>1</sup> – la tradizione manoscritta legge unanimemente il perfetto secondo attivo con aumento attico<sup>2</sup> ἐλήλυθεν del politematico ἔρχομαι. Questa forma singolare, distinguibile soltanto per l'accentazione proparossitona dal rispettivo piuccheperfetto parossitono, ricorre 8x nel NT ma solo qui al di fuori dei vangeli. L'analisi di quel passo paolino ha indirettamente portato a ritenere che le occorrenze lucane e giovannee,<sup>3</sup> dato il contesto dialogico comune e le circostanze particolari – persiste uno svelamento inatteso, un rovesciamento positivo o drammatico, prolettico in ordine all'epilogo degli eventi<sup>4</sup> e in ultima analisi alla rivelazione stessa – meritino un approfondimento che potrebbe illuminarne ulteriormente il significato complessivo.

Si procederà dedicandosi – non senza una peculiare attenzione al dato testuale – prima ai passi evangelici dove ricorre questa forma verbale, ovvero Lc 7,33s; Gv 3,19; 12,23; 16,32; 17,1 e al contesto prossi-

---

<sup>1</sup> P.P. PAVAROTTI, «L'espressione κατ' ἐμέ in Fil 1,12. Una traduzione *definitiva*?», in *RivB* 58(2008), 475-486.

<sup>2</sup> Cf. H.W. SMYTH, *Greek Grammar*, Harvard 1984 (corrected reprint of 1920), 177 § 565.

<sup>3</sup> Si ringraziano i due revisori anonimi che in una precedente stesura di questo contributo hanno rilevato l'inconsistenza dell'ipotesi per le occorrenze in Mc 9,13 (piuttosto una notizia storica relativa ad Elia) e appunto in Fil 1,12 (piuttosto una notizia sulla vicenda personale di Paolo). Tale ridimensionamento ha permesso di concentrarsi sui passi più fecondi senza sminuirne il valore.

<sup>4</sup> ἔρχεσθαι εἰς contiene l'idea di uno sviluppo (J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi* [CTNT X/3], Brescia 1972, 122. Or. ted.: *Der Philipperbrief*, Freiburg im Breisgau 1968).

mo in cui sono inseriti. Il contesto prossimo mostrerà quelle circostanze particolari cui si è accennato sopra, capaci di caratterizzare queste specifiche ricorrenze. Ci si dedicherà quindi alla rassegna sinteticamente commentata delle traduzioni in alcune delle principali lingue moderne. Un'appendice grafica dedicata alla presenza del perfetto di ἔρχομαι nella Bibbia Greca, posta a invito per ulteriori sviluppi della ricerca, chiuderà il lavoro.

## Analisi dei testi

Il primo e secondo testo in esame a contenere la forma ἐλήλυθεν si trovano in Lc 7,33s e formano un evidente parallelismo, che varia senza tuttavia scomparire nelle diverse varianti manoscritte.<sup>5</sup>

<p>ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς μὴ ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον, καὶ λέγετε, Δαιμόνιον ἔχει</p>	<p>ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε, Ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν</p>
<p>È venuto infatti Giovanni il Battista che non mangia né beve vino e dite: un Demonio ha</p>	<p>È venuto il figlio dell'uomo che mangia e beve e dite: Ecco un uomo mangione e beone amico dei pubblicani e dei peccatori</p>

<sup>5</sup> Le varianti di Lc 7,33 riguardano innanzitutto l'aggiunta della particella rafforzativa enclitica -τε alla negazione μή (codici A D K L P Γ Δ Θ Ψ <sup>f1.13</sup>, diversi importanti minuscoli come 33 565 892 1241 1424 2542 ed ℳ) rispetto alla lezione semplice (⋈ B W Ξ). Riportano invece μηδε i codici ⋈ W. Quindi la disposizione dei termini trasmessa secondo la sequenza dei termini 21354 (A K P Γ Δ Θ Ψ, 33 565 1424 2542, ℳ, il latino Usse-rianus 1 del VII secolo, la versione siro-harclense); 134, con influenza del parallelo sinottico (il codice occidentale D, le famiglie <sup>f1.13</sup>, il minuscolo 700, la latina Itala e la sira sinaitico-curetoniana); 12354 (minuscolo 579). Rispetto alla particella di negazione l'edizione Tischendorf segue ⋈, quelle dello Stephanus, Scrivener e Vogels (<sup>4</sup>1955) seguono ℳ; rispetto alla sequenza dei termini le edizioni Stephanus, Scrivener, Von Soden (1913) e Vogels seguono ℳ. Il testo riportato in tabella si legge nei codici B L Ξ, nel minuscolo 1241, nei latini aur f e Vulgata, nella Peshitta. Nessuna variante per Lc 7,34. La trasmissione della forma verbale in esame non è perciò in alcun modo toccata nonostante la presenza nel parallelo sinottico in Mt 11,18s del doppio aoristo ἦλθεν, che avrebbe potuto facilmente dar luogo ad armonizzazioni nella tradizione testuale.

Dopo il dialogo e la partenza dei messaggeri del Battista (Lc 7,24-30) Gesù torna a riferirsi alle folle, rimproverando chi è andato nel deserto senza scorgervi il Precursore<sup>6</sup> annunciato (Mt 3,1 ∞ Es 23,20) e la generazione a lui contemporanea con la sua psicologia infantile sempre insoddisfatta del gioco proposto (Lc 7,31-35). Non mancano però segni di accoglienza della rivelazione in entrambe le pericopi, sia nel riferimento diretto (Lc 7,29: ἐδικαίωσαν τὸν θεόν)<sup>7</sup> sia nella personificazione sapienziale (Lc 7,35: ἐδικαιώθη ἡ σοφία ↑Pr 8,32s). Si riparla dunque di Gesù e di Giovanni Battista – in carcere (cf. Lc 3,20)<sup>8</sup> come Paolo in Fil 1,12 – e se ne constata la comune travagliata accoglienza presso il popolo (per non parlare dei leader religiosi). I due personaggi chiave della rivelazione definitiva paiono irrimediabilmente ingabbiati dall'altalena delle aspettative paradossali, addirittura con accuse demoniache<sup>9</sup> o più superficialmente di convenienza sociale (cf. Dt 21,20) da parte di legiconculti (νομικοί) che non rendono giustizia e dal gruppo dei bambini che non sanno giocare, ma il destino di salvezza è già cominciato nell'accezione della giustificazione (δικαιόω). Il brano, piuttosto un monologo confezionato mediante *sermocinatio*, rimane all'interno del lungo dialogo prima con i discepoli del Battista poi con i farisei.

*Nel contesto.* A livello grammaticale ci sono tre forme interessanti che sigillano altrettante sentenze di fede. Un aoristo, un secondo aori-

<sup>6</sup> Qui si usa il termine in senso tradizionale senza voler entrare nel merito degli argomenti ormai classici di Conzelmann, che mantiene il ministero del Battista lucano nell'ambito profetico e al di qua di quello escatologico (H. CONZELMANN, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Casale Monferrato [AL] 1996, 29-34. Or. ted.: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen <sup>6</sup>1977).

<sup>7</sup> Sulla storia della redazione del passo, di cui non ci si occupa, cf. F. ADINOLFI, «The Displaced Baptism: Luke 7:29 as the Original Conclusion to Luke 3:10-14 (L)», in *ASE* 29/2(2012), 119-132. Le conclusioni comunque giustificano anche esegeticamente la scelta metodologica: «Popular support to John and submission to his baptism remains implicitly assumed throughout Q 3,7-9.17 and 7,24-28.35... No direct consequences are implied concerning the study of the historical John...» (130).

<sup>8</sup> Così mediante il riferimento alla detenzione del Battista, critico di Erode, ci si ricollega nuovamente a Elia, critico di Acab (H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte Prima* [CNTNT III/I], 3 voll., Brescia 1983, III/I, 121.337.669; or. ted.: *Das Lukasevangelium. I Teil*, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1982).

<sup>9</sup> «Cioè è pazzo. Era il modo più semplice per liquidare contemporanei scomodi» (J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca I* [Il Nuovo Testamento commentato], Brescia 1985, 347; or. ted.: *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977). *Contra* J.A. FITZMYER, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991 (or. ing.: *Luke the Theologian. Aspects of His Teaching*, Eugene, OR 1989).

sto che potrebbe dirsi perfetto in quanto all'aspetto<sup>10</sup> e un altro perfetto: ἐδικαίωσαν τὸν θεόν in Lc 7,29; ἐδικαίωθη in Lc 7,35; σέσωκεν in Lc 7,50. A proposito dell'aoristo in Lc 7,35 la congiunzione καί nel NT spesso introduce un contrasto<sup>11</sup> e in questo caso sono alcuni giusti di Israele che credono alla rivelazione nonostante come nazione abbiano rigettato sia Giovanni Battista sia Gesù.<sup>12</sup> Queste sentenze scandiscono la sezione. A livello tematico anche qui il centro si trova nella rivelazione.<sup>13</sup> Gli effetti di stupore e il paradosso si riscontrano nella dialettica dei passi Lc 7,24b-27 e 7,28 dove all'attesa mondiale nei confronti del Battista e alla probabile delusione climatica fa riscontro il rimprovero di Gesù e il rilancio della figura stessa del Precursore. Anche la tradizione manoscritta conserva tracce di questo rovesciamento che fa pensare alle antitesi di Mt 5,20ss. Mentre infatti i codici Sinaitico, Parisino (VIII secolo), Cantabrigense *et alii* armonizzano (ἀμὴν λέγω) e quelli Alessandrino, Parisino (IX secolo), Oxoniense, Sangallense e Tibilense rinviano al passo precedente esplicitamente (λέγω γάρ), quello Occidentale, il Washingtoniano, la Famiglia Ferrar e parte della tradizione latina (Itala e alcuni mss della Vulgata) disgiungono (λέγω δέ).<sup>14</sup>

Il terzo passo in esame in cui ricorre il perfetto ἐλήλυθεν è Gv 3,19.

αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς  
ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν  
οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ  
φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα

E questo è il giudizio: la luce è venuta nel mondo ed amarono gli uomini piuttosto la tenebra che la luce; erano infatti di loro maligne le opere

<sup>10</sup> Cf. *I progimnasmii di Severo di Alessandria*, a cura di E. AMATO e G. VENTRELLA, Berlin 2009, 37 § 35: «Aoristo in luogo del perfetto. L'uso dell'aoristo perfetto, frequente in epoca bizantina ... ha le sue radici in un processo che, destinato a portare alla progressiva scomparsa del perfetto nel neo-greco ... pur avendo le sue premesse già nel greco classico ... si avvia però solo a partire dall'età ellenistica». La citazione illustra anche le traduzioni in greco moderno a seguire.

<sup>11</sup> Cf. H.W. SMYTH, *Greek Grammar*, Oxford 1918, 650-651 § 2871.

<sup>12</sup> Cf. A. PLUMMER, *A Critical And Exegetical Commentary On The Gospel According To St. Luke*, New York <sup>5</sup>1922 (1898), 208.

<sup>13</sup> «... il discorso di rivelazione di Gesù resta comunque il vertice (7,18-35), a partire dal quale anche l'azione di Gesù acquista il suo peso» (SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, 627). E similmente G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico* (Collana scritturistica), Roma <sup>4</sup>2006, 248: «La nuova sezione ha il suo centro nell'auto-rivelazione e nella testimonianza di Gesù sul Battista (Lc 7,28-35)».

<sup>14</sup> Elementi di questa discussione si leggono già in SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, 670.

A livello testuale si registrano un'omissione e due inversioni ma nessuna riguarda direttamente il termine in esame;<sup>15</sup> il significato del passo non è in alcun modo compromesso dalle varianti.

La ricorrenza cade verso la fine del dialogo notturno con Nicodemo (3,1-21), che si configura come una triplice sequenza di domanda-risposta (3,2s.4-8.9-21) scandita dalla formula solenne ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, con l'ampliamento progressivo consueto della risposta di Gesù, a formare un discorso vero e proprio. Le tre persone divine sono chiamate in causa una dopo l'altra e riferimenti alla figura di Gesù maestro, al tema del Nome,<sup>16</sup> compattano la pericope. Le dicotomie luce/tenebre e verità /opere malvage (tipiche del giudaismo antico) creano una divisione tra gli uomini e di fatto un giudizio benché non fosse lo scopo di Gesù (3,17s → 12,47s). La luce – qui implicitamente poi esplicitamente – identifica Gesù di nuovo con un perfetto, ἐλήλυθα (3,19 → 12,46),<sup>17</sup> introdotto da un ὅτι epesegetico.<sup>18</sup> È anche qui – come in Lc 7,29.35 prima – bene è stato scritto che «vi furono degli uomini della luce i quali fecero eccezione al generale comportamento degli uomini verso la luce».<sup>19</sup> Nicodemo, fariseo e sinedrita dei giudei, il notabilato con cui vi sono state e vi saranno dispute, si avvicina nottetempo e lo interroga da διδάσκαλος a διδάσκαλος (Gv 3,2.10), incuriosito dall'autore-

<sup>15</sup> La prima riguarda l'articolo determinativo τό davanti al sostantivo φῶς e compare nella lezione originale di un testimone importante come il papiro Bodmer P<sup>66</sup> datato attorno al 200 d.C. Un'inversione della sequenza ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος è testimoniata ancora dal P<sup>66</sup>, dal gruppo di minuscoli f<sup>1</sup> e dal Pietroburgense 565 del IX secolo d. C. (successione dei termini 142356); una variante è testimoniata dal codice Sinaitico (successione dei termini 231564). La sequenza αὐτῶν πονηρά si trova scambiata nei codici Γ Δ, nei minuscoli 700 1424 e nella maggioranza dei testi della *Koiné* B, seguita dalle edizioni Stephanus e Scrivener.

<sup>16</sup> La prima è in realtà un'affermazione di Nicodemo che suscita la reazione di Gesù (ἀπεκρίθη). Il primo intervento consta di 16 lemmi; il secondo di 70; il terzo di 196. Per l'articolazione della pericope si segue R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 21979, 179s (or. ing.: *The Gospel according to John* [AncB 29], 3 voll., New York 1966).

<sup>17</sup> M.-E. BOISMARD, «L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques», in *RB* 68(1961), 507-524, citato in BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 194. L'articolo segnala anche le differenze stilistiche e soprattutto teologiche tra i passi (escatologia realizzata / finale).

<sup>18</sup> A. BLASS – F. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 21997, § 394,4.

<sup>19</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni. Parte prima* (CTNT IV/I), 4 voll., Brescia 1973, IV/I, 573s (or. ted.: *Das Johannesevangelium. I Teil*, Freiburg im Breisgau 31973).

volezza dei σημεία di questo particolare rabbi. Anche in questo dialogo-monologo un episodio inatteso, un incontro con tratti paradossali (l'equivoco sulla ri-nascita dall'alto, lo scambio di ruoli tra *maestri*), con un ruolo importante nella rivelazione giovannea.<sup>20</sup>

*Nel contesto.* Limitandosi al contesto immediato, quello della medesima pericope che contiene la forma ἐλήλυθεν, è facilmente distinguibile la ricorrenza a inizio di pericope della forma più comune ἦλθεν. L'aoristo del politematico ἔρχομαι ha come soggetto altri da Gesù (Nicodemo in 3,2) oppure diverse situazioni in cui Gesù non pronuncia discorsi o *logia* di argomento strettamente legato alla rivelazione (semplice spostamento nel brano-cornice in 3,22). Lungo la pericope si possono evidenziare altre forme verbali interessanti per la tesi in discussione, in particolare i perfetti γεγεννημένος (3,6.8), οἶδαμεν - ἐωράκαμεν (3,2.11), ἀναβέβηκεν (3,13), ἔδωκεν (3,16), κέκριται - πεπίστευκεν (3,18), εἰργασμένα (3,21) oltre al già citato ἐλήλυθα (3,2). Tutti riguardano argomenti attinenti alla rivelazione. Col plurale maiestatico o riferendosi a una minoranza di sinedruti, Nicodemo afferma: «Sappiamo che da Dio sei venuto come maestro» (3,2); il generato dalla carne è carne e il generato dallo Spirito è spirito ma costui non si può limitare (3,6.8);<sup>21</sup> riprendendo il *noi* precedente (con intento teologico o parodistico),<sup>22</sup> Gesù riafferma la propria testimonianza (3,11) e del resto unicamente il Figlio dell'uomo è salito al cielo (3,13); la rivelazione si è compiuta nel momento in cui Dio tanto amò il mondo che ha dato l'Unigenito (3,16) per la salvezza non per il giudizio, e chi non gli crede è già stato giudicato in quanto non ha creduto (3,18); chi crede poi compie la verità e viene alla luce affinché siano manifestate le opere che in Dio sono state compiute (3,21). Quindi Gesù si sposta con i suoi discepoli in Giudea a battezzare e subito compare Giovanni Bat-

<sup>20</sup> Qualcuno lo definisce proprio *logion di rivelazione* anche per la solennità della formula d'introduzione in Gv 3,3.5.11 (SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, 529 [corsivo nostro]). Si aggiungano le espressioni τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε e ποιῶν τὴν ἀλήθειαν rispettivamente in Gv 3,12.21.

<sup>21</sup> Illuminante il riferimento a Qo 11,5 (BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 186). H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni* (Nuovo Testamento 4), Brescia 1973, 131 (or. ted.: *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1968): «Ma se l'essenza di colui che rinasce o che nasce da Dio si manifesta in tali effetti, ciò si spiega con il rapporto personale di fede con colui che è egli stesso il generato da Dio (1Gv 5,18)».

<sup>22</sup> BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 172s.

tista con i suoi discepoli (3,22s). Delle tredici forme verbali al perfetto, di cui quattro participi, soltanto quattro possono ascrivarsi senz'altro a soggetti diversi dalle persone divine (οἶδαμεν in Gv 3,2, γεγεννημένος in 3,6 e κέκριται - πεπίστευκεν in 3,18).<sup>23</sup> In un caso il soggetto formale gli è d'altronde intimamente legato (εἰργασμένα in 3,21). Nei restanti otto casi il soggetto corrisponde a una persona divina (esplicita o implicita) o, di nuovo, le è intimamente legato (seconda e terza occorrenza di γεγεννημένος in 3,6.8). Tutti i perfetti, ancora, ricorrono comunque in passi dove il tema della rivelazione è centrale.

Il quarto passo oggetto di attenzione in cui si legge la forma ἐλήλυθεν è Gv 12,23 ed è l'ultimo della prima parte del Quarto Vangelo, il cosiddetto *Libro dei Segni* (Gv 1–12), che quindi registra due ricorrenze per ognuna. Questa occorrenza in particolare sembra introdurre perfettamente alla seconda parte, il *Libro dell'Ora* ovvero *della Gloria* (Gv 13–20).<sup>24</sup>

ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων· ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	Ma Gesù risponde loro dicendo: è giunta l'ora ché il Figlio dell'uomo sia glorificato
--	---

A livello testuale si registrano varianti soltanto per la prima forma verbale,<sup>25</sup> senza conseguenze su quella allo studio. In quanto alla forma letteraria, anche questo passo fa parte di una pericope dialogica.

<sup>23</sup> D'altronde è notevole nel Quarto Vangelo anche la sequenza delle persone divine in quanto oggetti diretti del perfetto di ὁράω: in 1,18; 5,37; 6,46 e 14,7 è Dio-Padre-Signore (cui può aggiungersi 3Gv 11); in 6,36; 9,37; 14,9 e 20,18.29 è Cristo-Figlio.

<sup>24</sup> Per alcuni il passaggio dal tema della gloria al racconto della passione è comunque critico e non può essere risolto passando attraverso il modello paolino dell'andamento paradossale sulla scorta della Lettera ai Filippesi, come in parte si sostiene qui (cf. J. ASHTON, *Comprendere il Quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000, 453; or. ing.: *Understanding the Fourth Gospel*, New York 1991).

<sup>25</sup> Una variante di ἀποκρίνεται – seguita dallo Stephanus, Scrivener e Von Soden – contempla l'aoristo medio ἀπεκρίνατο (A D K Γ Δ Ψ f<sup>1</sup>, diversi altri maiuscoli, ℳ), un'altra l'aoristo passivo ἀπεκρίθη (Θ e i minuscoli della Famiglia Ferrar). Entrambi con una tradizione testuale inferiore alla lezione col presente (ancora ℞<sup>66.75</sup>, i codici ℞ B L W, i maiuscoli 33 579 e il lezionario 1844) e chiari intenti migliorativi della coerenza dell'asse temporale e nella ripresa dell'attico come in 16,32 (BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 78a<sup>3</sup>).

Dopo la cornice che introduce gli elleni<sup>26</sup> saliti al tempio e il loro approccio a uno dei Dodici, Filippo (12,20-21a), inizia un dialogo che si svolge in tre tempi. Prima i greci chiedono a Filippo di vedere Gesù e questi lo riferisce ad Andrea prima di andare assieme da Gesù (12,21b-22). Quindi Gesù dà una risposta che equivale a un breve discorso (107 lemmi), interrotto dall'intervento del Padre celeste (12,23-28), dove finalmente è annunciata la sua ora, in precedenza spesso rimandata (2,4; 7,30; 8,20). Infine un terzo momento vede il mormorio sulla natura della voce celeste (12,29) e il dialogo a più riprese della folla con Gesù (12,30-36a), complessivamente più breve per estensione al precedente (74 lemmi). Chiude la pericope l'uscita di scena di Gesù che va a nascondersi (12,36b). L'obiezione della folla sulla natura ed elevazione del Figlio dell'uomo è piuttosto consistente (30 lemmi). Formalmente il soggetto di ἐλήλυθεν è l'ora<sup>27</sup> ed evidentemente il termine dell'azione di glorificazione è lo stesso Gesù, nella figura del Figlio dell'uomo. Tematicamente si nota lo sviluppo di un altro paradosso con la figura del seme che muore e porta frutto all'interno della logica del dare-avere la vita, elaborata anche stilisticamente con coppie di rime all'interno di un doppio parallelismo (12,24s):

ἐὰν μὴ ... ἀποθάνῃ	μόνος μένει	ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν	ἀπολλύει αὐτήν
ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ	πολὺν καρπὸν φέρει	ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν	φυλάσσει αὐτήν

*Nel contesto.* A livello tematico torna il riferimento al nome (12,28), al giudizio (12,31), al Figlio dell'uomo (12,34), a luce-tenebre (12,35s) incontrati precedentemente (3,13s.18-21). Questa volta è Gesù che va a nascondersi (12,36: ἐκρύβη → 8,59) mentre prima era Nicodemo che veniva di nascosto (3,2). Il comune riferimento alla figura-titolo del Figlio dell'uomo giovanneo è del resto già stato sviluppato da altri.<sup>28</sup> A livello formale altri quattro perfetti sono presenti nella pericope: l'indicativo passivo τετάρακται (12,27 → Sal 6,4s<sup>LXX</sup> ∞ 108,22<sup>LXX</sup>), il participio attivo no-

<sup>26</sup> Non viene detto se riusciranno a vedere Gesù così come Nicodemo esce di scena senza spiegazioni. Per alcuni così è rimarcata l'importanza teologica della loro venuta.

<sup>27</sup> L'ora è giunta stabilmente come certifica l'uso del perfetto benché significhi un più ampio lasso temporale. Cf. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 899; R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda* (CTNT IV/II), 4 voll., Brescia 1977, IV/II, 635 (or. ted.: *Das Johannesevangelium. I Teil*, Freiburg im Breisgau 1971).

<sup>28</sup> Cf. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, 580-583.

minativo singolare ἔστώς (12,29a),<sup>29</sup> l'infinito attivo γεγυμέναι (12,29b)<sup>30</sup> e l'indicativo attivo λελάληκεν (12,29c).<sup>31</sup> Il primo Gesù alla prima persona; il secondo la folla che assiste e commenta la scena; il terzo e quarto rimandano grammaticalmente ai due agenti che la folla immagina aver emesso la voce celeste, cioè tuono e angelo, ma *di fatto* si riferiscono al Padre che glorifica il suo nome nel Figlio.<sup>32</sup> Il primo e il quarto sono impiegati nel discorso diretto. In coda può aggiungersi il rarissimo caso di genitivo assoluto mediante participio perfetto (πεποιηκότος) in 12,37 nella pericope seguente, con Gesù come soggetto (αὐτοῦ) e collegato ai segni (τοσαῦτα... σημεῖα), similmente a quello di 3,21 legato alle opere<sup>33</sup> (τὰ ἔργα ... εἰργασμένα).

<sup>29</sup> Cf. SMYTH, *Greek Grammar*, 434 § 1946.

<sup>30</sup> Anche in Lc 10,36; 2Tm 2,18 ed Eb 11,3, ma senza legame evidente con questa pericope. Un'eco del significato si rinviene forse nella corrispondenza a Timoteo, dove si rimprovera l'annuncio destabilizzante di qualcosa che ancora non è avvenuto, la risurrezione, a opera dei falsi dottori Imenèo e Filèto (→ 1Tm 1,20). In Gv 12,29 però si tratta di un equivoco, dell'impossibilità fisica e interiore a distinguere il percepito, non certamente di una disposizione dolosa.

<sup>31</sup> Così in tutte le edizioni principale ma ἐλάλησεν all'oristo in  $\mathfrak{P}^{66}$  e nel minuscolo 1241.

<sup>32</sup> Restando su quest'ultimo passo (Gv 12,28) a livello testuale sono interessanti le varianti che potrebbero definirsi cristologiche: μου τὸ ὄνομα (codice Vaticanus B); σου τὸν υἱόν (Lc 33 579 1241 2211, alcuni manoscritti della Vulgata, alcune lezioni marginali della Siro-Harclensis, la Copto-Boharica). A livello sintattico si potrebbe intendere la coppia aoristo e futuro sigmatico indicativi (ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω) nella risposta del Padre alla richiesta del Figlio (imperativo aoristo δόξασον), con le note aspettuali combinate di puntualità e ricorsività che la caratterizzano, quasi una disarticolazione del perfetto di permanenza (eventualmente δεδόξακα) di cui *infra*. Altri scartano questa ipotesi e pensano all'aoristo come complessivo (ministero e ora compresi) e al futuro riservato alla glorificazione di morte-passione-risurrezione o dell'innalzamento soltanto (SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, 645).

<sup>33</sup> Ora è conveniente anticipare il fondamento linguistico su cui poggia la conclusione stessa del lavoro. Devo questa sintesi di contributi bibliografici piuttosto noti sull'aspettualità del perfetto a p. Lorenzo Roncareggi ofm, compagno di studi nel triennio 2007-2010 presso lo *Studium Biblicum Franciscanum* e il *Terra Santa College* di Gerusalemme. Una definizione condivisibile, un minimo comune denominatore tra grammatici può essere questo: «Il tema del perfetto esprime un'azione completa o conclusa il cui effetto perdura nel presente (perfetto indicativo), nel passato (piuccheperfetto) o nel futuro (futuro perfetto). Più precisamente il perfetto, a differenza degli altri tempi, non esprime l'azione, ma l'effetto dell'azione già compiuta o, detto altrimenti, "il valore intensivo e acquisito dell'azione"» (L. TUSA MASSARO, *Sintassi storica del greco antico e tradizione grammaticale*, Palermo 1993, 152). Per uno *status quaestionis* sulle ultime acquisizioni in tema di perfetto, cf. R. PIERRI, «L'aspetto verbale dell'indicativo nel Nuovo Testamento», in *LA* 58(2008), 143-184, specialmente 163-175, così come i con-

Il penultimo passo in cui si legge la forma ἐλήλυθεν è Gv 16,32.

ἰδοὺ ἔρχεται ἡ ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα  
σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κάμῃ  
μόνον ἀφήτε· καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι  
ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν

Ecco viene l'ora ed è venuta che siate  
dispersi ciascuno a voi stessi (per con-  
to proprio) e me solo lasciate; ma non  
sono solo perché il Padre con me è

La trasmissione testuale presenta un paio di varianti decisamente interessanti sia per ampiezza di tradizione sia per sottolineature semantiche, che peraltro corroborano l'argomentazione proposta.<sup>34</sup>

Come prima, in quanto al genere letterario, la forma verbale cade in un dialogo dove la replica di Gesù prelude a un nuovo monologo. Infatti l'intervento dei discepoli riportato in 16,17s rompe un monologo che durava da 14,22 (domanda di Giuda Iscariota), e si ripete in 12,29s dopo i circa 225 lemmi della parabola-discorso di Gesù (παροιμία, παραβολή) per poi lasciare spazio all'ultimo lungo monologo con la

tributi di Mateos (1977), Fanning (1990), Porter (1993), McKay (1994), Campbell (2008). Non pochi studi mettono in evidenza il fatto che al v. 23, legato ai vv. 27-28a dalla menzione dell'ora e della glorificazione, la venuta dell'ora è annunciata come realtà presente grazie all'uso del perfetto ἐλήλυθεν; esso indica la stabilità, il perdurare di questo momento cruciale che ha come contenuto la glorificazione del Figlio dell'uomo già presente ed efficace (cf. G. FERRARO, *L'ora di Cristo nel Quarto Vangelo*, Roma 1974, 193). Ma già dagli inizi del secolo scorso per lo specifico ambito giovanneo si era parlato di *perfect of permanence* (E.A. ABBOTT, *Johannine Grammar*, London 1906, 325s §§ 2440-2444; 334 § 2457; 344-347 §§ 2473-2477 *specim* 2474). Anche ἐγγύερται in 1Cor 15,4-22 spinge alle medesime conclusioni (cf. C.K. BARRETT, *La Prima Lettera ai Corinti*, Bologna 1979, 425; or. ing.: *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 2<sup>1979</sup>).

<sup>34</sup> Nella prima variante (seguita dal testo bizantino, Scrivener, Stephanus) ἐλήλυθεν viene preceduto dall'avverbio temporale νῦν, che ricalca l'attualità della venuta dell'ora. Questa lezione è testimoniata dal codice C di III mano, dall'occidentale D di II mano, K N Δ Γ Θ Ψ f<sup>1.13</sup> 565 1424 700 1241 e in un supplemento del 892, nel lezionario l844, nel testo Koinè, nei codici latini f Quæriniannus e q Frisingensis del VI-VII secolo d.C. e nelle versioni siriane Peshitta e Harklensis come nella copta protoboharica. Nella seconda, ἐλήλυθεν viene seguito dall'articolo femminile singolare ἡ a precedere il nominativo concordato ὥρα (in Gv 4,23; 5,25 e 12,27 assieme a νῦν). La correzione grammaticale e stilistica è evidente. Il sostantivo è tra i prediletti dell'opera giovannea, dove compare con la maggior frequenza assoluta e relativa (26x in Gv, 10x in Ap e 2x in 1Gv ovvero 1,37% dei tre libri). Nella tradizione testuale tale variante compare nell'originale del codice Sinaitico. Una lezione probabile del P<sup>66</sup> avrebbe πάντες prima di ἕκαστος.

preghiera di Gesù in Gv 17. Quindi, a livello stilistico,<sup>35</sup> ancora una volta l'argomentazione del Maestro (anzi, del Signore dopo 13,6) si sviluppa per paradossi e rovesciamenti di fronte: il domandare e non più domandare (16,23s.27), la dispersione-abbandono (sempre da parte dei discepoli) di Gesù che mai è μόνος (16,32),<sup>36</sup> la dinamica teologico-spirituale di θλίψις ed εἰρήνη (16,33). Probabile che il redattore finale abbia organizzato tale materiale quasi contrappuntistico in uno schema chiastico frequente nel Quarto Vangelo.<sup>37</sup> Infine il terzo elemento ricorrente nell'ipotesi, quello tematico, che nelle ricorrenze della forma ἐλήλυθεν è incentrato sulla rivelazione. Di cui la venuta dell'ora segna la l'imminenza. Pochi elementi bastano a supportare questo punto, sia sulla bocca dei discepoli sia in bocca a Gesù nell'ultima più breve replica del discorso diretto (45 lemmi). I primi riconoscono *alla buon'ora* (12,31b: ἄρτι) il parlar chiaro del Signore (12,29b: ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς) e possono infine credere che egli sia da Dio (16,30b: ἀπὸ θεοῦ ἐξήλθες).<sup>38</sup> Gesù li invita ad avere coraggio proclamando la vittoria sulle potenze mondane (16,33c: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον). Così quest'ultima replica, domanda retorica a parte (16,31b), si apre con la venuta dell'ora, premessa della pace, profila le inevitabili tribolazioni mondane e si chiude con la vittoria sul mondo.

*Nel contesto.* A livello verbale il contesto prossimo 16,23-33 presenta una densità di voci o componenti verbali al perfetto piuttosto interessante. Come panoramica introduttiva può aiutare una rappresentazione grafica.

<sup>35</sup> Il dispositivo retorico dell'intera sezione Gv 13-17 potrebbe definirsi *epidittico personale* e avvicinare proprio alla Lettera ai Filippesi (G.A. KENNEDY, *Nuovo Testamento e critica retorica*, Brescia 2006, 94-108; or. ing.: *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, NC 1984).

<sup>36</sup> L'espressione τὰ ἴδια è tipica del Quarto Vangelo, infatti, vi ricorre 7x/10x nel NT, poi in Mc 15,20; At 21,6 e 1Ts 4,11. In quanto lemma ἴδια ricorre complessivamente 18x ma talora al dativo articolato, talora al neutro assoluto. Nei testi precedenti assume il significato di casa-ambiente (Gv 1,11 e 4,44) oppure di aggettivo pronominale personale-riflessivo (Gv 10,3s.12). Qui e nell'ultima occorrenza (Gv 21,27) assume piuttosto un senso più penetrante, a livello di intimità personale e teologico (J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean [13-21]* [CNT IVb], Genève 2007, 155; tr. it. Torino 2017). Ma se sotto la croce il senso è indubbiamente positivo qui non lo è (SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte terza*, 263s; ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean [13-21]*, 155).

<sup>37</sup> Cf. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 883s.

<sup>38</sup> Cf. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 881.

Riferimento	Forma	Soggetto
Gv 16,24	(ἡ) πεπληρωμένη	ἡ χαρά
Gv 12,25	λελάληκα	Ἰησοῦς
Gv 16,27	πεφιλήκατε	οἱ μαθηταί
Gv 16,27	πεπιστεύκατε	οἱ μαθηταί
Gv 16,28	ἐλήλυθα	Ἰησοῦς
Gv 16,18.30	οἶδαμεν	οἱ μαθηταί
Gv 16,30	οἶδας	Ἰησοῦς
Gv 16,32	ἐλήλυθεν	ἡ ὥρα
Gv 16,33	νενίκηκα	Ἰησοῦς
10	9	3

Tranne che in 16,18.30 è sempre Gesù a parlare e in 16,30 – dove parlano i discepoli – si trova comunque un verbo con Gesù come soggetto. Si potrebbe quasi leggere una versione poco più di un secolo posteriore del cesareo *veni, vidi, vici* nelle sue parole (ἐλήλυθα, οἶδα[ς], νενίκηκα)<sup>39</sup> ovvero *dixi, veni, vici* (λελάληκα, ἐλήλυθα, νενίκηκα). La dimensione di compiutezza del percorso di rivelazione (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα) si comprende dall'invito-promessa a una gioia compiuta (πεπληρωμένη), dal percorso compiuto dai discepoli (πεφιλήκατε, πεπιστεύκατε) e dalla loro risposta (νῦν οἶδαμεν, οἶδα[ς]). Allargare lo sguardo alla pericope precedente è opportuno.<sup>40</sup> La tela dei paradossi e dei rovesciamenti, la parola-gancio μικρόν, i verbi germani αἰτέω - ἐρωτάω inducono a una breve, congiunta conclusione; μικρόν per non vedersi più poi rivedersi (16,16ss), χαρά del mondo e λύπη di discepoli che diverrà gioia (16,20.22), θλίψις nell'*ora*<sup>41</sup> delle doglie che si muta in χαρά della nascita (16,21), sono tutti esempi che completano l'ipotesi di partenza.

<sup>39</sup> Sul rapporto tra le occorrenze di νικάω in Gv, 1Gv e Ap non c'è accordo pacifico (cf. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte terza*, 264s vs. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 883).

<sup>40</sup> BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 883-.

<sup>41</sup> La subordinata σκορπισθήτε seguente la coordinata ἐλήλυθεν alla principale ἔρχεται ὥρα è costruita con ἵνα (Gv 12,23; 13,1; 16,2) e non con ὅτε (Gv 4,21.23; 5,25; 16,25). La sfumatura finale che ἵνα potrebbe addurre secondo il suo impiego più frequente, negata da alcune grammatiche che la considerano dichiarativa (BLASS – DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 383<sup>1</sup>; ZERWICK § 428; cf. MOULTON-HOPE III, *Appendix B9*), è concessa da altri (BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 882).

L'ultimo passo in cui si legge la forma ἐλήλυθεν viene quasi di seguito, appartenendo infatti Gv 17,1 alla medesima grande sezione, l'ultimo grande discorso del Quarto Vangelo.

<p>Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν, Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ</p>	<p>Queste cose disse Gesù e alzando gli occhi di lui al cielo disse: Padre, è giunta l'ora: glorifica di te il Figlio affinché il Figlio glorifichi te</p>
---	--

A livello testuale ci sono diverse varianti ma nessuna riguarda la forma ἐλήλυθεν direttamente.<sup>42</sup>

L'espressione *giunge/giunse/è giunta/era giunta l'ora*<sup>43</sup> in modo assoluto ricorre in 4,21.23; 5,25.2 e 16,2.25 (sempre al presente). Altrove si trova sempre articolata: 7,30 e 8,20 (piuccheperfetto); 13,1 e 16,4.21 (aoristo), oltre appunto a 12,23 e 17,1 (perfetto). Qui comincia la grande preghiera di Gesù, per modalità narrativa un monologo di grande intensità rivolto al Padre con intenti illocutori, ovvero di *performance* presso il destinatario (richiesta).<sup>44</sup> Per contenuto (glorificazione e rico-

<sup>42</sup> Una vede l'inserzione dell'articolo ὁ prima di Gesù (Ⓢ<sup>60vid</sup> A C D Δ Ψ |<sup>1.13</sup> 33 565 579 700 892<sup>supplementum</sup> 1241 1424 1844 ℞). Un'altra l'inserzione di καὶ prima del *verbum dicendi* (A C<sup>3</sup> K N Γ Δ Ψ 209 700 1844 molti della ℞ e l'intera tradizione siriana). Due varianti leggono ὁ υἱὸς σου (A D K Θ 1 579 1844, l'intera tradizione latina e siriana, le versioni copto-sahidica, licopolitana e boharica), altre καὶ ὁ υἱὸς σου (C<sup>2.3</sup> [C<sup>3</sup> senza καὶ] L N Γ Δ Ψ <sup>f</sup>1.13 33 565<sup>s</sup> 700 892 1241 1424 ℞, il latino q e alcuni mss della Vg, parte della tradizione origeniana). Tramanderebbero tutte uno stile più solenne e per lo più sono state scartate sul principio della *lectio brevior* (cf. B.M. METZGER, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, Stuttgart 2002, 212). Più interessante la lezione con l'indicativo aoristo ἐπῆρεν (*gleichgültig*, in R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1950, 374) al posto del participio ἐπάρας che invece aumenta la paratassi appianando la parentetica participiale (A C<sup>3</sup> K N Γ Δ Ψ 209 700 1844, molti della Koinè). Il testo pubblicato dal NA<sup>28</sup> è basato principalmente sui grandi codici (Ⓢ B C<sup>corretto</sup> W, i maiuscoli 0109 0301, parte della tradizione vetero-latina d e ff<sup>2</sup>, proto-boharica copta e origeniana).

<sup>43</sup> Espressione tipicamente giovannea, anche il sostantivo lo è, per frequenza assoluta (26x *vs.* Mt 21x, Mc 12x, Lc 17x) e relativa (0,166% *vs.* Mt 0,114%, Mc 0,106% e Lc 0,087%).

<sup>44</sup> Con la postura cerimoniale (ἐπάρας ...) introduttiva il Rivelatore (*der Offenbarer*) si presenterebbe qui per l'ultima volta in condizione puramente umana (*in rein menschlicher Haltung*) e renderebbe chiaro che la gloria del Padre è una con quella del Figlio (*eine ist nicht ohne die andere*). Questo e non meno richiede *die entscheidende Stunde* (BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 374).

noscimento-approvazione) si tratta di uno dei massimi momenti rivelativi in Gv, l'ora del tornante escatologico in cui si inaugura l'era della presenza salvifica definitiva (*die Wende der Zeiten* [Bultmann]).<sup>45</sup> Il momento paradossale invece si realizza in prolessi, dal momento che tutta la tensione del monologo si comprende alla luce dell'ora finale,<sup>46</sup> quella della passione (così Zumstein). Tutto va ora a prendere forma e a realizzarsi nel giro di poche ore, eppure è chiaro fin d'ora che l'esaltazione va con l'umiliazione.<sup>47</sup>

*Nel contesto.* Abbiamo detto che col c. 17 inizia la preghiera al Padre ma vi è presente anche l'ultimo richiamo all'ora nel senso esclusivo specificamente già incontrato per le altre ricorrenze di ἐλήλυθεν. L'occorrenza successiva in Gv 19,14 assume anche il significato cronologico e contribuisce piuttosto alla scansione della Passione, in una sezione successiva a questa. Gv 17,1 può intendersi come passaggio tra una sottosezione e l'altra (Ταῦτα λέλάληκα... / Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καί...) fino alla ripresa della narrazione all'inizio della passione in Gv 18,1 (Ταῦτα εἰπών...<sup>48</sup>). L'intera preghiera è infatti sostenuta in discorso diretto dalla dialettica (δ)ἔδωκα(ς)/(δ)ἔδωκα(ς) tra il Padre e Figlio, ancora combinazioni tra aoristo e perfetto, che formano inclusione tra Gv 17,2.24. Il monologo eucologico è verso il Padre ma l'altro punto di attrazione sono quelli che il Padre ha dato al Figlio e per i quali ora prega. Il momento in cui stanno per riconoscerlo è ormai irrimediabilmente legato al momento in cui il Figlio uscirà dal mondo (preghiera d'addio) perciò tutto il contenuto della preghiera punta all'unità (preghiera sacerdotale) mentre quest'unità fisicamente va a sciogliersi e alla gioia piena come alla vita eterna mentre quelle terrene sono compromesse. La conferma-riconoscimento da parte del Padre è garanzia perché il Figlio con la sua opera sia definitivamente consacrato come colui per mezzo del quale Dio si fa conoscere e riconoscere, ribaltando il senso della morte.<sup>49</sup> La gloria così è alternativamente richiesta

<sup>45</sup> Cf. anche ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, 165.

<sup>46</sup> «L'heure comporte en effet ses luers et ses ombres... Ses facettes complémentaires experiment le paradoxe permanent de l'incarnation, comme de la foi qu'elle suppose chez le sujet récepteur» (Y. SIMOENS, *Selon Jean. 3. Une interpretation*, Bruxelles 1997, 710; tr. it. Bologna 1997; vol. unico, Bologna 2000).

<sup>47</sup> «Aber ungefehrt ist der δοξασθηίς zugleich und immer der σὰρξ γενόμενος. Der Erhöte ist der Erniedrigte» (BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 377).

<sup>48</sup> ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, 160.

<sup>49</sup> ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)*, 169.

(17,1.5), prodotta (17,4), posseduta (17,5), trasmessa (17,22), contemplata (17,24) e ancora concessa (*idem*). Del resto la massima espressione di condivisione fraterna e teologica dell'Ultima Cena coincide con il premeditato tradimento (13,2) e l'episodio nella narrazione giovannea è direttamente legato, per mezzo di questa preghiera di glorificazione,<sup>50</sup> alla realizzazione di quell'evento nel culmine della rivelazione. Peraltro il *setting* è il medesimo come proprio l'*incipit* del racconto della Passione lascia intendere: Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν (18,1); Gesù uscì dalla casa in cui aveva pronunciato questi discorsi per andare al di là del torrente Kedron, nel giardino che la tradizione sinottica identifica con il terreno del Getsemani. Sono tutti pronunciati nella stessa casa della cena.

## Sintesi

Ora si possono brevemente sintetizzare alcuni degli elementi raccolti per illustrare l'ipotesi di partenza. Poi si passerà alla rassegna di alcune traduzioni moderne per vedere rapidamente uniformità e singolarità nella resa della forma verbale fondamentale. Innanzitutto è utile visualizzare la panoramica congiunta di riferimenti, soggetti e generi letterari<sup>51</sup> in campo.

Riferimento	Forma	Soggetto	Genere
Lc 7,33	ἐλήλυθεν	Ἰωάννης ὁ βαπτιστής	dialogo
Lc 7,34		ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	dialogo
Gv 3,19		τὸ φῶς	dialogo
Gv 12,23		ἡ ὥρα	dialogo
Gv 16,32		ἡ ὥρα	dialogo
Gv 17,1		ἡ ὥρα	monologo

<sup>50</sup> Cf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 351.

<sup>51</sup> Per «genere» si intende qui soprattutto la (micro)situazione letteraria in cui la forma in esame compare.

Ogni soggetto formale, reale o figurato, sempre elemento centrale nei rispettivi libri o nell'insieme delle Scritture, ha strettamente a che fare con la rivelazione e con la sua trasmissione. Il *Battista* come precursore della nuova era; il *Figlio dell'uomo* ancora come protagonista atteso dell'era messianica nell'apocalittica giudaica biblica ed extrabiblica; la *luce* come evento-protagonista di questa era, arrivata nel mondo come *ora* del Figlio; le disavventure di Paolo come condizione paradossale della diffusione della rivelazione evangelica.

Le ricorrenze della forma ἐλήλυθεν cadono poi in contesti dove sorgono paradossi o si verificano rovesciamenti inattesi. Il Battista che viene accolto con diffidenza al pari del Figlio dell'uomo (e da questi invece rimesso al posto che gli spetta) pur nel diverso stile di annuncio da parte di giuristi senza giustizia e *bambini senza voglia di giocare*; Nicodemo, notevole e maestro di giorno, vien di nascosto di notte (ma senza preferire *le tenebre*) perché attratto da quella luce che, nella personificazione del Maestro, provoca lo scambio di ruoli e l'equivoco sulla ri-nascita dall'alto; il Figlio dell'uomo annuncia l'imminenza dell'ora della glorificazione per poi doversi nascondere e poco dopo aver ricordato che il seme che dà la vita è soltanto quello che muore; l'ora prevede la dispersione-abbandono di Gesù che però non è solo e l'inevitabile tristezza prelude alla pace; la glorificazione più volte preannunciata si va a realizzare nell'umiliazione, il riconoscimento-presenza nella partenza, il senso della vita piena nella morte ignominiosa.

Tutto questo avviene in dialoghi, porzioni di dialogo che si ampliano quasi in monologo, monologhi, generi dove la partecipazione del locutore/destinatore in prima persona è immediatamente (e intimamente) connessa al destinatario.

## In alcune importanti traduzioni nelle principali lingue moderne

Ora è interessante verificare come alcune delle versioni nelle principali lingue volgari moderne<sup>52</sup> abbiano reso la forma ἐλήλυθεν rispettivamente per ogni ricorrenza. La scelta delle versioni – opinabile per

---

<sup>52</sup> Per sigle e abbreviazioni s'intendono le versioni seguenti, cui nel corpo del testo ci si potrà riferire indifferentemente mediante la sigla (abbreviata per ragioni di tabulazione) o mediante il titolo principale. CEI 1974/2008: *La Sacra Bibbia. Edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana*, Roma 1974/2008 (cattolica); Paoline 1995: *Nuovissima Versione*, Roma 1995 (cattolica); Diodati: *La Nuova Diodati*, Brindisi 1991 (riforma)

definizione – è dovuta al peso delle tradizioni esegetiche (italiano, inglese, francese, spagnolo, tedesco), al peso della componente demografica in espansione (portoghese), alla possibilità di comparare la lingua originale con la sua diretta discendente (greco), ai limiti delle competenze di chi scrive, alla diffusione e al prestigio di alcune versioni nel proprio ambito linguistico e infine alla disponibilità per buona parte di esse delle relative versioni informatiche.

1-2) Lc 7, 33s: la King James ha il *simple past*, le restanti replicano come sopra:

Italiano	CEI 1974	è venuto	Francese	Bible de Jerusalem 1999	est venu
	CEI 2008	è venuto			est venu
	Paoline 1995	è venuto		Segond	est venu
	Diodati	è venuto		TOB	est venu
Inglese	Luzzi	è venuto	Tedesco	Luther 1545	ist kommen
	KJV	came		Luther 1984	ist gekommen
	NRV	has come		Muenchener	gekommen ist
Portoghese	Jerusalem Bible	has come	Spagnolo	Biblia de Jerusalem	ha venido
	de Almeida	veio		Reina – Valera	vino
Greco	Vamvas	ἦλθεν	Ebraico	Liturgica	בא

mata); Luzzi: *La Sacra Bibbia. Versione Riveduta*, Roma 1950 (valdese); KJV: *Authorized Version* - 1769 Blayney Edition of the 1611 *King James Version of the English Bible* - with Larry Pierce's Englishman's-Strong's Numbering System, Ontario 1997 (anglicana); NRV: *New Revised Standard Version Bible*, s.l. 1989 (episcopale); Jerusalem Bible: *New Jerusalem Bible*, London 1985 (cattolica); de Almeida: *The Brazilian Portuguese João Ferreira de Almeida, Corrigida Fiel*, London 1995 (riformata); Vamvas: *Modern Greek Bible*, s.l. 1850 (riformata); Bible de Jerusalem: *Bible de Jérusalem*, Paris 1973 e 1999 (cattolica); Segond: *La Bible*, Genève 2007 (riformata); TOB: *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 1988 (interconfessionale); Luther 1545/1984: *Luther Bibel*, s.l. 1545/Stuttgart 1985 (luterana); Muenchener: *Muenchener Neues Testament Version* 1998, Düsseldorf 1998 (cattolica); Biblia de Jerusalem: *La Santa Biblia. Versión Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1976 (cattolica); Reina – Valera: *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*, Antigua Version de Casiodoro de Reina (1569), Revisada por Cipriano de Valera (1602), s.l. 1996 (riformata); Liturgica: 1991 פְּרָיִי הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה חֲדָשׁ יְרוּשָׁלַיִם (*Libri della Nuova Alleanza. Nuova Traduzione*, Gerusalemme 1991: in uso presso la comunità cattolica israeliana del vicariato San Giacomo e consultabile su <http://www.kirjasilta.net/hadash>). Credits per lo più desunti dal software *BibleWorks* 7.0 [CD-Rom].

## 3) Gv 3,19: la Nuovissima Versione delle Paoline adotta il passato:

Italiano	CEI 1974	è venuta	Francese	Bible de Jerusalem 1999	est venue	
	CEI 2008	è venuta			est venue	
	Paoline 1995	venne		Segond	est venue	
	Diodati	è venuta		TOB	est venue	
Inglese	Luzzi	è venuta	Tedesco	Luther 1545	kommen ist	
	KJV	is come			Luther 1984	gekommen ist
	NRV	has come			Muenchener	gekommen ist
Portoghese	Jerusalem Bible	has come	Spagnolo	Biblia de Jerusalem	vino	
	de Almeida	veio			Reina – Valera	vino
Greco	Vamvas	ἦλθεν	Ebraico	Liturgica	בא	

## 4) Gv 12,23:

Italiano	CEI 1974	è giunta	Francese	Bible de Jerusalem 1999	voici venue	
	CEI 2008	è venuta			voici venue	
	Paoline 1995	è venuta		Segond	est venue	
	Diodati	è venuta		TOB	est venue	
Inglese	Luzzi	è venuta	Tedesco	Luther 1545	ist kommen	
	KJV	is come			Luther 1984	ist gekommen
	NRV	has come			Muenchener	gekommen ist
Portoghese	Jerusalem Bible	has come	Spagnolo	Biblia de Jerusalem	ha llegado	
	de Almeida	é chegada			Reina – Valera	ha llegado
Greco	Vamvas	ἦλθεν	Ebraico	Liturgica	הגיעה	

Qui la *Bible de Jerusalem* con l'avverbio-interiezione *voici*, le iberiche e l'ebraica (sinonime) col cambiamento verbale (è *arrivata*) si smarcano.

5) Gv 16,32:

Italiano	CEI 1974 CEI 2008	è già venuta è già venuta	Francese	Bible de Jerusalem 1999	est venue est venue
	Paoline 1995	è venuta		Segond	est déjà venue
	Diodati	è già venuta		TOB	maintenant elle est là
	Luzzi	è venuta		Tedesco	Luther 1545
Inglese	KJV	is now come	Spagnolo	Luther 1984	ist schon gekommen
	NRV	has come		Muenchener	ist gekommen
	Jerusalem Bible	has come		Biblia de Jerusalem	y ha llegado ya
Portoghese	de Almeida	já se aproxima		Reina – Valera	y ha venido ya
Greco	Vamvas	ἤλθε	Ebraico	Liturgica	באה

KJV recepisce il  $\nu\upsilon\nu$  di alcune edizioni, altre versioni introducono *già*, la portoghese intensifica l'espressione da *arrivare* ad *avvicinarsi*.

6) Gv 17,1:

Italiano	CEI 1974 CEI 2008	è giunta è venuta	Francese	Bible de Jerusalem 1999	est venue est venue
	Paoline 1995	è venuta		Segond	est venue
	Diodati	è venuta		TOB	est venue
	Luzzi	è venuta		Tedesco	Luther 1545
Inglese	KJV	is come	Spagnolo	Luther 1984	ist da
	NRV	has come		Muenchener	gekommen ist
	Jerusalem Bible	has come		Biblia de Jerusalem	ha llegado
Portoghese	de Almeida	è chegada		Reina – Valera	ha llegado
Greco	Vamvas	ἤλθει	Ebraico	Liturgica	באה

Interessanti le versioni luterane, al presente e senza participio, ma con l'avverbio temporale o la particella d'esistenza.

## Conclusione

L'ipotesi di partenza ha trovato numerosi e significativi argomenti a favore e questo porta a formulare una conclusione sintetica già ampiamente nota alla teologia ma, appunto, intravista e verificata da ulteriori punti di vista, possibilmente inediti. La rivelazione – in quanto auto-comunicazione di Dio in Gesù Cristo secondo la formula rahneriana – è paradossale e dialogica. La forma ἐλήλυθεν nel NT tiene assai spesso assieme questi aspetti coerentemente. Ora potrebbe essere interessante allargare la ricerca sia a un *corpus* più ampio, prima di tutto ai LXX (di cui si offre uno schema in appendice), poi alla letteratura peritestamentaria e apocrifia, sia a uno spettro verbale allargato a tutto il singolare e plurale. Per verificare se soltanto nel NT o alla terza singolare il perfetto di ἔρχομαι si adatta particolarmente bene al tema della rivelazione divina.

### Appendice: il perfetto di ἔρχομαι nel greco biblico

Occorrenza	Forma	Modo finito	Participio	Totale
1Re 10,14; 13,14	ἐηλυθότος ἐηλυθώς		2	2
Tb (S) 5,5	ἐλήλυθα	1		1
2Mac 14,7	ἐλήλυθα	1		1
Ger 27,26	ἐηλυθήσασιν	1		1
Mc 9,1.13	ἐλήλυθεν ἐηλυθούσαν	1	1	2
Lc 5,17.32; 7,33s	ἐήλυθα ἐήλυθεν (2) ἐηλυθότες	3	1	4
Gv 3,2.19; 5,43	ἐήλυθα (4) ἐήλυθας (2) ἐήλυθεν (4)	10 (7,28; 8,42; 12,23.46; 16,28; 17,1; 18,37)		10
At 18,2; 21,22	ἐήλυθας ἐηλυθότα	1	1	2
Fil 1,12	ἐήλυθεν	1		1
1Gv 4,2	ἐηλυθότα		1	1
<b>Totale</b> 25/10	<b>9</b>	<b>19</b>	<b>6</b>	<b>25</b>

PIER PAOLO PAVAROTTI  
 Facoltà Teologica dell'Italia Centrale  
 Via per Formigine, 27  
 41051 Castelnuovo Rangone (MO)  
 pierpaolo.pavarotti@alice.it

## **Parole chiave**

Nuovo Testamento – Filologia neotestamentaria – Vangelo di Giovanni – Vangelo di Luca – Rivelazione – Traduzioni moderne

## **Keywords**

New Testament – New Testament Philology – Gospel of John – Gospel of Luke – Revelation – Modern translations

## **Sommario**

In questo lavoro si vuole mostrare come una particolare forma del verbo greco ἔρχομαι, il perfetto ἐλήλυθεν, abbia una frequenza preponderante e una pregnanza significativa nei dialoghi di rivelazione del NT, soprattutto nel Quarto Vangelo. Nelle occorrenze lucane (Lc 7,33-34) e in quelle giovanee (Gv 3,19; 12,23; 16,32 e 17,1), tali passaggi, oltre al genere dialogico comune, presentano un carattere paradossale, uno svelamento inatteso, un rovesciamento positivo o drammatico, prolettico in ordine all'epilogo degli eventi e in ultima analisi della rivelazione stessa. Dopo l'introduzione della tesi di fondo e l'analisi dei testi, con particolare attenzione alla critica testuale e al contesto, si propone uno sguardo sintetico alle traduzioni nelle principali lingue europee e nell'ebraico moderno di uso liturgico. Un'appendice sull'uso del perfetto di ἔρχομαι nella Bibbia greca chiude il contributo a mo' di invito a ulteriori ricerche.

## **Summary**

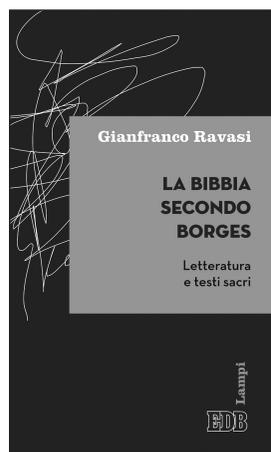
This paper intends to show that a particular form of the Greek verb ἔρχομαι, the perfect ἐλήλυθεν, is extremely frequent and has a significant meaning in the Revelation dialogues of the NT, especially in the Fourth Gospel. In the Lukan (Lk 7,33-34) and in the Johannine examples (Jn 3,19; 12,23; 16,32 and 17,1), in addition to their common dialogic genre, these passages offer a paradoxical character, an unexpected revelation, a positive or dramatic revolution, proleptic with regard to the end of the events and, in the final analysis, to Revelation itself. After the presentation of the basic thesis and the analysis of the texts, with special attention to the textual criticism and the context, the author provides a summary glance at the translations into the main European languages and into modern, liturgical Hebrew. The article closes with an appendix on the use of the perfect of ἔρχομαι in the Greek Bible as an invitation to further study.

GIANFRANCO RAVASI

# La Bibbia secondo Borges

Letteratura e testi sacri

**A**mato da Bergoglio, che lo invitò a tenere alcune lezioni ai suoi studenti, lo scrittore argentino Jorge Luis Borges, tra i più originali del suo tempo, è stato costantemente attratto dai temi teologici e dai testi sacri. Una preoccupazione metafisica per il trascendente corre come un brivido per tutta la sua opera mobile ed eclettica, un'opera a cui la Bibbia offre una specie di lessico tematico, simbolico e metaforico, soprattutto attraverso Giobbe, Qoèlet e i Vangeli.



«LAMPÌ»

pp. 72 - € 7,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

---

# Segni del corpo, segni divini: descrizioni, lessico, interpretazioni di alcune patologie nei testi biblici ebraici e greci

Nel giudaismo antico e nella Bibbia ebraica, come del resto nelle altre culture del Vicino Oriente antico, molte malattie erano ricondotte all'intervento di dèmoni, ma in vari casi – talora anche dietro l'intervento demoniaco stesso – la causa era riconosciuta come punizione divina. Nel testo biblico, ovviamente, si tratta di un contrappasso teologico e questo tipo di punizione è in genere dovuto a trasgressioni di vario tipo;<sup>1</sup> oppure, come nel caso di Giobbe, a una prova di fede. Gli approcci comunque sono diversificati secondo i vari testi, ma non è da credere che qualcuno dubitasse del fatto che, alla radice, morte e vita, salute e malattia, stessero esclusivamente nelle mani di Dio, così come nel dettato divino in Dt 32,39: «Io faccio morire e faccio vivere, ferisco e risano».<sup>2</sup>

## Il male di Asa

L'approccio religioso al problema della malattia implica l'esortazione alla preghiera come primo rimedio possibile, e il rivolgersi a Dio: in mancanza, la sola fiducia nelle cure umane può rivelarsi non solo inutile, ma addirittura controproducente. In 2Cr 16,12-13 è riportato – ri-

---

<sup>1</sup> Ad esempio la lebbra per la cupidigia di Gehazi, servo di Eliseo (2Re 5,20-27), o la follia o depressione maniacale del re Saul (1Sam 16). Sulla medicina nelle fonti bibliche esistono numerose sintesi e innumerevoli studi di dettaglio; per una prima discussione sulle fonti, in generale si vedano F. ROSNER, *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, New York 1977; B. PALMER, *Medicine and the Bible*, Exeter 1986; H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993 (*Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986).

<sup>2</sup> Per il testo ebraico faccio riferimento alla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997; per la versione greca dei LXX cf. A. RAHLFS – R. HANHART (edd.), *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Stuttgart 2006. Tutte le traduzioni sono mie.

scrivendo, in forma più ampia e ideologizzata, uno spunto già presente in 1Re 15,23 – il caso esemplare del re Asa di Giuda (circa 910 - 870 a.C.) il quale, ammalatosi agli arti inferiori, si rivolge ai medici dimenticandosi di confidare piuttosto nel Signore: il risultato è che Asa – il cui nome in ebraico (אסא) è collegato alla radice «curare», «guarire» – dopo due anni di presumibili sofferenze, muore:<sup>3</sup>

וַיַּחֲלֵא אֲסָא בְּשָׁנַת שְׁלוֹשִׁים וַחֲשַׁע לְמַלְכוּתוֹ בְּרִגְלָיו עַד-לְמַעְלָה חָלָיו וְגַם-בְּחָלְאֵיו  
 לֹא-דָרַשׁ אֶת־יְהוָה כִּי בְרַפְאִים:  
 וַיִּשְׁכַּב אֲסָא עִם-אֲבֹתָיו וַיָּמָת בְּשָׁנַת אַרְבָּעִים וְאַחַת לְמָלְכוֹ:<sup>12</sup>

<sup>12</sup> E nell'anno trentanovesimo del suo regno si ammalò Asa agli arti inferiori, finché la sua malattia si accrebbe; però anche nel suo male egli non cercò il Signore, ma i medici. <sup>13</sup> Così Asa giacque con i suoi padri e morì, nel quarantunesimo anno del suo regnare.

Il caso è veramente esemplare, perché, considerato nel suo contesto, si vede bene che l'insorgenza della malattia, che poi sembra degenerare,<sup>4</sup> appare solo al termine della biografia del sovrano, precedentemente dipinto come diligente e zelante nelle questioni religiose: il collegamento fra le concause è peraltro presente solo nella redazione tardiva delle Cronache (2Cr 14–15), mentre è del tutto assente nella stringata biografia del sovrano nei libri dei Re (1Re 15,8-24). È solo quando Asa inizia a comportarsi in maniera inadeguata, sottraendo beni dal tempio, stringendo alleanze con gli stranieri e non ascoltando più la voce dei profeti, che inizia il suo declino. Ciò diviene esplicito quando il veggente Hanani gli rimprovera di aver smesso di «appoggiarsi al Signore» e che questo provocherà la rovina sua e del paese:

<sup>7</sup> In quel tempo giunse da Asa re di Giuda il veggente Hanani e gli disse: «Giaché ti sei appoggiato al re di Aram e non ti sei appoggiato al Signore Dio tuo, l'esercito del re di Aram ti è scappato dalle mani.<sup>8</sup> Non erano forse gli etiopi e i libici un esercito enorme, con una miriade di carri e cavalieri? Ma poiché ti

<sup>3</sup> Il dato sulla durata della malattia si ricava dall'indicazione dell'anno XXXIX e XLI.

<sup>4</sup> Così sembrerebbe da doversi intendere l'espressione עַד-לְמַעְלָה חָלָיו al v. 12, come la versione greca dei LXX sembra confermare (έως σφόδρα εμαλακίσθη, «finché si ammalò terribilmente»). L'idea della progressione della malattia non è stata invece colta o accolta da Girolamo per la Vulgata, ove s'introduce solo un superlativo: *aegrotavit etiam Asa anno tricesimo nono regni sui dolore pedum vehementissimo*.

eri appoggiato al Signore, egli li ha messi nelle tue mani,<sup>9</sup> perché gli occhi del Signore scrutano tutta la terra per rafforzare coloro che gli sono fedeli. In ciò tu hai agito da stolto e d'ora in poi contro di te sarà guerra» (2Cr 16,7-9).

Secondo S. Kottek, Asa tuttavia non sarebbe stato punito solo perché aveva chiesto l'aiuto dei medici, ma perché aveva trascurato di pregare nel corso della cura.<sup>5</sup> Lo studioso segue, in questo, la sua fondata contestazione alla diffusa opinione secondo cui nella Bibbia ebraica l'immagine dei medici e della medicina non sia positiva.<sup>6</sup> In realtà è difficile sostenere in pieno sia l'una che l'altra opinione, dal momento che nel testo biblico i medici sono nominati meno che raramente<sup>7</sup> e le medicine lo sono in maniera vaga a talora indiretta.<sup>8</sup> In effetti è solo dall'età di Ben Sira (fine III - inizi del II sec. a.C.) che, su influsso del sapere medico ellenistico, nel mondo ebraico si registra un netto apprezzamento per i medici e la medicina: a questi aspetti Ben Sira dedica un intero capitolo del suo omonimo testo sapienziale (Sir 38), in cui il medico è mostrato in termini concreti e decisamente positivi.<sup>9</sup>

In ogni caso, se è corretto ricostruire che la malattia di Asa si sia in qualche modo diffusa o aggravata fino a diventare mortale, o contribuendo al peggioramento di una condizione già precaria, è forse pos-

<sup>5</sup> S. KOTTEK, «Magic and Healing in Hellenistic Jewish Writings», in *FJB* 27(2000), 1-16, qui 15.

<sup>6</sup> KOTTEK, «Magic and Healing», 15 nota 54; contro, KEE, *Medicine*, 16,25; H. AVA-LOS, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Atlanta, GA 1995, 287-299.

<sup>7</sup> Per quanto riguarda i medici, menzione esplicita e problematica riguarda i מְרִפְאִיִּם egiziani al servizio di Giacobbe, chiamati a imbalsamare suo padre (Gen 50,2-3). Il termine ebraico מְרִפְאִיִּם – che con diverse vocalizzazioni ha in ebraico biblico anche altre valenze – dovrebbe indicare dei medici secondo l'accezione posteriore (ed è così nella maggior parte delle traduzioni moderne) ma, a parte il fatto che questi medici entrano in azione quando Giacobbe è già morto, sembra piuttosto che il termine מְרִפְאִיִּם sia stato usato solo perché il lessico ebraico – o almeno il lessico dell'autore del ciclo di Giuseppe, che costituisce una sorta di aggiunta al testo della Genesi – mancava di un corrispettivo per «imbalsamatori», parola effettivamente richiesta dal contesto e che, infatti, appare nella traduzione dei LXX con ἐνταφιασταί (cf. il v. 2: καὶ προσέταξεν Ἰωσήφ τοῖς παῖσιν αὐτοῦ τοῖς ἐνταφιασταῖς ἐνταφιάσαι τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἐνεταφίασαν οἱ ἐνταφιασταὶ τὸν Ἰσραήλ, «Così Giuseppe ordinò ai suoi servi, gli imbalsamatori, d'imbalsamare suo padre, e gli imbalsamatori imbalsamarono Israele»).

<sup>8</sup> Sull'inefficacia dei farmaci si veda per esempio Ger 30,13; 46,11; 51,8-9.

<sup>9</sup> Secondo il Siracide, Dio ha creato la medicina e i medici, quindi anche cercando il loro aiuto si adempie al suo volere: J.G. SNAITH, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*, Cambridge 1974, 184; KEE, *Medicine*, 19-21; N. ALLAN, «The Physician in Ancient Israel: His Status and Function», in *Medical History* 45(2001), 377-394.

sibile collegare questo male non meglio specificato – che potrebbe aver colpito i piedi (come si legge in molte traduzioni) o, forse più probabilmente, l'insieme degli arti inferiori<sup>10</sup> – a un'altra peculiarità che caratterizza la biografia dello stesso sovrano, vale a dire la particolare tipologia della sua sepoltura, che sarebbe avvenuta – anche questo dettaglio è totalmente ignoto alla redazione del libro dei Re – con un impiego apparentemente eccezionale di profumi ed elementi odorosi:

וַיִּקְבְּרוּהוּ בְקִבְרֹתָיו אֲשֶׁר בְּרֶהֱלֹוּ בְּעִיר דָּוִד וַיִּשְׁפִּיבוּהוּ  
 בְּמִשְׁכַּב אֲשֶׁר מָלֵא בְּשָׂמִים וְזָנִים מִרְקָקִים בְּמִרְקָחַת  
 מִעֵשֶׂה וַיִּשְׂרְפוּלוֹ שָׂרְפָה גְדוּלָה עַד־לְמָאד:

Così lo seppellirono nel suo sepolcro che si era scavato nella città di David, e lo deposero su un giaciglio pieno di aromi e di unguenti profumati, preparati ad arte, e ne bruciarono per lui in un gran fuoco, in abbondanza (2Cr 16,14).

In questa descrizione decisamente singolare – non se ne ha una simile per nessun altro sovrano di Israele o Giuda, e nemmeno per Davide o Salomone – oltre a presentare varie curiosità che non è possibile qui commentare,<sup>11</sup> si sottolinea la profumazione del sepolcro e dell'ambiente secondo una modalità che, quanto meno, non è attestata altrove per l'Israele antico.<sup>12</sup> Essa potrebbe, invece, essere stata impiegata del tutto eccezionalmente per sopperire, in qualche modo, a problemi legati a cattivi odori e a una troppo rapida decomposizione della salma regale. Che questi problemi, comunque, fossero legati alla malattia del sovrano sembra suggerito dal testo stesso, in cui sono evidenziati due elementi – il male alle gambe del re e la sua sepoltura in una quantità di aromi – la cui presenza, altrimenti solo aneddotica, non avrebbe alcun senso se non avesse un preciso intento descrittivo ed

<sup>10</sup> Il termine ebraico רַגְלָיִם (in questo contesto, come si è detto, quasi sempre tradotto con «piedi») può infatti indicare anche le «gambe»: si veda 1Sam 17,6 (sulle gambiere del guerriero Golia), oppure le parti intime (Is 6,2). L'espressione idiomatica «coprirsi i piedi» significa «defecare» (1Sam 24,4; Gdc 3,24).

<sup>11</sup> Per esempio a proposito della pira funebre, che il testo non lascia distinguere dal fuoco usato esclusivamente per ardere gli aromi da una vera e propria pira rituale: in varie traduzioni infatti si rende «e fecero ardere per lui una grande pira», senza riferimenti all'incenso.

<sup>12</sup> Si vedano E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992, 117-118; P.J. KING – L.E. STAGER, *Life in Biblical Israel*, Louisville, KY-Westminster 2001, 363-364.

eventualmente una valenza teologica.<sup>13</sup> In ogni caso, la mia ipotesi è che da questo passo biblico si ricavi, considerati tutti gli elementi – malattia lunga e dolorosa agli arti inferiori, progressiva estensione delle lesioni ed emanazioni putride – la descrizione di una cancrena diabetica o gassosa agli arti inferiori.<sup>14</sup>

## La «rabbia» di Uzzia

La radice lessicale זעף [זעף *za'af*] sembra avere un significato di base «essere agitato, alterato, di cattivo umore» e per questo si crede possa indicare anche l'essere adirato, il che effettivamente nel testo biblico ugualmente si registra, sebbene non in tutti i casi.<sup>15</sup> L'uso del predicato è nell'AT poco attestato: in Gen 40,6 appare il participio plurale זעפיים, dove certamente non indica rabbia né ira, nel contesto della prigionia del panettiere e del coppiere del faraone, di cui sono descritti i volti turbati (poco oltre, in 40,7, Giuseppe: «Perché oggi avete quelle brutte facce?», (מדוע פניכם רעים היום)).<sup>16</sup> La stessa assenza della rabbia in relazione a זעף si riscontra in Pr 19,3:

אוֹלַת אָדָם תִּסְלַף דְּרָכּוֹ  
וְעַל־יְהִיזָוָה זֶעֶף לְבוֹ

Stoltezza dell'uomo la sua strada fa lasciare  
e contro il Signore *lo fa rivoltare* [lett. *sciote il suo cuore*]

<sup>13</sup> Si noti che, di norma, i re di Giuda erano tutti seppelliti nella necropoli regale della Città di David, e che per questa consuetudine una delle eccezioni era stabilita per i sovrani morti in circostanze sospette, per assassinio o per malattia: diversamente, però, Asa viene deposto nella Città di David, ma in una sua tomba personale (su queste varietà nelle inumazioni regali di Giuda, cf. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices*, 118-119).

<sup>14</sup> Molti altri studiosi e anche la tradizione ebraica post-biblica hanno invece indicato, meno plausibilmente, la gotta: la bibliografia è ampia (anche perché è dal nostro passo biblico che deriva la definizione della gotta come «male dei re»), ma si veda almeno ROSNER, *Medicine in the Bible*, 58-59, con riferimento alle fonti principali.

<sup>15</sup> H. RINGGREN, זעף, in *TDOT*, IV, 111-112; *DCH*, III, 126-127 (זעף I).

<sup>16</sup> Si usa qui זעף, פנים רעים, ove רעים è usato come sinonimo di זעפיים. L'espressione con זעף si riscontra, però con accezione ancora diversa in Dn 1,10:

אֲשֶׁר לְמִוּה יִרְאֶה אַחֲפִינְכֶם זְעָפִים מִן־הַיְלָדִים אֲשֶׁר כְּנִילְכֶם

«che non si vedano i vostri volti più smunti di quelli dei ragazzi vostri coetanei», ove la resa nei LXX è diversa da quella di Gen 40,6: mentre in Genesi si ha τεταραγμένοι, «essere agitati» (e quindi, «turbati»), nel testo greco di Daniele si ha ἵνα μή ἴδῃ τὰ πρόσωπα ὑμῶν διατεταραμμένα καὶ ἀσθενῆ, e quindi «abbattuto [dal lessico medico: διατρέπω] e debole» nei LXX; ma in Teodoziona μήποτε ἴδῃ τὰ πρόσωπα ὑμῶν σκυθρωπὰ παρὰ τὰ παιδάρια τὰ συγγλυκα ὑμῶν, quindi con σκυθρωπός, «triste».

dove anche la LXX non pensa alla rabbia, ma alla recriminazione o all'accusa.<sup>17</sup>

Appare tuttavia che יַעֲזִיָּא sia riferito effettivamente e direttamente alla rabbia in un altro testo, ancora dai libri delle Cronache e riguardante un altro re di Giuda, ben posteriore ma non meno problematico di Asa, Uzzia ('Uzziyyah, *vel* Ozia, circa 783-742 a.C.). Anche in questo caso l'episodio che c'interessa non è presente nella fonte più antica sulla biografia del re (2Re 15,1-7, con il nome di 'Azaryah, Azaria); nei libri delle Cronache, invece, il sovrano è presentato inizialmente sotto una luce pienamente favorevole, specialmente per le sue capacità militari (2Cr 26,1-15). Anch'egli, tuttavia, al culmine della sua potenza cade nel peccato di orgoglio e gli viene attribuita la mancanza di aver voluto offrire egli stesso l'incenso all'interno del tempio, compito riservato ai sacerdoti, dai quali viene rimproverato e persino ammonito (2Cr 26,16-18). La reazione del re è furibonda (vv. 19-20):

<sup>19</sup>וַיִּזְעַף עֲזִיָּהוּ וַיִּבְדְּרוּ מִקְטֹרֶת לְהַקְטִיר  
 וּבִזְעָפוֹ עִם־הַכֹּהֲנִים וְהַצִּרְעָת וַרְחָה בְּמִצְחוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים  
 בְּבֵית יְהוָה מֵעַל לְמִזְבֵּחַ הַקְטֹרֶת:  
<sup>20</sup>וַיִּסְפֹּן אֵלָיו עֲזִרְיָהוּ כֹהֵן הָרֵאשִׁית וְכָל־הַכֹּהֲנִים וְהִנְהִיחוּ  
 מִצְרַע בְּמִצְחוֹ וַיִּבְהַלּוּהוּ מִשֵּׁם וְגַם־הוּא נִדְחָף לְצֵאת  
 כִּי נִגְעוּ יְהוָה

<sup>19</sup>E Uzzia s'infuriò mentre aveva (ancora) in mano l'incensiere per l'offerta d'incenso: e mentre s'infuriava contro i sacerdoti, sulla sua fronte spuntò la lebbra [הַצִּרְעָת], innanzi ai sacerdoti, nel tempio del Signore, sull'altare dell'incenso. <sup>20</sup>Il sommo sacerdote Azaria e tutti i sacerdoti si voltarono verso di lui, ed ecco, era lebbroso [מִצְרַע] sulla fronte. Così lo fecero uscire da lì, ed egli stesso si affrettò a uscire, perché il Signore lo aveva colpito.

Espulso dal tempio e dal palazzo reale, Uzzia trascorrerà il resto dei suoi giorni isolato e infine morirà, deposto in una sepoltura separata (2Cr 26,21-23).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> ἀφροσύνη ἀνδρὸς λυμáινετáι τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ τὸν δὲ θεὸν αἰτιάται τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, usando infatti αἰτιάομαι (rimproverare, accusare).

<sup>18</sup> Il testo (v. 23, uguale in TM e LXX) afferma in effetti che Uzzia fu seppellito «insieme ai suoi antenati nella valle delle sepolture regali», ma stranamente precisa: «perché era lebbroso». Questa precisazione non ha senso, a meno che il testo non dicesse originariamente che Uzzia *non* fu seppellito insieme agli altri sovrani; 2Re 15,5 fa menzione dell'isolamento ma non dice nulla sulla morte e sepoltura del re.

La comparsa della lebbra – צָרַעַת, termine su cui torneremo dopo – sulla fronte di Uzzia mentre è in preda alla rabbia, è detta «sorgere» o «spuntare», facendo quindi riferimento a un'apparizione del male inusitata o improvvisa (TM וַהֲצָרַעַת זָרְחָהּ בְּמִצְחוֹ, LXX καὶ ἡ λέπρα ἀνέτειλεν ἐν τῷ μετώπῳ αὐτοῦ, v. 19). Il passo è esplicito nel collegare subito dopo (v. 20) la comparsa del segno a un castigo divino («il Signore lo aveva colpito»), ma si tratta di un'interpretazione teologica: il racconto collega direttamente l'insorgere dell'eruzione cutanea all'attacco di rabbia, che esplode all'improvviso (il re «aveva ancora l'incensiere fra le mani»). Se si eccettuano tutti gli altri casi in cui nella Bibbia si descrive il manifestarsi della צָרַעַת, questa attestazione colpisce perché è l'unica a essere posta in relazione a una forte reazione emozionale, il che ci rammenta come, in fisiologia, l'apparizione anche improvvisa di maculopatie o eruzioni cutanee sia spesso considerata una delle più frequenti somatizzazioni di alterazioni emozionali profonde, quali appunto il forte stress e la rabbia.<sup>19</sup>

Non sarà inutile, per chiarire il contesto lessicale, fornire qualche altra indicazione sull'uso di זָעַף, «essere rabbioso», nella Bibbia ebraica. L'aggettivo זָעַף indica, ad esempio, uno stato di agitazione interiore, spesso unito a סָר nell'espressione סָר וְזָעַף, «triste e agitato» (1Re 20,43; 21,4). È invece sempre direttamente connesso all'emozione della rabbia il sostantivo זָעַף come in Pr 19,12:

נָהַם כַּכִּפּוּר זָעַף מִלֶּךָּ וּכְטַל עַל-עֵשֶׂב רִצּוֹנוֹ

Come il ruggito di un giovane leone è *la collera del re*  
ma come rugiada sull'erba è il suo favore

collera che però in questo caso, nella traduzione dei LXX, è interpretata solo come un avvertimento rispetto a qualcosa di più grave e quindi è tradotta con ἀπειλή, «minaccia» (βασιλέως ἀπειλή ὁμοία βρυγμῷ λέοντος). In 2Cr 16,10a זָעַף è anticipato dal predicato כָּעַס, anch'esso connesso alla rabbia e infatti come tale è qui riconosciuto nei

<sup>19</sup> Si veda al riguardo S.P. HALL, *Anger, Rage and Relationship: An Empathic Approach to Anger Management*, London 2009, 61. Sull'episodio vi sono varie interpretazioni, cf. ad esempio B.E. BALOIAN, *Anger in the Old Testament*, New York 1992, 37-39 e *passim*; S.M. OLYAN, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, New York 2008, 56.

LXX; il brano fra l'altro ci riguarda da vicino perché il protagonista è il già noto re Asa, in un episodio che abbiamo già incontrato sopra, la reazione rabbiosa alla profezia del veggente Hanani:

וַיִּכְעַס אֲסָא אֶל־הָרֹאֶה וַיִּתְנַהֵּוּ בַּיִת הַמִּהְפָּכָת  
כִּי־בָזַעַף עָמַו עַל־זֹאת

Allora Asa *s'infuriò* col veggente e lo fece mettere ai ferri, perché *si arrabbiò* [lett. «era nella rabbia»] con lui per questa cosa.<sup>20</sup>

Si noti che anche in questo caso, per coincidenza o meno, una reazione di rabbia – e specificatamente una reazione contro un uomo di Dio, nel caso di Uzzi contro i sacerdoti – precede una punizione divina tramite un'infermità che colpisce il sovrano non solo nel corpo, ma nella sua apparenza e integrità fisica. La rabbia come emozione intensa di furia eccessiva appare anche poco oltre, in 2Cr 28,9b, in cui – anche in questo caso nella contrapposizione fra un profeta, 'Obed, e gli israeliti di ritorno da Samaria – è contrapposta l'ira divina (חַמָּה) alla rabbia umana (זַעַף):

הִנֵּה בַחֲמַת יְהוָה אֱלֹהֵי־אֲבוֹתֵיכֶם עַל־יְהוּדָה נָתַנְם בְּיַדְכֶם  
וַתַּהַרְגֵם בְּזַעַף עַד לַשָּׁמַיִם הַגִּיעַ

Ecco, *a causa della rabbia* del Signore [LXX: ὀργῆ κυρίου] Dio dei vostri padri contro Giuda, li ha consegnati nelle vostre mani; ma voi li avete assassinati *con una furia* che raggiunge il cielo [LXX: ἐν ὀργῇ ἕως τῶν οὐρανῶν ἐφθάκεν].

In Is 30,30 il sostantivo זַעַף, rafforzato da אַף, è inserito in una serie d'immagini connesse a varie manifestazioni dell'ira divina, tutte ispirate da fenomeni naturali:

וְהִשְׁמִיעַ יְהוָה אֶת־הוֹד קוֹלוֹ וְנָחַת זֶרְעוֹ יִרְאֶה בְּזַעַף אַף  
וְלָהֵב אֵשׁ אוֹכְלָה נֶפֶץ וְזָרֵם וְאָבָן בְּרֶד:

Il Signore farà udire la grandiosità della sua voce, e mostrerà il suo braccio giudicante *nella collera dell'ira*, nella fiamma del fuoco ardente, nella tempesta e nel diluvio di grandine.

<sup>20</sup> LXX: καὶ ἐθυμώθη (<θυμός) Ἀσα τῷ προφήτῃ καὶ παρέθετο αὐτὸν εἰς φυλακὴν ὅτι ὠργίσθη (<ὀργίζω) ἐπὶ τούτῳ.

In questo caso la resa dei LXX<sup>21</sup> presuppone un testo leggermente diverso, dal momento che vi appare, in altra sintassi, sostituita l'espressione נחת זרועו (lett. «lenta discesa del suo braccio»)<sup>22</sup> con θυμός τοῦ βραχίονος αὐτοῦ, «furia del suo braccio», che presuppone forse חמת זרועו (come si è visto sopra, è infatti θυμός che traduce di solito חמה).<sup>23</sup> Delle due ultime attestazioni del sostantivo, quella in Mi 7,9a è riferita a Dio (זַעַף יְהוָה אֲשֶׁר, «la collera del Signore supporterò»; LXX ὀργήν κυρίου ὑποίσω) mentre l'altra, in Gn 1,15b, è anche l'unico caso in cui זַעַף sia riferito a una manifestazione naturale, il calmarsi di una tempesta (וַיַּעֲמֵד הַיָּם מִזַּעַפּוֹ, «e il mare si fermò dalla sua furia»), che tuttavia nei LXX (καὶ ἔστη ἡ θάλασσα ἐκ τοῦ σάλου αὐτῆς) cambia זַעַף in σάλος, «aumento».

### «Lebbra» (צִרְעָה) nella Bibbia ebraica

Parlando di segni del corpo non sarà inutile, avviandoci alla conclusione, un piccolo *excursus* su un termine ebraico già incontrato più volte, צִרְעָה, lebbra.

Il sostantivo designa la patologia con il maggior numero di attestazioni nell'Antico Testamento, che colpisce la pelle e il cuoio capelluto ed è solitamente tradotta con «lebbra». Una lunga trattazione dei suoi sintomi si ha nel libro del Levitico, ma il testo non è di molto aiuto per una classificazione esatta della malattia, sulla quale anche sono state avanzate proposte d'identificazione non solo con la lebbra, ma con la sifilide, la psoriasi, la vitiligine o, infine, con varie infezioni di origine fungina. La traduzione con «lebbra» è comunque di gran lunga ancora dominante e può vantare la maggiore antichità, dal momento che già nei LXX si rende צִרְעָה con λέπρα, sebbene oggi molti studiosi, pur continuando a usare il termine «lebbra» per comodità, riconoscano che, per una lunga serie di ragioni, sia altamente improbabile che con צִרְעָה gli autori biblici intendessero riferirsi effettivamente alla lebbra così come oggi comunemente la intendiamo, ossia il morbo di Hansen: anche perché il più

<sup>21</sup> καὶ ἀκουστὴν ποιήσει ὁ θεὸς τὴν δόξαν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ τὸν θυμὸν τοῦ βραχίονος αὐτοῦ δείξει μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς καὶ φλογὸς κατεσθίουσης κεραινώσει βιαίως καὶ ὡς ὕδωρ καὶ χάλια συναταφερομένη βία.

<sup>22</sup> Per questa particolare accezione di חמת, cf. HALOT 692b; DCH, V, 671.

<sup>23</sup> Fra i commenti, H. WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, Neukirchen-Vluy 1982, 1209 e 1221.

antico reperto paleoantropologico con lesioni specifiche provocate dal *Mycobacterium leprae*, rinvenuto presso un monastero bizantino nel deserto di Giuda, non è anteriore al VII secolo dell'era attuale.<sup>24</sup>

Sempre a proposito del corrispettivo greco, in realtà nei LXX con λέπρα veniva tradotto non solo il sostantivo צִרְעָה, ma anche נִגַּע. Con quest'ultimo in genere s'intende una malattia acuta o un male di natura generica: per questo è spesso tradotto con «piaga» e nel testo biblico i due termini appaiono talvolta nel sintagma נִגַּע צִרְעָה, «piaga/male di lebbra».<sup>25</sup>

Il termine נִגַּע è conosciuto anche dai testi di Qumran, ove ha l'accezione di essere «toccato» o «ammalato». L'idea soggiacente sembrerebbe che la persona ammalata è stata toccata da un fattore esterno, concetto simile al greco συνάφεια o al latino *contagium* («contatto»). Le norme bibliche sulla צִרְעָה si trovano tutte nel Pentateuco e particolarmente nel libro del Levitico, ai cc. 13 e 14. Lv 13 è sostanzialmente un prontuario, in cui si descrivono e si enumerano diversi tipi di eruzione cutanea e i criteri in base ai quali il sacerdote doveva stabilire il carattere della malattia: se questa veniva considerata צִרְעָה, il soggetto diventava impuro e doveva essere isolato. Il testo biblico non fornisce ragioni sull'isolamento, si suppone però che fosse una misura per prevenire il diffondersi della malattia, anche se appare dominante la preoccupazione di tenere isolato l'individuo non tanto clinicamente, ma perché ritualmente impuro.<sup>26</sup> Spicca in effetti l'assenza di qualunque interesse di tipo medico per la malattia, né viene indicata alcuna via di cura. Poteva del resto verificarsi una totale remissione della צִרְעָה, com'è registrato anche in altri testi: ma salvo i casi in cui ciò avviene per intervento divino, le modalità di guarigione sono lasciate negli altri casi totalmente nell'ombra. Nel c. 14 sono descritti il complesso rituale di purificazione per la persona di cui si è constatata la guarigione (vv. 1-32) e le modalità per accertare la presenza di צִרְעָה in una casa e il mo-

<sup>24</sup> J. PREUSS – F. ROSNER, *Biblical and Talmudic Medicine*, Northvale, NJ 1994, 323; J. ZIAS, «Leprosy in the Byzantine Monasteries of the Judean Desert», in *Koroth* 9 (1985), 242-243. Sulla צִרְעָה esiste una letteratura, comprensibilmente, molto ampia e un capitolo specifico le è dedicato nel già menzionato volume di Preuss – Rosner alle pp. 323-339.

<sup>25</sup> Si veda per esempio Lv 13,3.9.20.25.27, ecc. Al di fuori di questo libro e dei cc. 13-14, l'associazione non è attestata.

<sup>26</sup> Sulle misure igieniche nell'antico Israele si vedano E. NEUFELD, «Hygiene Conditions in Ancient Israel (Iron Age)», in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 15(1970), 414-437 (anche in *Biblical Archaeologies* 34[1971], 42-66); O. BOWSKI, *Daily Life in Biblical Times*, Atlanta, GA 2003, 78-80.

do di purificarla, quando possibile (vv. 33-53). Il capitolo si conclude, alla maniera di altri testi legislativi del Vicino Oriente antico, con un riepilogo-colofone sulle norme appena indicate:

זאת התורה לכל־נגע הצרעת ול־נתק:<sup>54</sup>  
 ולצרעת הבגוד ולבית:<sup>55</sup>  
 ולשאט ולספחת ולבהרת:<sup>56</sup>  
 להורת ביום השמא וביום הטהר זאת תורת הצרעת:<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Questa è la legge per ogni piaga di lebbra e per la scabbia;

<sup>55</sup> per la lebbra delle vesti e della casa;

<sup>56</sup> per il gonfiore, la pustola e le macchie chiare;

<sup>57</sup> per insegnare quando una cosa è impura e quando è pura:  
 questa è la legge per la lebbra.

Alcuni frammenti di Qumran si riferiscono alla stessa malattia indicata in Lv 13, ma non aiutano a identificarla. I frammenti, che appartengono al *Documento di Damasco*, sono stati dapprima menzionati da J.T. Milik, quindi presentati in maniera unitaria da J.M. Baumgarten.<sup>27</sup> I punti in comune con il testo del Levitico sono evidenti, ma anche le integrazioni e le divergenze. Anche in questo caso non trapela alcun interesse medico per la lesione, ma solo la ricerca dell'impurità rituale. Il testo di Qumran, purtroppo in cattivo stato in questo punto, tuttavia si distingue per una connessione della malattia con l'ingresso di uno spirito o soffio (רוח) nel corpo. Secondo Baumgarten, il movimento dello «spirito» nel corpo si riferirebbe al movimento del sangue nelle arterie e vi si scorgerebbe l'influsso della nozione di πνεύμα della medicina greca, e il suo moto circolatorio nel corpo come fattore vitale.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> J.T. MILIK, «Fragment d'une source du Psautier (4QP89) et fragments de Jubilés, du Document de Damas, d'un phylactere dans la grotte 4 de Qumran», in *RB* 73(1966), 94-106, qui 105; J.M. BAUMGARTEN, «The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease», in *JJS* 40(1989), 153-165. Per il testo si fa riferimento a F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR (edd.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1997-1998, 588-589.

<sup>28</sup> F. STECKERL, *The Fragments of Praxagoras of Cos and his School*, Leiden 1958, 84-85. Su Prassagora e la circolazione cf. H. VON STADEN (ed.), *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria: Edition, Translation and Essays*, Cambridge 1989; P.J. VAN DER EIJK, «The Heart, the Brain, the Blood and the Pneuma: Hippocrates, Diocles and Aristotle on the Location of Cognitive Processes», in ID., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge 2005, 119-136, qui 131-132; I. JOHNSTON (ed.), *Galen: on Diseases and Symptoms*, Cambridge 2006, 95.

Tuttavia nel frammento di Qumran רוח sembra entrare nel corpo come fattore esterno e ostacolare la circolazione del vero elemento vitale, il sangue,<sup>29</sup> e, per questo, l'associazione di Baumgarten fra la רוח menzionata in questo passo e il πνεῦμα della medicina classica è stata giustamente contestata da M. Popović, osservando fra l'altro che per le fonti classiche il πνεῦμα è parte integrante della fisiologia umana e non si prevede che possa entrare nel corpo dall'esterno: questo elemento esogeno può essere semmai identificato con i רוּחִים o spiriti demoniaci, la cui azione patogena è ben attestata in varie fonti e specialmente nella documentazione magica aramaico-babilonese.<sup>30</sup>

A ben vedere, questa pagina del *Documento di Damasco* menziona non uno, ma due diversi tipi di spiriti: uno malvagio, che entra nel corpo dall'esterno e provoca la malattia, ossia la רוח che appare all'inizio del testo (fr. 6, col. I, l. 6); ma si ricorda anche lo spirito vitale, una רוּחַ חַיִּים (l. 12) che potrebbe effettivamente essere associata al πνεῦμα. Tuttavia, vi sono anche altre attestazioni dello «spirito», in altri passi del *Documento di Damasco*, che rendono più problematica la relazione fra רוח e זָרַעַת: un'analisi accurata dell'interrelazione fra i due termini e i rispettivi concetti, sinora compiuta solo in parte,<sup>31</sup> potrebbe condurre in futuro a qualche nuova conclusione.

DOROTA HARTMAN

*Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»*

*Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati*

*Via Duomo, 219*

*80138 Napoli*

*dhartman82@gmail.com*

<sup>29</sup> Sul sangue (דם) come elemento principale della vita, e la proibizione relativa al suo consumo in ambito alimentare, cf. Lv 17,10-14, su cui B.J. SCHWARTZ, «The Prohibition Concerning the “Eating” of Blood in Leviticus 17», in G.A. ANDERSON – S.M. OLYAN (edd.), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield 1991, 34-66; J.E. HARTLEY, *Leviticus* (WBC 4), Waco, TX 1992, 273-277.

<sup>30</sup> M. POPOVIĆ, *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*, Leiden 2007, 106-107. Una רוּחַ רַעָה, «spirito cattivo», può portare anche alla malattia mentale: si veda il caso di Saul discusso in D. HARTMAN, «Il male di Saul: *ruah ra'ah* fra malinconia, depressione e demonologia nell'Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico», in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 3(2010), 79-96.

<sup>31</sup> Si veda ad esempio la breve discussione in H.K. HARRINGTON, *The Purity Texts* (Companion to Qumran Scrolls), London 2004, 86-91.

## Parole chiave

Bibbia – Israele – Medicina antica – Testi ebraici e greci

## Keywords

Bible – Israel – Ancient medicine – Hebrew and Greek texts

## Sommario

In questo contributo si prendono in esame due casi esemplari della letteratura veterotestamentaria in cui si fa menzione di alcuni «segni del corpo» associati a diverse patologie, o emozioni, che spesso sembrano insorgere come risposta a momenti di conflittualità di natura religiosa. Il primo esempio è tratto dalla storia di re Asa di Giuda in 2Cr 16,12-13, afflitto da un male non specificato agli arti inferiori, che peggiora parallelamente al suo allontanarsi dall'ascolto dei profeti. Anche dopo la morte, nella descrizione del suo rituale funebre si possono scorgere elementi di eccezionalità, forse connessi con le caratteristiche del male. Nel secondo esempio si discute il collegamento fra le emozioni – in particolare la rabbia – e l'insorgere di dermopatologie: si presenta il caso della «lebbra» che tocca Uzzia, re di Giuda, in 2Cr 26,16-20. Da questo caso deriva un breve approfondimento finale sulla malattia צַרְעָה, spesso ancora oggi indicata come «lebbra» (in effetti già λέπρα nella LXX), e i suoi segni distintivi come emergono per esempio dal Levitico e che vengono poi associati all'azione di fattori esterni di contagio, presumibilmente da parte di spiriti, in un passo purtroppo assai mutilo del qumranico *Documento di Damasco*.

## Summary

This article examines two exemplary cases in Old Testament literature which mention some «physical symptoms» associated with various diseases or emotions that often seem to arise as a response to conflictual moments of a religious nature. The first example is taken from the story of King Asa of Judah in 2Chr 16,12-13 who is afflicted by an illness put down to the black arts, which gets worse in step with his refusing to listen to the prophets. Even after his death, in the description of his funeral rites, it is possible to discern some exceptional features that may be connected with his disease. The second example discusses the link between the emotions – especially rage – and the eruption, in particular, of skin diseases: there is a discussion of the case of the «leprosy» affecting King Uzziah, again of Judah, in 2Chr 26,16-20. Finally, this case leads to a brief examination of the illness known as צַרְעָה, which is often still described as «leprosy» today (in fact, λέπρα already in the LXX), and its distinctive signs which emerge, for example, from Leviticus and which are later associated with the action of external contagious factors, presumably on the part of spirits, in a passage of the Qumranic *Damascus Document* which is unfortunately fragmentary.

# La Bibbia quadriforme Daniele

Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta,  
versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008

A cura di Roberto Reggi e Marco Settembrini

Questa edizione quadriforme del libro di Daniele propone: il testo ebraico masoretico (TM) della Bibbia Hebraica Stuttgartensia, basato prevalentemente sul Codex Leningradensis B19A, datato circa 1008; il testo greco nella versione dei Settanta (LXX) di Rahlfs, basata prevalentemente sul Codex Vaticanus (B) risalente al IV secolo dopo Cristo; il testo latino della Nova Vulgata, redatta nel post-concilio; il testo della Bibbia CEI 2008, con paralleli essenziali a margine e segnalazione dei termini difforni dall'ebraico; la traduzione interlineare italiana, eseguita a calco e orientata a privilegiare gli aspetti morfologico-sintattici del testo originale.



«BIBBIA E TESTI BIBLICI»

pp. 120 - € 13,50

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

## La storiografia del libro degli Atti degli Apostoli. Osservatorio bibliografico (2007-2017)

Negli ultimi due secoli il libro degli Atti degli Apostoli è stato spesso sottoposto al vaglio della critica per verificare la tenuta e l'attendibilità storica delle notizie in esso contenute. L'esito delle indagini condotte dagli studiosi ha palesato una notevole cesura tra coloro che esprimevano forti riserve sull'opera storica di Luca e quanti ritenevano affidabile sotto il profilo documentario la sua esposizione dei fatti. A titolo esemplificativo, se per F. Overbeck, sostenitore della *Tendenzkritik*, il racconto lucano è una colossale «gaffe su scala mondiale», perché commette il grossolano errore di «trattare storiograficamente ciò che non era storia e non era trasmesso come tale»,<sup>1</sup> per M. Dibelius non v'è dubbio che Luca possa essere ritenuto «il primo storico cristiano», in grado di trascrivere in una cornice storiografica attendibile ciò che circolava all'interno della comunità e ciò che aveva sperimentato in prima persona.<sup>2</sup>

Osservando il *trend* degli studi prodotti negli ultimi dieci anni sugli Atti degli Apostoli (2007-2017),<sup>3</sup> emergono tre principali ambiti d'interesse approfonditi dai ricercatori: il primo valuta la possibilità d'intendere il racconto lucano a tutti gli effetti come un'opera storiografica, alla luce delle norme e dei principi che regolano la scrittura della storia nell'antichità; il secondo si sforza d'individuare quale genere storiografico presenti maggiori punti di affinità con l'opera di Luca; infine, il terzo ambito mette a fuoco la relazione tra storiografia e messaggio teologico lucano.

---

<sup>1</sup> F. OVERBECK, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, ed. by K.A. BERNOULLI, Bâle 1919, 78.

<sup>2</sup> M. DIBELIUS, «Der erste christliche Historiker», in ID., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen 1968, 111-113.

<sup>3</sup> Per i dettagli della ricerca precedente sull'opera lucana si consultino: F. BOVON, *Luke the Theologian. 2<sup>nd</sup> Edition*, Waco, TX 2006; W.W. GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids, MI 1975; J.B. GREEN – M.C. MCKEEVER, *Luke-Acts and the New Testament Historiography* (IBR Bibliographies), Grand Rapids, MI 1994; E. RASCO, «Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli», in *Greg.* 78(1997), 5-32; J. SCHRÖTER, «Actaforschung seit 1982: III. Die Apostelgeschichte als Geschichtswerk», in *ThR* 72(2007), 383-419.

## Atti degli Apostoli è un'opera storiografica?

È innegabile che il libro di Atti, relativamente al contenuto che si propone di esporre al suo uditorio, sia da ritenersi a tutti gli effetti un'opera storica, con lo scopo di raccontare gli avvenimenti che hanno caratterizzato le prime fasi del movimento cristiano, in particolare la diffusione del messaggio evangelico da Gerusalemme a Roma. Il prologo di At 1,1 invita il lettore a tener presente il contenuto del primo volume, in cui l'autore si è sforzato di redigere un racconto (διήγησις) dettagliato (ἀκριβῶς) dei fatti accaduti, sulla base delle testimonianze offerte da coloro che erano presenti e ne sono divenuti banditori, al fine di garantire l'attendibilità (ἀσφάλεια) degli insegnamenti ricevuti (cf. Lc 1,1-4). I fatti (πράγματα) menzionati in Lc 1,1 concernono tutto ciò che Gesù ha fatto e insegnato (cf. At 1,1).

Anche se per M. Bauspiess i dati del duplice prologo lucano non consentono di stabilire il livello di attendibilità storica dell'opera lucana, ma rendono palese la dimensione pubblica e sociale del cristianesimo,<sup>4</sup> è evidente che l'enunciazione dell'oggetto e dello scopo del suo lavoro, così come il riferimento ai criteri adottati per la stesura del suo racconto, collocano Luca nel novero degli storici dell'antichità.

Il codice della storiografia greco-romana è stato elaborato da W. van Unnik sulla base delle indicazioni contenute nel trattato *Come si scrive la storia* di Luciano di Samosata (120-190 d.C.) e nella *Lettera a Pompeo* di Dionigi di Alicarnasso (60-7 a.C.),<sup>5</sup> e prevede dieci regole: 1) scelta di un soggetto nobile da raccontare; 2) utilità della narrazione a beneficio dell'uditorio; 3) imparzialità dell'autore; 4) costruzione accurata del racconto, con particolare attenzione all'inizio e alla fine; 5) raccolta accurata del materiale preparatorio; 6) selezione attenta delle fonti; 7) organizzazione e disposizione del lavoro; 8) vivacità nell'esposizione narrativa; 9) sobrietà nel riportare gli elementi topografici; 10) composizione di discorsi adeguati all'oratore e alla situazione retorica.

Non pochi studiosi hanno ripreso la tassonomia storiografica elaborata da van Unnik per accreditare l'opera lucana nell'ambito della produzione storiografica antica. L.C.A. Alexander ha proposto di leggere At come un'opera storica alla luce delle convenzioni storiografiche del tempo, insistendo soprattutto sulle

<sup>4</sup> M. BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte* (ABG 42), Leipzig 2012, 173-244. Alla luce del prologo lucano (Lc 1,1-4), lo studioso è convinto che l'intento dell'opera lucana non sia di natura apologetica (provare la fede attraverso la storia), ma parenetico: Teofilo è invitato a una conferma dell'evento cristico, che egli già conosce, in vista di un'appropriazione nella sua esistenza concreta (218). Cf. M. CRIMELLA, «Poiché molti...». Lettura narrativa del proemio del terzo Vangelo (Lc 1,1-4)», in *RivB* 64(2017), 289-316.

<sup>5</sup> W. VAN UNNIK, «Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», in J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, redaction, théologie* (BÉThL 48), Gembloux-Louvain 1979, 37-60.

attese che accompagnavano i primi lettori di At; a suo parere, i criteri stabiliti da Dionigi e Luciano sono i presupposti imprescindibili per intendere At come un'opera storica.<sup>6</sup>

Per D. Marguerat, Luca può essere annoverato a pieno titolo tra gli storiografi dell'antichità, poiché anch'egli intende edificare il suo uditorio (regola 2), costruendo un intreccio narrativo sequenziale e coerente (regole 4 e 7), ponendo particolare attenzione alla raccolta e alla selezione del materiale (regole 5 e 6) che si appresta a utilizzare per la sua esposizione, mai monotona e sempre capace di attirare con vivacità (regola 8) e sobrietà (regola 9) l'attenzione del lettore. Altrettanta accuratezza si palesa nella scelta dei discorsi (regola 10), che consentono d'interpretare gli eventi attraverso la voce dei protagonisti.<sup>7</sup>

Anche D. Bock è persuaso che Luca scriva il secondo volume della sua opera consapevole di conoscere e di applicare le convenzioni tipiche della storiografia antica, con l'intento di «insegnare e persuadere», sforzandosi «di fornire rassicurazioni» a beneficio del suo lettore, radicate sostanzialmente nel carattere straordinario degli eventi descritti.<sup>8</sup>

Nella sua monografia, O. Padilla ha preso in esame gli interventi e i discorsi pronunciati in Atti da parte di coloro che non appartenevano al movimento cristiano. La scelta di dare voce agli oppositori conferisce all'opera una nota di particolare merito, e qualifica Luca come uno «storico coscienzioso» che assolve a due principali istanze della storiografia, vale a dire l'oggettività espositiva e l'imparzialità di giudizio.<sup>9</sup>

In un recente articolo,<sup>10</sup> E. Norelli si è proposto d'indagare l'oggetto della storia raccontata da Luca nella sua duplice opera. Si esclude la possibilità che l'opera lucana possa ritenersi una «storia del cristianesimo», poiché il termine *χριστιανισμός* è estraneo agli Atti come a tutta l'opera di Luca, ed è stato utilizzato per la prima volta da Ignazio di Antiochia (*Mg* 10,1.3; *Rm* 3,3; *Fld* 6,1). Inoltre, l'aggettivo *χριστιανός* ricorre in At 11,26 e 26,28, ma in entrambi i casi si tratta di una designazione che viene utilizzata da persone esterne al gruppo dei credenti; in effetti, Luca non ne fa un uso organico e coerente per indicare la realtà della comunità cristiana, definita come *ὁδοί* (At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Piuttosto, il racconto di Atti è incentrato sul motivo del *λόγος* salvifico, che accomu-

<sup>6</sup> L.C.A. ALEXANDER, «Marathon or Jericho? Reading Acts in Dialogue with Biblical and Greek Historiography», in G.J. BROOKE – T. RÖMER (edd.), *Ancient and modern scriptural historiography = L'historiographie biblique, ancienne et moderne* (BETHL 207), Leuven-Paris-Dudley, MA 2007, 283-310.

<sup>7</sup> D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli. 1: At 1-12* (Testi e commenti), Bologna 2011 (orig. fr. 2007), 12-13. Si veda ID., *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli* (La Parola di Dio 20), Cinisello Balsamo (MI) 2002 (orig. fr. 1999), 23-30.

<sup>8</sup> D. BOCK, *Acts* (BECNT), Grand Rapids, MI 2007, 11.

<sup>9</sup> O. PADILLA, *The speeches of outsiders in Acts. Poetics, Theology and Historiography* (SNTS.MS 144), Cambridge (UK) 2008, 7.

<sup>10</sup> E. NORELLI, «Gli Atti degli Apostoli sono una storia del cristianesimo?», in *Rivista di storia del cristianesimo* 12(2015), 13-50.

na la missione di Gesù e dei suoi testimoni, saldandosi con il presente della comunità lucana.

Anche nel dibattito sulla questione del genere letterario, il libro di Atti è stato spesso accostato alle forme della storiografia antica, come la monografia storica,<sup>11</sup> oppure la storiografia apologetica<sup>12</sup> o istituzionale.<sup>13</sup> J. Verheyden ritiene sia opportuno considerare che nella sua opera in due volumi Luca integri sapientemente il genere biografico (Lc) e storiografico (At) al servizio di un messaggio teologico.<sup>14</sup> Nella medesima direzione si muove anche il contributo di D.L. Smith e Z.L. Kostopoulos, per i quali il dittico non è da ritenersi né una biografia né una biografia collettiva. Può essere, invece, liberamente associato agli altri racconti storici del passato, anche se non può essere ascritto alla stretta tradizione tucididea, poiché costituisce un'originale sintesi di elementi giudaici e greco-romani. Luca ha scritto in una prosa greca comprensibile a un uditorio colto, incorporando elementi tipici del *bios* e della storia.<sup>15</sup>

### Luca, uno storico alla confluenza di due storiografie

Riconoscere la natura storica del libro di Atti non esaurisce l'ampia panoramica della ricerca sul tema della storiografia lucana. In effetti, è interessante analizzare i procedimenti e i modelli di riferimento cui l'autore s'ispira per redigere il suo racconto della diffusione del messaggio evangelico da Gerusalemme a Roma. Gli studi prodotti nell'ultimo decennio hanno contribuito a gettare luce sulla versatilità culturale, letteraria e stilistica di Luca, in grado di porsi alla confluenza di due correnti storiografiche, quella giudaica e quella greca.

Sulla base delle convenzioni storiografiche che regolavano la scrittura della storia in ambiente greco-romano, gli studiosi hanno provato a evidenziare i numerosi punti di contatto che consentono di collocare Luca tra gli storici dell'antichità. Bock fa notare che gli storici greci davano valore all'osservazione e alla partecipazione personale agli eventi che essi si apprestavano a raccontare; la lo-

<sup>11</sup> D. PALMER, «Acts and the Ancient Historical Monograph», in B. WINTER – A.D. CLARKE (edd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting. Volume 1. Ancient Literary Setting*, Grand Rapids, MI 1993, 1-29; E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen 1972.

<sup>12</sup> G.E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (NTS 64), Leiden 1994.

<sup>13</sup> H. CANCEK, «The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations Concerning Luke's History», in *JBL* 116(1997), 673-695.

<sup>14</sup> J. VERHEYDEN, «The Unity of Luke-Acts: One Work, One Author, One Purpose?», in S.A. ADAMS – M. PAHL (edd.), *Issues in Luke-Acts. Selected Essays* (Gorgias Handbooks 26), Piscataway, NJ 2012, 37.

<sup>15</sup> D.L. SMITH – Z.L. KOSTOPOULOS, «Biography, History and the Genre of Luke-Acts», in *NTS* 63(2017), 390-410.

ro testimonianza era ritenuta una fonte autorevole e attendibile a garanzia della veridicità degli eventi descritti. In questo senso è possibile ipotizzare che le «sezioni-noi» (At 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16) riflettano tale procedimento, con lo scopo di rendere ancora più verosimile e vivace la narrazione. Allo stesso modo, l'uso di discorsi e di sommari come mezzi letterari utili a conferire unità espositiva si riflette anche nel racconto lucano,<sup>16</sup> dove i discorsi kerygmatici pronunciati da Pietro (2,14b-36; 3,11-26; 10,34-43), Stefano (7,2-53) e Paolo (13,16b-41; 17,22b-31) non solo contribuiscono a scandire le tappe del progressivo avanzamento del messaggio evangelico, ma consentono al lettore di comprendere il compimento cristologico delle Scritture, che è alla base della fede cristiana.

C. Keener<sup>17</sup> è convinto che Atti debba essere catalogata come un'opera popolare (*popular work*), piena di avventure e di azione, anche se non corrisponde totalmente allo stereotipo negativo della storia «drammatica» di Polibio. Luca include scene ricche di *pathos* (cf. At 20,36-38; Lc 19,41-44; 23,27.48), ma non si riscontra alcunché di quanto biasimato da Polibio nell'opera di Timeo: non vi sono episodi di sangue, descrizioni geografiche, o anche (in contrasto con gli storici retorici o con Polibio) scene descritte in maniera prolungata. Nondimeno la sua storia è a carattere popolare, mancando l'infiorescenza retorica di alcuni autori e la dettagliata descrizione delle fonti.

Gli studiosi discutono se Atti sia di livello popolare o letterario; questo dipende dal termine di paragone. Comparati alla *Vita di Esopo*, agli Atti apocrifi, a Mc, Lc-At è un'opera di pregio letterario; se comparato con Polibio, Dionigi di Alicarnasso o Tacito, è abbastanza popolare. Luca scrive per un uditorio urbano istruito, ma non per un'élite sociale. Pertanto, la scelta di definire la storiografia lucana «popolare» è in ragione dello standard di paragone scelto. Luca scrive una monografia storica con uno scopo prevalentemente apologetico.

Pertanto, il libro di Atti è storia, probabilmente storia apologetica nella forma di una monografia storica, con un *focus* più stretto sull'espansione del messaggio del Vangelo da Gerusalemme a Roma. L'approccio di Luca si focalizza sui personaggi principali, i loro gesti e i loro discorsi, com'era consueto nella storiografia dell'epoca.

Tra le monografie dedicate alla convergenza tra l'opera lucana e la storiografia ellenistica, merita di essere menzionata la ricerca dottorale dello studioso sudcoreano D.H. Lee.<sup>18</sup> Egli intende dimostrare che il dittico lucano può essere concepito come una «storia tragica», uno stile più che un vero e proprio genere storiografico, piuttosto diffuso nell'antichità, implicante un'accentuata vividezza

<sup>16</sup> BOCK, *Acts*, 11.

<sup>17</sup> C. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary. Introduction and 1:1-2:47. Volume I*, Grand Rapids, MI 2012, 114-115.

<sup>18</sup> D.H. LEE, *Luke-Acts and "tragic history". Communicating Gospel with the World* (WUNT 2.346), Tübingen 2013.

stilistica, sobrietà e ponderazione nella presentazione di scene d'azione. Passando in rassegna i principali storiografi di epoca ellenistica che ricorrono allo stile tragico, è possibile individuare sei caratteristiche: 1) il rovesciamento della sorte (τύχη); 2) l'enfasi sul *pathos*; 3) la descrizione in termini sensazionali di un'apparizione del divino; 4) l'esposizione di storie fantastiche e meravigliose; 5) le conseguenze disastrose provocate dalla tracotanza umana (ὑβρις); 6) l'insistenza sulle emozioni attribuite ai personaggi interni alla narrazione.

Secondo Lee il dittico lucano può essere definito a tutti gli effetti una «storia tragica» per il fatto che non solo fa ricorso al linguaggio tragico, ma presenta anche importanti allusioni alla tragedia greca. È il caso delle *Baccanti* di Euripide, con le quali l'opera lucana presenta le seguenti analogie: 1) la formula «combattere contro un pungolo» (At 26,14); 2) l'aggettivo θεομάχος (At 5,39); 3) le scene di fuga dal carcere (cf. At 12 e 16). Anche se è azzardato stabilire un rapporto di dipendenza di Luca da Euripide, dev'essere tenuto in considerazione che le *Baccanti* erano note al pubblico di ambiente greco-ellenistico, e le corrispondenze lessicali, stilistiche e strutturali permettono d'ipotizzare che l'autore lucano potesse conoscere l'opera euripidea.

Un ulteriore tratto che crea un interessante apparentamento tra l'opera lucana e la tragedia classica riguarda il motivo della πλεονεξία, vale a dire la bramosia di possesso, indicata dai tragediografi come la causa diretta del rovesciamento delle sorti umane. Negli episodi in cui si descrive la fine di Giuda Iscariota (At 1,15-20), di Anania e Saffira (At 5,1-11) e del ricco epulone (Lc 16,19-31), si riscontrano analogie e affinità con la letteratura extrabiblica; i personaggi lucani somigliano agli eroi tragici della tragedia classica, che vanno incontro alla caduta per la loro avidità, aggiogati al potere di Satana.

La tragica descrizione del re Erode, descritto come presuntuoso e tracotante per aver sfidato Dio facendo incarcerare Pietro con lo scopo d'ingraziarsi il favore dei giudei, è simile a quella di Penteo, protagonista delle *Baccanti*. Euripide caratterizza il superbo re di Tebe che, sprezzante verso i culti dionisiaci, decide di perseguitare la divinità e i suoi seguaci, in conformità allo stereotipo del θεομάχος. Le corrispondenze con il ritratto lucano di Erode sono abbastanza evidenti.

Lo struggente coinvolgimento emotivo e la tendenza alla drammatizzazione narrativa che si colgono nella sequenza che descrive la preparazione del viaggio di Paolo verso Gerusalemme (At 20,1-21,16) confermano la volontà lucana di conferire al racconto di Atti un *pathos* tipico della tragedia classica, in cui il contrasto tra la volontà divina e quella umana costituisce spesso il centro propulsore dell'azione drammatica. In toni non meno tragici Luca ritrae il popolo d'Israele, restio ad accogliere il messaggio di Gesù (Lc) e dei suoi discepoli (At), decretando così la sua progressiva autoesclusione dal regno di Dio. Tuttavia, intendere Lc-At come una «storia tragica» non significa escludere la possibilità che l'autore abbia potuto utilizzare, in maniera libera e competente, i modelli letterari offerti dal genere epico, biografico e novellistico, ambiti nei quali lo stile tragico era ricorrente e frequentemente utilizzato.

Per M. Friis Luca sembra più interessato a rappresentare le relazioni sociali che caratterizzano il movimento cristiano primitivo, alla stregua degli storiogra-

fi antichi.<sup>19</sup> Invitando alla cautela sull'applicazione di un genere letterario rigoroso e inflessibile al libro di Atti,<sup>20</sup> egli ritiene che Luca intenda descrivere le interazioni tra i gruppi sociali alla stregua delle *res gestae* degli storiografi ellenistici: il coraggio personale caratterizza Pietro e Paolo, mentre la ferma opposizione connota il gruppo dei giudei e l'accettazione silenziosa è prerogativa narrativa delle autorità romane. Inoltre, l'accesa ostilità dei giudei e l'atteggiamento di diffidenza da parte delle autorità imperiali nei confronti della predicazione cristiana trova corrispondenza non solo nella produzione di Flavio Giuseppe,<sup>21</sup> ma anche nelle *Storie* di Polibio.<sup>22</sup>

Inoltre, se la storiografia di epoca ellenistica era interessata a illustrare a beneficio dei suoi lettori le imprese che avevano contribuito a rendere grande l'impero romano,<sup>23</sup> allo stesso modo l'opera lucana si propone di narrare la progressiva dilatazione del messaggio di salvezza che, dalla Galilea, si è spinto fino a Gerusalemme con la predicazione di Gesù (Lc), e in seguito, grazie alla testimonianza apostolica e missionaria, si estende sino ai confini della terra (At).

Nei contributi raccolti all'interno della terza parte della sua recente monografia,<sup>24</sup> D.P. Moessner evidenzia le principali istanze della storiografia che accomunano Luca agli storici di epoca ellenistica, e connotano in maniera peculiare la narrazione evangelica lucana rispetto alle altre. In particolare, si sottolinea come il ricorso ai *sincronismi* accomuni il racconto lucano e Polibio, con lo scopo di agevolare la lettura e la comprensione degli eventi creando un percorso il più possibile unitario. Allo stesso modo, la disposizione della trama in una logica unitaria e intelligibile è paragonabile all'organizzazione del discorso narrativo che si può riscontrare nella *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo e nelle *Antichità romane* di Dionigi di Alicarnasso.

In qualità di storico, Luca provvede a configurare un insieme di tradizioni orali e scritte riguardanti eventi e argomenti che rivendicano di aver avuto luogo in diversi tempi e luoghi nel mondo reale dell'autore. Disponendo una nuova sequenza narrativa, differente da quella dei suoi predecessori, Luca rivela una nuova comprensione cognitiva e affettiva di tali avvenimenti.

<sup>19</sup> M. FRIIS, «Paul in the Presence of Power: Depictions of Social Interactions in Acts and in the Hellenistic Historians», in M. MÜLLER – J.T. NIELSEN (edd.), *Luke's Literary Creativity* (LNTS 550), London-New York 2016, 251-264.

<sup>20</sup> Si veda J. MARINCOLA, «Genre, Convention, and Innovation in Graeco-Roman Historiography», in C.S. KRAUS (ed.), *The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts* (Mnemosyne Supplements 191), Leiden 1999, 281-324.

<sup>21</sup> Cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 3,8,393-408.475; 7,6,191; *Vit.* 133; 414-426.

<sup>22</sup> Si veda POLIBIO, *Hist.* 30-31.

<sup>23</sup> Cf. POLIBIO, *Hist.* 1.2.7-8; 4.2.4; FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 1,9-12; 2,390-391.

<sup>24</sup> D.P. MOESSNER, *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's 'Christ'. A New Reading of the 'Gospel Acts' of Luke* (BZNW 185), Berlin-Boston, MA 2016.

Tuttavia, se Luca mostra di conoscere e di rispettare le convenzioni della storiografia ellenistica, tuttavia egli deroga intenzionalmente sul soggetto della sua ricostruzione storica (regola 1) e sull'indipendenza di spirito e assenza di parzialità (regola 3). Difatti, egli non sceglie di raccontare le vicende politiche e militari di grandi generali o imperatori, né volge la sua attenzione alla sorte di un popolo. In questo senso la sua opzione contenutistica si mostra più in linea con la storiografia giudaica, perché intenta a descrivere l'agire di Dio nella storia degli uomini, in particolare di coloro che erano stati scelti come apostoli e testimoni di Cristo e ai quali era stato affidato il compito di spingersi fino ai confini della terra per diffondere il lieto annuncio della salvezza.<sup>25</sup> Anche J. Schröter sostiene che la peculiarità lucana, rispetto alla storiografia ellenistica e giudaica, dipenda dal contenuto, legato al messaggio di Cristo.<sup>26</sup>

Inoltre, il punto di vista che Luca adotta nella composizione del suo racconto non è né asettico, né imparziale. Se nell'introduzione degli *Annales* Tacito dichiarava di accingersi a esporre i fatti «sine ira et studio» (*Ann.* 1,1,3), l'autore di Atti non fa alcun mistero della prospettiva di fede con la quale caratterizza i protagonisti della progressiva universalizzazione del cristianesimo, svelando il senso delle gesta e delle vicende umane alla luce del sovrano disegno salvifico di Dio.

Ne è persuaso anche Padilla, secondo cui il narratore lucano non pretende di avere una posizione oggettiva, scegliendo di descrivere il corso degli eventi in ragione della sua identità credente. In questo senso, è possibile che il procedimento lucano di riportare i discorsi degli *outsiders* presenti interessanti analogie con alcuni testi della letteratura giudaica del Secondo Tempio, come il libro di Esdra e la saga dei Maccabei, in cui le parole e discorsi pronunciati dagli stranieri supportano l'idea che Dio è ancora fedele e sta portando a compimento le promesse a beneficio del suo popolo. Quando essi riconoscono e affermano la supremazia del Dio d'Israele, ciò aumenta la speranza e la fiducia nel suo popolo ancora oppresso. Ricorrendo all'*ironia drammatica*, Luca fa dire agli *outsiders*, Gamaliele (At 5,17-42), Gallione (18,14-15), gli avversari di Efeso (19,25-27.35-40) e coloro che si affiancano a Paolo nel suo cammino verso Roma (23,26-30; 24,2-8; 25,23-27), che i cristiani sono il popolo di Dio, il quale dirige e controlla il corso della storia.<sup>27</sup>

Per Bock, Luca si colloca sulla scia della storiografia giudaica, proponendosi l'ambizioso progetto di spiegare in che modo Dio orienta i seguaci della *Via* nel programma di espansione missionaria dalla radice giudaica fino all'estremo confine della terra. L'originalità lucana consiste nel saldare gli esordi della cristianità con la storia d'Israele attraverso il costante riferimento alle Scritture: è l'unico

<sup>25</sup> MARGUERAT, *Atti 1-12*, 30.

<sup>26</sup> J. SCHRÖTER, «Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie», in J. FREY – C.K. ROTHSCHILD – J. SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin-New York 2009, 30.

<sup>27</sup> PADILLA, *Speeches of outsiders in Acts*, 106-232.

Dio che ha stretto un patto di alleanza con il suo popolo eletto e, nel suo Figlio Gesù Cristo, fa dono della sua salvezza a chiunque si dispone a recepire positivamente il messaggio evangelico. In questo senso, il modello d'ispirazione lucana è rappresentato dalle sezioni storiche dell'AT,<sup>28</sup> che raccontano in che modo Dio abbia diretto il destino d'Israele nel passato attraverso Mosè, Giosuè, i giudici e la successione dei re.<sup>29</sup>

Anche a giudizio di R.I. Pervo la scrittura lucana trae ispirazione dalla storiografia deuteronomista,<sup>30</sup> lo studioso statunitense è fermamente persuaso che Atti abbia poco e niente in comune con la storiografia greco-romana perché il/i prologo/hi a (Luca e) Atti non sono conformi a quelli attestati nelle altre opere storiografiche ellenistiche. L'argomento di cui si occupa il racconto di Atti, vale a dire la nascita e l'espansione di un culto, non è un tema adatto per la storiografia antica, così come i discorsi riportati da Luca mostrano poche consonanze con le orazioni attestate nelle opere storiche greco-romane. Nel contempo, la quantità di discorsi diretti (circa il 51% del libro) non ha paralleli nella storia o nella biografia classiche.

L'esposizione dei fatti è condotta, in conformità con lo stile che caratterizza i racconti biblici, in forma anonima e onnisciente da parte del narratore, che s'incarica di far conoscere il progressivo sviluppo degli eventi imbastendo una trama articolata e avvincente, in cui non mancano eventi soprannaturali, come i miracoli e le visioni, e in cui il divino interviene con regolare frequenza per determinare il corso della storia. A differenza degli storici antichi, che erano soliti prendere le distanze dagli eventi prodigiosi ricorrendo a formule impersonali quali «è detto», «si dice», il narratore di Atti non fa dichiarazioni di obiettività o d'imparzialità, dal momento che scrive da credente per un uditorio anch'esso confessionalmente orientato.

Il libro di Atti, inoltre, è sprovvisto di una cornice cronologica che inquadri i fatti descritti in maniera realistica e verificabile. Infine, Pervo fa notare che alcune tecniche narrative adottate da Luca si riscontrano nella *fiction* antica piuttosto che nella storiografia. Difatti, la caratterizzazione dei personaggi corrisponde al modello dei protagonisti del genere novellistico. Sebbene la fede rappresenti un elemento intrinseco al racconto, il dinamismo della trama è garantito dal motivo della persecuzione per motivi di gelosia da parte dei giudei nei confronti del movimento cristiano. La storia è narrata sotto forma di episodi avventurosi e la modalità narrativa è quella del racconto popolare; in effetti, a diffe-

<sup>28</sup> D.R. SCHWARTZ, «Circular or Teleological, Universal or Particular, With God or Without? On 1–2 Maccabees and Acts», in FREY – ROTHSCHILD – SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, 119-129, ritiene che l'opera lucana condivida la prospettiva universalistica di 2Mac; tuttavia, come nel caso di 1Mac, la sua non è una storia di restaurazione, bensì descrive una traiettoria di cambiamento.

<sup>29</sup> BOCK, *Acts*, 12.

<sup>30</sup> R.I. PERVO, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2009, 14-18.

renza della prospettiva tipica della storiografica classica, in troppi episodi si riflettono i valori del narratore, in conformità al genere della novella popolare.

S. Uytanlet<sup>31</sup> è convinto che il solo fatto che Luca scriva in greco è un segnale inequivocabile dell'influenza della cultura ellenistica sulla sua opera. Tuttavia, gli scritti giudaici, soprattutto le Scritture d'Israele, hanno influito in maniera determinante sulla teologia, sulla letteratura e sull'ideologia lucana. Lo scopo del suo lavoro è dimostrare che, sebbene i racconti storici di matrice greco-romana e giudaica mostrino similitudini nel modo in cui gli storici intrecciano gli atti divini e umani, la teologia lucana è meglio intesa alla luce delle Scritture giudaiche. I racconti lucani possono essere considerati una continuazione dell'opera di Dio iniziata nell'AT; difatti, il dittico Lc-At non può essere ritenuto alla stregua di una trasposizione narrativa di un ricordo del passato, ma storia sacra a tutti gli effetti, memoria dell'agire divino che favorisce l'espansione del messaggio salvifico a Israele e alle genti.

### Luca storico e/o teologo?

L'opera lucana è incentrata sul piano di Dio che si dipana da Gerusalemme a Roma e sovrintende alla missione salvifica condotta dapprima da Gesù (Lc) e, successivamente, affidata ai suoi testimoni (At).<sup>32</sup> I personaggi coinvolti, protagonisti o secondari, favorevoli o ostili al messaggio evangelico, così come gli eventi descritti, rappresentano i vettori comunicativi attraverso i quali il narratore si sforza d'informare il suo lettore sui fatti realmente accaduti con lo scopo di garantire l'ἀσφάλεια degli insegnamenti ricevuti (cf. Lc 1,4).

L'accuratezza con la quale ha scelto di confrontarsi con coloro che avevano raccontato tutto ciò che riguardava Gesù di Nazaret, la meticolosità con la quale ha selezionato le fonti e i documenti utilizzati per il suo racconto e la volontà di redigere un resoconto ordinato attestano la competenza storiografica che Luca ha scelto di porre al servizio del messaggio teologico che egli intende trasmettere a Teofilo (Lc 1,1-4).<sup>33</sup>

Norelli opportunamente puntualizza che, in quanto storico, Luca non si limita a raccogliere le testimonianze, ma le organizza, le collega tra loro, assumendosi la responsabilità dello scritto. L'autore lucano certifica che il suo scritto è

<sup>31</sup> S. UYTANLET, *Luke-Acts and Jewish Historiography. A Study on the Theology, Literature, and Ideology of Luke-Acts* (WUNT 2.366), Tübingen 2014.

<sup>32</sup> Cf. J.T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNT.MS 76), Cambridge-New York 1993. Anche ALEXANDER, «Marathon or Jericho?», 308, sostiene che il messaggio centrale di Atti concerne l'effetto sulla storia umana dell'intervento divino.

<sup>33</sup> Analizzando il prologo di Lc 1,1-4, J. FREY sostiene che il programma narrativo lucano è legittimo sia da un punto di vista storico che teologico: «Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung», in FREY – ROTHSCILD – SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, 1-26.

frutto di ricerche accurate, che naturalmente garantiscono l'autenticità del suo materiale, «nonché di una redazione che rispetta la sequenza, da intendere certo non solo in senso cronologico e di coerenza letteraria, ma di conformità a uno schema *kerygmatico*, perché solo questo consentirà a Teofilo di riconoscere la solidità della catechesi ricevuta, che certamente implicava una interpretazione teologica degli eventi».<sup>34</sup>

Marguerat fa notare come «la *performance* teologica di Luca sia quella di leggere la storia della Chiesa alla luce della storia di Gesù e la storia di Gesù alla luce della storia di Israele. Dio è il protagonista dominante di questa storia nella quale la promessa della salvezza si declina in tre tempi»,<sup>35</sup> che corrispondono in ordine sequenziale al tempo d'Israele, di Gesù e della Chiesa. In un certo senso, ogni opera storiografica provvede a configurare la memoria collettiva di un popolo; nel caso di Lc-At la cristianità si concepisce come popolo dell'alleanza nuova che, pur senza disconoscere la sua matrice giudaica, si protende verso il mondo gentile, al quale pure è stata destinata la parola di salvezza.<sup>36</sup>

Padilla, dopo aver analizzato i discorsi pronunciati dagli *outsiders* in Atti, giunge alla conclusione che essi rispondano allo scopo di far progredire l'agenda teologica lucana; l'autore si serviva di essi per far passare il suo punto di vista ideologico: «se il controllo di Dio sulla storia del movimento di Gesù è tale che anche gli *outsiders* – senza volerlo – ne stavano favorendo l'espansione, allora davvero si tratta di un movimento suscitato e sostenuto da Dio».<sup>37</sup>

Difatti, come gli storiografi giudaici ponevano sulle labbra degli avversari del popolo messaggi che riconoscevano l'unicità e la potenza di Dio o ammettevano la superiorità d'Israele, così Luca coinvolge nel suo racconto anche individui esterni alla comunità cristiana dalle cui parole si evince l'assistenza divina di cui essa beneficia nonostante le prove e le tribolazioni che deve affrontare nel diffondere il vangelo.

Uytanlet dedica la seconda parte del suo volume<sup>38</sup> al tema del coinvolgimento divino nelle vicende umane riportato nei racconti storici di matrice ellenistica e giudaica, tra i quali esistono interessanti analogie. In primo luogo, sebbene gli storici greco-romani si mostrino abbastanza riluttanti nel raccontare gli atti delle divinità (cf. Erodoto e Dionigi di Alicarnasso), i ricordi delle gesta divine sono puntualmente descritti, conferendo un'*allure* drammatica e, al contempo, vivace alla narrazione. In un certo senso, la storiografia greco-romana non è meno teologica di quella giudaica, perché il ruolo del divino non è marginale, ma si rivela determinante per comprendere il senso e il corso degli eventi umani.

<sup>34</sup> NORELLI, «Una storia del cristianesimo?», 29.

<sup>35</sup> MARGUERAT, *Atti 1-12*, 31. Si veda anche D. MARGUERAT, «Luc l'historien de Dieu. Histoire et théologie dans les Actes des Apôtres», in *RivB* 65(2017), 7-37.

<sup>36</sup> «L'identità cristiana come viene configurata dall'opera lucana colloca la cristianità tra Gerusalemme e Roma»: MARGUERAT, *Atti 1-12*, 32.

<sup>37</sup> PADILLA, *Speeches of outsiders in Acts*, 235: il corsivo è nel testo.

<sup>38</sup> UYTANLET, *Luke-Acts and Jewish Historiography*, 27-69.

Altra caratteristica comune inerisce la sovranità della divinità rispetto agli esseri umani, che si manifesta non solo sul piano delle manifestazioni di ordine soprannaturale, come gli interventi miracolosi e gli oracoli profetici, ma si regge in particolare sulla logica della retribuzione, che prevede la punizione o la ricompensa a seconda che l'individuo o il popolo abbia assunto un atteggiamento difforme o conforme alla volontà divina. Difatti, le divinità non sono solo esseri celesti potenti che hanno la capacità di manipolare il corso della storia; esse sono responsabili dell'ascesa o della caduta dei re terreni, scelti per governare secondo le attese delle divinità.

Tuttavia, mentre gli storici greco-romani includono gli atti divini solo quando non è possibile rilevare altre spiegazioni per gli eventi descritti, nell'ambito della storiografia giudaica la storia umana, in particolare quella del popolo israelita, è da intendersi come il progressivo dispiegarsi della presenza di Dio nelle vicende umane. Il suo ruolo non è affatto marginale, né occasionale; la sua presenza dirige e determina il corso degli eventi.

La seconda fondamentale differenza tra i due ambiti storiografici riguarda l'investitura divina di figure carismatiche: solo negli scritti giudaici, e in particolare nell'AT, gli esseri umani sono coinvolti poiché scelti, investiti di spirito divino e incaricati di assolvere una missione per conto di Dio nei confronti del popolo.

Infine, Luca non si limita a riportare i fatti accaduti, sui quali si è documentato con accuratezza, provvedendo a creare una cornice temporale universalistica con il riferimento ai regnanti e ai luogotenenti dell'impero romano (Lc 1,5; 2,1-2; 3,1-2; At 18,12); nella sua opera in due tomi egli si sforza di dimostrare che Dio guida la via di Gesù (Lc) e della comunità cristiana (At) così come in precedenza ha orientato e scandito il cammino d'Israele secondo il patto di alleanza con gli antichi padri.

Se il talento letterario e storiografico di Luca non è in discussione, per Moessner l'autore di Lc-At può essere considerato nondimeno il primo teologo biblico.<sup>39</sup> Lo storico s'impegna a riconfigurare le tradizioni ricevute alla luce dei procedimenti e delle tecniche narrative tipici della storiografia teologica giudaica; in particolare l'utilizzo del linguaggio del compimento, così come la frequente connessione temporale degli avvenimenti riguardanti Gesù e il suo movimento in concomitanza delle feste e dei sacrifici giudaici, rivelano l'intenzione lucana di comprendere i fatti che si appresta a raccontare in chiave teologica.

Per Luca il patto di alleanza tra Dio e il suo popolo perviene al suo compimento nella persona di Gesù di Nazaret: ciò che egli ha detto e fatto è oggetto della sua narrazione, con la quale si sforza di dimostrare che egli è il Cristo atteso da Israele, il salvatore promesso agli antichi padri.

---

<sup>39</sup> MOESSNER, *Luke the Historian*, 318-324.

## La storiografia di Atti: un bilancio

I tre ambiti di ricerca su cui si sono concentrati i recenti contributi degli studiosi dell'opera lucana consentono di constatare i notevoli progressi compiuti dalla ricerca esegetica. Dal clima di diffidenza sull'attendibilità e sulla tenuta storica del libro di Atti, si è giunti a collocare, in maniera pressoché unanime, il racconto lucano tra le opere della storiografia antica, di matrice greco-romana. A partire dalla tassonomia elaborata da van Unnik, è stato possibile apprezzare non solo le significative convergenze che intercorrono tra lo scritto lucano e le opere storiche di Erodoto, Tucidide, Dionigi di Alicarnasso e Polibio, ma anche l'originalità che contraddistingue il libro di Atti in ordine al contenuto e alla parzialità.

In effetti Luca, erede della tradizione storiografica biblico-giudaica, sceglie di raccontare non le origini del movimento cristiano, che va progressivamente distaccandosi dal suo alveo giudaico, ma il compimento del disegno di Dio che, attraverso Gesù, dona la salvezza e, per mezzo dei missionari, consente la diffusione del vangelo a Israele e alle genti. Luca scrive da credente per credenti: ciò non significa che egli rinunci a esporre i fatti così come sono realmente accaduti, premurandosi di consultare fonti attendibili e di prima mano. Tuttavia, è impossibile scindere in lui la perizia dello storico dalla fede del teologo che s'impegna non solo a rendicontare gli eventi, ma a ricercarne il senso provvidenziale.

L'autore di Lc-At, pertanto, si mostra debitore sia nei confronti della cultura greco-romana, dalla quale presumibilmente proviene e alla quale è legata con molta probabilità anche la sua comunità di appartenenza, sia nei riguardi del giudaismo del suo tempo, come dimostrano le frequenti citazioni e allusioni al testo dei LXX e il ricorso ai modelli descrittivi delle narrazioni bibliche. In questo senso, è corretto affermare che Luca si pone alla confluenza di due storiografie, quella ellenistica e quella giudaica, in conformità al suo progetto d'integrazione teologica, «in cui *Gerusalemme* e *Roma* rappresentano non solo i due poli geografici entro cui si svolge la vicenda esposta con *akribia* dal narratore, ma soprattutto i due contesti culturali, religiosi e politici all'interno dei quali il cristianesimo va definendo la sua identità».<sup>40</sup>

ANTONIO LANDI  
*Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*  
 Sez. S. Tommaso  
 Viale Colli Aminei, 2  
 80131 Napoli  
 landanto@yahoo.it

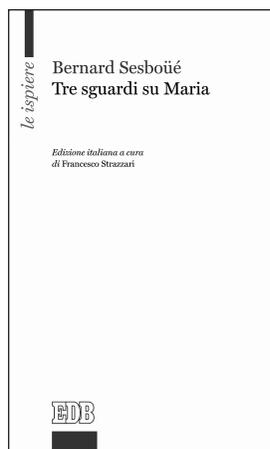
<sup>40</sup> A. LANDI, *La testimonianza necessaria. Paolo, testimone universale della salvezza universale a Roma in At 28,16-31* (AnBib. Dissertationes 210), Roma 2015, 325. Cf. S. BUTTICAZ, «Between Jerusalem and Rome: The Acts of Luke as a people's Foundational Mith», in *RivB* 65(2017), 39-69.

BERNARD SESBOÜÉ

# Tre sguardi su Maria

Edizione italiana a cura di Francesco Strazzari

**R**ispetto alla figura di Maria, il libro mette a fuoco le tre attuali tendenze in essere – teologicamente divergenti –, venute radicalizzandosi dopo il Vaticano II. L'orientamento fedele alle scelte del Concilio non ha esitato a prendere le distanze rispetto a inflazioni devozionali e teologiche della figura di Maria, impegnandosi sul tema anche nel dialogo ecumenico.



«LE ISPIERE»

pp. 88 - € 7,50

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

W. VOGELS, *Élie et ses fioretti. 1 Rois 16,29 – 2 Rois 2,18* (LeDiv 261), Éditions du Cerf, Paris 2013, p. 201, cm 22, € 25.00, ISBN 978-2-204-09920-2.

Questa monografia si focalizza sul ciclo narrativo che ha come protagonista il profeta Elia (1Re 16,29 – 2Re 2,18), deliberatamente etichettato come «i fioretti», analogamente a quelli di memoria francescana, proprio a indicarne lo stile e il fine «antologico-didattico». L'autore Walter Vogels, professore emerito all'Università di St. Paul e al Collegio domenicano di Ottawa, è noto per il suo eclettismo esegetico e per i suoi numerosi lavori su alcuni libri del Pentateuco, su Sapienza e su alcune figure centrali dell'AT (in particolare Abramo, Mosè, Sansone e Giobbe). Come lui stesso dichiara, il ciclo di Elia si staglia tra i cosiddetti «profeti non scrittori» insieme a quello del suo discepolo Eliseo, rispetto a figure episodiche come Natan, Michea, Achia, ecc., e gode del medesimo prestigio, addirittura superiore, nella tradizione ebraica, a quello dei tre magni profeti (Ger, Is, Ez), di Daniele e dei Dodici Profeti Minori. Va ricordato che la distinzione «grande/minore» dipende non dall'importanza, ma dalla grandezza del rotolo, come pure che la soprascritta con il nome del profeta autore fu inserita in un momento posteriore. W. Vogels prende sapientemente per mano i lettori, anche quelli che si accostano per la prima volta al racconto biblico, preparandoli all'incontro con un profeta «di fuoco» polidimensionale, ricco di contrasti, sanguigno e depresso, orante e pragmatico, violento e dolce, altruista e intollerante. Egli conferma la discontinuità del ciclo narrativo interrotto da altri episodi (ad es. 1Re 20, in parte 22) e preferisce per logica didattica anticipare la sua analisi partendo dagli antefatti storici che presentano in scena i suoi antagonisti e la problematica che origina il racconto, così come conclude il ciclo con 2Re che segna una staffetta tra la sua dipartita e l'investitura piena del suo discepolo Eliseo. I racconti, in linea con le caratteristiche dell'arte narrativa biblica, ci informano più su quanto Elia ha fatto che su quello che ha detto (10). I suoi miracoli conservano un alone di mistero ed egli appare come un grande paladino della giustizia sociale e un denunciatore dell'idolatria.

La monografia si articola nei capitoli seguenti: una «introduzione» (9-21) evidenzia come Elia, il Tisbita, ha avuto un'influenza inconfutabile sulle tre grandi religioni monoteiste: forte infatti è la popolarità di Elia nella tradizione giudaica, che ama amplificare i racconti evidenziando la sua irrepreensibilità, il suo futuro ritorno escatologico, soprattutto nel contesto della liturgia pasquale. Pur essendo un personaggio non privo di violenza, secondo la tradizione popolare Elia riveste un ruolo paragonabile a quello di s. Nikolaus che dona regali ai bambini contrapposto a Zwarte Piet (il cattivo) che li ruba, nelle feste natalizie del Nord Europa (13). Anche la tradizione cristiana accorda una vistosa importanza a Elia; il suo nome ricorre 30 volte nel NT sempre in rapporto alla sua seconda venuta (14). Egli serve da figura tipologica anticipatrice sia di Giovanni Battista (Mt 17,10; Lc 1,17), sia dello stesso Gesù (Lc 4,25); altri tre accenni importanti com-

paiono in Rm 11,2-4; Ap 11,3 e soprattutto in Gc 5,17-18, in qualità di Elia *rediens* e non *redivivus*. La sua figura riscuote grande attenzione anche presso i padri della Chiesa, dei quali l'A. offre un'antologia di frasi. Nella tradizione musulmana, il Corano lo chiama Ilias, in due sure (6 e 48), ma egli viene rispettato anche in commenti musulmani non coranici. Si segnalano alcuni aspetti inediti: Elia è innestato nella linea sacerdotale di Aronne e nell'assunzione in cielo; inoltre è trasportato da un cavallo, non da un carro, e trasfigurato in una condizione semi angelica. Attualmente continua a rivestire un ruolo mistico nella spiritualità islamica.

Il I capitolo «Questioni dibattute» (22-56), analizza il problema della composizione dei testi, il ciclo nel suo micro-contesto e poi nel macro-contesto (27), per poi affrontare altre tre problematiche: storica, religiosa ed etica. Va riconosciuto all'A. il coraggio di non sottrarsi anche alle domande più spinose. Egli ripete la discontinuità del florilegio narrativo, perché è interrotto da due brani (1Re 20 e 22) in cui figurano altri profeti e la posta in gioco è la vittoria in guerra contro gli aramei. Poi passa alla valutazione dei due fondamentali metodi interpretativi, diacronico e sincronico, attualmente prevalenti nell'esegesi, per quanto concerne la loro applicazione al ciclo di Elia. In chiave di analisi diacronica (critica delle fonti o delle redazioni), diversi studiosi formulano l'ipotesi che il nucleo originario del ciclo fosse un racconto ininterrotto, una sorta di biografia (28) da cui poi furono espunti o si persero alcune parti o brani, come ad esempio un racconto della nascita di Elia, che attualmente irrompe in scena *ex abrupto*. Per altri si tratta piuttosto di racconti diversi, autonomi, sul profeta, provenienti da contesti differenti, che però sarebbero stati raggruppati dall'autore finale in un insieme più o meno omogeneo. La data di composizione oscilla tra il secolo IX e il VI-V: per l'A., sulla scia della maggioranza, il ciclo di Elia si trova incastonato nell'insieme più ampio di quella che oggi va sotto il nome di «opera storica deuteronomista». L'A. non si addentra nella discussione sull'esistenza o meno di tale scuola deuteronomista, proposta da M. Noth a metà del secolo XX e oggi da taluni sempre meno timidamente contestata. Al di là dal marchio di scuola, per lui è chiaro che gli autori di questa opera furono ispirati da precisi presupposti teologici con una nitida visione della storia esposta in 1-2 Re, il cui intento era squisitamente performativo, anziché oggettivamente descrittivo. Di fatto raccontano eventi collegati a re, ma la loro attenzione «laica» va al ruolo primario dei profeti che essi inscenano con regolarità. La loro preoccupazione non è storica, bensì teologica, e i criteri assiologici si basano sulla fedeltà o sulla infedeltà alla legge di Mosè. Il ciclo di Elia occupa una grande porzione di 1Re, collocato alla fine di questo libro, mentre il ciclo di Eliseo occupa una grande porzione di 2Re e si trova all'inizio. Con questo innesto, questi due grandi profeti si situano nel cuore dei due libri che, non dimentichiamolo, originariamente costituivano un solo rotolo. «Vraiment – scrive W. Vogels – Dieu est le centre de l'histoire» (32). Sulla scia di altri autori, egli intercetta le molte contraddizioni, le ellissi, i *gaps*, e le disparate fratture o tensioni. Il metodo diacronico o storico-critico cerca di spiegare queste irregolarità, adottando un approccio genetico di fonti e strati. La critica delle fonti (34-35) postula l'esistenza di documenti differenti, così ad esempio G. Fohrer che individua almeno 6 racconti o aneddoti ori-

ginari poi ampliati, seguito da O. Steck, che discerneva alcuni racconti autonomi (ad es. 1Re 21 e 2Re 1) poi amalgamati con altri in una stesura finale avvenuta nel IX secolo. La critica della redazione (35-37) individua più fasi, così J. Vermeylen e G. Hentschel, che ipotizzano quattro redazioni successive e collocano la stesura finale nel VI-V secolo. Il Nostro, constatando garbatamente i magri e opposti risultati del metodo diacronico su uno stesso testo o versetto, palesa la sua simpatia per un approccio sincronico (38) e cita la metodologia semiotica dei cicli di Elia di Eliseo a suo tempo impiegata dal compianto O. Carena (*La comunicazione non verbale nella Bibbia*, Torino 1981). Si passa di seguito al problema della storicità del personaggio di Elia e dell'origine dei testi che lo riguardano (39-56). La domanda è quella riassunta da A. Berlin: il personaggio narrato corrisponde al personaggio reale? È possibile raggiungere l'Elia della storia? Potremmo aggiungere: anche in caso di *fiction*, da quale *faction* è prodotta? L'A. risponde con onestà intellettuale. Accetta l'idea che le primitive tradizioni su Elia fossero antiche, ma la qualifica di «tradizione antica» non corrisponde necessariamente a tradizione storica. Detto più semplicemente, i testi del ciclo di Elia non hanno la pretesa di essere dei testi storici. Si è parlato di *Sagen*, leggenda, o di epopea come genere/i di questo florilegio narrativo. Purtuttavia, non va escluso che sia soggiacente un fondo storico di base; ma, in ultima analisi, non sempre è facile discernere tra ciò che è leggendario e ciò che è storico, il cui confine resta *flou*. L'esegeta deve fare scientificamente il suo lavoro, ma alla fine constaterà che l'Elia della fede narrata, prevale sull'Elia della storia, senza interpretare «leggendario» nel senso di completamente inventato, o mai esistito, ma nel senso accordatogli già da H. Gunkel (*Sage*), che non è il genere della saga nordica, bensì del racconto popolare. Il titolo nasce anche dal confronto della storia del profeta con quella dei *Fioretti* di s. Francesco di Assisi. Un confronto però che rivela anche una profonda divergenza tra la violenza del profeta e la mitezza del Poverello. Elia uccide e fa uccidere quattrocentocinquanta profeti di Baal sul monte Carmelo (1Re 18,22), fa cadere un fuoco celeste che incenerisce a due riprese i cento soldati inviati dal re Aazia a catturarlo (2Re 1). Elia ha mani e parole macchiate di sangue e ciò rischia di scandalizzare un lettore alle prime armi con la Bibbia. Il nostro A. rifiuta le diverse soluzioni tranquillizzanti per giustificare la violenza di Elia, come ad esempio spiegare tali episodi come aggiunte seriori, monito a osservare fedelmente la Torah del Signore, oppure un adeguamento ai costumi dell'epoca, netti sulla sorte di vinti e vincitori (111). L'A. definisce questo percorso «*choquant et insensé*», avanza supposizioni nel senso di interpretarlo come la vendetta di Elia contro gli stessi carnefici dei profeti di YHWH (18,4.12), oppure Elia vuole offrirli in sacrificio al Signore perché responsabili della siccità, oppure nel senso di una guerra santa del profeta o dell'obbedienza al comando di uccidere i falsi profeti (Dt 13). Tuttavia, avvisa che «*le narrateur ne porte pas de jugement sur cette action et donc le lecteur ne doit surtout pas chercher à prouver ou justifier une telle tuerie*» (112). Volendo parafrasare, ci sembra che si dica che il massacro rientri nel patto narrativo e nelle sue convenzioni tra voce narrante e lettore, nel senso che ci deve essere un vincitore al massimo e un vinto ridotto al nulla, come accade in altri episodi della Bibbia. Di certo, però, il lettore che qui è chiamato a farsi un giudizio in assenza di una valutazione esplici-

ta (crudeltà o fedeltà di Elia?) non può non notare che l'ordine non è partito da Dio, ma dallo stesso Elia, come accade nel sacrificio della figlia di Iefte, o nel dilaniamento delle orse di Eliseo. Abbiamo quindi un ottimo esempio che interpellava il lettore cooperante (secondo la denominazione di U. Eco), non dimenticando che il dispiegamento delle possibilità ermeneutiche di un testo deve rispettare l'intenzione del narratore finale. Alla luce di ciò che segue, il lettore moderno è invitato a riconoscere in Elia un cammino di maturazione, di crescita, di ridimensionamento; una maturazione dal fanatismo iniziale alla comprensione della complessità degli eventi con una maggior dose di accoglienza e di rispetto dei tempi di Dio, che l'uomo non può forzare, né scimmiettare, né addurre come giustificazione teologica. D'altro lato, lo stile sovversivo di Dio non disdegna di servirsi delle qualità, ma anche dei difetti, dei suoi inviati (56-58).

Il II capitolo, «Rileggere la storia di Elia», è il più corposo, perché è l'obiettivo della monografia (59-189). Offre la struttura tripartita – articolata in 6 sezioni contrapposte (schema a-b-c-c'-b'-a') – del ciclo: 1) prologo: la presentazione del re Acab (1Re 16,29-34); 2) il corpo del ciclo di Elia (1Re 17-2Re 1); 3) chiusura: il rapimento di Elia (2Re 2,1-8). A questa struttura concentrica chiasmica proposta da diversi autori (come *specimen* si presenta quella di D.A. Dorsey, cf. p. 60), Vogels preferisce una struttura che s'innerva sull'alternanza tra interventi pubblici di Elia e avvenimenti personali della sua vita (qui si ispira a É. Ketterer e É. Poirot, 61-62). La struttura chiasmica si incentra su 1Re 21 e ha il merito di enfatizzare la lotta di Elia contro l'ingiustizia sociale, ma anche contro l'idolatria. La seconda mette in luce l'aspetto biografico abbastanza raro nei profeti e la dimensione contemplativa e solitaria di Elia. Questi frammenti biografici accanto ad azioni pubbliche riassumono la peculiarità della narrazione su Elia: difensore dei diritti di Dio e dei diritti dell'uomo, l'evoluzione del suo personaggio non oleografico, ma duro, capace di sporcarsi nelle situazioni più rischiose e retrive. Di fatto, però, nella sua analisi connette le due proposte di struttura. Non ci soffermiamo su tutti i capitoli, lasciandoli alla sete del lettore: segnaliamo le pagine consacrate a 1Re 19 sulla crisi di Elia, dense di citazioni intertestuali, ma anche di copiosa bibliografia in nota, perché chiave di volta della sua esperienza umana ancor prima che profetica (115-133). La celebre espressione misteriosa *qôl d<sup>e</sup>māmāh daqqāh* viene tradotta letteralmente «bruit de fin silence» (1Re 19,12) allo scopo di sottolineare «l'incompréhensible de la présence de Dieu» (129). Altre pagine interessanti sono quelle relative alla chiamata di Eliseo (133-140) che sfocia nella sua piena legittimazione in 2Re 2,1-18, come successore di Elia (177-178). Altrettanto spazio è consacrato all'episodio della vigna di Nabot, come il più eloquente esempio narrativo della denuncia profetica dell'ingiustizia sociale, del potere tirannico assoluto incarnato da Acab e dalla moglie sua burattinaia Gezabele, e della corruzione giudiziaria.

La monografia termina con una conclusione (191-196). Per l'A., Elia resta un personaggio misterioso per le seguenti ragioni: a) non si sa mai dove si trovi, è al tempo stesso presente e assente; b) brilla per i suoi miracoli incredibili e questo doveva avere un impatto sull'immaginario popolare, anche se Eliseo lo surclasserà compiendone il doppio. Alcuni suoi miracoli hanno un fine teologico di difesa dello yahwismo, come nel caso del Carmelo, altri sono a proprio favore co-

me nel caso della vedova di Sarepta; c) si dimostra reiteratamente come un uomo d'azione, sempre in missione e sulla strada; d) simultaneamente è un uomo di preghiera, ironicamente con una supplica che sembra cortese, ma in realtà è un'ingiunzione; le sue preghiere non sono di lode, ma piuttosto di accusa; e) soprattutto alla fine, Elia si mostra sempre obbediente alla volontà di Dio, in modo radicale; ma in alcune occasioni si sente libero riguardo alla Legge e alla parola di Dio, come nel caso di ricevere cibo da corvi, animali impuri (1Re 17,4), o di rielaborare alla sua maniera gli ordini di Dio. Per Vogels questa flessibilità, che è libertà verso la tradizione e in fondo fedeltà alla tradizione, è caratteristica del genuino profeta biblico; f) Elia è un uomo duro ed esigente con gli altri, ai limiti dell'arroganza, come nel caso della vedova di Sarepta e di Abdia e negli esempi citati in cui non rifugge dalla violenza cruenta; g) negli stessi episodi però mostra il suo lato dolce e generoso che, nel caso della sfida al Carmelo, concede l'ultima *chance* ai suoi avversari di apostatare Baal. Oppure salta agli occhi la sua apertura ai non israeliti; h) di Elia non si menzionano né moglie né figli, e la tradizione giudaica ne deduceva la sua scelta celibataria. Insomma, un uomo polidimensionale, ricco di contrasti, che ha fatto della lotta all'idolatria e della denuncia delle angherie dei potenti i suoi cavalli di fuoco.

Il libro è scritto in un francese agevole e piano, e speriamo in una sua immediata traduzione italiana. Un piccolo appunto è l'assenza di articoli in italiano e spagnolo, ma è comprensibile, data la nutrita bibliografia consacrata ai testi o versetti del ciclo. Un testo integrativo che ci permettiamo di suggerire riguardo alla fama di Elia nelle tre religioni monoteiste è quello di M. Caspi – G. Neu Sokol, *The Legend of Elijah in Judaism, Christianity, Islam and Literature. A study in Comparative Religion*, Levinston, NY 2009. La lacuna sulla figura del profeta nei vangeli apocrifi, importante per i passi già citati del NT ma soprattutto per l'Apocalisse (ad es. i due testimoni di Ap 11), è stata colmata da uno scritto più recente di D. Ferraris, «La figura di Elia nei Vangeli apocrifi», in *Carmelus* 62(2015), 187-202. Allo stato attuale, informiamo che c'è stato un notevole profluvio di articoli successivi, rilevabili nei normali repertori bibliografici. Un aspetto che forse poteva essere accennato, se non sviluppato, è la distanza di Elia da templi e santuari; l'unico altare che conosce è quello del Carmelo. La netta distinzione di miracoli a proprio vantaggio da quelli con finalità teologiche va sfumata nel caso di Sarepta: infatti egli dimostra che il suo Dio YHWH ha il potere su quelle che erano le prerogative di Baal, grano e olio. Si sfama, ma si fa apologia. Forse un'indagine più approfondita poteva essere riservata alla richiesta di Eliseo in 2Re 2,9b. L'autore traduce «double part», seguendo LXX e Vg che parlano di doppia porzione dello spirito. Altri invece traducono «i due terzi» stando al sintagma biblico (*py š'nayim*). Se la si capisce alla luce della prassi dell'eredità che spetta al primogenito (Dt 21,17), ipotesi corroborata da paralleli accadici e ittiti, forse è plausibile anche la lettura (come quella rabbinica) del numero doppio dei miracoli di Eliseo nei confronti del suo mentore. Si tratta di una non troppo vaga possibilità. Un'ultima suggestione: a nostro parere non si tiene nel dovuto conto una polemica contro il culto solare. Se affiora nel carro infuocato che sottrae Elia agli occhi degli astanti, può risuonare a orecchi ellenistici nel suo nome (*Eliou-hēlios*). Ci congratuliamo con W. Vogels perché come sempre è es-

senziale, mai digressivo, sa tenere i lettori attenti alla *mise en récit* degli episodi e sa esprimere contenuti profondi con il brusio di empatia leggera.

Antonio Nepi  
Piazza G. Verdi, 4  
63900 Fermo  
antonnep@tin.it

E.M. PALMA, *Trasformati in Cristo. L'antropologia paolina nella Lettera ai Galati* (AnBib. Dissertationes 217), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. IX-476, cm 21, € 30,00, ISBN 978-88-7653-695-3.

Il volume è la pubblicazione integrale della dissertazione dottorale in S. Scrittura, difesa da Palma al Pontificio Istituto Biblico l'1 dicembre 2015; direttore della tesi è stato Pasquale Basta (dopo un inizio di percorso con Jean-Noël Aletti). L'oggetto, come indicato dal titolo, è l'antropologia dell'apostolo Paolo così come emerge dalla Lettera ai Galati. Il dibattito riguardante il punto di vista paolino sullo *status* dell'uomo peccatore di fronte a Cristo non è nuovo, risale infatti già ai primi tempi del cristianesimo – basti pensare alla contrapposizione tra Agostino e Pelagio – e ha avuto poi un nuovo impulso specialmente con la riforma protestante. Tale discussione non si è mai sopita, anzi ha visto una vivace ripresa con la cosiddetta *New Perspective* iniziata con gli studi di E.P. Sanders e proseguita specialmente con J.D.G. Dunn.

Si tratta in sostanza dell'individuazione del punto di partenza del pensiero paolino: formulando tale questione nei termini scelti da Sanders, si tratta di stabilire cioè se la prospettiva è quella che va dal «problema» (la distretta in cui si trova l'uomo peccatore) alla «soluzione» (la salvezza portata da Cristo), com'era la prospettiva tradizionale, rappresentata da R. Bultmann e ripresa recentemente da F. Thielman, oppure – e questo è l'apporto specifico di Sanders – risulta invertita, «dalla soluzione al problema».

Palma sceglie opportunamente quest'ultima, offrendo validi argomenti a supporto (a partire dalle pp. 22-24, e poi più volte in seguito). Ma il quadro viene da lui giustamente ampliato per approfondire la modalità del rapporto tra il credente e Cristo: si tratta semplicemente del passaggio da una signoria (quella del peccato) a un'altra (quella della grazia)? Oppure occorre sottolineare la categoria partecipazionista, per cui l'uomo mediante la fede e il battesimo risulta inserito nella morte e risurrezione di Cristo per vivere la sua vita? E tutto questo, che cosa implica sul piano dell'etica?

Dopo la breve introduzione (5-10), la ricerca è suddivisa in tre parti. La prima è dedicata allo stato attuale della discussione sull'antropologia paolina (11-80); la seconda parte, la più ampia (81-344), studia le pericopi di Galati ritenute più rilevanti per il tema: 2,14b-21; 3,1-5; 3,10-14; 3,26-29; 4,1-7; 5,1-6; 5,16-25; per ognuno di questi testi si presentano le principali questioni esegetiche e i risvolti sul piano antropologico delle varie scelte interpretative.

La terza parte (345-412) intende mettere insieme in maniera sistematica i risultati raggiunti. Nelle conclusioni si tracciano le linee portanti per una visione complessiva dell'antropologia di Galati, definita Cristo-gonica, Cristo-morfica e Cristo-telica (413-422). Il volume si chiude con la lista delle abbreviazioni, la bibliografia, gli indici degli autori, dei testi citati e quello generale (423-476).

L'autore non dedica molto spazio a descrivere la metodologia adottata: all'inizio accenna soltanto che si procederà «con un'indagine di tipo *sincronico*, mediante l'applicazione dei criteri propri del metodo storico-critico» (8). Letta così, tale affermazione potrebbe apparire contraddittoria, dal momento che il metodo storico-critico privilegia la prospettiva *diacronica* di indagine; in seguito si spiega meglio cosa si intende: l'esegesi dei singoli passi si basa sul metodo storico-critico, mentre la sincronia riguarda la visione d'insieme che si ricava dal mettere le pericopi esaminate in relazione tra loro (78-79); a questo scopo per lo studio di alcuni brani viene ritenuto decisivo il ricorso all'analisi retorica (79).

Tale convinzione è senz'altro da condividere: ormai è ampiamente dimostrato il vantaggio interpretativo che si ottiene applicando – con discernimento! – le categorie della retorica letteraria alle lettere paoline, considerate le loro analogie con i discorsi di tipo persuasivo. A questo proposito va subito segnalato che Palma – seguendo l'opinione di J.-N. Aletti e M. Rastoin – individua in Gal 2,16 la *propositio* dei cc. 3-4 (87.361-362.368.415); tuttavia tale opzione viene adottata senza valutare attentamente alcuni validi controargomenti, peraltro segnalati da Palma stesso: la *propositio* deve essere chiara e breve (84), ma appunto proprio questo versetto non presenta affatto tali caratteristiche; inoltre il tema della giustificazione presentato in 2,16 non viene ripreso in Gal 4 (Palma non si sofferma a discutere o almeno a segnalare le opinioni contrarie, come ad es. quelle che si trovano nei commentari a Galati di A. Pitta, M. Buscemi e S. Romanello).

La prima parte, sullo stato attuale della discussione sull'antropologia in Paolo, a mio giudizio poteva essere leggermente ampliata, ad esempio facendo entrare nel dibattito il pensiero di Romano Penna, che in diversi suoi contributi ha toccato alcuni temi paolini affrontati dal presente lavoro (a partire dal ruolo della Legge o da quello dello Spirito, in rapporto con l'antropologia e l'etica cristiana).

Per quanto riguarda l'esegesi dei singoli brani esaminati – a cui giustamente si dedica la maggior parte dello spazio complessivo – va riconosciuta la qualità dell'analisi compiuta e dei risultati a cui si perviene, con una scelta equilibrata e motivata tra le opinioni degli autori consultati. In alcuni casi forse si poteva ampliare la discussione critica, e non limitarsi a una rassegna veloce delle posizioni dei singoli studiosi. Inoltre, per soddisfare pienamente il raggiungimento della finalità espressa dal titolo, «l'antropologia in Galati», si poteva almeno accennare alla presenza del tema nella sezione iniziale e in quella finale della lettera (1,1-2,13; 5,25-6,18; cf. l'importante concetto di «nuova creatura» in 6,15), che invece non vengono prese in considerazione. Particolarmente utili e ben presentate sono le spiegazioni a questioni complesse come quelle del ruolo e della funzione della Legge (164-181) e del motivo per cui Paolo è critico verso di essa, rispondendo anche all'accusa mossa da Räisänen sulla presunta incoerenza del ragionamento paolino (H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983). Mentre vanno sottolineate positivamente questa e altre proposte interpretative di Palma, occorre an-

che notare che alcune volte esse lasciano a desiderare quanto a esattezza nella formulazione; ad esempio a p. 205 dove, commentando il versetto di Gal 3,28a, troviamo questa frase: «si perviene così a una spiegazione della negazione (“non c’è Giudeo né Greco”) nel senso dell’inesistenza, riguardo all’accesso alla salvezza compiuta da Dio in Gesù, di qualsiasi differenza etnica» (cf. poi p. 375); in realtà, non è che sia inesistente la differenza etnica, o che risulti abrogata; si vuole dire invece che di fronte a Cristo e alla sua salvezza essa non gioca più alcun ruolo.

Un punto da segnalare è il chiaro intento didattico dell’autore di questo studio, che si evince dall’aggiunta di paragrafi conclusivi al termine di ogni sezione, intitolati «Prospettive di ricerca» nella prima parte (33-34; 58-60) e «Riepiloghi finali» nella seconda (115-117; 148-150; 181-184; 238-241; 264-267; 301-304; 341-344); ora, se da un lato è ovvio il guadagno per il lettore che vede facilitato il compito di assimilazione dei contenuti espressi, dall’altro può ingenerare un senso di pesantezza nel ritrovarsi di fronte a molte ripetizioni degli stessi concetti, spesso a distanza di poche pagine (ad es. l’idea del «legame essenziale con Gesù», che si trova alle pp. 236-238 e poi ribadito a p. 241; lo si ritrova infine nel titolo a p. 373); tale tendenza alle ripetizioni può risultare perfino fastidiosa nel caso specifico della continua ripresentazione della diversità di prospettive tra Sanders e Thielman (circa una dozzina di volte, dalle pp. 27-29 fino a p. 414).

Bisogna riconoscere il merito di questo studio di far conoscere a un pubblico italiano i termini della questione antropologica in Paolo e soprattutto l’attuale dibattito tra i più importanti studiosi a livello internazionale. Sarebbe stato auspicabile a questo scopo citare la bibliografia tradotta in italiano, quando reperibile; invece, nelle note alle pp. 15-30 si citano in originale tutti i seguenti autori stranieri, senza indicare però che esiste l’edizione italiana delle loro opere: R. Bultmann, H. Conzelmann, G. Bornkamm, E. Käsemann, A. Schweitzer, E.P. Sanders, E. Lohse, J.-N. Aletti, J.D.G. Dunn.

Complessivamente, va riconosciuta la corretta impostazione del problema e la fondatezza delle soluzioni offerte. L’antropologia paolina, come afferma Palma, risulta effettivamente costruita sulla cristologia. In particolare ci troviamo sostanzialmente d’accordo sul concetto di «trasformati in Cristo», come espressione adeguata e onnicomprensiva dell’effetto dell’incontro con Cristo, e quindi della valida scelta del titolo del lavoro. A questo proposito facciamo soltanto due brevi osservazioni finali. La prima riguarda proprio la metafora principale usata da Paolo per esprimere tale concetto; egli parla infatti dell’essere «rivestiti» di Cristo (cf. Gal 3,27). L’ampia indagine filologica dedicata a questo passo così importante (194-204), a mio avviso poteva essere arricchita da una più approfondita considerazione dell’aspetto metaforico dell’immagine sottesa: proprio per la caratteristica stessa della metafora, non si deve cercare una perfetta corrispondenza in termini di definizione razionale di tutte le sue possibili sfumature, quanto piuttosto tentare di cogliere l’idea centrale che si vuole trasmettere. Di conseguenza – ed ecco la seconda osservazione – occorrerebbe forse essere più cauti nel parlare in questo caso di «legame *essenziale* con Gesù», o di *trasformazione* in termini «ontologici» (cf. 186.211.234.235.236-238.241.373.411.417.419), perché si corre il rischio di introdurre categorie di tipo antropologico-filosofico magari utili per noi, ma non pienamente coincidenti con il pensiero teologico dell’apostolo.

Tutto sommato ci troviamo di fronte a uno studio che ha indubbi meriti e che sarà certamente utile a tutti coloro che vorranno affrontare il sempre affascinante tema dell'antropologia in Paolo.

Giuseppe Pulcinelli  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00184 Roma  
pulcinelli@pul.it

D.G. HORRELL, *An Introduction to the Study of Paul*. Third Edition (T&T Clark Approaches to Biblical Studies), T&T Clark, London 2015, p. 248, cm 21,6, £ 60,00, ISBN 978-0-567-65624-7.

A distanza di nove anni, David G. Horrell consegna alle stampe la terza edizione della sua celebre *Introduzione allo studio di Paolo*. Come per le precedenti (2000, 2006), il volume non vuole introdurre a Paolo, quanto piuttosto allo studio dello stesso. Il testo è riservato principalmente agli studenti, ma non solo, e questo in particolar modo per la natura stessa dell'opera. Non siamo, infatti, di fronte a una monografia, ma a una vera e propria introduzione di carattere scientifico con l'intento di offrire, a chi desidera addentrarsi nel vasto panorama degli studi paolini, non tanto delle risposte, quanto delle piste di ricerca e di approfondimento riguardanti l'epistolario e il pensiero dell'apostolo di Tarso.

Nella maggior parte dei casi, per non dire nella quasi totalità, l'A. affronta le singole tematiche, esponendo in sintesi e con obiettività, con i rispettivi rimandi bibliografici, le posizioni degli autori più noti, senza prendere posizione. Lo scopo, non è di inserirsi sul versante della ricerca di questa o di quell'altra tendenza, ma di presentare le soluzioni proposte e le prospettive che sono «sul mercato», così che i lettori possano orientarsi. Il panorama offerto, tuttavia, è limitato esclusivamente agli anglofoni: la bibliografia consultata non presenta alcun titolo in lingua italiana, tedesca, francese o spagnola.

Il volume è formato da nove capitoli: I capitolo introduttivo («Introduction: Paul the Man-Mountain», 1-15); II capitolo («From Jesus to Paul: Pre-Pauline Christianity», 17-36); III capitolo («Paul's Life: Before and After his Encounter with Christ», 37-59); IV capitolo («Paul the Letter-Writer», 61-78); V capitolo («Paul the Theologian: The Central Elements of Paul's Gospel», 79-123); VI capitolo («Paul, Israel and the Jewish Law», 125-151); VII capitolo («Perspectives on the Pauline Assemblies», 153-180); VIII capitolo («Paul's Legacy in the New Testament and Beyond», 181-205); IX capitolo («Coming Full Circle: Why Study Paul Today?», 208-209); chiudono il volume una bibliografia, 211-222, e gli indici (riferimenti biblici, 223-225; soggetti e autori, 227-230).

Ogni capitolo è corredato di una conclusione che riassume in sintesi le singole questioni affrontate, di richiami a opere che possono essere d'aiuto per mag-

giori approfondimenti, di domande che possono suscitare la discussione e/o suggerire eventuali linee di ricerca, dei rimandi bibliografici presenti nel testo.

I capitoli I e IX fanno da cornice. Il primo, per la sua natura introduttoria, presenta in linea di massima il contesto nel quale visse e operò Paolo, mentre nel secondo l'A. si sofferma sul perché sia importante studiare oggi questo personaggio del I sec. d.C., interrogativo al quale risponde individuando «three basic reasons: [...] historical, literary and theological» (207). In realtà, potremmo aggiungere una «ragione» canonica: nel NT l'epistolario paolino occupa un posto di rilievo, se non altro perché, dei 27 scritti, 13 appartengono alla tradizione paolina.

È innegabile quanto l'opera e il pensiero paolino siano stati influenti nella formazione del cristianesimo delle origini, il che non significa che il contributo dell'apostolo sia stato l'unico. Paolo, infatti, ha contribuito a creare una vera e propria coscienza cristiana, decisiva per certi versi, nella storia del mondo moderno nel quale il cristianesimo continua ad avere una sua rilevanza. Soffermarsi sulla portata «storica» di questo apostolo significa anzitutto affrontare la questione delle fonti (18-20): gli Atti degli Apostoli o l'epistolario? La questione suscita non pochi interrogativi, soprattutto in merito al rapporto tra biografia e autobiografia e tra queste due e la storiografia: l'A. lo affronta sommariamente sostenendone il comune ricorso. Partendo dalla concezione che il mondo classico greco-romano aveva di simile relazione, la problematica meriterebbe un approfondimento maggiore, così da evitare che vi sia uno iato e/o una preferenza per le informazioni autobiografiche perché considerate più attendibili rispetto a quelle biografiche. Diversa è la concezione dei moderni per i quali la biografia e l'autobiografia rappresentano dei *subtypes* della storia. Come gli stessi Atti degli Apostoli dimostrano, invece, i due generi potevano essere co-presenti nella stessa opera (si veda il caso delle «sezioni noi», in particolar modo in At 27,1-28,16). Le informazioni restano importanti per riconoscere la collocazione geografica e storica dell'apostolo (mondo giudaico e greco-romano) e, nello specifico, per cogliere il passaggio dall'esperienza di Gesù a quella di Paolo (continuità e discontinuità tra i «detti» gesuani e quelli paolini), dalle comunità prepaoline a quelle fondate dall'apostolo e dai suoi collaboratori. L'A. si sofferma sul dato e l'importanza dei cosiddetti «frammenti prepaolini» (30-32), sottolineando nello stesso tempo la difficoltà fra gli studiosi di giungere a un'unanimità nell'individuazione degli stessi, a motivo della «soggettività» dei criteri scelti. In merito a ciò va detto che la difficoltà di raggiungere un accordo unanime sulla presenza e sul numero di simile materiale non inficia il largo assenso della critica letteraria sulla sua particolarità e specificità quanto a linguaggio, stile e temi sviluppati. Nello stesso tempo, però, è opportuno che vengano sviluppati criteri che vadano al di là della soggettività dello studioso. Su questo versante, si veda il contributo di A. Pitta, «I frammenti cristologici prepaolini: bilanci e prospettive», in N. Ciola – A. Pitta – G. Pulcinelli (edd.), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive* (CSB 81), Bologna 2017, 143-163, in cui vengono offerti, come criteri, quello «linguistico, sistemico, contestuale e ambientale» (144).

È evidente che all'origine dell'esperienza paolina vi è l'incontro con il Risorto sulla via di Damasco, evento determinante nella vita dell'apostolo, rispetto alla formazione giudaico-farisaica precedente. Tutto ciò diviene oggetto di discus-

sione, soprattutto per quanto concerne la comprensione che gli studiosi hanno dell'accaduto: chiamata o conversione? (40-43). L'A., rinviando come per tutte le questioni affrontate al dibattito in corso, espone in maniera sintetica i dati della ricerca, optando, a ragione, per la prima. La trattazione prosegue con la presentazione della cronologia (relativa e assoluta), non del tutto risolta da parte degli studiosi. L'A., benché ne evidenzi la complessità, la considera determinante per comprendere maggiormente il senso delle lettere, la loro relazione e la vita di Paolo (35).

La fortuna dell'apostolo, inoltre, è data per l'A. dall'intero *corpus paulinum*, in quanto appartenente al genere epistolare. Esso rappresenta un patrimonio letterario che ancora oggi suscita interesse per la ricchezza delle immagini, delle metafore e dello stile, e non solo per gli addetti ai lavori, ma anche per chi ha una qualche conoscenza di alcune delle pagine più note. Per tutta la trattazione, l'A. si rifà maggiormente all'epistolario autografo (1Ts, 1-2 Cor, Rm, Gal, Fil, Fm), lasciando all'VIII capitolo del suo lavoro la questione delle tradizioni paoline successive: lettere discusse o pseudoepigrafiche, come 2Ts, Col ed Ef e le Lettere Pastorali a Timoteo e Tito. L'A. affronta la problematica sotto la categoria dell'«eredità di Paolo» (181-205), indicando quanto la ricerca si muova tra attribuzione e/o falsa paternità letteraria chiamando in causa questioni legate allo stile, al vocabolario, ai contenuti e ai rispettivi contesti/situazioni contingenti delle comunità domestiche. Non vi sono prese di posizione, come del resto in tutto il volume, ma ancora una volta il tutto è lasciato al lettore (cf. 197: «I must leave to you to decide») perché colga la vastità delle problematiche e le differenti prospettive risolutive.

All'epistolario, nello specifico, è dedicato il IV capitolo (61-78). Dopo una breve presentazione delle singole lettere autoriali (nell'ordine, 1Ts; Gal; 1-2 Cor; Fm-Fil; Rm) e delle loro situazioni contingenti, l'A. si sofferma sull'importanza che l'epistolografia ha nell'interpretazione del pensiero paolino. Per quanto concerne la configurazione delle comunità, l'analisi è riservata al VII capitolo (153-180). Qui l'A. tratta dello *status* socio-economico dei membri che formavano le Chiese domestiche del I sec., comunità che vivevano per lo più in centri urbani e che riflettevano di conseguenza la suddivisione della società del tempo. Le proposte che si sono susseguite nel corso della ricerca si alternano nel riconoscere una maggioranza appartenente a un ceto sociale più alto e una minoranza a quello più basso (cf. Gerd Theissen): il caso è relativo alla comunità di Corinto, visto che qui i nomi citati nella lettera sembrano rinviare a una classe benestante. La possibilità, inoltre, di viaggiare e di provvedere alle situazioni di indigenza di altre comunità (vedi il caso della colletta in favore della Chiesa di Gerusalemme) sembra confermare l'assunto. Diversa, invece, è la tesi di Wayne Meeks per il quale, guardando alle comunità nella loro totalità, è possibile riconoscerci uno stato sociale «misto». Per Justin Meggitt e, in parte, per Steven Friesen, le comunità erano per lo più formate da persone povere, prive pertanto del necessario per sopravvivere. Mentre per il primo questa era la condizione di tutti i membri, per il secondo vi erano alcuni che avevano qualche risorsa in più. Per Horrell è preferibile accogliere un'interpretazione in termini di comunità miste.

Simili osservazioni e piste di approfondimento sul carattere e sulla configurazione delle comunità domestiche hanno a che fare con l'etica e sono utili per

poter comprendere alcune pratiche presenti (156). Non solo, ma l'A. propone, come punto di discussione e di ricerca, anche la natura o il genere: di che tipo erano queste Chiese domestiche? (157). L'A. rinvia alla celebre tesi di Meeks (*First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven-London 1983) il quale presenta e rivisita i quattro modelli impiegati per definire le comunità dei credenti: la «comunità domestica» (*familia*), l'«associazione volontaria» dei gentili, la «sinagoga» (della diaspora), le «scuole filosofiche e le scuole di retorica» (così per E.A. Judge e altri), come ad esempio la Stoà, quella dei pitagorici o degli epicurei (così per Clarence E. Glad). In verità, come lo stesso Meeks afferma, le Chiese domestiche conservano una loro configurazione che non assume *in toto* l'uno o l'altro modello proposto. È evidente, per Horrell, che l'elemento «domestico» prende il sopravvento, ammettendo una configurazione diversificata non solo a livello di *status* socio-economico (liberi e schiavi), ma anche etnico-religioso (giudei e gentili), accomunati dalla fede in Cristo e da pratiche come la cena eucaristica, la preghiera, la colletta, il battesimo (156). L'apporto della prosopografia, non richiamata dall'A., potrebbe permetterci di completare il quadro dello *status* sociale dei membri.

Il volume, tuttavia, non tratta nello specifico di un altro aspetto, legato a quello delle comunità: gli avversari. In realtà, l'A. ne fa accenno quando descrive le singole lettere, ma nulla di più. La questione, invece, è di particolare importanza, dato che in molti casi Paolo deve fronteggiare da più parti chi tenta di svilire il suo operato o di mettere in difficoltà i credenti, presentando un «altro vangelo». Gli aspetti da considerare, in realtà, sono due: l'individuazione/natura degli oppositori e la modalità della stessa. La loro identità resta indeterminata, eppure non mancano contesti nei quali essi appaiono sullo sfondo: 1Ts 2,14; 2Cor 4,3-4; 6,14-15; 11,22-23a; Gal 1,8-9; 3,1; Rm 15,31; Fil 2,1; 1Tm 1,19-20; Tt 1,10-11; 2Tm 2,16-18; 3,6-9; 4,14-15. Anche in questo caso, la problematica continua a far discutere, il che non significa limitarsi all'identificazione del «partito» avverso, ma anche alla metodologia impiegata. Nell'accertamento il testo è il punto di partenza, il che significa che una qualsiasi ricostruzione storica aprioristica, che non trova alcun fondamento nello stesso, è da rigettare. Nello stesso tempo si è abbandonata l'idea che gli oppositori costituiscano un unico blocco avverso, identico per tutte le comunità. Non solo, ma si è sempre più consolidata fra gli studiosi la convinzione che nelle comunità sussistano gruppi differenti d'opposizione *ad intra* e/o *ad extra*. Non appare, inoltre, di grande utilità nemmeno un tipo di lettura speculare (*mirror reading*), intrapresa da alcuni, per l'individuazione degli stessi: l'accentuazione posta da Paolo sull'avversione nei suoi confronti come nei confronti delle comunità è per lo più tesa a sottolineare la sua relazione con i credenti. Risulterà utile, invece, analizzare le singole situazioni delle Chiese domestiche, mettendole a confronto solo in un secondo momento. Nello stesso tempo, si dovrà prestare attenzione a selezionare tutte quelle affermazioni, e non solo allusioni, degli avversari con le risposte dell'apostolo, come emergono dalla *dispositio* argomentativa.

Tornando all'epistolario, le missive sembrano assumere le *formulae* e/o i motivi epistolari diffusi nell'epistolografia del tempo, e non solo. In verità, la presentazione che ne fa l'A. è solo di carattere generale. Il confronto, per lo più, è

fatto in considerazione del materiale epistolare classico greco-romano, rinviando, soltanto più avanti, all'epistolografia giudaica (si veda l'opera di L. Doering, citata a p. 76). L'esposizione, anche in questo caso, è solo orientativa: si accennano alcuni modelli, che sono comuni o difformi rispetto a quelli allora conosciuti. L'interesse dell'A. si sposta immediatamente sul metodo retorico applicato alle epistole di Paolo che, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, continua a suscitare discussione. Si vedano, in maniera esemplificativa, il volume di J.P. Sampley, *Paul and Rhetoric* (T & T Biblical Studies), New York-London 2010 (citato a p. 76) e la recente pubblicazione di E.P. Stanley – B.R. Dyer (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, Cambridge 2016. L'A. richiama soltanto il celebre lavoro pionieristico di Hans Dieter Betz su Galati (1975, 1979) e quello successivo di Margaret Mitchell su 1 Corinzi (1991). Essi applicano lo schema della *dispositio* retorica classica al testo paolino, cercando di far rientrare in maniera, spesso, forzata la struttura epistolare nella suddivisione formale di un discorso fatto in assemblea o in tribunale. Un simile metodo ha trovato ampia applicazione, anche per il *Socio-Rhetorical Approach* di Ben Witherington III. Betz, in particolar modo, ha segnato lo sviluppo del *Rhetorical Criticism* privilegiando l'individuazione del genere retorico e della forma, a differenza dei rappresentanti della *New Rhetoric* (*Nouvelle Rhétorique*) che preferiscono riferirsi piuttosto alle tecniche argomentative, nell'individuare quei sistemi discorsivi che sono alla base delle singole dimostrazioni, e alla dimensione performativa-persuasiva del discorso (cf. 73).

È evidente che, in un approccio più corretto, la priorità va data al testo, giungendo dall'analisi delle singole unità epistolari a un'eventuale *dispositio* retorica, che non è detto che debba necessariamente essere presente. In altri termini, è probabile che non tutte le sezioni siano argomentative. Due, infatti, sono gli elementi fondamentali, e da individuare necessariamente: una *propositio* (tesi) e la sua dimostrazione. In assenza di questi ultimi non si può parlare di sviluppo discorsivo o di intreccio argomentativo. Non solo, ma è possibile che una lettera non si riferisca interamente a uno dei *tria genera* retorici (giudiziario, deliberativo, epidittico): essi possono essere co-presenti o caratterizzare differentemente una o più parti epistolari. Si dovrebbe, dunque, parlare di retorica letteraria, o meglio, di retorica epistolare, ammettendo così la presenza di due generi distinti (epistolografia e retorica), ma in comunicazione. Solo così è possibile superare la rigidità dell'applicazione del *Rhetorical Criticism*. Quest'ultima tendenza retorica è di area italiana, del tutto ignorata dal nostro A., e in questo atteggiamento non è il solo.

Secondo l'A., alla base di chi si accosta all'epistolario paolino con un simile approccio ci sarebbe un'educazione dell'apostolo in tale direzione, il che non è indicato in maniera esplicita e dettagliata in alcun contesto, nemmeno nelle sezioni biografiche/autobiografiche del libro degli Atti che si riferiscono a Paolo. Una delle critiche, infatti, sollevata dalla comunità scientifica che mette in discussione la legittimità di simile applicazione, è proprio quella dell'impossibilità (così anche l'A.) di poter provare con certezza un'educazione dell'apostolo in una qualche scuola di retorica. In verità, l'A. non si sofferma a lungo su questa problematica, lasciando a livello di proposte le singole obiezioni. È noto, però,

che non vi sono attestazioni esplicite su questa formazione classica, mentre abbiamo informazioni in merito a quella farisaica.

In verità, non è necessario riferirsi a un'istruzione «scolastica» per giustificare l'impiego di alcuni sistemi argomentativi (diatriba, periautologia, mimesi), perché si tratta di procedimenti noti e diffusi già a livello popolare. A conferma di ciò, poi, sono le stesse argomentazioni paoline a mettere in discussione una simile supposizione. Queste ultime, infatti, non sono in linea con quelle qualità (chiarezza e logica espositiva) richieste dalla retorica classica. Il ricorso, pertanto, alla trattatistica retorica più generale è per chi oggi vuole accostarsi all'ermeneutica delle lettere paoline per impedire che, nell'individuazione delle singole *partes rhetoricae*, ci si abbandoni al libero arbitrio, evitando nello stesso tempo di limitare l'applicazione dell'approccio alla mera registrazione di figure retoriche: l'*elocutio* è solo una parte della retorica e l'esegesi non è mera tropologia. Quest'ultima è in funzione della *dispositio* e non il contrario. Di conseguenza, sarà la disposizione argomentativa a dare significatività al testo.

Nota, infine, è la portata teologica del pensiero paolino. L'A. riconosce l'importanza dell'apostolo nell'ambito della riflessione e della ricerca, riconoscendo da una parte l'impossibilità di una sistematicità della teologia a motivo della contingenza e delle differenti situazioni delle singole Chiese domestiche come riflesse dalle lettere e dall'altra il tentativo di cogliere alcuni temi specifici del vangelo di Paolo. Sono questi ultimi, infatti, l'oggetto dei cc. V-VI, nei quali si dà ampio spazio alla cristologia, alla teologia, alla pneumatologia, all'escatologia-soteriologia e all'etica. La presentazione è fatta per sommi capi, senza alcuna pretesa di esaustività. Fra le tematiche citate, l'A. riporta quelle che maggiormente continuano a far discutere e che si alternano tra vecchie/tradizionali letture e nuove prospettive: il rapporto tra «giustificazione e fede» e fra «opere della Legge e fede in/di Cristo Gesù» e, infine, la relazione fra Paolo e Israele-Legge giudaica. Nella trattazione l'A. non prende posizione se non sommariamente: persegue fino alla fine il suo scopo, quello cioè di offrire agli studenti (destinatari primi dell'opera) piste di approfondimento e di ricerca, per cui la conclusione dell'A. è espressa in questi termini: «The end of this book can only be a beginning...» (209).

L'opera di Horrell può costituire un punto di partenza per chi vuole introdursi criticamente allo studio di Paolo e del suo epistolario. Nonostante sia il risultato di un'opera circoscritta a una letteratura specifica (anglofona), che meriterebbe di essere integrata, la lettura attenta e puntuale del presente volume può risultare di grande aiuto per chi, posto sommariamente di fronte alle grandi questioni che caratterizzano la vita e il pensiero di questo personaggio del I sec. d.C., voglia proseguire la sua indagine.

Leonardo Giuliano  
 ISSR «Fides et ratio»  
 Via Vetoio, snc  
 67100 L'Aquila  
 donleonardo@libero.it

B. LION – C. MICHEL (edd.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records 13), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XI-574, cm 24, € 149,95, ISBN 978-1-61451-913-3; ISSN 2161-4415.

Un progetto di ricerca franco-giapponese su *Le Rôle des Femmes en Mésopotamie Ancienne* (REFEMA) è stato condotto a termine negli anni 2012-2014 da un gruppo di studiosi riuniti sotto l'etichetta *Histoire et Archéologie de l'Orient Cunéiforme* (HAROC), e più precisamente nel laboratorio *Archéologies et Sciences de l'Antiquité*, con sede presso l'Università di Paris Nanterre (o Paris Ouest Nanterre la Défense), e da parte giapponese da rappresentanti di varie istituzioni accademiche, tra cui soprattutto l'Università Chuo di Tokyo. Il presente volume raccoglie i lavori di un convegno conclusivo (*Women in Work and Society*), tenutosi a Nanterre nel novembre 2014.

Il progetto e il simposio finale hanno dunque ripreso una tematica oggi ampiamente esplorata, quella della presenza e del contributo delle donne nella società (antica e moderna), seppure qui con un'attenzione specifica rivolta al settore del lavoro e dell'economia. Anche il mondo del Vicino Oriente antico costituisce un'area promettente di ricerca, e a esso tra l'altro nel dicembre 2013 è stato dedicato un analogo convegno (dai più vasti orizzonti) presso l'Università di Roma «La Sapienza», i cui Atti si possono leggere nel fascicolo 28/2 (2016) della rivista *Henoch* (*Donne d'Oriente. Voci e volti di donne dal Mediterraneo orientale*, a cura di Maria Giovanna Biga, Lucia Mori e Frances Pinnock). Benché forse con dizione non del tutto esatta, ci troveremmo nell'ambito dei cosiddetti *gender studies*, ma al riguardo non è fuori luogo segnalare che proprio nel settore del Vicino Oriente antico essi possono funzionare nella misura in cui risulta definibile il *gender*, se in qualche modo quest'ultimo si richiama a una differenziazione sessuale. Per lo meno, bisogna tener presente che la distinzione binaria non è sempre chiara e funzionale e i ruoli identitari vanno previamente definiti: nella bibliografia recente questa problematica viene infatti affrontata espressamente, si veda ad esempio Serdar Yalçın, «Men, Women, Eunuchs, Etc.: Visualities of Gendered Identities in Kassite Babylonia (ca. 1470-1155 B.C.)», in *BASOR* 376(2016), 121-150, e Ilona Zsolnay (ed.), *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity* (Studies in the History of the Ancient Near East), London-New York 2016. E anche il campo biblico rientra a pieno titolo in quest'ottica, come testimoniano quattro contributi recepiti in quest'ultimo volume, come pure i due che integrano gli Atti del convegno di Roma «La Sapienza».

I 29 saggi qui raccolti si evolvono dal IV millennio all'epoca seleucide, con ampio spazio riservato al mondo sumerico e con trattazioni rivolte anche a centri particolari, come Uruk, Lagash presargonica, Ebla, Adab sargonica, Sippar, Mari, Nuzi, Emar, e in aree esterne alla Mesopotamia anche Ittiti, Elam e Grecia. Alcuni sono molto dettagliati sul piano documentario, e in particolare su quello filologico. Non è possibile darne qui relazione anche solo con una sintesi dei contenuti, peraltro assai vasti e diversificati tra loro. Li vogliamo riprendere sem-

plicemente con una sorta di sintesi formulata alla luce di varie problematiche collaterali che emergono dalla lettura.

Come si è detto, il progetto e il convegno conclusivo erano dedicati al tema della presenza femminile nel campo del lavoro e dell'economia di area mesopotamica. Principalmente si tratta dunque di una raccolta di documentazione, ma l'assunto non si limita a una sorta di inventario. E infatti alcuni interventi si occupano anzitutto di un problema di fondo, cui abbiamo accennato più sopra, e cioè l'inserimento di questa ricerca di repertorio nel campo dei *gender studies*. Poiché i contributi procedono nel volume in ordine cronologico, quelli dedicati a questo argomento si trovano sparsi lungo il percorso: Agnès Garcia-Ventura ne parla a proposito del lavoro di tessitura nel periodo di Ur III, Saana Svård in relazione alla figura della *šakintu* (una figura di funzionario femminile nell'amministrazione di palazzo del periodo neo-assiro), Francis Joannès per le donne nell'economia neo-babilonese e similmente anche Violaine Sebillotte Cuchet per la Grecia. Ci si preoccupa più o meno esplicitamente di collocare il proprio intervento nell'evoluzione dei *gender studies* in tre tappe che possiamo con qualche semplificazione riassumere in questi termini: in un primo tempo si è dato spazio alle donne nella società e nella ricerca storica, successivamente si è prestata attenzione ai valori culturali e simbolici legati alla distinzione biologica sessuale (il *gender* viene usato in questa fase, un termine anglosassone che ha trovato qualche difficoltà a inserirsi nelle lingue neolatine, tra cui il francese e anche l'italiano), e in un terzo momento si è voluto «decentralizzare» il sesso per tener conto anche di altri fattori, come l'età, la classe sociale, l'etnicità (la Garcia-Ventura rievoca in tal senso la parola *intersectionality*, che alcuni studiosi hanno escogitato al riguardo, per esprimere la connessione incrociata tra tutti questi fattori). Ma è interessante osservare che dopo questi richiami metodologici costoro procedono poi a una rassegna normale del materiale e la stessa Svård ammette che in fondo con la sua presentazione si è fermata alla prima tappa, mentre Joannès riconosce, forse più saggiamente, che le tre fasi in realtà non vanno intese in senso diacronico e coesistono, o dovrebbero coesistere, nella ricerca. Questa dissociazione porta a chiedersi se la sterilità del metodo, che si constata per lo meno in questo caso, sia dovuta all'oggetto di studio qui affrontato (lavoro ed economia) o non piuttosto a una eccessiva autoreferenzialità del metodo stesso.

Un altro ambito problematico riguarda la natura e la quantità della documentazione atta a testimoniare la partecipazione delle donne all'attività economica e lavorativa. Come risulta chiaro dal volume, essa è tratta in gran parte da archivi amministrativi pubblici e privati, collegati soprattutto al palazzo e al tempio. Ma si fa osservare più volte che essa è scritta da uomini e per di più proviene da un mondo nel quale le attività professionali sono appannaggio maschile mentre alle donne è riservata la cura domestica, che consiste nel provvedere alle necessità (anche economiche) della casa e nell'allevamento dei figli. La relazione tra pubblico e privato non è sempre chiara (lo sottolinea ad esempio Bertrand Lafont nel suo saggio sul periodo neosumerico) e non può prescindere da una prospettiva culturale in cui dal punto di vista valutativo l'attività domestica delle donne non è tenuta in grande considerazione: basta infatti volgere lo sguardo ad altra letteratura, come quella delle contese e delle sentenze proverbiali (stu-

diate qui da Jana Matuszak), o quella divinatoria (Virginie Muller conclude il suo intervento dicendo che negli *omina* le donne sono trattate piuttosto negativamente). Ma anche al di là di una esplicita scala assiologica, l'ambiente culturale è pur sempre quello dello stereotipo secondo cui all'uomo compete l'attività lavorativa esterna, pubblica e professionale, e alla donna quella interna, domestica, riservata e nascosta. Lo si rievoca nel volume per tre volte (153, 204 e 549) riportando la distinzione formulata da Senofonte nel suo *Economico* (c. 7), ma è singolare constatare che per alcuni essa andrebbe contestata (Lafont, per il quale la documentazione neosumerica smentirebbe la disparità; similmente Sebillotte Cuchet per la Grecia), mentre per altri tutto sommato verrebbe confermata (così Cécile Michel per gli archivi paleoassiri). In sostanza, bisogna chiedersi in quale modo si possa ricavare, attraverso la combinazione di questi disomogenei canali documentari, un'immagine credibile della vita reale in cui le attività maschili e femminili si integrano sul piano economico complessivo, per un buon funzionamento di quella società.

Le difficoltà della documentazione si estendono del resto anche ad altri settori. L'iconografia testimoniata dai sigilli a cilindro del periodo di Uruk (grosso modo IV millennio) è di difficile interpretazione, sia nella distinzione tra lavori maschili e femminili che nella definizione più precisa di quelli femminili (Catherine Breniquet). Inoltre, Adelheid Otto fa osservare che in Mesopotamia, mentre nel III millennio le donne sono rappresentate individualmente, sia quelle di rango elevato come quelle di bassa estrazione, nel II millennio non si trovano più raffigurazioni di donne comuni, diversamente dalla Siria, dall'Elam e dall'Anatolia (e sul contributo che potrebbe fornire più in generale l'iconografia ai *gender studies* si veda ora anche S. Schroer, «Genderforschung, altorientalische Kunst und biblische Texte», in *Hebrew Bible and Ancient Israel* 5[2016], 132-150). Sul piano della documentazione legale, i testi mesopotamici non parlano direttamente delle donne al lavoro; anche se ciò non significa che il loro contributo non fosse rilevante, le risorse che esse potevano procurare alla famiglia non interessavano dal lato giuridico (così Sophie Démare-Lafont, nell'unico contributo del volume su questo argomento, ma sarebbe stato forse opportuno studiare anche il punto di vista più generale entro cui le donne sono considerate in alcune raccolte di leggi mesopotamiche, come quello certo non lusinghiero delle leggi medio-assire: per una sintesi si può consultare il contributo di Cristina Simonetti nel citato *Henoch* 28/2 [2016], alle pp. 226-232 [«La donna nei codici di leggi mesopotamici»]). Persino la lessicografia può presentare problemi: non sempre nelle liste lessicali è chiara la relazione tra la menzione delle donne e il loro stato sociale effettivo (Camille Lecompte) e del resto in sumero alcuni termini legati ad attività professionali sono neutri e la loro applicazione alla persona va ricavata eventualmente dalla terminologia che li accompagna (ad esempio *ugula*, «ispettore/ispettrice», *uš-bar*, «tessitore/tessitrice»; si veda il contributo della Garcia-Ventura). E anche la prostituzione costituisce una risorsa economica, legata alle locande, ma è difficile da quantificare in termini di rendita, poiché manca appunto una documentazione sui proventi (ricevute o altro: Jerrold S. Cooper, che sottolinea come il motivo sia già presente e funzionale nell'Enkidu di Gilgameš).

L'accenno lessicale all'attività tessile ci riporta al problema di partenza. La tessitura è il lavoro maggiormente collegato alle donne e più volte se ne parla nel corso del volume. Ma le donne la esercitano molto spesso in ambito domestico e si parla allora di una loro «invisibilità», confermata dal fatto che, almeno per il I millennio, mentre i testi letterari (mitologici) la attribuiscono loro normalmente, quelli cuneiformi (amministrativi) la riservano agli uomini (così Louise Quillien; per il periodo neobabilonense e achemenide, con donne attive all'esterno ma con prevalenza dell'ambito domestico si veda il saggio di Yoko Watai, che rileva tra l'altro come sia inadeguato definire questi ruoli con l'aggettivazione attivo-passivo). Ciò tuttavia non impedisce che in situazioni particolari (inizio II millennio) questo lavoro femminile si renda visibile e sia all'origine di una consistente attività commerciale: tale è la tessitura di stoffe da parte delle donne di Assur per i loro uomini trasferitisi nella colonia di Kaneš e anche per la loro vendita in territorio anatolico (cf. ancora il contributo della Michel). E quando è possibile documentarla con reperti di archivio, l'attività tessile femminile è ben attestata in dettaglio per la quantità di produzione, i compensi e l'organizzazione del lavoro (esemplare è il saggio di Massimo Maiocchi su Adab del periodo sargonico).

Queste difficoltà riguardano dunque l'attività lavorativa (professionale o meno) delle donne, mentre per quanto concerne la gestione del loro patrimonio la documentazione sembra essere più chiara, anche se non sempre risulta di facile interpretazione. Per lo meno, i testi che regolano la consistenza patrimoniale in ambito sociale e familiare lasciano intendere che le donne sono abbastanza attive sul piano economico. In questo senso, possiamo segnalare ad esempio le transazioni legate alle *nadītu* della Sippar paleobabilonense, studiate qui da Ichiro Nakata e poi da Katrien De Graef in base agli archivi locali (che per la studiosa testimoniano una prassi sistematica di conservazione e non sono dovuti soltanto a ritrovamenti casuali), e rilevante è anche l'istituzione del *kubuddā'u* attestata a Emar, una sorta di legittima o dote che il marito riserva alla moglie, con la quale essa si sostiene dopo la morte del coniuge e che passa poi ai figli (Masamichi Yamada; sui contratti di compravendita a Emar, con donne come soggetto agente, interviene anche Josué J. Justel).

In conclusione, la panoramica offerta dal volume, a volte molto puntuale e analitica, sembra confermare l'impressione che si siano impiegate tutte le risorse disponibili per «far rendere» la documentazione reperibile, e certo testimonia una notevole partecipazione femminile all'assetto lavorativo ed economico della società mesopotamica, dal IV al I millennio, remando contro la visuale stereotipata di una donna poco visibile in pubblico (ma non meno lavoratrice). Tuttavia i testi puramente amministrativi non sono forse in grado di rappresentare in maniera adeguata il mondo economico concreto di quell'ambiente e di quelle civiltà, e vanno comunque temperati con uno studio più ampio che cerchi di cogliere e spiegare i vari fattori culturali entro cui si collocano anche il lavoro e l'economia, elementi che resterebbero in parte incompresi o mutili se valutati esclusivamente con i criteri della moderna produzione economica, tanto maschile quanto femminile.

Nonostante qualche incongruenza o incompletezza tra i rimandi bibliografici da un lato e gli elenchi allegati ai singoli contributi dall'altro, e benché il volu-

me sia destinato a specialisti, ne avrebbe facilitato maggiormente la lettura un elenco di abbreviazioni o un rinvio a un repertorio esaustivo. Le abbreviazioni che qualche autore ha premesso alla propria bibliografia non sono sufficienti.

Gian Luigi Prato  
Via G. Saredo, 43/B2  
00173 Roma  
gianluigi.prato@fastwebnet.it

G.G. XERAVITS, *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments* (DCLS 28), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2015, p. VIII-270, cm 24, € 79,95, ISBN 978-3-11-041009-9.

Tra il 29 e il 31 maggio del 2012 si tenne in Ungheria un convegno dal tema «Somehow unconventional» (p. V), che viene riportato nel nostro testo come titolo della raccolta dei relativi Atti: *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*. Un tale titolo potrà anche sembrare «unconventional», ma di fatto affronta una questione di notevole importanza, anche se parecchio trascurata negli studi biblici attuali. Sotto questo profilo, viene senz'altro colmata una lacuna in questo ambito, sensibilizzando gli studiosi alla tematica. Infatti, anche se nella tradizione giudeo-cristiana le metafore utilizzate in relazione alla divinità sono prevalentemente di tonalità maschile, in realtà il principio femminile non è mai assente nell'immaginario biblico ed extrabiblico. Ed è una trascuratezza non averlo ancora sufficientemente indagato. Il convegno si propone dunque questo scopo, abbracciando un arco panoramico piuttosto esteso, che prende le mosse dal culto mesopotamico di Ištar, per poi inoltrarsi nella Bibbia ebraica e nel giudaismo, fino ad approdare al cristianesimo e allo gnosticismo.

Il primo contributo è firmato da due autori ungheresi: R. Esztári e Á. Vér; esso riguarda, appunto, lo sfondo mesopotamico del discorso relativo alle metafore del corpo femminile nell'immaginario religioso del Vicino Oriente antico: «The Voices of Ištar» (3). Si tratta, infatti, di una divinità femminile, anche se dal carattere ambivalente: essa possiede, da un lato, un'attrattiva piena di fascino, ma si compiace, dall'altro, di violenza e di sangue. Di conseguenza, i devoti al servizio di tale divinità ne riproducevano l'ambiguità sessuale come «men turned into women» (12). In un certo qual modo, il fenomeno dell'unione degli opposti offriva una sorta di trascendenza, che circoscriveva lo stato di santità (cf. 17). Nel *corpus* del profetismo neo-assiro, si registra il medesimo «terzo genere» sessuale: i profeti vi si presentano, infatti, come persone che portano nomi maschili, ma hanno caratteristiche femminili (cf. 22). I due autori del contributo definiscono col termine generale di *liminality* la santità culturale connessa al *gender* derivante dall'unione degli opposti (cf. 23).

Nell'ambito propriamente biblico si entra col secondo contributo, quello di M. Koszegy: «The Female Body in Israel and Judah before the Exile» (43).

L'autore si muove sostanzialmente sul piano dei dati archeologici, dedicando, per sua scelta, solo un paragrafo al testo biblico; egli seleziona solo pochi *loci*, nondimeno abbastanza significativi in rapporto al carattere ambivalente del corpo femminile, che la Bibbia presenta: in Eva l'attrazione sessuale si coniuga con le sofferenze del parto (cf. Gen 3,16), mentre per Abramo la bellezza di Sara costituisce una minaccia per la propria incolumità (cf. Gen 12,11-12). In Ez 16,4-34, Gerusalemme è una fanciulla ma al tempo stesso anche una prostituta. L'autore riconosce, però, che non è sempre così, come si vede, ad esempio, dal Cantico dei cantici, che offre ben altra prospettiva. Ma si tratta di un minor numero di casi.

La parte più estesa della trattazione si situa nel campo dell'archeologia. L'autore focalizza due principali oggetti di culto, rinvenuti in Palestina: le placche di Ashera e le figure a forma di colonna. La loro epoca abbraccia il periodo del Tardo Bronzo e dell'età del Ferro. Per quanto riguarda le placche, esse presentano una figura femminile nuda su un animale; l'immagine è scolpita su una placca d'argilla e d'oro. L'oggetto è di chiara derivazione egiziana, dove, per lo più, veniva collocato nei santuari e aveva una particolare connessione con la vita ultraterrena, mentre in Palestina è stato rinvenuto nei centri abitati. Il significato di questi oggetti è discusso; sembra comunque che abbiano un legame con la fertilità e l'autore avanza la sua ipotesi: «most probably were amulets for women since they wanted children or tried to save them» (47). Le figure a forma di colonna sono delle statuette in miniatura di altezza media tra gli 11 e i 12 centimetri. La figura femminile che vi è ritratta è nuda nella parte superiore, mentre la parte inferiore funge da colonna. Gli oggetti di questo tipo provengono dalla Giudea e abbracciano un periodo che sta tra l'VIII e il VI sec. a.C. I luoghi del ritrovamento sono sia le tombe che le case di abitazione. Analogamente alle placche, sono oggetti portatori di benedizioni sia per i vivi che per i defunti. Le figure femminili rappresentano delle divinità, la cui identificazione è discutibile: l'autore non pensa che siano da connettersi alla Regina del cielo, lasciando nell'oscurità la questione. Piuttosto, egli tende ad accettare un'interpretazione riconducibile all'ambito della nutrizione: «the aspect of nutrition is the common background of our figurines and also for *Dea Nutrix* and *Isis Lactans*» (50).

Più squisitamente esegetico è il contributo di T. Hieke: «Menstruation and Impurity» (54), dedicato a Lv 15,19-24. L'autore si propone di indagare cosa esattamente intenda prescrivere la pericope e quale sia stato effettivamente il suo impatto nella vita quotidiana. In primo luogo, egli presenta il c. 15 nella sua evidente struttura chiasmica, avendo come centro il v. 8 (cf. 57), che a noi appare del tutto convincente. L'insieme del capitolo descrive un trattamento di uguaglianza tra l'uomo e la donna che l'autore definisce semplicemente «innovative effect» (*ibid.*), senza tuttavia scendere nei particolari di questa novità, in rapporto ad altri testi che esprimerebbero prospettive diverse. A questo punto, egli focalizza la pericope di Lv 15,19-24 non presentando un'esegesi vera e propria del testo, ma trattando del significato della parola chiave *niddā*, che l'autore propone di tradurre «(monthly) period» (59), considerando il flusso mestruale come un impedimento temporaneo al culto. In tal modo, si eviterebbe di dare una connotazione negativa all'idea di «impurità». Piuttosto, è stato il profetismo ad associare il termine *niddā* con l'idea di una cosa abominevole, come l'idolatria: «A normal

phenomenon in the life of a woman becomes terminologically connected with pejorative terms like abomination» (*ibid.*). Questa connessione può avere influito, nel passato, su una lettura misogina del testo biblico. Quanto alle possibili ragioni che portano il legislatore a escludere dal culto la donna durante le mestruazioni, l'autore osserva che il sangue mestruale è sinonimo di «non-vita», dal momento che tale fase non è fertile. In questo senso, le mestruazioni contraddicono la qualità del Dio vivente e datore di vita. Da qui l'esclusione temporanea dal culto.

Un contributo che focalizza la visuale della corporeità femminile nella letteratura sapienziale e qumranica, è presentato da due autori, B.G. Wright e S.M. Edwards: «Reading Women's body in Early Jewish Literature». Il loro studio appare particolarmente significativo, in quanto un tale argomento non ha ancora ricevuto molta attenzione da parte degli studiosi della letteratura giudaica del Secondo Tempio. Sotto questo profilo, il contributo indica una pista di ricerca in gran parte non battuta. Gli autori sottolineano come la comprensione del corpo femminile sia al centro di un crocevia di diverse interpretazioni, in rapporto al punto di vista da cui la corporeità femminile è osservata. Ad esempio, Giuditta appare una bella donna da diversi punti di vista: la sua bellezza di cittadina di Betulia è quasi esclusivamente racchiusa nella sua osservanza religiosa della Legge, mentre, nel suo muoversi verso Oloferne, l'accento cade interamente sulla sua bellezza fisica. Contemporaneamente la sua bellezza fisica diventa ambivalente: per il comandante dell'esercito assiro è la causa della sconfitta, egli interpreta, infatti, in senso erotico una bellezza che la comunità giudaica colloca, al contrario, nel registro della virtù e della saggezza femminile. La medesima polivalenza della corporeità femminile si registra anche nella figura di Sara, moglie di Abramo. Gli autori dedicano una certa attenzione all'ambiguità del corpo femminile nel breve testo qumranico 4Q184 e al discorso del Siracide sulla bellezza femminile che, ancora una volta, si mostra ambivalente, in quanto comprensibile su due possibili livelli: quello della bellezza corporea, da un lato, e quello della pietà religiosa e della capacità organizzativa della famiglia, dall'altro.

Alla centralità del tema della bellezza femminile è dedicato il contributo di I. Fröhlich: «The Female Body in Second Temple Literature». Esso riprende il racconto degli angeli ribelli che si uniscono alle donne, generando sulla terra la razza violenta dei giganti. Questa tradizione è riportata dal primo libro di Enoc, e compare anche in Gen 6. Il contributo focalizza, in particolare, il testo aramaico di 1 *Enoc* rinvenuto a Qumran. Il mito dei rapporti sessuali tra angeli e donne intende spiegare l'origine del male, la cui eziologia è fatta risalire chiaramente all'impurità. Da queste strane unioni nascono degli esseri mostruosi che contaminano la terra con la loro violenza. Alla domanda sull'origine dell'impurità degli angeli, si risponde alla luce di Lv 17-26, e precisamente sulla base delle impurità di natura etica, come ad esempio i casi di relazioni sessuali proibite. Questo genere di impurità è diverso da quello prodotto da cause naturali e non controllabili. Il suo carattere etico deriva proprio dalla controllabilità della situazione. In modo più specifico, la causa dell'impurità degli angeli può connettersi al concetto primitivo del contributo della donna alla generazione, cioè il sangue che si trova nel suo utero. Il contatto con questo sangue femminile spiegherebbe, secondo

l'autore, l'origine dell'impurità degli esseri celesti. Non si potrebbe, però, neppure escludere l'ipotesi di un'impurità determinata dalla mescolanza di due livelli di esistenza, atto assimilabile a una forma ibrida di rapporto sessuale e quindi tendenzialmente proibito.

In un orizzonte prevalentemente sapienziale ci conduce il contributo di M. Goff: «The Personification of Wisdom and Folly as Women in Ancient Judaism». L'autore comincia con l'affermare che nel libro dei Proverbi si registrano quattro figure femminili, due positive e due negative (cf. 129). Egli, infatti, non identifica la donna straniera che compare in Pr 7,8 con la donna folia menzionata in Pr 9,13. Effettivamente, la prima è una donna reale, la seconda è un'allegoria, come la sapienza del c. 8 è un'allegoria e quella del c. 31 una figura concreta, sebbene idealizzata. In ogni caso, la sapienza è una personificazione celeste, raggiungibile solo grazie alla sua discesa. In Gb 28 si registra piuttosto una radicalizzazione di questa immagine: essa è del tutto irraggiungibile. L'aspetto femminile della sapienza ritorna in Sir 15,1-2 dove è definita madre e vergine sposa. Si comprende come ciò debba collegarsi all'uditorio esclusivamente maschile di un maestro: la sapienza è la donna di cui il saggio deve innamorarsi. Anche il testo di Sir 51,13-30 descrive la sapienza come oggetto di desiderio e la sua versione riportata in 11QP<sup>a</sup> addirittura «expresses an intense and erotic desire for the female» (136). La questione dell'accessibilità della sapienza è affrontata poi da Baruc e *1 Enoc*, i quali sviluppano il tema con qualche variazione: per Baruc la sapienza è inaccessibile solo per i pagani, mentre per *1 Enoc* non è disponibile sulla terra, ma ha la sua dimora tra gli angeli. Si percepisce un preciso contrasto con Sir 24, dove la sapienza trova la sua dimora in Gerusalemme. In *Genesis Rabbah* e nei rotoli del Mar Morto la sapienza viene allegorizzata in due modi, rispettivamente la Torah e la figura femminile. Quest'ultima ritorna in Sap 7,12, che la descrive come una madre. In 4Q184 ricorre una figura parallela a quella della donna straniera di Pr 7, marcando ulteriormente la sua connessione con l'oscurità e la morte. L'allegoria della donna attraversa, insomma, il giudaismo del Secondo Tempio.

Circoscritto al libro del Siracide è il contributo di I. Balla: «“Pillar of Gold in a Silver Base”: Female Beauty as Cause of Anxiety and Praise in the Book of Ben Sira». L'autore procede con un metodo lessicografico, analizzando i termini ricorrenti nel Siracide per indicare la bellezza e la grazia, come pure le diverse parti del corpo, quali ראש, לשון, מראה, פנה, יפי, תאר, חן.

Esaminando i contesti specifici in cui questi termini ricorrono, è possibile ricostruire le idee del Siracide sul tema della bellezza fisica e delle sue implicazioni. Ne risulta un'immagine di sostanziale ansietà, determinata dalla paura di non poter controllare fino in fondo l'attrattiva della bellezza fisica, con il conseguente pericolo di commettere gesti dal carattere trasgressivo. Sul piano sociale ciò costituirebbe la perdita di ogni prestigio. Così, viene stabilito un contrasto irriducibile tra la sapienza e la figura femminile: mentre la donna sapienza va cercata attraverso ogni mezzo, con la donna reale occorre essere molto più cauti.

Il contributo di K. Schöpflin, «Women's role in the Narrative and Theology of the Book of Tobit», focalizza il ruolo femminile nel matrimonio ebraico e il suo carattere endogamico. L'analisi del ruolo femminile, in seno alla famiglia, si

appoggia su quattro donne che si muovono sulla scena del libro di Tobia: Debora, nonna di Tobit; Anna ed Edna, rispettivamente mogli di Tobit e di Raguele; Sara, figlia di Raguele e futura moglie di Tobia. Il loro ruolo è sostanzialmente inquadrato nelle consuetudini patriarcali: le mogli sono il sostegno del marito e si assumono anche il peso del mantenimento della famiglia in caso di infermità del marito (cf. Tobit e Anna). La donna ha anche un ruolo educativo verso i figli piccoli e le figlie femmine: Debora diventa educatrice di Tobit, una volta divenuto orfano precocemente; Edna prepara tutto ciò che occorre per le nozze e accompagna la figlia nella stanza nuziale. Alla figura di Sara si collega l'importante presupposto del matrimonio endogamico e, al tempo stesso, la fondazione biblica della sua unione con Tobia: la citazione di Gen 2,18. Nondimeno, rispetto al titolo del contributo, che promette l'inquadratura del ruolo femminile *nella narrativa e nella teologia* del libro di Tobia, si ha l'impressione di una minore attenzione dell'autrice alla teologia del testo, soffermandosi quasi esclusivamente sui ruoli narrativi dei personaggi.

J. Zsengellér compie un accostamento originale tra le figure di Giuditta e Davide, considerate come rispondenti al medesimo paradigma: «Judith as Female David. Beauty and Body in Religious Context». L'articolo è corredato anche da una carrellata iconografica di entrambi i personaggi, da cui si vede come l'arte figurativa europea, tra il Quattrocento e l'Ottocento, ha rappresentato Davide per lo più con caratteri femminili e Giuditta con aspetto virile. L'accostamento tra le due figure suddette è comunque molto antico e risale a Clemente Romano, ma la riflessione esegetica si basa sulla possibile intertestualità tra la vicenda di Giuditta e 1Sam 17, dove Davide sconfigge Golia. In entrambi i casi, la debolezza vince la forza e il nemico sconfitto viene decapitato. Inoltre, entrambi i personaggi sono descritti come «beautiful persons» (188). L'autore afferma che proprio in questo consiste il fulcro dell'intertestualità: «the beauty and body of Judith and David» (*ibid.*). I due personaggi vengono esaminati separatamente: di Giuditta si nota la bellezza naturale e quella prodotta da ornamenti e cosmetici; al tempo stesso, il suo scopo è quello di essere uno strumento del Dio liberatore. L'accento cade però sulla bellezza del suo volto, così da sganciare il suo corpo dall'intero episodio dell'incontro con Oloferne, per sottolineare che la sua forza di seduzione non consiste nella sessualità. Successivamente, anche Davide è presentato nella sua bellezza fisica; come per Giuditta, è evidenziata la bellezza del suo volto; entrambi sono disarmati, entrambi si cambiano d'abito prima dell'incontro col nemico. Vero è che 1Sam 16–17 «is a major parallel of Judith's delivering action» (199), ma rimangono sospese, a nostro modo di vedere, notevoli diversità: la bellezza di Giuditta suscita lo stupore di Oloferne, mentre la bellezza di Davide suscita il disprezzo di Golia; gli abiti che Giuditta indossa sono eleganti e non costituiscono una provocazione per il suo interlocutore, mentre l'abbigliamento di Davide è percepito da Golia come un affronto al proprio valore militare.

Con il contributo di H. Stengström, «Female Imagery in the Book of Revelation», si entra nell'ultima tappa del percorso, quella dedicata al cristianesimo e allo gnosticismo. L'autrice precisa opportunamente che nell'Apocalisse giovannea le immagini femminili «are used as language to speak about something else»

(214). Si tratta infatti di concetti talvolta positivi e talaltra negativi, affidati a queste immagini. In negativo, si può citare la città di Babilonia, descritta appunto in termini femminili, in positivo si colloca invece la donna vestita di sole, simbolo femminile del popolo di Dio. Anche il genere e il sesso hanno, nel testo giovanneo, la medesima forza comunicativa: Babilonia è una prostituta (Ap 17-18), la nuova Gerusalemme è una sposa in attesa del suo sposo (Ap 21,2). Queste immagini, tuttavia, hanno anche un omologo nella realtà: la prostituta Babilonia ha Gezabele. La donna vestita di sole, invece, ha una trama più complessa: essa si oppone a Babilonia, ma richiama anche la figura della sposa dell'Agnello. Un altro aspetto dell'antitesi uomo-donna, sotto la chiave della simbologia del sesso, è rappresentato dai 144.000, intesi come una comunità maschile e associati all'idea di purezza culturale, mentre l'immagine femminile è associata all'idolatria. In tal modo, l'immagine della «verginità» esprime l'idea della fedeltà all'unico Dio.

Alle prospettive gnostiche è dedicato il penultimo contributo: «Female Body? Footnotes on the Theology of the First Woman's Birth Stories in the Gnostic Tractates from Nag Hammadi» (C. Ötvös). In ambito gnostico, le concezioni relative alla corporeità rappresentano una parte cospicua della visione del mondo. In particolare, il corpo è, da un lato, svalutato come del resto l'intera esistenza terrena, mentre dall'altro è attesa la sua trasformazione come rinascita o risurrezione. L'autore si sofferma sulle diverse interpretazioni gnostiche della nascita della prima donna, avendo come base il racconto genesiaco della creazione, e precisamente Gen 1,27 e 2,21. Nell'*Apocalisse di Adamo* l'uomo originario è androgino, come in Gen 1,27. Dopo la separazione dell'unità originaria, Eva assume il ruolo di maestra nei confronti di Adamo. Il *Vangelo di Filippo* parte dalla medesima prospettiva, ma aggiunge qualche altro particolare: Adamo è identificato con l'anima, mentre Eva è lo spirito. Dopo la loro separazione, tendono a riunirsi e solo allora Adamo acquista una conoscenza superiore a quella degli arconti. Nel *Vangelo di Tommaso*, si assiste invece alla scomparsa dei sessi, secondo il seguente insegnamento di Gesù: «when you make the male and the female one and the same [...]; then will you enter the kingdom» (233). L'*Apocrifo di Giovanni* riprende il tema della creazione di Eva: si tratta di una reinterpretazione del secondo racconto della creazione, conferendo a Eva un'origine celeste.

L'ultimo contributo, di G. Parlagi, è dedicato alla visione della donna nel pensiero dei padri del deserto: «The City without (?) Women. Approaches to the Female in Early Monastic Literature». Dopo avere esposto brevemente le problematiche critiche relative alle fonti, l'autore delimita la sua trattazione riferendosi all'atteggiamento degli asceti nei confronti della donna, cercando di individuare le direttrici principali. La prima di esse è certamente la considerazione del corpo femminile come una tentazione per il monaco, e ciò in due sensi: sul piano dei pensieri, che costituiscono il vero campo di battaglia dei padri del deserto, e sul piano dell'oggettività esterna, ossia l'effettiva vicinanza di un corpo femminile, talvolta perfino materializzato da un'azione diabolica. A questo proposito, viene opportunamente precisato che, per i monaci, la sessualità non è cattiva in sé, anzi è parte integrante della natura umana. Si può dire, piuttosto, che la donna costituisce per il monaco la sintesi di ciò che egli ha lasciato, cioè il mondo, la vita sociale, il matrimonio, la generazione dei figli. Inoltre, la fuga dalla donna rap-

presenta la prova che il monaco non ha raggiunto il vero distacco dal mondo. Infatti, Dio è glorificato dalla bellezza femminile, quando essa è guardata senza passione (cf. 255). Le fonti riportano anche l'esistenza, nel quadro della medesima vita monastica, di figure femminili del tutto positive; si tratta delle madri del deserto: donne che vivono nella stessa ascesi degli uomini e che, in tal modo, hanno superato la dimensione della diversità sessuale. Esse sono definite da Palladio *gynaikon andreion*, intendendo sottolineare il carattere virile della loro personalità ascetica.

Il volume curato da Xeravits si presenta dunque come un'ottima sintesi su un tema di grande attualità anche negli studi biblici.

Vincenzo Cuffaro  
*Studio teologico «S. Gregorio Agrigentino»*  
 Via Don Minzoni, 19  
 92100 Agrigento  
 cuffarovincenzo@virgilio.it

I. BRIATA (ed.), *Due trattati rabbinici di galateo. Derek eres rabbah e Derek eres zuta* (Testi del Vicino Oriente antico 6. Letteratura ebraica e aramaica 4), Paideia, Torino 2017, p. 188, cm 21, € 26,00, ISBN 978-88-394-0904-1.

Questo volume presenta, sulla base di una tesi di dottorato presentata all'Università Ca' Foscari di Venezia nel 2015, la traduzione italiana di due trattati post-talmudici di galateo, molto popolari nel mondo ebraico dal medioevo fino a oggi. Sono due antologie di etica, *Derek Eres Rabbah* più generale, *Derek Eres Zuta* più specificamente diretta agli studenti della Torah. Non presentano direttamente *halakhah*, norme obbligatorie, ma consigli etici e morali su come comportarsi nella vita quotidiana. All'inizio di D.E.R. ci sono due capitoli che non si accordano bene col tema generale del trattato, essendo relativi a matrimoni e relazioni sessuali proibiti e contenendo un elenco di *minim*, «eretici». Solo dopo si entra nella tematica centrale: in parte una collocazione dell'ebreo in una visione religiosa del mondo e dell'importanza dello studio della Torah, in parte un elenco di regole di etichetta, come comportarsi in casa o in pubblico, nel gabinetto o nelle terme, come si mangia o si beve, soprattutto in compagnia di ospiti, e come uno studente della Torah deve rispondere al suo maestro o discutere con i suoi condiscipoli. Molti di questi consigli non sono direttamente ebraici, ma più generali, e valgono per tutti, come per esempio D.E.Z. 4,6: «Non mettere gli occhi sul denaro che non ti appartiene»; 5,1, lo studente della Torah «non deve spazzolare il piatto o leccarsi le dita»; o ancora 5,4: «Non si deve essere ipercritici, ipercritici o ingordi». Molti testi sono accompagnati da passi biblici, ma tanti altri non si richiamano alla Bibbia, essendo semplicemente saggezza umana o etichetta valida soltanto in un certo ambiente.

Briata premette alla traduzione commentata una ricca introduzione, in cui tratta della storia redazionale dei due trattati e della loro trasmissione testuale.

Diversamente da autori che pensano almeno a un nucleo tannaitico (cioè dei primi due o tre secoli), la Curatrice con ragione pensa «a una tarda compilazione di tradizioni estratte da fonti tannaitiche o amoraitiche, compreso il Talmud Babilonese stesso» (23). Delinea poi molto bene come i due trattati diventassero popolari soprattutto a partire dal XIII secolo, insieme con la creazione di una letteratura ebraica specificamente etica (*musar*), come il *Sefer ma 'alot ha-middot* (La scala dei valori). Dapprima i due trattati furono trasmessi separatamente; la loro combinazione appare per la prima volta in un manoscritto copiato in Provenza nel 1271. La Curatrice presenta un elenco dei manoscritti, basato soprattutto sulle pubblicazioni di Michael Higger, a cui si riferisce anche per la collezione dei paralleli rabbinici che si riscontrano nei due trattati. Di massimo valore è la contestualizzazione della loro fortuna nell'ebraismo europeo in parallelo con lo sviluppo nel mondo cristiano, prima con i manuali monastici (importanti soprattutto quello di Ugo di San Vittore), poi con i testi delle scuole cattedrali e delle università, che aspiravano sempre alla combinazione di *litterae et mores*, e finalmente i manuali per il buon comportamento a corte, la cortesia come base di buona convivenza e prova dello stato sociale. Come scrive Briata, «Questo fenomeno culturale dell'Europa tardo-medievale ha chiaramente risonanza nella società giudaica ivi inserita. Nello specifico, l'affermarsi e diffondersi dei trattati D.E.R. e D.E.Z. rivela la necessità, per l'élite intellettuale rabbinica, di riflettere e sistematizzare un *habitus* che definisca ed educi i suoi membri – i *talmide hakamim*, considerati tali proprio perché dotati di *derek eres*» (57).

La traduzione in genere è quanto più possibile letterale, ma custodisce un bello stile italiano; soltanto raramente è parafrastica (così, per esempio, in D.E.Z. 1,8 sugli anni di studio, un testo molto denso e conciso in ebraico). Tanti passi enumerano molti dettagli della vita reale che non esistono più nel mondo odierno; Briata compie uno sforzo enorme per trovare parole adeguate e usa un vocabolario assai variegato e uno stile molto gradevole e degno d'ammirazione. Il commento nelle note alla traduzione è copioso: presenta le varianti nei manoscritti e diverse possibilità di traduzione, ma soprattutto numerosi paralleli nella letteratura rabbinica, citati testualmente; molte volte questi sono le fonti dei nostri trattati e contribuiscono a una migliore comprensione del testo (un caso raro in cui una fonte rabbinica non è menzionata è in D.E.Z. 8,10, sugli inizi della carriera di rabbi 'Aqiba, basato sul Talmud Palestinese, *Nazir* 7,1,56a). Non mancano neppure rinvii alla letteratura classica o, più spesso, alla letteratura cristiana. La *Disciplina Clericalis* di Pietro Alfonsi (Iberia, secc. XI-XII) è citata due volte (100 e 102). Come scrive Briata, un passo di D.E.R. «è echeggiato (forse proprio a partire dalle tradizioni talmudiche sopra menzionate) anche nel breve galateo contenuto nella *Disciplina Clericalis* di Pietro Alfonsi» (102 n. 2), il che è totalmente corretto, ma si sarebbe potuto aggiungere che Alfonsi fu un convertito dal giudaismo che nella sua gioventù poteva aver conosciuto testi o almeno tradizioni contenuti in D.E.R.

Per riassumere, il libro di Ilaria Briata è un importante contributo alla conoscenza della tradizione etica ebraica, presentando questi due trattati popolari nel loro contesto culturale europeo; la traduzione e soprattutto il commento sono eccellenti. A parte forse lo studio di Marcus van Loopik (*The Ways of the Sages and*

*the Way of the World*, Leiden 1991), non conosco edizioni paragonabili in altre lingue europee. Mi felicito con l'autrice per questo libro importante e ben riuscito.

Günter Stemberger  
Universität Wien  
Institut für Judaistik  
Spitalgasse 2/ Hof 7.3  
1090 Wien  
guenter.stemberger@univie.ac.at

M.-F. BASLEZ, *Le persecuzioni nell'antichità, Vittime, eroi, martiri* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 70), traduzione italiana di FRANCO CANNAS, Paideia, Brescia 2016, p. 406, cm 23, € 46,00, ISBN 978-88-394-0887-7.

Il volume presenta la traduzione italiana di un testo scritto in francese e pubblicato nel 2007 (*Les persécutions dans l'antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris). Il lavoro presenta una grande ricchezza ed eterogeneità di fonti discusse con il metodo storico e con una evidente tendenza a emarginare l'ideologia da un tema, un tempo così preda di ideologie, per dare spazio all'importanza dei dati singoli studiati e confrontati analiticamente ed empiricamente. Si apprezza lo sforzo documentario che presenta al lettore una serie ininterrotta di episodi attinti dalle fonti più svariate: letterarie, epigrafiche, papirologiche e che coprono molti secoli della storia antica. È uno dei frutti della globalizzazione. Sullo sfondo quello che nella nostra era (e non poteva che essere nella nostra era) si definisce il «mercato delle religioni». Nei giorni dell'economia e della finanza anche la religione è in cerca di clienti più che di fedeli.

Il lavoro è diviso in tre parti: la prima esamina quelli che l'A. chiama «gli stereotipi della persecuzione» ed è suddivisa in quattro capitoli: 1) Consenso civico e libertà di espressione; 2) Religione, sette e diritto d'associazione; 3) Minoranze etniche e religiose. La percezione dell'alterità; 4) Pluralismo, unificazione, intolleranza. L'antigiudaismo antico. La seconda parte si intitola «L'invenzione del martirio» e contiene altri quattro capitoli: 5) Martiri giudei ed eroi greci; 6) La cultura del martirio. Tradizioni e attualizzazione; 7) Un certo gusto per la morte; 8) La mediatizzazione riuscita di figure individuali. La terza (e ultima) parte discute di «religione, diritto e libertà: I Cristiani e l'impero» e include altri quattro capitoli: 9) Vietato essere cristiani. L'insicurezza permanente; 10) Doveri civico e pratica culturale obbligatoria. La svolta del III secolo; 11) La politica di repressione attiva e le sue alternative; 12) All'indomani della grande persecuzione. La spirale dell'intolleranza. A seguire le «Conclusioni». Alla fine del volume l'A. ha inserito una (inevitabilmente) ricchissima bibliografia e preziosi indici che consentono di orientarsi meglio e mirare l'indagine tra l'infinità dei casi esaminati. Sono precisamente l'indice dei passi biblici, l'indice dei nomi di persona e di divinità, l'indice dei nomi di luogo, l'indice degli autori moderni e, da ultimo, l'indice del volume.

A una prima sezione, per così dire, metodologica e propedeutica segue l'analisi accurata delle dinamiche storiche del martirio esaminato nei suoi molteplici aspetti e nella sua formazione ed evoluzione storiche per arrivare al cuore della tematica, vale a dire il senso e i contenuti delle persecuzioni contro i cristiani. Il lettore è colpito dalla capacità della studiosa di collocare e contestualizzare dati così lontani fra loro nel tempo e nello spazio. Non è qui possibile discutere le numerosissime testimonianze antiche discusse dall'A. che spaziano da Socrate fino al tardoantico. I tempi di Socrate sono ben diversi da quelli dei martiri cristiani e l'«ateismo», nei giorni della democrazia ateniese, è ben diverso da quello dei tempi dei Cesari e della celebrazione della loro apoteosi dopo la morte. L'A. però lo devolmente cerca di tracciare linee e dinamiche comuni. Nel lavoro la persecuzione è documentata come inizialmente accanita contro i filosofi che disputano di questioni che a noi appaiono «religiose». Ma che cosa richiamano agli antichi termini come «religione» e «filosofia»? Potrà apparire una questione nominalistica (e riduttiva) quella di interrogarsi sul senso di quelli che non sono che nomi. Ma come ci è ricordato autorevolmente: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*. Non sembrerà del tutto illegittimo discutere il senso, allora, di termini come «religione» e «filosofia» nella mentalità degli antichi. L'A. definisce (216) il cristianesimo, sulla base di Giustino e Tertulliano, «religione senza templi né cappelle». Questo mi appare un punto nodale per districarsi nei meandri delle interpretazioni. Melitone di Sardi (in Eusebio, *Historia Ecclesiastica* IV,26,7) definisce il cristianesimo, in un documento indirizzato all'autorità, «la nostra filosofia». Perché tale deve connotarsi presso gli ambienti intellettuali. Come può essere definita correntemente «religione» un'istituzione che non prevede templi? È un fatto che, nella mentalità corrente, i cristiani non istituiscano una nuova religione ma aboliscano tutte le religioni; come i loro «fratelli maggiori», gli ebrei, cui si attribuisce, in taluni ambienti, una concezione di Dio intollerante e dogmatica. Un intellettuale greco come Apollonio Molone, nel I sec. a.C., accusa le comunità ebraiche di «non accogliere quanti già abbiano diverse opinioni su Dio» (in Flavio Giuseppe, *Contro Apione* II,258). Ora, è anzitutto sulla concezione di Dio, più che sul suo culto, che si sviluppa la *querelle*. Per questo motivo, gli intellettuali cristiani disputano con i filosofi, non con i sacerdoti; da Origene ad Agostino, ad esempio. Né sarà un caso che l'A. attinga i primi esempi di persecuzione, nella Grecia antica, dai filosofi. Perché sono i filosofi per le loro idee sul divino a essere eventualmente perseguitati. Come indica in modo esemplare il proemio del *de natura deorum* di Cicerone che compendia e diffonde consolidate opinioni greche, le concezioni sulla divinità appartengono alle scuole filosofiche, non ai templi. I templi registrano le epifanie del dio, come dimostra ad esempio l'*anagrafé* di Lindo. Dunque, tali concezioni non possono che essere plurali. Per esprimersi con le parole di Apollonio Molone, è il terreno della *doxa*. Gli autori ebrei di età greca non definiscono di norma l'ebraismo come una religione. Per Flavio Giuseppe la religione greco-romana è lontana anni luce dalla rappresentazione ebraica del divino. L'ebraismo è, per esprimersi in termini di pensiero greco, sostanzialmente una filosofia. I movimenti e le tendenze di pensiero interni all'ebraismo, comprese le credenze sull'aldilà e sull'azione di Dio, sono definiti da Flavio Giuseppe *aireseis*. Filone Alessandrino spie-

ga che le comunità si riuniscono periodicamente in sinagoga per apprendere la «filosofia patria» (*Ambasceria a Gaio* § 156). Questo punto segna il discrimine, a mio parere, fra tradizione religiosa greco-romana e concezione ebraico-cristiana. Per questo motivo nessun autore pagano enfatizza quello che chiamiamo «monoteismo ebraico». Il Dio di cui parlano gli ebrei e i cristiani, agli occhi pagani è il dio dei filosofi. Pensiamo a Seneca che, nella discussione del principio che in natura nulla si crea e nulla si distrugge, osserva come «l'arte eterna di Dio» moderi questa alternanza. È Dio che guida l'avvicinarsi di quella che ci sembra la vita e la morte (*Epistulae ad Lucilium* 71 e 92). Nessuna meraviglia allora che un pagano politeista come Plinio il Vecchio giudichi *socordia* «credere nell'esistenza di innumerevoli dèi» (*Naturalis Historia* II,14). Il monoteismo cristiano nasce dal fatto che la setta mescola il principio filosofico della causa prima con la concezione religiosa della divinità che presuppone un Dio personale cui si dedicano le nostre preghiere e si rivolgono le nostre adorazioni. Questa è un'eredità dell'ebraismo. Già Teofrasto, uno dei primissimi autori greci a noi noti che parla degli ebrei, ha intuito questa caratteristica e identificato come «filosofi di razza» gli ebrei che celebrano il sacrificio e «parlano del divino tra di loro». Questa caratteristica dell'ebraismo è notata dai filosofi greci che addirittura arrivano a stabilire genealogie e ad affermare che «i giudei sono discendenti dei filosofi indiani; si chiamano, come dicono, i filosofi, presso gli indiani, calani, presso i sirii, giudei» (Porfirio, *De abstinentia* II,26; Flavio Giuseppe, *Contro Apione* I,179). Non sarà un caso che la connotazione di «filosofi» sia la prima peculiarità notata agli albori della conoscenza greca dell'ebraismo.

Questa mescolanza si fa particolarmente sentire quando il personaggio, che è stato definito da Elias Bickerman «il più grande riformatore religioso», Tito, distrugge il tempio di Gerusalemme. La credenza religiosa si affida ora alla speculazione e allo studio della Legge. Per questo motivo i pagani hanno difficoltà a intendere movimenti che finiscono ai loro occhi per confondere la religione con la filosofia. Un conto è la speculazione sistematica sul «divino», un conto il culto di un nome divino dai contorni labili e precari e che varia da luogo a luogo, come è il culto di un dio pagano. Come dimostra il fenomeno del sincretismo religioso, non è il nome del dio che ha rilevanza e spessore, ma la potenza divina a esso sottesa. Gli dèi non sono in sostanza che aspetti e forme dell'unicità divina. Per questo è indifferente che si chiamino Eracle o Ercole oppure Hermes o Mercurio. L'unicità del divino, però, è campo della speculazione filosofica. Come dice Seneca, *totum hoc, quo continemur, et unum est et deus*. Non diversamente si esprime Plinio il Vecchio. Egli osserva che è la nostra limitatezza a frammentare il divino che non riusciamo a comprendere nella sua interezza (cf. *Naturalis Historia* II,14).

Culto degli dèi non è una credenza e non è affidato a dibattiti. Nessuno meglio del pontefice Cotta, nel *de natura deorum* di Cicerone, spiega e teorizza questo concetto: alle *doxai* filosofiche sul divino e alla loro molteplicità egli oppone i riti degli antenati e la loro certezza. Assistiamo così al paradosso (per noi) che un pontefice discuta a fondo e demolisca il concetto stoico della *pronoia*. Per gli antichi «credere in Dio» è materia di dibattito filosofico, non è il campo delle *religiones*. Perché nella concezione religiosa pagana la scoperta del divino è in-

cessante e continua. Il pagano religioso non crede di avere scoperto tutte le forze divine presenti nell'universo: come dice Valerio Massimo, *religio* significa scoperta di sempre nuove forze divine. La *religio* non deve essere solo conservata, deve essere amplificata (1,1,1). Un popolo tanto più è religioso quante più divinità riconosce e accoglie. È l'opposto della concezione filosofica della divinità che è oggetto d'indagine e circoscritta in un sistema chiuso. Flavio Giuseppe, nell'ultima parte del secondo libro del *Contro Apione*, ha buon gioco a deridere le personalità degli dèi e i loro comportamenti, ma questi dèi sono semplici trasfigurazioni di potenze divine che assumono nomi diversi e subordinati ai luoghi in cui hanno manifestato la loro potenza. Il nome esprime non un'identità univoca, ma una interpretazione; così come la rappresentazione degli dèi in forma umana non significa affatto che siano uomini. Il sincretismo esprime al meglio la labilità e la precarietà di queste figure divine la cui «liquidità» corrisponde ai modi impreveduti e inaspettati delle manifestazioni del divino. Perché l'epifania (apparizione) è il fondamento dell'antica religiosità; epifania che richiede un culto (ad esempio, Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 41).

Come indica in modo emblematico il celeberrimo rescritto di Traiano, la questione cristiana deve essere trattata caso per caso. *Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest*. Perché l'autorità romana si orienta con difficoltà a comprendere la fisionomia del movimento. Gallione, proconsole della provincia di Acaia, nel 51 d.C. identifica il cristianesimo in una disputa scritturale: si tratta di interpretare diversamente termini contenuti nella Scrittura (At 18,12-17). L'autorità non si lascia coinvolgere in questioni esoteriche. Di conseguenza, il governatore invita le parti a «vedersela fra di voi». Il rescritto di Adriano non sa escogitare di meglio che formulare il principio che essi sono perseguibili dal governatore della provincia d'Asia solo «se fanno qualcosa contro le leggi» (in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* IV,9,2-3). Come mostra il dossier citato da Flavio Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche* (libri XIV e XVI in particolare) oppure la narrazione degli Atti degli Apostoli, la disputa dottrinale diviene gradualmente motivo di contrasti e di disordini. La causa sembra perspicua: la predicazione degli apostoli, nella diaspora, minaccia di rompere i delicati equilibri su cui è fondata la coesistenza delle comunità ebraiche cittadine con gli altri abitanti. Il permesso di «servirsi delle proprie leggi», accordato di volta in volta dall'autorità alle comunità ebraiche della diaspora, avrebbe potuto essere messo seriamente in discussione se queste leggi fossero state reinterpretate e riviste alla luce della parusia. Come illustrano davanti al tribunale del governatore le autorità delle comunità della provincia di Acaia, «costui [Paolo] convince gli uomini a venerare Dio contro la legge» (At 18,13). Adirittura a Tessalonica si arriva ad accusare Paolo e i suoi seguaci di «operare contro i decreti di Cesare, dicendo che un altro è il re, Gesù» (At 17,7). Conciliare l'obbedienza alla Torah con i decreti di Cesare è da generazioni una potenziale pietra di inciampo. I maggiori delle comunità (arconti e archisinagoghi) temono che l'equilibrio su cui sono fondati i rapporti di coesistenza con gli altri concittadini, quelli che Filone Alessandrino definisce «i diritti comuni con ciascuna città» (*Ambasceria a Gaio* § 371), possa essere messo in discussione. Perché si guarda con sospetto a taluni «privilegi» concessi alle comunità (esenzione dal presentarsi a giudizio il sabato,

quella dal servizio militare per chi lo voglia, l'uso di inviare il didramma annualmente al tempio di Gerusalemme). Come continuare a concedere di servirsi delle proprie leggi a chi talora va contro di esse? (At 18,21). Come dice Giustino nel *Dialogo con Trifone* (citato da Baslez, 183 nota 3), Gesù divide in due il popolo giudaico. Paolo «muove sedizioni tra tutti i giudei dell'ecumene» (At 24,5) e «insegna l'apostasia da Mosè a tutti i giudei, nazione per nazione» (At 21,21). La «persecuzione» contro i cristiani nasce da una disputa interna ai responsabili delle comunità che per complesse ragioni storiche hanno tutto da perdere da controversie sulla Legge al loro interno. Nulla meglio della *lectio* di At 14,2 («gli archisinagoghi dei giudei e gli arconti della sinagoga guidarono una persecuzione»), scartata a favore della *lectio* «i giudei increduli», chiarisce il ruolo determinante dei capi delle comunità e, insieme, mostra come questa tradizione si sia poi, con il tempo, indebolita e banalizzata. Nulla meglio della lapidaria affermazione di Svetonio illustra il punto: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma [Claudius] expulit* (*Divus Claudius* 25,4). Un retore cristiano, l'anonimo autore della *Lettera a Diogneto*, sintetizza la difficile posizione di Paolo e dei suoi, stretti come sono fra l'incredulità e la diffidenza dei capi delle comunità e l'ostilità pregressa delle autorità locali come pure di quelle romane: «amano tutti e sono perseguitati da tutti» (c. 5). Un giudeo anonimo non vede l'ora di affermare che essi [i cristiani] hanno «disertato e sono passati a un'altra vita e a un altro nome» (in Origene, *Contro Celso* II,1).

Lucio Troiani  
Università di Pavia  
Dipartimento di Studi Umanistici - Sez. di Antichità  
Corso Strada Nuova, 65  
27100 Pavia  
lucio.troiani@unipv.it

PRIMO MAZZOLARI

# «Un'obbedienza in piedi»

Carteggio con i vescovi di Cremona  
Con testi inediti

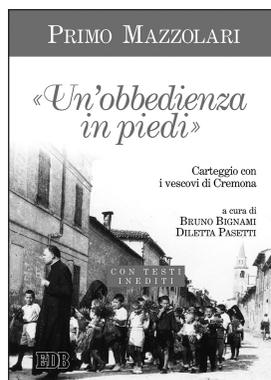
*A cura di Bruno Bignami e Diletta Pasetti*

Oltre 300 lettere, molte delle quali pubblicate per la prima volta, compongono il copioso epistolario tra don Primo Mazzolari e i vescovi della sua diocesi di Cremona: Geremia Bonomelli, Giovanni Cazzani e Danio Bolognini. Un vero e proprio patrimonio di spiritualità, che permette di approfondire le diverse stagioni del ministero sacerdotale del parroco

di Bozzolo e di mostrare il suo rapporto filiale con l'autorità ecclesiastica. Anche i vescovi fanno emergere i loro diversi temperamenti e il loro differente approccio nei confronti di Mazzolari.

«PRIMO MAZZOLARI»

pp. 320 - € 27,50



**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo* (Reprint), EDB, Bologna 2016, p. 224, cm 21, € 18,50, ISBN 978-81-0216-20-0.

Uno dei libri fondamentali di un grande maestro di analisi letteraria (1920-1998), educatore di due generazioni di biblisti al PIB di Roma, vede la ripubblicazione, che gioverà molto a rinverdire la bellezza e la profondità del suo metodo, applicato a un testo biblico fondamentale, quello dell'Esodo. Traiamo alcune preziose indicazioni fin dalle prime pagine del libro (25-36).

Il libro biblico dell'Esodo rappresenta la «visione epica» della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù dell'Egitto. La liberazione ha un *carattere fondamentale* per Israele, perché è il tema centrale del Credo deuteronomico, è il fondamento dell'alleanza, è la motivazione propria della parentesi, l'argomento proprio (e aggravante) della requisitoria (*rib*) di YHWH nei riguardi del suo popolo. È presente nel culto, è la ragione che sta sempre a monte, è centrale nei salmi e nella predicazione profetica, oggetto di riflessione di vari autori sapienziali. È un evento la cui memoria si conserva tutt'oggi nella celebrazione tradizionale ebraica e passa, con un nuovo contenuto, nella celebrazione cristiana. La liberazione inoltre ha una *funzione fondazionale*, in quanto generatrice. L'evento – compreso, assimilato e formulato – si trasforma in forza generatrice capace di modellare e interpretare altri eventi. L'evento unico viene poi trasceso, si apre e si trasforma in archetipo teologico proprio di una soteriologia biblica. Dall'oggetto concreto si passa al modello, che generalizza e genera altri oggetti con individualità propria, con una serie di variazioni sul tema. L'arte dell'interprete è quella di scoprire nei testi questo modello che sta dietro a esse. Lo schema fondamentale completo della liberazione, tema centrale dell'Esodo, si articola in tre momenti: *uscire da* – *passare per* – *entrare in*. Lo schema resterà tale anche nel cambiamento di qualcuno dei suoi elementi, costituendo in tal modo altrettanti paradigmi. Lo schema binario, il più semplice, presenta infatti solo due elementi: *uscire* – *entrare*. Può modificarsi in *trarre fuori* – *introdurre*. Lo schema ternario è molto frequente e introduce un membro fra i due precedenti. Si specifica in tal modo mediante complementi: «uscire *dall'Egitto* – *passare per il deserto* – *entrare in Canaan*». Talvolta l'autore si concentra solo sull'uscita, ampliando il tema, e allora non si può più parlare di schema.

Il «da dove» si esce viene descritto come schiavitù, il modo in cui si esce include una vittoria, il «dove» si arriva (o si entra) suppone l'espulsione dei proprietari precedenti. Il «*passare per*» può vedere all'opera aiutanti e oppositori. In tal modo si può applicare il modello non solo al primo esodo, ma al secondo (da Babilonia) e anche al terzo (entrata di Gesù in «cielo» dopo il suo esodo e quello dei credenti in lui). Analizzando tre testi sintetici dell'Esodo si può vedere come il soggetto dell'«uscire» può essere *il popolo* (e allora in primo piano viene l'evento esperienziale della *liberazione*); se il soggetto è *Dio*, in primo piano emerge il senso teologico della liberazione come *salvezza*; quando il soggetto è *Mosè*,

in primo piano emerge l'aspetto della *mediazione*, sia dell'uomo che della parola che incarica della missione e che salva quindi il «protagonismo» di Dio. I verbi dell'«uscire» possono variare in «salire, redimere, liberare, riscattare». L'azione di Dio viene espressa con un sintagma avverbiale. Il «da dove» si esce può anch'esso subire delle variazioni: Egitto, schiavitù, oppressione con conseguente sofferenza, lavoro forzato. Il «dove si entra» è la terra, concretamente Canaan ma, con risonanza mitica, può diventare la terra dove scorre latte e miele, promessa ai patriarchi. Gli eventi sono vissuti dai protagonisti con *coscienza religiosa*. La liberazione diventa allora *salvezza*, in quanto avvertita e accolta come *rivelazione* del Dio che salva. Il mediatore è mediatore della liberazione e della rivelazione che comunica. Essa fa scoprire Dio come attore protagonista e fa instaurare con lui un rapporto personale.

Delineati gli assunti fondamentali dello schema del modello ermeneutico soggiacente all'Esodo (e non solo), Alonso Schökel analizza in vari capitoli il tema dell'uscire, il «punto di provenienza» dell'uscita, cioè l'Egitto. Il «complemento» dell'azione dell'uscire è costituito dalla schiavitù e si presenta come un'uscita dal lavoro forzato. Lo studio dell'elemento «entrare nella terra» porta a studiare il tema della terra e della sua dimensione giuridica (la terra è di YHWH ed è donata!). La terra comporta dei precisi doveri da parte egli israeliti (verso Dio, il prossimo e la terra stessa, con il maggese). Il cammino nel deserto, tempo intermedio della liberazione-salvezza, permette di studiare il cammino e le sue ragioni, le resistenze (cosmica, umana del nemico, quella propria del popolo). Le vittorie conseguite (da Dio) sono presentate sotto forma di giudizio: graduazione paziente dei colpi verso l'Egitto, pazienza educativa verso il suo popolo. Nel deserto il popolo non lotta mai militarmente, in Canaan sì. Dio combatté in nome degli israeliti la guerra santa? È il tema dell'ultimo capitolo di questa opera magistrale, che illustra a ogni passo anche le piste ermeneutiche che si prolungano nel Nuovo Testamento. Le note a piè di pagina, non eccessive e non particolarmente lunghe, contengono il dibattito scientifico e concise indicazioni bibliografiche.

Roberto Mela  
 Parrocchia San Lorenzo  
 Via Gioacchino Pepoli, 2  
 40035 Castiglione dei Pepoli (BO)  
 robertomela95@gmail.com

*Samuele. Introduzione, traduzione e commento a cura di MASSIMO GARGIULO* (NVBTA 8), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, p. 455, cm 21, € 49,00, ISBN 978-88-215-7720-8.

La Collana «Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi», importante e riuscita operazione editoriale delle Edizioni San Paolo, si arricchisce di un nuo-

vo volume, quello dedicato ai libri di Samuele, per la cura di Massimo Gargiulo, dottore di ricerca in ebraistica e docente presso il Centro Cardinal Bea per gli Studi Giudaici della Pontificia Università Gregoriana, oltre che professore di latino e greco nei licei. Il volume presenta una corposa introduzione nella quale con precisione ed esaustività sono presentate le questioni che riguardano il titolo del libro e la sua posizione nel Canone, gli aspetti letterari e le linee teologiche fondamentali, l'autore e la datazione, e infine il testo e la sua complicata trasmissione. All'introduzione segue la presentazione del testo ebraico con traduzione italiana a fronte. Il corredo delle note è imponente, ma ancora più importante è il commento puntuale a ogni sezione posto a piè di pagina. Una cifra importante della Collana. Questa va consigliata perché indirizza a confrontarsi con il testo ebraico per comprendere meglio la traduzione in lingua italiana.

Giuseppina Zarbo  
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
 Via Chiappara al Carmine, 16  
 90134 Palermo  
 zarbogiusy@libero.it

M. MARINO, «*Sapevo che tu sei un Dio misericordioso...*». *Il libro di Giona tra accusa e perdono* (Commenti e Studi Biblici), Prefazione di LUCA MAZZINGHI, Cittadella Editrice, Assisi 2016, p. 298, cm 21, € 18,90, ISBN 978-88-308-1483-7.

Il libro di Giona è «una storia per trasfigurare la storia» come sottolinea argutamente l'autore di questo interessante e ben riuscito volume che intende interpretare il libretto profetico di Giona che da sempre suscita interesse e, per certi versi, sconcerto. L'autore, docente stabile presso l'ISSR «B. Niccolò Stenone» di Pisa, combina metodo storico-critico con analisi narrativa, ed è attento ai fenomeni di intertestualità presenti nel testo. D'altra parte l'autore è giustamente convinto che il libro di Giona veda letto nel quadro dei cosiddetti «Dodici profeti». L'esito è uno studio accurato che aiuta il lettore a entrare nelle pieghe del testo per coglierne i temi teologici che carsicamente lo attraversano e lo strutturano: la dimensione eccedente dell'amore di Dio, il perdono dei nemici, l'universalismo della salvezza, ecc. Perciò, a ragione l'autore può affermare che «il libro di Giona fa parte di quelle pagine del Primo Testamento che meglio ci introduce nel cuore della rivelazione che risplende nella vicenda di Gesù» (9). Per il nostro autore infatti la teologia del libro risente della sua impostazione complessiva come un *riš* profetico, la disputa giudiziale bilaterale nella quale chi accusa infine perdona. Da questo versante il libro presenta la dimensione attuale per le comunità credenti di ogni tempo del libretto profetico. Volume ben riuscito, che non mancherà di suscitare domande pertinenti e fondamentali a partire non solo dall'agire divino, apparentemente scandaloso e incongruente, ma anche dalle do-

mande che egli pone al credente invitato a pensare le proprie convinzioni, spesso solo sinonimo di convenienze.

Angelo Passaro  
 Facoltà Teologica di Sicilia  
 Via Vittorio Emanuele, 463  
 90134 Palermo  
 a.passaro@fatesi.it

R.D. MILLER II (ed.), *Between Israelite Religion and Old Testament Theology* (CBET 80), Peeters, Leuven 2016, p. VIII-166, cm 23, € 56,00, ISBN 978-90-429-3290-6.

Gli studi sulla religione dell'antico Israele hanno attinto in maniera crescente alla messe di dati offerta dall'archeologia e dai materiali comparativi del Vicino Oriente antico. Tuttavia, non di rado hanno prodotto una ricostruzione del tutto svincolata dall'Antico Testamento o hanno utilizzato un approccio storicista che ne ha appiattito i contenuti. Il dialogo interdisciplinare tra scienze bibliche e archeologia resta il fondamento per una più compiuta comprensione e ricomposizione del contesto storico-culturale e religioso che la Bibbia riporta e cui la Bibbia stessa deve essere ricondotta. Tale è l'obiettivo dichiarato dal curatore, Robert D. Miller, del volume *Between Israelite Religion and Old Testament Theology*. Il volume include contributi archeologici ed esegetico-teologici nati in contesti diversi. Le metodologie impiegate e le interpretazioni proposte offrono alcuni spunti di originalità, tuttavia in alcuni casi risultano discutibili. Il confronto interdisciplinare è molto limitato.

Marcello Fidanzio  
 Facoltà di Teologia di Lugano  
 via Depretis, 66/6  
 20142 Milano  
 marcello.fidanzio@teologialugano.ch

G. GARBINI, *Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi* (StBi 188), Paideia, Brescia 2017, p. 312, cm 21, € 33,00, ISBN 978-88-394-0903-4.

Senza venire meno alla sua consueta e amabile *vis polemica*, il professore Garbini, prima della inaspettata scomparsa (2 gennaio 2017; cf. l'*In memoriam* curato da Caterina Moro in RivB 1-2[2017], 273-275), aveva consegnato all'editore un volume che, suddiviso in 16 capitoli, raccoglie una serie di studi che spazia dalla Genesi fino al Nuovo Testamento, passando per il Libri storici e quelli profetici. Nella premessa il noto studioso di epigrafia semitica sottolinea come que-

sta nuova raccolta di studi biblici costituisce la prosecuzione di quella apparsa nel 2003 con il titolo *Mito e storia della Bibbia*, e di fatto chiude e la trilogia inaugurata dal fortunato *Storia e ideologia nell'Israele antico* (1986). Il volume che qui si segnala conferma ancora una volta che, secondo Garbini, i masoreti hanno effettuato interventi sul testo quando questo non rispondeva alle loro esigenze ideologiche. Ancora una volta, dunque, un minuzioso lavoro di ricostruzione che porterebbe a nuovi scenari sulla storia e la cultura dell'Israele antico, perché – scrive Garbini – «sono convinto che il testo stabilito in età maccabaica abbia subito ritocchi più o meno marginali anche prima del noto concilio di Iamnia» (11). I saggi raccolti nel presente volume sono relativamente recenti e alcuni inediti. Un'opera editoriale preziosa dunque, perché in un unico volume si presentano i lavori del noto studioso. Il quale, come su accennato, non si trattiene dal sottolineare che quanto per lui è un arricchimento delle conoscenze sull'Israele antico non ha trovato accoglienza nell'ambiente dei biblisti e degli storici di Israele per una sorta di fondamentalismo che non pone attenzione al dato metodologico ma solo alla corrispondenza tra dato biblico e conclusioni della ricerca. Un volume stimolante, che farà discutere ma che aiuta a comprendere ancora meglio il metodo con cui Garbini interpreta il testo biblico.

Angelo Passaro  
Facoltà Teologica di Sicilia  
Via Vittorio Emanuele, 463  
90134 Palermo  
a.passaro@fatesi.it

*Isaia. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2016, p. 273, cm 26, € 30,00, ISBN 978-88-10-82125-1.

*Megillot. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI – ALBERTO ZAMA – FRANCESCO MAZZOTTI, EDB, Bologna 2016, p. 167, cm 26, € 18,00, ISBN 978-88-10-82127-5.

*Proverbi. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2016, p. 117, cm 26, € 16,50, ISBN 978-88-10-82126-8.

*Esdra – Neemia. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI e VERONICA CAROLI, EDB, Bologna 2017, p. 133, cm 26, € 16,50, ISBN 978-88-10-82131-2.

*Giobbe. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2017, p. 141, cm 26, € 16,50, ISBN 978-88-10-82128-2.

*Levitico. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2017, p. 155, cm 26, € 16,00, ISBN 978-88-10-82132-9.

Continua con regolarità la pubblicazione della Collana «La Bibbia quadriforme», preziosa e importante proposta editoriale delle Edizioni Dehoniane di Bologna, affidata a Roberto Reggi, in alcuni casi affiancato da qualche collaboratore. Scopo della Collana è *in primis* quello di presentare i singoli libri biblici con traduzione interlineare del testo masoretico e di quello della Settanta. I testi che segnaliamo presentano il testo originale affiancato dalle traduzioni greca e latina che di esso sono state realizzate nel corso del tempo, e dalla versione in lingua italiana. Sono dunque presentati: il testo ebraico masoretico (TM) della Bibbia Hebraica Stuttgartensia, basato sul codice di Leningrado B19A; il testo greco nella versione dei Settanta (LXX) curata da Rahlfs, basata prevalentemente sul Codice Vaticano B del sec. IV d.C.; il testo latino della Nova Vulgata; il testo della Bibbia CEI del 2008. La traduzione interlineare italiana è un calco dei testi antichi e privilegia gli aspetti morfologico-sintattici del testo originale. A piè di pagina, si legge la versione della Nuova Vulgata posta sotto il testo greco e la versione della CEI sotto quello ebraico. La presentazione del testo non è accompagnata da commento. Il curatore però nella sezione delle «Indicazioni generali» presenta le regole e le norme seguite nella traduzione interlineare, dà ragione delle scelte di traduzione e degli accorgimenti grafici finalizzati a una resa quanto più possibile chiara del testo biblico. Opera con le sue evidenti finalità didattiche e perciò utilizzabile soprattutto da studenti di teologia o di scienze religiose. Ma utilissima a tutti coloro che vogliono cogliere le sfumature del testo biblico che la traduzione italiana non sempre riesce a evidenziare.

Angelo Passaro  
 Facoltà Teologica di Sicilia  
 Via Vittorio Emanuele, 463  
 90134 Palermo  
 a.passaro@fatesi.it

R. PASOLINI, *Fallire e non mancare il bersaglio. Paradosso del Regno e strategie comunicative nel Vangelo di Marco* (Epifania della Parola 15), Prefazione di MASSIMO GRILLI, EDB, Bologna 2017, p. 436, cm 21, € 34,50, ISBN 978-88-10-40311-2.

Roberto Pasolini, frate minore cappuccino della provincia di Lombardia, insegna Egesesi neotestamentaria presso l'Antoniano di Roma e il Laurentianum di Venezia. Il ponderoso testo, che reca una prefazione del professor Massimo Grilli, si occupa – a partire dalla chiusa marciana del secondo Vangelo (Mc 16,8), che mette in scena la fuga paurosa delle donne dopo aver visto il Risorto – delle strategie comunicative del Vangelo di Marco, soprattutto nell'ottica di questo

«fallimento» (12) della comunicazione dell'annuncio di risurrezione. Questa stessa reticenza comunicativa è vista, da Pasolini, anche all'avvio del vangelo marciano (Mc 1,1-15), là dove – pur informando il lettore della vera identità di Gesù «Figlio di Dio» (Mc 1,1) – tuttavia sul piano narrativo Gesù «si presenta senza alcun indizio evidente circa la sua natura divina e la sua missione» (13). Si tratta dunque di interpretare questa dimensione «paradossale» (14) con cui il Vangelo di Marco si presenta al lettore credente, perché egli possa accostarsi in modo non ingenuo alla densità del mistero cristologico. Il testo si colloca nell'ambito della «pragmatica esegetica» cioè l'intuizione per cui la parola non solo «dice», ma «fa» qualcosa, perché non lascia, e non vuole lasciare, le cose come stanno, ma agisce per mutarle; per questa ragione l'interpretazione di un testo non può limitarsi al fatto semantico, ma deve tener conto della complessità dei meccanismi e degli agenti comunicativi che si realizzano nell'atto della lettura. Nel Vangelo di Marco fanno fede di questa prospettiva non solo la cornice formata dall'esordio e dall'epilogo, ma anche l'intero quadro narrativo, in particolare nei discorsi in parabole «con cui Marco pone sulle labbra di Gesù l'annuncio del mistero del regno di Dio» (15). All'analisi (in chiave, appunto, di «pragmatica esegetica») della conclusione e dell'esordio di Marco sono dedicati i primi due capitoli del libro, mentre il terzo capitolo si concentra sul tema del «paradosso» nel secondo Vangelo, come chiave di lettura strutturante dell'intera narrazione. Tale chiave di lettura è analizzata e finemente discussa nei tre capitoli successivi in cui si argomenta l'identità e la missione di Gesù (c. IV), l'annuncio del Regno in parabole (c. V), e si analizzano gli «uditori» di Marco (c. VI). Un capitolo conclusivo mostra come il «paradosso del Regno» strutturi il racconto marciano («forma», 411) e ne costituisca una chiave di lettura fondamentale («forza», *ibid.*): «la buona notizia della morte e risurrezione di Cristo può essere annunciata solo nella *forma* pasquale, che non è esclusivamente fedeltà al contenuto del *kerigma*, ma anche alla debole forza dell'annuncio evangelico, che sa rinunciare «all'eccellenza della parola» e ai «discorsi persuasivi di sapienza», ma non «alla manifestazione dello Spirito e della sua potenza» (cf. 1Cor 2,1-4), cioè all'istanza comunicativa che presiede ogni atto di scrittura e di lettura dei testi biblici» (413-414). Uno studio denso, complesso, ma avvincente, che getta nuove luci ermeneutiche sul secondo vangelo.

Guido Benzi  
Università Pontificia Salesiana  
Piazza Ateneo salesiano, 1  
00139 Roma  
gubenz2013@gmail.com

J. DUPONT, *Le tre apocalissi sinottiche. Marco 13, Matteo 24 – 25, Luca 21* (Reprint), EDB, Bologna 2016, p. 160, cm. 21, € 13,00, ISBN 978-88-10-21621-7.

Il famoso esegeta domenicano (1916-1998), per anni priore della certosa di Serra San Bruno, non ha mai avuto incarichi accademici fissi, ma ha sempre insegnato come professore invitato in tutto il mondo. «Un professore senza cattedra». Il frutto di uno di questi inviti ha dato origine alla presente pubblicazione, edita per la prima volta in italiano dalle EDB nel 1987 nella collana «Studi Biblici», e ora ripubblicata perché evidentemente si sentiva nuovamente da tanti lettori il bisogno di avere tra le mani uno studio completo di testi non semplici dei tre vangeli sinottici. Se Gesù parla diffusamente, ma genericamente, del regno di Dio (spesso servendosi di parabole), egli dedica ampi brani di insegnamento sugli eventi ultimi, escatologici, definitivi, gli eventi decisivi. E lo fa evidentemente servendosi del linguaggio più appropriato a questo tema disponibile al suo tempo: il linguaggio apocalittico. Marco è il primo a raccogliere gli insegnamenti escatologici di Gesù nel c. 13. Mt e Lc seguiranno, con variazioni, il suo schema. L'occasione del discorso è la risposta alle domande di quattro discepoli sul *momento* e sul *segno* che farà intuire il compiersi dei tempi, accennati con la distruzione delle grandi costruzioni del tempio e attinenze varie. Secondo il Vangelo di Marco, Gesù risponde fuori del tempio, seduto sul monte degli Ulivi, di fronte all'imponente spianata templare. Prima risponde sul segno e poi sul tempo. Dopo la messa in guardia contro gli impostori (Mc 13,5b-6 e 21-23), risponde circa il *segno* (vv. 7-8 e 14-20): ci saranno segni premonitori, ma sono solo l'inizio dei dolori. Gesù accenna quindi ai cristiani in situazione di persecuzione (vv. 9-13), di fronte ai tribunali e all'ostilità universale. Parla chiaramente, con linguaggio apocalittico, della venuta de Figlio dell'uomo (vv. 24-27) ma circa la *datazione* Gesù è completamente elusivo: c'è contemporaneamente la *certezza* che l'evento è imminente (vv. 28-31) e l'*incertezza* del momento preciso (vv. 32-37). L'appello ai discepoli è quindi quello di vegliare. Mt riprende lo schema arricchendolo. Anche qui, sul monte degli Ulivi, Gesù risponde alle domande di *tutti* i discepoli. Dapprima descrive l'inizio della fine (24,4-8.9-14: inizio dolori e dilagare dell'iniquità; la fine non verrà prima della diffusione universale dell'annuncio del vangelo. Gesù descrive quindi la grande tribolazione finale (24,15-22.23-25.26-28) con vari segni premonitori collegati al posizionamento di un *abominio della desolazione* nel luogo santo – come previsto da Dn 9,27 e 11,31 e realizzatosi col sacrilegio compiuto da Antioco Epifane IV nel 168 a.C. – e all'insorgenza di vari falsi cristi e falsi profeti. Al centro del lungo discorso (24,29-31) finalmente si accenna all'apparizione del Figlio dell'uomo, con dimensione cosmica, descritta con i testi di Dn 7,13-14. In 24,32-35 si parla di imminenza della fine («non passerà questa generazione») per tener desta la fede di ogni generazione di cristiani, ma di fatto a prevalere è l'insegnamento circa l'*incertezza* sul *giorno* e sull'*ora* (24,36; 25,30). Esso viene illustrato con esempi e parabole che sottolineano l'incertezza temporale dell'evento e la necessità conseguente di vegliare, essere maggiordomi fedeli del Signore, vergini sagge di opere buone e non vergini stolte, servi operosi che mettono a frutto i talenti af-

fidati dal padrone ai suoi tre servi *secondo le loro capacità*. Il discorso escatologico si conclude con la descrizione del giudizio operato dal Figlio dell'uomo, giudizio universale e fondato sull'amore concreto dei bisognosi (in cui i cristiani sanno già essere presente il Cristo...). Lc 21 (a cui vanno aggiunti gli insegnamenti citati in 17,20-27) descrive gli eventi escatologici come un lungo cammino di *liberazione*. Nell'avvertimento preliminare (vv. 8-9) parla dei segni premonitori costituiti da falsi cristi e guerre varie, per poi descrivere con linguaggio apocalittico gli sconvolgimenti cosmici della fine (che vogliono esprimere la completa trasformazione della realtà attuale). Lc ricorda poi la persecuzione a cui saranno sottoposti i cristiani, anche dagli stessi famigliari (vv. 12-19). L'appello lucano è doppio: *fiducia e costanza*. Vengono descritti quindi i giorni del castigo di Gerusalemme (vv. 20-24) con allusioni precise all'immane catastrofe della sua distruzione nel 70 d.C. Per Luca la caduta di Gerusalemme è anche un evento teologico: è collegata al misconoscimento, rimpianto con calde lacrime da parte di Gesù, delle varie possibilità di cose che portano alla pace che le erano state annunciate; essa non ha riconosciuto il tempo in cui è stata visitata da Dio in Gesù (Lc 19,41-44). Lc 21,25-28 descrivono lo scenario della fine, con i consueti segni premonitori espressi in linguaggio apocalittico. L'enorme *novità propria* di Luca, che esprime il significato del dramma per i credenti, è espressa al v. 28: «Quando cominceranno ad accadere queste cose, risolleatevi e alzate il capo, perché la vostra liberazione è vicina». Il cammino verso l'escatologia è un lungo cammino verso la *liberazione* piena, un evento felice di incontro col Figlio dell'Uomo. La speranza cristiana è certa (vv. 29-33): vedi il paragone del germoglio delle piante e l'accenno alla validità dell'insegnamento per ogni generazione cristiana. L'avvertimento finale (vv. 34-36) è ancora sul vegliare per non essere sorpresi dagli eventi. Tre discorsi simili, ma in parte anche diversi nelle loro accentuazioni. Sempre però discorsi non «terroristici», ma di piena speranza nella venuta del Figlio dell'uomo liberatore.

Roberto Mela  
Parrocchia San Lorenzo  
Via Gioacchino Pepoli, 2  
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)  
robertomela95@gmail.com

L. ORLANDO, *Il pane condiviso. I pasti di Gesù e della chiesa delle origini*, Eumenica editrice, Bari 2016, p. 155, cm 24, € 22,00, ISBN 978-88-88758-91-6.

Luigi Orlando, frate francescano minore della provincia di Lecce, è professore ordinario di Egesi biblica presso la Facoltà Teologica Pugliese. Fin dai fondamentali studi di Jeremias sulle parole dell'ultima cena di Gesù (la prima edizione tedesca è del 1935) l'interesse scientifico intorno a questi testi non è mai scemato. Il libro di Orlando si colloca su questa scia di studi, con un intento di buona divulgazione, e presenta alcune peculiarità: uno spiccato interesse di ca-

rattere antropologico-culturale; l'attenta contestualizzazione della dimensione «conviviale» nei testi biblici e in particolare nel ministero di Gesù come testimoniato dai vangeli, soprattutto quello di Luca. Il libro, suddiviso in sette capitoli, comincia con il tema della «commensalità» nell'Antico Oriente e nell'Antico Testamento, con una spiccata attenzione alle dimensioni antropologiche e rituali. Si passa quindi nei successivi capitoli alla «commensalità» nell'ambito dei Vangeli Sinottici e del Vangelo di Giovanni: Gesù assume assai spesso come «luogo» del suo annuncio la dimensione conviviale. Il capitolo quarto è un approfondimento su questo tema della «convivialità» con l'analisi di alcuni testi del Vangelo di Luca (Lc 5,29-32.33-39; 7,36-50; 11,37-54; 14,1-6; 14,7-14; 14,15-24). Il capitolo quinto si concentra sui pasti eucaristici secondo la duplice tradizione paolino-lucana e marciano-matteana (si vedano le utili tabelle alle pp. 69-70): un *excursus* approfondisce il «kerigma eucaristico» attraverso un'attenta analisi della duplice moltiplicazione dei pani in Marco. Il sesto capitolo si concentra sui «pasti del Risorto», anche con l'attenzione alla tradizione pasquale della prima chiesa. Attenzione che si riversa anche nel settimo capitolo in cui si mostra come il «kerigma» della cena di Gesù sia presente nella descrizione della «cena» delle primissime comunità cristiane. Il libro possiede un profilo didattico (arricchito di schemi e tabelle) assai marcato, e tuttavia questo non ne compromette la scorrevolezza e la piacevole lettura. Gli argomenti sono ben strutturati e corredati di abbondanti ma non stucchevoli note di approfondimento. Si tratta di un ottimo manuale, adatto sia per serio aggiornamento personale, sia per percorsi di studio biblico, liturgico, teologico-sacramentale.

Guido Benzi  
*Università Pontificia Salesiana*  
 Piazza Ateneo salesiano, 1  
 00139 Roma  
 gubenz2013@gmail.com

V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*. Con una lettera del card. Carlo Maria Martini (Reprint), EDB, Bologna 2016, p. 368, cm. 21, € 22,00, ISBN 978-88-21613-2.

Il reprint di una fortunata opera del compianto esegeta fiorentino (1932-1995, l'originale è del 1993) è teso a far diffondere sempre più l'approccio sincronico-narrativo nell'analisi dei libri biblici, vista la messe dei dati significativi raccolti. La spinta decisiva è arrivata all'autore dall'opera di R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*<sup>3</sup>1989. Il tutto senza lasciare cadere l'attenzione al metodo più classico di lettura diacronica offerto dal metodo storico-critico. Dopo le indicazioni bibliografiche generali (13-21), la prima (22-85) e la seconda (86-137) parte del libro sono scritte nella prospettiva sincronico-narrativa. La parte prima si dedica al narrare di Giovanni e analizza i temi del rapporto tra vangeli e narrazione, Giovanni come Vangelo narrante, i dialoghi altale-

nanti in Giovanni, il fraintendimento giovanneo e infine l'ironia giovannea. Tutti temi decisivi, affrontati con chiarezza e precisione. La parte seconda si dedica alla storia e al simbolo in Giovanni. I temi analizzati sono la tradizione giovannea e la storia, il simbolismo in Giovanni, i simboli archetipi in Giovanni (la luce, l'acqua, il pane, «La vita era la luce degli uomini») e infine il tema dello spazio e del tempo: il vocabolario spaziale, con le indicazioni di luogo e il mistero di Cristo e del credente in termini spaziali (porta, via, dimorare in Gesù, dimorare nell'amore); le indicazioni di tempo e simbolismo riguardano l'ora di Gesù, la giornata di Gesù, la sua prima e ultima settimana e infine le feste dei giudei. La terza (138-185) e la quarta (186-245) parte affrontano problemi di critica storico-letteraria, analizzati con un metodo tipicamente diacronico. La parte terza è dedicata all'universo giovanneo: la comunità e i suoi interlocutori (il NOI e il VOI), il «voi» dei nostalgici del Battista e il «voi» dei giudei, il «voi» del mondo e infine il «voi» della comunità giovannea. La parte quarta analizza l'enigma del discepolo prediletto, autore del Quarto Vangelo. Si studia la sua formazione, il suo autore secondo la tradizione e secondo la critica contemporanea. Per Mannucci non si può prescindere dal nome Giovanni menzionato nell'Apocalisse, «per designare la prestigiosa figura storica che sta alla base della tradizione confluita nel Quarto Vangelo, il discepolo prediletto, fondatore della scuola giovannea e della Chiesa (o Chiese) giovannee, alle quali vanno ricondotti sia il Vangelo di Giovanni, sia le tre Lettere di Giovanni, sia l'Apocalisse. Pertanto le uniche due ipotesi che a nostro avviso possono essere avanzate ancora oggi puntano a un Giovanni: o l'apostolo figlio di Zebedeo, oppure l'altro Giovanni "il presbitero, discepolo del Signore" di cui parla Papia. Per i motivi che ho cercato di esporre, la seconda ipotesi a me pare quella più verosimile" (242). La parte quinta (246-336) tratta della teologia narrata nel Quarto Vangelo, soffermandosi su Gesù Cristo quale rivelatore del Padre, sul fatto che Gesù Cristo racconta se stesso, sulla Chiesa del Gesù di Giovanni e infine sull'umanità, la storia e la salvezza. Concludono l'indice delle citazioni bibliche (337-352) e dei nomi (353-356). Numerose sono le pagine di bibliografia poste in vari luoghi. Un testo di valore, di cui sarà senz'altro apprezzato il reprint, che lo mette nuovamente a disposizione di tanti lettori e studiosi.

Roberto Mela  
*Parrocchia San Lorenzo*  
*Via Gioacchino Pepoli, 2*  
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)  
*robertomela95@gmail.com*

S. FAUSTI, *Il Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia), con la collaborazione di FILIPPO CLERICI, EDB, Bologna 2017, p. 542, cm 24, € 44,00, ISBN 978-88-10-21141-0.

Il volume di Silvano Fausti in collaborazione con Filippo Clerici, completa un ciclo di commenti dedicati ai quattro Vangeli. Il testo è la trascrizione di una serie di *lectiones* tenute nella chiesa di S. Fedele a Milano e presso la comunità gesuitica di Villapizzone dal 2000 al 2004. Il tono colloquiale delle *lectiones*, volutamente mantenuto per una lettura pastorale del Vangelo, permette di trascendere le categorie spazio-temporali del QV rivolgendosi direttamente all'uomo di oggi, esempio di come si evangelizza solo attraverso l'annuncio evangelico. Così facendo la Parola diventa seme e frutto di una comunità cristiana sempre più ampia. Il metodo secondo cui è strutturato il volume è quello della lettura continuativa della *lectio* che procede tenendo insieme la polarità studio-preghiera – ogni sezione infatti è aperta con la preghiera di un Salmo – per poi dedicarsi all'analisi di un testo procedendo secondo la spirale brano per brano, versetto per versetto, al fine di comprendere sempre più in profondità il messaggio evangelico diventando compagni nel viaggio verso Gesù. La presentazione di p. Beppe Lavelli SJ, sull'autore e il metodo della *lectio*, è seguita da una breve introduzione al Quarto Vangelo compreso come una perenne trasfigurazione operata dall'evento Cristo, Verbo incarnato. Il lettore è subito immerso, attraverso la lettura continua di sezioni narrative, nel dramma della Parola fatta carne, Gesù. Così egli viene coinvolto in prima persona e travolto da una sorgente inesauribile che lo invoglia a un eterno ritorno.

Giada Vullo  
Via Antonio Russello, 3  
92026 Favara (AG)  
giada.vullo@gmail.com

S. FAUSTI, *Atti degli Apostoli*, volume unico (Lettura pastorale della Bibbia), con la collaborazione di GUIDO BERTAGNA per i Capitoli 1–18 e di GIUSEPPE TROTTA per i Capitoli 19–28, EDB, Bologna 2016, p. 896, cm 24, € 58,00, ISBN 978-88-10-21140-3.

Il volume raccoglie i commenti di Silvano Fausti agli Atti degli Apostoli apparsi in tre volumi: cc. 1–9 (2013), 10–18 (2014) e 19–28 (2015). Bisogna essere grati alle Edizioni Dehoniane e a Guidi Bertagna e Giuseppe Trotta per questa intelligente operazione editoriale. Ora, infatti, in un unico volume vengono consegnate al lettore le *lectiones* che il compianto p. Fausti guidava sia nella chiesa di san Fedele a Milano sia nella comunità gesuitica di Villapizzone. Nelle riflessioni di Fausti la lettura di Atti racconta la «corsa» della parola di Dio nella storia, una corsa che non teme infedeltà e divisioni, che non si lascia frenare dalle per-

sonalità delle tante figure che abitano le vicende narrate. Emerge un quadro vivo destinato ad alimentare una fede ha appreso la fatica dell'amore e perciò non si attarda in discorsi ben congegnati ma estranei all'esistenza personale e della comunità credente. Le riflessioni di Fausti sulla parola di Dio hanno perciò la forza di parlare all'attualità facendo del testo biblico un'occasione non semplicemente di in-formazione ma soprattutto di «formazione».

Giuseppina Zarbo  
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
Via Chiappara al Carmine, 16  
90134 Palermo  
zarbogiusy@libero.it

*Lettere di Paolo* – Επιστολές του Παυλου, Testo CEI 2008, Introduzione e note della Bibbia di Gerusalemme, Testo greco e traduzione interlineare (Doppio Verso), a cura ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2016, p. 188+200, cm 19, € 30,00, ISBN 978-88-10-22413-7.

*Lettere cattoliche* – Καθολικες επιστολες, Testo CEI 2008, Introduzione e note della Bibbia di Gerusalemme, Testo greco e traduzione interlineare (Doppio Verso), a cura ROBERTO REGGI, EDB, Bologna 2016, p. 86+86, cm 19, € 18,00, ISBN 978-88-10-22414-4.

Le Edizioni Dehoniane di Bologna continuano a pubblicare strumenti che aiutano il lettore non specialista della Bibbia a «entrare» nel testo biblico. Avevamo già segnalato un volume di questa Collana «Doppio Verso» (cf. *RivB* 64 [2016], 632), e non si può che ribadire il grande rilievo di un'operazione editoriale che, grazie alla competente e precisa curatela di Roberto Reggi, presenta il testo biblico nella lingua originale con un calco interlineare a partire dal quale il lettore anche meno avvertito può gustare la potenza e la freschezza delle parole e dei ragionamenti dell'apostolo Paolo e degli autori delle Lettere cattoliche. La traduzione in italiano – quella ufficiale della CEI del 2008 – riconsegna il testo a una lettura fluida e scorrevole. Ribadiamo: uno strumento da consigliare, utilissimo per studenti di teologia e per gruppi ecclesiali che fanno della parola di Dio l'orizzonte consapevole della loro fede e che vogliono progredire nell'intelligenza delle Scritture.

Giuseppina Zarbo  
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
Via Chiappara al Carmine, 16  
90134 Palermo  
zarbogiusy@libero.it

M. KOZÁK, *La lotta interiore dell'uomo. Uno studio esegetico-teologico di Gal 5,16-26 e Rm 7,14-25* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 227), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2017, p. 352, cm 24, € 22,00, ISBN 978-88-7839-356-1.

Il volume riporta la tesi dottorale discussa presso l'Università Gregoriana di Roma nel febbraio del 2017 con la guida dei professori Scott Brodeur e Fabrizio Pieri. La ricerca prende il via dalla domanda sulla condizione antropologica dopo l'evento salvifico di Cristo: «che cosa è cambiato nell'uomo?». Prendendo in esame il tema della «lotta interiore» dell'uomo, espressa nell'epistolario paolino con la sequenza «non volere ... fare» centrale nei testi Gal 5,16-26 e Rm 7,14-25, l'autore cerca la risposta nel pensiero dell'apostolo Paolo. Il nucleo tematico della tesi si ritrova in Gal 5,17b e Rm 7,16. Dopo un'introduzione generale si passa all'analisi dettagliata delle pericopi, procedendo secondo lo schema: mittente, destinatari, struttura dell'epistola, per soffermarsi infine sulla lettura particolareggiata dei versetti in esame e la loro lettura teologica. Dallo studio emerge che, nonostante le somiglianze lessicali e lo stesso modello argomentativi, i brani non corrispondono alla stessa situazione, e le antitesi retoricamente inserite nel testo ne rivelano la differenza. Se infatti in Rm 7,14-25 l'apostolo descrive in modo organico la lotta dell'uomo pre-cristiano, ragion per cui, secondo lo studioso, il testo non fornisce nessun dato autobiografico come lascerebbe invece intendere l'uso del pronome «io» che Kozák spiega con la figura retorica *fictio personae*, uso che mostra l'influenza delle tradizioni filosofiche greche. In Gal 5,16-26 invece Paolo parla a uomini e donne che hanno ricevuto l'annuncio cristiano, esortandoli ad abbandonare i desideri della carne per vivere secondo lo Spirito. L'originale confronto tra le due pericopi mostra un'antropologia complessa e articolata che fa i conti con l'assoluta novità dell'evento salvifico di Gesù Cristo, che libera l'uomo dal dramma della conflittualità interiore tra il *volere* e il *fare* (in Rm 7,14-27) per realizzare una *vita secondo lo Spirito* (in Gal 5,17-26). L'accurato e interessante studio si conclude con una ricca bibliografia e utilissimi indici.

Giada Vullo  
Via Antonio Russello, 3  
92026 Favara (AG)  
giada.vullo@gmail.com

M. BERDER ET AL., *L'inno a Cristo. Filippesi 2,5-11* (Temi biblici 9), EDB, Bologna 2016, p. 208, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-10-22509-7.

Un gruppo di tredici studiosi francofoni studia la pluralità delle interpretazioni avanzate nella storia su questi versetti fondativi della Lettera ai Filippesi. Comunemente denominato «inno cristologico», esso ha offerto lo spunto per le discussioni dogmatiche circa il rapporto fra umanità di Gesù e la sua divinità. Dopo le letture patristiche (Guinot – Dahan, 31-80) viene presentata l'esegesi

medievale dell'inno (Dahan, 81-106) che insiste sul taglio etico dell'imitazione. L'interpretazione dei due grandi riformatori, Lutero e Calvino (Noblesse-Rocher, 107-120), mette l'accento rispettivamente su Cristo servo e sul Cristo glorioso. L'interpretazione etica valorizza l'umiltà, via regale che introduce il fedele nella gloria divina. Un capitolo è dedicato all'uso dell'inno nelle liturgie orientali (Poirot, 121-138), mentre il successivo si dedica al suo impiego nella liturgia romana prima e dopo il Vaticano II (Delhougne, 139-154). Attualmente ritorna ogni sabato sera all'ufficio dei Vespri. Viene inoltre studiato il repertorio musicale ispirato da Filippesi (Berder, 155-164) e la nozione di kenosi nel giudaismo alla luce della figura di Lévinas (Berder, 165-174). L'ultimo capitolo analizza il tema della kenosi di Cristo in alcuni teologi del XX secolo: J. Ratzinger, V. Lossky, K. Barth, K. Rahner, J. Moltmann e H.U. von Balthasar (de Bossieu, 175-194). Nel primo contributo (7-30) l'esegeta C. Focant presenta la propria interpretazione a partire dalla divisione delle due parti (vv. 6-11 e 9-11), che esprimono dapprima l'azione del Cristo e poi quella di Dio nei suoi confronti. Alla luce delle inclusioni interne Focant afferma che nella prima parte la strofa termina nel v. 7b (e non 7c come nella traduzione CEI 2008). Secondo lo studioso, più che di inno cristologico si dovrebbe parlare di encomio con finalità etica. L'inno si integra felicemente nel testo, anche se non si può escludere una sua origine prepaolina. Cristo è una figura fondatrice e per questo diventa anche una figura esemplare. Egli è offerto alla comunità cristiana di Filippi, colonia romana fortemente segnata dalla presenza dei militari romani in congedo, per offrire una visione alternativa al motivo del loro vivere comune e dell'unità da perseguire. Quattro sono per Focant le letture possibili, che non si escludono a vicenda, sullo sfondo delle tradizioni bibliche e giudaiche: secondo le rappresentazioni adamiche (Gen 2-3, Cristo nuovo e vero Adamo: Di Pede, Dunn, Hooker), secondo la figura del Servo sofferente (Is 52,13-53,12: Aletti, Cerfaux, Martin), secondo la figura del giusto dal destino paradossale (cf. Sap 3-5: Feuillet, Murphy-O'Connor), contro i re che usurpano la dignità divina (cf. il re di Babilonia in Is 14,5-21; il re di Tiro in Ez 28,1-19; Antioco Epifane in 2Mac 9,1-29: Vollenweider), nel contesto romano e in rottura col *cursus honorum* ben conosciuto dai militari in congedo a Filippi (la signoria di Cristo si pone in relazione problematica col potere imperiale sperimentato nella colonia romana: Barclay, Hellerman, Nosellé Nebreda). Il testo presenta una novità rispetto al suo sfondo. Come orienta la vita umana il Figlio di Dio quando diventa a somiglianza degli uomini? L'inno annuncia la meraviglia della nuova rivelazione di Dio in Gesù: la croce è gloria, la realtà piena di Dio Padre offerta per grazia in Cristo. Essere discepolo di Gesù Cristo è avere in sé questa disposizione di spirito, la mentalità di accoglienza del dono, lungi da ogni ideale di accaparramento. Il volume si chiude con un indice delle citazioni.

Roberto Mela  
Parrocchia San Lorenzo  
Via Gioacchino Pepoli, 2  
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)  
robertomela95@gmail.com

D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Claudiana, Torino 2016, p. 333, cm 24, € 32,00, ISBN 978-88-6898-081-8.

Il volume è la traduzione in italiano di *Paul in Acts and in His Letters* (WUNT 310), Tübingen 2013, la cui recensione a cura di G. Pulcinelli è apparsa in *RivB* 64(2016), 248-253. Raccoglie tredici saggi su Paolo studiato lungo una linea cronologica rovesciata che parte dalla sua ricezione e arriva, proseguendo a ritroso, fino ai suoi scritti. L'autore, esegeta e biblista, docente di Nuovo Testamento presso l'Università di Losanna dal 1984 al 2008, offre nuove chiavi di lettura e ripensa consolidate ipotesi interpretative sull'apostolo. La proposta di Marguerat è quella di presentare una triplice ricezione di Paolo: documentaria, bibliografica e dottorale. Tema centrale per l'autore è la ricezione di Paolo che l'autore riassume nelle seguenti domande: *Come interpretare e collegare i vari aspetti che compongono la figura di Paolo?* e ancora: *a quale paradigma ricorrere per tenere insieme le lettere deutero-paoline, quelle pastorali, gli Atti degli Apostoli e gli Atti apocrifi di Paolo?* Si evidenzia, soprattutto nel primo capitolo, come ogni ricezione implichi coerenza e cambiamento, continuità e rottura nei confronti dell'origine. I rimanenti sette capitoli del volume sono dedicati alla costruzione letteraria e teologica degli Atti degli Apostoli, alla figura di Paolo in relazione alla Torah e al modello socratico, alla costruzione lucana del personaggio, al passaggio dal tempio alla casa, al tema centrale della risurrezione e al significato dei pasti. Gli ultimi quattro capitoli del libro affrontano alcuni temi classici della teologia paolina, dalla giustificazione per fede alla questione del velo delle donne a Corinto. Il volume si conclude con un'accurata bibliografia e con un utile indice dei testi citati.

Luca Crapanzano  
 ISSR «Mario Sturzo»  
 Via La Bella, 3  
 94015 Piazza Armerina (EN)  
 lucacrapanzano1982@gmail.com

J.-N. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation* (AnBib. Studia 5), Translated from the French by PEGGY MANNING MEYER, Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, p. 227, cm 21, € 27,00, ISBN 978-88-7653-678-6.

Il presente studio esegetico-teologico sulla dottrina paolina della giustificazione costituisce il frutto maturo di una lunga riflessione sul tema in questione, che ha accompagnato il percorso scientifico dell'autore fin dagli anni '90, come è testimoniato da numerosi suoi contributi, ora segnalati nelle note e poi nella bibliografia finale. La triplice finalità è presentata da Aletti nella prima pagina dell'introduzione: 1) fornire uno *status quaestionis* sulla ricerca, 2) pre-

sentare sincronicamente e diacronicamente i principi della dottrina, 3) mostrarne la perenne importanza. Nell'introduzione si fa anche una rapida carrellata sulla storia dell'interpretazione fino ad oggi (si discute in particolare un recente studio in tedesco di un autore protestante, J.C. Maschmeier 2010), si offrono alcune linee metodologiche e si delinea lo sfondo su cui collocare il presente saggio. Seguono dieci capitoli e una conclusione. Il primo capitolo ha lo scopo di presentare una definizione preliminare della giustificazione, a partire dalle questioni linguistiche connesse al relativo campo semantico, così com'è reperibile nel NT. Ovviamente ciò sarebbe insufficiente se non si esaminasse il contesto in cui Paolo esprime il suo pensiero impiegando tale vocabolario. Così dal secondo al nono capitolo si analizzano i testi paolini che hanno a che fare con il tema. Nel secondo capitolo si trattano i brani della Prima e della Seconda lettera ai Corinzi (1Cor 4,4 e 6,9-11; 2Cor 5,11-21; 6,14; 3,9). Nel terzo si prende in considerazione la prima parte della Lettera ai Galati (cc. 1-2) – a partire dalla modalità in cui il tema trova riscontro nel contesto generale dell'epistola – per poi concentrarsi sulla pericope più rilevante, cioè 2,15-21. Nel quarto capitolo viene commentata la pericope di Gal 3,6-14 (qui il titolo non risulta del tutto congruo: «Justification in Galatians 3-4»). Nel quinto si studia la successiva sezione 3,15-4,7, sottotitolata «Promise, Law and Justification». Nel sesto capitolo si prende in considerazione l'esortazione paolina di Gal 5,16-25, con sottotitolo «Believers and Their Justice». Con il settimo capitolo si entra nella Lettera ai Romani, di cui si esamina la sezione 1,18-3,20, con il suo intrigante sviluppo argomentativo in funzione retorica. Nell'ottavo si passa a Rm 4 («The Justification of Abraham, the Model for All Justification. Romans 4»), anche se, giustamente, si premette la trattazione di Rm 3,21-31 (139-146: forse l'importanza di questa pericope per la dottrina sulla giustificazione avrebbe meritato un commento più ampio). Il nono capitolo è dedicato agli effetti della giustificazione, sulla base di Rm 5-8 e Fil 3 (nel commento di quest'ultimo testo si segnala l'interessante discussione sul v. 6 [«Can the Law Bring Justice?», 180-181], e sul v. 9 [«A Righteousness of My Own», 181-188]). Nell'ultimo capitolo si lascia spazio alla famosa questione del rapporto tra Paolo e Giacomo, sulla tensione o addirittura contrapposizione tra fede e opere nell'ottenere la salvezza. Aldilà delle varie ipotesi che si continuano a proporre, Gc 2,14-26 attesta che ben presto le idee paoline sulla giustificazione si erano diffuse tra le comunità cristiane, ma su alcuni punti di tale dottrina circolavano anche interpretazioni sbagliate; la correzione che Giacomo vuole apportare non aiuta però a chiarificare il dibattito (201). Nella conclusione (203-210) si riassumono i risultati raggiunti nelle precedenti discussioni, tracciando un quadro complessivo di notevole interesse per gli studiosi della teologia paolina. Effettivamente la giustificazione non è una dottrina di tipo antropologico messa a servizio delle questioni suscitate dall'ingresso dei gentili che sono senza la Legge (come alcuni studiosi propongono), ma tocca l'essere stesso di Dio nel suo agire salvifico verso tutti, gentili e giudei. A questo proposito giustamente Aletti definisce la giustificazione come «a *prolegomenon* to all soteriological discussion» (209). In questo testo tutte le principali questioni vengono affrontate con maestria, mostrando ogni volta qual è la posta in gioco; esso è perciò or-

mai un punto di riferimento imprescindibile nella discussione esegetica e teologia sulla dottrina paolina della giustificazione.

Giuseppe Pulcinelli  
Pontificia Università Lateranense  
Viale Vaticano, 42  
00165 Roma  
pulcinelli@pul.it

A. LANDI, *Generare alla vita in Cristo. Paolo, il Vangelo e la comunità*, Paoline, Milano 2017, p. 196, cm 21, € 16,00, ISBN 978-88-315-4936-3.

Il giovane esegeta campano, che si va affermando sempre di più come dei più acuti studiosi di Paolo e dell'opera lucana, ha dato alle stampe per i tipi delle Edizioni Paoline un interessante volume che, in non tantissime pagine, vuole aiutare a rinvenire e a riflettere sulle metafore parentali impiegate dall'apostolo sia per attirare l'attenzione dei suoi destinatari sia, soprattutto, per stabilire una relazione di carattere familiare con le comunità a cui ha annunciato il Vangelo. L'autore studia le pericopi di 1Ts 2,1-12; 1Cor 4,14-21 e Gal 4,12-20, nelle quali i termini genitoriali a cui fa ricorso servono a richiamare le comunità, che egli sente «sue», alle esigenze del Vangelo. L'analisi esegetica è condotta con precisione e, pur in un linguaggio che vuole raggiungere il grande pubblico e non solo gli specialisti, è finalizzata ad approfondire la stretta e intima relazione che lega l'apostolo alle Chiese da lui fondate. Landi coglie la dimensione insieme paterna e materna del ministero paolino. Un libro semplice ma profondo, utilissimo per entrare nel mondo del ministero dell'annuncio del Vangelo.

Giuseppina Zarbo  
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
Via Chiappara al Carmine, 16  
90134 Palermo  
zarbogiusy@libero

I. GARGANO, *Lectio divina sulla Prima lettera di Pietro. La ricerca di un senso nella sofferenza umana*, EDB, Bologna 2017, p. 172, cm 18, € 16,00, ISBN 978-88-10-71917-6.

Innocenzo Gargano, monaco camaldolese e docente al Pontificio Istituto Orientale e al Pontificio Istituto Biblico di Roma, nel contesto della tradizione monastica alla quale appartiene, presenta un eloquente e interessante esempio di *lectio divina*, a partire dai 105 versetti che compongono la Prima lettera di Pietro. Lo studio presenta tre sezioni e ogni parte della pericope è letta nel con-

testo ampio del riferimento alla s. Scrittura profetica e sapienziale, nonché nell'ambito immediato dell'interezza della Lettera. Si evidenzia la tematica della sofferenza a partire dalla persecuzione di Nerone, che nella prima metà degli anni 60 colpì la piccola comunità cristiana di Roma a cui è indirizzata la Lettera. Proprio a causa di tale persecuzione, la comunità vide rafforzarsi la fede decidendo di *dare ragione della propria speranza* ai cristiani che in Asia Minore vivevano una situazione simile. Lungi da ogni romantica considerazione, la *lectio divina* offerta dal presente studio, aiuta il lettore a rileggere ogni pagina della s. Scrittura alla luce di se stessa e della tradizione patristica, per poi applicarla alla sua stessa vita come domanda e dono di partecipazione. La ricerca di un senso nella sofferenza umana porta il credente a entrare nell'umanità globale dell'uomo interiore (*esō anthrōpos*) e a stabilire con il *Padre del Cristo* un contatto esperienziale e umano, che tocca le viscere delle domande aperte che vedono solo il sussurro di una risposta; il rapporto di fede con il Signore Gesù sarà allora frutto non di ragionamenti e di impegni morali, ma accoglienza di un dono di comunione con lui, *metousia*, che diventa partecipazione intensa e *divinizzante*.

Luca Crapanzano  
ISSR «Mario Sturzo»  
Via La Bella, 3  
94015 Piazza Armerina (EN)  
[lucacrapanzano1982@gmail.com](mailto:lucacrapanzano1982@gmail.com)

G. BIGUZZI, *Paura e consolazione nell'Apocalisse* (Biblica), EDB, Bologna 2017, p. 168, cm 21, € 22,50, ISBN 978-88-10-22181-5.

In questo interessante volume, l'autore si propone di rintracciare alcune principali direttrici teologiche che attraversano l'Apocalisse di Giovanni, curando di porle in dialogo con la sensibilità moderna. Viene anzitutto evidenziata la violenza di diverse immagini del libro, che è da ascrivere a un genere letterario e a un contesto storico ben precisi, che sottendono l'intenzione di stigmatizzare il potere nelle sue distorsioni, in opposizione all'unica signoria di Cristo. Ma alle tinte violente fa da contraltare la consolazione promessa ai giusti perseguitati per la loro fede, che entreranno a far parte della Gerusalemme celeste. La storia di tribolazione va dunque letta con gli occhi dello Spirito, criterio ermeneutico della verità divina, con cui le Chiese di Giovanni, come quelle attuali, possono discernere le esigenze della radicalità evangelica a fronte del costante rischio del compromesso, perseverando nella via di Dio. Per una più profonda comprensione del testo giovanneo bisogna allora recuperare il suo inquadramento nella prospettiva storico-salvifica, che fu propria della prima cristianità, a scapito della quale, nella storia della ricezione del testo, è subentrata una lettura catastrofista del libro e del linguaggio apocalittico. Ma per l'Apocalisse la storia non è scenario di catastrofi, bensì luogo in cui Dio si rivela; è tribolata ma

verso di Lui essa cammina, poiché è Lui che, in tale storia, la città dei santi invoca, quale suo Sposo.

Aurora Ribera  
Via Giorgio d'Antiochia, 5  
90142 Palermo  
aura31@hotmail.it

M. LIVERANI, *Imagining Babylon. The modern Story of an Ancient City* (SANER 11), De Gruyter, Boston, MA-Berlin 2016, p. XVIII-488, cm 24, € 129,95, ISBN 978-1-61451-602-6; ISSN 2161-4415.

Il volume, che è la traduzione inglese di *Immaginare Babele: due secoli di studi sulla città orientale antica* (Roma-Bari 2013), ci ricorda che la riscoperta archeologica ed epigrafica delle antiche città d'Oriente rappresenta un capitolo tutt'altro che marginale della nostra recente storia culturale. Obiettivo dell'opera è analizzare in quale modo la civiltà urbana del Vicino Oriente antico è stata immaginata e visualizzata, poi esaminata e ricostruita, nel corso di due secoli di esplorazioni *in loco* e di studi approfonditi. Questa storia avvincente non è trattata in modo sistematico, ma è ricordata negli episodi e nei tratti più significativi. In principio c'è il mito della torre di Babele, prototipico modello biblico della riscoperta delle antiche città d'Oriente. Di qui inizia un percorso di scoperte, che hanno prodotto importanti ricadute nella storia e nella cultura occidentali. Se il mito della torre abbattuta evoca un atto d'orgoglio, punito con una condanna terribile, la totale distruzione di grandi città e d'imponenti complessi monumentali dell'antico Oriente costituisce un seguito di eventi storici accertati e copiosamente documentati. Le gloriose vestigia urbane dell'Oriente pre-classico, ricoperte da colline artificiali (denominate in arabo *tell*), rappresentano testimonianze insostituibili della storia dell'umanità.

Le città sono nate in Oriente. Ma come parlarne se, apparentemente, non ne sono rimaste tracce? Ecco che città come Babilonia e Ninive sono tornate a vivere per noi: dapprima solo immaginate, sulla scorta delle notizie bibliche e della letteratura classica, poi intraviste, in uno scenario di macerie informi, da viaggiatori alla ricerca della torre di Babele; infine dissepolte, descritte, analizzate nel loro insieme e nei particolari, da studiosi di diversa formazione e animati da intenti diversi, ma concordi nel concepire la città orientale come un anti-modello della città occidentale: questa abitata dai cittadini e dalla democrazia, quella da servi e da despoti. Dopo due secoli di scavi e di studi è possibile finalmente costruire un quadro complessivo dell'attività di ricerca e dei risultati ottenuti. Grazie all'apporto di più discipline (dalla filologia all'urbanistica, dalla storia dell'arte alla sociologia, dalla computer-grafica al telerilevamento), le città dell'antico Oriente rivivere nel loro splendore architettonico e artistico e nel loro spessore storico e culturale.

In Oriente, culla della civiltà, nasce la città, che, secondo una lunga trafila di cronache, reportage e di studi storici, è stata vista come l'espressione del dispo-

tismo teocratico. Ma che cosa rimane oggi dell'immaginazione dei viaggiatori, dei vecchi miti e degli echi del testo biblico e degli autori classici? Al quesito ha dato una risposta questo volume, fondato su discipline e metodi diversi, ma, al tempo stesso, animato da una vigile e sana curiosità. Assieme alla traduzione in spagnolo (*Imaginar Babel. dos siglos de estudios sobre la ciudad oriental antigua*, Barcelona 2014), la versione inglese di questo studio particolarmente avvincente, va incontro a un più vasto numero di lettori.

Paola Dardano  
*Università per Stranieri di Siena*  
 Piazza Carlo Rosselli, 27/28  
 53100 Siena  
 dardano@unistrasi.it

C. MARTONE, *Scritti di Qumran. Edizione bilingue con puntazione vocalica, introduzione, traduzione e note, Volume 2* (StBi 187), Paideia, Brescia 2016, p. 330, cm 21, € 32,00, ISBN 978-88-394-0898-3.

Con la pubblicazione del secondo volume, la raccolta degli scritti di Qumran a cura di Corrado Martone vede la fine. Lo studioso, docente di Storia dell'ebraismo e Lingua e letteratura ebraica all'Università di Torino, vi offre un prezioso strumento che certamente faciliterà l'accesso, anche ai non addetti ai lavori, ai testi più importanti tra quelli rinvenuti nelle grotte di Qumran. Infatti oltre agli Inni (*Hodayot*) e a vari *Pesharim*, cioè i commentari della comunità a Genesi, ad Abcuc, a Isaia, a Naum, a Sofonia e ai Salmi, sono presentati il *Rotolo del tempio* e la *Lettera halakica*. Tutti i testi sono riportati in caratteri ebraici con puntazione vocalica e traduzione italiana a fronte. Le note, poste alla fine del volume, costituiscono un prezioso commento filologico. Un volume molto importante per quanti, riguardo a Qumran, vogliono liberarsi dalle ricostruzioni mediatiche e da un sempre più assordante «sentito dire».

Giuseppina Zarbo  
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
 Via Chiappara al Carmine, 16  
 90134 Palermo  
 zarbogiusy@libero

M. FIDANZIO (ed.), *The Caves of Qumran. Proceedings of the International Conference, Lugano 2014* (STDJ 118), Brill, Leiden-Boston, MA 2016, p. XV-316, illustrations (some color), maps, cm 30, € 202,00, ISBN 978-90-04-31649-2; ISSN 0169-9962.

Il volume presenta gli Atti di un convegno internazionale sulle grotte di Qumran organizzato dall'Istituto di cultura e archeologia delle terre bibliche

(ISCAB) della Facoltà di teologia di Lugano, in collaborazione con l'École Biblique et Archéologique Française di Gerusalemme. Il volume è suddiviso in cinque parti. La prima, *Topography*, presenta due studi, uno di J.E. Taylor («The Qumran Caves in their Regional Context: A Chronological Review with a Focus on Bar Kokhba Assemblages») e un altro di J.-B. Humbert («Cacher et se cacher à Qumrân : grotte set refuges. Morphologie, fonctions, anthropologie»). La seconda parte è dedicata ai *Manuscripts*. Florentino G. Martínez scrive su «The Contents of the Manuscripts from the Caves of Qumran»; Charlotte Hempel di interessa del «The Profile and Character of Qumran Cave 4Q: The Community Rule Manuscripts as a Test Case». Emmanuel Tov, con la solita acribia, riflette sulle «Scribal Characteristics of the Qumran Scrolls»; infine Émile Puech, da par suo, presenta «La paléographie des manuscrits de la mer Morte». La terza parte – *Other Finds* – si compone di quattro articoli: «Terracotta Oil Lamps (Rolans de Vaux's Excavations of the Caves)», di Jolanta Młynarczyk; «The Unpublished Textiles from Qumran Caves», di Mireille Bélis; «Miscellaneous Artefacts from the Qumran Caves: An Exploration of their Significance», di Tennis Mizzi; e «The Distribution of Tefillin among the Judean Desert Caves», di Yonatan Adler. La quarta parte – *Chronology, Function, Connections* – prevede tre contrinuti: il primo affidato a Mladen Popovic: «When and Why Were Caves Near Qumran and in the Judean Desert Used?»; il secondo a Jodi Magness: «The Connection between the Site of Qumran and the Scroll Caves in Light of the Ceramic Evidence»; il terzo a Jürgen K. Zangenberg: «The Function of the Caves and the Settlement of Qumran: Reflections on a New Charter of Qumran Research». La quinta parte presenta alcuni *Short Papers*. Una appendice curata da Marcello Fidanzi e Jean-Baptiste Humbert («Finds from the Qumran Caves: Roland de Vaux's Inventore of the Excavations (1949-1956)»), insieme a una estesa bibliografia e a utilissimi indici (Modern Authors and Sites and Place Names) chiudono questo interessante volume. Come segnala Gorge J. Brooke nella prefazione, sono vari i motivi che rendono questo volume prezioso. Tra gli altri, esso mostra come una nuova generazione di studiosi e specialisti si orienta alla costruzione di un nuovo paradigma che combina dato archeologico e dato testuale nello studio della fase più tarda del periodo del Secondo Tempio. Così, ad esempio, si risolve un'antica consuetudine che non ha mai considerato i manoscritti di Qumran «as archaeological artefacts» cosicché i testi vengono letti e interpretati fuori del loro contesto alla cui determinazione, invece, concorrono gli aspetti sociali implicati nella loro trascrizione, nel loro uso e nella loro conservazione. Infine questo volume, seppur interessato a questioni di dettaglio, riesce a mostrare l'importanza delle moderne tecnologie per lo sviluppo della ricerca su Qumran.

Angelo Passaro  
 Facoltà Teologica di Sicilia  
 Via Vittorio Emanuele, 463  
 90134 Palermo  
 a.passaro@fatesi.it

D. SUSANETTI, *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione* (Frecce 236), Carocci editore, Roma 2017, p. 262, cm 22, € 24,00, ISBN 978-88-430-8806-5.

Quello del professore Davide Susanetti, che insegna Letteratura greca all'Università di Padova, è un libro suggestivo, che presenta una scrittura brillante e approfondite riflessioni sul mondo greco antico. «Pensieri sparsi sulla soglia» – così li definisce l'autore nella premessa – che comunque consegnano al lettore l'eco di una esperienza originaria custodita e attestata nella saggezza di quell'antico mondo che nel sacro e nel mito – e dunque anche nella ritualità misterica e dell'iniziazione – combina trascendenza e cura di sé. In sette capitoli l'autore spazia dagli antichi misteri di Eleusi ai segreti ermetici e alle pratiche alchemiche attraversando le folgorazioni arcaiche di Pitagora ed Empedocle, gli itinerari simbolici fra Platone, Plutarco e Porfirio, la singolare sapienza di Socrate, i misteri d'amore secondo Platone e Apuleio, fino all'opera divina tra neoplatonismo e sacro fuoco della teurgia. Un percorso affascinante che consegna al lettore una mutata percezione ordinaria dell'esistenza la quale riplasma la configurazione della soggettività. Susanetti invita a riascoltare nel silenzio dell'ordinaria esistenza quelle voci lontane che consentono di esplorare lo schema di un modo altro di conoscere e di vivere.

Giuseppina Zarbo  
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
Via Chiappara al Carmine, 16  
90134 Palermo  
zarbogiusy@libero

R. NEUDECKER, *Rabbinic Literature – A Rich Source for the Interpretation and Implementation of the Old and New Testaments. Selected Essays* (AnBib. Studia 7), Gregorian & Biblical Press, Rome 2016, p. 255, cm 21, € 27,00, ISBN 978-88-765-3690-8.

Reinhard Neudecker è professore emerito di Letteratura Rabbinica al Pontificio Istituto Biblico di Roma. Generazioni di biblisti di tutto il mondo si sono formati alla sua scuola e hanno potuto apprezzare la sua competenza e la sua raffinata conoscenza della letteratura giudaica. I saggi contenuti in questo volume coprono un ventennio di attività e di pubblicazioni sostanzialmente focalizzate su due registri: la ricchezza dell'interpretazione giudaica antica della Bibbia, tutt'ora importante anche per comprendere il contesto della formazione del Nuovo Testamento; la scoperta della dimensione di dialogo interreligioso nelle fonti della letteratura rabbinica. Una breve, ma densa «Introduction to Rabbinic Literature» apre il volume (9-26), si tratta di un saggio magistrale originariamen-

te destinato alla Chinese Bible Encyclopaedia (2014-2017). Dopo questa interessante introduzione si apre la prima parte del volume: «Sacred Scripture in the Light of Jewish Interpretations». I saggi contenuti in questa parte riguardano l'interpretazione giudaica di alcuni punti topici dell'Antico Testamento (ad es. Lv 19,18; Dt 24,1-4; Es 20,5b) o di tematiche teologiche come il primo comandamento del decalogo; il rapporto maestro-discepolo nel giudaismo rabbinico e nel vangelo; il problema del divorzio nel pensiero farisaico. La seconda parte del volume ha per titolo «Rabbinic Literature—offering many ways of interreligious dialogue on the level of Sacred Scriptures and Traditions». I saggi contenuti in questa parte riguardano il dialogo giudaico-cristiano e la lettura interreligiosa della rivelazione del Sinai a partire da testi giudaici e rabbinici. Completano il volume un'accurata bibliografia e un indice biblico.

Guido Benzi  
 Università Pontificia Salesiana  
 Piazza Ateneo salesiano, 1  
 00139 Roma  
 gubenz2013@gmail.com

A. DE PALMAERT – J. CHABERT, *Cento personaggi per comprendere la Bibbia* (CSB 78), EDB, Bologna 2016, p. 200, cm. 21, € 19,00, ISBN 978-88-10-41031-8.

Da Adam, umanità, a Filemone, «amato», la strada è molto lunga. Ma è tutta inscritta lì, nella Bibbia. È una strada sulla quale camminano tanti personaggi, di tutti i tipi e di tutte le risme. Non è sempre facile identificare subito un personaggio che interessa sul momento per una ricerca personale, un interesse momentaneo, un soggetto di un elaborato... I due autori inanellano una galleria di cento personaggi biblici chiave che, a loro volta, inquadrati e apprezzati nella loro singolarità e nel loro valore, fanno comprendere più a fondo il testo biblico stesso nel quale è raccontata la loro vicenda. I due studiosi hanno distribuito il loro materiale in 14 capitoli, suddividendo la storia biblica per epoche significative per più di un aspetto. Dai miti delle origini (che vanno da Adamo ed Eva ai costruttori di Babele, 7-18), si entra nella storia (19-36) – che ci presenta Abramo e Sara, Agar e Ismaele, Isacco, le madri di Israele e Giuseppe –; si attraversa il periodo che da Mosè porta a Samuele (37-50) – nel ritorno in Canaan (Mosè, Aronne, Giosuè e Saab, Gedeone e Sansone, Anna e Samuele) –, per giungere al tempo della storia, che dal primo re di Israele Saul arriva a Giuda maccabeo (51-66) attraverso una galleria di re, regine, donne sedotte, re santi e ricostruttori di Gerusalemme postesilica. Un capitolo apposito è dedicato ai profeti portatori della parola di Dio (c. V; 67-78) e uno agli «eroi da romanzo» e personaggi edificanti (c. VI; 79-88: Giobbe, Giona, Rut, Giuditta, Tobia, gli innamorati del Cantico). Sulla frontiera del Nuovo Testamento si trova il Battista (c. VII; 89-94), seguito dai personaggi dell'alleanza rinnovata (c. VIII; 95-98). Il

c. IX (99-110) si sofferma a illustrare la famiglia di Gesù, mentre quello successivo (c. X; 111-126) analizza più a lungo il popolo al tempo di Gesù, inquadrando Gesù paesano della Galilea nel mondo greco-romano: Ponzio Pilato, Caifa, Simone il fariseo, il centurione pieno di fede, la donna cananea e i magi. Gesù è a capo di uno strano gruppo: i dodici apostoli, descritti uno per uno (c. XI; 127-148). Gesù è un uomo affascinante, che si lascia intuire. Per questo un capitolo (c. XII; 149-160) è dedicato alle persone che lo riconoscono, fra cui varie donne (Simeone, Marta, Maria di Betania, Nicodemo, Maria di Magdala, le donne discepolo, il ladrone pentito, Giuseppe di Arimatea). Gesù sconvolge la vita delle persone e le accoglie senza giudicarle. Questo fatto è ben descritto nel c. XIII (161-178), dove si abbozzano le figure della donna adultera e di Bartimeo, di Zaccheo, di Lazzaro e di Cleopa, di Saulo detto Paolo e di Marco, evangelista ispirato da Pietro, per concludere con Luca, il teologo narratore. L'ultimo capitolo (c. XIV; 179-190) è dedicato ai primi cristiani, che raccolgono Gesù Cristo come un'eredità preziosa: Stefano – primo martire cristiano –, Barnaba – «colui che sa confortare» –, Cornelio il centurione, Timoteo – «colui che onora Dio» –, Tito, il diplomatico; Aquila e Priscilla, una coppia impegnata. Chiudono in bellezza questa galleria di cento personaggi biblici chiave Febe, «la brillante» e appunto Filèmone, «amato», colui al quale Paolo rimanda come fratello carissimo in Cristo Onèsimo, lo schiavo fuggito da Filèmone e da Paolo generato discepolo di Gesù mentre si trovava in catene (probabilmente a Efeso, più che a Roma). L'istituto della schiavitù, sul quale si reggeva l'impero romano, riceve così la prima scossa mortale che lo avrebbe scardinato completamente, allorché il pensiero culturale e filosofico avesse raggiunto l'avanguardia costituita dal Vangelo di Cristo e dalla vita nuova e fraterna da esso generata nella comunità cristiana, lievito di un mondo nuovo.

Roberto Mela  
Parrocchia San Lorenzo  
Via Gioacchino Pepoli, 2  
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)  
robertomela95@gmail.com

A. MARCHADOUR, «*La terra che io ti indicherò*». *Teologia e storia della terra promessa* (Temi biblici 10), EDB, Bologna 2017, p. 136, cm 21, € 18,00. ISBN 978-88-10-22508-0.

L'esegeta francese assunzionista (ora rientrato in patria) è stato docente a Tolosa e ha risieduto per dodici anni a Gerusalemme come superiore della comunità residente nello splendido sito di *San Pietro in Gallicantu*, sempre impegnato nell'insegnamento e nella formazione permanente. Il volume è la traduzione del n. 162 dei prestigiosi *Cahiers Évangile*, edito nel 2012. Il tema della terra è esaminato in sei capitoli a partire dalla notazione di come l'esilio babilonese

(587-538 a.C.) sia stato per Israele un crogiolo non solo di sofferenza per la lontananza dalla propria terra, ma anche il tempo fecondo di composizione di tante pagine che poi sono entrate a formare il testo biblico. La terra è quindi esaminata nel sua accezione generale, come universo donato da Dio all'uomo per la sua custodia e la sua coltivazione. Una porzione di terra è stata promessa ai patriarchi e alla loro discendenza, perché vi potessero abitare in pace, sapendo che anche altri popoli già vi abitavano. Era un segno di alleanza che YHWH dava al suo popolo. Una terra che è stata violentata dal peccato di idolatria e di infedeltà da parte di Israele e, per questo, come denunciato dai profeti, ha visto la maggioranza dei suoi figli costretti all'esilio babilonese. I salmi hanno lodato la terra in molte sfaccettature. Struggente il Sal 137, che esprime tutta la tragedia spirituale e la nostalgia per il paese lontano dal luogo dell'esilio, dove non si possono cantare i canti di Sion richiesti dall'oppressore. Gesù ha vissuto e amato la sua terra e i cristiani venerano i luoghi della storia della salvezza con la vita di comunità e con i pellegrinaggi. Gesù ha però desacralizzato la terra con l'annuncio del Regno e delle Beatitudini, vivendo le quali è possibile vivere da figli di Dio in ogni parte del mondo. L'autore è ben consapevole dell'esplosività del tema della terra contesa, ma non si dilunga in molte considerazioni teologiche di attinenza geopolitica. Egli si limita praticamente alla teologia biblica della terra indicata da YHWH al suo popolo, senza addentrarsi a lungo nell'attualità e nel significato teologico del permanere di Israele nel paese loro promesso, tenendo presente la necessità della convivenza pacifica con un altro popolo (molto interessanti su questo tema teologico sono alcune pagine di p. Francesco Rossi De Gasperis, pubblicate dalle EDB). Molto interessante e intrigante la lista delle ventinove sfaccettature che la terra in generale e la terra di Israele ha assunto nella storia (123-124). Una lista che speriamo porti l'ottantaquattrenne autore a comporre un altro libro seguendo da vicino proprio questo schema di sceneggiatura.

Roberto Mela  
Parrocchia San Lorenzo  
Via Gioacchino Pepoli, 2  
40035 Castiglione dei Pepoli (BO)  
robertomela95@gmail.com

L. BRUNI, *La sventura di un uomo giusto. Una rilettura del libro di Giobbe*, EDB, Bologna 2016, p. 146, cm 20, € 14,90, ISBN 978-88-10-55871-3.

L'autore, professore ordinario di Economia politica all'Università Lumsa di Roma e editorialista di *Avvenire*, ripresenta la parabola umana della sofferenza innocente, a partire dall'esperienza di Giobbe. Il volume presenta la drammatica attualità del libro di Giobbe, muovendo le mosse da alcune scene-domande,

che diventano, nello sviluppo del volume, i titoli dei vari capitoli che si avvicinano. Dall'etimologia incerta del suo stesso nome, presentato non come un figlio di Israele, ma solo come un uomo giusto abitante in un paese straniero, Giobbe incarna e smaschera molti inganni circa la relazione tra l'uomo e Dio. Vi è una vera e propria rivoluzione antropologica e religiosa, che cerca di superare la visione retributiva della fede, incarnata da suoi *amici* che pronunciano discorsi teologicamente impeccabili, per fare spazio a una esperienza di Dio gratuita e nello stesso drammatica. Solo quando Giobbe è spogliato da tutti i suoi beni e da tutte le sue certezze (Gb 1,20-21), inizia il suo dialogo con Dio, la sua lotta in cerca di risposte. I suoi amici più intimi, nonché interlocutori tematici sono Qohelet, ma anche Leopardi, Dostoevskij, Kafka, Nietzsche e Kierkegaard. Il volume si conclude con delle domande aperte che trovano, nell'orizzonte del *Dio del non ancora*, una possibile risposta o meglio, una legittima ulteriore domanda.

Luca Crapanzano  
ISSR «Mario Sturzo»  
Via La Bella, 3  
94015 Piazza Armerina (EN)  
lucacrapanzano1982@gmail.com

W.A. MEEKS, *Cristo è il problema* (StBi 189), Paideia, Brescia 2017, p. 167, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-394-0905-8.

Un volume che ripropone per i lettori italiani una serie di lezioni che il professore emerito di Studi religiosi all'Università di Yale ha tenuto soprattutto alla Emory University di Atlanta, GA. Dei capitoli che compongono il volume solo il primo è un inedito. Il libro risente del contesto religioso e culturale del protestantesimo americano in cui le identità plurime non sono un fenomeno nuovo: «quattro secoli di Gesù in America: tanti Cristi, altrettante incarnazioni culturali, tanto secolari quanto religiose» (R.W. Fox, *Jesus in America*, 395, citato da Meeks a p. 15). L'autore è convinto che la questione dell'identità di Gesù deve fare i conti con il fatto che «qualsiasi identità umana compresa l'identità di Gesù, è un processo ininterrotto di transazioni sociali» (141). Perciò non si può dire che la rivelazione in Gesù sia conclusiva e compiuta, che egli sia l'ultima e definitiva parola sul rapporto di Dio con l'umanità. Quest'ultimo convincimento già presente nella Chiesa primitiva (cf. Lettera agli Ebrei), rende di fatto impossibile una concezione della rivelazione cristiana che dipenda essenzialmente dalla narrazione. Dietro alle molte e varie rappresentazioni che si hanno del Figlio di Dio non c'è un unico Cristo, perciò è necessario superare i limiti della ricerca post-illuministica su Gesù e considerare la possibilità di rinvenire nuovi modi di rappresentarsi il Figlio di Dio. Un libro interessante, a tratti difficile, ma

certamente stimolante perché dice che Cristo è ancora la domanda, non la risposta all'uomo di oggi.

Giuseppina Zarbo  
 Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
 Via Chiappara al Carmine, 16  
 90134 Palermo  
 zarbogiusy@libero

G. RAVASI, *Nel nome del Padre. La paternità divina nella Bibbia*, EDB, Bologna 2016, p. 118, cm 18, € 11,00, ISBN 978-88-10-55872-0.

Il volume, scritto dal cardinale Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, ha il pregio della sintesi e del linguaggio polifonico tra i diversi *saperi*, tipico della formazione e della sensibilità dell'autore. Viene declinato un percorso di ricerca circa la paternità di Dio secondo due grandi linee direttrici: la tradizione prima di Cristo, dalla influenza della tradizione mesopotamica ed egiziana sulla concezione della paternità in Israele, sino alla presentazione delle varie sensibilità degli evangelisti dinanzi alla preghiera del *Padre nostro*, per arrivare, infine, all'esperienza della paternità divina in Giovanni e Paolo. Lo studio, estremamente attuale per la tematica trattata e per il costante rimando a opere artistiche e filmiche, presenta uno dei nodi più complessi della cristianità e dell'umanità in genere: la paternità di Dio che riassume in sé due volti apparentemente antitetici, quello della misericordia con quello della correzione, quello dell'amore e della tenerezza, con quello dell'educazione e della formazione della *sua* creatura. Tale poliedrica realtà, assunta dal *Figlio del Padre* e testimoniata nella sua vicenda storica di vita, morte e resurrezione, diventa criterio costante di confronto per ciascun uomo, chiamato a sua volta a essere padre e generatore di vita nuova, ma sempre nella irriducibile consapevolezza filiale.

Luca Crapanzano  
 ISSR «Mario Sturzo»  
 Via La Bella, 3  
 94015 Piazza Armerina (EN)  
 lucacrapanzano1982@gmail.com

G. FROSINI – A. VACCARO, *La Bibbia in breve*, EDB, Bologna 2017, p. 269, cm 18, € 16,00, ISBN 978-88-10-55898-0.

Il piccolo ma prezioso volume *La Bibbia in breve* scritto dai professori Giordano Frosini e Andrea Vaccaro presenta un riassunto – intenzionalmente non esaustivo e «dolorosamente» sintetico, così scrivono gli autori – del libro più famoso e venduto al mondo: la Bibbia. Essa tuttavia risulta anche essere la meno

letta nella sua interezza, perfino dagli stessi cristiani. Pochi infatti possono vantare la lettura dell'intero testo biblico. I motivi sono molteplici: le lunghe genealogie, le minuziose descrizioni di riti, luoghi e usanze che all'uomo di oggi appaiono lontane e a volte incomprensibili. Ispirandosi al modello di san Giovanni Bosco il volume si propone, attraverso una riduzione da 1 a 20, di fornire un riassunto dei singoli libri biblici, senza aver la pretesa di essere né un'introduzione allo studio del testo né un commento, al fine di percorrerli con una certa agilità così da incoraggiare la conoscenza della «lettera che Dio ha scritto (ispirato) per l'umanità». Il libro è destinato ai giovani cresimandi, studenti delle scuole medie e superiori, ai catechisti e a tutti coloro che non sono riusciti nell'impresa di leggere il testo biblico nella sua interezza.

Giada Vullo  
Via Antonio Russello, 3  
92026 Favara (AG)  
giada.vullo@gmail.com

B.E. EHRMAN, *Il Nuovo Testamento. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2015, p. 568, cm 22, € 35,00, ISBN 978-88-430-7821-9.

Scritta 2013, quest'opera ponderosa viene da uno studioso americano, certamente molto esperto in studi biblici e storici, oltre che abilissimo comunicatore anche per non specialisti. In sostanza si tratta di un'introduzione abbastanza ampia a tutti i libri del NT, alla loro origine, al loro valore letterario e storico, al loro messaggio. In particolare l'A. studia i Vangeli (eterno problema molto intrigante), a partire dalla questione della loro origine e del loro rapporto con il Gesù della storia. Ricerca su questo questo soggetto soprattutto e innanzitutto alla luce delle probabili tradizioni orali precedenti, collocate abilmente nel loro contesto specialmente greco-romano, pur senza ignorare quello giudaico antico. In questa ricerca abbondano ovviamente ipotesi e contro ipotesi, ben note anche all'A. Ne può derivare, almeno per i non esperti, un senso di disagio, di perplessità, di dubbi circa il valore storico, o anche storico, dei quattro Vangeli. A mio parere sarebbe meglio sfruttare i pur pochi segni di tradizioni preevangeliche già scritte (per esempio in lettere paoline) e innanzitutto ricordare che, pur variegata, quelle tradizioni prima orali e poi scritte sono comunque scaturite da un «maledetto» ebreo crocifisso, proclamato da altri ebrei risorto, Signore, Figlio di Dio, salvatore anche più della divina Torah. Su questo fondamentale punto l'A. tace a lungo, prendendone atto e valorizzandolo solo dopo molte pagine. A mio parere sarebbe meglio cambiare percorso (come, per esempio, faccio anch'io nel mio libretto *Credere ai Vangeli? Perché?*, Torino 2010); così anche il lettore avrebbe una buona e valida ancora nel *mare magnum* delle ipotesi. Non condivido nemmeno la datazione dei Vangeli: tra il 65 e il 95. È infatti forte l'impressione, in tutt'e quattro, che Gerusalemme e le strutture giudaiche siano ancora in piedi. E ciò vale anche per quasi tutto il resto del NT. Un altro motivo di dissenso: l'eccessiva enfasi sull'attesa apocalittica (un imminente o vicino regno di Dio, di Israele e della

Chiesa) condivisa e mantenuta sia da Gesù sia da san Paolo. In parte l'A. ha delle ragioni, ma ignora troppo anche l'aspetto e il valore del «già», delle realtà già nuove gesuane e paoline, ben chiare anche nei Vangeli, accanto a quelle del «non ancora». Anche per altre questioni l'A. potrebbe sfruttare pure il metodo dell'«e/e» accanto o al posto di quello dell' «aut/ aut». Con queste riserve possiamo tutti ascoltare e servirci di questo volumone, se non altro per la sua abilità nell'illustrare il contesto religioso-sociale-politico-culturale in cui è sorto il NT.

Giovanni Giavini  
Via Previati, 8  
20149 Milano  
giavinigiovanni@libero.it

G. RAVASI, *I Vangeli*, EDB, Bologna 2016, p. 714, cm 20, € 44,50, ISBN 978-88-10-55875-1.

Il volume è frutto di un'accurata opera di trascrizione dell'insegnamento orale del cardinale Gianfranco Ravasi, che per lungo tempo ha svolto dinanzi a una platea vasta di ascoltatori diretti e indiretti (attraverso la Tv, la Radio e le registrazioni). Esso vuole guidare il lettore all'interno dei quattro Vangeli che lungo i secoli sono stati non solo *lampada per i passi* nel cammino della vita, ma anche *grande codice* artistico, etico e spirituale di tutta la civiltà occidentale. Dopo una lunga e accurata introduzione, unica parte del libro pensata e composta in forma scritta, il lettore viene preso per mano e accompagnato in un lungo e avvincente viaggio alla scoperta del volto di Cristo, *frammentato e ritrovato* nel volto degli uomini. Lo studio consta di quattro parti, relativi ai quattro Vangeli e, a conclusione di ogni sessione, offre un interessante quadro riassuntivo relativo alle piste di riflessione e di sintesi delle tematiche trattate, nonché rimandi bibliografici essenziali. L'appendice teologica sulla Pasqua di Cristo, centro ultimo e cuore stesso del messaggio cristiano, aiuta il lettore a mantenere costantemente presente la frontiera della temporalità squarciata dalla resurrezione di Cristo, alla luce di quell'alba incerta e radiosa, per una esperienza teofanica che chiede accoglienza di fede.

Luca Crapanzano  
ISSR «Mario Sturzo»  
Via La Bella, 3  
94015 Piazza Armerina (EN)  
lucacrapanzano1982@gmail.com

R. PIERRI, *Lessico del Nuovo Testamento per radici* (SBF. Analecta 84), Edizioni Terra Santa, Milano 2017, p. 488, cm 24, € 40,00, ISBN 978-88-4240-519-5.

Il prof. Pierri, docente di greco biblico presso lo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, ha pubblicato un utilissimo strumento per apprendere

il greco del NT. A nessuno sfugge la necessità di assimilarne il lessico per «entrare» nella lingua. Certo – come sottolinea l'autore – una lingua non si identifica solo con le sue parole, ma possedere un consistente repertorio lessicale è una chiave indispensabile per conoscerla. Il nostro autore, pur riconoscendo il valore dei due approcci a cui normalmente ci si rifà nello studio del greco (semantica e frequenza), sceglie e propone quello di introdurre al lessico mediante la radice o le radici che compongono le parole. A suo avviso, in questo modo è consegnata allo studente – ma in generale a chi voglia leggere il NT in greco – una chiave di lettura formidabile per intendere e ricordare il greco neotestamentario e poter legger un testo a prima vista o quanto meno comprendere, anche per sommi capi, il contenuto. Volume di grande impatto didattico.

Giuseppina Zarbo  
Centro di Studi Biblici «Bet Hokmah»  
Via Chiappara al Carmine, 16  
90134 Palermo  
zarbogiusy@libero

R. MANTEGAZZA, *Sono solo un ragazzo. Figure giovanili nella Bibbia*, EDB, Bologna 2017, p. 141, cm 20, € 12,50, ISBN 978-88-10-55899-7.

Il saggio si apre con un introduttivo *excursus* terminologico per mostrare la polisemanticità della parola «giovane» nella Bibbia, dalla quale emerge perciò una visione ambivalente della giovinezza: il giovane è l'adulto incompiuto, e proprio per questo, il privilegiato destinatario di una pedagogia umana e divina. L'autore passa dunque ad analizzare alcune significative figure di giovani presenti nelle Scritture, in ciascuna delle quali tale azione pedagogica si declina in modo peculiare, e di cui la predilezione è costante presupposto. Così, la benedizione divina su Giacobbe, come su Giuseppe, non li esenta dalla responsabilità di opere degne di essa, compresa la riconciliazione coi fratelli. Tobia e Davide sono i giovani cui è data una missione da compiere. Daniele è il giovane saggio della resistenza tenace. Anche l'amore giovanile celebrato dal Cantico dei Cantici si dischiude all'età adulta nella misura in cui passa per la morte di sé nella consegna all'amato. Il discepolo amato è figura del giovane chiamato alla sequela del Maestro. Ma è l'alterità, rappresentata dal serpente genesiaco, a far sì che la coppia Adamo-Eva, a chiusura dell'*excursus* sulla giovinezza, faccia il suo ingresso nel mondo adulto, segnato dalla scelta consapevole tra vita e morte. La ricchezza evocativa di cui è portatrice la giovinezza, trova un rimando visivo nei molteplici riferimenti artistici e pittorici cui man mano si rimanda tramite una rispettiva sitografia.

Aurora Ribera  
Via Giorgio d'Antiochia, 5  
90142 Palermo  
aura31@hotmail.it

FABRIZIO VALLETTI

# Un gesuita a Scampia

Come può rinascere una periferia degradata

*Prefazione di Franco Roberti*

*Postfazione di Marco Rossi-Doria*

Il popoloso quartiere di Scampia, all'estrema periferia nord di Napoli, è divenuto l'emblema del degrado e dell'abbandono. Eppure anche in questa polveriera sociale, dove molte famiglie hanno la maggioranza dei componenti in carcere, molte cose stanno cambiando. Perché, come sostiene l'autore, «anche a Scampia si può sognare, si può cercare di vivere insieme nella legalità e nella libertà». Ed è possibile, soprattutto attraverso la scuola, modificare l'immaginario simbolico dei moltissimi ragazzi del quartiere.



«LAPISLAZZULI»

pp. 232 - € 19,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

## LIBRI RICEVUTI

---

- BONS E. – PRINZIVALLI E. – VINEL F. (EDD.), *La pluralité des sens de la Bible. Lire les Écritures à l'époque des fondamentalismes*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2017, p. 140, cm 24, € 20,00, ISBN 978-2-86820-543-8.
- BROCCARDO C., *I Vangeli. Una guida alla lettura*. Nuova edizione (Quality Paperbacks 512), Carocci, Roma 2017, p. 158, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-430-8945-1.
- CARBAJOSA I. – GONZÁLEZ ECHEGARAY J. – VARO F., *La Bibbia nel suo contesto* (Nuova Introduzione allo studio della Bibbia 1), Paideia, Torino 2017, p. 480, cm 23, € 36,00, ISBN 978-88-394-0908-9.
- EID T., *Le perturbateur d'Israël. Étude de deux théophanies sur le Carmel (1 R 18,17-45)*, Éditions du Cerf, Paris 2017, p. 256, cm 23, € 24,00, ISBN 978-2-204-12421-8.
- Ester. Introduzione, traduzione e commento*, a cura di ERIC NOFFKE (NVBTA 25), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 213, cm 21, € 40,00, ISBN 978-88-922-1246-6.
- GRASSILLI M., «Santificali nella verità». *Il rapporto tra santificazione e missione nel Vangelo di Giovanni* (RivB Suppl. 59), EDB, Bologna 2016, p. 267, cm 24, € 34,00, ISBN 978-88-10-30247-7.
- HENKE J.-M., *Die Zypriischen Terrakotten aus Milet. Neue Überlegungen zur Einordnung der archaischen zypriischen Terrakotten aus ostägäischen Fundkontexten und ihrer werkstattspezifischen Zuweisung*. Mit einem Beitrag von CORNELIS W. NEEFT (Milesische Forschungen 7), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XVI-422, cm 30, € 129,95, ISBN 978-3-11-054381-0.
- LANDI A., *Non di solo pane. Gesù e la prassi del digiuno*, EDB, Bologna 2017, p. 79, cm 19, € 9,00, ISBN 978-88-10-20229-6.
- LANDI A., *Generare alla vita in Cristo. Paolo, il Vangelo e la comunità*, Paoline, Milano 2017, p. 196, cm 21, € 16,00, ISBN 978-88-315-4936-3.
- LUPIERI E. (ed.), *Una sposa per Gesù. Maria Maddalena tra antichità e postmoderno* (Frecce 241), Carocci, Roma 2017, p. 340, cm 21, € 39,00, ISBN 978-88-430-7295-8.
- MEIER J.P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 5. L'autenticità delle parabole* (BTC 186), Queriniana, Brescia 2017, p. 453, cm 24, € 49,00, ISBN 978-88-399-0486-7.
- Numeri. Introduzione, traduzione e commento*, a cura di DINH ANH NHUE NGUYEN (NVBTA 4), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 336, cm 21, € 40,00, ISBN 978-88-922-1199-5.
- PAJUNEN M.S. – PENNER J. (edd.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. IX-506, cm 24, € 129,95, ISBN 978-3-11-044774-3; e-ISBN (PDF) 978-3-11-044926-6; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-044853-5; ISSN 0934-2575.
- PIERRI R., *Lessico del Nuovo Testamento per radici* (SBF. Analecta 84), Edizioni Terra Santa, Milano 2017, p. 488, cm 24, € 40,00, ISBN 978-88-4240-519-5.

- PITTA A. – FILANNINO F., *La vita nel suo nome. Tradizioni e redazioni dei vangeli*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 299, cm 21, € 38,00, ISBN 978-88-922-1245-9.
- RANJAR C.S., *Be Merciful Like the Father. Exegesis and Theology on the Sermon on the Plain (Luke 6,17-49)* (AnBib. Dissertationes 219), Gregorian & Biblical Press, Rome 2017, p. 346, cm 23, € 30,00, ISBN 978-88-7653-699-1.
- REIF S.C., *Jews, Bible and Prayer. Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notions* (BZAW 498), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. VIII-377, cm 24, € 119,95, ISBN 978-3-11-048436-6; e-ISBN (PDF) 978-3-11-048670-4; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-048585-1; ISSN 0934-2575.
- ROCCHI S. – MUSSINI C. (edd.), *Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance* (Philologus. Supplementary Volumes 7), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. IX-327, cm 24, € 109,95, ISBN 978-3-11-051780-4; e-ISBN (PDF) 978-3-11-052168-9; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-052112-2; ISSN 2199-0255.
- SIGISMUND M. – MÜLLER D. (edd.), *Studien zum Text der Apokalypse II* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 50), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. VIII-543, cm 23, € 119,95, ISBN 978-3-11-055705-3; e-ISBN (PDF) 978-3-11-055878-4; ISSN 0570-5509.
- STEFANELLI O., *Il «trafitto» che viene con le nubi in Ap 1,7. Studio intertestuale del primo annuncio profetico dell'Apocalisse* (RivB Suppl. 64), EDB, Bologna 2017, p. 212, cm 24, € 26,00, ISBN 978-88-10-30253-8.
- SUSANETTI D., *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione* (Frece 236), Carocci, Roma 2017, p. 262, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-430-8806-5.
- Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. VI. Die Apokalypse. Teststellenkollation und Auswertungen* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 49), Herausgegeben von MARKUS LEMBKE, DARIUS MÜLLER, ULRICH B. SCHMID in Verbindung mit MARTIN KARRER, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. VIII-543, cm 23, € 199,95, ISBN 978-3-11-054728-3; e-ISBN (PDF) 978-3-11-054843-3; ISSN 0570-5509.
- TOLONI G., *Jéroboam et la division du royaume. Étude historico-philologique de 1 Rois 11, 26 – 12, 33* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 178), Brepols, Turnhout 2017, p. 222, cm 23, € 60,00, ISBN 978-2-503-57365-6.
- XERAVITS G. – ZSENGELLÉR J. – BALLA I. (edd.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016-2017), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XIII-455, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-046564-8; e-ISBN (PDF) 978-3-11-046740-6; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-046656-0; ISSN 1614-3361.
- ZUMSTEIN J., *Il Vangelo secondo Giovanni. Volume 1: 1,1 – 12,50, Volume 2: 13,1 – 21,25* (Strumenti 72-73), Claudiana, Torino 2017, p. 1042, cm 24, € 38,00 + 31,50, ISBN 978-88-6898-070-2; 978-88-6898-071-9.
- ZURAWSKI J.M. – BOCCACCINI G. (edd.), *Second Temple Jewish Paideia in Context* (BZNW 228), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. VI-308, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-054606-4; e-ISBN (PDF) 978-3-11-054697-2; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-054611-8; ISSN 0171-6441.

# INDICI

GIANCARLO PANI

# Lutero tra eresia e profezia

Lutero si poneva davanti alla Chiesa di Roma, cui era sinceramente legato, con quella autonomia di giudizio che rifiuta l'obbedienza acritica a direttive che vengono dall'alto. Per capire la forza che ha animato il suo pensiero e la sua azione occorre soprattutto ritornare al suo tempo, al suo mondo, alla sua teologia. A cinquecento anni dalla Riforma, è necessario accostarsi al monaco agostiniano mettendo da parte secoli di guerre di religione e annose controversie teologiche.



«LAPISLAZZULI»

pp. 208 - € 17,50

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

# INDICE DEI TESTI

a cura di FRANCESCO BONANNO

## I. ANTICO TESTAMENTO

<b>Genesi</b>			
1,1-2,4a	318n	3,8	320
1,27	610	3,12	320
2	368	3,18	321, 324
2-3	43	4,20	110
2,18	609	5,1	320
2,21	610	5,1b $\beta$	321
3	422	5,1-3	324
3,16	606	5,3	321
3,24	318n	5,23	320
4	43	6,6	320
4,8	142	6,6-8	323
6	607	6,9	323
9,4	213n	8,4	324
12	43	8,23	324
12,3 <sup>LXX</sup>	55	12,27	320
12,11-12	606	13,9	134n
15	265	13,13	404
15,6	164, 168	13,16	134n
18,19-19,29	245	14	43
22,1-14	125	18,4	320
23,9	173	18,8	320
23,20-33	269	18,9	320
25,8	174	18,10	320
28,20	365n	20,22-23,19	323
34	497	22,27	196
36,10	227	23,6	332
36,13	227	23,20	539
36,17	227	24,3-8	325n
37,20	125	24,7	325n
37,26	363	24,8	247
40,6	563	24,8 <sup>LXX</sup>	217
40,7	358, 563	24,17-25,8-9	323
46,1-27	318	25-31	317-327
46,8ss	319	25,5	403
49,11	111	25,18-22	318n
50,2-3	561n	27	322
50,26	318-319	27,19	323
		28,35	324n
		28,43	324
		29	325n
<b>Esodo</b>		29,12	213n
1-23	322	29,30	324n
1,1-7	319	29,42-45	318
1,1-8	318	30,20	324n
1,8-12	320	34	237-238
1,13-14	322	34,29-35	237-239
3,7-8	323	35-40	317-327
3,7-12	320		

35,19	324n
35,24	323
39,1	324n
39,26	324n
39,41	324

**Levitico**

1-8	318
4,7	213n
4,18	213n
4,25	213n
8	325n
11,4	138
11,15	367
13	568-569
13,3	568n
13,9	568n
13,20	568n
13,25	568n
13,27	568n
15,19-24	606
16	218
17,10	213n
17,11	218
19,11 <sup>LXX</sup>	341
21,1-4	139
21,11	139
21,16-24	117
23,27-32	218
23,29	377n
25,18-24	365
25,25-31	504

**Numeri**

3,7-8	323n
8,25-26	323n
13,23	120
15,38-40	134n
18,7	323n
26,20	227
29,7-11	218

**Deuteronomio**

6,4	478
6,8	134n
7,1-3	501
8,8	120
10,18	365n
11,18	134n
12,16	213n
12,24	213n
13	589

16,19 <sup>LXX</sup>	340
16,19b	341
18,15	377n
21,17	591
21,20	539
21,23	400
23,1-4	501
32,9	408
32,11	142n
32,39	559
32,50	174
33,2	228

**Giosuè**

2,18 <sup>LXX</sup>	494
3-4	43
5,13-15	269
6	493-495
23,12	501
23,13	501
24,30	125n

**Giudici**

3,5-6	501
3,24	562n
5,4	228
9,10-11	120n
9,11	495-497
15,18	125n

**Rut**

2,12	142n
------	------

**1 Samuele**

2,13-17	497-500
3	43
3,9-10	125n
8,1-4	499
16,7	351
17	508
17,6	562n
24,4	562n

**2 Samuele**

3,18	125n
5,2	128n
5,6-8	118
5,8	117, 412
7	508
11,21	497
13,29	412
16,1-4	111

**1 Re**

1,32-40	112
1,33	412
1,38	412
1,44	412
5,11	227
10,14	556
11,1-13	500
13,14	556
15,8-24	560
15,23	560
16,29	587
16,29-34	590
17	590
17,4	591
18,13	125n, 141n
18,22	589
19	590
19,1	125n
19,10	125n, 141n
19,12	590
19,14	125n, 141n
20	587-588
21	503, 589-590
22	588

**2 Re**

1	589-590
2,1-8	590
2,1-18	590
2,9b	591
2,12	135n
2,18	587
5,20-27	559n
6,21	135n
9	503
9,7	125n
9,11	112
13,14	135n
15,1-7	564
15,5	564n
17,13	125n
17,23	125n
19,26	367
21,10	125n
24,2	125n
25	504-506

**1 Cronache**

2,4	227
2,6	227
15,17-19	227

**2 Cronache**

5,12	227
14-15	560
16,7-9	561
16,10	565
16,12-13	559
16,14	562
20	495
24,19-21	125
24,20-22	142
26	508
26,1-15	564
26,16-18	564
26,21-23	564
28,9b	566

**Esdra**

2,65	227
7	507

**Neemia**

1	508
1,5	228
3,36	92n
9,6-37	228
9,8	228
9,26	125n
10	228
13,27	501, 508

**Tobia**

5,5	556
12,8	353n

**1 Maccabei**

13,51-52	112
15,16-24	194

**2 Maccabei**

2,23-24	300
2,25	300
6,18-31	263
7	181, 262-263
10,6-8	112
14,7	556

**Giobbe**

26,6	90
28	608
28,22	90
38,41	368

**Salmi**

1,5	430
2	525
3	514
6,4s <sup>LXX</sup>	544
7	514
8	131n, 514
8,3	129
8,7	129
9-10	511-536
9,2-11	520-528
9,2-17	512
9,12-21	528-535
10,1-15	512
10,16-18	512
16,10	430
17,8	142n
17,15	430
18,21	512
19	523n
24	514
27,13	91
32	514
33	514
36,8	142n
37,2	368n
43	514
46	514
49,16	430
52,7	91
55,23	365
57,2	142n
61,5	142n
63,2	92n
63,8	142n
65,5	83n
71,7	214
72,21	430
74	96
74,2	96
74,18	96
74,19	96n
74,22	96
74,23	96n
77,72 <sup>LXX</sup>	113n
84-89	97
88	71-93
88,1	227
89	96
89,1	227
89,2-19	97
89,20-38	97

89,39-52	97
89,48	96
89,49-51	97
89,51	96
91,1	369
91,4	142n
93-100	525
93,1	525
96,10	525
96,13	525n
97,1	525
98,9	525n
99,1	525
102,5	368n
102,12	368n
103,5	83n
103,15	368n
104,10-15	368
104,28	83n
105	228
106	228-229
107,35	92n
108,22 <sup>LXX</sup>	544
109 <sup>LXX</sup>	130
109,1 <sup>LXX</sup>	129-131
109,4	130
109,30	214
111	228-229
112	228-229
117 <sup>LXX</sup>	126
117,22-23 <sup>LXX</sup>	126
117,25-26 <sup>LXX</sup>	112
117,26 <sup>LXX</sup>	143
118	412
127,2	365
132,15	83n
135	228
135,7	410
136	228
139,15	92n
143,6	92n
147,7-9	368
149,5	430

**Proverbi**

7,8	608
8,32s	539
9,13	608
12,14	83n
12,23b	340
15,11	90
16,2	351

17,28	340	18,16b	341n
19,12	565	19,17b	330
20,13	83n	19,18–20,31	230
21,14	355	19,20b	330
24,12	351	19,20–20,31	329–348
26,7b	339	20,5–7	329n
26,9b	339	20,13	329n
27,20	83n	20,22–23	329n
30,15	83n	20,30–31	329n
30,16	83n	21,1–23,27	230
28,19	83n	23,19	351
30,22	83n	23,27	341
<b>Qoelet</b>		24,1–22	341
8,11	304	24,1–25,12ab	230
<b>Cantico dei Cantici</b>		25,23	358
2,1	368	26,19–27	230
2,16	368	27–51	230
4,5	368	31,1–11	365
6,2	368	34,13–36,17	353n
<b>Sapienza</b>		38	561
2	265	50,8	368
7,12	608	51,13–30	608
<b>Siracide</b>		<b>Isaia</b>	
1,1	330	1,1–4,6	124
1,1–10	341	2,2	214
1,1–30	230	2,2–4	42n
1,11–20	341	2,3	214
1,25–27	341	3,14	139n
1,28–29	355	5,1–7	124
2,1–18	230	5,8–23	136
3,1–4,10	230	5,14	83n
3,3	340n	5,24	141n
3,30	340n	6,2	562n
4,21	336n	6,9 <sup>LXX</sup>	383
4,23b	230	6,9s	384, 388
5,6	340n	6,9–10	20, 269
7,12–13	340n	10,2	139n
9,17–11,6	230	23,1–14	244
10,27	341n	26,20	356
11,7–28	230	28,4	120n
11,29–14,19	230	29,13	354
13,16b	340	29,22	141n
15,1–2	608	30,12	141n
15,11–18,14	230	30,30	566
16,3cd	341n	31,5	142n
17,19	351	32,2	92n
18,15	341	32,7	365
18,15–19,17	230, 329	32,15	42n
		39,29	42n
		40,3	377
		40,6	377

40,6-8	368n
41,18	92n
44,3	42n
44,23	92n
49,6	382, 388, 480, 482
53,2	92n
53,8	91, 92n
53,11	214
53,12	214, 247
56,1-12	116
56,7	116-117
59,21	42n
60,3	42n
60,10-12	42n
62,11	111, 411, 413
64,10	143n
66,18-20	42n

**Geremia**

2,6	92n
2,31	92n
7,1-15	116-117
7,11	116-117
7,25	125n
7,25-26	141n
8,13	120
10,1-16	406-411
11,19	91
12,4	367
12,7	143n
20,2	125
22,5-6	143
24,1-8	120n
25,4	125n, 141n
27,26	556
27,30 <sup>LXX</sup>	141n
29	508
30,13	561n
31	239
31,14	83n
31,32	217
32,1-44	416
32,39	265
33,5 <sup>LXX</sup>	141n
33,6 <sup>LXX</sup>	143n
33,30 <sup>ssLXX</sup>	141n
42,15 <sup>LXX</sup>	141n
44,7	83n
44,15 <sup>LXX</sup>	125
46,11	561n
51,4 <sup>LXX</sup>	141n
51,8-9	561n
51,43	92n

**Lamentazioni**

4,13	141n
------	------

**Baruc**

4,12	214
------	-----

**Ezechiele**

10,18	143n
13,8	141n
13,10-16	139n
13,20	141n
16,4-34	606
19,13	92n
22,12	363
26,20	91, 92n
27,33	214
31,14	92n
31,18	92n
32,18	92n
32,23-27	91
32,24	92n
32,32	91
34,31 <sup>LXX</sup>	413
35	228
36,27	42n
37	430
39,29	42n

**Daniele**

1-7	265
1,10	563n
5,28 <sup>LXX</sup>	215
7	250-251
7,9	245
12,2	181
14	265

**Osea**

2,5	92n
2,14	120
6,6	117n
9,10	120n, 121
9,15	121
9,16	121
11,1	131
12,7	138
14,6	368

**Gioele**

1,7	120-121
1,12	120-121
2,20	92n
3,1-5	42n

<b>Amos</b>		<b>Sofonia</b>	
2,7	139n	2,9	141n
3,1	408	<b>Aggeo</b>	
3,7	125n	1,9	143
5,16	136	<b>Zaccaria</b>	
6,7	141n	1,6	125n
9,11-12	378, 395	3,10	120
<b>Abdia</b>		7,9	138
2,5	83n	8,20-22	42n
2,6-20	136	9-14	411-417
3,17	120	9,1-17	412
<b>Giona</b>		9,9	109-112, 131, 135, 411, 413
1,15b	567	9,9-10	412
<b>Michea</b>		9,11	217, 247, 414
4,1-3	42n	11	416
4,2	214	11,12	415
4,3	214	11,13	411, 415
4,4	120	12,10	411
5,1	113, 128n	13,7	411, 413-414
5,3	113, 128n	13,7-9	413
6,8	138	14,1-21	115, 412
7,1	120	14,4	109, 412
7,9a	567	14,9	109
<b>Naum</b>		14,16-17	42n
3,1-7	244	14,21	115
		<b>Malachia</b>	
		3,1	539

## II. NUOVO TESTAMENTO

<b>Matteo</b>		2,23	141n
1,1	113, 128, 144	3,8	121n
1,1-17	131	3,10	121n
1,16	128	3,15	123n
1,17	128	4,14	141n
1,18	128	4,17	117
1,18-25	131	5,1	106-107
1,22	141n	5,1-2	106
2,1-12	144	5,1-7,27	104, 106
2,3	114	5,1-7,29	103
2,4	128n	5,3-11	107n
2,6	113	5,12	114n, 125
2,10	412	5,13	361
2,15	131, 141n	5,16	349, 353, 357
2,17	141n	5,17	141
2,20	367	5,17-48	352

5,20	123, 349, 352	13,10	106
5,20ss	540	13,35	141n
5,23-24	116n, 357, 372	13,36	102, 106
5,33-37	357	13,38	137
5,35	113	13,51-52	276
5,44-45	357	13,53	102
6,1	123, 349	13,55	241
6,1-18	350-359	13,57	114n
6,1-34	349-374	14,3-12	122
6,2	349	14,5	114
6,19-34	359-372	14,28	130n
7,1-5	361, 372	14,30	130n
7,1-11	359, 361	14,31	368n
7,1-12	357	15,1-14	137
7,6	361	15,3-9	133
7,7-11	361	15,11	139
7,12	362, 373	15,17-20	139
7,16-20	121n	15,22	118n, 130n
7,21	116n, 123, 133	15,25	130n
7,21-22	130n	16,8	368n
7,28	102	16,13-20	131
8,2	130n	16,16	128
8,6	130n	16,20	128
8,8	130n	16,21	114, 411
8,16	215	16,22	130n
8,17	141n	17,4	130n
8,21	130n	17,10	587
8,25	130n	17,15	130n
8,26	368n	17,26-27	207
9,13	116n, 117n	18,1	106
9,17	213n	18,1-3a	106
9,26	118n	18,1-35	104
9,28	130n	18,21	102
10,1	106	19,1	102
10,1-5	106	20,18	114
10,1-42	104	20,26-28	135
10,19	365	20,28	367
11,1	102	20,29-34	411
11,4-5	118	20,30-31	118n
11,5	411	21,1-17	411
11,9	114	21,1-23,39	101-147
11,18s	538n	21,5	411
11,29	112, 136	21,14	412
11,30	134	22,46	102
12,7	116n, 117n	23	354
12,17	141n	23,1-25,46	102-104, 107
12,22-32	365	23,13	352
12,23	113, 118n	23,15	352
12,33	121n	23,35	213n
12,50	123	23,39	413
13,1-3	106	24,1	106
13,1-52	102, 104, 106	24,1-3	102, 106

24,1-51	102	12,41-44	103
24,1-25,46	102, 105-106	13,1-52	103
24,2	107	13,3-37	105
24,3	103, 106-107	14,3-9	266
24,34	103	14,17	211
25,31-46	103	14,18	211
26,1	102-103	14,20	211
26,15	415	14,23	212
26,20-56	413	14,24	211-220, 213n
26,28	213n, 414-415	14,27	411
26,29	143	15,20	547n
26,31	411, 413		
26,47	105n	<b>Luca</b>	
26,55	105n	1-2	59n
26,56	141n, 414	1,1	62
26,63-64	131	1,1-2	10, 18, 68, 459
26,64	130, 143	1,1-4	4, 10-12, 193, 290-316, 459, 574, 582
27,9	141n	1,2	62-63
27,9-10	411, 415-416	1,2-3	25
27,11	145n	1,4	25, 387
27,20	105n, 114	1,5	584
27,24	105n	1,5-2,52	19
27,25	142	1,8	8
27,28-29	145n	1,14	215
27,36-37	145n	1,17	587
27,42	145n	1,20	305n
		1,32s	395
<b>Marco</b>		1,72	213n
1,3	377	2,1	296
1,34	215	2,1-2	12n, 584
2,19	357-358	2,1-5	296
2,19-20	249	2,10	215
3,10	215	2,30	539
4,12	269	2,30-32	233, 376
4,19	366	2,31	64
6,2	215	2,32	482
6,3	241	2,34	20, 377
7,26	195	2,37	358
9,1	556	2,40	305n
9,13	537n, 556	3,1-2	12n, 584
9,26	215	3,4-6	377
10,31	215	3,5	305n
10,45	215	3,8	56
10,47	252	4	383
11,12-14	119	4,14-30	484
11,15-17	115	4,16-30	239, 377, 482
11,20-24	119	4,21	305n
12,1-12	123	4,22	215
12,35	129n	4,25	587
12,35-37	128	5,17	556
12,38-40	103	5,17-26	482
12,40	107		

5,32	556	19,41-44	577
5,37	213n	19,45-46	115
6,22-23	472, 484	20,9-19	123
6,40	385	20,18	124
7,1	305n	20,41-44	128
7,1-10	472	21,7-36	105
7,24-30	539	21,12-13	472
7,24b-27	540	21,24	42, 305n
7,28	540	22,16	305n
7,29	539-541	22,20	213n
7,31-35	539	23,1-5	26n
7,33s	537-538, 553, 556	23,6-12	12n
7,34	538n	23,13-25	26n
7,35	539-541	23,27	577
7,47	215	23,47	472
7,50	540	23,48	577
8,1	301n	24,13-35	4, 312
8,4-8	16	24,17	358
8,11-15	16	24,45-47	388
8,13	16	24,47	481
8,23	305n	24,47-49	472
9,7-9	12n	24,55	305n
9,23-26	472		
9,23-27	484	<b>Giovanni</b>	
9,31	305n	1,11	547n
9,51	305n	1,18	543n
10,26-28	31	1,19	253
10,36	545n	2,4	544
11,1-54	105	2,14-16	115
11,5-8	359	2,15	213n
11,20	363	3,1-21	541
11,33-34	364	3,2	541-544, 556
11,34-36	363	3,2s	541
11,42	31	3,4-8	541
11,50	213n	3,6	542
12,4-7	359	3,8	542
12,11-12	484	3,9-21	541
12,13-21	373	3,10	541
12,22-31	360	3,11	542
12,22-32	366	3,13	542
12,30	367	3,16	542
12,31	371	3,17s	541
12,33-34	359, 366	3,18	542-543
12,35-48	364	3,19	537, 540-541, 554, 556
13,35a	143n	3,21	542-543
14,27	472, 484	3,22	542
16,9	363	4,21	548n, 549
16,13	363	4,23	546n, 548n, 549
16,19-31	578	4,44	547n
16,30	235	5,2	549
18,9-14	358	5,25	546n, 548n, 549
19,28-40	44	5,28	215

5,37 543n  
 5,43 556  
 6,31-58 239  
 6,36 543n  
 6,46 543n  
 6,51 216  
 7,30 544, 549  
 7,42 253  
 8,20 544, 549  
 8,59 544  
 9,37 543n  
 10,3s 547n  
 10,12 547n  
 11,50 213  
 12,13 112  
 12,15 411  
 12,20-21a 544  
 12,21b-22 544  
 12,23 537, 543, 548n, 549, 554  
 12,23-28 544  
 12,24s 544  
 12,27 544, 546n  
 12,28 544, 545n  
 12,29 544  
 12,29a 545  
 12,29b 545, 547  
 12,29c 545  
 12,29s 546  
 12,30-36a 544  
 12,31 544  
 12,31b 547  
 12,34 544  
 12,35s 544  
 12,36 544  
 12,36b 544  
 12,37 545  
 12,46 541  
 12,47s 541  
 13,1 548n, 549  
 13,2 551  
 14,7 543n  
 14,9 543n  
 14,22 546  
 15,26-27 400  
 16,2 548n, 549  
 16,4 549  
 16,16ss 548  
 16,17s 546  
 16,18 548  
 16,20 548  
 16,21 548-549  
 16,22 548

16,23 547  
 16,23s 547  
 16,25 548n, 549  
 16,27 547  
 16,30 548  
 16,30b 547  
 16,31b 547  
 16,32 537, 546-547, 555  
 16,33 547  
 16,33c 547  
 17,1 537, 549-551, 555  
 17,2 550  
 17,4 551  
 17,5 551  
 17,22 551  
 17,24 550-551  
 18,1 550  
 18,14 214  
 19,14 550  
 19,37 411  
 20,18 543n  
 20,29 543n  
 21,27 547n

#### Atti degli Apostoli

1,1 62, 574  
 1,1-2 4, 472  
 1,6-8 41-42  
 1,8 237, 383, 388, 393, 471,  
 481-482  
 1,15 24n  
 1,15-20 578  
 1,16 305n  
 1,18 213n  
 1,21-22 306, 471, 483  
 1,23-26 485  
 2 239  
 2-6 23  
 2,1 24n, 305n  
 2,1-4 236  
 2,1-13 14  
 2,1-36 482  
 2,2 305n  
 2,8-12 194n  
 2,9-11 12n, 44, 209  
 2,14b-36 577  
 2,17 56, 213n  
 2,18 213n  
 2,21 33  
 2,22-31 19n  
 2,22-36 16n, 253  
 2,26 31

2,28	305n	7,2-53	59n, 577
2,33	213n	7,8	213n
2,37-38	67	7,23	305n
2,38	33, 390	7,30	305n
2,41	15	7,52	19n
2,42	24, 24n	7,54-60	21
2,42a	62, 66	7,55-56	52n
2,44-46	24	7,58	233, 482
2,47	378	7,58b	234
3	55	7,58-15,41	236
3,1	24n	8,1	51
3,1-10	14, 482	8,1a	234
3,9	378	8,1b	24n
3,11	378	8,1b-4	14
3,11ss	377	8,1-28,16	52
3,11-26	577	8,3	234
3,13-26	16n, 19n	8,4	16, 52n
3,18	305n, 394	8,4a	52
3,22-23	377n	8,6-7	14
3,23	379	8,14	15
3,24	301n	8,22-24	482
3,25	55, 213n	8,26	52n
4,1-4	15	8,26-40	44
4,10	378	8,40	52n
4,10-12	16n, 19n	9	420
4,11	126	9,1	233
4,17	15	9,1-2	234
4,23	24n	9,1-19	52n
4,23-31	15	9,1-19a	14, 234
4,32	24n	9,1-25	476
4,32-37	24	9,2	68, 575
4,36-37	234	9,3-9	52n
5,1	24n	9,10	392
5,1-11	578	9,10-16	52n
5,3	305n	9,11	233
5,12	24n	9,15	194, 233-234, 388, 480, 484
5,12-16	14	9,15-16	236, 477
5,17	24n	9,17	234, 236, 484
5,17-21	14	9,19b-30	234
5,17-28	15	9,20	477-478
5,17-42	580	9,20ss	395n
5,28	305n	9,23	305n, 378
5,31	33	9,23s	395n
5,34	378	9,23-25	234, 465
5,39	578	9,26-30	465
5,40	15	9,27ss	395n
5,41	478	9,27-28	234
6,1	24n	9,28-29	477
6,6-8,40	471	9,29	301n, 303
6,7	15	9,29b-30	234
6,8	24n	9,32	52n
6,12	378n	9,38	52n

10	378, 395n	12,24	15
10-11	24, 472	12,25	305n, 465
10,1-11,18	23, 51, 482	13-14	385-386
10,1-16	14	13,1	197, 234
10,10-15	380	13,2	236, 480
10,10-16	52n	13,2-3	358
10,14	396	13,3	234
10,15	391n	13,4-12	235
10,18c	61n	13,6	52n
10,22	378	13,6-11	482
10,28	391n	13,7	479
10,28b	380	13,9-11	14
10,34-35	31	13,12	385
10,34-43	577	13,13	479
10,36-37	16	13,14	52n
10,36-41	306	13,14-52	479
10,37-43	16n, 19n	13,16-41	59n, 60
10,38	52n	13,16-52	380-382
10,40-41	471	13,16b-41	56, 233, 235, 577
10,42-43	306	13,23	20
10,43	33, 390n	13,23-39	16n, 19n
10,44	14	13,25	305n
10,44-48	390	13,27	305n
10,45	213n	13,31	481
11,1	15-16	13,32-33	253
11,1-2	479	13,38s	395
11,2s	380	13,38-39	31, 33, 389-390
11,4	301n	13,38b-39	31
11,9	396	13,42-48	19n
11,15	390, 396	13,43	56
11,17	33	13,46	19n, 384
11,18	380, 390	13,46s	386
11,19	52n	13,46-47	481
11,19aα	52	13,47	388, 482
11,19aβ	51	13,48	15
11,19-24	234	13,49	15
11,19-26	14	13,52	305n
11,22	52n	14,1	382
11,25-26	234	14,1-5	19n
11,26	14, 575	14,1-7	235
11,27-28	12n	14,2	617
11,27-30	234, 465	14,4	470
12	578	14,6	481
12,1-2	12n	14,6-20	481
12,2	485	14,8-10	14
12,3	378	14,8-18	28
12,6-11	14	14,8-20	235
12,10	52n	14,12	385, 479
12,11	378	14,14	470, 479
12,17	482	14,19-20	19n
12,18-23	25n	14,20	482
12,20-23	12n	14,23	358

14,24	52n	17,1s	382
14,26	305n	17,1-9	19n
14,27	235	17,4	381n
15	64, 395n	17,6-9	473
15,1	479	17,7	616
15,1-2	464	17,7-8	206
15,1-4	235	17,10	382, 481
15,1-35	463	17,10-14	19n, 473
15,3	52n	17,11	15-16
15,5	391, 396, 479	17,13-14	481
15,6	296	17,14-16	473
15,7ss	377, 395-396	17,16-21	233
15,7-11	390	17,16-34	28, 473
15,8	390, 391n	17,17	382
15,10	391, 397	17,22-31	482
15,11	396-397	17,22b-31	233, 577
15,13-18	377-380	17,23	52n
15,14	64, 68	17,31	19n
15,14ss	396	18,1-17	19n
15,15	64, 66, 395	18,2	473, 556
15,16	65	18,4	381n, 382
15,17	65	18,5	15, 471
15,18	65	18,6	19n, 384, 386, 481
15,19	65	18,7	473
15,20	34	18,9	14
15,21	66	18,9-10	52n
15,22-35	235	18,10	64, 68, 378
15,23b	66	18,12	584
15,28	66, 296	18,12-17	26n, 28, 459, 473, 616
15,29	34	18,13	206n, 616
15,36	385	18,14-15	580
15,36-40	468	18,14-17	26
15,36-16,40	51	18,16	194
15,41	52n, 233	18,21	617
16	578	18,22	466, 468
16,1-4	235	18,23	52n, 301n
16,3	33, 389, 396n	18,24	195
16,4	66, 296	18,27	52n
16,6	52n	19,1	52n
16,9	14, 52n	19,6	14
16,10-17	11, 577	19,8	381n, 382
16,12	49	19,9	233, 384, 386, 575
16,14	473	19,10	481
16,16-24	28	19,11-20	28
16,19-26	15	19,13	301n, 303
16,19-40	473	19,18b	33
16,20-21	67n	19,18-19	28
16,25-26	14	19,20	15, 28
16,25-34	14	19,21	52n, 305n
16,31	33	19,25-26	580
16,37	233	19,23	575
17	235	19,35-40	580

19,39	398n	22,27s	385
20-21	385	22,30-23,10	483
20,1-21,16	578	23,1-10	392
20,2	52n	23,5-6	233
20,5-15	11, 577	23,6	19n, 392, 395, 399
20,16	33	23,11	52n
20,17	385	23,17-35	26n
20,18b-21	61n	23,26	301n
20,18b-35	60	23,26-30	580
20,24	61n, 471	23,27	233
20,25	52n, 61n	24,1-22	483
20,27	61n	24,1-27	28
20,31	61n	24,1-25,27	26n
20,32	15	24,2-8	580
20,33-35a	61n	24,3	301n
20,34	61n	24,5	296, 617
20,35b	61n	24,10-21	392
20,36-38	577	24,12	378
21-28	23	24,14	296, 575
21,1-18	11, 577	24,14-15	233, 393
21,6	547n	24,14-16	19n
21,11	378	24,17	385n
21,20	378, 395-396	24,17-18	393
21,21	61, 308, 389, 396, 617	24,20-21	393
21,21-26	67n	24,22	575
21,22	556	24,26	26
21,23-26	33	24,27	26, 305n
21,24	308, 389	25,1-26,32	28
21,26	233	25,6-12	483
21,27	378, 391	25,8	67n, 393
21,27-36	21	25,9	26
21,27-23,30	28	25,10-11	233
21,28	392	25,16	67n
21,39	233	25,19	399
22	14, 33n, 420	25,23-27	580
22,1	392, 483	26	14, 33n, 420, 478
22,1-21	19, 392, 395, 476	26,1-23	393, 476
22,3	67n	26,1-32	483
22,3-4	392	26,2	483
22,3-21	52n	26,2-29	19
22,4	575	26,3	67n
22,10	52n	26,4	194
22,12	392, 477	26,4-5	233
22,14	392	26,4-8	19n
22,14-15	477	26,4-23	52n
22,14-16	52n	26,6	393
22,15	388, 471, 483	26,6-7	476
22,17	392	26,6-8	399
22,17-21	14, 52n	26,8	399
22,20	213n, 471n	26,14	578
22,21	388	26,15-18	52n
22,26-28	233	26,16	471, 478

26,16-18	388	4,21	304
26,18	390n	5	421-422
26,22-23	399, 471	5,5	213n
26,23	393	5,15	215
26,24	385	5,18	215
26,25	301n	5,19	215
26,26	12, 386	6,7	390n
26,28	381n, 385, 575	7,7-25a	397
27,1-28,15	52	8,32	216
27,1-28,16	11, 22, 577, 596	9	421
27,1-28,31	51	9-11	384
27,3	26n	9,3-5	33
27,23-24	14, 52n	9,4	213n, 398
27,42-43	26n	9,4-5a	478
28	19	9,8-9	16
28,3-6	53	9,11	35
28,7-10	52	10,4	31, 31n
28,15	52	10,11	31n
28,16	53	11,2-4	588
28,16-31	236	11,13	387
28,17	52, 67n	11,17	481
28,17-20	19	11,26	481
28,17-25	52	11,27	213n
28,17-28	23n	11,29	481
28,17-31	20	14,1-15,13	34
28,23	19n, 381n	14,14	34
28,24	381n	14,15	34
28,24-28	382-384	15,8	223
28,25	388	15,18b-19	33
28,25-28	481	15,23-32	466
28,26s	378n, 386	15,31	598
28,26-27	20		
28,28	19n, 20, 31, 52	<b>1 Corinzi</b>	
28,30	20n	1-4	269
28,30-31	52-53, 486	1,1	470
28,31	15	1,2-3	468
		1,18ss	381
<b>Romani</b>		2,1-5	385n
1,1	470	5-7	421
1,3b-4a	131n, 253	5,9	458
1,5	223	7,19	389
1,16	19, 31n, 481	8,6	478
2	421	8,10	34
2,9-10	481	9,1	387, 432
2,17-23	195	9,1-2	470
2,18	308	9,12	222
3,3	422	9,19-20a	33
3,15	213n	9,20	398
3,20	478	9,21	398n
3,21-26	24	9,22	34, 398
3,22	31n	10,1-13	238
4,3-25	238	11,23	478

11,25	213n, 217
12-14	421
12,34	222
14,6	465
14,18	465
14,19	308
14,26	465
14,29	222
14,30	465
15	421, 431-432
15,3	223, 478
15,3-4	478
15,3-5	421
15,3-9	420
15,8	478
15,8-9	478
15,12	223-224
15,12-32	221
15,13	223-224
15,16	398
15,20	223
15,21	223-224
15,22	215
15,29	221-225
15,42	223-224
15,44-49	224
15,56	397
16,5ss	458

**2 Corinzi**

1,1	470
1,6	224
1,15-16	458
2,4	458
2,9	222
2,13	458
2,14-3,6	239
2,14-7,4	239-240
3,6	213n
3,7-18	237-240
3,14	213n
4	421
4,3-4	598
4,6	432
4,15	222
5	431
5,1-5	431
5,11	157n
5,14-15	216
6,14-15	598
7,13-16	458
10s	388

10-13	421
10,1-13,13	153n
10,2	222
10,10	154, 385n
10,11	154
11,5	388
11,6	155, 385n
11,13	388, 485
11,21-12,10	485
11,22	398, 478
11,22-23a	598
11,24	388
11,26	388
11,32	395n
11,32-33	465
12,1-7	465
12,7	421
12,12	33
12,19	224

**Galati**

1,1	470
1,1-5	152, 156, 168
1,1-2,13	593
1,2	152
1,4	168, 170
1,5-10	169
1,6-9	163
1,6-10	155, 157, 158n, 170
1,6-11	156
1,6-4,11	150
1,6-5,6	150
1,8-9	598
1,9	154n
1,11-12	164, 170, 464
1,11-5,1	169
1,12	464
1,12-2,14	156
1,13	154n, 398
1,13-16	432
1,13-17	420, 478
1,13-2,14	165
1,13-2,14a	160-161
1,13-2,21	161, 164
1,14	398
1,15	160
1,15-16	160
1,16	387, 464
1,17	395n
1,18-20	465
1,19	395n
1,20	154, 466

2	421	4,21	154, 154n
2,1	463	4,21-5,1	164-165
2,1-10	463, 465	4,22-5,1	154, 167
2,2	464-465	4,24	213n
2,3-5	469	4,30	154n
2,4	388	5,1-6	592
2,5	160, 467	5,2	154, 154n, 168
2,6	469	5,2ss	398
2,6-9	464	5,2-12	155, 169
2,7-9	387, 483	5,3-12	154
2,9	467	5,6	162-163, 165, 389
2,10	34	5,7-6,18	150
2,11-14	169	5,13-15	158
2,14	154n, 198, 398	5,13-26	158
2,14b-21	160, 165, 592	5,13-6,10	156, 158, 168
2,15-21	150, 156, 163	5,16	154n, 164, 167
2,16	163-164, 593	5,16-25	592
2,17-18	165	5,16-26	158
2,18	161	5,17	166
2,19-20	165	5,19-26	165
2,21	161	5,21	154n
3-4	35	5,25	164, 166, 168
3,1	155, 598	5,25-6,18	593
3,1-5	158, 164, 592	6,1-10	158
3,1-29	163n	6,6	308
3,1-4,31	156	6,11-18	156, 158, 170
3,3	166	6,15	162-163, 165, 389, 593
3,4	421		
3,5-6	168	<b>Efesini</b>	
3,6-7	164, 167	1,3-14	422
3,6-14	165	1,7	31n
3,8-4,7	164	2,12	213n
3,10-14	592	3,1ss	387n
3,13-14	165	5,31	422
3,15	154n, 213n		
3,15-18	165	<b>Filippesi</b>	
3,16	154n	1,12	537, 537n, 539, 556
3,17	154n, 213n	2,1	598
3,19-22	165	2,5-11	421
3,20	478	2,13	224
3,26-29	592	3	388, 421
3,27	594	3,5	398
3,28	163, 165	3,5-7	478
3,28a	594	3,5b-8	432
4,1	154n	3,6-9	399n
4,1-7	165, 592	3,7ss	398
4,1-31	163n	3,10	432
4,2-5,1	238	4,6	371
4,4-5	165-166		
4,8-11	158	<b>Colossesi</b>	
4,12-20	153, 158n	1,14	31n
4,12-6,10	150	1,15-20	422
4,20	154		

**1 Tessalonicesi**

1,1	152n
1,5	33
2,2	473
2,4	155n
2,14	598
2,15	155n
3,1-2	470, 473
3,2	224
4,11	547n
4,13-18	224
4,13-5,11	420
4,15-5,11	470
5,27	152n

**1 Timoteo**

1,19-20	598
1,20	545n
2,5-6	216
2,7	387n
6,6-11	367

**2 Timoteo**

1,11	387n
2,16-18	598
2,18	545n
3,6-9	598
4,5	304
4,14-15	598

**Tito**

1,10-11	598
3,6	213n

**Ebrei**

2,9	218
3-4	239
7,22	213n
8,6	213n
8,8	213n
8,9	213n
8,10	213n
9,4	213n
9,15	213n
9,16	213n
9,17	213n
9,18	217
9,20	213n
9,22	31n
10,16	213n
10,18	31n
10,29	213n

11,3	545n
12,24	213n
13,5	366
13,20	213n

**Giacomo**

2,14-26	422
2,15-16	365n
5,17-18	588

**1 Pietro**

1,1-2	241
1,3-2,10	241
1,24	368n
2,4-10	126
2,11-4,11	241
4,12-5,11	241
5,7	366, 371
5,12-14	241

**2 Pietro**

1,1-2	241
1,3-21	241
2,1-22	241
3,1-18	241

**1 Giovanni**

2,2	218
4,2	556

**Giuda**

3-16	241
11	213n
17-23	241

**Apocalisse**

1,1	242-243
1,1-8	243
1,4	243
1,7-8	245
1,9	243
1,9-20	243
1,13-16	245
2,5ss	245
3,3	245
3,8ss	245
5,5	253
6,12-16,21	245
6,15-17	242
11	591
11,3	588
11,19	213n

13,8	242	16,12	213n
14,8	242	16,17	213n
16,1	213n	17-18	610
16,2	213n	18,1-3	242
16,3	213n	20,6	242
16,4	213n	21,1-22,5	243
16,6	213n	21,2	610
16,8	213n	22,8	243
16,10	213n	22,21	242

### III. TESTI RABBINICI

<b>Midrashim</b>		<i>Abot Rabbi Nathan</i>	
<i>Mekilta</i>		20,1	366n
16,4	366n, 369nn	<i>Moed Qatan</i>	
16,32	366n	3,7	214n
19,1	366n	<i>Rosh Hashanah</i>	
<b>Mishnah</b>		1,6	214n
<i>Abot</i>		3,8	214n
1,1	478	4,9	214n
3,21	366n	<i>Sanhedrin</i>	
4,5	355n	90a	209n
5,18	214n	100a	369n

### IV. MANOSCRITTI DEL MAR MORTO

<b>CD-A</b>		6,14	214n
13,7	214n	6,16	214n
14,2	214n	<b>4QTestim</b>	
15,8	214n	5-8	128n
<b>1QH</b>		<b>11QMelch</b>	
XII,27	214n	9.13.25	128n
<b>1QS</b>			
6,1	214n		
6,11	214n		

### V. APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO

<b>3 Maccabei</b>		1,12	261
5,34	358	1,13-3,18	262
<b>4 Maccabei</b>		2,19	261
1,1-12	262	3,19-17,6	262
		5,1-7,23	263

5,6-13	263	13,19	261
5,25	263	17,7-18,24	262
5,38	263	17,21	263
6,29	263		
11,14-16	263	<b>Salmi di Salomone</b>	
11,20-27	263	17,21	253

## VI. APOCRIFI DEL NUOVO TESTAMENTO

*Lettera di Barnaba*

12,10-11	253
----------	-----

## VII. LETTERATURA GIUDEO-ELLENISTICA

<b>Filone Alessandrino</b>		XIX,343-350	25n
<i>De confusione linguarum</i>		XX,100	196n
2-4	195		
<i>De migratione Abrahami</i>		<i>Bellum Iudaicum</i>	
88-93	195	I,1-3	299
<i>De mutatione nominum</i>		I,9-12	579n
60-62	195	I,15	300
<i>De specialibus legibus</i>		I,16	207n
I,9,53	196	I,17	299
I,54	195	II,390-391	579n
I,69	194n	III,8,393-408	579n
<i>Legatio ad Gaium</i>		III,8,475	579n
143-151	205n	VII,6,191	579n
150	197n	VII,43-45	198n
151	197n	<i>Contra Apionem</i>	
156	615	I,1	301
178-179	207n	I,6-41	202
357	206n	I,26	202
371	616	I,41	204n
<b>Flavio Giuseppe</b>		I,47	294n
<i>Antiquitates Iudaicae</i>		I,55	294n
I,5	300	I,179	615
II,177	200n	I,218	200n
IV,204	194n	II,38	197n
IV,207	196	II,65	206n
XIV,10.8	67n	II,148	196n
XIV,114-118	194n	II,255	209n
XVI,41-48	205n	II,258	614
XVI,174-178	209n	<i>Vita</i>	
XIX,15-16	209n	16	196n
		133	579n
		338	303n

## VIII. LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

<b>Didaché</b>		<i>Lettera ai Romani</i>	
8,1	358	3,3	575
<b>Eusebio</b>		<b>Ireneo</b>	
<i>Demonstratio Evangelica</i>		<i>Adversus haereses</i>	
I,2,1	200	I,8	418
<i>Historia Ecclesiae</i>		III,1,1	7
IV,9,2-3	616	III,14,1	7
IV,26,7	614	<b>Origene</b>	
<i>Praeparatio Evangelica</i>		<i>Contra Celsus</i>	
IX,29,1	200n	II,1	617
IX,30,1	201n	<i>Pastore di Erma</i>	
<b>Ignazio di Antiochia</b>		4,2-6	367
<i>Lettera ai Filadelfi</i>		<b>Pseudo Clemente</b>	
6,1	575	<i>Recognitiones</i>	
<i>Lettera ai Magnesi</i>		2,20,2	370n
10,1.3	575		

## IX. LETTERATURA GRECA E ROMANA

<b>Aristofane</b>		<b>Demetrio</b>	
<i>Uccelli</i>		<i>Formae epistolicae</i>	
439	213n	1,1-15	294n
<i>Vespe</i>		<b>Demostene</b>	
584	213n	<i>Orazioni</i>	
<b>Aristotele</b>		19,97	166n
<i>Poetica</i>		<b>Diodoro Siculo</b>	
18,1455b 24	313	<i>Bibliotheca historica</i>	
<i>Retorica</i>		1.3.2	300
III,14,7	10n	8.17.1	47n
<b>Ateneo</b>		21.3	47n
<i>Deipnosofisti</i>		23.1	47n
8.576ab	48n	27.13	213n
<b>Cicerone</b>		<b>Dione Cassio</b>	
<i>Ad familiares</i>		<i>Historia Romana</i>	
2,4,1	151	51.20.2-4	44n
9,21,1	151n	<b>Dionigi di Alicarnasso</b>	
<i>De inventione</i>		<i>Antiquitates romanae</i>	
I,15,20	10n	1,7,3	303n

**Ermogene di Tarso**

*Peri metodou deinotheton*  
25 161n

**Erodoto**

*Storie*  
4.151 46n  
5.42 46n, 47n

**Erone di Alessandria**

*Pneumatica*  
1,3,4-7 294n

**Eschilo**

*Eumenidi*  
653 213n

**Euripide**

*Ercole*  
941 213n

**Marco Giuniano Giustino**

*Epitome*  
43.3.8-11 48n

**Omero**

*Iliade*  
1,103 213n  
3,296 213n

*Odisea*

18,97 213n

**Orazio**

*Satire*  
1.4-116-17 67n

*Sermones*  
1,4,139-143 206

**Paolo di Egina**

*Epitomae medicae*  
1,100,1-6 294n

**Persio**

*Saturae*  
V,176-184 197

**Platone**

*Ippia maggiore*  
285d 50

*Leggi*

IV.708b 46n  
V.735e-736a 46n  
V.740c 46n

**Plinio il Giovane**

*Epistularum libri. Ad Traianum*  
22-23 44n

**Plinio il Vecchio**

*Naturalis Historia*  
II,14 615

**Plutarco**

*Moralia*  
149d 293  
407f-408a 47n

**Polibio**

*Storie*  
I.2.7-8 579n  
IV.2.4 579n  
IX.1.1 50  
XII,28a,3 202n  
XXX-XXI 579n

**Porfirio**

*De abstinentia*  
II,26 615

**Quintiliano**

*Institutiones Oratoriae*  
IV,1,5 10n  
IX,2,3 466  
IX,19-20 151n  
X,1,31-32 461n

*Rhetorica ad Herennium*

I,4,6 10n  
4,28,39 166n

**Seneca**

*Lettere a Lucilio*  
41 616  
71 615  
75,1-2 154  
92 615

**Strabone**

*Geografia*  
6.1.6 46n  
XVI,2,34 200n

**Svetonio**

*Augustus*  
53.3 44n

<i>Caligola</i>	
4.1	44n
<i>Claudius</i>	
25,4	617
<i>Iulius</i>	
84,5	196
<i>Nero</i>	
25.1-3	44n
<b>Tacito</b>	
<i>Annales</i>	
1,1,3	580
<i>Historiae</i>	
V,5,2	196
V,10,2	207n

<b>Tucidide</b>	
<i>Bellum peloponnesiacum</i>	
1,22,4	301, 433
2,35,1	300
<i>Historiae</i>	
1.2.6	46n
6.4.3-4	52n
6.5.1	46n
<b>Virgilio</b>	
<i>Eneide</i>	
1.1-7	48
1.33	50
3.11-12	49
3.13-18	49
3.250-257	49
3.388-395	49

# INDICE DEGLI AUTORI

a cura di GIUSEPPINA ZARBO

- Abbott E.A. 546  
Abbott T.K. 513  
Abel F.-M. 199  
Achtemeier P.J. 54, 152  
Ackroyd P. 85  
Adams S.A. 152, 157, 295, 576  
Adinolfi F. 539  
Ådna J. 115, 116, 117  
Ahlström G. 496, 497, 498  
Akier S. 243  
Aland K. 211  
Alden R.L. 522  
Aletti J.-N. 15, 158, 160, 161, 162, 164, 167, 168, 169, 233, 266, 302, 310, 311, 385, 464, 472, 478, 483, 485, 487, 634  
Alexander L.C.A. 11, 12, 41, 51, 291, 302, 304, 306, 575, 582  
Alkier S. 242  
Allan N. 561  
Allison D.C. 108, 109, 110, 114, 123, 126, 128, 129, 131, 133, 362, 366  
Alonso Schökel L. 519, 619  
Alter R. 77  
Amadi-Azuogu C.A. 163  
Amato E. 540  
Ambrogio da Milano 503  
Amphoux C.-B. 241  
Amzallag N. 227  
Anderson G.A. 570  
Anderson R.D. Jr. 159  
Angelini G. 312, 477  
Anible C. 159  
Applebaum S. 194  
Arcari L. 245  
Arens E. 216  
Aristide di Atene 53  
Aristofane 213  
Aristotele 10  
Aron R. 13  
Ashton J. 543  
Askeland C. 426  
Assmann J. 17, 18, 59, 60  
Atenaeo 48  
Auffret P. 514  
Aune D.E. 54, 292, 293, 295  
Ausloos H. 329  
Auwers J.M. 230  
Auzou G. 317  
Avalos H. 561  
Avemarie F. 71  
Aviam M. 175  
Avram, A. 47, 49, 50  
Azara P. 48  
Bachtin M. 82  
Backhaus K. 13, 24, 25, 31, 50, 53, 58, 63, 65, 67  
Baker C.A. 54  
Balch D.L. 22, 51  
Balla I. 608  
Baloian B.E. 565  
Balzaretto C. 490, 492  
Bammel E. 44  
Baragwanath E. 434  
Barbaglio G. 223  
Barbi A. 12, 33, 266, 457, 477  
Barbiero G. 75, 514, 516, 523, 535  
Barclay J.M.G. 161, 170  
Bargellini F. 265  
Baroni R. 480  
Barreto E.D. 54, 55, 64  
Barrett C.K. 60, 62, 65, 66, 378, 379, 390, 466, 467, 546  
Barth C. 72  
Barton S.C. 302  
Baslez A M.-F. 613  
Bassi K. 434  
Basson A. 81, 95  
Basta P. 464  
Batto B.F. 511  
Bauckham R. 24, 41  
Bauer W. 369  
Baum A.D. 294, 295  
Baumgarten J.M. 569  
Bauspiess M. 574  
Becker A.H. 58  
Becker J. 432  
Beckman G. 255  
Beentjes P.C. 230, 329, 330, 332, 336, 338, 340, 341, 342, 343  
Begrich J. 76  
Belano A. 219  
Bellia G. 470  
Benun R. 512, 526  
Benzi G. 267, 625, 628, 642  
Berchman R.M. 159  
Berder M. 41, 126, 632  
Berger K. 470

- Berges U. 71, 78  
 Bergman J. 85, 88, 91  
 Bergsma J. 495  
 Bergsträsser G. 525  
 Berlejung A. 72  
 Berlin A. 81  
 Bernoulli K.A. 573  
 Bertagna G. 630  
 Betori G. 16  
 Betz H.D. 149, 153, 159, 168, 351, 352, 358, 599  
 Beyer H.W. 308  
 Beyerlin W. 524  
 Bianchi F. 494, 495, 497, 499, 500, 501, 503, 504, 505, 506, 507, 509  
 Bianchini F. 224, 267  
 Bickerman E. 208  
 Biguzzi G. 637  
 Billerbeck P. 354, 368  
 Biraschi A.M. 205  
 Blass F. 298, 541, 543  
 Blenkinsopp J. 111  
 Bligh J. 166  
 Bloch-Smith E. 173, 562, 563  
 Blumenthal C. 261  
 Boadt L. 83  
 Bock D. 575, 577, 581  
 Boismard M.-E. 541  
 Bolin T. 508  
 Bonifacio G. 266  
 Bons E. 81, 95  
 Boring M.E. 463  
 Bormann L. 67  
 Bornkamm G. 360  
 Borowski O. 568  
 Bösenius B. 470  
 Böttrich C. 31, 50  
 Bourquin Y. 15, 51, 61, 302, 313  
 Bovon F. 10, 16, 31, 40, 41, 44, 55, 62, 63, 67, 291, 384, 475, 573  
 Bowden J. 61  
 Boxall I. 245  
 Brambilla F.G. 312  
 Braulik G. 511  
 Bremmer J.N. 48  
 Breniquet C. 603  
 Breytenbach C. 21, 170  
 Briata I. 611  
 Brinsmead B.H. 150  
 Brooke G.J. 124, 575  
 Brown R.E. 17, 541, 542, 544, 547, 548  
 Brown W.P. 81  
 Bruce F.F. 13, 30  
 Brueggemann W. 511  
 Bruni L. 644  
 Buchanan G.W. 120  
 Buell D.K. 54  
 Bultmann R. 39, 61, 68, 368, 369, 549, 550, 551  
 Burke T.J. 55  
 Buscemi M. 153  
 Busse U. 52  
 Bussino S. 229, 329, 347  
 Buttenwieser M. 513  
 Buttica S. 21, 35, 40, 42, 44, 46, 48, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 297, 481, 585  
 Cadbury H.J. 7, 289, 290, 302, 305  
 Cairns F. 46  
 Caldach-Benages N. 230, 334, 341  
 Callan T. 291  
 Camassa G. 21, 46  
 Campbell D.C. 458  
 Cancik H. 15, 576  
 Cannas F. 613  
 Capper B. 24  
 Cardellini I. 323  
 Cardellino L. 103  
 Carena O. 589  
 Carniti C. 519  
 Caroli V. 623  
 Carter W. 123  
 Caspi M. 591  
 Cassidy R.J. 26  
 Castellino G. 519  
 Catchpole D.R. 44  
 Catela Marcos I. 357  
 Cazzullo A. 82  
 Chabert J. 642  
 Chavalas M.W. 255  
 Childs B.S. 319  
 Chilton B.D. 128  
 Christophersen A. 292  
 Ciampa R.E. 149, 223  
 Cicerone 10, 151  
 Clark G.R. 90  
 Clarke A.D. 576  
 Classen C.J. 149, 151  
 Clemente di Alessandria 53  
 Clerici F. 630  
 Clivaz C. 23, 35, 58, 475  
 Collado Bertomeu V. 230  
 Collins J.J. 436

- Combet-Galland C. 35  
Conzelmann H. 9, 39, 539  
Cooper J.S. 603  
Coote R.B. 495  
Coppins W. 109, 110  
Corley J. 330  
Cornificio 166  
Cortese E. 524  
Costin T. 218  
Cousland J.R.C. 113  
Cover M. 237  
Crapanzano L. 634, 637, 645, 646, 548  
Crimella M. 23, 264, 266, 297, 309, 315, 574  
Cross F.M. 492  
Crüseman F. 71, 72, 85, 93  
Cuffaro V. 271, 611  
Culley R.C. 71, 76, 80  
Cunningham S. 14
- Dahan G. 490  
Dahl N.A. 56, 64, 157  
Darbo-Peschanski C. 434  
Dardano P. 258, 639  
Darr J.A. 233  
Davies W.D. 108, 109, 123, 126, 128, 129, 131, 133, 362, 366, 504  
Davis K. 260  
Day P.L. 511  
de Boer M.C. 158, 160  
Debrunner A. 298, 541, 543  
De Graef K. 604  
Deines R. 65, 175  
Delgado M. 436  
Delitzsch F. 516, 519, 522, 528  
Démare-Lafont S. 603  
Demetrio 294, 309  
Demostene 166, 213  
Denaux A. 110  
De Palmaert A. 642  
de Saeger L. 169  
de Sélincourt A. 46  
Desideri P. 205, 435  
Despotis S. 246  
Dettwiler A. 61  
de Vaux R. 494  
Devecchi E. 254  
De Virgilio G. 366, 423  
de Wette W.M.L. 437  
De Zan R. 329, 347  
Dibelius M. 7, 9, 573  
Dietrich W. 40
- Di Lella A.A. 330, 334, 335  
Dillon R.J. 305  
Di Marco L. 240  
Diodoro Siculo 47  
Dione Cassio 44  
Dionigi di Alicarnasso 294, 303  
Dioscoride 294  
Di Pede E. 265  
Doglio C. 266  
Dorival G. 490  
Dougherty-Glenn C.L. 46, 47, 48, 50  
Douglas Waterhouse S. 320  
Downing F.G. 67  
Dozeman T.B. 318  
Driver G.R. 517  
Duke R. 206  
Dunn J.D.G. 58, 167  
Dupont J. 27, 32, 62, 64, 104, 233, 313, 371, 382, 383, 626  
Dyer B.R. 149, 150, 152, 155, 599
- Earl D. 295  
Eberhardt G. 72, 85  
Eco U. 310  
Ecumenio 15  
Edelman D.V. 508  
Edwards S.M. 607  
Ehrensperger K. 57, 170  
Ehrman B.E. 647  
Eichhorn J.G. 437  
Eisen U.E. 25  
Eissfeldt O. 491, 492  
Elgvin T. 260  
Ellul D. 120  
Eltester W. 51  
Emerton J.A. 71, 77, 81, 490  
Engelken E. 324  
Erbele-Küster D. 94  
Ermogene di Tarso 161  
Ernst J. 539  
Erodoto 46, 47  
Erone di Alessandria 294  
Eschilo 213  
Esehne C. 170  
Esler P.F. 27, 41, 57, 58, 64  
Eslinger L. 71  
Esser H.H. 67  
Estrada B. 352, 357, 360, 362, 370, 373  
Esztári R. 605  
Euripide 213  
Eusebio 200, 201  
Evans C.A. 115, 119, 120, 128, 318

- Evans C.F. 305  
Ewald H. 519
- Fabris R. 266, 366  
Fanin L. 277  
Farweather J. 166  
Fasce S. 21, 46  
Fassberg S.E. 77  
Fausti S. 630  
Favale A. 406  
Feldman L.H. 196  
Ferrari P.L. 266  
Ferraro G. 546  
Ferrer J. 334  
Fidanzio M. 267, 639  
Fiedler P. 108, 119  
Figueras P. 174, 177, 178  
Filannino F. 146, 153  
Filone 194, 197, 205, 206, 207  
Fine S. 185, 186  
Finkelstein I. 494, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 504  
Fischer A.A. 85  
Fischer G. 411  
Fishbane M. 501  
Fitzmyer J.A. 11, 62, 128, 222, 291, 302, 304, 305, 306, 379, 466, 539  
Flavio Giuseppe 25, 67, 194, 196, 197, 198, 200, 204, 205, 206, 207, 209, 294, 299, 300, 303, 579  
Fletcher K. 46, 48, 49, 50  
Flichy O. 41, 233, 386, 476, 477, 482  
Flori R. 266  
Focant C. 31, 267  
Focke F. 29  
Fokkelman J.P. 511  
Foraboschi D. 436  
France R.T. 104, 105, 107, 109, 110, 114, 130, 137, 143  
Frankemölle H. 56, 102, 378  
Frenschkowski M. 243  
Frey J. 13, 36, 63, 65, 242, 295, 457, 459, 460, 461, 462, 580, 581, 582  
Friedman R. 489  
Friis M. 579  
Fritz V. 175  
Fröhlich I. 607  
Frosini G. 646  
Fuchs G. 71  
Füglister N. 511, 519, 525, 528  
Fusco V. 35, 36, 51, 368, 376, 383, 474
- Gabba E. 461  
Galeno di Pergamo 294  
Galvagno G. 318  
Garbini G. 193, 203, 489, 494, 502, 622  
García Martínez F. 569  
García-Ventura A. 602  
Gardner G. 200  
Gargano I. 636  
Gargiulo M. 620  
Garland D.E. 102, 103, 134, 143  
Garribba D. 445, 470  
Gasparro L. 119  
Gasque W.W. 573  
Gehring R.W. 467  
Geller S.A. 81  
George A. 39, 40  
George M.K. 325  
Gerstenberger E.S. 80, 520  
Gesenius W. 525  
Ghiberti G. 266  
Giavini G. 360, 364, 648  
Gibert P. 43  
Gilbert G. 44  
Gilbert M. 230, 329, 347  
Gillmayr-Bucher S. 81  
Gilula D. 206  
Girard M. 512, 514, 519  
Giuliano L. 600  
Giuntoli F. 317  
Giustino 48  
Gnilka J. 361, 537  
Goff M. 608  
Goldingay J. 525, 526  
Goldstein J.A. 194  
Gordis R. 511  
Gordley M.E. 160  
Grabbe L. 502  
Grässer E. 39, 51  
Grasso S. 360, 417  
Green J.B. 306, 573  
Greenfield J.C. 504  
Grelot P. 83  
Gretlein J. 433  
Grilli M. 624  
Grimme H. 518  
Grosheide F.W. 223  
Gross W. 71, 78  
Grottanelli C. 499  
Gruber M.I. 512  
Grundmann W. 308  
Gudbrot W. 379  
Guelich R.A. 371

- Gundry R.H. 110, 118, 129  
 Gunkel H. 76, 518, 519
- Haacker K. 67  
 Haag E. 71  
 Haase W. 13  
 Hachlili R. 174, 175, 176, 177, 188  
 Hadas-Lebel M. 208  
 Haenchen E. 9, 26, 351  
 Häfner G. 13, 24  
 Hagner D.A. 110, 128, 354, 356, 372  
 Hakham (Ḥakham) A. 80, 83, 90, 512, 518  
 Halbwachs M. 17  
 Hall J.M. 54, 63  
 Hall R.G. 163  
 Hall S.P. 565  
 Hallo W.W. 255  
 Halvorson-Taylor M.A. 98  
 Ham C.A. 111, 112, 115  
 Hanhart R. 559  
 Hansen B. 54, 63  
 Hansen G.W. 150, 159  
 Harl M. 490  
 Harrington D.J. 103, 108, 128, 144  
 Harrington H.K. 570  
 Hartley J.E. 570  
 Hartman D. 570  
 Hauck F. 363  
 Hay D.M. 130  
 Hayes J.H. 496  
 Healey J.F. 71  
 Heide M. 426  
 Heil J.P. 123  
 Hellermann J.F. 49  
 Hemer C.J. 30  
 Hengel M. 130, 193, 302, 311, 312  
 Hernández J. Jr. 424  
 Herzer J. 31, 50  
 Hester J.D. 159, 164  
 Hexter R. 50  
 Hezser C. 185  
 Hiebert R.J.V. 262  
 Hieke T. 242, 244, 606  
 Hill D. 117  
 Hoet R. 134  
 Holladay C.R. 17  
 Holland G.S. 152, 154  
 Hong S.-H. 82  
 Hood J. 102, 103, 104  
 Horrell D.G. 53, 55, 63, 585  
 Horsfall N. 46, 48
- Hossfeld F.-L. 71, 77, 78, 79, 80, 86, 511  
 Houtman C. 319  
 Howard Marshall I. 364  
 Hubaut M. 124, 125  
 Hubing J. 158  
 Hübner H. 156  
 Hull M.F. 221, 223  
 Hunn D. 157, 159, 161  
 Hurvitz A. 77  
 Hutchinson J. 54
- Ibba G. 259  
 Invernizzi L. 265  
 Irsigler H. 81
- Jackson P.J.F. 289  
 Jacquet L. 525  
 Janowski B. 71, 72, 74, 78, 81, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 255  
 Jegher-Bucher V. 159  
 Jenkins R. 54, 63  
 Jeremias J. 217  
 Jervell J. 35, 466, 467  
 Joannes F. 602  
 Jobling D. 511  
 Jódar C. 268  
 Johnson L.T. 54  
 Johnson Hodge C. 56  
 Johnston I. 569  
 Jones S. 54  
 Jorgensen D.W. 417  
 Jossa G. 252  
 Joüon P. 525  
 Junker H. 511, 517, 525  
 Justel J.J. 604
- Kalimi I. 142  
 Karrer M. 242, 262, 423, 424  
 Käsemann E. 30  
 Kautzsch E. 525  
 Kearns C. 230  
 Keck L.E. 56  
 Kee H.C. 559, 561  
 Keener C.S. 7, 466, 467, 473, 577  
 Kelber W. 59  
 Kennedy G.A. 150, 156, 159, 547  
 Kern P. 150  
 Kertelge K. 32, 61  
 Killebrew A. 174, 175, 176, 177, 188  
 King P.J. 562  
 Kinman B. 44  
 Kirk A. 54, 59

- Kitchen K.A. 255  
 Kittel G. 308, 491  
 Klauck H.-J. 150, 262  
 Kloner A. 173, 174, 175, 176  
 Knabenbauer J. 332, 340  
 Knowles M. 141, 143  
 Koch K. 436  
 Kodell J. 16  
 Koenen K. 517  
 Koselleck R. 433  
 Kostopoulos Z.L. 576  
 Koszeghy M. 605  
 Kottek S. 561  
 Kozák M. 632  
 Kracauer S. 435  
 Kraus C.S. 579  
 Kraus H.-J. 528  
 Kraus W. 262  
 Kremendahl D. 150  
 Kremer J. 8, 39, 383, 574  
 Kreuzer S. 262  
 Kruger P.A. 72, 83  
 Kuhn K.A. 305  
 Kuschel K.-J. 71
- Labahn A. 72, 81, 82, 90, 95  
 Lafont B. 602  
 Lagrange M.-J. 304, 371  
 Lake K. 289  
 Lambrecht J. 163, 352, 357  
 Lampe P. 153  
 Landi A. 153, 237, 384, 385, 472, 477, 482, 484, 585, 636  
 Lang M. 53  
 Langlois M. 260  
 Laperroussaz E.-M. 499  
 Lau P.H.W. 227  
 Laughery G.J. 41  
 Lausberg H. 298  
 Lawrence P.J.N. 255  
 Lecompte C. 603  
 Lee D.H. 577  
 Lemaire A. 499  
 Lembke M. 424  
 Lemmelijn B. 329  
 Lescow T. 71  
 Lestang F. 46  
 Létourneau P. 44, 301, 304  
 Levine L.I. 188  
 Lewin A. 206  
 Liakos A. 435  
 Lianeri A. 433
- Lichtenberger H. 71  
 Liesen J. 334  
 Lindars B. 67  
 Lion B. 601  
 Lipschits O. 505  
 Lisowsky G. 321  
 Liverani M. 638  
 Lohfink G. 41, 380  
 Lohr J.N. 318  
 Longenecker R.N. 150  
 Löning K. 32, 61  
 Loretz O. 74, 86  
 Lo Sardo D. 326  
 Luciano di Samosata 12, 290, 297  
 Lunn N.P. 125  
 Lupieri E.F. 244  
 Lurker M. 368  
 Luz U. 35, 40, 108, 109, 115, 118, 121, 125, 128, 134, 136, 137, 138, 351, 352, 354, 355, 362, 366, 367, 369, 371
- Macchi J.-D. 35  
 Macnamara L. 233, 477, 480  
 Magness J. 174, 175, 185  
 Malherbe A.J. 151  
 Malkin I. 47, 52  
 Manicardi E. 360  
 Manning Meyer P. 634  
 Mannucci V. 427, 628  
 Mantegazza R. 649  
 Manukyan A. 242  
 Manzi F. 267, 419  
 Marböck J. 330  
 Marchadour A. 643  
 Marcheselli M. 5, 266  
 Marguerat D. 7, 12, 16, 19, 21, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 43, 44, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 61, 64, 66, 233, 266, 301, 302, 308, 313, 375, 381, 382, 386, 460, 461, 466, 467, 468, 472, 475, 476, 477, 481, 483, 486, 575, 580, 583, 634  
 Marincola J. 579  
 Marino M. 621  
 Marsch E. 436  
 Martin M.W. 29  
 Martin T.W. 159  
 Martone C. 261, 639  
 Martyn J.L. 56  
 Master D. 173  
 Matuszak J. 603  
 Maxwell Miller J. 496

- Mayer G. 88  
Mayes A.D.H. 496  
Mazzeo M. 240  
Mazzinghi L. 265, 427, 621  
Mazzotti F. 623,  
McCane B.R. 185, 187, 188, 189  
McCarthy C. 71  
McKeever M.C. 573  
McKinney K. 41  
McKnight S. 246  
Meeks J.A. 55, 598  
Meeks W.A. 645  
Meier J.P. 110  
Meiser M. 262  
Mela R. 620, 627, 629, 633, 643, 644  
Mello A. 265  
Menken M.J.J. 110  
Merk A. 194  
Merkel H. 63, 67  
Merlo P. 317, 441, 490, 497  
Metzger B.M. 549  
Meyers E.M. 174, 183, 184  
Meynet R. 163, 166, 511  
Michel C. 601, 603  
Michellini G. 217, 414  
Milani M. 494  
Milano L. 499  
Milgrom J. 500  
Milik J.T. 569  
Miller J.C. 55, 63  
Miller P.D. 511  
Miller II R.D. 622  
Miller T. 46, 52  
Milman H.H. 437  
Miltios N. 434  
Mimouni S.C. 23, 58  
Mittelstaedt A. 30  
Moessner D.P. 30, 39, 41, 59, 62, 291, 295,  
307, 579, 584  
Moffitt D.M. 141  
Moles J. 296  
Molthagen J. 460  
Momigliano A. 193, 201  
Monaco S. 193  
Montaguti M. 411  
Montanari A. 419  
Moo D.J. 159, 167  
Moro C. 275  
Moule C.F.D. 44  
Moulton J.H. 548  
Mount C. 62  
Müller C.G. 459  
Müller D. 425  
Müller M. 579  
Müller M.E. 426  
Muller V. 603  
Munnich O. 490  
Muraoka T. 426, 525  
Murray O. 437  
Na'aman N. 496  
Nakata I. 604  
Nanos M.D. 157, 159  
Naveh J. 504  
Nelson R.D. 492, 494  
Nenci G. 193  
Nepi A. 265, 592  
Nestle E. 211  
Neubrand M. 53, 64  
Neudecker R. 641  
Neufeld E. 568  
Neu Sokol G. 591  
Niccacci A. 77  
Nicklas T. 242, 243, 459  
Nicolaci M.A. 266  
Niebuhr B.G. 437  
Nielsen J.T. 579  
Nieuviarts J. 112, 116  
Nihan C. 35, 318  
Nobile M. 229, 492  
Nodet E. 142, 308, 458, 463  
Nolland J. 108, 111, 128, 143  
Noort E. 493  
Norden E. 289  
Norelli E. 58, 311, 459, 472, 575, 583  
Noth M. 491  
Novakovic L. 118  
Novick P. 40  
Nowell I. 83, 87, 92  
Oakes P. 66  
Oepke A. 44  
Oestreich B. 153  
'O Fearghail F. 14  
Olbright T.H. 149, 158  
Olmstead W.G. 122, 123  
Olyan S.M. 85, 92, 565, 570  
Omero 213  
Oppong-Kumi P.Y. 122  
Orazio 67  
Origene 303  
Orlando L. 627  
Ossandón J.C. 430  
Osterloh K.L. 200

- Otto A. 603  
 Ottoson K. 91  
 Ötvös C. 610  
 Otzen B. 90  
 Overbeck F. 573  
  
 Padilla O. 575, 580, 583  
 Pagazzi G.C. 23, 264  
 Pahl M. 576  
 Palma E.M. 158, 163, 592  
 Palmer B. 559  
 Palmer D. 576  
 Palmer Bonz M. 44, 45, 51, 58  
 Palmisano M.C. 232  
 Panimolle S.A. 370  
 Paolo di Egina 294  
 Parise N.F. 499  
 Parlagi G. 610  
 Parsons M.C. 7, 29, 309  
 Pasolini R. 624  
 Pasquier A. 64  
 Passaro A. 5, 265, 497, 622, 623, 624, 640  
 Paulsen T. 242  
 Pausch D. 435  
 Pavan M. 72, 79, 80, 85, 85, 89, 91, 95, 96, 97, 98  
 Pavarotti P.P. 537, 556  
 Paximadi G. 406  
 Pearce L. 507  
 Pedroli L. 267, 427  
 Pelling C. 435  
 Penna R. 132, 149, 216, 254, 267, 397, 467  
 Penner T. 22, 43, 44, 51  
 Perdue L.G. 82  
 Perowne J.J.S. 522  
 Pervo R. 7, 8, 30, 32, 56, 469, 471, 473, 581  
 Pesce M. 470  
 Peterson B.N. 489  
 Philonenko M. 130, 230  
 Pichler J. 31  
 Pierrri R. 545, 648  
 Pindaro 47  
 Pitcher L. 435  
 Pitta A. 153, 157, 158, 159, 161, 164, 171, 267, 457, 461, 486  
 Piwowar A. 338  
 Pizzetti S.M. 436  
 Platone 46  
 Plinio il Giovane 20, 44  
 Plinio il Vecchio 615  
 Plümacher E. 8, 10, 23, 39, 576  
  
 Plummer A. 540  
 Plutarco 29, 47  
 Podella T. 72, 83, 95  
 Polibio 202, 294, 579  
 Popovic M. 570  
 Porter S.E. 30, 149, 150, 151, 152, 155, 157, 158, 166, 167  
 Potter D.S. 49  
 Pouderon B. 23, 58  
 Prato G.L. 230, 264, 265, 438, 605  
 Pregeant R. 102  
 Preuss J. 568  
 Prinsloo G.T.M. 71, 96  
 Priotto M. 329, 347, 403  
 Propp W.H.C. 404  
 Pseudo Cipriano 53  
 Pseudo Clemente 370  
 Pseudo Demetrio 151  
 Pseudo Libanio 151  
 Puca B. 161  
 Pucci Ben Zeev M. 205  
 Puech É. 178, 179, 185, 267  
 Pulcinelli G. 595, 636  
 Pyles A.R. 75, 79, 83, 84, 95  
  
 Quintiliano 10, 151  
  
 Raabe P.R. 73  
 Rabe H. 161  
 Raeder M. 223  
 Rahlfs A. 330, 559  
 Rahmani L.Y. 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 184  
 Rasco E. 573  
 Rastoin M. 155  
 Ratzinger J. 431  
 Rauer M. 303  
 Ravasi G. 71, 646, 648  
 Redalié Y. 486  
 Reed A.Y. 58  
 Reed J.T. 149, 151  
 Reggi R. 623, 624, 631  
 Reginato A. 314  
 Rehkopf F. 298  
 Reinhardt W. 16  
 Reiterer F.V. 338  
 Rendtorff R. 492  
 Rey J.-S. 329  
 Ribera A. 638, 649  
 Richards E. 152  
 Rickenbacher O. 338  
 Ricoeur P. 310

- Ridderbos N.H. 519, 528  
 Riesenfeld H. 366, 371  
 Riesner R. 457, 466  
 Ringgren H. 321, 563  
 Roberts K.L. 511  
 Roda S. 205  
 Rodriguez Láiz A. 252  
 Rofé A. 492, 503  
 Roloff J. 62  
 Romanello S. 23, 246, 264, 267, 397, 465, 470, 487  
 Römer T. 318, 575  
 Rood T. 436  
 Rosner B.S. 55, 223  
 Rosner F. 559, 563, 568  
 Rossé G. 383, 384, 397, 400, 430, 467, 540  
 Rossetti M. 230  
 Rossi L. 267, 472, 485  
 Rost B. 65, 66  
 Rota Scalabrini P. 265  
 Roth C. 115  
 Rothschild C.K. 13, 22, 29, 36, 63, 65, 295, 308, 457, 460, 461, 472, 580, 581, 582  
 Rowe C.K. 27, 28  
 Ruiz E.R. 71, 75, 76, 83  
 Rutgers L.V. 175  
  
 Sabourin L. 367  
 Sacchi P. 492, 506  
 Sager D. 511, 519, 529  
 Sakr M. 133, 143  
 Sampley J.P. 153, 599  
 Sandnes K.O. 45  
 Sass B. 499  
 Savarimuthu S. 122, 127  
 Scaiola D. 265  
 Schäder J.-M. 96  
 Schauf S. 7  
 Schellenberg R.S. 473  
 Schiller J. 72, 73, 75, 85  
 Schlegel J. 71, 85  
 Schlosser J. 163, 485  
 Schmeller T. 459  
 Schmid D.D. 295, 296  
 Schmid K.L. 62  
 Schmid P.B. 46, 49  
 Schmid U. 423, 424, 426  
 Schmid W. 262  
 Schnackenburg R. 541, 542, 544, 545, 547, 548  
 Schneider G. 62  
 Schnelle U. 17, 245  
  
 Schnider E. 157  
 Schnocks J. 72, 83, 85, 93  
 Schöpflin K. 608  
 Schrenk G. 371  
 Schroer S. 603  
 Schröter J. 13, 20, 21, 27, 36, 39, 61, 63, 65, 295, 457, 460, 461, 462, 477, 573, 580, 581, 582  
 Schürer E. 198  
 Schürmann H. 248, 539, 540  
 Schüssler Fiorenza E. 168  
 Schwartz B.J. 570  
 Schwartz D.R. 193, 581  
 Schweitzer A. 248  
 Schweizer E. 53, 349, 355, 359  
 Schwienhorst Schönberger L. 493  
 Sebillotte Cuchet V. 602, 603  
 Selden D. 50  
 Sellner H.J. 378, 379, 380, 381, 383, 384, 394  
 Senofonte 603  
 Settembrini M. 265  
 Seybold K. 80, 81  
 Shepherd W.S. 236  
 Sheppard G.T. 511  
 Siegele-Wenschkewitz L. 40  
 Siffer-Wiederhold N. 314  
 Sigismund M. 262, 423, 425, 426  
 Silberman N.A. 494, 501  
 Singer C. 35  
 Simoens Y. 550  
 Simonetti C. 603  
 Ska J.-L. 317, 320, 325  
 Skehan P.W. 330, 334, 335  
 Smit J. 150, 156, 159  
 Smith A.D. 54  
 Smith D.E. 297  
 Smith D.L. 576  
 Smith M.S. 83  
 Smyth H.W. 537, 540, 545  
 Snaith J.G. 561  
 Snyder G.E. 475  
 Soards M.L. 16  
 Soares Prahbu G.M. 101  
 Soggin J.A. 491, 492, 495, 497, 504  
 Sommer J.G. 518  
 Sommer M. 242, 245  
 Spicq C. 11, 62, 304, 308  
 Spinoza B. 490  
 Squires J.T. 22, 582  
 Stager L.E. 562  
 Standaert B. 267

- Stanley E.P. 599  
 Steckerl F. 569  
 Stefani P. 267  
 Steffek E. 15, 51  
 Stegner W.R. 120  
 Stemberger G. 613  
 Stenger W. 157  
 Stengström H. 609  
 Sterling G.E. 26, 42, 43, 58, 60, 61, 63, 68,  
 193, 297, 576  
 Stern M. 194, 197, 198, 206, 207  
 Sticher C. 533  
 Stirewalt M.L. 152, 160  
 Strabone 200  
 Strack H.L. 354, 368  
 Strathmann H. 64, 542  
 Strecker G. 245, 351, 371  
 Strelan R. 309  
 Stuckenbruck L.T. 302  
 Sullivan D.L. 159  
 Sumney J. 170  
 Susanetti D. 641  
 Svärd S. 602  
 Svetonio 20, 44  
 Syon D. 175  
 Syreeni K. 350, 352  
  
 Tacito 20, 207  
 Tait M. 66, 229, 433  
 Talbert C.H. 8  
 Talbot M. 44  
 Tamiolaki M. 435  
 Tannehill R.C. 64, 472  
 Taylor G. 71  
 Taylor J. 51  
 Telford W.R. 119  
 Temporini H. 295  
 Terrien S. 519  
 Tertulliano 53  
 Testaferri F. 190  
 Thackeray H.S.J. 331  
 Thatcher T. 54, 59  
 Thiessen M. 227  
 Thomas C.M. 55  
 Thurén L. 150  
 Tigchelaar E.J.C. 260, 569  
 Tolmie D.F. 150  
 Tov E. 260, 493  
 Trebilco P. 68  
 Trebolle Barrera J. 490  
 Tremolada P. 304  
 Trilling W. 371  
 Tripaldi D. 245  
  
 Troiani L. 193, 195, 199, 201, 205, 206,  
 208, 209, 210, 617  
 Trotta F. 21, 46  
 Trotta G. 630  
 Tsakmakis A. 434  
 Tucidide 46, 52  
 Tucker A. 436  
 Tucker J.B. 170  
 Tuckett C.M. 110  
 Tusa Massaro L. 545  
 Tyson J.B. 40, 55  
  
 Untergassmair F.G. 63  
 Urso G. 209  
 Uspensky B. 309  
 Utzschneider H. 318  
 Uytanlet S. 68, 582, 583  
  
 Vaccaro A. 646  
 van der Eijk P.J. 569  
 van der Lugt P. 73, 74, 76, 77, 78, 79, 83,  
 92, 511, 517, 518, 519, 521  
 Vander Stichele C. 22, 44, 51  
 van Hecke P. 72, 81, 90, 91  
 van Henten J.W. 245  
 Vanhoye A. 149, 158, 160, 162  
 van Loopik M. 612  
 Van Segbroeck F. 51  
 van Unnik W.C. 8, 308, 366, 574  
 van Voorst R.E. 157  
 Ventrella G. 540  
 Vér Á. 605  
 Verheyden J. 576  
 Vervenne M. 329  
 Vesco J.-L. 519  
 Viard A. 157  
 Vielhauer P. 30, 39  
 Vikander D. 489  
 Villanueva F.G. 519  
 Visonà G. 195, 196  
 Vitucci G. 299  
 Vogels W. 587  
 Vollenweider S. 40  
 von Möllendorff P. 242  
 von Soden W. 85, 88  
 von Staden H. 569  
 Vos J.S. 163  
 Vouga F. 156  
 Vullo G. 630, 632, 647  
  
 Walsh J.T. 502  
 Wander B. 55  
 Watson D.F. 159

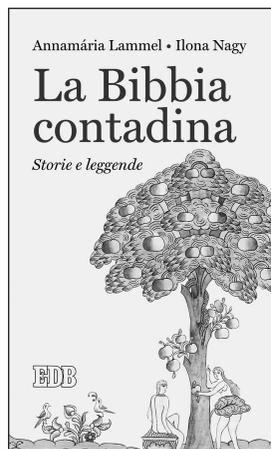
- Watson W.G.E. 73, 88, 524  
Weber B. 71, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 87  
Wehnert J. 34, 65  
Weissenrieder A. 244  
Wendel S. 56  
Wénin A. 64, 230  
Weren W.J.C. 110, 111  
Wesselmann K. 434  
Whitaker R.J. 244  
White J.L. 154  
White J.R. 221, 222  
Wiater N. 434  
Wiefel W. 102  
Wildberger H. 567  
Wilhelm G. 255  
Wilkins M.J. 104, 108, 110, 112, 122, 136  
Wilson A.I. 104  
Wilson S.G. 31, 55, 66  
Wilson W.T. 46, 47, 48, 51, 52, 53, 68  
Winter B. 576  
Witherington III B. 8, 150, 159, 599  
Wold B.G. 302  
Wolter M. 11, 21, 41, 42, 53, 59, 62, 66,  
67, 295, 299, 302, 304, 306, 307, 475  
Wright B.G. 607  
Wright N.T. 167  
Wunsch C. 507  
Wutz F. 517  
Wyrink J. 490  
Xeravits G.G. 605  
Yalçin S. 601  
Yamada M. 604  
Yarbro Collins A. 244, 436  
Younger K.L. 255  
Zama A. 623  
Zappella M. 329, 494, 495  
Zarbo G. 621, 631, 636, 639, 641, 646, 649  
Zecchini G. 195, 205  
Zeigan H. 463  
Zeller D. 223, 242  
Zenger E. 72, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 93,  
511  
Zerwick M. 548  
Zias J. 568  
Ziegert C. 74, 96  
Ziegler J. 329, 331, 334, 338  
Zissu B. 173, 174, 175, 176  
Zmijewski J. 466, 467  
Zsengellér J. 609  
Zsolnay I. 601  
Zumstein J. 547, 550

ANNAMÁRIA LAMMEL - ILONA NAGY

# La Bibbia contadina

Storie e leggende  
*Edizione italiana a cura di Roberto Alessandrini*

**N**el corso di varie indagini sui racconti di tradizione orale nelle campagne di Ungheria, Austria, Slovacchia, Romania e Paesi della ex Jugoslavia, due etnologhe hanno scoperto l'esistenza di una Bibbia di origine contadina. E hanno salvato dall'oblio centinaia di narrazioni che appartengono a una tradizione europea millenaria. Racconti lirici e magici, divertenti e osceni, ispirati alle vicende bibliche e alla storia del cristianesimo, restituiscono la struggente riflessione del mondo che li ha conservati e trasmessi oralmente durante le veglie.



«LAPISLAZZULI»

pp. 312 - € 20,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

## INDICE GENERALE

---

MARCHESELLI M. – PASSARO A., *La storiografia lucana*..... 3-5

### ARTICOLI

BARBIERO G., <i>Psalms 9 and 10 (first part): the structure of Ps 9</i> .....	511-536
BIANCHI F., <i>Racconto, archeologia e storia nel complesso letterario Giosuè–2Re: alcuni sondaggi di superficie</i> .....	489-510
BUTTICAZ S., <i>Between Jerusalem and Rome: The Acts of Luke as a People's Foundational Myth</i> .....	39-69
CRIMELLA M., <i>Poiché molti...». Lettura narrativa del proemio del terzo Vangelo (Lc 1,1-4)</i> .....	289-316
ESTRADA B., <i>Le esigenze della giustizia in Mt 6</i> .....	349-374
FILANNINO F., <i>Il re-profeta rifiutato. Intertestualità e narrazione in Mt 21,1–23,39</i> .....	101-147
GILBERT M. – BUSSINO S. – DE ZAN R. – PRIOTTO M., <i>Sir 19,20–20,31: vera e falsa saggezza</i> .....	329-348
HARTMAN D., <i>Segni del corpo, segni divini: descrizioni, lessico, interpretazioni di alcune patologie nei testi biblici ebraici e greci</i>	559-571
LO SARDO D., <i>Dall'Egitto al Tabernacolo, dalla schiavitù alla libertà. Per un'interpretazione teologica di עֲבָדָה e שְׁרָתָה nel contesto di Es 25–31 e 35–40</i> .....	317-327
MARGUERAT D., <i>Luc, l'historien de Dieu. Histoire et théologie dans les Actes des apôtres</i> .....	7-37
PAVAN M., <i>La morte come oblio nel Sal 88. Studio di una metafora nel suo contesto</i> .....	71-99
PAVAROTTI P.P., <i>Il perfetto di ἔρχομαι come forma privilegiata nei dialoghi evangelici di rivelazione</i> .....	537-557
PITTA A., <i>Retorica epistolare della Lettera ai Galati? Bilanci e prospettive</i> .....	149-172
ROMANELLO S., <i>Atti e la biografia paolina. La necessità di un ricorso critico ad Atti per la ricostruzione della cronologia paolina</i> .....	457-488
TESTAFERRI F., <i>Ossuari e Ossilegium. Status quaestionis sulla pratica della seconda sepoltura a Gerusalemme nel periodo erodiano</i> .....	173-191
ROSSÉ G., <i>Chiesa e Israele nell'opera lucana</i> .....	375-402
TROIANI L., <i>La storiografia ebraica in età greca</i> .....	193-210

### NOTE

BELANO A., <i>La formula ὑπὲρ πολλῶν in Mc 14,24. Sangue versato «per molti» o «per tutti»? .....</i>	211-220
BIANCHINI F., <i>«Battezzati in vista (della risurrezione) dei morti». La crux interpretum di 1Cor 15,29</i> .....	221-225

## OSSERVATORIO BIBLIOGRAFICO

- LANDI A., *La storiografia del libro degli Atti degli Apostoli. Osservatorio bibliografico (2007-2017)* ..... 573-585

## RECENSIONI

- ALKIER S. – HIEKE T. – NIKLAS T. (edd.), in collaborazione  
 mit M. SOMMER, *Poetik und Intertextualität  
 der Johannesapokalypse* (S. Romanello) ..... 242-246
- AMZALLAG N., *Esau in Jerusalem. The Rise of a Seirite Religious  
 Elite in Zion at the Persian Period* (M. Nobile) ..... 227-229
- BASLEZ M.-F., *Le persecuzioni nell'antichità, Vittime, eroi, martiri*  
 (L. Troiani) ..... 613-617
- BLUMENTHAL C., *Allweiser Schöpfer und durchsetzungsstarker  
 Gesetzgeber. Eine Studie zur erzählerischen Entfaltung  
 des Gottesbildes im 4. Makkabäerbuch* (G.L. Prato) ..... 261-264
- BRIATA I. (ed.), *Due trattati rabbinici di galateo. Derek ereš rabbah  
 e Derek ereš zuta* (G. Stemberger) ..... 611-613
- BUSSINO S., *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*  
 (M.C. Palmisano) ..... 229-232
- COVER M., *Lifting the Veil. 2 Corinthians 3:7-18 in the Light  
 of Jewish Homiletic and Commentary Traditions* (L. Di Marco) ..... 237-240
- CRIMELLA M. – PAGAZZI G.C. – ROMANELLO S. (edd.),  
*Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo  
 in occasione del suo LXX compleanno* (G. Benzi) ..... 264-267
- DEVICCHI E. (ed.), *Trattati internazionali ittiti* (P. Dardano) ..... 254-258
- FAVALE A., *Dio d'Israele e dei popoli. Anti-idolatria e universalismo  
 nella prospettiva di Ger 10,1-16* (G. Fischer) ..... 406-411
- HORRELL D.G., *An Introduction to the Study of Paul.*  
 Third Edition (L. Giuliano) ..... 595-600
- IBBA G. (ed.), *La Biblioteca di Qumran. 3a. Torah.*  
*Deuteronomio e Pentateuco nel suo insieme* (C. Martone) ..... 259-261
- JÓDAR C., *Biblia, teología y lingüística del texto* (V. Cuffaro) ..... 268-271
- JORGENSEN D.W., *Treasure Hidden in a Field: Early Christian  
 Exegesis of the Gospel of Matthew* (A. Montanari) ..... 417-419
- LIANERI A. (ed.), *Knowing Future Time In and Through Greek  
 Historiography* (G.L. Prato) ..... 433-438
- LION B. – MICHEL C. (edd.), *The Role of Women in Work  
 and Society in the Ancient Near East* (G.L. Prato) ..... 601-605
- MACNAMARA L., *My Chosen Instrument. The Characterisation  
 of Paul in Acts 7:58-15:41* (A. Landi) ..... 233-237
- MANNUCCI V. – MAZZINGHI L., *Bibbia come Parola di Dio.*  
*Introduzione generale alla sacra Scrittura* (J.C. Ossandón) ..... 427-430
- MANZI F., *Introduzione alla letteratura paolina* (G. De Virgilio) ..... 419-423
- MAZZEO M., *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda* (C.-B. Amphoux) ..... 240-241

MCKNIGHT S., <i>Gesù e la sua morte. Storiografia, Gesù storico e idea dell'espiazione</i> (G. Jossa) .....	246-252
MONTAGUTI M., <i>Costruire dialogando. Mt 21-27 e Zc 9-14 tra intertestualità e pragmatica</i> (S. Grasso).....	411-417
PALMA E.M., <i>Trasformati in Cristo. L'antropologia paolina nella Lettera ai Galati</i> (G. Pulcinelli).....	592-595
PRIOTTO M., <i>Esodo. Nuova versione, introduzione e commento</i> (G. Paximadi) .....	403-406
RODRIGUEZ LAÍZ A., <i>El Mesías hijo de David. El mesianismo dinastico en los comienzos del cristianismo</i> (R. Penna).....	252-254
ROSSÉ G., <i>La Risurrezione di Gesù</i> (M. Tait).....	430-433
SIGISMUND M. – KARRER K. – SCHMID U. (edd.), <i>Studien zum Text der Apokalypse</i> (L. Pedroli).....	423-427
VOGELS W., <i>Élie et ses fioretti. 1 Rois 16,29 – 2 Rois 2,18</i> (A. Nepi)	587-592
XERAVITS G.G., <i>Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments</i> (V. Cuffaro) .....	605-611

## SEGNALAZIONI

ALETTI J.-N., <i>Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation</i> (G. Pulcinelli) .....	634-636
ALONSO SCHÖKEL L., <i>Salvezza e liberazione: l'Esodo</i> (R. Mela) ....	619-620
BERDER M. ET AL., <i>L'inno a Cristo. Filippesi 2,5-11</i> (R. Mela) .....	632-633
BIGUZZI G., <i>Paura e consolazione nell'Apocalisse</i> (A. Ribera) .....	637-638
BRUNI L., <i>La sventura di un uomo giusto. Una rilettura del libro di Giobbe</i> (L. Crapanzano) .....	644-645
DE PALMAERT A. – CHABERT J., <i>Cento personaggi per comprendere la Bibbia</i> (R. Mela) .....	642-643
DUPONT J., <i>Le tre apocalissi sinottiche. Marco 13, Matteo 24 – 25, Luca 21</i> (R. Mela) .....	626-627
EHRMAN B.E., <i>Il Nuovo Testamento. Un'introduzione</i> (G. Giavini)	646-648
FAUSTI S., <i>Atti degli Apostoli</i> (G. Zarbo).....	630-631
FAUSTI S., <i>Il Vangelo di Giovanni</i> (G. Vullo) .....	630
FIDANZIO M. (ed.), <i>The Caves of Qumran. Proceedings of the International Conference, Lugano 2014</i> (A. Passaro).....	639-640
FROSINI G. – VACCARO A., <i>La Bibbia in breve</i> (G. Vullo) .....	646-647
GARBINI G., <i>Il vangelo aramaico di Matteo e altri saggi</i> (A. Passaro) .....	622-623
GARGANO I., <i>Lectio divina sulla Prima lettera di Pietro. La ricerca di un senso nella sofferenza umana</i> (L. Crapanzano)	636-637
<i>Isaia. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di ROBERTO REGGI; Megillot. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di ROBERTO REGGI – ALBERTO ZAMA – FRANCESCO MAZZOTTI; Proverbi. Testo ebraico masoretico, versione greca</i>	

<i>dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di ROBERTO REGGI; Esdra – Neemia. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di ROBERTO REGGI e VERONICA CAROLI; Giobbe. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di ROBERTO REGGI; Levitico. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008, a cura di ROBERTO REGGI (A. Passaro).....</i>	623-624
KOZÁK M., <i>La lotta interiore dell'uomo. Uno studio esegetico-teologico di Gal 5,16-26 e Rm 7,14-25</i> (G. Vullo).....	632
LANDI A., <i>Generare alla vita in Cristo. Paolo, il Vangelo e la comunità</i> (G. Zarbo) .....	636
<i>Lettere di Paolo – Επιστολές του Παύλου, a cura ROBERTO REGGI; Lettere cattoliche – Καθολικές επιστολές a cura ROBERTO REGGI (G. Zarbo) .....</i>	631
LIVERANI M., <i>Imagining Babylon. The modern Story of an Ancient City</i> (P. Dardano) .....	638-639
MANNUCCI V., <i>Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo</i> (R. Mela) .....	628-629
MANTEGAZZA R., <i>Sono solo un ragazzo. Figure giovanili nella Bibbia</i> (A. Ribera).....	649
MARCHADOUR A., « <i>La terra che io ti indicherò</i> ». <i>Teologia e storia della terra promessa</i> (R. Mela).....	643-644
MARGUERAT D., <i>Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere</i> (L. Crapanzano) .....	634
MARINO M., « <i>Sapevo che tu sei un Dio misericordioso...</i> ». <i>Il libro di Giona tra accusa e perdono</i> (A. Passaro) .....	621-622
MARTONE C., <i>Scritti di Qumran. Edizione bilingue con puntazione vocalica, introduzione, traduzione e note</i> (G. Zarbo).....	639
MEEKS W.A., <i>Cristo è il problema</i> (G. Zarbo).....	645-646
MILLER R.D. II (ed.), <i>Between Israelite Religion and Old Testament Theology</i> (M. Fidanziò) .....	622
NEUDECKER R., <i>Rabbinic Literature – A Rich Source for the Interpretation and Implementation of the Old and New Testaments. Selected Essays</i> (G. Benzi).....	641-642
ORLANDO L., <i>Il pane condiviso. I pasti di Gesù e della chiesa delle origini</i> (G. Benzi).....	627-628
PASOLINI R., <i>Fallire e non mancare il bersaglio. Paradosso del Regno e strategie comunicative nel Vangelo di Marco, prefazione di MASSIMO GRILLI</i> (G. Benzi).....	624-625
PIERRI R., <i>Lessico del Nuovo Testamento per radici</i> (G. Zarbo) .....	648-649
RAVASI G., <i>I Vangeli</i> (L. Crapanzano) .....	648
RAVASI G., <i>Nel nome del Padre. La paternità divina nella Bibbia</i> (L. Crapanzano).....	646

<i>Samuele. Introduzione, traduzione e commento</i> a cura di MASSIMO GARGIULO (G. Zarbo) .....	620-621
SUSANETTI D., <i>La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi</i> e percorsi di iniziazione (G. Zarbo) .....	641

## CRONACHE

FANIN L., <i>Angelico Poppi (1928-2017). In memoriam</i> .....	276-277
GARRIBA D., <i>XVII Convegno di Studi Neotestamentari</i> e <i>Anticristianisti</i> .....	442-445
MERLO P., <i>XX Convegno di Studi Veterotestamentari</i> .....	439-441
MORO C., <i>Giovanni Garbini (1931-2017). In memoriam</i> .....	273-275

PRIMO MAZZOLARI

# La parola che non passa

Edizione critica a cura di Pier Luigi Ferrari

**D**on Primo Mazzolari ha raccolto in questo volume i commenti ai Vangeli domenicali di un intero anno liturgico. Si tratta di sapide omelie scritte nelle giornate turbinate della seconda guerra mondiale. Esse attestano una straordinaria apertura verso orizzonti più ampi, nella convinzione che la parrocchia sia una piccola cellula che si inserisce nella grande famiglia della Chiesa universale, capace di abbracciare credenti e non credenti.

PRIMO MAZZOLARI



## La parola che non passa

Edizione critica a cura di  
Pier Luigi Ferrari

**EDB**

«PRIMO MAZZOLARI»

pp. 312 - € 24,00

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)