

RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXV - Volume LXV



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

2017

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXV - NN. 1-2

Gennaio-Marzo
Aprile-Giugno

January- March
April-June

Direttore / General Editor: Angelo Passaro (Palermo)

Vice-Direttore / Associate Editor: Roberto Vignolo (Milano)

Comitato di Redazione / Editorial Board

Flavio Dalla Vecchia (Brescia), Ettore Franco (Napoli), Giorgio Jossa (Napoli), Maurizio Marcheselli (Bologna), Rosario Pistone (Palermo), Gian Luigi Prato (Roma), Émile Puech (Jerusalem), Horacio Simian-Yofre (Cordoba, RA), Michael Tait (Ilkley, UK)

Comitato Scientifico / Advisory Board

Jesús Asurmendi (Paris), Giuseppe Bellia (Palermo), Eberhard Bons (Strasbourg), John J. Collins (Yale), Rosario Gisana (Piazza Armerina), Ermenegildo Manicardi (Roma), Ida Oggiano (Roma), Romano Penna (Roma), Alexander Rofé (Jerusalem), Joseph Sievers (Roma), Joseph Verheyden (Leuven), Ida Zatelli (Firenze)

Segretari di Redazione / Editorial Assistants

Roberto Mela, roberto.mela@dehoniani.it
Giuseppina Zarbo, zarbogiusy@libero.it

Direttore Responsabile / Managing Director

Alfio Filippi, alfio.filippi@dehoniane.it

Abbonamento annuo (2017):

Ordinario Italia € 51,00 / Annual Subscription (2017): Ordinary Italy € 51,00
Esteri: Europa € 67,00; Resto del mondo € 72,00 / Foreign: Europe € 67,00;
Rest of the World: € 72,00

Una copia: € 29,00 / Single Copy: € 29,00

Versamento sul c.c.p. 264408 intestato a / Payment to c.c.p. 264408 registered at:
Centro Editoriale Dehoniano

Editore / Publisher: Centro Editoriale Dehoniano, Via Scipione Dal Ferro, 4 fi
40138 Bologna

Ufficio abbonamenti / Subscription Office: ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Registrazione del Tribunale di Bologna / Registration of the Tribunal of Bologna
n. 5247 (21.02.1985)

Stampa / Printer: Italiatipolitografia, Ferrara 2017

La storiografia lucana

Il dibattito intorno alla natura della storiografia lucana è ancora molto acceso. Per anni esso si è concentrato su 'Luca storico' e 'Luca teologo', creando una vera e propria dicotomia inconciliabile. Il superamento di questa angusta prospettiva è iniziato già alla fine degli anni '70 con gli apporti di van Hunnik, di Dupont e, in Italia, di Fusco. Ulteriore luce è venuta dall'approccio narrativo, in particolare dai contributi di Marguerat.

Gli articoli programmati in *Rivista Biblica* per questo anno vorrebbero indicare i percorsi e i guadagni della ricerca più recente sull'argomento in modo da definire un aggiornato *status quaestionis*, e affrontare alcuni aspetti maggiormente problematici, tenendo presente come dato ormai acquisito il superamento di quella dicotomia a cui si faceva riferimento.

Il primo contributo, affidato alla riflessione matura e lineare di Daniel Marguerat (Losanna) si interroga sull'*evangelista* Luca come *storico* e sul carattere teologico della sua storiografia (in particolare negli Atti). Il famoso esegeta svizzero rifiuta la secca alternativa 'Luca storico' e 'Luca teologo', che oppone in modo non pertinente il *kerygma* e la storia. Luca scrive negli Atti degli Apostoli una *storia kerygmatica* e costruisce per la comunità cristiana una memoria collettiva destinata a fissare la propria identità. Emerge così il nesso fra storia e teologia nell'opera lucana, e si comprende perché l'evangelista scriva una storia.

La riflessione sulla relazione fra la storiografia antica e la storiografia lucana, non in senso comparativista ma individuando i differenti modelli e i loro nessi, è stata affidata a Simon Buttica (Losanna) che nel 2011 ha pubblicato un'originale tesi sulla doppia appartenenza di Atti al mondo greco-romano e a quello ebraico. Nel suo contributo l'esegeta svizzero, da un lato, rimane nel *mainstream* della ricerca su Luca-Atti, che interroga fondamentalmente la prospettiva ecclesiologica dell'autore dell'opera indirizzata a Teofilo; dall'altro, esplorando l'obiettività di tale opera in termini di sviluppo e di legittimazione di un

nuovo ‘movimento’ e situandola nella tradizione della letteratura apologetica antica (soprattutto storiografica), cerca di definire in maniera più precisa il progetto letterario e ideologico della narrazione lucana, esplorando fin negli Atti degli Apostoli fin la possibile ricezione del *pattern* dei racconti di fondazione di colonie attestati nei testi storiografici dell’antichità. Si tratta di indagare se Luca riprenda questo *topos* (che risale al periodo arcaico e viene adottato anche da Virgilio nella sua grande epopea in onore di Augusto), contribuendo nella sua opera alla costruzione di un *tertium genus hominum*.

I *Proemi* di Luca (cf. Lc 1,1-4 e At 1,1-2) sono indagati da Matteo Crimella (Milano) come luoghi privilegiati dove emerge la concezione della sua opera. L’attenzione è posta specificamente sul proemio del Vangelo (1,1-4) che è stato oggetto di grandi dibattiti soprattutto a partire dalla pubblicazione della tesi di L. Alexander, il quale ha sostenuto trattarsi non tanto di un proemio storiografico ma scientifico. La discussione per anni si è dunque concentrata intorno al genere letterario del proemio. Il contributo dello studioso milanese cerca in una prima parte di fare il punto dello stato dell’arte, ricordando per sommi capi la ricerca del sec. XX, senza dimenticare le testimonianze antiche. Nella seconda parte esamina il proemio secondo i criteri dell’analisi narrativa, mettendo cioè in luce le molte ambiguità semantiche e sintattiche del testo. Un attento studio filologico mostra che molti termini ed espressioni del proemio sono anfibologiche, sicché supportano almeno due interpretazioni differenti. Il lettore, procedendo quasi sulle sabbie mobili, ha più domande che certezze, ma fin ironicamente fin è condotto a conoscere la fondatezza degli elementi di fede cui è stato iniziato. Perché dunque Luca sceglie di iniziare la sua opera in modo così ambiguo? Qual è l’effetto sul suo lettore di una cornice iniziale così studiamente oscura? Le varie domande trovano completa risposta solo nella cornice finale (Lc 24,13-35), allorché riemerge la stessa logica: il lettore è condotto dal mancato all’effettivo riconoscimento di Gesù nella forma della fede.

L’ultimo articolo, affidato a Stefano Romanello (Udine), si occupa di un problema aperto, quello della relazione fra la storiografia lucana e le lettere di Paolo. Lo studioso friulano si interroga sulla necessità del ricorso ad Atti per le questioni della cronologia paolina, data la sua indole di opera modellata secondo i canoni della storiografia ellenistica e di quella giudaica, nonché di fonte indipendente dalla raccolta delle lettere dell’apostolo. In questo contesto si inquadreranno le affermazioni lucane dentro gli intenti della sua storiografia poetica. Su questa base si

proporranno alcune esempi, confrontando Atti con passi dell'epistolario paolino, e si coglieranno alcuni tratti della caratterizzazione lucana del personaggio Paolo, sempre in confronto con dati corrispettivi dalle lettere.

L'Osservatorio Bibliografico è stato affidato ad Antonio Landi (Napoli).

MAURIZIO MARCHESELLI
ANGELO PASSARO

PAPA FRANCESCO

L'arte di vivere insieme

Scritti, discorsi e omelie sulla famiglia

«**V**ivere insieme è un'arte, un cammino bello e affascinante», osserva papa Francesco. La famiglia è il luogo in cui ci si custodisce reciprocamente nella confidenza e nel rispetto, si impara a convivere nella differenza e i genitori trasmettono la fede ai figli. Bergoglio ha assunto la famiglia come uno dei nodi nevralgici del suo pontificato, dedicandole un articolato percorso sinodale e l'esortazione *Amoris laetitia*. Nelle sue parole l'ideale cristiano del matrimonio s'incarna sempre nella vita concreta delle persone, con uno sguardo rivolto alle realtà più fragili e ferite.



«CAMMINI DI CHIESA»

pp. 144 - € 9,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Luc, l'historien de Dieu. Histoire et théologie dans les Actes des Apôtres

La recherche lucanienne a connu au cours du XX^e siècle deux avancées majeures. La première a été de traiter l'œuvre de Luc comme un diptyque indissociable. Le mérite revient à Henry J. Cadbury d'avoir popularisé parmi les chercheurs le label 'Luc-Actes' à partir de sa monographie de 1927: *The Making of Luke-Acts*.¹ Dès lors, l'exégèse du livre des Actes ne s'est plus cherchée en dehors de l'ensemble littéraire et théologique que constitue l'œuvre *ad Theophilum*. L'unité d'auteur de l'évangile et des Actes, postulée dès l'*Adversus haereses* d'Irénée, n'a pas été sérieusement remise en question et constitue, soit dit en passant, l'une des rares thèses exégétiques non contestées depuis les Pères de l'Eglise!²

La seconde avancée majeure de l'exégèse lucanienne fut de situer le livre des Actes dans le cadre de l'historiographie ancienne. Le pionnier est Martin Dibelius, dont l'article de 1948 'Der erste christliche Historiker'³ a acquis un statut programmatique. En 1927 déjà, Dibelius

¹ H.J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, London 1927, ²1958. Si Cadbury a popularisé le label, il semble que sa création remonte à B.W. Bacon dans une monographie de 1900 (S. SCHAUF, *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19* [BZNW 133], Berlin 2005, 1 note 1).

² *Adversus haereses* III,1,1; 14,1. Une vingtaine d'années plus tard, l'attribution des Actes à l'auteur de l'évangile est confirmée par le canon de Muratori et par Tertullien. Les rares contestations de l'unité d'auteur (cf. M.C. PARSONS et R. PERVO, *Rethinking the Unity of Luke-Acts*, Minneapolis, MN 1993) ne résistent pas au poids de l'homogénéité stylistique, littéraire et théologique propre à l'ensemble de l'œuvre lucanienne; elles ont néanmoins rappelé qu'il n'existe pas d'unité sans tensions internes. Examen du dossier chez C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, I, Grand Rapids, MI 2012, 550-574. J'ai montré que cette unité n'est pas explicite, mais qu'elle est le fruit d'un travail de lecture (D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme* [LeDiv 180], Paris-Genève, ²2003, 67-95; trad. italienne: *La prima storia del cristianesimo*, Cinisello Balsamo [MI] 2002, 57-81).

³ M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen ⁵1968, 108-119.

reconnaissait que les procédures de la *Formgeschichte* n'étaient pas applicables au livre des Actes, dont l'écriture témoignait d'un rapport aux sources plus libre et d'une créativité littéraire de forte ampleur.⁴ Assigner à l'auteur des Actes un statut d'historien signifiait qu'il avait interprété et articulé les récits que lui livrait la tradition de manière à construire un récit historique cohérent. D'un amas d'histoires éparpillées, Luc a 'fait histoire'.⁵ Le premier, il a fait suivre son évangile d'un récit des débuts du mouvement de Jésus; dans l'Antiquité, personne après lui ne répètera ce geste. Luc mérite à cet égard le titre de premier historien du christianisme. L'audace de son geste ne lui échappe pas, puisqu'il fait énoncer le thème de son deuxième livre par le Ressuscité lui-même (1,8).⁶

Le paradigme historiographique mis en avant par Dibelius a été d'une immense fécondité. Les tentatives de rattacher les Actes au genre biographique⁷ ou romanesque⁸ n'ont pas convaincu; elles s'attachaient pour la première à un aspect du contenu (les éléments biographiques des personnages du récit), pour la seconde aux procédures narratives (communes au roman et à l'historiographie), sans rendre compte de la visée du livre. Les analyses se sont multipliées, tant sur la comparaison avec l'historiographie ancienne,⁹ sur la visée théologique de Luc que sur le rapport de l'auteur à ses sources. On peut considérer désormais comme un acquis de la recherche: a) que le travail historique de Luc se situe au carrefour des historiographies juive et gréco-romaine; b) qu'à l'instar de l'historiographie judéo-hellénistique, il emprun-

⁴ ID., 'Stilkritisches zur Apostelgeschichte', *ibid.*, 9-28.

⁵ ID., '[Lukas] aus Geschichten Geschichte machte' (*ibid.*, 113).

⁶ E. PLÜMACHER a bien perçu cette anomalie à l'égard des conventions historiographiques hellénistiques: le thème du second volume de l'œuvre lucanienne n'est pas énoncé par l'auteur mais par le Ressuscité à ses disciples (1,8): 'Die Apostelgeschichte als historische Monographie', in *Geschichte und Geschichten* (WUNT 170), Tübingen 2004, 13.

⁷ C.H. TALBERT, *Literary Patterns. Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBL MS 20), Missoula, MT 1974; du même auteur: 'The Acts of the Apostles: Monograph or $\pm$ Bios?', in B. WITHERINGTON (ed.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge 1996, 58-72.

⁸ R. PERVO, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, PA 1987.

⁹ Relevons le rôle de pionnier joué par W.C. VAN UNNIK dans l'identification des procédures historiographiques gréco-romaines dans les Actes: 'Luke, Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography', in J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux-Leuven 1979, 37-60.

te ses procédures littéraires aux historiens gréco-romains; c) que la tentative de reconstituer les sources de Luc se heurte à l'intensetravail de réécriture auquel s'estlivré l'auteur

Le consensus des chercheurs sur ce *fundamentum* n'occulte pas les questions ouvertes. Luc est-il d'abord historien ou d'abord théologien? Quel est le thème majeur de son récit? Le 'dossier Israël' est-il clos à ses yeux? Quelle stratégie sous-tend l'image qu'il donne des institutions impériales romaines? A qui son œuvre est-elle destinée? Le récit lucanien est-il historiquement fiable? Comment apprécier son rapport aux données des lettres pauliniennes?

Je me propose d'aborder cet ensemble de questions en quatre temps. I: Les Actes, une histoire kérygmatisque. II: La construction d'une mémoire collective. III: Les Actes, une apologie? IV: Luc, disciple de Paul.

Les Actes, une histoire kérygmatisque

Lorsque Dibelius conclut que ' finalement [Luc] n'est pas historien, mais prédicateur',¹⁰ ou lorsque Haenchen dans son commentaire devenu classique décrit Luc comme ' un écrivain d'édification',¹¹ un verdict implacable est posé: Luc a voulu faire œuvre historienne, mais la pression théologique a été trop forte. Autrement dit: l'ambition historiographique de Luc s'est trouvée dénaturée par son orientation théologique.

Un tel verdict relève de la dichotomie entre kérygme et histoire posée par la théologie dialectique;¹² or, cette dichotomie n'est pas pertinente et dérive d'une définition erronée du kérygme.¹³ La thèse que je défends est que chez Luc, *historiographie et proclamation kérygmatisque ne sont pas deux mandats antagonistes, dont l'un viendrait perturber l'autre, mais deux vocations intrinsèquement liées*. C'est parce qu'il est théologien que Luc fait œuvre historienne, et c'est en tant

¹⁰ ' Im letzten aber ist er dann doch nicht Historiker, sondern Prediger' (DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 157).

¹¹ ' Erbauungsschriftsteller': E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen⁶ 1968, 93.

¹² Voir H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (BHTh 17), Tübingen⁵ 1964, 3.

¹³ On lira l'analyse pertinente de S. SHAUFF avec sa critique de la définition bultmannienne d'un kérygme détaché de l'histoire: *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19* (BZNW 133), Berlin 2005, 4-84.

qu„historienqu„ildéploie une visée kérygmaticque. Le meilleur moyen de le vérifier est d„analyser la préface de son > uvre, où il rend compte de son intention (Lc 1,1-4).

Une >uvre pour insiders (Lc 1,1-4)

De cette préface abondamment étudiée, je rappelle les éléments essentiels. Luc se conforme à l„usage attesté dans l„historiographie gréco-romaine et codifié dans les traités de rhétorique; énoncer son projet au seuil de son > uvre vise à rendre le lecteur bienveillant, attentif et disposé à la lecture (*benevolum, attentum, docilem*).¹⁴ Luc affiche une posture d„historien en se situant à distance historique des événements, en se référant à ses prédécesseurs (πολλοί) et en remontant la chaîne de la transmission jusqu„aux témoins oculaires (οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γένομενοι τοῦ λόγου). Il emploie pour qualifier son récit le terme (διήγησις) requis pour désigner un récit historique.¹⁵ Il énonce sa déontologie historique: sa présentation, fruit d„une enquête minutieuse (παρακολουθέω),¹⁶ se fera en remontant à l„origine (ἄνωθεν), avec précision (ἀκριβῶς) et dans un ordre suivi (καθεξῆς).

En comparaison avec les préfaces connues des historiens, deux caractéristiques détonnent. D„une part, le thème de l„> uvre n„est pas spécifié, sinon par le terme vague de πράγματα. Rien n„autorise à limiter ces ‘ actions ’ au contenu de l„évangile en les appliquant exclusivement à la vie, à la mort et à la résurrection de Jésus; dans la mesure où cette déclaration préliminaire envisage l„ensemble de l„> uvre, ce que confirme sa reprise en Ac 1,1-2, les *pragmata* embrassent la vie de Jésus ainsi que celle de ses témoins dans les Actes.

Seconde singularité, ces *pragmata* sont dits ‘ avoir été accomplis parmi nous (ἐν ἡμῖν) ’. Qui sont ces ‘ nous ’ ? Visiblement, Luc circonscrit ici un lieu sociologique auquel il participe, et qui englobe à la fois ses lecteurs et le dédicataire, Théophile. La signification du verbe

¹⁴ ARISTOTE, *Rhétorique* III,14,7 (1415a); QUINTILIEN, *Institution oratoire* IV,1,5; CICÉRON, *De l„invention oratoire* I,15,20; *Rhétorique ad Herrenium* I,4,6.

¹⁵ Références chez E. PLÜMACHER, ‘ διηγέομαι ’, in *EWNT*, I, 779-780. Le caractère historique de la *diégèse* n„est pas un attribut exclusif du terme.

¹⁶ Le verbe ne désigne pas ici l„assistance personnelle aux événements, mais le travail de préparation de l„auteur (voir par ex. F. BOVON, *L„Evangile selon saint Luc 1fi9* [CNT 3a], Genève 1991, 40).

rare πληροφορέω fait débat dans l'exégèse.¹⁷ Pour les uns, il s'agit simplement de notifier que les événements rapportés sont révolus à l'époque de la rédaction du texte.¹⁸ Les autres relèvent que dans la *koinè*, πληροφορέω sert d'équivalent à πληρώω, vocable consacré dans le NT et chez Luc pour désigner l'accomplissement d'une promesse scripturaire.¹⁹ A mes yeux, la première lecture banalise le verbe; elle est peu vraisemblable au vu de la dimension programmatique de la préface et au vu de la désignation du lieu de cet accomplissement: 'parmi nous'. Dire que ces événements appartiennent au passé est un truisme; les qualifier d'accomplissement historico-salutaire est une affirmation théologique. On peut ajouter à cela la teneur sémantique du parfait passif πεπληροφορημένων: le parfait signale un passé dont les effets se répercutent encore dans le présent et le passif peut être compris comme un passif divin. Les événements narrés sont donc issus d'une volonté divine.

Revenons aux ἡμεῖς. Ils représentent une communauté participante des événements qui vont être exposés (ἐν ἡμῖν v. 1b), une communauté à qui les 'serviteurs de la parole' ont transmis leur témoignage (ἡμῖν v. 2a), une communauté à laquelle appartiennent donc à la fois l'auteur, les auditeurs/lecteurs et Théophile; ce dernier a déjà bénéficié d'une catéchèse à ce sujet, dont la dédicace se promet de lui faire vérifier la fiabilité (ἀσφάλεια). Nul doute qu'il s'agisse là d'une référence à la communauté chrétienne fi plus exactement, si l'on songe à l'histoire relatée dans les Actes, une communauté qui se reconnaît inscrite dans l'héritage paulinien. De mon point de vue, les fameux passages en nous (Ac 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1fi28,16) relèvent du même procédé de véridiction et de légitimation; ils ne garantissent pas seulement la fiabilité historique des événements relatés, mais les situent dans un monde de signification auquel adhèrent les auditeurs/lecteurs. En résumé: l'œuvre lucanienne n'est ni un écrit missionnaire, ni un mani-

¹⁷ J.A. FITZMYER a dressé l'état de la discussion: *The Gospel according to Luke* Ifi IX (AncB 28), New York 1981, 293-294.

¹⁸ M. WOLTER a retenu cette interprétation: *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 62.

¹⁹ L. ALEXANDER, *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1,1-4 and Acts 1,1* (SNTS.MS 78), Cambridge 1993, 111-112. C. SPICQ retient du verbe la dimension de réalisation plénière (*Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg-Paris 1991, 1253-1255).

feste destiné à des observateurs extérieurs; elle est destinée à des gens *intra muros*, des *insiders*, dont les convictions doivent être sécurisées.²⁰

Un programme ambivalent

La préface dont l'auteur à Théophile dote son >uvre affiche d'entrée de jeu l'ambivalence de son projet historiographique. Les *pragmata* mis en récit participent de l'histoire universelle; conformément aux canons de l'historiographie hellénistique, ils font l'objet d'une enquête minutieuse et d'une mise en intrigue précise. L'auteur s'attachera comme nul autre évangéliste à les situer dans la 'grande histoire' de l'Empire,²¹ 'ce n'est pas dans un coin perdu que cela s'est passé', protestera Paul devant la cour d'Agrippa (26,26). Mais ces mêmes *pragmata* prennent place dans un plan divin, qui leur confère leur sens et leur justification. *Culturellement, le programme lucanien articule le savoir théologique à l'érudition gréco-romaine; il se situe entre Jérusalem et Rome. D'un côté, Luc s'affilie à la tradition historique gréco-romaine: les événements relatés doivent être décrits, situés, datés autant que possible. D'un autre côté, il poursuit la tradition historiographique juive pour qui le temps, d'avance, appartient à Dieu. Comme son contemporain Flavius Josèphe, Luc se situe au carrefour de ces deux grandes traditions.*²²

Si son rattachement à l'historiographie gréco-romaine se signale par ses procédés d'écriture, dont le rhéteur Lucien de Samosate fournit un bon inventaire,²³ Luc est fondamentalement dépendant de la tradition biblique pour ce qui est du sens à donner aux événements. Rien d'autre ne l'intéresse que la cause première: Dieu. Tout son récit tient à la conviction que de multiples manières (visions, extases, envoi d'anges,

²⁰ L.C.A. ALEXANDER exprime bien l'originalité de cette historiographie confessante: 'Acts is a narrative which both implies and creates the presumption of a shared religious experience: and that is something difficult to accommodate within the standard fact/fiction grid of Greek literature' ('Fact, Fiction and the Genre of Acts', in Id., *Acts in its Ancient Literary Context* [LNTS 298], London 2005, 163).

²¹ Lc 2,1-2; 3,1-2; 9,7-9; 23,6-12; Ac 2,9-11; 11,27-28; 12,1-2.20-23; etc. Voir à ce sujet A. BARBI, 'Le cronologie degli Atti', in *RStB* 13(2001)2, 25-64, surtout 31-50.

²² Sur le positionnement culturel de Luc entre Jérusalem et Rome, voir mon livre: MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 97-122 (trad. italienne: *La prima storia del cristianesimo*, 82-104).

²³ LUCIEN DE SAMOSATE, *Comment il faut écrire l'histoire*, in *Œuvres complètes*, traduction d'Émile Chambry, Paris 2015.

interventions de l'Esprit, phénomènes surnaturels), Dieu précède, oriente et provoque les événements conformément à sa volonté. Dieu guide l'histoire et l'histoire doit se lire théologiquement. C'est pourquoi l'alternative 'Historical record or theological reconstruction'²⁴ doit être récusée pour cause d'inaptitude à saisir la singularité du programme lucanien. Elle impose en effet à l'œuvre lucanienne une antithèse à laquelle l'auteuse dérobe, et qui trouve sa source dans une approche positiviste de l'histoire.

La reconstruction historique à laquelle se livre l'auteur des Actes se fonde donc sur un *a priori*: la confession au Dieu maître du temps. *Son histoire est confessante et engagée*. Tout recul critique portant sur les causes des événements est absent, hormis la reconnaissance de Dieu comme auteur. En ce sens, Luc rompt avec l'idéal d'impartialité vanté par les théoriciens de l'historiographie hellénistique. Un Thucydide ou un Polybe mettent en avant leur idéal: la recherche de ἀλήθεια. Nul doute qu'il faille leur faire crédit de cette intention. Ce qu'on appelle la 'nouvelle histoire', inspirée par les travaux de Henri-Irénée Marrou, Raymond Aron, Paul Veyne ou Paul Ricoeur, nous a cependant appris qu'il n'est pas de geste historiographique sans reconstruction et que 'la théorie précède l'histoire'.²⁵ De fait, la subjectivité des historiens anciens affleure, que ce soit dans la priorité accordée au génie grec (Hérodote, Thucydide) ou dans le mépris affiché par un Polybe face aux religions. Pour faire court, on dira que le rationalisme d'un Polybe ou le nationalisme d'un Thucydide n'est pas moins subjectif que la conviction théologique d'un Luc. L'indéniable différence entre l'un et les autres est que Luc n'est pas intéressé à une historiographie critique (qui évalue, compare, suppose). Pour lui, tout est dit avec la souveraineté du Dieu d'Israël.

²⁴ Tel est le titre d'un article de F.F. BRUCE in *ANRW* II 25,3, éd. W. HAASE, Berlin 1985, 2569-2603.

²⁵ R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris 1957, 93. Sur l'approche constructiviste de l'histoire appliquée à l'historiographie gréco-romaine, on lira avec profit K. BACKHAUS, 'Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichrömischen Geschichtsschreibung', in K. BACKHAUS et G. HÄFNER, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (BThSt 86), Neukirchen 2009, 1-29. Aussi J. SCHRÖTER, 'Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie', in J. FREY et C.K. ROTHSCILD et J. SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin 2009, 27-47, surtout 30-40.

L., histoire kérygmaticque

S., ils, agit de définir la performance historiographique dont témoigne le livre des Actes, *la meilleure définition me paraît être : une histoire kérygmaticque*.²⁶ En effet, Luc ne fait pas qu'exposer l'histoire de la naissance d'un mouvement que, de l'extérieur, on appellera 'chrétien' (11,26). Il raconte comment Dieu, puissamment, intervient pour faire avancer cette histoire en envoyant l'Esprit saint (2,1-13; 10,44; 19,6), en délivrant miraculeusement ses témoins de prison (5,17-21; 12,6-11; 16,25-26), en dotant apôtres et témoins de pouvoirs charismatiques (3,1-10; 5,12-16; 8,6-7; 13,9-11; 14,8-10; etc.), en retournant la vie de Paul (9,1-19a), en produisant extases et visions (10,1-16; 16,9; 18,9; 22,17-21; 27,23-24), en sauvant Paul de la tempête (27,1f28,10). L'histoire déroulée par le récit des Actes est celle de Dieu et de sa main puissante. Or, cette histoire confessante est en même temps un témoignage destiné au lecteur.

Le fil rouge qui traverse la narration des heurs et malheurs des envoyés est *une théologie de la providence*. Toujours Dieu sauve les siens, même dans les périls extrêmes que sont les conspirations, les menaces de mort ou la tempête. Car c'est peu dire que les apôtres et les témoins assurent l'avancée de la Parole *en dépit* des malheurs qui les accablent. Ils se font au contraire les agents de l'Évangile *au travers* des misères qui leur sont imposées. La théologie de Luc n'est pas une théologie de la gloire, mais de l'échec providentiel.²⁷ C'est à cause de la persécution qui chasse les chrétiens de Jérusalem que la Parole migre en direction d'Antioche, où elle sera prêchée aux non-juifs (8,1b-4; 11,19-26). C'est l'incarcération de Paul et Silas à Philippes qui conduira à la conversion du geôlier (16,25-34). C'est l'intervention de la légion romaine qui sauvera Paul de la colère juive à Jérusalem et lui permettra de témoigner de sa conversion à Jérusalem et devant le roi Agrippa (Ac 22 et 26).

²⁶ J'emprunte la formule 'histoire kérygmaticque' à F. O'FEARGHAIL, *The Introduction to Luke-Acts. A Study of the Role of Lk 1,1f4,44 in the Composition of Luke's Two Volume Work* (AnBib 126), Roma 1991, 173-180.

²⁷ La persistance de ce thème tout au long des Actes a été montrée par S. CUNNINGHAM, 'Through Many Tribulations'. *The Theology of Persecution in Luke-Acts* (JSNT.S 142), Sheffield 1997.

En réalité, le thème primordial du livre des Actes n'est pas l'histoire de l'Eglise, encore moins le devenir d'une institution.²⁸ Il n'est pas non plus l'activité de l'Esprit saint, bien qu'on ait surnommé les Actes 'l'Evangile de l'Esprit'.²⁹ Le véritable héros des Actes des Apôtres est le *logos*, la Parole. La promesse du Ressuscité, qui surplombe la narration en énonçant le mandat dévolu aux apôtres, les installe dans le statut de témoins depuis Jérusalem jusqu'aux confins du monde. A la Pentecôte, l'Esprit saint prend le relais en créant les conditions de diffusion de la Parole. Luc n'envisage certes pas de visibilité de la Parole sans la présence active des témoins.³⁰ Mais il apparaît que dès la Pentecôte, les apôtres sont moins les détenteurs d'une parole à dire que les témoins d'une Parole qui les précède, et dont ils sont convoqués à reconnaître les effets. Au long du récit, la Parole les précède plutôt qu'elle n'est agie par eux: elle grandit (6,7; 12,24; 19,20); elle gagne le pays (13,49). C'est elle que l'on reçoit (2,41; 8,14; 11,1; 17,11) et que l'on glorifie (13,48). Paul est dit 'possédé' par elle (18,5) et c'est à 'Dieu et à sa parole de grâce' que Paul confie les croyants lors de son discours d'adieu (20,32).

La conviction que Luc veut insuffler à ses lecteurs est que rien n'est de taille à freiner l'avance de la Parole. Tout le conflit entre les apôtres et les autorités de Jérusalem (Ac 3ff) joue sur la maîtrise de la Parole, et le narrateur expose ironiquement l'impuissance des adversaires à la censurer (4,1-4.17; 5,17-28.40). Les tentatives de réduire au silence les témoins de Jésus, à Jérusalem (4,23-31) ou à Philippes (16,19-26), se heurtent à la puissance du Dieu qui ébranle la terre. Et au terme du récit, l'emprisonnement de Paul ne l'empêchera pas de prêcher 'avec une totale audace et sans entraves' (28,31). La pensée de Luc est travaillée par une théologie de la fécondité de la Parole, héritée du concept dynamique du *dabar* vétérotestamentaire, et annoncée dès

²⁸ Contre H. CANKI et sa proposition de voir en Luc-Acts le programme d'une 'institutional history': 'The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations Concerning Luke's History', in *JBL* 116(1997), 673-695.

²⁹ La formule, souvent reprise, s'inspire d'ŒCUMENIUS (VII^e siècle): *aptum est evangelium vocare Actus Christi, librum Actuum autem Actus Spiritus sancti* (PG 118,32).

³⁰ Bien vu par J.-N. ALETTI, 'Esprit et témoignage dans le livre des Actes. Réflexions sur une énigme', in E. STEFFEK et Y. BOURQUIN (edd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire* (Le Monde de la Bible 47), Genève 2003, 225-238.

l'„évangile par la parabole du semeur (Lc 8,4-8.11-15).³¹ Comme pour Paul en Rm 9,8-9, l'„Eglise se profile dans les Actes comme une *creatura verbi*; les croyants sont définis par l'„accueil et l'„écoute de la Parole (8,4; 11,1; 17,11; cf. Lc 8,13). Les Actes sont *un discours de 'la Parole faite chair'*, mais dans un autre sens que chez Jean. La Parole de Dieu, autrefois adressée aux prophètes (et non préexistant au ciel), a pris corps en Jésus (10,36-37); mais depuis la Pentecôte, elle se rend visible sous la forme d'„une communauté croyante qu'„ellesuscite, recrute et habite.³²

Or, où la Parole est-elle explicitée dans les Actes? Sans nul doute, cette fonction est assumée par les nombreux discours qui émaillent la narration. On a relevé avec raison que ces discours sont au service de l'„interprétation du récit par le lecteur; ils interrompent en effet le déroulement de la *story* pour en déployer le sens, notamment lors des tournants critiques de l'„intrigue.³³ On a moins souligné le fait que les discours missionnaires de Pierre et de Paul sont autant de prédications au contenu kérygmatisque invariable: leur noyau est la proclamation du Christ mort et ressuscité, envoyé à Israël pour accomplir les promesses divines faites aux pères.³⁴ Or, les destinataires des discours sont autant les protagonistes de la *story* que les auditeurs/lecteurs. En d'„autres termes: les héros des Actes prêchent aussi bien à l'„intention de leurs interlocuteurs historiques (niveau du récit) qu'„à l'„intention des lecteurs (niveau de lecture). A cet égard, les discours missionnaires des Actes

³¹ Le lien de concomitance entre la théologie de la Parole et l'„ecclesiologie dans les Actes a été démontré par W. REINHARDT, *Das Wachstum des Gottesvolkes. Biblische Theologie des Gemeindegewachstums*, Göttingen 1995. Voir déjà J. KODELL, 'The Word of God grew'. The Ecclesial Tendency of ΑΟΙ'ΟΣ in Acts 1,7; 12,24; 19,20', in *Bib* 55(1974), 505-519.

³² 'Le passage de l'„Evangile aux Actes représente, pourrait-on dire, le passage de l'„histoire au langage. La chair devient parole: Jésus, le messager, devient message. La chair ne s'„y résorbe cependant pas, ce sont les apôtres qui deviennent dorénavant les porteurs humains et souffrants de ce que Dieu veut dire au monde': F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Le Monde de la Bible 5), Genève 2006, 206.

³³ M.L. SOARDS, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, KY 1994, 182-208; D. MARGUERAT, 'Le discours, lieu de (re)lecture du récit', in D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48), Genève 2003, 395-409.

³⁴ Ac 2,22-36; 3,13-26; 4,10-12; 10,37-43; 13,23-39. Voir G. BETORI, *Affidati alla Paola. Ricerche sull'„Operadi Luca* (RivB Suppl. 42), Bologna 2003, 231-241 ('I discorsi missionari degli Atti degli Apostoli. Il kerygma nel contesto degli eventi e nella progressività della narrazione').

fournissent un exemple unique et précieux de la façon dont la prédication était conçue au sein de la chrétienté à laquelle Luc s'adresse.³⁵

La construction d'une mémoire collective

Luc, je l'ai dit, fut le premier (et le seul) dans l'Antiquité à faire suivre son évangile d'un récit des commencements du christianisme. Il fut donc le premier à relier narrativement l'histoire de Jésus et celle des apôtres pour l'offrir en mémoire à la chrétienté de son temps. Il vaut la peine de s'interroger sur les raisons de cette œuvre mémoriale. Quand surgit-elle et pour répondre à quelle nécessité ?

Canoniser le passé

L'œuvre de Luc est à comprendre comme une séquelle de la grande crise que connut la chrétienté, dans les années 60, suite à la disparition de la génération apostolique.³⁶ Cette disparition a déclenché en effet une crise de la mémoire collective chrétienne, les témoins de Jésus ayant disparu. Elle a nécessité, pour emprunter les catégories de Jan Assmann, *le passage d'une mémoire communicationnelle à une mémoire culturelle*.³⁷ Assmann a remis à l'honneur les travaux déjà anciens de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective en tant que reconstruction mémoriale du passé.³⁸ Halbwachs écrit : ' La mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais elle le reconstruit, à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'elle a laissés, mais aussi à l'aide des données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent'.³⁹

³⁵ Cette dimension kérygmatisque du récit lucanien est mise en évidence par C.R. HOLLADAY, ' Acts as Kerygma: λαλεῖν τὸν λόγον', in *NTS* 63(2017), 153-182.

³⁶ Sur cette crise, voir récemment U. SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30fi130 n. Chr.* (UTB 4411), Göttingen 2015, 304-319. Avant lui R.E. BROWN, *L'Eglise héritée des apôtres* (Lire la Bible 76), Paris 1987.

³⁷ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris 2010.

³⁸ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris 1994 ; Id., *La mémoire collective* (1950), éd. critique Paris 1997.

³⁹ HALBWACHS, *La mémoire collective*, 221.

Mais revenons à Jan Assmann. Il parle d'«une mnémohistoire» (ou histoire de la mémoire), qu'il définit comme «la théorie de la réception appliquée à l'histoire».⁴⁰ La mnémohistoire postule que la lecture des sources ne nous met pas en contact avec le passé comme tel (les *bruta facta* chers au positivisme), mais avec un passé déjà interprété. Les traditions anciennes auxquelles nous avons accès nous livrent une vision du passé structurée par un agenda culturel et religieux. Car le passé «n'est pas un donné objectif, mais une reconstruction collective».⁴¹ Assmann différencie donc la mémoire communicationnelle qui «embrasse des souvenirs qui se rapportent au passé récent, et que l'homme partage avec ses contemporains», de la mémoire culturelle qui «transforme l'histoire factuelle en objet du souvenir [...] Dans le souvenir, l'histoire devient mythe. Elle n'en devient pas irréaliste pour autant; au contraire, c'est alors seulement qu'elle prend réalité, c'est-à-dire prend une force normative et formative durable».⁴²

Je retiens de l'élaboration d'une mémoire culturelle: a) qu'elle s'élabore à distance des événements; b) qu'elle construit à l'intention du groupe une histoire fondatrice à visée identitaire (dimension formative); c) qu'elle s'accompagne d'une régulation du souvenir qui en fixe l'interprétation (dimension normative).⁴³ À mon sens, c'est à ce phénomène que l'on assiste dans l'écriture de Luc-Actes: l'auteur s'est employé à élaborer une mémoire de Jésus doublée d'une mémoire apostolique, en vue de préserver la tradition des origines et d'en léguer l'héritage à la mouvance paulinienne à laquelle il appartient. Cette mouvance identifiable derrière les «nous» auxquels se réfère la préface de son œuvre (Lc 1,1-2).⁴⁴ Ou pour le dire autrement: c'est à l'intention de la mouvance paulinienne à laquelle il appartient que l'au-

⁴⁰ J. ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris 2003 (original anglais: 1997).

⁴¹ J. ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (Beck'sche Reihe 1375), München 2007, 115 («keine objektive Gegebenheit, sondern eine kollektive Rekonstruktion»).

⁴² ASSMANN, *La mémoire culturelle*, 45 et 47.

⁴³ *Ibid.*, 43-51.

⁴⁴ Maurice HALBWACHS parle de la mémoire collective comme de la mémoire du «groupe vu du dedans», en précisant que cette mémoire à visée identitaire fixe les ressemblances au travers du temps plutôt que les changements, afin d'assurer la permanence des «divers traits fondamentaux du groupe lui-même» (*La mémoire collective*, 140). On rejoint ici le constat que nous avons fait de la destination de l'œuvre lucanienne telle qu'elle s'inscrit dans la préface: une œuvre de mémoire adressée aux «nous», aux *insiders*.

teur a écrit son œuvre mémoriale 'de Jésus à Paul', une œuvre destinée à canoniser le passé pour qu'il devienne la mémoire 'officielle' du mouvement.

Continuité et rupture

Envisager l'écriture de Luc-Actes comme la construction d'une histoire fondatrice à visée identitaire s'avère fécond. Elle permet d'éclairer deux traits fondamentaux de la pensée lucanienne.

Le premier trait, connu, est sa *théologie de la continuité*. Le prologue de l'évangile (Lc 1,5f2,52) installe l'atmosphère d'un milieu familial pieux d'Israël. L'origine de Jésus est située dans un contexte représentatif de la tradition juive (le temple, ses sacrifices, les hymnes aux accents scripturaires, les figures prophétiques de Syméon et Anne). D'entrée de jeu, le ton est donné. Désormais et jusqu'à la rencontre de Paul avec les notables juifs de Rome en Ac 28, Luc s'attachera à répéter que la venue de Jésus ne vient pas contrecarrer, mais accomplir les promesses de Dieu à son peuple Israël. Pas un discours des Actes à l'intention des juifs ne se retient d'asséner cette vérité que l'histoire du peuple saint se continue avec la venue, la mort et (surtout) la résurrection du Messie.⁴⁵ La mission de Paul voit se déployer, jusqu'à l'ennui, un même scénario répétitif: prédication à la synagogue fi rejet de sa prédication par la majorité des membres fi expulsion parfois violente de Paul.⁴⁶ Luc traduit ainsi narrativement le slogan de l'apôtre: 'pour le salut de quiconque croit, le juif d'abord, puis le Grec' (Rm 1,16). Les discours de Paul à la fin des Actes confirment que son itinéraire personnel ne constitue en rien une rupture à l'égard de la tradition des pères (22,1-21; 26,2-29; 28,17-20). Le refrain est: 'je n'ai rien fait contre le peuple ou les coutumes des pères' (28,17). Cette stratégie narrative rejoint une particularité de l'écriture lucanienne: l'usage immodéré des septantismes. La description des personnages, les paroles

⁴⁵ Ac 2,22-31; 3,13-26; 4,10-12; 7,52; 10,37-43; 13,23-39; 17,31; 23,6; 24,14-16; 26,4-8; 28,23.

⁴⁶ Après un premier rejet programmatique à Antioche de Pisidie (13,42-48), le scénario de retour à la synagogue suivi de rejet se répète à Iconium (14,1-5), Lystre (14,19-20), Thessalonique (17,1-9), Bérée (17,10-14) et Corinthe (18,1-17), malgré la déclaration répétée de Paul de se tourner vers les païens (13,46; 18,6; cf. 28,28). Sur ce thème, voir mon livre: MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 211-244 (trad. italienne: *La prima storia del cristianesimo*, 129-157).

qui leur sont prêtées, les passages éditoriaux sont totalement imprégnés des antiques formules de la Septante. Cette pratique de l'*imitatio* répond à une stratégie d'écriture: l'histoire que Luc raconte est fondamentalement biblique; elle continue l'histoire sainte que relatent les Ecritures. Cette stratégie se comprend à partir du contexte socio-culturel dans lequel Luc écrit son œuvre. Si le pouvoir impérial était tolérant et non-interventionniste en matière religieuse, la culture romaine se méfiait de tout mouvement pouvant apparaître comme une *superstitio nova et malefica*.⁴⁷ Le seul moyen d'enrayer ce soupçon, outre d'attester l'innocence politique de la croyance, était d'attester l'antiquité de son origine. Luc s'emploie donc. L'argumentation de la continuité historico-salutaire, l'utilisation des Ecritures et la coloration biblique du vocabulaire concourent à fonder le mouvement chrétien dans le passé immémorial du peuple d'Israël. La mémoire des origines, que Luc livre à sa chrétienté, la dédouane d'une suspicion qui la rendait irrecevable dans la culture de l'Empire.

Le second trait fondamental de la théologie lucanienne réside dans ce qu'on peut appeler *une étologie de la séparation*. Le prologue de l'évangile donne une fois encore le ton. La prophétie de Syméon prédit que l'enfant divin 'est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël et pour être un signe de contradiction' (Lc 2,34). Le drame qui s'annonce est celui de la division du peuple élu face à la venue de son Messie. L'évangile raconte l'histoire de ce rejet. Les Actes enchaînent en répétant à l'envi que la prédication des témoins de Jésus est l'objet d'un rejet indésiré, alors qu'ils ne cessent de plaider la compatibilité entre la foi d'Israël et la venue de 'Jésus, le Sauveur d'Israël' (13,23). Jusqu'au dernier moment, au terme de la narration, Paul tente d'obtenir l'adhésion des notables juifs à Rome (28,17-31). Cette dernière tentative infructueuse se solde par le verdict de Paul, citant la dure parole d'Esaié 6,9-10 sur l'endurcissement du peuple (28,26-27). Une page se tourne, qui clôt l'époque à laquelle Luc a consacré son récit; dorénavant, l'évangélisation chrétienne endosse définitivement son envergure universelle (28,28).⁴⁸ Israël n'est pas exclu de la mission; son

⁴⁷ SUÉTONE, *Néron* 16,2; TACITE, *Annales* XV,44,3; PLINE, *Lettres* X,96,8.

⁴⁸ J. SCHRÖTER, *Von Jesus zum Neuen Testament* (WUNT 204), Tübingen 2007, 235-237 ('Lukas als Historiograph') insiste sur la clôture de la mission à Israël couplée à l'ouverture universelle du christianisme. Mais l'image de Paul en pasteur universel, accueillant dans sa maison à Rome 'tous ceux (πάντας) qui venaient le trouver' (28,30), n'exclut pas les juifs de l'évangélisation chrétienne.

privège historico-salutaire ne lui est pas retiré, mais il n'est plus exclusif.⁴⁹ Il n'est dès lors pas faux de dire que le livre des Actes est la 'chronique d'une rupture annoncée'.⁵⁰

Un récit de fondation

Les deux traits que nous venons de décrire (continuité avec la tradition-mère et étiologie d'une rupture) correspondent à un type de récit présent dans l'historiographie grecque: le récit de fondation de colonie.⁵¹ Les récits de fondation (*ktiseis*), qu'il s'agisse de commémorer une colonisation militaire ou politico-religieuse, font mémoire des pionniers qui furent à l'origine de l'*apoikia* (émigration). Troie, Carthage, Théra, Cyrène, Tarente sont parmi les cités dont les récits de fondation commémorent les circonstances de la séparation avec la mère patrie et l'action des dieux guidant les colons dans leur entreprise. Francesco Trotta a identifié six motifs traditionnels des récits de fondation:⁵² 1) les causes du départ (souvent une tension sociale); 2) la recherche d'un chef qui entretienne de bons rapports avec la mère patrie; 3) la consultation d'un oracle; 4) les préparatifs de départ; 5) le voyage; 6) le débarquement.

La comparaison avec le récit des Actes fait remarquer l'étroite parenté qu'il entretient avec ces récits de *ktiseis*. La tension grandissante avec les autorités religieuses de Jérusalem, puis avec le judaïsme synagogaal, est un *cantus firmus* de l'histoire; elle connaît deux paroxysmes, l'un avec le lynchage d'Étienne (7,54-60), l'autre avec l'expulsion de Paul hors du temple de Jérusalem (21,27-36). Après les apôtres, après

⁴⁹ S. BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres* (BZNW 174), Berlin 2011, a défendu avec talent ce point de vue dans sa thèse.

⁵⁰ Tel est le titre d'un article de S. BUTTICAZ, 'L'événement contesté. Les Actes des apôtres, chronique d'une rupture annoncée', in *RSR* 102(2014), 79-94. Avant lui, M. WÖLTER, 'Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte', in C. BREYTENBACH fi J. SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS E. Plümacher* (AJEC 57), Leiden 2004, 253-284, avait défini la visée de Luc-Actes comme une volonté de raconter 'die Geschichte der Trennung von Christentum und Judentum' (263).

⁵¹ Je reprends ici une analyse présentée dans MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 361-365.

⁵² F. TROTTA, 'Lasciare la madrepatria per fondare una colonia. Tre esempi nella storia di Sparta', in G. CAMASSA fi S. FASCE (edd.), *Idea e realtà del viaggio*, Genova 1991, 37-66.

Etienne, Philippe et Barnabé, Paul, le converti de Damas, devient la figure providentielle à qui Dieu confie l'effectuation de l'ouverture universelle de la mission. La fonction narrative des prédictions divines, augmentée du rappel du dessein divin (le *δὲι* lucanien),⁵³ n'est plus à prouver. Le motif du voyage, s'il est constant dans un récit où les témoins de Jésus ne cessent d'être en mouvement, trouve sa consécration dans le fabuleux épisode du voyage de l'apôtre Paul à Rome (27,1fi 28,15). Bref, la présence en Actes des harmoniques du récit de fondation ne prouve pas encore que l'auteur a consciemment voulu mimer un récit de *ktiseis* ; il s'est en tout cas laissé inspirer par un modèle présent dans sa culture en vue de raconter la naissance et le développement de sa communauté religieuse.⁵⁴ Ce *pattern* culturel lui permettait en effet de signifier avec la même force, d'une part le lien entre le mouvement de Jésus et son milieu religieux d'origine, d'autre part la nouvelle tournure que prenait ce mouvement face à la tradition-mère.

Questions d'historicité

Ainsi posée, l'intentionnalité du récit permet d'aborder à frais nouveaux l'épineuse question de la fiabilité historique du récit lucanien. Rappelons ce que nous avons appris de l'approche constructiviste de l'histoire. Le mandat assigné à l'historien, face au chaos d'éléments factuels que lui livrent ses sources, est de présenter un tableau du passé structuré par une intrigue, dont la fonction est de relier les faits dans une logique causale. Toute production historiographique est donc une entreprise de re-construction, marquée par la subjectivité de l'historien. Car la reconstruction du passé, qui répond au besoin de créer une mémoire collective, est orientée sur les besoins du présent. C'est la nécessité d'assurer l'identité du groupe social dans le présent qui guide la

⁵³ J.T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTS.MS 76), Cambridge 1993, a bien montré l'importance de la 'nécessité divine' des événements. C.K. ROTHCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History* (WUNT 2.175), Tübingen 2004, 185-212, a identifié dans l'historiographie hellénistique des exemples analogues de gouvernance divine de l'histoire.

⁵⁴ D.L. BALCH, 'ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts: Form and Function', in T. PENNER et C. VANDER STICHELE (edd.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (Symposium series 20), Atlanta, GA 2003, 139-188, a repéré ce modèle structurel chez Denys d'Halicarnasse, Plutarque et Flavius Josèphe.

réten-tion du passé. Dès lors, l'es-poir d'un accès immédiat aux *bruta facta* est à classer parmi les chimères du positivisme. Il n'en reste pas moins qu'à la différence du romancier, l'historien assigne un devoir de conformité à la tradition documentaire sur laquelle il se base.

Tout jugement sur la fiabilité historique du récit lucanien doit tenir compte de deux facteurs : son intentionnalité et sa stratégie narrative.

Premièrement : l'intentionnalité. Je l'aide doublement caractérisée par la volonté de démontrer le lien avec la tradition-mère et d'expliquer les causes de la rupture. Ces deux impératifs ont guidé la sélection et la présentation des faits dans le récit. On comprend à partir de là la protestation répétée de judaïté dont font preuve autant Pierre qu'Etienne et Paul dans leurs actions et leurs discours. On comprend aussi le noircissement progressif de la figure des 'juifs' entre ce qu'on appelle après Gerhard Lohfink le 'printemps de Jérusalem' (Ac 21f6), où l'hostilité des autorités est contrebalancée par l'accueil favorable du peuple, et la fin du livre (Ac 21f28) où Paul n'est plus confronté qu'à une élite juive haineuse qui veut sa mort.⁵⁵ Le narrateur tient à mettre en place ce scénario de dégradation des relations, qui installe Paul dans le rôle de victime et l'autorité romaine dans celui de la puissance protectrice.

Deuxièmement : la stratégie narrative. Conformément au canon de l'historiographie hellénistique, Luc procède par succession d'épisodes narratifs (l'*Episodenstil*).⁵⁶ Sa théologie est narrative plutôt qu'argumentative, ce qui signifie qu'il préfère illustrer un concept théologique par une scène plutôt que par une argumentation. Sa réussite la plus magistrale est la séquence de Pierre et Corneille (10,1f11,18), où une succession d'événements (la vision angélique de Corneille, l'extase de Pierre, l'intervention de l'Esprit saint, la rencontre des deux hommes, le baptême chez Corneille et le débat qui s'ensuit à Jérusalem) expose

⁵⁵ Seule exception : l'entrevue avec la députation juive de Rome (28,17-28), qui se déclare initialement neutre et disposée à entendre Paul. Sur la construction de l'image du judaïsme synagoga-l dans les Actes, je renvoie à mon étude : D. MARGUERAT, 'Le judaïsme synagoga-l dans les *Actes des Apôtres*', in C. CLIVAZ f. S.C. MIMOUNI f. B. POUDERON (edd.), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles (Les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins)*, Turnhout 2015, 177-200 (trad. italienne : 'Il giudaismo sinagoga-le negli Atti degli Apostoli', in M. CRIMELLA f. G.C. PAGAZZI f. S. ROMANELLO [edd.], *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di R. Vignolo*, Milano 2016, 455-492).

⁵⁶ E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, Göttingen 1972, 80-136, a été le premier à identifier la présence du style épisodique chez Luc et dans la littérature hellénistique.

au lecteur le pourquoi de l'extension du salut aux non-juifs et sa ratification par l'Eglise de Jérusalem.⁵⁷ Plutôt que d'affirmer que Dieu est à l'origine de ce bouleversement, le narrateur le montre à l'œuvre. Plutôt que d'exposer l'embarras théologique ainsi créé, il fait parler Pierre. Cette grande séquence narrative correspond-elle à un reportage sur les événements? Très vraisemblablement non. Reconstitue-t-elle la dynamique de cette ouverture aux nations? Certainement oui. Il faut rendre cette justice à l'auteur: si l'on juge à la façon dont travaille la mémoire des lecteurs, la scène d'Ac 10fi11 s'est bien mieux gravée dans la mémoire chrétienne que l'argumentation de Paul en Rm 3,21-26!

Il est certain que Luc, malgré sa compétence d'enquêteur, n'a eu parfois accès qu'à une connaissance fragmentaire du passé chrétien. C'est en particulier ce qui se devine derrière la présentation de la première communauté de Jérusalem (Ac 1fi7). La succession lâche d'épisodes non reliés les uns aux autres cache mal l'indigence informative.⁵⁸ Ici comme ailleurs, Luc a dû compléter par des récits de son cru. Mais l'exégète sera bien inspiré d'éviter les jugements hâtifs. Si l'on prend l'exemple de la communion de biens à Jérusalem (2,44-46; 4,32-37), souvent taxée d'utopie ou de concrétion de l'idéalisme lucanien, ce que l'archéologie a révélé de l'existence d'un quartier essénien à Jérusalem fonde la plausibilité historique d'un tel régime de partage économique au premier siècle.⁵⁹ Je considère pour ma part que Luc a dû généraliser ce qui fut la pratique d'un petit groupe de croyants jérusalémites. Pourquoi l'a-t-il fait? Non pas dans l'intention de fausser l'image de la vie des premiers chrétiens, ni dans le but premier de les idéaliser, mais afin de montrer ce que doit être la *koinonia* entre chrétiens (2,42). Le miroir est destiné à la chrétienté de son temps: voilà ce qui doit être entre croyants. La parénèse guide la plume du narrateur.⁶⁰

⁵⁷ Pour l'analyse détaillée, je renvoie à mon commentaire: D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)* (CNT 5a), Genève 2015, 359-406 (trad. italienne: *Gli Atti degli apostoli. 1 [1-12]*, Bologna 2011, 411-462).

⁵⁸ L'absence de transition narrative est perceptible en 1,15; 2,1; 2,42; 3,1; 4,23; 4,32; 5,1; 5,12; 5,17; 6,1; 6,8; 8,1b.

⁵⁹ B. CAPPER, 'The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods', in R. BAUCKHAM (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting. 4. The Book of Acts in its Palestinian Setting*, Grand Rapids, MI-Carlisle 1995, 323-356.

⁶⁰ K. BACKHAUS voit juste: 'Nicht informieren will solche Geschichtsschreibung, sondern formen' ('Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Epoche', in K. BACKHAUS fi G. HÄFNER, *Historiographie und fiktionalles Erzählen* [BThSt 86], Neukirchen 2009, 30-66, citation 47).

Il faut donc convenir d'une part de fiction dans le récit lucanien, comme pour tout récit historiographique. *Sa reconstruction du passé est créative, narrativement créative*. Pour que son récit emporte le lecteur, il faut que se lève le vent de la poésie.⁶¹ L'ᾠσφάλεια qu'il se donne pour objectif de fournir à Théophile (Lc 1,4) n'est pas de l'ordre de l'exactitude documentaire, mais de la vérité théologique. Mais encore une fois, les jugements forfaitaires ne sont pas recommandables, et c'est au cas par cas que l'exégète tranchera. Que conclure par exemple de la très précise information dont fait état le narrateur sur les itinéraires de Paul, les temps de voyage, la structure politique des villes visitées, la titulature des autorités, etc. ? Faut-il en déduire qu'il suit une source, ou faut-il mettre cette connaissance au compte de sa propre expérience de voyageur et imputer ces détails à une volonté de doter sa fiction d'un 'effet de réel' ? La question doit être tranchée texte par texte.

Il est toutefois sage de penser que Luc a pratiqué ce que Knut Backhaus appelle une 'créativité contrôlée'.⁶² Le narrateur n'invente pas de toutes pièces ; il sélectionne, complète, oriente, infléchit plutôt qu'il ne crée à partir de rien. Contrairement à ce que pensait Dibelius, le traitement lucanien de la source Q ne doit pas être très différent de son traitement des sources des Actes ; la comparaison avec le traitement matthéen de la même source atteste de l'importance de la réécriture lucanienne allée à un conservatisme dans la préservation de l'ordre du document. Imputer à Luc une totale liberté de fiction contredirait l'éthique historienne dont il fait montre dans sa préface (Lc 1,2-3).⁶³ Mais surtout, le narrateur courrait le risque de susciter l'incrédulité auprès de ses auditeurs/lecteurs. Qui, dans la chrétienté du premier siècle, se permettrait de faire œuvre de mémoire en proposant un récit

⁶¹ U.E. EISEN, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Fribourg-Göttingen 2006.

⁶² 'kontrollierte [...] Kreativität' (BACKHAUS, 'Lukas der Maler', 62).

⁶³ La comparaison entre la version lucanienne (Ac 12,18-23) et la version qu'offre Flavius Josèphe (*Antiquités Juives* 19,343-350) de la mort tragique d'Hérode Agrippa I est instructive. Luc insère l'épisode dans l'histoire politique du temps (un litige avec les gens de Tyr et Sidon) et interprète théocentriquement la mort misérable du roi (l'ange du Seigneur), tandis que Josèphe insiste sur la prédiction d'un hibou et sur le poids du destin divin. Sans postuler une dépendance littéraire entre ces deux textes écrits à dix ans de distance, on constatera que Luc a respecté l'essentiel des données factuelles tout en les soumettant à son interprétation. Voir mon commentaire : MARGUERAT, *Les Actes des apôtres* (1-12), 439-442 (trad. italienne : *Gli Atti degli apostoli. 1* [1-12], 499-503).

que ses lecteurs pourraient aussitôt falsifier ? Sur la question du statut de citoyen romain de Paul, par exemple, dont l'„historicité divise no-toirement les exégètes, je ne peux imaginer que Luc aurait couru le risque d'„inventer ce pedigree de toutes pièces.

Les Actes, une apologie ?

L'„exégèse des Actes a été marquée par la thèse d'„Ernst Haenchen suivant laquelle Luc se livre dans son récit à une *apologia pro ecclesia*.⁶⁴ Partant du constat que les représentants de l'„autorité impériale, soit dans l'„évangile (Ponce Pilate), soit dans les Actes (Gallion proconsul de Corinthe, les procureurs Félix et Festus, les centurions Claudius Lysias et Julius)⁶⁵ sont favorables à Jésus et Paul et tentent de les défendre face à l'„hostilité juive, Haenchen a conclu que Luc voulait ménager la puissance romaine dans le but de s'„attirer ses faveurs ; il en irait de l'„acceptation du christianisme dans la société romaine et de la démonstration de son innocence politique. Il a été rétorqué que Luc n'„épargne pas systématiquement les fonctionnaires de l'„Empire et qu'il sait se montrer critique à l'„égard d'„un Gallion qui refuse d'„intervenir en faveur de Paul et ferme les yeux devant la violence juive (18,14-17) ou à l'„égard des procureurs de Judée corrompus (24,26) et faibles face à la pression juive (24,27 ; 25,9).⁶⁶ Bref, à lire attentivement, l'auteur des Actes n'„est pas aussi *Rome friendly* qu'„il n'„y paraît.

La dimension apologétique n'„est pas à rejeter pour autant. Gregory Sterling a détecté autour de l'„ère chrétienne la présence d'„un courant de littérature qu'„il a dénommé ‘ historiographie apologétique ’, rassemblant des auteurs tels que l'„Egyptien Manéthon, le Babylonien Bérossos, l'„Alexandrin Artapanos et (au plus près de Luc) les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe.⁶⁷ L'„effort qui relie ces écrivains est de déployer l'„identité, l'„immouvabilité en exposant ses traditions natives, en affichant sa dignité culturelle et l'„antiquité de ses origines ; le trait mar-

⁶⁴ HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 90-92 ; du même auteur : ‘ Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte ’, in ID., *Die Bibel und wir*, Tübingen 1968, 338-374, surtout 370-374.

⁶⁵ Lc 23,1-5.13-25 ; Ac 18,12-17 ; 23,17-35 ; 24,1fi25,27 ; 27,3.42-43.

⁶⁶ La critique a été menée par R.J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, NY 1987.

⁶⁷ G.E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NT.S 64), Leiden 1992.

quant est l'autodétermination du groupe par voie historiographique. Philip Esler a confirmé le rapprochement avec Luc-Actes en décrivant le programme de l'œuvre à Théophile comme 'une tentative sophistiquée d'expliquer et de justifier le christianisme aux membres de sa communauté, en un temps où ils étaient exposés à des pressions sociales et politiques qui faisaient vaciller leur adhésion'.⁶⁸ J'ai pour ma part défendu l'idée que la visée apologétique de Luc-Actes est à comprendre comme une *apologia pro imperio*, en ce sens que l'auteur milite en faveur de l'acceptance sociale du christianisme dans la société romaine.⁶⁹ Le plaidoyer, à usage interne de la communauté chrétienne, vise à encourager et conforter les croyants à vivre leur foi dans le milieu socio-culturel où se joue désormais l'avenir de leur religion : l'empire de Rome. La construction d'un passé remontant à la haute antiquité de la religion juive exerce une fonction légitimante ; elle équipe les lecteurs pour résister au soupçon de *superstitio* dont sont grevés les communautés chrétiennes.

Le récit lucanien laisse transpirer l'admiration que voue l'auteur à la société romaine, à ses cités, à ses voies de communication, à son appareil judiciaire dont il approuve le principe d'équité (*aequitas romana*).⁷⁰ Cette fascination n'étouffe pas chez lui tout sens critique, lorsque les fonctionnaires impériaux ne sont pas à la hauteur de leur tâche. Mais il faut bien voir que cette critique prend place dans une volonté de positiver le regard de ses lecteurs sur l'institution politique romaine. Luc est persuadé que l'accès au Dieu universel sera favorisé par l'universalité de l'Empire. L'avenir ne lui a pas donné tort.

Un rapport en tension avec le monde

Une étude de Kavin Rowe, *World Upside Down*,⁷¹ a récemment plaidé pour inscrire le rapport de la théologie lucanienne avec le mon-

⁶⁸ P.F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTS.MS 57), Cambridge 1987, 222.

⁶⁹ MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 112-113 (trad. italienne : *La prima storia del cristianesimo*, 95-96). Aussi SCHRÖTER : l'histoire racontée par Luc 'revendique une place dans l'empire romain' ('Lukas als Historiograph', 245).

⁷⁰ L'étude classique à ce sujet demeure celle de J. DUPONT, 'Aequitas romana. Notes sur Actes 25,16', in ID., *Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Paris 1967, 527-552.

⁷¹ C.K. ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009.

de dans le contexte plus vaste de sa contestation des religions païennes. La rencontre de la mission paulinienne avec le monde religieux gréco-romain, que ce soit à Lystre (14,8-18), à Philippes (16,16-24), à Athènes (17,16-34) ou à Ephèse (19,11-20), se traduit par un choc culturel. Entre les pratiques religieuses ou magiques du monde ambiant et l'annonce du Dieu unique révélé en Jésus Christ éclate un conflit qui touche à la fois la théologie et les valeurs éthiques; l'annonce de l'Évangile met en crise ces croyances polythéistes et les pratiques magiques qui leur sont associées. L'autodafé des livres de magie à Ephèse (19,18-19) s'achève, de manière significative, par la mention éditoriale: 'Ainsi, par la force du Seigneur, la Parole croissait et gagnait en puissance' (19,20). Contre l'obscurantisme magique, la Parole divine l'a emporté!

La démonstration répétée de l'innocence politique du christianisme (18,12-17; 21,27f; 23,30; 24,1-27; 25,1f; 26,32) est à comprendre, selon Rowe, sur l'arrière-fond de cette provocation que représente la mission chrétienne. Si l'Évangile amène effectivement une contestation du monde de valeurs de la société romaine, si l'autorité du *kyrios* Jésus surplombe celle du maître de l'empire, le *kyrios* César, cette contestation ne doit pas être comprise comme l'émergence d'un pouvoir politiquement séditieux.⁷² *Luc cherche donc tout à la fois à proclamer l'Évangile contre contre-culture et contre-valeur au sein de la société romaine et à éviter que ce défi soit ressenti comme une compétition avec le pouvoir politique romain.* Le mérite de l'étude de Rowe est d'avoir relié ces deux motifs que sont la provocation religieuse de la mission et son rapport au politique. Que Luc ménage les représentants de l'autorité impériale n'est pas une mesure de pur opportunisme; c'est afin de montrer sur quoi porte le conflit avec la culture gréco-romaine et ce qu'elle menace pas.

Luc, disciple de Paul

Une étude de la pensée lucanienne ne peut éviter d'aborder l'épineuse question de son rapport avec la théologie de Paul. Que Luc admire Paul comme le héros missionnaire *par excellence*, par qui le chris-

⁷² 'What Acts narrates is not *Rome's* perspective of the Christian mission but Luke's *Christian* perspective of the church vis-à-vis the Roman state' (Rowe, *World Upside Down*, 57).

tianisme est parvenu à sa stature accomplie (l'universalité), est hors de doute. Mais dans le récit, Paul n'est pas isolé. Il intervient à la suite d'une chaîne de témoins (Pierre et les apôtres, Etienne, Philippe, Barnabé), dont Luc s'est acharné à démontrer la continuité de pensée, de pouvoir charismatique, d'action avec l'homme de Tarse. Entre Paul et ses prédécesseurs, même combat. Le procédé narratif dont use l'auteur des Actes pour homogénéiser ces différents personnages est connu de la rhétorique gréco-romaine: la *synkrisis*.⁷³ L'analogie avec Pierre est notoirement fascinante. Paul est appelé par le Seigneur comme Pierre, il discourt comme Pierre, il guérit comme Pierre; il est harcelé par les juifs comme Pierre, protégé par Dieu comme Pierre, sauvé de prison comme Pierre.⁷⁴ Question: à vouloir couler ces deux figures dans le même moule, Luc n'a-t-il pas paulinisé Pierre et pétrinisé Paul? Et surtout, a-t-il rendu compte de la pensée de Paul ou l'a-t-il trahie?

L'écart perceptible entre les données des lettres pauliniennes et le portrait lucanien de Paul n'est pas à sous-estimer. Il s'agit moins des inévitables variantes d'ordrefactuel (désaccords sur les faits historiques) que de divergences théologiques: absence dans les Actes du débat paulinien sur la Torah, silence sur les conflits de l'apôtre avec ses communautés, insistance du Paul lucanien sur son attachement aux coutumes mosaïques (circoncision incluse).⁷⁵ Même si la charge de Philipp Vielhauer contre une prétendue théologie naturelle chez Luc et son reproche d'une *theologia gloriae* résultent d'une lecture erronée et mal-

⁷³ Le procédé de *synkrisis* est illustré en particulier par Plutarque dans ses *Vies parallèles d'hommes illustres*. Il consiste à mettre en parallèle deux figures, en vue de les comparer et de faire apparaître la supériorité de l'une sur l'autre (en l'occurrence, dans les Actes, Paul dépasse Pierre en puissance). La *synkrisis* faisait partie des exercices (les *progymnasmata*) dans les écoles de rhétorique. Voir l'étude détaillée de F. FOCKE, 'Synkrisis', in *Hermès* 68(1923), 327-368. Aussi M.W. MARTIN, 'Progymnastic Topic Lists: A Compositional Template for Luke and Other Bioi?', in *NTS* 54(2008), 18-41; ROTH-SCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, 115-141. Sur l'écriture lucanienne et les *progymnasmata*: M.C. PARSONS, *Luke. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, MA 2007, 15-39.

⁷⁴ La *synkrisis* Pierre / Paul convoque une mémoire d'évangile: elle prend sens dans la *mimesis* entre Jésus et ses envoyés: MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 84-89 (trad. italienne: *La prima storia del cristianesimo*, 72-76).

⁷⁵ On trouvera un inventaire des divergences majeures entre Paul et l'image lucanienne de Paul dans mon étude: D. MARGUERAT, 'Paul après Paul: une histoire de réception', in *NTS* 54(2008), 317-337, voir 318-319 (trad. italienne: D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle lettere* [Strumenti 71], Torino 2016, 10).

veillante des Actes,⁷⁶ les écarts entre Paul et Luc concernant la théologie de la Loi demeurent imposants. Les tentatives d'harmonisation sont, en l'occurrence, peu recommandables.⁷⁷

Pour éclaircir le débat, il est à noter que les réponses fournies par les exégètes sur la question de savoir si Luc fut un bon ou un mauvais disciple de Paul dépendent de deux décisions préalables, l'une, l'ordre historique, l'autre, l'ordre littéraire.

Le positionnement historique et littéraire de Luc

La décision historique concerne le rapport personnel de l'auteur des Actes avec l'apôtre Paul. Luc fut-il un compagnon de Paul, comme le laisseraient entendre les 'passages en nous' ? Une réponse positive conduit à lui imputer une fréquentation étroite de la pensée de l'apôtre; mais du coup, les écarts théologiques et l'absence de toute mention des lettres de l'apôtre deviennent des arguments rédhibitoires contre la fiabilité historique de l'auteur. Or, la position de la majorité des chercheurs attribuant la rédaction des Actes aux années 80-90 me paraît pertinente. Elle s'oppose à une datation précoce, du fait que l'évangile de Luc n'apas été écrit avant 70. Une datation tardive au début du II^e siècle, telle qu'elle a été postulée par l'école de Tübingue et réactivée récemment, se heurte à l'état des relations avec la Synagogue et au degré d'institutionnalisation de l'Eglise, bien plus avancés que ne laisse apparaître le récit des Actes.⁷⁸ En conséquence, Luc appartient à la chrétienté de la troisième génération chrétienne. Le

⁷⁶ P. VIELHAUER, 'Zum †Paulinismus· der Apostelgeschichte', in ID., *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), München 1965, 9-27 (trad. anglaise in D.P. MOESSNER fi D. MARGUERAT fi M.C. PARSONS fi M. WOLTER [edd.], *Paul and the Heritage of Israel* [LNTS 452], London 2012, 3-17). L'erreur méthodologique de Vielhauer est de ne pas avoir pris en compte les discours des Actes, où l'auteur déploie sa lecture du kérygme. L'influence de cet article, aux effets dévastateurs sur l'interprétation des Actes, a été appuyée par E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen ⁵1972, 207-222.

⁷⁷ La posture harmonisante est défendue notamment par F.F. BRUCE, 'Is the Paul of Acts the Real Paul?', in *BJRL* 58(1976), 282-305; C.J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49), Tübingen 1989; S.E. PORTER, *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology* (WUNT 115), Tübingen 1999; A. MITTELSTAEDT, *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukianischen Doppelwerkes* (TANZ 43), Tübingen 2006.

⁷⁸ L'hypothèse d'une datation vers 110-120 a été documentée par R.I. PERVO, *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa, CA 2006; du même auteur: 'Acts in Ephesus (and Environs) c. 115', in *Forum* 4(2015), 125-151.

rapport avec la Synagogue est distendu, mais la rupture n'est pas consommée. Mais surtout, trente ans après Paul, le débat théologique sur la Torah n'est plus d'actualité. Le rêve paulinien de convertir le judaïsme s'est évanoui (Ac 28,28). Que la Torah soit retenue par les chrétiens comme une loi spirituelle et non plus rituelle est un fait acquis (Lc 10,26-28; 11,42; Ac 10,34-35).⁷⁹ La Loi ne revêt plus de fonction salvifique, mais assume entre juifs et chrétiens un rôle identitaire; c'est pourquoi Luc soutient sans peine la doctrine d'une justification impossible par la Loi (Ac 13,38b-39), tout en militant simultanément pour le maintien des coutumes mosaïques. *La Torah et ses rites sont devenus les marqueurs identitaires de la continuité historico-salutaire entre Israël et l'histoire ouverte par le Christ.*⁸⁰ Au slogan paulinien 'Christ est la fin de la Loi' (Rm 10,4) s'est substitué l'appel incantatoire à Israël: 'C'est pour vous d'abord que Dieu a suscité et envoyé son serviteur pour vous bénir' (Ac 2,26). L'affirmation d'une continuité historico-salutaire devient une nécessité au moment où les liens avec la Synagogue se distendent; elle permet de revendiquer fi sans la contester à Israël fi l'antiquité d'une tradition qui sauve le mouvement de Jésus d'être taxé de *superstitio*. Les Actes partagent leur atmosphère théologique avec les Deutéro-pauliniennes (Colossiens-Ephésiens) et les Pastorales fi sauf sur la dimension ministérielle, absente des Actes.⁸¹ Même dans le fragment le plus proche de la conceptualité paulinienne, le fameux 'météorite paulinien' d'Ac 13,38-39, le vocabulaire atteste une empreinte deutéro-paulinienne.⁸²

⁷⁹ F. BOVON, 'La loi dans l'œuvre de Luc', in C. FOCANT (ed.), *La loi dans l'une et l'autre Testament* (LeDiv 168), Paris 1997, 206-225, surtout 221-222.

⁸⁰ Sur cette requalification de la Loi, je renvoie à mon étude: D. MARGUERAT, 'Paul et la Torah dans les Actes des apôtres', in D. MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres* (BETHL 229), Leuven 2009, 81-100 (trad. italienne MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle lettere*, 59-77). K. BACKHAUS parle d'une universalisation chrétienne des coutumes mosaïques: 'Mose und der Mos maiorum', in C. BÖTTCHER fi J. HERZER (edd.), *Josephus und das Neue Testament* (WUNT 209), Tübingen 2007, 401-428, surtout 424-425.

⁸¹ S.G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles*, London 1979.

⁸² 13,38b-39 fait écho au langage paulinien: voir Rm 1,16b; 3,22; 10,4; 10,11. En revanche, ἁφεισις [τῶν] ἁμαρτιῶν est absent des lettres proto-pauliniennes, mais propre aux Deutéro-pauliniennes (Col 1,14; Ep 1,7); voir aussi He 9,22; 10,18. Si Luc n'identifie pas justification et pardon des péchés (nulle confusion de vocabulaire entre 13,38a et 13,38b), on reconnaîtra que la différence tend chez lui à s'amenuiser. Fine analyse chez J. PICHLER, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisdischen Antiochien* (Innsbrucker theologische Studien 50), Innsbruck 1997, 248-253.

La décision littéraire concerne l'accès de l'auteur à la tradition paulinienne. Comment Luc fut-il informé ? Ses sources littéraires ne sont pas reconstituables, ainsi que l'avait constaté déjà Jacques Dupont,⁸³ mais de quelle nature furent-elles ? Ce qui émerge de son récit est d'ordre biographique, narratif plutôt que discursif. Il est parfaitement anachronique d'imaginer qu'à la fin du premier siècle, l'accès à la mémoire de Paul s'articule prioritairement sur une référence textuelle. La pratique de la lecture était infime. *Luc hérite d'une mémoire biographique, essentiellement orale, dont le lien avec la figure de l'apôtre n'est pas normé par ses écrits.* C'est une mémoire préservée dans les communautés qu'il a visitées, la mémoire du héros fondateur, que Luc a captée dans son récit.⁸⁴ L'absence de toute citation des lettres de l'apôtre fini va, et cela reste une énigme, jusqu'à l'absence de toute activité épistolaire attribuée au Paul lucanien fini inscrit dans ce cadre.⁸⁵ J'ai défendu ailleurs la thèse d'une triple réception de la figure de Paul aux premier et deuxième siècles : une réception documentaire (la préservation des lettres pauliniennes), une réception biographique (Luc et les Actes apocryphes de Paul), une réception doctorale (la rédaction d'une littérature pseudépigraphique : Deutéro-pauliniennes et Pastorales).⁸⁶ A l'évidence, c'est le héros de l'évangélisation chrétienne qui intéresse la filière biographique dont Luc est le promoteur, et non le théologien polémiste (filière documentaire) ou le docteur de l'Eglise (filière doctorale).

⁸³ J. DUPONT a statué l'échec de la critique des sources dans son étude : *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Bruges 1960.

⁸⁴ 'Lukas bezieht sich, wenn er sich auf Paulus beruft, nicht auf gegebene Texte, sondern auf eine historische Gestalt' (K. LÖNING, 'Paulinismus in der Apostelgeschichte', in K. KERTELGE [ed.], *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* [QD 89], Freiburg 1981, 202-232, citation 231).

⁸⁵ Les hypothèses des chercheurs sur le silence lucanien quant à l'activité épistolaire de Paul et sur l'absence de citation explicite de l'apôtre vont de l'ignorance (Luc n'avait pas accès à la correspondance paulinienne) à la volonté de ne pas les mentionner (mais pourquoi ?). PERVO tente néanmoins d'identifier des traces textuelles des épîtres dans les Actes (*Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*, 51-147). Du même auteur : R.I. PERVO, 'The Paul of Acts and the Paul of the Letters: Aspects of Luke as an Interpreter of the *Corpus Paulinum*', in MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, 141-155.

⁸⁶ MARGUERAT, 'Paul après Paul : une histoire de réception', 317-337 (trad. italienne : MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle lettere*, 9-29).

Un ' Paul inconnu ' ?

Luc fait donc œuvre mémoriale en fixant littérairement le souvenir des hauts faits de Paul, le Pharisien retourné par Dieu pour devenir l'„instrument de l'„évangélisation des nations. Cette fixation littéraire, opérée à distance des événements, a occulté les aspects devenus obsoletés de la vie de l'„apôtre, en premier lieu son combat sur la validité de la Torah. Luc a préservé le dogme paulinien du salut par la foi et non par la pratique de la Torah (Ac 2,21.38; 5,31; 10,43; 11,17; 13,38-39; 16,31), mais il n'„apas fait état de l'„argumentation acérée de l'„apôtre à ce sujet. *Paul étant devenu dans la stratégie lucanienne une icône de l'„identité chrétienne, les éléments retenus ont été ceux qui servaient à configurer cette identité à la fin du premier siècle: la continuité avec l'„histoire de Dieu et de son peuple Israël.*⁸⁷

En même temps, l'„auteur des Actes a retenu des données absentes des épîtres: le statut de *civis romanus* de Paul, sa présence à la mort d'„Etienne, son attachement aux coutumes mosaïques. La circoncision de Timothée sous pression juive (16,3) n'„est pas suspecte, car elle concrétise son option pragmatique: ' Libre à l'„égard de tous, je me suis fait l'„esclave de tous, pour en gagner le plus grand nombre. J'„ai été avec les juifs comme un juif...' (1Co 9,19-20a). Sa pratique des rites et des pèlerinages (19,18b; 20,16; 21,23-26) concrétise son appartenance à la nation Israël (Rm 9,3-5). Les guérisons que lui attribue le récit des Actes narrativise les ' signes de l'„apôtre', dont Paul rappelle aux Corinthiens qu'„ils ont été les témoins (2Co 12,12; cf. 1Th 1,5; Rm 15,18b-19). Le fait que ces éléments biographiques n'„aient pas été développés par l'„apôtre dans sa correspondance ne prouve en rien leur non-historicité. Les propos de Paul sont en effet alignés sur une visée rhétorique; ils n'„évoquent jamais d'„éléments biographiques pour eux-mêmes, mais

⁸⁷ Cette fonction identitaire de la figure de Paul est particulièrement évidente dans la relecture que le Paul des Actes opère de sa conversion à Damas en Ac 22 et Ac 26: la continuité fondamentale avec son identité de juif pharisien est affirmée en Ac 22, tandis qu'„Ac 26 souligne que le retournement de Paul fut l'„effet d'„une impérieuse décision divine (v. 19). Pour une comparaison détaillée de ces discours: MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 275-306 (trad. italienne: *La prima storia del cristianesimo*, 185-213). Voir déjà A. BARBI: ' - la figura di Paolo, dunque, che aiuta la chiesa lucana a ritrovare la propria identità e la propria collocazione nella storia della salvezza, nonostante il trauma del rifiuto e della scissione dal giudaismo' ('Il paolinismo degli Atti', in *RivB* 48[1986], 471-518, citation 518).

à la seule fin de servir l'argumentation théologique. Paul n'écrit pas pour raconter sa vie, mais pour argumenter *ad rem*. La tradition biographique a ainsi retenu des données qui échappent à la tradition documentaire. Opposer un Paul objectif et factuel à une propension lucanienne à la subjectivité et à l'hagiographie revient à se tromper autant sur la rhétorique paulinienne que sur l'éthique historique de Luc. Disons plutôt qu'à la subjectivité argumentative de Paul fait écho la créativité narrative de Luc.

Un exemple suffira : le décret apostolique, que Luc mentionne lors du concile de Jérusalem comme une condition à la validation de la mission auprès des païens (Ac 15,20.29), alors que Paul déclare que rien ne lui fut imposé hormis de 'se souvenir des pauvres' (Ga 2,10). Il ajoute que cette collecte en faveur de l'Eglise de Jérusalem lui tint à cœur. Comment expliquer la mention lucanienne des quatre abstinences que statue le décret apostolique ? Il est possible que Luc télescope ici deux événements, d'une part l'assemblée de Jérusalem avec sa reconnaissance de deux missions (l'une auprès des circoncis et l'autre auprès des incirconcis), d'autre part une mesure pastorale décidée après coup pour résoudre les conflits autour de la pureté survenus dans les communautés mixtes.⁸⁸ L'attestation ancienne de ce décret prouve qu'il ne s'agit pas d'une fiction lucanienne.⁸⁹ Paul en a-t-il eu connaissance ? Nous ne sommes pas en mesure de répondre à cette question. Il est néanmoins remarquable que si l'argumentation paulinienne lors de la querelle sur les viandes sacrifiées en 1Co 8fi10 contredit la juridiction du décret en arguant du principe de liberté face aux idoles, l'apôtre appelle à respecter 'la faiblesse des faibles' (*i.e.* les ritualistes) au nom de l'impératif missionnaire (1Co 9,22). Il en va de même dans la parénèse de Rm 14,1fi15,13, où même si 'rien n'est impur en soi' (14,14), le principe de l'amour est invoqué pour éviter de faire tomber le frère par excès de liberté (14,15). La tolérance dont fait preuve l'apôtre coïncide étrangement avec l'éthique du décret apostolique. Ne faut-il pas pen-

⁸⁸ Analyse de la confrontation entre Ga 2 et Ac 15 in D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)* (CNT 5b), Genève 2015, 88-91 (trad. italienne: *Gli Atti degli apostoli. 2 [13-28]*, Bologna 2015, 93-96).

⁸⁹ Dossier sur la réception du décret aux IIe-IIIe siècles : J. WEHNERT, *Die Reinheit des christlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (FRLANT 173), Göttingen 1997, 145-208.

ser que Paul ne le mentionne pas (car il ne jouit pas d'un statut sotériologique), mais qu'il s'y conforme par souci d'unité? On pourrait même fi mais c'est de la fiction fi suspecter derrière cette censure une répugnance de l'apôtre à mentionner cette mesure qu'il n'aurait, lui-même, pas édictée...

Quoi qu'il en soit, on voit se profiler dans le livre des Actes *une face de Paul peu connue des lecteurs de ses lettres*, le 'Paul inconnu' (*unknown Paul*) dont fait état Jacob Jervell.⁹⁰ Le Paul lucanien arbore des traits occultés ou minorisés dans l'imagerie traditionnelle basée sur les épîtres. Même si ne fut pas le juif rigoriste qu' imagine Jervell, il y a gros à parier que le 'Paul historique' fut, dans son rapport à sa religion d'appartenance, plus proche du Paul lucanien que de l'auteur colérique de la lettre aux Galates. On en verra un signe dans le fait que l'écriture de la lettre aux Romains peut être considérée à de multiples égards comme un correctif aux durs propos de Ga 3fi4⁹¹ fi à commencer par Rm 9fi11 où Paul défend sur le salut d'Israël une position plus dialectique que celle de Luc, mais que l'auteur de l'œuvre à Théophile n'aurait pas rejetée.⁹²

Luc ne fut assurément pas l'archiviste de Paul. Sa configuration narrative du personnage témoigne d'un effort de réception créative, interprétative et distanciée.⁹³ Si elle a conduit à ce qui apparaît bien comme une domestication et un adoucissement de la verve théologique pauli-

⁹⁰ J. JERVELL, *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Minneapolis, MN 1984.

⁹¹ Voir à ce propos la stimulante étude d'U. LUZ, 'Paul's Gospel of Justification in Construction and Development. A Sketch', in ID., *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 511-528, surtout 521-526.

⁹² Avec V. FUSCO, 'Luca-Atti e il futuro di Israele', in ID., *Da Paolo a Luca*, 1-2, Brescia 2003, 2, 365-386. S. BUTTICAZ parle d'une traduction narrative lucanienne des grands axes de l'argumentation paulinienne de Rm 9fi11 (' $\ddot{\text{x}}$ 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 paulinien', in MARGUERAT [éd.], *Reception of Paulinism in Acts / Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, 207-225, cf. 225).

⁹³ Cet effort de reprise créative a été montré par S. BUTTICAZ dans son article 'La lecture des *lapsi* pauliniens chez Luc. Esquisse d'une typologie', in C. CLIVAZ fi C. COMBET-GALLAND fi J.-D. MACCHI fi C. NIHAN (edd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB 2010* (BETHL 248), Leuven 2012, 319-330. Une thèse récente valorise le paulinisme de l'évangile de Luc avec un bref regard sur les Actes: C. SINGER, *Justes, justice, justification. Harmoniques pauliniennes dans l'évangile de Luc* (BZNW 220), Berlin 2016.

nienne, elle ne transige pas sur la valeur indéfectible de l'héritage paulinien. On perçoit ici la limite de toute visée apologétique: elle actualise le personnage, mais en retient ce qui assure, dans le présent, sa stature fondatrice.

Conclusion

Luc: historien ou théologien? J'ai montré que cette alternative est à répudier. Luc est historien, parce que la Parole s'est faite chair dans une destinée humaine qu'il s'agit de décrire. Il est théologien, parce que l'histoire est le lieu de la révélation de Dieu. Sous sa plume, l'histoire devient kérygme et le kérygme se décline dans l'histoire.⁹⁴ Luc a voulu être l'historiende Dieu.

Mais l'auteur de l'œuvre *ad Theophilum* n'argumente pas; il raconte. Il ne présente pas d'arguments en tension dialectique, mais rédige un récit où affleurent tensions et déplacements. On n'attendra pas d'une théologie narrative la précision cinglante d'une formulation rhétorique. En revanche, son pouvoir d'évocation est sans pareil. N'imposons pas à Luc un canon emprunté à la rhétorique paulinienne, aussi déplacé qu'un habit qui ne lui conviendrait pas. Pour parodier une formule connue:⁹⁵ face à Paul, *let Luke be Luke!*

DANIEL MARGUERAT

Université de Lausanne

Faculté de théologie et de sciences des religions

Cocarde 18

CH-1024 Ecublens

Daniel.Marguerat@unil.ch

⁹⁴ On lit déjà chez V. FUSCO: 'Si rivelano fallaci le contrapposizioni tra †Luca lo storico· e †Luca il teologo·. Né storiografia fine a se stessa, né speculazione teologica astratta, ma riflessione teologica che passa attraverso la narrazione, la ricostruzione di ben determinati avvenimenti: impegno storiografico nell'orizzonte della fede' ('Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana', in ID., *Da Paolo a Luca*, 1, Brescia 2000, 56).

⁹⁵ J'emprunte la formule à J. FREY, 'Fragen um Lukas als †Historiker· und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte', in FREY fi ROTHSCILD fi SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, 15.

Parole chiave

Atti degli Apostoli fi Storiografia fi Memoria cristiana fi Apologetica fi Paulinismo fi Ricezione di Paolo

Keywords

Acts of the Apostles fi Historiography fi Christian memory fi Apologetic fi Paulinism fi Reception

Sommario

Luca è uno storico o un teologo? Daniel Marguerat rifiuta questa alternativa, che oppone in modo non pertinente il kerygma e la storia. Luca scrive negli Atti degli Apostoli una *storia kerygmatica*. Costruisce per la comunità cristiana una memoria collettiva destinata a fissare la propria identità. Gli Atti sono così un racconto di fondazione che spiega la rottura con la Sinagoga e che radica il cristianesimo nelle promesse a Israele. La dimensione apologetica del racconto deve essere compresa in tutta la sua ampiezza e non solo a fronte del potere politico romano. Infine la dedica dell'autore *ad Theophilum* pone l'opera all'interno della tradizione biografica paolina, senza che questa memoria sia normata dai testi delle lettere di Paolo.

Summary

Is Luke an historian or a theologian? Daniel Marguerat rejects this alternative which derives from an inappropriate opposition between kerygma and history. In the Acts of the Apostles, Luke is writing a *kerygmatic history*. For the benefit of his Christian community he is constructing a collective memoir aimed at establishing its identity. The Acts function as a foundational narrative, explaining the breach with the Synagogue and rooting Christianity in the promises made to Israel. The apologetic dimension of the narrative has to be understood in all its breadth and not solely in relation to Roman policy. Finally, the inclusion of the author *ad Theophilum* in a Pauline biographical tradition is demonstrated, without this memoir being governed by the texts of the Epistles.

ILARION ALFEEV

L'icona

Arte, bellezza e mistero

Finestra aperta sul mistero, l'icona occupa un posto d'eccezione nella tradizione ortodossa, ma la sua diffusione va ben oltre l'ambito del cristianesimo orientale. In questo libro, Ilarion Alfeev riassume i tratti fondamentali della tradizione iconografica bizantina e dell'icona russa soffermandosi sui sei significati di questa forma di arte sacra: teologico, antropologico, cosmico, liturgico, mistico e morale.



«STUDI RELIGIOSI - NUOVA SERIE»

pp. 156 - € 13,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Between Jerusalem and Rome: The Acts of Luke as a People's Foundational Myth¹

From the «delay of the Parousia» to an *apologia* as self-definition: a «new approach» to Luke-Acts

There has been a recent and important paradigm shift in the field of Lukan studies. While the traditional approach, championed by Hans Conzelmann² and Erich Grässer,³ viewed the 'delay of the Parousia' as the key motif in the narrative addressed to Theophilus,⁴ today, the crisis of continuity between the nascent Church and the Jewish people lies at the heart of academic debate.⁵ The Lukan double work is less

¹ Many thanks to Mr. Jasper Donelan for translating the original French text into English. In this article, I build (in part) on findings from my doctoral thesis entitled *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres* (Berlin, 2011), adding totally new emphases and developments.

² H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen 1954, 6.

³ E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1960; ID., 'Die Parusieverzögerung in der Apostelgeschichte', in J. KREMER (ed.), *Les Actes des apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux-Leuven 1979, 99-127.

⁴ A similar argument is made in R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*. Trans. K. Grobel, Vol. 2, London 1955, 116-118; P. VIELHAUER, 'On the „Paulinism„ of Acts', in D.P. MOESSNER ET AL. (edd.), *Paul and the Heritage of Israel. Paul's Claim upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters. Volume Two of Luke the Interpreter of Israel* (LNTS 452), London 2012, 14-17; A. GEORGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques), Paris 1978, 321-347, esp. 336-337.

⁵ As a look at the secondary literature of the last forty years reveals: E. PLÜMACHER, 'Acta-Forschung 1974-1982', in *TRu* 48(1983), 1-56, esp. 11-24 (commenting on the work of G. Schneider, A. Weiser, J. Roloff, W. Schmithals, etc.) and, further on, the section entitled 'Zu Grundkonzeption und Zweck des lukanischen Werkes', at pp. 35-56; J. SCHRÖTER, 'Actaforschung seit 1982. IV. Israel, die Juden und das Alte Testament. Paulusrezeption', in *TRu* 73(2008), 1-27; ID., 'Actaforschung seit 1982. V. Theologische Einzelthemen', in *TRu* 73(2008), 170-174 ('Arbeiten zur lukanischen Eschatologie') and 190-196 ('Gemeinde, Kirche, Mission').

concerned with salvation and eschatology than it is with ecclesiological matters.⁶ The author of Luke-Acts endeavours to sketch the contours of an identity that was emerging in the ancient world, and to reflect upon or legitimise its relationship with the history and traditions of Israel. Different factors explain this important development in Lukan scholarship.

Historically,⁷ it was the tragedy of the Shoah and its ramifications in the Christian theology of supersessionism that necessitated this new approach to the two-volume work of Luke.⁸ This questioning became a veritable epicentre of exegetical studies during the 1970s.⁹ From that point on, the 'Jewish issue' developed into one of the *puncta Archimedis* of Lukan studies, before merging with other identity questions, namely the relationship between Luke, Church and the wider Graeco-Roman world, and with the Roman Empire in particular.¹⁰

Exegetically, the advent of *Kompositions-* or *Redaktionsgeschichte* at the end of the Second World War, applied to the second volume of Luke by some of the big names in scholarship (Hans Conzelmann, Ernst Haenchen, Philipp Vielhauer, etc.), followed by the linguistic and narrative turn (notably the advent of semiotics and narratology),

⁶ Already in 1976, François Bovon was working, in an article on the state of the question, on a section entitled 'De l'eschatologie à l'ecclésiologie': F. BOVON, 'Orientations actuelles des études lucaniennes', in *RThPh* 26(1976), 177-181.

⁷ Here and below, see J.B. TYSON, *Luke, Judaism, and the Scholars. Critical Approaches to Luke-Acts*, Columbia, SC 1999.

⁸ See especially L. SIEGELE-WENSCHKEWITZ, 'Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust', in *EvTh* 42(1982), 171-190.

⁹ The 1970s witnessed a rediscovery of the Shoah and its unique status in the 'collective memory' of the Second World War (cf. P. NOVICK, *The Holocaust and Collective Memory: The American Experience*, London 2001). That led bible scholars and theologians to reconsider the image of Israel in Luke-Acts, framed by one question in particular: is the history of theological anti-Judaism the result of a misinterpretation generated by the reception of these texts in other contexts or is it intrinsically linked to the ideology promoted by the Lukan author, to which readers both of the past and today are exposed? In general, see D. MARGUERAT, 'Juifs et chrétiens selon Luc-Actes', in ID. (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le Monde de la Bible 32), Genève 1996, 151-178; S. VOLLENWEIDER, 'Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition', in W. DIETRICH fi M. GEORGE fi U. LUZ (edd.), *Antijudaismus fi christliche Erblast*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999, 40-55.

¹⁰ On this point and below, see S. BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW 174), Berlin-New York 2011, esp. 1-47.

have allowed us to appreciate fully the literary and theological agenda of the *auctor ad Theophilum*.¹¹ From this perspective, Gerhard Lohfink's *habilitation* thesis (published in 1975, and examining Lukan ecclesiology through the lens of redaction criticism) represented an undeniable milestone.¹²

It seems today that scholarship on Luke-Acts will continue along these lines, questioning the ecclesiological agenda of the Lukan texts and sketching out their aim in terms of the development and legitimisation of a 'movement'¹³ situated between continuity and rupture with Judaism.¹⁴ Within this context, the perception of time and of history in the Lukan texts is now being reconsidered, not as problem, but rather as part of the answer to the *Israelthematik*.¹⁵

Acts 1,6-8 is an excellent place to test the new paradigm. According to the Eleven's question in that passage, it is not the 'delay of the Parousia' that is worrying the Church of Luke, but rather the problem of the 'kingdom for Israel': κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις

¹¹ On this two-fold methodological development and its impact on Lukan studies, see BOVON, 'Orientations actuelles des études lukanienues', 161-165, 188-189, as well as O. FLICHY, 'Etat des recherches actuelles sur les Actes des apôtres', in M. BERDER (ed.), *Les Actes des apôtres. Histoire, récit, théologie* (LeDiv 199), Paris 2005, 13-42.

¹² G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), München 1975.

¹³ Recognised since (at least) the 18th century, it is also from this point of view that the apologetic nature of Luke's oeuvre is today being interpreted, namely as a defence and legitimisation of an identity under construction. For the state of the question, see L.C.A. ALEXANDER, 'The Acts of the Apostles as an Apologetic Text', in Id., *Acts in Its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles* (LNTS 289), London-New York 2005, 183-187. Reading Luke's project along these apologetic lines (although he prefers the term 'legitimation', *ibid.*, 201-219), Philip Esler identifies a sociological basis for this hypothesis. Confronted with socio-political pressure (especially the breaking away from the Synagogue and the need to improve relationships between the Church and the Empire), the *auctor ad Theophilum* is supposed to have attempted to legitimise with his work the social group that he was addressing by bestowing upon it a 'symbolic universe' (created out of the first Christian traditions) and representing it as a kind of 'ancestral religion': P. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivation of Lukan Theology*, Cambridge 1987.

¹⁴ On this ambivalent relationship, see D. MARGUERAT, *The First Christian Historian. Writing the Acts of the Apostles*, Trans. K. MCKINNEY fi G.J. LAUGHERY fi R. BAUCKHAM (SNTS.MS 121), Cambridge 2002, 65-84 and 129-154.

¹⁵ See for example M. WOLTER, 'Israel's Future and the Delay of the Parousia, according to Luke', in D.P. MOESSNER (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg, PA 1999, 307-324.

τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; (1,6).¹⁶ This question, legitimate given the preaching of the Resurrected One (cf. 1,3b λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ), is not flatly rejected, but rather it leads to an invitation to consider bearing witness as a way of fulfilling the promises made to Israel (1,8).¹⁷ The Spirit with which the witnesses of the Resurrection are endowed, as well as the universalising nature of the missionary task bestowed upon them, are clear reflections of this.¹⁸ They mirror the *eschaton* at the heart of human history. As we can see, the ‘delay of the Parousia’ is not a problem *per se* in Luke, but rather a welcome response to the (partial) rejection of the ‘good news’ in Israel: it enables the dissemination of salvation in Jesus Christ over the inhabited world and the integration of the Gentile nations into the end-time people (cf. the *καιροὶ ἐθνῶν* mentioned at Luke 21,24).

Apologetic historiography and «narratives of beginnings»

Lukan scholars interested in the socio-identity agenda of Luke-Acts are now exploring the literary models and cultural resources that the *auctor ad Theophilum* exploits to this end. Two recent approaches are presented here.

Firstly, situating the work of Luke in the tradition of apologetic historiography, Gregory Sterling has associated it with Hellenised Jewish authors, culminating with Flavius Josephus (who embraced the apologetic form of history writing) and his *Antiquitates Judaicae*.¹⁹ The definition given by Sterling for this vein of historiography is well known:

Apologetic historiography is the story of a subgroup of people in an extended prose narrative written by a member of the group who follows the group,

¹⁶ The articulation of the ‘Israel question’ in the context of the delay of the Parousia at Acts 1,6-8 is noted also by Michael Wolter. His reading is, nonetheless, quite different to the one proposed below. See WOLTER, ‘Israel’s Future’, 312-316.

¹⁷ Here and for what follows, see BUTTICAZ, *L’identité de l’Eglise* 73-75 and 431-433.

¹⁸ The end of time is often accompanied in the prophetic tradition of the Jewish Bible by a renewal of the Spirit: Isa 32,15; 39,29; 44,3; 59,21; Ezek 36,27; 39,29; Joel 3,1-5. The universal extension of Israel’s alliance is foretold for the end of days at Isa 2,2-4; 60,3.10-12; 66,18-20; Mic 4,1-3; Zech 8,20-22; 14,16-17.

¹⁹ G.E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NTS 64), Leiden-New York-Köln 1992.

own traditions but hellenizes them in an effort to establish the identity of the group within the setting of the larger world.²⁰

In applying the model to Luke, Sterling identified an apologetic tone to the Acts of the Apostles. Faced with the extinction of the apostolic generation and at a time when the Church was just establishing itself in the midst of 'world history', this apologetic narrative attempts to define the contours of Christianity in three ways: 'in terms of Rome (politically innocent), Judaism (a continuation), and itself (*traditio apostolica*)'.²¹ In the footprints of Sterling's magisterial study, Todd Penner identified a strongly epideictic aspect to apologetic historiography, and especially that of the Roman period.²² The aim is to praise a people or ethnic group in particular, and is as much a form of *ad extra* publicity as a form of *ad intra* preservation or legitimation.

Still in the same vein, Daniel Marguerat has compared the Lukan oeuvre with the 'narratives of beginnings' from the scriptural tradition of Israel,²³ whose function Pierre Gibert has defined by comparing origin narratives from the Hebrew Bible (Gen 2fi3; 4; 12; Exod 14; Josh 3fi4; 1Sam 3; etc.).²⁴ By 'transfiguring' the voyages of the first witnesses of the Resurrection into a sort of new universal history, the *auctor ad Theophilum* would have been striving also to compose such a 'narrative of beginnings'. He does so as an act of rupture with 'Synagogue Judaism', and with the support of divine providence.

Virgil's *Aeneid* and ancient foundation myths

The Jewish and Greek sources available to Luke for his narration of the origins and the identity of his addressees have been, and continue to be, profitably explored. Far less numerous have been investigations into borrowings from the Roman literature of the first century (espe-

²⁰ STERLING, *Historiography*, 17.

²¹ STERLING, *Historiography*, 386. For its application to Luke-Acts in general, see *ibid.*, 311-389.

²² T. PENNER, *In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography*, New York-London 2004.

²³ MARGUERAT, *The First Christian Historian*, 31-34; ID., *Les Actes des apôtres (1fi12)* (CNT Va), Genève 2007, 24.

²⁴ P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement* (Parole de Dieu), Paris 1986.

cially imperial literature).²⁵ And yet, in several ways, Luke betrays his debt to Roman imperial propaganda if be it in an imitative or subversive manner if by reproducing its strategies and discursive modes.

In this respect, the universalism of Acts (which is primarily centrifugal, as opposed to Isaian universalism, for example) recalls the unification of all people dreamed of by Augustan Rome if compare, for example, the catalogue of peoples in Acts 2,9-11 or the episode of the Ethiopian eunuch at Acts 8,26-40.²⁶ With some inevitable nuances, Paul's arrival in the imperial capital, for its part, imitates traits familiar from the triumph parades reserved for generals and other dignitaries under the Roman Republic or the later Principate (cf. also Luke 19,28-40).²⁷

Marianne Palmer Bonz, *The Past as Legacy* (2000) is a notable contribution to this approach. Without denying the influence of Jewish and Greek authors on Luke, Bonz detects a possible precedent for Lukan texts in Virgil's *Aeneid*.²⁸ As a response to the historical crises

²⁵ The same observation is made by G. GILBERT, 'Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts', in T. PENNER et C. VANDER STICHELE (edd.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (SBLSS 20), Atlanta, GA 2003, 236.

²⁶ For more details, see F. BOVON, 'Israël, l'Eglise et les nations dans l'œuvre double de Luc', in Id., *L'œuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie* (LeDiv 130), Paris 1987, 244-251; GILBERT, 'Roman Propaganda', 233-256. MARGUERAT, *The First Christian Historian*, 78-79.

²⁷ For Augustus see DIO CASSIUS, *Historia Romana* 51.20.2-4; SUET., *Aug.* 53.3; for Caligula see SUET., *Calig.* 4.1; for Nero see SUET., *Ner.* 25.1-3; for Trajan see PLIN., *Tra.* 22-23. These accounts typically contain the following five features: a) welcoming of the dignitary outside of the city walls by a delegation of elites; b) praise and welcoming speeches; c) escorting into the city; d) visiting a local sanctuary; e) a cultic act, either positive (e.g. a sacrificial offering) or negative (e.g. purification). On this see D.R. CATCHPOLE, 'The "Triumphal" Entry', in E. BAMMEL et C.F.D. MOULE (edd.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, 319-334; A. OEPKE, 'παρουσία', in *TDNT*, V, 858-871; B. KINMAN, 'Parousia, Jesus, "A-Triumphal" Entry, and the Fate of Jerusalem (Luke 19:28-44)', in *JBL* 118(1999), 279-294. Applied to Acts 28, the ritual includes a welcoming of the apostle outside of the city by a delegation of brothers, explicitly called an ἀπάντησις by Luke (28,15; KINMAN, 'Parousia', 281: '[T]his combination of arrival and greetings was often associated with terms such as παρουσία, ἀπαντάω and ὑπαντάω [...]'); words of welcome spoken by a delegation from the Jewish synagogue (28,17-22); and finally, occupation of a place of cultic significance, where the apostolic preaching takes place (28,30-31). Cf. S. BUTTICAZ, 'La figure de Paul en fondateur de colonie (Ac 27 et 28)', in P. LÉTOURNEAU et M. TALBOT (edd.), *Et vous, qui dites-vous que je suis? La gestion des personnalités dans les récits bibliques*, Montréal 2006, 173-188, esp. 179.

²⁸ M. PALMER BONZ, *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis, MN 2000, VII: 'This study addresses the genre and interpretation of Luke-Acts in the light of its historical, social, literary, and ideological milieu, particularly as these elements

facing the third generation of Christ-believers, beginning with that of the continuity between the nascent Church and the past of Israel, the solution of the Lukan author was:

... remarkably similar to that applied by Virgil to the problems and challenges of Augustan society. Just as Virgil had created his foundational epic for the Roman people by appropriating and transforming Homer, so also did Luke create his foundational epic for the early Christian community primarily by appropriating and transforming the sacred traditions of Israel's past as narrated in the Bible of the diasporan Jewish communities, the Septuagint. Through this process of appropriation and transformation, Luke sought to confer a noble identity and an aura of destiny upon the Christian present, raising the designation 'Christian' to the level of universal human aspiration.²⁹

To achieve the desired result, the *auctor ad Theophilum* is supposed to have borrowed his central motif and several literary techniques from the great Augustan-era epic.³⁰ He adapted them, however, to his own unique and surreptitiously polemical identity agenda.³¹ Palmer Bonz's thesis has met with numerous criticisms from the exegetical guild.³² Comparing a prose text with an epic poem and one written in Latin moreover tends to weaken the analogies she identifies; the differences stemming from the two texts, distinct genres are difficult to overcome. That being said, Palmer Bonz (who is aware of these issues) thinks, to her defence, that for ideological reasons Luke preferred the style of the Septuagint to dactylic hexameters. She notes, moreover, that he would also have had access to a Greek version of the Aeneid-story written in prose by Polybius.³³

Independent of any formal affiliation to the genre of epic poetry, the comparison of the canonical Acts with Virgil's work should retain

are reflected in the Latin epics contemporary with Luke-Acts and in their famous Augustan prototype, Virgil's *Aeneid*.

²⁹ PALMER BONZ, *The Past as Legacy*, 26.

³⁰ *Ibid.*, 56.

³¹ *Ibid.*, 182.

³² For example, although he recognises the analogies between Luke and Virgil's *Aeneid*, K.O. SANDNES, *The Gospel According to Homer and Virgil, Cento and Canon* (NTS 138), Leiden-Boston, MA 2011, 15, still finds the link between Luke-Acts and ancient epic literature to be highly unlikely ('[...] the genre question remains an obstacle to adding these observations up to the conclusions that the *Aeneid* formed the paradigm for the composition of Luke-Acts, and that the latter is a conscious transvaluation of the *Aeneid*').

³³ PALMER BONZ, *The Past as Legacy*, VII.190.

our attention on (at least) one point. In the *Aeneid*, we recognise a *topos* that had been cultivated since the Archaic Period for narrating the origins of a city or community. Along these lines, P. Benno Schmid has labelled the great epic poem in honour of Augustus a 'Ktisisēpos',³⁴ seeing in Virgil the characteristic traits of Greek foundation myths (*ktiseis* in Greek).³⁵ This idea has been endorsed and backed up by Nicholas Horsfall³⁶ and by Kristopher Fletcher in his *Finding Italy*.³⁷

But what are the hallmarks of ancient *ktiseis*? An examination of several colonial traditions reveals, aside from some inevitable variations, six underlying characteristics:³⁸

1) Contrary to what might be expected, the plot of foundation myths starts not in the new territory to be settled, but already at the heart of the 'metropolis', with the *ktiseis* detailing the reasons for the colonial expedition. These include famines,³⁹ overpopulation,⁴⁰ shortage of land,⁴¹ and political crises.⁴² Above and beyond these variances, however, there is one clear, common factor among the different catalysts for colonial undertakings, namely that they are forced. Under ex-

³⁴ P.B. SCHMID, *Studien zu griechischen Ktissagen*, Freiburg 1947, 197.

³⁵ SCHMID, *Studien*, 189-198.

³⁶ N. HORSFALL, 'Aeneas the Colonist', in *Vergilius* 35(1989), 8-27.

³⁷ K. FLETCHER, *Finding Italy: Travel, Nation, and Colonization in Vergil's Aeneid*, Ann Arbor, MI 2014. We can also detect the presence of the *ktiseis*-pattern in Tibullus, work. On this, see F. CAIRNS, *Tibullus: A Hellenistic Poet at Rome*, Cambridge 1979.

³⁸ The following scholars have illuminated the elements common to ancient foundation narratives (in chronological order): SCHMID, *Studien*; F. TROTTA, 'Lasciare la madrepatria per fondare una colonia. Tre esempi nella storia di Sparta', in G. CAMASSA fi S. FASCE (edd.), *Idea e realtà del viaggio*, Genova 1991, 43-50; C.L. DOUGHERTY-GLENN, *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*, New York-Oxford 1993, 15-30; T. MILLER, *Die griechische Kolonisation im Spiegel literarischer Zeugnisse* (Classica Monacensia 14), Tübingen 1997; W.T. WILSON, 'Urban Legends: Acts 10:1ff 1:18 and the Strategies of the Greco-Roman Foundation Narratives', in *JBL* 120(2001), 81-87. My own presentation of ancient *ktiseis* and the examples given *infra* are largely taken from these works. A similar presentation is to be found in S. BUTTICAZ, 'De l'exil à la diaspora (Ac 8ff 1): le récit fondateur d'un peuple', in F. LESTANG ET AL. (edd.), 'Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu' (Ez 36,28). *Réalisations et promesse* (Le livre et le rouleau 51), Namur 2016, 314-319.

³⁹ For example, in the foundation of Cyrene as retold by HERODOTUS, *Hist.* 4.151 (trad. A. DE SÉLINCOURT, *Herodotus. The Histories*, London 21996 [1954]), or in the foundation of Rhegion as depicted by STRABO (*Geo.* 6.1.6).

⁴⁰ PLATO, *Leg.* V.740e.

⁴¹ THUCIDIDES, *Hist.* 1.2.6; PLATO, *Leg.* IV.708b.

⁴² HERODOTUS, *Hist.* 5.42; THUCIDIDES, *Hist.* 6.5.1; PLATO, *Leg.* IV.708b; V.735e-736a.

ternal pressure (ecological, economic, or socio-political), ancient colonists left their homeland in search of new shores. This is the mythical-literary perspective; historically speaking, the causes may well have been different.⁴³

2) The first dominant motif should not conceal a second, equally significant in ancient foundation narratives, namely divine support for the colonial undertaking. Even if undesired, overseas expansion needed approval from the gods. The failure of the expedition led by Dorieus, an expedition undertaken without 'observing any of the usual formalities', *i.e.* without 'consulting the Delphic oracle on a suitable site',⁴⁴ provides a negative example of this. Consulting an oracle, most often that of Apollo in Delphi, was a necessity. Cryptic or spontaneous, these oracles could also include descriptions of the route to be taken or indicate which country should be colonised.⁴⁵

3) It was the responsibility of the *oikistes*, a key figure in ancient *ktisis* narratives, to consult the oracle of (Delphic) Apollo. In the subsequent colonial expedition, his responsibilities went beyond this, however, and his tasks fit both political and religious in nature fit were as distinguished as they were many.⁴⁶ These included management of the naval and terrestrial operations necessary for arriving at the destination, and transporting the sacred fire kindled from the *Prytaneion* of the 'mother city'.⁴⁷ As an interpreter of divine matters, the founder also partitioned and distributed the newly colonised land to the expedition members, marking off sacred areas before initiating religious customs. However, *in fine*, the founding act could also be attributed to an appropriate god, or to a heroized figure, whence the double nomenclature that we find for certain colonial cities in the ancient sources.⁴⁸

4) Preparing for the expedition comes next, followed by the voyage itself (often long and perilous).

⁴³ A. AVRAM, *Les diasporas grecques du VIII^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.* (*Bassin méditerranéen, Proche-Orient*), Paris 2012, 90-100; SCHMID, *Studiën*, 167-188.

⁴⁴ HERODOTUS, *Hist.* 5.42 (trad. A. De Selincourt).

⁴⁵ DIODORUS SICULUS, *Bibl.* 8.17.1; 21.3; 23.1; PLUTARCHUS, *Mor.* 407f-408a.

⁴⁶ See DOUGHERTY-GLENN, *The Poetics of Colonization*, 22-24.85.95-98.103-135; I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Studies in Greek and Roman Religion 3), Leiden 1986, *passim*.

⁴⁷ MALKIN, *Religion and Colonization*, 114-134; WILSON, 'Urban Legends', 85.

⁴⁸ So PINDAR names two founders of Cyrene: the *oikistes* Battos in Odes IV and V, and the eponymous nymph in Ode IX of his *Pythian Odes*.

5) The fifth point concerns the arrival at the place to be colonised. Sometimes preceded by a period of exploration,⁴⁹ this step occasionally degenerates into open conflict with the indigenous population. In other cases, the arrival of the colonists is followed by a process of socialising the 'other' and of ethnic mixing,⁵⁰ frequently symbolised by marriages between the colonisers and locals.⁵¹

6) The task of the *oikistes* did not end when the colonists arrived in their 'new world'. He also took responsibility for the setting up the new city and organising the construction of its walls. Only his death put a real end to the founding program. Indeed, the posthumous cult dedicated to the *oikistes* was proper to the *apoikia* and thus distinguished it from the 'mother-city'.⁵²

Did this model influence Virgil's *Aeneid*? And if yes, then how? We detect the influence of the Greek colonial tradition already in the epic's prologue (*Aen.* 1.1-7), where several elements from ancient *ktisis* narratives are clearly identifiable:

1) Exile far from the Trojan city (*arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris... fato profugus*);

2) A maritime and terrestrial voyage in search of new shores (*multum ille et terris iactatus et alto vi superum, saevae memorem Iunonis ab iram*);

3) Arrival (*Italiam... Lavinaque venit litora*), hostile contact with the indigenous population (*multa quoque et bello passus*), the founding of a city (*dum conderet urbem*), and the introduction of gods into the colonised territory (*inferretque deos Latio*).⁵³

These represent a series of motifs typical of foundation stories and which will be replicated and amplified throughout the epic poem.⁵⁴ As

⁴⁹ J.N. BREMMER, 'Myth and History in the Foundation of Cyrene', in P. AZARA ET AL. (edd.), *Mites de fundació de ciutats al món antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma)* (Monografies 2), Barcelona 2001, 156.

⁵⁰ See AVRAM, *Les diasporas grecques*, 131-139 as well as WILSON, 'Urban Legends', 84-85.

⁵¹ E.g. Aristotle, *Constitution of Massalia* cited by ATHENAEUS, *Deipnosophists* 8.576ab; or JUSTIN, *Epit.* 43.3.8-11.

⁵² DOUGHERTY-GLENN, *The Poetics of Colonization*, 24-27.

⁵³ Cf. also HORSFALL, 'Aeneas the Colonist', 8-27 (*passim*). Here and below, citations are from the Loeb Classical Library edition.

⁵⁴ SCHMID, *Studien*, 189-198; HORSFALL, 'Aeneas the Colonist', 8-27; FLETCHER, *Finding Italy*, esp. 80-141. Here and below also BUTTICAZ, *L'identità de l'Eglis* 449-451.

retold in Book III, the exile from Troy (11-12) is immediately followed by the first founding act, with Aeneas laying the foundations of a city that he calls Aenea or Aeneadae (13-18). In this way, the Trojan hero is acting as a model eponymous founder. Later, and already in conformity with the attributes of the *oikistes*, Aeneas disembarks on the island of Delos to consult Apollo as to the route he should take. The response is cryptic, with the god advising the hero to find his 'ancient mother' (*antiquam matrem*, 96),⁵⁵ who shall receive him. Following this, two further Apolline oracles are communicated to Aeneas (3.250-257, 388-395). In terms of the actual colonial expedition and arrival at destination, many details are narrated throughout Books III and XII, not only retelling the fantastic voyage across sea and land, but also the struggles faced by the Trojans in their quest to permanently establish themselves in Latium.⁵⁶

What does the *Aeneid* tell us for our present enquiry? Firstly, it confirms the attractiveness of a literary memory, even as late as the beginning of the Common Era, of the 'great Greek colonisation' that peaked during the Archaic Period (8th-6th centuries BC).⁵⁷ This is perhaps not entirely surprising, given that Augustus, Princeps, witnessed the foundation of a number of colonies in the Mediterranean Basin (see, for example, the title of *κολωνία* given to the city of Philippi at Acts 16,12).⁵⁸ It is no accident, then, that Virgil relies on the *ktisis* tradition in the composition of his epic poem,⁵⁹ a pattern developed by Greek poets and historians throughout the Archaic, Classical and Hellenistic Periods (examples can be found in Archilochus, Callinus, Pindar, Herodotus, Thucydides, Callimachus, Apollonius of Rhodes, etc.) and which, as the historian Polybius describes, were much appreciated by audiences:

For nearly all other writers, or at least most of them, by dealing with every branch of history, attract many kinds of people to the perusal of their works. The genealogical side appeals to those who are fond of a story, and the account of colonies, the foundation of cities, and their ties of kindred, such as Epho-

⁵⁵ LCL 63:378-379.

⁵⁶ FLETCHER, *Finding Italy*.

⁵⁷ AVRAM, *Les diasporas grecques*, 86-90.

⁵⁸ D.S. POTTER (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Malden, MA 2010, 258-260. On Philippi see J.F. HELLERMANN, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, Cambridge 2005, ch. 3.

⁵⁹ Here and below SCHMID, *Studien*, 196 and *passim*.

rus also remarks somewhere or other, attracts the curious and lovers of recondite lore, while the statesman is interested in the doings of nations, cities, and monarchs (POLYBIUS, *Histories* IX.1.1; trad. LCL 159:3).⁶⁰

The Virgilian poem also attests the attractiveness in the Greco-Roman world of everything connected to antiquity,⁶¹ a dynamic we find already expressed by *Hippias* in Plato:

Soc.: But then what are the things about which they like to listen to you and which they applaud? Tell me yourself, for I cannot discover them.

Hipp.: They are very fond of hearing about the genealogies of heroes and men, Socrates, and the foundations of cities in ancient times and, in short, about antiquity in general, so that for their sake I have been obliged to learn all that sort of thing by heart and practise it thoroughly (PLATO, *Hippias Major* 285d; trad. LCL 167:353).⁶²

Secondly, while Virgil certainly aligns himself with ancient *ktisis* narratives and reproduces many of their *topoi*, he does not do so slavishly. Since his aim is not to recount the founding of a colonial city by a metropolis (the birth of Rome is not a part of the poem) but rather the arrival of a people in a new place, Virgil's rendition is certainly an original one.⁶³ Once again, the prologue is programmatic: *tantae molis erat Romanam condere gentem* (1.33).⁶⁴

The Acts of Luke, the foundation myth of a «people»?

To my mind, the Greco-Roman foundation myths, and in particular their exploitation in Virgil's *Aeneid*, represent an additional model for the analysis of Luke's literary and ideological agenda. As certain scholars have rightly noted, the theme of movement in the narrative of

⁶⁰ Reference from AVRAM, *Les diasporas grecques*, 20-21.

⁶¹ See also K. BACKHAUS, 'Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte', in C. BÖTTRICH & J. HERZER (edd.), *Josephus und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen. II* (WUNT 1.209), Tübingen 2007, 406-408.

⁶² On this and for the reference, see DOUGHERTY-GLENN, *The Poetics of Colonization*, 15.

⁶³ Here and for what follows: FLETCHER, *Finding Italy*, 18-20.

⁶⁴ R. HEXTER, 'Sidonian Dido', in R. HEXTER & D. SELDEN (edd.), *Innovations of Antiquity*, New York-London 1992, 359.

Acts, setting out from Jerusalem and ending in Rome after a troubled crossing of the Mediterranean, recalls the trajectory of Aeneas from the city of Troy to Latium (including a shipwreck!).⁶⁵ This is not the only point of contact. Several passages from the Acts of the Apostles repeat motifs, either in whole or partially, that are typical of ancient *ktisis* narratives. These include the conversion of the pagan Cornelius (10,1f11,18),⁶⁶ the founding of the community at Antioch (11,19-26),⁶⁷ the birth of the Church of Philippi (15,36f16,40),⁶⁸ and the Pauline 'conquest' of Rome (27,1f28,31).⁶⁹

More broadly, the overall plot of Acts seems to rely on the literary pattern of ancient foundation myths.⁷⁰ Typical traits are easy to spot, and they seem to shape the Lukan narrative across the entire second volume addressed to Theophilus:

1) Following the crisis at Jerusalem involving the first believers and the Sanhedrin (11,19aβ: ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ; cf. 8,1),⁷¹ 'everyone' except for the Apostles, Luke says (8,1: πλὴν τῶν ἀποστόλων), was dispersed far from the 'holy city' (πάντες δὲ

⁶⁵ See e.g. L.C.A. ALEXANDER, 'New Testament Narrative and Ancient Epic', in E. STEFFEK fi Y. BOURQUIN (edd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament* (MoBi 47), Genève 2003, 239-249 (cf. *ibid.*, 241: 'The most obvious point of comparison here is with the final westward voyage of St. Paul, destined by divine decree to visit Rome, travelling from Troas down the Aegean coast, by-passing Crete and narrowly escaping disaster on the coasts of North Africa, swept by storm-winds to Sicily before finally making landfall in Italy'); PALMER BONZ, *The Past as Legacy*; W. ELTESTER, 'Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope', in E. GRÄSSER ET AL. (edd.), *Jesus in Nazareth* (BZNW 40), Berlin-New York 1972, 88-89; V. FUSCO, 'Point of View and Implicit Reader' in 'Two Eschatological Texts: Lk 19,11-28; Acts 1,6-8', in F. VAN SEGBROECK ET AL. (edd.), *The Four Gospels, vol 2* (BETHL 100), Leuven 1992, 1695 (esp. n. 75); J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres. Commentaire historique VI* (EtB 30), Paris 1996, 274. Here and below, see also my excursus entitled 'Ac 28,16-31 et l'Enéide de Virgile', in BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise* 449-451.

⁶⁶ WILSON, 'Urban Legends', 77-99.

⁶⁷ BUTTICAZ, 'De l'exil à la diaspora', 305-325.

⁶⁸ D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13f28)* (CNT Vb), Genève 2015, 116-117.

⁶⁹ MARGUERAT, *The First Christian Historian*, 242.246-249; BUTTICAZ, 'La figure de Paul', 173-188; ID., *L'identité de l'Eglise* 431-454.

⁷⁰ See already here and below D. MARGUERAT, 'Luc, l'historiende Dieu. Histoire et théologie dans les Actes des apôtres', in *RivB* 65(2017), 7-37; ID., *Les Actes des apôtres (1f12)*, 370 (esp. note 19) and, with extension to Luke-Acts, D.L. BALCH, 'Metabolic Politic. Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts', in T. PENNER fi C. VANDER STICHELE (edd.), *Contextualizing Acts*, Atlanta GA 2003, 139-188. Cf. WILSON, 'Urban Legends', 77-99.

⁷¹ This religious crisis goes back to the healing of the lame man at the Beautiful Gate, and then intensified in chapters 4 to 6 of Acts, culminating with Stephen's lapidation.

διασπάρησαν; 8,4a οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες; 11,19a: οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες);⁷²

2) The account of their peregrinations over land and sea in search of a ‘new world’ (8,1f28,16) follows.⁷³ This wandering is marked by the founding of several diasporic communities in Syria, Asia Minor, and Greece;

3) Motivated by an ‘immanent crisis’, this dispersion is legitimised by prophecies and visions, with the ultimate destination of Rome being mentioned several times;⁷⁴

4) Various protagonists lead the exodus; first among them, however, is Paul, a ‘reluctant founder’ whose ‘surprise’ calling⁷⁵ is emphasised by Luke.⁷⁶ Symbolising the durable continuity between the Jewish past and the new ethno-geographical ambit of the Church, remaining ever loyal to the νόμιμα of Israel⁷⁷ (28,17: ἄνδρες ἀδελφοί, οὐδὲν ἐναντίον ποιήσας τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθουσιν τοῖς πατράοις) while establishing himself in the heart of the Roman world and spreading the ‘good news’ to non-Jews (e.g. 28,28.30-31), Paul embodies the image and attributes of the ancient *oikistes* who personifies, in the colonial tradition, the permanent link in both cultic and cultural terms between the *apoikia* and the metropolis;⁷⁸

5) Arriving in Italy at the head of a cortege, after a shipwreck on the island of Malta during which he officiated as a numinous interpreter (27,1f28,15),⁷⁹ Paul the *oikistes* makes both friendly (28,7-10.15) and hostile (28,17-25) contact with the local inhabitants;

⁷² Cf. WILSON, ‘Urban Legends’, 88.

⁷³ Note for example the verb διέρχομαι, describing the missionary travels in Acts and which recurs throughout as a kind of *Leitmotif* from chapter 8 onward: 8,4.40; 9,32.38; 10,38; 11,19.22; 12,10; 13,6.14; 14,24; 15,3.41; 16,6; 17,23; 18,23.27; 19,1.21; 20,2.25; U. BUSSE, ‘διέρχομαι’, in *EDNT*, I, 322-323.

⁷⁴ Acts 7,55-56; 8,26; 9,3-9.10-16; 10,10-16; 16,9; 18,9-10; 22,10.14-16.17-21; 23,11; 26,15-18; 27,23-24; MARGUERAT, *The First Christian Historian*, 248.

⁷⁵ For the motif of the ‘surprise oikist’ see MALKIN, *Religion and Colonization*, 27-28.

⁷⁶ Acts 9,1-19; 22,3-21; 26,4-23.

⁷⁷ THUCYDIDES, *Hist.* 6.4.3-4. For further details see MILLER, *Die griechische Kolonisation*, 268-271.

⁷⁸ Here and what follows BUTTICAZ, ‘La figure de Paul’, 173-188.

⁷⁹ MALKIN, *Religion and Colonization*, 5: ‘The oikist became for the colonists what Apollo was for the oikist: an expounder (*exêgêtês*) of religion’.

6) Finally, by living away from the synagogue (28,16), Paul establishes a new cultic space where both Jews and non-Jews can gather to hear about Jesus Christ and the proclamation of the Kingdom of God (28,30-31). His heroization is anticipated by the Maltese barbarians who take the apostle, who has survived a snake bite, for a 'god' (28,3-6).

There remains the matter of scope.⁸⁰ The Book of Acts does not treat the founding of a new city, but rather the emergence of a people in a new place. From this point of view, the *Aeneid* may well have paved the way for Luke's exploitation of ancient foundation myths. Indeed, in both cases, the goal is less to narrate the establishment of a new city than it is to narrate the origins and destiny of a people. In the case of Luke, this people is clearly located at the crossroads between Judaism and the Empire, adopting (as in ancient colonial literature) the best of multiple yet distinct cultural and ethnic traditions.⁸¹

From this perspective, it is worth considering the process of ethnic construction in antiquity. Can we justifiably read Acts as the foundation myth of a *people*, agreeing with those scholars who have seen in Luke the emergence, *avant la lettre*, of a *tertium genus*?⁸² Or should

⁸⁰ WILSON, 'Urban Legends', 77-99, esp. 95-99; BACKHAUS, 'Mose und der *Mos Maiorum*', esp. 416: 'Die Gründungsgeschichte der Kirche wird zum tiefverwurzelten biblischen Großereignis (Modell $\pm$ Aeneis ...) [...]'. Cf. also n. 65 and 70 above.

⁸¹ For this interpretative model and an example of its application, see above note 14 and BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise*.

⁸² E.g. D. MARGUERAT, *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Tübingen 2013, 46: 'The author of Acts directs this image [of Paul] to a Christianity in search of an identity, whose bonds with the Synagogue are snapping and who is progressively taking on the role of *tertium genus* between Israel and pagans. He imagines Christianity inheriting simultaneously the best of the Jewish tradition as well as Roman universality; the Paul of Acts, standing at the confluence of these two cultures, illustrates the Christian vocation'. Earlier also E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (ATHANT 35), Zürich 1962, 55-57; M. NEUBRAND, *Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15* (SBB 55), Stuttgart 2006, 37. The application of the formula τρίτον or καλὸν γένος / *tertium genus* (*hominum*) to the Christian faith and the Church is not found earlier than the 2nd century, be it in the *Kerygma Petri* (100-120) taken up in CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromata* (VI.5.41.6-7; cf. also V.14.98.4 or VI.5.42.2), in the *Epistle to Diognetus* I.1, ARISTIDES OF ATHENS (*Apol.* 2.2; cf. also 15.1), or in TERTULLIAN (*Ad nat.* 1.8.1; *Scorp.* 10.10). Later, see also PSEUDO-CYPRIAN, *De Pascha computus* 17. For further details see D.G. HORRELL, *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity* (LNTS 394), London-New York 2013, 145-152; M. WOLTER, 'Ein neues Geschlecht? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität', in M. LANG (ed.), *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins* (NTOA/StUNT 105), Göttingen 2014, 282-298.

we rather see in Luke the etiological narrative of a universal Church or of a new religion?⁸³ And if it is indeed an ethnic founding story, how are we to understand this within the cultural and political context of the 1st century?

The «social identity» of Jesus' followers: *a tertium genus hominum*⁸⁴

In our opinion, Luke does seek to establish and legitimise the identity of a *tertium genus hominum*, situated alongside the Jewish people and the Roman Empire.⁸⁵ Three elements typical of ethnicization in antiquity are deployed to this end in Acts:⁸⁶ 1) the discursive configuration of a common genealogy; 2) the establishment of a 'collective memory' as a founding identity;⁸⁷ 3) the creation of a *traditio apostolica*, allowing this people 'under construction' to be granted with a distinct *ethos* and privileging a 'sense of solidarity' among its members.⁸⁸ Let us now look more closely at these three inherent aspects of Luke's identity agenda.

⁸³ L.T. JOHNSON, for example, considers Luke's work to be 'a kind of aetiological myth for the Gentile Christian Church' ('On Finding the Lukan Community. A Cautious Cautionary Essay', in P.J. ACHTEMEIER [ed.], *1979 SBL Seminar Papers*, Missoula, MT 1979, I, 87-100, here 94).

⁸⁴ The secondary literature on a 'collective' or 'social identity' is very large. For a recent and detailed introduction, see R. JENKINS, *Social Identity*, London-New York 2008. For an application of the approach to Luke-Acts, see C.A. BAKER, *Identity, Memory and Narrative in Early Christianity. Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, Eugene, IN 2011.

⁸⁵ See also D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge 1987, 140-141; STERLING, *Historiography*, 349 and *passim*.

⁸⁶ There are many studies related to the idea of ethnicity in the ancient Christian world. For what follows, we make use of E.D. BARRETO, *Ethnic Negotiations: The Function of Race and Ethnicity in Acts 16* (WUNT 2.294), Tübingen 2010; D.K. BUELL, *Why this New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, Columbia, SC 2005; J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997; ID., *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago, IL 2002; B. HANSEN, *All of You are One: The Social Vision of Gal 3.28, 1 Cor 12.13 and Col 3.11* (LNTS 409), London-New York 2010; S. JONES, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*, London-New York 1997.

⁸⁷ On this: A. KIRK & T. THATCHER (edd.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (Semeia Studies 52), Leiden-Boston, MA 2005.

⁸⁸ See the well-known list of ethnicity criteria (*ibid.*, 6: '[...] *ethnics* habitually exhibit, albeit in varying degrees, six main features' [italics in original]) established by J. HUTCHINSON and A.D. SMITH in the introduction to *Ethnicity*, Oxford-New York 1996,

The forming of a common genealogy

If we accept that the author *ad Theophilum* was speaking primarily to God-fearers,⁸⁹ uncircumcised people attracted by Israel's monotheism and admiring of its life of piety,⁹⁰ then it is interesting to note the care taken in Acts to anchor the movement that develops out of the apostolic preaching in the genealogy of Israel, and particularly in the line of 'fathers'. From Acts 3 onwards, Peter makes 'all the families on earth' (v. 25b; cf. Gen 12,3^{LXX} φυλαί τῆς γῆς) inheritors and beneficiaries of Abraham's benediction. Who is included among these 'families on earth'? In accordance with its use in the Septuagint, the expression refers first and foremost to Israel in the broadest possible sense, that is the totality of tribes dispersed throughout the *oikoumene*.⁹¹ That being said, the word πρῶτον in the following verse suggests that other peoples could also be a part of the benediction (cf. ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς) and could be associated with this genealogical narrative born of an alliance between God and the fathers (cf. 3,25a). These other people are the Gentiles. The Church of the Jewish and non-Jewish is situated 'in' the lineage of Abraham (ἐν τῷ σπέρματι [Ἀβραάμ]), identified with Jesus Christ,⁹² and in this way ob-

6-7 (1. an ethnonym; 2. a genealogical myth; 3. a common history; 4. a shared culture; 5. a physical or symbolic connection to a territory; 6. a 'sense of solidarity'). For an application of the approach to Paul, see J.C. MILLER, 'Paul and His Ethnicity: Reframing the Categories', in T.J. BURKE & B.S. ROSNER (edd.), *Paul as Missionary. Identity, Activity, Theology, and Practice* (LNTS 420), London-New York 2011, 38-43; for a (critical) application to the Acts, see BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 38-39; for an application to 1 Peter, see HORRELL, *Becoming Christian*, 159-160.

⁸⁹ Notably F. BOVON, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1ff:9:50*. Trans. C.M. THOMAS (Hermeneia), Minneapolis, MN 2002, 8; MARGUERAT, *Les Actes des apôtres* (1fi 12), 19; J.B. TYSON, 'Jews and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer', in *NTS* 41(1995), 19-38.

⁹⁰ B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Tübingen 1998.

⁹¹ For here and what follows, see BUTTICA, *L'identité de l'Eglise*, 138.

⁹² Repetition of the verb εὐλογέω regarding the Son of God, at v. 26, suggests that the expression ἐν τῷ σπέρματι σου is, above all, Christological. However, a collective element in the formula ἐν τῷ σπέρματι σου is not totally excluded, given that faith in Christ is now the criterion for belonging to an eschatological brotherhood, as Peter declares at 3,22-23. Consequently, listening to the 'prophet like Moses' functions as an entry point for believers, be they Jews or not, integrating them into a new family located 'in' Jesus Christ, himself a personification of Abraham's lineage. Cf. S.G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTS MS 23), Cambridge 1973, 219-222, 228-231; J.A. MEEKS, *The Gentile Mission in Old Testament Citations in Acts. Text, Hermeneutic,*

tains historical depth.⁹³ As Nils Dahl puts it, '[Luke,,s] interest in Abraham and his archaizing tendency in general bear the stamp of an age that looked back to classical times and considered antiquity of value. Luke stresses the continuity between Abraham and the church of his own time, as some generations earlier Vergil had linked Roman history with that of Aeneas'.⁹⁴ As the apostle Peter makes clear, the sole criterion for belonging to this people, aligned with the continuity 'of the prophets and the covenant', is no longer a physical one (cf. also Luke 3,8), but rather it resides in the words of 'the prophet like Moses' (vv. 22-24).⁹⁵ In the end of days (cf. v. 24b: κατήγγειλαν τὰς ἡμέρας ταύτας; Acts 2,17: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις), the rearrangement of Abraham,s lineage is fundamentally *Christological*, and adhesion to the words of 'the prophet like Moses' is the sole condition for belonging to that lineage.

Paul,s speech at the synagogue of Antioch of Pisidia (Acts 13,16b-41) confirms this, and adds a further significant detail. Firstly, the audience of Paul,s homily, consisting not only of Jews by birth and proselytes (cf. v. 43: πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων), but also of God-fearers (cf. vv. 16, 26), is addressed as 'children [of the fathers]' (v. 33a: τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν) at the end of Paul,s historical account. This account attempts to exploit a hermeneutic of continuity to attach the 'saviour Jesus' (v. 23) to the thousand-year-old sacred history (vv. 17-22).⁹⁶ Promised to the fathers (v. 32), realised in Christ (vv. 27-37), and now accessible to 'anyone who believes' (v. 39: πᾶς ὁ πιστεύων), this enrolment of the God-fearers into the genealogy of the fathers does not, however, strip Israel of its status as υἱοὶ γένους Ἀβραάμ, as Paul indicates in his address (v. 26); in Jesus Christ, descended from David (v. 23: τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ'

and Purpose (LNTS), London-New York 2008, 114-129; R.I. PERVO, *Acts. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2009, 109; S. WENDEL, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr* (NTS 139), Leiden 2011, 223-224.

⁹³ Cf. C. JOHNSON HODGE, *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford 2007, esp. ch. 5 entitled 'All the Gentiles Will Be Blessed in You'.

⁹⁴ N.A. DAHL, 'The Story of Abraham in Luke-Acts', in L.E. KECK & J.L. MARTYN (edd.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville, TN 1966, 139-159, here 152.

⁹⁵ Here and below, see also MARGUERAT, *Les Actes des apôtres* (1fr12), 135.137; H. FRANKEMÖLLE, 'λαός', in *EWNT*, II, 342.

⁹⁶ On this point, see BUTTICAZ, *L,,identité de l,,Eglise* 278-293.

ἐπαγγελίαν ἡγάγεν τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν), the Gentiles are given a place on God's map of Israel, but without being ethnically assimilated into Judaism.⁹⁷

Both Peter, on the day of Pentecost, and Paul at Antioch of Pisidia attempt to align the universal church composed of both Jews and non-Jews with the genealogy of the fathers. In this way, the Church is endowed with a past and a memory, namely that of the sacred history starting with Abraham.⁹⁸ Belonging to the lineage of Abraham is, moreover, not dependent on circumcision or other Jewish ethnic or cultural practices, but rather on faith in Jesus Christ. As such, it is a sort of democratised 'meta-ethnicity', created and supported by divine agency: it does not compete with any particular ethnic or historical identity.⁹⁹

In addition to aligning Luke's Church with the genealogy of the fathers, we can add the 'collective memory' that the works' audience is invited to adopt and sustain. I would now like to explore further the

⁹⁷ The same strategy in Paul has been illuminated by K. EHRENSPERGER, 'Narratives of Belonging: The Role of Paul's Genealogical Reasoning', in *EC* 8(2017) (forthcoming). She concludes that 'the purpose of Paul's genealogical reasoning is the inclusion of the nations into the map of the people Israel in its universal scope. He is pencilling them into the symbolic universe as others who nevertheless now consider the God of Israel to be also their God. It is an inclusion, which is decisively shaped by the trust that in the Christ-event the messianic age was beginning to dawn, and thus the promises to the fathers were confirmed (Rom 15:8). In light of this the inclusion of non-Jewish nations as those who also belong to the one God, the God of Israel and of all of creation, which was on the horizon of the narrative of belonging of the people Israel from the very beginning, is seen as being actualized and in the process of being implemented through Christ. The structure of this genealogy is Israel-centred. But it is Israel-centred in its focus on the universal scope of this particular perspective. The inclusion of ἔθνη into this Israel-centred narrative of belonging does not render these representatives of the nations Jewish, in as much as the inclusion of the Spartans into the genealogy of Abraham did not render the Spartans thereby Jewish. Paul's genealogical reasoning does not strip the nations of their particular identities as Greeks, Galatians, Corinthians, etc. nor does their inclusion render the particularity of Jewish identity obsolete or replace Israel in the genealogy of Abraham. But in as much as this genealogy of belonging is Israel centred, that is, a Jewish narrative, and thus could be labelled 'ethnocentric' its scope is not limited to Israel nor even to the κόσμος, although all of these are included of course. This genealogy is decisively theocentric'.

⁹⁸ ESLER, *Community and Gospel*, 216.

⁹⁹ Similarly, see the different studies dedicated to Paul and ethnicity (Wolter; Voltenweider; Barclay; Ehrensperger; Buttica) in the forthcoming thematic issue in the journal *Early Christianity* published by Mohr Siebeck.

emergence of this founding past, distinct to the movement that Luke claims to represent and for which he is writing.

*The advent of a 'cultural memory' in (post-)Pauline Christianity*¹⁰⁰

Luke-Acts is a work of crisis or, more accurately, a work born of the multiple traumas that were inherent to the development of nascent Christianity.¹⁰¹ The main ingredients were the disappearance of the generation of apostles (living memories of the tradition of origins), the emergence of centrifugal forces in the nascent Church that threatened its unity and coherence, the church's migration into the Mediterranean Basin and extension to non-Jews, and the destruction of the Temple of Jerusalem and the *Partings of the ways*.¹⁰² Faced with these different destabilising forces and 'break[s] with tradition' fi to recycle an ex-

¹⁰⁰ For arguments similar to mine, see BACKHAUS, 'Mose und der *Mos Maiorum*', 401-428 (applying social memory studies to the Acts of Luke, he identifies in this apologetic historiography the construction of a 'Herkunftsmemoria' and a 'Stiftungsmemoria' in nascent Christianity, for which the issue is a 'canonisation' of Christian origins via integration 'im monumentalen Vergangenheitsraum Israels', *ibid.*, 402); S. BUTTICAZ, 'Le récit des événements accomplis parmi nous', (Lc 1,1). œuvre de Dieu ou Actes d'apôtres', in *RThPh* 148(2016), 607-625 (this article defends the thesis that the Acts contributes, by staging a 'memory of the apostles', to the invention of a golden age of Christianity); BAKER, *Identity* (approaching the Acts via theories of social identity, social memory, and narratology, this monograph sees in Luke's efforts a desire to reinterpret the memories of Peter and Paul, aiming to establish a supracultural and inclusive communal identity for nascent Christianity); MARGUERAT, 'Luc, l'historien de Dieu', 7-37; ID., 'De Jésus à Paul', in S. BUTTICAZ fi E. NORELLI (edd.), *Memory and Memories in Early Christianity*, forthcoming.

¹⁰¹ Here and below, see PALMER BONZ, *The Past as Legacy*, 25-27; ESLER, *Community and Gospel*; STERLING, *Historiography*, 378-386.

¹⁰² If the creation of the differentiated movements called 'Judaism' and 'Christianity' is a pluriform process, developed along both ideological and sociological lines, and never really terminated (cf. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991; A.H. BECKER fi A.Y. REED [edd.], *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* [TSAJ 95], Tübingen 2003), we ought nevertheless to note that Luke's oeuvre (which employs the phrase οἱ Ἰουδαῖοι 79 times) represents the communal identity whose genesis it recounts as distinct from the Jewish synagogue. On this, see D. MARGUERAT, 'Le judaïsme synagogal dans les Actes des apôtres', in C. CLIVAZ fi S. MIMOUNI fi B. POUDERON (edd.), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier fi IIIe siècles (les Judéens des Synagogues, les Chrétiens et les Rabbins)*, Turnhout 2015, 177-200.

pression dear to Jan Assmann¹⁰³ if how was Christianity to answer questions such as 'who are we?' and 'what shall we do?';¹⁰⁴ the response is the creation of a 'formative' and 'normative' memory of origins, Assmann's 'cultural memory'.¹⁰⁵

We think that Luke too, in his πράξεις [τῶν] ἀποστόλων, was attempting to compose a 'cultural text',¹⁰⁶ one aimed at bestowing a past and an *ethos* upon (post-)Pauline Christianity as sources of assurance and solidarity (see Luke 1,4).¹⁰⁷ As Michael Wolter has shown, this process was typical of second- and third-generation (Pauline) Christianity.¹⁰⁸

¹⁰³ J. ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge 2011, 137.194-195.

¹⁰⁴ Here and in what follows, I make similar arguments to those of W. KELBER, 'The Works of Memory: Christian Origins as Mnemo-History if A Response', in KIRK if THATCHER (edd.), *Memory, Tradition, and Text*, 244, and C. KEITH, 'Prolegomena on the Textualization of Mark's Gospel: Manuscript Culture, the Extended Situation, and the Emergence of the Written Gospel', in T. THATCHER (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A Conversation with Barry Schwartz* (SBL.SS 78), Atlanta, GA 2014, 171-175.

¹⁰⁵ J. ASSMANN, *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Trans. R. LIVINGSTONE, Stanford, CA 2006, 38: 'Along with a particular worldview, cultural memory disseminates and reproduces a consciousness of unity, particularity, and a sense of belonging among the members of a group. To create this consciousness it does not confine itself to linguistic objectivations and symbols. [...] But to the extent that rites and texts play a role here, they do so mainly in two contexts; we call them †formative and †normative, and subsume both (including the rites) beneath the concept of †cultural texts. *Normative texts* if for example, proverbs, rules of games, laws if answer the question †What shall we do? They help us to make judgments, arrive at legal findings, and make decisions. They transmit practical knowledge and point the way to right action. [...] *Formative texts* if for example, tribal myths, heroic lays, genealogies if answer the question †Who are we? They help us to define ourselves and establish our identity. They transmit identity-confirming knowledge by narrating stories that are shared' (italics in the original). Cf. also A. KIRK, 'Social and Cultural Memory', in KIRK if THATCHER (edd.), *Memory, Tradition, and Text*, 17-19.

¹⁰⁶ ASSMANN, *Religion and Cultural Memory*, 38; KEITH, 'Prolegomena', 170-171.

¹⁰⁷ For a more in-depth study of this, see BUTTICAZ, 'Le récit des événements accomplis parmi nous', 607-625.

¹⁰⁸ M. WOLTER, 'The Development of Pauline Christianity from a †Religion of Conversion to a †Religion of Tradition', in MOESSNER ET AL. (edd.), *Paul and the Heritage of Israel*, 49-69 (*ibid.*, 69: 'Luke's desire is to furnish Christianity with a history and a tradition. He wants to prove that Christianity, far from being a new religion of conversion, has from its very inception been and always remained a religion of tradition'). According to Wolter, the author of Luke-Acts achieves this by framing Christianity as an extension of Israel's history (cf. Luke 1fi2; Acts 7,2-53; 13,16-41).

So if Luke is attempting to trace the historical contours of the movement he is addressing, what is the scale of this past and who are its 'memory figures' (*Erinnerungsfiguren*)?¹⁰⁹ In my opinion, Luke constructs his memory narrative around three axes: Israel, Jesus, and the Apostles.¹¹⁰ The Lukan texts constitute not only the 'First New Testament' as Charles Kingsley Barrett has felicitously put it,¹¹¹ but also the very first Christian 'canon', summing up all there was to know about the Church in order to guarantee its strength and cohesion in the future.¹¹²

We have already encountered the anchoring of the Church in the history of Israel, in the Pauline sermon at Antioch of Pisidia (Acts 13,16-41). The creation of a memory of Jesus and the Apostles occurs in a different Pauline speech from Acts.¹¹³ In what is the only speech from the second Lukan volume that is addressed to a community of believers (the elders of the church of Ephesus, 20,18b-35), Pauls sketches out the contours of the post-apostolic situation. His words fluctuate between the past, present, and future. To counter the death of the apostle of the nations¹¹⁴ and the emergence of the first 'heresies',¹¹⁵ the believers from Ephesus and with them the entire 'Christianity' to which Luke is writing are invited to take part in an act of

¹⁰⁹ On this well-known concept, cherished in 'social memory studies', see ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization*, 23-28.

¹¹⁰ Cf. STERLING, *Historiography*. In the apostolic literature we find the same configuration. At 2Pet 3,1-2, for example, the pseudepigraph invites his addressees to guard the memory of the 'words of the holy prophets', 'the command of the Lord and Saviour' as well as that of the 'apostles'. On this, see S. BUTTICAZ, 'The Construction of Apostolic Memories in the Light of two New Testament Pseudepigrapha (2 Tim and 2 Pet)', in *ASE* 33(2016), 341-363, esp. 358.

¹¹¹ C.K. BARRETT, 'The First New Testament?', in *NT* 38(1996), 94-104 (*ibid.*, 102-103: 'Throughout the development of the New Testament canon, New Testaments had the same basic form: Gospel and Apostle. In his first volume Luke supplied the teaching and action of Jesus which provided the foundation on which the whole Christian movement rested [...]. His second volume provides the guarantee that what followed was the intended and valid outcome of what had been narrated in the first and also contained specimens of the teaching of the apostles sufficient to show [...] the content of the Gospel and the unity of representative leaders in preaching it').

¹¹² BARRETT, 'The First New Testament?', 103: 'What more did a church such as Luke's need?'

¹¹³ Here, I refer to and develop further ideas already expressed in BUTTICAZ, 'Le récit des événements accomplis parmi nous', esp. 621-623.

¹¹⁴ Acts 20,25-29.

¹¹⁵ Acts 20,29-30.

memory.¹¹⁶ This is clearly a two-pronged memory: one must preserve not only the memory of Paul, his Gospel and his work,¹¹⁷ but also that of Jesus, and especially his ethical teaching.¹¹⁸

This narrative scene operates as a *mise en abyme* (a 'mirror scene')¹¹⁹ for the Lukan diegesis as a whole. By linking the 'memory of the witnesses', particularly of the Twelve and of Paul, to the 'memory of Jesus', the author imposes himself throughout his two-volume work, offering an 'apostolic' memory to the third generation of believers in order to stabilise and regulate an evolving communal identity.¹²⁰ The same speech perhaps allows us to identify the 'social milieu' in and for which Luke was writing: a (post-)Pauline 'sphere of influence',¹²¹ located around Ephesus but confronted with discordant voices *vis-à-vis* Paul's authority and legitimacy,¹²² since he had been accused by some of treason regarding the Mosaic Law (cf. Acts 21,21 and 28,21) and was subsequently a source of insecurity at a time when the Church was becoming 'an entity of world history'.¹²³

¹¹⁶ Acts 20,18c ἐπίστασθε; 20,31 μνημονεύοντες; 20,34 γινώσκετε; 20,35b μνημονεύειν.

¹¹⁷ Acts 20,18b-21.24.25.27.31.33-35a.

¹¹⁸ Acts 20,35bc.

¹¹⁹ For a good definition and presentation of this idea, see D. MARGUERAT fi Y. BOURQUIN, *How to Read Bible Stories. An Introduction to Narrative Criticism*. Trans. J. BOWDEN, London 1999, 108-110.119 (108: 'In literary terms it [the *mise en abyme* or *mirror text*] denotes a discourse of the work about itself, a word about the discourse, narrative about the narrative'; 119: '[R]eflection on the main narrative integral to the story, through a narrative enclave which functions as a miniaturized summary of the main narrative').

¹²⁰ On this, see the perceptive remarks of MARGUERAT, *The First Christian Historian*, 40-42 (41: 'The writing of the double work „Jesus + apostles„ signifies that Luke is the first to formulate the basis of the Christian faith under the banner εὐαγγέλιον καὶ ἀποστολικόν, the Gospel and the apostles. He is the first to make known that an anamnesis of the founding story of Christianity must include Jesus and the apostles. He is also the first to link Jesus and Paul in the tradition. The canon of the New Testament will ratify this theological choice'). Cf. also STERLING, *Historiography*, esp. 379-381.

¹²¹ MARGUERAT, *Les Actes des apôtres* (1fi12), 19-20.

¹²² K. LÖNING, 'Paulinismus in der Apostelgeschichte', in K. KERTELGE (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Freiburg 1981, 203-209.230-232.

¹²³ This well-known expression comes from BULTMANN, *Theology of the New Testament*, Vol. 2, 116 (italics in the original). For further details, see S. BUTTICAZ, 'Paul et la mémoire lucanienne des origines', in S. BUTTICAZ fi A. DETTWILER fi J. SCHRÖTER (edd.), *Receptions of Paul in Early Christianity* (BZNW 240), Berlin 2018 (forthcoming).

The much-discussed preface to Luke's work also reflects this.¹²⁴ While the work which is just beginning deals with the 'things accomplished among us' (Luke 1,1) fi according to Acts 1,1, that is 'everything that... Jesus began (ἤρξατο) to do and to teach' fi Luke's literary project is not restricted to Jesus's deeds; rather it includes also those of the disciples. Firstly, the verb ἄρχω indicates that Jesus's activity (cf. ποιεῖν) was meant to be continued.¹²⁵ As François Bovon rightly notes, the πράγματα are the 'salvation-historical events in which, in the Lukan sense of the word, God collaborates with humans through his word and the mediation of his messengers'.¹²⁶ They are prolonged and brought to fruition in the 'acts of the apostles'.¹²⁷ Secondly, the entire narrative is aligned with a *traditio* that governs its worth and its stability (cf. ἀσφάλεια),¹²⁸ as can be seen in the Lukan expression καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (Luke 1,2).¹²⁹ In sum, both elements indicate that the author is not only conditioning access to the 'message of salvation' and founding the Church on the basis of a normative *traditum*,¹³⁰ the διδασχὴ τῶν ἀποστόλων (Acts 2,42a), but that he is also writing the story of this 'canonical' history of bearing witness.¹³¹

¹²⁴ Here and below, recently BUTTICAZ, 'Le récit des événements accomplis parmi nous', 612-618.

¹²⁵ C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* (ICC), Vol. I, Edinburgh 1994, 66: 'It makes good sense to give ἤρξατο its full natural force. Acts contains an account of the continuing work of Jesus (through the Holy Spirit, through the Church); the earlier volume contains therefore only the beginning of his work'.

¹²⁶ BOVON, *Gospel of Luke 1:1fi9:50*, 20.

¹²⁷ BOVON, *Gospel of Luke 1:1fi9:50*, 24-25; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (IfiIX). Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28), Garden City, NY-New York 1981, 292.

¹²⁸ K.L. SCHMIDT, 'ἀσφάλεια κτλ.', in *TDNT*, I, 506; G. SCHNEIDER, 'ἀσφάλεια κτλ.', in *EDNT*, I, 175-176; C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg-Paris 1991, 220-227.

¹²⁹ Here and below, see also M. WOLTER, 'Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen', in *ZNW* 79(1988), 13-15; STERLING, *Historiography*, 345.

¹³⁰ J. DUPONT, 'L „apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des apôtres', in *RThPh* 30(1980), 342-358, esp. 357. On the importance of the tradition in the Lukan ecclesiology, see also J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, 212-214.

¹³¹ See also C. MOUNT, 'Paul's Place in Early Christianity', in MOESSNER ET AL. (edd.), *Paul and the Heritage of Israel*, 99: '[T]he author of Luke-Acts recognizes the need for apostolic traditions to be grounded in an explicit apostolic history, and Paul

This triple framework to memory of Israel, Jesus, and the Apostles was crucial in the face of the multiple crises affecting the movement that Luke represents, at the end of the 1st century. The staging of this memory of origins, situated in continuation with Israel and based on the 'Gospel and the apostles',¹³² is an indispensable apologetic lever for positioning nascent Christianity within and/or ahead of the Roman Empire.¹³³ It presents the portrait of a movement with a long and venerable history: far from being a past-less innovation, the people for which Luke was composing his foundation narrative could boast *ad extra* of the thousand-year-old history of Israel, and *ad intra* of an uninterrupted chain of transmission dating back ἀπ' ἀρχῆς (Luke 1,2).¹³⁴

However, for a 'collective identity' (notably an ethnic one) to establish itself and continue over time, it cannot rely solely on an idealistic and discursive plan, even if foundation myths and other shared stories are likely key in the 'process of ethnic identification'.¹³⁵ Equally important is the negotiation and constant renovation of this ethnic construction in terms of (cultural, ritual, moral, etc.) practices.¹³⁶ It is, therefore, no accident that the author of Luke-Acts wants to establish and codify the contours of a first Christian *tradition*. Let us now turn to that.

figures into this history'. For further details see ID., 'Luke-Acts and the Investigation of Apostolic Tradition: From a Life of Jesus to a History of Christianity', in J. FREY & C. L. ROTHCHILD & J. SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin-New York 2009, 380-392.

¹³² On this duality, inherent to the development of early Christianity as a whole and recognisable in Luke-Acts, see the study by F. BOVON, 'La structure canonique de l'Évangile et l'Apôtre', in *Cristianesimo nella storia* 15(1994), 559-576.

¹³³ Here and for what follows, see H. MERKEL, 'Das Gesetz im lukanische Doppelwerk', in K. BACKHAUS & F.G. UNTERGASSMAIR (edd.), *Schrift und Tradition*, Paderborn 1996, 129-133; BACKHAUS, 'Mose und der *Mos Maiorum*', 401-428.

¹³⁴ We agree here, at least in part, with STERLING's understanding of the function of history in Luke-Acts (*Historiography*).

¹³⁵ Here and below, see R. JENKINS, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London 2008 (we cite from page 15, italics in the original). On the importance of foundation myths and communal histories in the ancient process of ethnicization, see HALL, *Hellenicity*, 9; HANSEN, 'All of You are One', 38-43.

¹³⁶ On this, see in particular MILLER, 'Paul and His Ethnicity', 38-43; D.G. HORRELL, 'Ethnicisation, Marriage, and Early Christian Identity', in *NTS* 62(2016), 439-452.

The διδαχή of the Apostles and Moses, ἔθῃ¹³⁷

If there is one episode in Acts that shows the genesis of a proto-Christian ‘people’ and the forming of a connected *ethos*, then it is the story of the assembly of Jerusalem in Acts 15.

Outlined by James (relaying the words of Simon Peter), it is the advent of a λαός, prophesied since the dawn of time (καθώς πρῶτον)¹³⁸ and announced by the ‘words of the prophets’ (15,15: συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν), that is solemnly confirmed here (15,14). At this stage, three observations can be made: 1) it is rare for Luke to call the new identity established by the apostolic preaching a λαός (elsewhere only at Acts 18,10); indeed this is rare in the New Testament as a whole.¹³⁹ The use of the term at this point in Acts is not entirely surprising, however, given that all the components of the nascent Christian identity according to Luke (Jews from Judea and the diaspora, Samaritans, Israel’s marginal figures, God-fearers and non-Jews) are gathered together around chapter 15.¹⁴⁰ Luke does not hesitate to use the term λαός to describe this geographic mix, cultural plurality, and ethnic inclusivity that represents a new social entity, comparable to the people of Israel for whom the term is normally reserved;¹⁴¹ 2) this λαός does not claim, however, to replace that of the Jews; we are dealing with *a* chosen people (λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ) rather than *the* chosen people (cf. the plural τῶν λαῶν at Luke 2,31, and the explicit dichotomy ἐθνῶν - Ἰσραήλ in the following verse¹⁴²). This is because Luke defines the people primarily from a theocentric point of

¹³⁷ For what follows, cf. ESLER, *Community and Gospel*, esp. 214-217.

¹³⁸ On the use and the meaning of the temporal indicators in Acts 15,7.14-18, see BUTTICAZ, *L., identité de L., Eglise* 328-329.

¹³⁹ Here and below, see H. STRATHMANN, ‘λαός’, in *TDNT*, IV, 50-57.

¹⁴⁰ Cf. S. BUTTICAZ, ‘L., analyse narrative permet-elle de réanimer le récit? L., ecclésiologie des Actes des apôtres comme construction dynamique et ambivalente’, in A. PASQUIER fi D. MARGUERAT fi A. WÉNIN (edd.), *L., intrigue dans le récit biblique* (BETHL 237), Leuven-Paris-Walpole, MA 2010, 421-437.

¹⁴¹ Here and for what follows: N. DAHL, ‘ἅA People for His Name: (Acts XV.14)’, in *NTS* 4(1958), 319-327, esp. 326; J. DUPONT, ‘Un peuple d,entre les nations (Actes 15.14)’, in *NTS* 31(1985), 324-330; NEUBRAND, *Israel*, 109-116; BUTTICAZ, *L., identité de L., Eglise* 299-345; BARRETO, *Ethnic Negotiations*, 93-97. Concerning Israel as the model of this theological ethnicity, cf. note 99 above.

¹⁴² R.C. TANNERHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Vol 1: The Gospel according to Luke*, Philadelphia, PA 1986, 42: ‘We are explicitly told that ,all the peoples, means both the Gentiles and Israel’.

view, and not from a historical or sociological one. In this way, the emergence of a 'theological ethnicity' is favoured, one which includes (but does not contradict) the historical and terrestrial identities inherent to ancient ethnologies;¹⁴³ 3) finally, far from being a *creatio ex nihilo*, this λαός aligns itself with the realisation of Israel's secular hopes (15,18: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος), leading to their fulfilment and the restoration of the 'tent of David' (15,16) and the eschatological assembly of the κατὰλοιποὶ τῶν ἀνθρώπων (15,17).

In Acts 15, the formation of a 'culture' that will favour the cohesion and solidarity of the group's members complements the process of ethnicization. If belonging to the 'people' of the end of days is no longer determined by the Torah, whose soteriological and ecclesiological functions are successively invalidated by Peter and James,¹⁴⁴ that people is not, however, denuded of traditions or of an *ethos* altogether, guaranteeing its internal social cohesion and its external visibility and respectability. Luke's narrative of the 'decree of the apostles' contributes to this dynamic.

If the Torah is no longer needed to configure either the identity or the *ethos* of the first believers in Jesus, how were they to establish the origin and function of the apostolic decree? This question is strongly debated in the exegesis of Luke and it is not our aim to reopen the issue here.¹⁴⁵ But two further observations based on the Lukan framing of the episode are significant for our enquiry.

Firstly, even though it is possible to identify plausible echoes in the Judeo-biblical or Rabbinic tradition of the four abstinences ordained 'to those among the nations who turn to God' (15,19),¹⁴⁶ Luke does

¹⁴³ Cf. also the studies listed in note 99 above.

¹⁴⁴ BACKHAUS, 'Mose und der *Mos Maiorum*', 424.

¹⁴⁵ For recent assessments of the question and reviews of earlier studies, see BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise* 331-345; R. DEINES, 'Das Aposteldekret fi Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?', in J. FREY ET AL. (edd.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, Leiden 2007, 323-395; B. ROST, 'Das Aposteldekret im Verhältnis zur Mosestora: Ein Beitrag zum Gottesvolk-Verständnis bei Lukas', in FREY fi ROTHSCCHILD fi SCHRÖTER (edd.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, 563-604; J. WEHNERT, *Die Reinheit des 'christlichen Gottesvolkes' aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets* (FRLANT 173), Göttingen 1997.

¹⁴⁶ On this, see above note 145 as well as C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*. Vol. 2 (ICC), Edinburgh 1998, 730-735.

not present the decree as an version of the Torah for pagans, but rather as an ecclesiastical decision, one that is apostolic in its nature.¹⁴⁷ The letter addressed to the brothers of Antioch as well as of Syria and Cilicia bears witness to this (15,23b); sent by ‘the apostles and the elders’, it presents the decree as a decision taken by the Spirit and by this apostolic-presbyterian group (v. 28: ἔδοξεν γάρ τῳ πνεύματι τῳ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν). Further on, the same interdicts are referred to as δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις (16,4). With Daniel Marguerat, we can rightly qualify these four recommendations as an ‘apostolic *didache*’,¹⁴⁸ conferring a distinctive *ethos* upon the eschatological people.¹⁴⁹ Similarly, it is the διδαχὴ τῶν ἀποστόλων that was, on the day of Pentecost, at the head of the four *notae ecclesiae* of the Jerusalemite community (2,42a),¹⁵⁰ promoting a ‘sense of solidarity’ among its members.¹⁵¹

Secondly, in verse 21 and connected by the particle γάρ, the apostolic decree is aligned with the universal and ancient preaching about Moses. How are we to understand this link? The figure of Moses invoked here isn’t considered an indicator of the decree’s scriptural origin.¹⁵² Indeed, had that been the case, Luke would have preferred an expression such as καθὼς γέγραπται (cf. earlier at 15,15). Moreover, if so, that would have provoked a contradiction with what James had just said, in verse 19. It seems, therefore, that the mention of Moses serves rather another purpose, namely to show respect, even among the Gentiles (cf. v. 21: κατὰ πόλιν) for Israel’s great *Kulturbringer* and the secular tradition associated with him (cf. ἐκ γενεῶν ἀρχαίων).¹⁵³ More

¹⁴⁷ Here and what follows: BUTTICAZ, *L’identité de l’Eglise* 334-335; ROST, ‘Das Aposteldekret’, 597-598; S.G. WILSON, *Luke and the Law* (SNTS.MS 50), Cambridge 1983, 85.

¹⁴⁸ D. MARGUERAT, ‘Paul and the Torah in the Acts of the Apostles’, in M. TAIT & P. OAKES (edd.), *The Torah in the New Testament* (LNTS 401), London-New York 2009, 110-111 (italics in the original).

¹⁴⁹ Cf. 15,29: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε.

¹⁵⁰ WOLTER, ‘Die anonymen Schriften’, 14-15.

¹⁵¹ For the expression, see above note 88. Similarly, see the importance of the κοινωνία and the phrase ἐπὶ τὸ αὐτό in the description of ecclesial life at 2,42-47. Cf. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres* (Ifi12), 99-110.

¹⁵² Here and below see also BUTTICAZ, *L’identité de l’Eglise* 338-345.

¹⁵³ On this and what follows, see D. MARGUERAT, ‘Paul et la Torah’, in D. MARGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts/Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres* (BETHl 229), Leuven-Paris-Walpole, MA 2009, 89-94 (cf. 99: ‘L’argumentd’, an-

broadly, Luke's portrait of Paul, the veritable hero of the ἔθνη or of the νόμος of Moses in Acts,¹⁵⁴ contributes to this same goal: 'Bis zuletzt bleibt er *vir vere Israeliticus*, Inbegriff des den eigenen *mos maiorum* achtenden Frommen und erst unter diesem Aspekt ein respektabler *civis Romanus*'.¹⁵⁵ Respect for ancestral customs, of its own people as well as of others,¹⁵⁶ was held in high esteem in the Roman world at the turn of the era.¹⁵⁷ It was also a central issue for the Lukan author.

In sum, at a practical level too, we find the double orientation of the 'collective memory' bestowed upon the people in Acts: *internally*, this λαός centres on the teaching of the apostles, of which Luke provides important samples in the numerous speeches that punctuate his narrative.¹⁵⁸ This normative tradition informs both the ritual (e.g. the baptism at Acts 2,37-38) as well as the moral (e.g. the decree of the apostles) *ethos* of the first followers of Jesus.¹⁵⁹ *Externally*, respect for the customs inherited from Moses, the great civiliser of Israel and a most ancient figure, is promoted by the apostles' decree and, more broadly, by the Judeo-Christian portrait of Paul painted by Luke. This emphasises the moderation as well as the oldness of this *tertium genus*, especially in relation to the first-century Roman world.¹⁶⁰

Recap and conclusion

Let me present a short summary of my enquiry. Situating his work within the context of historical ethnography or apologetic historiogra-

cienneté d., Ac 15,21, qui confirme la légitimité du décret apostolique par l'antique pratique mosaïque rappelée dans les synagogues, sert la même apologétique: la chrétienté offre désormais une envergure universelle à un *ethos* qui remonte aux temps les plus anciens'; F.G. DOWNING, 'Law and Custom: Luke-Acts and Late Hellenism', in B. LINDARS (ed.), *Law and Religion*, Cambridge 1986, 157.

¹⁵⁴ Acts 16,20-21; 21,21-26; 22,3; 25,8; 28,17. Cf. MERKEL, 'Das Gesetz', 130.

¹⁵⁵ BACKHAUS, 'Mose und der *Mos Maiorum*', 423. For here and for what follows, see more broadly *ibid.*, 421-428.

¹⁵⁶ For Lukan respect for ancient ἔθνη, both Jewish (Acts 26,3) as well as Roman (Acts 25,16), see H.H. ESSER fi K. HAACKER, 'ἥθος', in *TBLNT*, I, 619.

¹⁵⁷ HORACE, *Sat.* 1.4.116-17; FLAVIUS JOSEPHUS, *Ant.* 14.10.8. Cf. MERKEL, 'Das Gesetz', 130-133; L. BORMANN, *Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium* (SUNT 24), Göttingen 2001, 120.

¹⁵⁸ With WOLTER, 'Die anonymen Schriften', 14.

¹⁵⁹ F. BOVON, 'The Law in Luke-Acts', in *Id.*, *Studies in Early Christianity* (WUNT 161), Tübingen 2003, 59-73, esp. 68-71.

¹⁶⁰ BOVON, 'The Law', 59-73, esp. 72-73.

phy, Luke shapes his narrative plot by adopting a *topos* that dates back to the Archaic Period and which had been adopted by Virgil for his great epic in honour of Augustus, namely the pattern of ancient *ktiseis*.¹⁶¹ In other words, in the manner of ancient foundation myths, the author *ad Theophilum* wants to relate the origins (esp. through genealogy) and destiny of a people (cf. Acts 15,14; 18,10) at the heart of a 'new world'. Exiled far from Judaism and having settled in the Latin world, this 'people' hopes to trace out a third, original path (cf. ἡ ὁδός used by Luke to describe the Church from Acts 9,2 onwards).¹⁶² This is a *tertium genus hominum*, bestowing upon the followers of Jesus a 'collective memory' and a distinctive *ethos* articulated around three main foci: Israel, Jesus, and the Apostles.

At a time when Christian identity was facing a series of growing crises, this act of writing must have been both highly significant and salutary. It conferred upon this young 'movement' an (internal) theological cohesion as well as (external) socio-political recognition. The *Antiquitates Christianae*,¹⁶³ drawing the distinction between 'the other' and 'us' (cf. ἡμεῖς at Luke 1,1-2), was born. At the stage of the proofs, Carl R. Holladay informed me about a (still) unpublished doctoral thesis by Eric Moore (University of Emory) on Acts as a colonization narrative. I look forward to discover that work. Also, I am grateful to all the participants of the SNTS-*Acta Politica* seminar in Pretoria for their incisive questions during a presentation of a version of this text.

SIMON BUTTICAZ

Faculté de théologie et de sciences des religions
Institut romand des sciences bibliques
Université de Lausanne
simon.butticaz@unil.ch

¹⁶¹ Here and below, also: WILSON, 'Urban Legends', 77-99. On the connections between historiography and ethnography in antiquity, see STERLING, *Historiography*; S. UYTANLET, *Luke-Acts and Jewish Historiography* (WUNT 2.366), Tübingen 2014, 163-178. For an exploration of Luke-Acts in this direction, see *ibid.*

¹⁶² At Acts 24,14, it is clear that ἡ ὁδός is being used as an identity attribute for a group that is defined by its social and institutional distance from Judaism (we are not dealing with a mere αἰρεσις), but one which does not sever all ties to the God of Israel or to sacred history in general. On this, see BULTMANN, *Theology of the New Testament*. Vol. 2, 116-118, or P. TREBILCO, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge 2012, 247-271.

¹⁶³ In *Historiography and Self-Definition*, STERLING also uses this expression apropos of Luke-Acts (*ibid.*, 387).

Parole chiave

Luca-Atti fi Storie di fondazione fi Storiografia apologetica fi Eneide fi Etnicità

Keywords

Luke-Acts fi Founding stories fi Apologetic historiography fi Aeneid fi Ethnicity

Sommario

Fino ad oggi la ricerca su Luca-Atti ha interrogato la prospettiva ecclesiologica che l'autore dell'opera indirizzata a Teofilo si era fissato, esplorando l'obiettivo della sua opera in termini di sviluppo e di legittimazione di un nuovo 'movimento', e situandola nella tradizione della letteratura apologetica antica (soprattutto storiografica). Rimanendo all'interno di questo *mainstream* della ricerca, il presente articolo si propone di definire in maniera più precisa il progetto letterario e ideologico della narrazione lucana, esplorando, negli Atti degli Apostoli, la possibile ricezione del *pattern* dei racconti di fondazione di colonie attestati nei testi storici dell'antichità. Questo studio ipotizza che Luca riprenda questo *topos* (che risale al periodo arcaico e viene adottato da Virgilio nella sua grande epopea in onore di Augusto), contribuendo nella sua opera alla costruzione di un *tertium genus hominum*.

Summary

For a generation now, research on Luke-Acts has been questioning the ecclesiological agenda of Luke's narrative, sketching out the aim of his composition in terms of the development and legitimisation of a new 'movement', and situating the two-volume work in the tradition of (especially historiographical) apologetic literature. Adopting this mainstream-perspective, the present article aims to define more precisely the literary and ideological project of the Lukan narrative by exploring the possible reception, in the Acts of the Apostle, of the pattern of colonial founding stories attested in ancient historical texts. Precisely, this study defends the hypothesis that Luke, by drawing on this *topos* (which dates back to the Archaic Period and which had also been adopted by Virgil for his great epic in honour of Augustus), contributed with his writing to the construction of a *tertium genus hominum*.

CARLO ROCCHETTA

Una Chiesa della tenerezza

Le coordinate teologiche dell'*Amoris laetitia*

La famiglia delineata nell'esortazione «*Amoris laetitia*» si presenta come una comunità d'amore che diviene sorgente vitale della costituzione della Chiesa. Anche per questo, secondo papa Francesco non è sufficiente ri-organizzare la pastorale familiare, ma è necessario rendere familiare tutta la Chiesa. Sotto questo profilo, la famiglia si rivela dunque come un luogo teologico. Il libro si propone di mettere in evidenza le coordinate teologiche del documento, sviluppando la teologia della famiglia sottesa nel testo.



«NUOVI SAGGI TEOLOGICI»

pp. 280 - € 25,00

EDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

La morte come oblio nel Sal 88. Studio di una metafora nel suo contesto*

Il Sal 88 costituisce, per unanime riconoscimento, uno dei testi più singolari dell'intero Salterio, soprattutto per il carattere 'disperato' che sembra connotarlo dall'inizio alla fine.¹ Tale singolarità motiva, quasi certamente, il numero piuttosto consistente di studi a esso² o a parti di esso³ dedicati, ivi compresi quelli aventi per oggetto l'analisi

* Ringrazio la professoressa Benedetta Rossi per aver letto e commentato la bozza del presente lavoro. Dedico questo piccolo testo al prof. Gianni Barbiero, come segno di stima e gratitudine in occasione del suo settantesimo compleanno.

¹ Cf. l'elenco di definizioni stilato da G. RAVASI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione. Volume II (51-100)* (Lettura pastorale della Bibbia 14), Bologna 1983, 805. Cf. anche G.T.M. PRINSLOO, 'Psalm 88: the Gloomiest Psalm?', in *OTE* 5(1992), 332-345.

² Cf. oltre ai commentari: E. HAAG, 'Psalm 88', in E. HAAG fi F.-L. HOSSFELD (edd.), *Freude an der Weisung der Herr. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß* (SBB 13), Stuttgart 1986, 149-170; R.C. CULLEY, 'Psalm 88 Among the Complaints', in L. ESLINGER fi G. TAYLOR (edd.), *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (JSOT.S 67), Sheffield 1988, 289-301; W. GROSS, 'Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88', in W. GROSS fi K.-J. KUSCHEL (edd.), *'Ich schaffe Finsternis und Unheil!'. Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1995, 46-59; ID., 'Ein Schwerkranker betet. Psalm 88 als Paradigma', in G. FUCHS (ed.), *Angesichts des Leid an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a.M. 1996, 101-118; E.R. RUIZ, 'El Salmo 88 y el enigma del sufrimiento humano', in *Revista Bíblica* 61(1999), 209-247; B. JANOWSKI, 'Die Toten loben YHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis', in F. AVEMARIE fi H. LICHTENBERGER (edd.), *Auferstehung fi Resurrection. The Fourth Durham/Tübingen Research Symposium Resurrection, Transformation and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (WUNT 2.135), Tübingen 2001, 3-45; U. BERGES, *Schweigen ist Silber fi Klage ist Gold. Das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88* (SEThV 1), Münster 2003; T. LESCOW, 'Psalm 22,2-22 und Psalm 88. Komposition und Dramaturgie', in *ZAW* 117(2005), 217-231; J. SCHLEGEL, *Psalm 88 als Prüfstein der Exegese. Zu Sinn und Bedeutung eines beispiellosen Psalms* (BThSt 72), Neukirchen-Vluyn 2005; B. WEBER, '†JHWH, Gott meiner Rettung!'. Beobachtungen und Erwägungen zur Struktur von Psalm lxxxviii', in *VT* 58(2008), 595-607.

³ Cf. tra gli altri F. CRÜSEMANN, 'Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod', in *BibInt* 11(2003), 345-360; J.A. EMERTON, 'Some Problems in Psalm 88:16', in C. MCCARTHY fi J.F. HEALEY (edd.), *Biblical and Near Eastern Essays*.

ratio dell'accostamento morte-oblio inserendola nel contesto immediato del Sal 88: i Sal 84f89 e, più in generale, il III libro del Salterio (Sal 73f89).

Dall'analisi così dispiegata ci proponiamo, in definitiva, di far emergere la possibile ragione dell'accostamento morte-oblio nel Sal 88 e la sua potenzialità come chiave interpretativa del nostro testo.

Struttura e drammatica del Sal 88

Le principali ipotesi di struttura per il Sal 88

Le proposte di identificazione della struttura del Sal 88 formulate dagli studiosi sono piuttosto numerose⁶ e, come spesso accade, un accordo su questo punto non sembra essere stato raggiunto. Tra le varie ipotesi, due sembrano essere quelle capaci di interpretare meglio i possibili marcatori di struttura presenti nel testo.⁷

La prima proposta articola la struttura del salmo a partire dai vv. 2b.10bc.14, versetti nei quali l'orante ripete la propria incessante preghiera e che sembrano rappresentare una sorta di 'ritornello'.⁸ Tali ritornelli sono costruiti a mo' di *climax* e funzionano, così, da introduzione ai tre momenti specifici di cui il salmo si comporrebbe (vv. 2b-10a.10b-13.14-19).⁹ Il Sal 88 sarebbe, in questo modo, disposto in modo concentrico attorno ai vv. 11-13, che costituirebbero l'asse semantico del salmo. A sostegno di questa ipotesi, viene sottolineato come tutto il salmo sia costruito attorno a un serrato 'confronto' io/tu tra l'orante e Dio,¹⁰ con l'unica eccezione, per l'appunto, ai vv. 11-13, che

⁶ Oltre ai commentari e agli studi citati alle note 2 e 3, cf. l'esauriente sintesi delle posizioni in P. VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II (Psalms 42-89)* (OTS 57), Leiden-Boston, MA 2010, 455-456.

⁷ Così VAN DER LUGT, *Cantos II*, 456-457.

⁸ Sulla problematica dei 'ritornelli' cf. P.R. RAABE, *Psalm Structures. A Study of Psalms With Refrains* (JSOT.S 104), Sheffield 1990; W.G.E. WATSON, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse* (JSOT.S 170), Sheffield 1994, 98-99.

⁹ A partire da Gunkel, questa struttura è stata adottata da un consistente numero di studiosi (cf. tra gli altri Zenger; Janowski; Groß; Lescow; Cole; Berges; Schiller).

¹⁰ A conferma di ciò, si noti il fatto che, a parte i vv. 6.9, compaiono nel salmo solo suffissi di 1» e 2» persona singolare: 1» singolare (vv. 2.3.4.7.8.9.10.14.15.17.18.19); 2» singolare (vv. 2.3.6.8.10.11.12.13.14.15.16.17). SCHILLER, 'Für die Toten', 63-65, descrive in questo modo la scansione fondamentale dei soggetti del salmo: 2-3 [IO/TU]; 4-6a [IO]; 6b-10 [IO/TU]; 11-13 [TU]; 14-19 [IO/TU].

risaltano come blocco distinto anche per via della ripetizione della particella ׀ interrogativa all'inizio di ogni *bicolon*.¹¹

La seconda proposta si basa principalmente su un'ipotesi di divisione colometrica del testo e sulla possibile funzione di 'ritornello di chiusura' dei vv. 9ab.19.¹² Il Sal 88, secondo tali autori, si comporrebbe di 20 *bicola*,¹³ distribuiti regolarmente in 10 strofe composte da un *bicolon* ciascuna (vv. 2-3.4-5.6-7.8-9b.9c-10.11-12.13-14.15-16.17-18).¹⁴ Allo stesso tempo, le ripetizioni presenti ai vv. 9ab.19 tenderebbero a suddividere il salmo in due sezioni maggiori (vv. 2b-10a.10b-19),¹⁵ articolate al loro interno a partire dalla distribuzione colometrica e da altri elementi. La struttura così ottenuta rivelerebbe una corrispondenza alternata tra le due parti maggiori di cui si compone.¹⁶

Articolazione interna dei versetti

Una valutazione e una scelta tra le due ipotesi non possono non tener conto del fatto che entrambe configurano le unità minime di struttura in modo in parte simile.¹⁷ Tali unità (e i criteri che le determinano) si possono così illustrare:

¹¹ Cf. JANOWSKI, 'Die Toten', 8.20-23.

¹² Cf. VAN DER LUGT, *Cantos II*, 456-460. Analoga a questa proposta, ma con diversa percezione della funzione delle singole strofe: 2-6[intro].7-10a||10b-15||16-19 (Duhm; Lund; Auffret: cf. VAN DER LUGT, *Cantos II*, 455).

¹³ Cf. in particolare WEBER, '†JHWH, Gott meiner Rettung!', 598-601. La medesima suddivisione si trova in VAN DER LUGT, *Cantos II*, 456-460. In tale proposta, il v. 6 del TM sarebbe composto di due *bicola* e i vv. 9-10 sarebbero composti da tre *bicola* (vv. 9ab||9c.10a||10cd). Tale lettura non è condivisa da tutti gli studiosi: cf. Ewald e Calés (6 *bicola* per strofa); Grimme e Beaucamp (8 *cola* per strofa); Ley e Seybold (4 versi per strofa); Zenger e Schildenberger (4+3 versi per strofa); Duhm (2 versi per strofa). Cf. anche la proposta di O. LORETZ, 'Psalm 88. Die Psalmenforschung H. Gunkels und M. Dahoods im Licht der Ugarit-Texte', in ID., *Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen* (BZAW 309), Berlin-New York 2002, 285-309.

¹⁴ Cf. WEBER, '†JHWH, Gott meiner Rettung!', 600-601.

¹⁵ La cesura fondamentale tra il v. 10a e il v. 10b è riconosciuta da quasi tutti gli autori. Peculiare, in questo senso, è la proposta di una struttura concentrica costruita attorno al v. 10 (2-3||4-9||10||11-15||16-19) elaborata da C. ZIEGERT, '†Mein Auge verschmachtet vor Elend. Zu Kontext und Struktur von Psalm 88', in *BZ* 54(2010), 73-82.

¹⁶ Cf. VAN DER LUGT, *Cantos II*, 456-460.

¹⁷ Poiché la terminologia usata dagli autori non è, su questo punto, uniforme, utilizziamo la più generica denominazione di 'gruppi' o 'blocchi' di versetti per indicare tali unità minime di suddivisione del salmo.

1) i vv. 4-6 si configurano come un gruppo compatto, in modo particolare a partire dalla cesura dei vv. 3.7¹⁸ e dalla loro unitarietà tematica. Dio non è menzionato se non al v. 6cd, in una zona di transizione ai versetti successivi;¹⁹

2) i vv. 7-10a si configurano come unità in virtù della funzione conclusiva del v. 9 e di quella iniziale del ritornello in 10bc. In questo gruppo il soggetto protagonista è Dio, causa della sofferenza dell'orante. Anche in questo caso, la transizione al v. 10bc è introdotta dallo spostamento all'io dell'orante ai vv. 9c.10a;

3) i vv. 11-13 appaiono piuttosto compatti sia per l'anafora creata dalla particella *וְ* all'inizio dei versetti che per lo spostamento dalla persona dell'orante a un soggetto 'terzo' (v. 11) o impersonale (vv. 12-13).²⁰ Si nota comunque una certa differenza tra i vv. 11 e 12-13 dal punto di vista della costruzione della frase;

4) i vv. 14-19 appaiono, rispetto ai precedenti, meno compatti, se si eccettuano, forse, i vv. 17-19, nei quali il soggetto agente *fi* come nei vv. 7-10a *fi* è sempre Dio.

I vv. 2-3 si caratterizzano non tanto per la loro unitarietà *fi* formale o tematica *fi* quanto per il fatto che le uniche forme 'volitive' presenti nel salmo (iussivo²¹ e imperativo) si trovano al v. 3 che si configura, così, come la sola petizione presentata dall'orante. Da parte sua il v. 2a è l'unica affermazione di fiducia del salmo, un vocativo che è quasi una 'professione di fede'.²²

Se le due proposte sopra menzionate concordano nell'identificare i 'blocchi' di versetti appena analizzati, esse divergono però nella loro

¹⁸ I versetti sono delimitati al v. 3 dal *וְ* esplicativo (cf. WEBER, 'פְּיִי וְהוּא, Gott meiner Rettung!', 599) e al v. 7 dall'apparire del soggetto divino.

¹⁹ Il passaggio sfumato ('principio di attrazione') tra una sezione e l'altra all'interno dei salmi è un fenomeno ricorrente nel Salterio: cf. G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41* (ÖBS 16), Frankfurt a.M. 1999, 21-23. All'interno del Sal 88, 'Dio' o sostantivi a esso correlati compaiono come soggetti di verbi ai vv. 6c-9.11.15.17-19, mentre l'io orante ai vv. 2b-6b.9c.10.14.16; gli unici riferimenti a terze persone si ritrovano ai vv. 6d.12-13, e riguardano i morti.

²⁰ Il sintagma *וְיָמֵינוּ* al v. 14 implica, poi, un cambio di sezione: cf. SCHILLER, 'פְּיִי וְהוּא, Für die Toten', 64-65.

²¹ Cf. RUIZ, 'El Salmo 88', 212-213; A.R. PYLES, 'Drowning in the Depths of Darkness: A Consideration of Psalm 88 with a New Translation', in *Canadian Theological Review* 1(2012), 16.

²² Cf. WEBER, 'פְּיִי וְהוּא, Gott meiner Rettung!', 604-605.

articolazione d,insieme.²³ Nel fare questo, dimostrano di avere dalla loro alcuni punti di forza ma anche debolezze, che sembrano fi all,apparenza fi scoraggiare chiunque cerchi di ricondurre i dati sopra indicati a un,unica griglia di lettura.²⁴ Si è tentati, anzi, di accogliere anche in questo caso l,ipotesidi chi vede all,opera, nei testi biblici, una molteplicità di strutture concomitanti. Ci sembra però che la suddivisione in due parti (2-10a.10b-19) colga meglio l,andamento drammatico del salmo, senza, per questo, perdere di vista la specificità dei momenti che lo compongono. Queste due parti possono essere viste come due momenti fi speculari e asimmetrici fi della preghiera del salmista, e l,apparente perdita di rilievo dei vv. 11-13 fi considerati la *Sinnachse* del salmo nella proposta concentrica fi viene come compensata da una maggiore attenzione alle corrispondenze interne e allo sviluppo del testo. Una considerazione più puntuale della drammatica del salmo potrà confermare questa scelta.

Un salmo ‘senza svolte’?

Nel salmo non sembra esserci nessuna ‘svolta’ rispetto alla condizione di partenza dell,orante: l,assenza di petizioni (cf. però il v. 3), di confessione di colpa o di affermazioni di fiducia (cf. però il v. 2) o di lode²⁵ fanno sì che a dominare sia il tono del lamento, che assume la forma di una descrizione ‘amplificata’ della situazione dell,orante(vv. 2b.4-10.16-19). Gli unici elementi a creare ‘mobilità’ nel tessuto comunicativo del salmo sono la petizione del v. 3 e le domande dei vv. 11-13 e 15. Questa impostazione di fondo illumina anche una delle possibili ragioni della struttura verbale del salmo: i verbi sono, in maggio-

²³ Le due proposte divergono soprattutto nella suddivisione dei vv. 10b-19: 10b-13.14-19 (struttura concentrica); 10b-15.16-19 (struttura ‘bipartita’). Di difficile intelligenza, quanto a struttura, sembrano, come detto, in particolare i vv. 14-19. Cf. anche RUIZ, ‘El Salmo 88’, 213-217.

²⁴ Le debolezze della struttura concentrica sono indicate da VAN DER LUGT, *Cantos II*, 456. Per la struttura ‘bipartita’, cf. WEBER, ‘JHWH, Gott meiner Rettung!’, 598-601, in part. la nota 18.

²⁵ Insieme all,assenza di nemici esterni, questa è la ragione che rende arduo per gli studiosi ‘inquadrare’ il Sal 88 tra le cosiddette ‘lamentazioni individuali’, secondo la formulazione classica di H. GUNKEL fi J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933. Su questo punto, cf. CULLEY, ‘Psalm 88’, 289-302, e le esatte puntualizzazioni di RUIZ, ‘El Salmo 88’, 213.217-218.

ranza, *qatal* (22x)²⁶ e si collocano principalmente ai vv. [2].4-10.16-19, vale a dire lungo tutto il salmo con l'eccezione dei vv. 11-13; le forme *yiqtol* (11x) prevalgono ai vv. 11-13 e 15, vale a dire nei versetti posti in forma di domanda.²⁷ In questo modo, anche la disposizione delle forme verbali 'segue' l'andamento generale del salmo e lo conferma.

Va anche sottolineato che fa parte il fatto stesso di 'dire' il salmo, della sua elocuzione: il salmista è per lo più passivo e la sua 'descrizione' si configura, essenzialmente, come un esporre a Dio quello che lui stesso gli ha causato. Questo è particolarmente evidente nei vv. 7-9.[15].17-19, passaggi nei quali Dio viene chiaramente individuato come colui che agisce contro l'orante. Fanno eccezione quei versetti in cui il salmista dichiara/describe la propria insistente e continua preghiera (vv. 2b.10bc.14), l'unica azione che è in grado di compiere nella sua situazione di 'morto vivente'. D'altraparte, come già indicato, alla passività dell'orante corrisponde l'attività di Dio che, in modo sorprendente, lungo tutto il salmo fa senza eccezioni vestire i panni del nemico dell'orante. Nello stretto confronto verticale 'io/tu' tra il Signore e il salmista si riscontra, perciò, una sorta di asimmetria di fondo, dettata essenzialmente dalla non risposta divina al lamento e alla petizione (v. 3) dell'orante.

Elementi di 'mobilità' nel salmo

Lo 'sviluppo immobile' del salmo è interrotto principalmente da due elementi: le domande dei vv. 11-13.15 sopra menzionate e la 'tecnica' dell'intensificazione.²⁸ Nel primo caso, il salmista cerca di muovere indirettamente Dio ad agire nei suoi confronti 'prima che sia

²⁶ Per la precisione: le forme *qatal* ai vv. 2.4-10.14.16-19, mentre le forme *yiqtol* ricorrono ai vv. 9.11-16. Sul difficile אָפִינָה del v. 16b, cf. EMERTON, 'Some Problems', 98-102.

²⁷ Ai vv. 14 e 16 si nota un'alternanza tra *qatal* e *yiqtol*, da intendersi forse come mescolanza verbale: cf. A. NICCACCÌ, 'The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry', in S.E. FASSBERG e A. HURVITZ (edd.), *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives* (Publication of the Institute for the Advanced Studies 1), Jerusalem-Winona Lake, IN 2006, 254-255.

²⁸ Su quest'ultima, cf. soprattutto R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, Edinburgh 1985, 62-84. Riconoscono questo principio all'opera nel Sal 88, a diversi livelli, anche F.-L. HOSSFELD e E. ZENGER, *Psalmen 51-100* (HThK.AT), Freiburg-Basel-Wien 2000, 569-570; WEBER, 'JHWH, Gott meiner Rettung!', 602; VAN DER LUGT, *Cantos II*, 459-460.

troppo tardi' (vv. 11-13) invocando la cessazione del rifiuto divino nei suoi confronti (v. 15).²⁹ In questo modo, viene resa esplicita la dinamica comunicativa del lamento che si snoda nei vv. 2b.4-10.16-19: quella di muovere il Signore a salvare l,,orante(cf. v. 2a) e a cessare, perciò, l,,ostilità nei suoi confronti.

Anche la tecnica dell,,intensificazione viene a creare una sorta di movimento in una trama apparentemente uniforme e immobile. Tale 'tecnica' è visibile, innanzitutto, nelle due (possibili) forme di ritornello presenti nel salmo: ai vv. 2b.10bc.14, da una parte, e ai vv. 9ab.19, dall'altra. In entrambi i casi, si può notare una ripresa di vocabolario e un,,amplificazione, grazie alla quale l,,elemento ripetuto viene, in realtà, non solo ribadito ma anche 'rafforzato' nella sua portata espressiva e comunicativa. Una breve sinossi dei vv. 2b.10bc.14 può aiutare a illustrare questo fatto:

2b יום־צעקתי בלילה ננך
10bc קראתיך יהוה בכל־יום שטחתי אליך כפי
14 ואני אליך יהוה שועתי ובבקר תפלתי תקרמך

Elementi comuni ai tre versetti sono essenzialmente:³⁰ l,,uso del vocativo divino (cf. anche v. 2a); l,,utilizzo di un verbo di 'lamento' (צעק; שוע; קרא); il riferimento alla dimensione temporale (יום/לילה; בכל־יום; בבקר). Elementi di distinzione sono la comparsa del gesto dello stendere le mani al v. 10c e il riferimento alla preghiera al v. 14b, a cui si può aggiungere anche la diversa collocazione ('declinante') del vocativo divino.³¹ Se l,,elemento 'corporeo' del v. 10c può richiamare il v. 10a, il v. 14b sembra rifarsi, per parte sua, al v. 3a. L,,alternanza tra simmetria e asimmetria pone in risalto la durata della preghiera dell,,orante e il suo intensificarsi con il tempo, fattori che sottolineano, per differenza, il perdurare della non risposta divina.³²

Allo stesso modo, anche i vv. 9ab e 19 fi e più, in generale, i vv. 7-9b.17-19 fi mostrano un chiaro parallelismo, sia nel senso della ripetizione che della variazione. Da questo punto di vista, si notano alcune

²⁹ Sul valore 'pragmatico' di למה al v. 15a, cf. JANOWSKI, 'Die Toten', 3-4.

³⁰ Per una esposizione più dettagliata, cf. HOSSFELD fi ZENGER, *Psalm 51-100*, 567-568; JANOWSKI, 'Die Toten', 7-8.

³¹ Cf. BERGES, *Schweigen*, 46; WEBER, 'פִּי־יְהוָה, Gott meiner Rettung!', 604. Sul valore strutturante dei vocativi divini, cf. VAN DER LUGT, *Cantos II*, 2-4.

³² Cf. GROSS, 'Gott als Feind', 165-167.

particolarità: ai vv. 17-19 la ripresa dei vv. 7-9b è intensificata dalla sottolineatura temporale del v. 16a (la sofferenza del salmista è ‘fin dalla giovinezza’: עני אני וגו' מנער); l'immagine dell'ira si espande a diventare acqua che sovrasta e circonda il salmista, finito in fondo al pozzo (cf. vv. 8 con 17-18);³³ infine, la terminologia relativa agli ‘amici’ che Dio avrebbe allontanato dall'orante è anch'essa amplificata (da מיעדי del v. 9 a אהב ורע מירעי del v. 19).³⁴

Visto con uno sguardo d'insieme, il Sal 88 si configura, quindi, come il lamento di un orante ‘vicino alla morte’, un lamento costituito da una prolungata descrizione della propria situazione di ‘morto vivente’ (vv. 4-10a.16-19), intercalata da una petizione (v. 3) e da domande ‘retoriche’ (vv. 11-13.15), introdotte dalla rappresentazione della propria ostinata invocazione (vv. 2b.10bc.14). Tale lamento si snoda lungo l'asse verticale ‘Dio-salmista’ e non vede altri ‘coprotagonisti’;³⁵ allo stesso tempo, si fonda sulla fiducia in Dio affermata fin dall'inizio dall'orante (v. 2a),³⁶ ma si costituisce attorno all'asimmetria fi o conflitto fi tra richiesta del salmista e non risposta divina.³⁷ Nella

³³ Cf. PYLE, ‘Drowning’, 18-20.

³⁴ Un altro fattore di mobilità potrebbero essere le citazioni dirette distribuite lungo il salmo (cf. in particolare WEBER, ‘ $\ddot{\text{J}}$ HWH, Gott meiner Rettung!’, 603-605), la cui identificazione, però, rimane incerta. Da questo punto di vista, bisogna notare come i versetti ‘non allineati’ a quelli ‘descrittivi’ (vv. 3.11-13.15) si trovino sempre subito dopo i ritornelli (vv. 2b.10bc.14). Questa disposizione può far pensare che tali versetti ‘non allineati’ possano essere una sorta di citazione in discorso diretto, come se il salmista esplicitasse il contenuto della propria invocazione. Questo vale, in modo particolare, per i vv. 11-13, introdotti dal v. 10bc e seguiti dai vv. 14-15. Un fenomeno analogo è stato notato nel Sal 77: cf. M. PAVAN, ‘La memoria nel Sal 77’, in *RivB* 60(2012), 71-72. Per le analogie tra i due salmi, cf. PAVAN, ‘*He remembered*’, 160.188-192.

³⁵ Fanno eccezione i ‘morti’ ai vv. 6d.12-13 (ai vv. 12-13 i verbi sono impersonali, ma intendono verosimilmente gli abitanti dello שְׂאוֹל) e gli amici ai vv. 9.19.

³⁶ Il v. 2a è il primo dei quattro ‘vocativi’ divini distribuiti lungo il salmo (cf. יהוה ai vv. 2a.10b.14a.15a), il più elaborato e articolato. La sua collocazione all'inizio del salmo ne sottolinea la funzione ‘programmatica’ e mette in risalto o la fede del salmista nella salvezza divina, che perdura nonostante la prova e fonda la sua preghiera ‘ostinata’, oppure che l'ostilità di Dio mette in discussione la verità della ‘fede ricevuta’ (cf. la tesi di GROSS, ‘Gott als Feind’, 169-170, ripresa da un certo numero di commentatori). Il perdurare del vocativo divino lungo tutto il salmo e l'uso insistito della 2ª persona singolare fanno pensare a un'affermazione programmatica nel primo senso (cf. WEBER, ‘ $\ddot{\text{J}}$ HWH, Gott meiner Rettung!’, 605).

³⁷ A questo proposito, si può rimandare all'uso della radice עני, collocata nel salmo (vv. 10a.16a) in due punti sensibili: cf. WEBER, ‘ $\ddot{\text{J}}$ HWH, Gott meiner Rettung!’, 602; VAN DER LUGT, *Cantos II*, 457. Tale radice può essere tradotta sia con ‘essere afflitto, oppresso’ che con ‘rispondere’ (cf. il commento di HOSSELD fi ZENGER, *Psalms 51-100*, 565).

condizione di quest'ultimo non ci sembra essere uno sviluppo, ma, anzi, le dimensioni dello spazio e del tempo sono dilatate fino a essere 'immobili': l'orante è confinato alle porte della morte (vv. 4-6), in un luogo sotterraneo (vv. 4-8.17-18), sovrastato dall'ira divina (vv. 7-8.17-18) e il tempo sembra non passare, visto che la sua afflizione dura dalla giovinezza e non ha ancora termine (v. 16). Alla dilatazione dello spazio-tempo corrisponde anche la duplice apertura del salmo all'indietro e in avanti: da una parte, la causa dell'ostilità divina è ignota e non sembra facilmente desumibile dal linguaggio figurato del testo;³⁸ dall'altra, la fine del salmo è sospesa o aperta, visto che manca ogni accenno o allusione a una fine anche futura di risposta divina.³⁹

Se di 'movimento' si può parlare nel nostro testo, questo va visto fin oltre che nell'alternanza dei registri comunicativi e nell'intenzione di muovere Dio ad agire fin nell'intensificazione della condizione del salmista. Più specificatamente, in un progressivo aggravarsi della sua vicinanza alla morte e delle proporzioni dell'ira divina a cui si accompagna un rafforzarsi della preghiera. Tale movimento ha, come detto, un'origine ignota al lettore e, ancor di più, non sfocia apparentemente da nessuna parte, rimanendo come sospeso.

La morte come oblio nel Sal 88

Il Sal 88 è stato descritto come una 'cascata di metafore'.⁴⁰ Da quanto sopra detto, non stupisce come la quasi totalità delle immagini utilizzate dal salmista si riferisca alla sua condizione di 'quasi morte'

e riflettere, così, la condizione dell'orante, afflitto e in attesa di una risposta (cf. vv. 2b.10bc.14). Questo possibile gioco si riflettere, anche nell'enigmatico על-מחלת לענות del titolo (v. 1): cf. E. GERSTENBERGER, *Psalms Part 2 and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids, MI-Cambridge 2001, 141-142; PAVAN, 'He remembered', 134.162-164.

³⁸ Il tentativo di individuare qual è il male 'concreto' che ha afflitto il salmista è una delle *vexatae quaestiones* del salmo. Sulla base di diversi elementi si è pensato a una malattia generica (cf. K. SEYBOLD, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheit- und Heilungspsalmen* [BWANT 99], Stuttgart-Berlin-Köln 1974, 344), alla lebbra (sulla base del controverso חפשי del v. 6a: cf. tra gli altri A. HAKHAM, *The Book of Psalms. II*, Jerusalem 1981, 128-130) o alla prigionia (per una lista 'completa', cf. HOSSELD fi ZENGER, *Psalms 51-100*, 567). Altri autori hanno negato un 'concreto' *Sitz im Leben* alle parole del salmo, visto per lo più come un formulario valido per più situazioni (cf. soprattutto GERSTENBERGER, *Psalms*, 145-146).

³⁹ Per questa ragione, Gunkel considerava il salmo 'troncato' e bisognoso di integrazione: cf. CULLEY, 'Psalm 88', 292.

⁴⁰ Cf. HOSSELD fi ZENGER, *Psalms 51-100*, 572, a proposito dei vv. 4-6.

e, allo stesso tempo, alla ‘morte’ stessa, che appare come l’elemento principale metaforizzato dalle parole dell’orante. La profusione di immagini corrisponde, sotto questo aspetto, alla dinamica ‘quasi statica’ del salmo, alla dilatazione dello spazio e del tempo che lo connotano, come se lo sguardo dell’orante ruotasse sempre intorno allo stesso oggetto e lo cogliesse da punti di vista diversi. Allo stesso tempo, tale ricchezza di immagini può anche riflettere il movimento di fondo della preghiera del salmista, che chiede (indirettamente) a Dio di cessare le ostilità e di salvarlo. Il linguaggio figurato dell’orante e la scelta delle immagini, in ogni caso, riflettono strutturalmente, per così dire, la sua condizione e il ‘modo’ con cui l’affronta, la sua autocoscienza e l’intenzione del suo parlare.⁴¹

Nelle pagine che seguono ci concentreremo su una delle metafore usate dal salmista, quella della morte come oblio. Tale metafora si può riscontrare in due punti del salmo (vv. 6.13) e, letta nel suo contesto, contribuisce a connotare in un modo particolare la ‘morte’ di cui l’orante si lamenta. Nell’analisi che segue non utilizzeremo una particolare teoria per mettere in luce le proprietà e la dinamica di questa metafora nel Sal 88 e nemmeno ci proporremo di risolvere fin o anche solo di esporre fin gli innumerevoli problemi implicati nel dibattito intorno alla natura e alla funzione della metafora.⁴² Il semplice assunto di fon-

⁴¹ Il carattere ‘appellativo’ del Sal 88 è stato notato da SEYBOLD, *Das Gebet*, 117. Cf. anche S. GILLMAYR-BUCHER, ‘Body Images in the Psalms’, in *JSOT* 28(2004), 301-326, in part. 308-320.

⁴² Lo studio della metafora ha conosciuto uno sviluppo impressionante negli ultimi decenni, anche in ambito biblico. La diversità di prospettive e di presupposti messi in gioco, e insieme la sterminata bibliografia che ne è scaturita, rendono ardua ogni sintesi. Sullo studio della metafora in ambito biblico (in particolare, nei salmi), cf. A. BERLIN, ‘On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor’, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Cambridge 1995* (VT.S 66), Leiden 1997, 23-35; W.P. BROWN, *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*, Louisville, TN 2002; JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 21-35; E. BONS, ‘Die Ehemetaphorik in Hosea 2,4-25 fin Elemente, Funktion, Hintergründe’, in H. IRSIGLER (ed.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg 2004, 234-257; P. VAN HECKE (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETHL 187), Leuven 2005; A. BASSON, *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation* (FAT 2.15), Tübingen 2006; P. VAN HECKE fin A. LABAHN (edd.), *Metaphors in the Psalms* (BETHL 231), Leuven 2010; S.A. GELLER, ‘Metaphor in the Book of Psalms or the Book of Psalms as Metaphor?’, in A.F. BOTTA (ed.), *In the Shadow of Bezalel. FS B. Porten* (CHANE 60), Leiden-Boston, MA 2013, 247-254. Il volume di Basson offre uno status quaestionis piuttosto ampio sull’argomento; l’articolo di Bons una prospettiva sintetica a cui attingeremo, in parte, per il presente lavoro. Sui presupposti e sui limiti degli studi moderni sulla metafora rispetto alla for-

do che guiderà la nostra lettura sarà la definizione di metafora come messa in relazione di due elementi (della realtà e del linguaggio) eterogenei in forza di una loro somiglianza.⁴³ Il valore eminente di questa particolare dinamica del linguaggio e dell'„intelligenza nell'„ambito della poesia si spiega con la sua funzione ‘rivelativa’: ⁴⁴ l'accostamento dei due elementi, infatti, non li risolve uno nell'„altro o a discapito dell'„altro, ma li pone in una relazione *fi o*, se si vuole, tensione *fi* costantemente aperta per il lettore, capace ogni volta di illuminare sempre nuovi aspetti delle realtà coinvolte nel ‘gioco metaforico’. ⁴⁵ Nel caso specifico dei versetti che ci accingiamo ad analizzare, le immagini metaforiche utilizzate dal salmista per descrivere la propria condizione servono anche a disegnare uno spazio e un tempo per il lettore, a situarlo nello stesso suo ‘cronotopo’ ⁴⁶ e, quindi, a proiettare la sua preghiera al di là di una condizione puramente individuale. Cercheremo di mostrare come la scelta e l'„articolazione delle metafore del salmo *fi* in particolare quella della ‘morte come oblio’ *fi*, riprendendo alcuni *topoi* del VOA e dell'„AT, configurino e disegnino tale spazio-tempo per il lettore.

mulazione aristotelica, cf. l'ancora valido A. CAZZULLO, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Milano 1992.

⁴³ Questa definizione (scelta tra le innumerevoli proposte) ha valore euristico e tenta di far tesoro di alcuni aspetti messi in luce dalla metaforologia moderna, in particolare la sua dimensione cognitiva: cf., su questo punto, la disamina di L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOT.S 112), Sheffield 1991, 32-72; S.-H. HONG, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eighth-Century Israel and Judah* (Studies in Biblical Literature 95), New York 2006, 9-31.

⁴⁴ Gli studiosi che intendono la metafora come ‘interazione’ (sulla scia degli studi di Richards, Black, Lakoff-Johnson e soprattutto Ricoeur) parlano volentieri di capacità ‘creativa’ o ‘creatrice’ della metafora stessa, della sua capacità di ‘produrre senso’ piuttosto che di ‘riflettere’ analogie presenti nella realtà: cf. l'ottimasintesi di PERDUE, *Wisdom*, 22-31; HONG, *The Metaphor*, 17-23. Con la parola ‘rivelazione’ ci poniamo a metà strada tra l'approccio aristotelico (‘sostituzione’) e quello moderno: cf. CAZZULLO, *La verità della parola*, 13-58.

⁴⁵ Cf. anche A. LABAHN, ‘Metaphor and Intertextuality: †Daughter of Sion† as a Test Case. Response to Kirsten Nielsen †From Oracle to Canon† - and the Role of Metaphor’, in *SJOT* 17(2003), 49-67.

⁴⁶ Su questa categoria, cf. M. BACHTIN, *Estetica e romanzo* (Biblioteca Einaudi 105), Torino 2001, 231-406 (‘Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo. Saggi di poetica storica’).

Quelli di cui Dio non si ricorda più (vv. 4-6)

I vv. 4-6 costituiscono la prima descrizione che l,prante fa della propria condizione dopo l, introduzione dei vv. 2-3.⁴⁷ Il centro focale di questi versetti, attorno a cui sono organizzate tutte le immagini, è quello della condizione di ‘come morto’ del salmista. Tale centro è articolato, dal punto di vista delle metafore, su diversi livelli tra loro intrecciati e in un movimento che raggiunge il suo *climax* al v. 6cd: solo a questo punto, infatti, Dio interviene come soggetto verbale (v. 6c) e come referente di un suffisso di 2^a persona (v. 6d). Tale ‘irruzione’ nella trama uniforme dei versetti precedenti prepara quelli successivi (vv. 7-9b), in cui il soggetto divino balza nettamente in primo piano.

In questi versetti un ruolo non secondario lo giocano le metafore *spaziali*: la vita del salmista (חיי) ha ‘toccato’ (נגע) לו שאיל, la cui natura di luogo sotterraneo⁴⁸ è sottolineata dall,uso di questo verbo di percezione sensibile; l,prante è contato/considerato (חשב) tra coloro che ‘scendono nel pozzo’ (יורדי בור);⁴⁹ lo stesso orante è ‘tra i morti’ (במתיים),⁵⁰ è come coloro che ‘giacciono nella tomba’ (שכבי קבר).⁵¹ A questa sottile trama disegnata dalle metafore spaziali si deve aggiungere quella dell,anima ‘sazia di mali’ (v. 4a: שבעה ברעות נפשי)⁵² e dell,esse-

⁴⁷ Secondo la proposta di VAN DER LUGT, *Cantos II*, 456-458, i vv. 2-10a si dividerebbero in due canti (vv. 2-3.4-5.6||7-8.9-10a). I vv. 4-5 sarebbero il centro del primo canto. Su questi versetti, cf. anche I. NOWELL, ‘Psalm 88: A Lesson in Lament’, in L. BOADT e M.S. SMITH (edd.), *Imagery and Imagination in Biblical Literature. Essays in Honor of Aloysius Fitzgerald*, (CBQ.MS 32), Washington, DC 2001, 111-114.

⁴⁸ Cf. PODELLA, ‘Grundzüge’, 75-77, su alcune peculiarità della rappresentazione dello שאיל nell, Antico Testamento.

⁴⁹ Rimane incerto chi sia a ‘computare’ il salmista tra i morti, se Dio o ‘gli altri’: cf. SCHNOCKS, ‘Metaphern’, 245.

⁵⁰ Sull,interpretazione ‘spaziale’ di questa espressione, cf. PODELLA, ‘Grundzüge’, 76 (*Totenreich*).

⁵¹ Sottintesa a queste espressioni è l,immagine dei morti gettati nella fossa comune: cf. PYLE, ‘Drowning’, 17.

⁵² Questa espressione rappresenta l, inversione del sintagma שבע בטוב (cf. Sal 65,5; 103,5; anche Sal 104,28; Pr 12,14; Ger 31,14) o, più in generale, di שבע avente per oggetto cibo (cf. tra gli altri Sal 132,15; Pr 20,13; 28,19; 30,22; Ger 44,7). Una forma simile di ‘inversione’ si ritrova anche nell,uso di חפשי al v. 6a (‘libero’ ma tra i morti o perché morto: cf. P. GRELOT, ‘*hofši* (Ps. LXXXVIII 6)’, in VT 14[1964], 256-263) e in quello di גבר al v. 5b (cf. RUIZ, ‘El Salmo 88’, 221: un uomo forte, valoroso, un guerriero ma senza forza). Sull,argomento, cf. anche KRUGER, ‘Symbolic’, 400-405. H. AKHAM, *The Book*, 129, nota anche, infine, il possibile gioco tra נפש/שבע (v. 4a) e שאיל (v. 4b), visto che quest,ultimo è rappresentato in alcuni passaggi come un abisso che non si sazia (cf. Pr 27,20; 30,15.16; Is 5,14; Ab 2,5).

re come un ‘uomo senza forza’ (v. 5b: **גבר אין-איל**). Da questo punto di vista, si può discernere un chiasmo ai vv. 4-5, giocato sulla corrispondenza di luogo (**שואל**: v. 4b; **בור**: v. 5a) e sull’antitesi tra sazietà (**שבוע**: v. 4a) ed essere senza forza (**אין-איל**: v. 5b). D’altra parte, il v. 6ab sembra a sua volta riprendere e sviluppare il v. 5b, articolandolo nuovamente sulla base della localizzazione (**שכבי קבר**; **במחיים**). In tal modo, i morti vengono rappresentati come coloro che scendono (**יירד**) o giacciono (**שכב**) in un luogo ‘specifico’ e la morte, per l’appunto, come il luogo in cui i morti scendono e giacciono. Allo stesso tempo, mentre descrive in questi termini la morte e i morti, il salmista paragona la propria condizione a quella di questi ultimi, lamentando di essere considerato ‘uno di loro’ pur essendo ancora vivo.⁵³

Il v. 6cd interviene a completare questo quadro con una nota sorprendente. Collegato a quelli precedenti sintatticamente (cf. **אשר**: v. 6c), se ne discosta tuttavia per la già evidenziata menzione esplicita di Dio in 2ª persona singolare (**זכרתם**; **יירד**). Allo stesso modo, tale versetto si collega fi espandendolo fi al v. 6ab⁵⁴ e, quindi, alla descrizione che il salmista fa di se stesso come di un ‘morto vivente’, ma comporta un *focus* più determinato sulla sorte dei morti che su quella del salmista, acquisendo, perciò, un carattere più generale (cf. vv. 11-13). La menzione di Dio conferisce alla morte un carattere ancor più specifico e drammatico.

I due stichi che compongono la seconda parte del v. 6 sono disposti in modo esattamente speculare attorno alla relazione che lega (o meno) Dio e i morti:

6c	soggetto: Dio (זכרתם)	oggetto: i morti (זכרתם)
6d	soggetto: morti (והמה... נגזרו)	oggetto: Dio (מירד). ⁵⁵

Speculare è anche l’uso di due verbi, entrambi *qatal*, in forma negativa al *qal* (**לא זכר... עוד**) e affermativa al *nifal* (**נזר מן**). A prima vista accostare la memoria (v. 6c) alla ‘separazione dalla mano’ (v. 6d) non appare del tutto congruente, anche se, come vedremo, l’apparenza inganna.

⁵³ Cf. PYLE, ‘Drowning’, 20.

⁵⁴ I vv. 6cd si riferiscono, cioè, ai ‘morti’ (**שכבי קבר**; **חללים**; cf. anche **במחיים**) nominati nei vv. 6ab.

⁵⁵ Per la precisione, si tratta di oggetto indiretto, un’asimmetria rispetto all’oggetto diretto del v. 6c.

Il v. 6cd apporta al quadro disegnato dall'„intreccio delle immagini dei vv. 4-6b alcune precisazioni fondamentali. Da una parte i morti fi più precisamente, i trafitti (חללים), morti in battaglia e collocati in anonime fosse comuni fi sono coloro che non sono più nella memoria di Dio e, allo stesso tempo, sono tagliati fuori (נזר)⁵⁶ dalla sua ‘mano’. In questo modo, la morte fi o, nella metafora, quel luogo che è la morte fi è la condizione di coloro per i quali Dio non può più operare la salvezza, come si può dedurre da queste due considerazioni:

1) זכר è un verbo che indica fi quando ha soggetto divino fi un concreto agire salvifico del Signore verso il suo popolo (o verso singoli). Letto nella prospettiva dell'„alleanza, il ricordo che Dio ha fi e l'„oblio, che gli corrisponde in negativo fi è sempre legato a un evento salvifico invocato o attuato;⁵⁷

2) d'„altrocanto, la ‘mano’ (יד) di Dio indica, per metonimia, il suo agire salvifico, come è attestato in numerosi passi.⁵⁸ La separazione dalla mano significa, perciò, la ‘caduta’ (cf. יר al v. 5a!) in una condizione/luogo in cui non è più possibile attingere all'„azione salvifica di Dio.

Nonostante l'„apparente incongruenza, i due verbi del v. 6cd sono, perciò, speculari e corrispondenti perché esprimono la stessa realtà: il cadere là dove la mano di Dio ‘non arriva’ più. In questo senso, si può dire che il v. 6d specifica e completa il v. 6c; l'„immagine creata da questi due stichi permette, inoltre, di configurare la morte come il luogo dove non arriva più il ricordo/azione salvifica di Dio e, di conseguenza, i morti come coloro che sono ‘fuori’ dall'„ambito di azione divina. In una parola, la morte viene così configurata come separazione da Dio.⁵⁹

⁵⁶ Sull'„espressione נזר מן יד, cf. S.M. OLYAN, ‘We Are Utterly Cut Off: Some Possible Nuances of נזרנו in Ezek 37:11’, in *CBQ* 65(2003), 43-51. Cf. anche JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 238-240.

⁵⁷ Cf. PAVAN, ‘He remembered’, 64-71. - opportuno sottolineare che, in riferimento a Dio, la polarità ‘memoria/oblio’ riveste già un carattere metaforico.

⁵⁸ Cf. J. BERGMAN fi W. VON SODEN fi P. ACKROYD, ‘יד’, in *ThWAT*, III, 421-455.

⁵⁹ Trattare il problema della collocazione del Sal 88 nella storia della concezione della morte e dell'„aldilà nell'„Antico Testamento supera i limiti del presente lavoro. Sull'„argomento, cf. soprattutto JANOWSKI, ‘Die Toten’, 35-45; ZENGER, ‘Mit Gott’, 63-78. Più in generale, cf. EBERHARDT, ‘Gottesferne’, 373-395; JANOWSKI, ‘JHWH’, 447-480, e, più recentemente, A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten* (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 7), Leipzig 2014. La questione si intreccia con l'individuazione della funzione retorica dei vv. 11-13, punto che ha suscitato un certo dibattito a partire da CRÜSEMANN, ‘Rhetorische Fragen!’, 345-360: su questo, cf. SCHLEGEL, *Psalms 88*, 61.65-66; SCHILLER, ‘Für die Toten-’, 61-66; SCHNOCKS, ‘Vergänglichkeit’, 4-8; Id., ‘Me-

La collocazione enfatica del v. 6cd fi in coda alla descrizione dei vv. 4-6⁶⁰ fi permette al salmista di evidenziare la stretta relazione che esiste tra morte e ricordo di Dio e di porre questa relazione in particolare risalto nella sua descrizione. In modo ancora più specifico, focalizzandosi sulla (non) relazione tra il Signore e i morti, l,,orante rappresenta strettamente la morte come oblio, in un intreccio di immagini i cui cardini sono la configurazione della morte come 'luogo' e, al contempo, la descrizione di questa stessa morte come oblio da parte di Dio:

morte come luogo come oblio da parte di Dio.

Il gioco di corrispondenze così creato acquista il suo spessore se si nota come la polarità 'memoria/oblio' con soggetto divino abbia già in sé un valore metaforico.⁶¹ La complessa corrispondenza tra più piani di significato che si viene a creare fi in cui la realtà della morte 'fisica' viene correlata a un luogo e a una condizione connotata dalla rottura dell,,alleanza o dall,, inattività' di Dio fi permette, per così dire, di 'spazializzare' l,,oblio e di configurare la condizione dell,,orante in termini di coordinate locali. In questo modo, l,,orante determina la propria condizione come *liminare*: 'caduto' in oblio davanti a Dio ma non ancora in modo definitivo, come i morti, per i quali da tale oblio non c,,è ritorno (לֹא... עֵינִי). Il punto di vista dominante dei vv. 4-6 è quello divino: la perdita del legame fondamentale tra il Signore e il credente⁶² è vista dal punto di vista del primo, dato che è lui a 'non ricordare più'. Come vedremo immediatamente, la dinamica di questi versetti è ripresa dai vv. 11-13 anche se in una prospettiva complementare: quella del 'non ricordo' dei morti.

taphern', 242-244. Per lo più, tali versetti vengono intesi come domande retoriche o come un *argumentum ad Deum* (o *appello*: cf. JANOWSKI, 'Die Toten', 24) per spingerlo a intervenire: cf. HOSSFELD fi ZENGER, *Psalm 51-100*, 571; ZENGER, 'Mit Gott', 69-70. Sul l,,accostamento tra 'memoria' (con soggetto umano) e 'mano' di Dio, si veda, infine, anche Sal 78,42.

⁶⁰ Cf. anche LORETZ, 'Psalm 88', 298-303.

⁶¹ Cf. PAVAN, *He remembered*, 64-71.

⁶² Si parla di 'credente' perché alla memoria biblica è sottintesa l,,adesione all,,alleanza: cf. ancora PAVAN, *He remembered*, 64-71.

Si conosce forse la tua giustizia nella terra d„oblio? (vv. 11-13)

L„interpretazione dei vv. 11-13 ha generato un certo dibattito tra gli studiosi, accentuato dal fatto di aver assegnato a questi versetti, in alcune proposte di struttura, la funzione di ‘asse portante semantico’ (*Sinnachse*) del salmo. Nella struttura bipartita che adottiamo in questa sede, tale centralità sembra relativizzata.⁶³ Rimane comunque chiara la peculiarità di questi versetti nell„insieme del salmo: in essi risuona una triplice domanda, il cui oggetto non è più direttamente la condizione del salmista, quanto piuttosto la sorte, in genere, dei morti. La compattezza sintattica e retorica dei vv. 11-13, insieme all„uso dell„anaffora costruita sulla particella interrogativa ה, ne intensifica ancora più la portata. Vediamo più da vicino la struttura di questi versetti e la collocazione della memoria all„interno delle metafore in essi messe in gioco.

Il v. 11 è composto da due stichi allo stesso tempo speculari e asimmetrici dal punto di vista sintattico, in un modo che ricorda il v. 6cd:

soggetto: Dio [‘tu’]	oggetto ind.: לַמֵּתִים	oggetto dir.: פֶּלֶא
soggetto: רַפָּאִים		oggetto dir.: Dio [‘tu’].

Da questo specchietto risalta la diversa costruzione dei verbi: al v. 11a si trova un verbo (עָשָׂה, all„*yiqtol*) che regge un complemento diretto e uno indiretto; al v. 11b si trovano due verbi coordinati (יָדָה וְקִים), entrambi all„*yiqtol*) di cui solo uno regge un oggetto diretto, espresso dal suffisso di 2ª persona singolare. Il *focus* del v. 11 sono propriamente i morti, in un caso beneficiari dell„azione divina, nel secondo fi in risposta a quanto ricevuto fi agenti diretti. Il versetto è connotato dalla densità del linguaggio e dalla presenza di un sottile ‘paradosso’.⁶⁴ Vale a dire:

1) la coordinazione tra il sintagma עָשָׂה פֶּלֶא וְיָדָה, in modo particolare, ha un valore paradigmatico. La prima espressione (עָשָׂה פֶּלֶא) rimanda chiaramente a quanto operato da Dio all„origine di Israele fi pur essen-

⁶³ Il v. 11 viene ‘staccato’ dai vv. 12-13, che rimangono, comunque, il centro della strofa 10b-15: cf. WEBER, ‘ ה JHWH, Gott meiner Rettung!’, 601-602.

⁶⁴ Per quanto segue, cf. JANOWSKI, ‘Die Toten’, 20-24; NOWELL, ‘Psalm 88’, 116-117; JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 243-250.

do il verbo al presente/futuro e non al passato, l'espressione **עשה פלא** è una potenziale allusione all'esodo e, quindi, al passato fin mentre il verbo **ידה** configura la 'risposta' del popolo all'azione compiuta da Dio in suo favore;⁶⁵

2) il paradosso istituito dal v. 11 consiste nel fare dei 'morti' i beneficiari (notare il dativo) e i soggetti dell'azione salvifica di Dio. Infatti, una delle affermazioni ricorrenti del Salterio stabilisce che 'solo i viventi lodano il Signore'.⁶⁶ Il netto contrasto 'vita/lode' e 'morte/silenzi' rende la domanda del v. 11 ancora più netta: per i morti non è più possibile che Dio operi le sue 'meraviglie' salvifiche e, di conseguenza, non è nemmeno più possibile che questi riceva il riconoscimento che gli è dovuto.

Notiamo di passaggio che il vocabolario del v. 11 allude, in modo indiretto, al tema della memoria, come emergerà dalle considerazioni che seguono.

Il v. 11b, con la menzione del 'lodare Dio', introduce i vv. 12-13, che formano, da parte loro, un blocco compatto, in cui emerge con forza, per l'appunto, soprattutto la realtà dell' 'impossibile lode' nella morte. La configurazione dei due versetti appare come segue:

בְּאֶבְדֹּן	אִמּוֹנֶתְךָ	חֶסֶדְךָ	בְּקִבְרִי	הִי־סִפְרִי	12
בְּאֶרֶץ נָשִׁיָּה	וְצִדְקָתְךָ	פְּלֹאֲךָ	בְּחֶשֶׁךְ	הִי־יֹדַעַי	13

Si nota, innanzitutto, chiaramente la coincidenza sintattica tra il v. 12 e il v. 13: verbo al *nifal* introdotto da **הֲ** interrogativo; designazione di luogo introdotta da **ב**; sostantivo oggetto del verbo con suffisso di 2ª persona singolare; altro sostantivo soggetto del verbo con suffisso di 2ª persona singolare; designazione di luogo introdotta da **ב**. Entrambi i versetti sono costruiti secondo la modalità del cosiddetto *double duty modifier*: il verbo finito non esplicitato nel secondo stico va ritrovato nel primo che, per questo, 'modifica' sia la prima che la seconda parte del versetto.⁶⁷ Una tale regolarità sintattica ha, probabilmente, anche la funzione retorica di sottolineare l'urgenza della domanda del salmista e la richiesta implicita che contiene.

⁶⁵ Cf. G. MAYER fi J. BERGMAN fi W. VON SODEN, 'ידה', in *ThWAT*, III, 455-474.

⁶⁶ Cf. JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 246-250.

⁶⁷ Cf. W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques* (JSOT.S 26), Sheffield 1986, 214-215.

Come al v. 11, anche in questo caso si può notare la particolare densità del vocabolario e lo stesso effetto di ‘paradosso’, basato ugualmente sull’elaborazione del ‘principio’ per il quale ‘solo i vivi lodano Dio’. A differenza, però, del v. 11, il *focus* non è più sulle ‘persone’ fi i morti fi ma sul ‘luogo’: ben quattro volte, infatti fi in corrispondenza della menzione di quattro ‘qualità’ divine (פלאך; אמונתך; חסדך;⁶⁸ צדקתך) fi, si menziona il ‘luogo’ (בארץ נשיה; בחשך; באברון; בקבר) dove non può avvenire il racconto (ספר) o la conoscenza (ידע) di Dio.⁶⁹ Questo fatto comporta, come per i vv. 4-6, una particolare preminenza delle metafore spaziali nel rappresentare la condizione in cui non è più possibile lodare Dio. Per cogliere meglio questo aspetto non sembra inutile dare prima di tutto uno sguardo ai verbi utilizzati e ai sostantivi che designano le ‘qualità’ divine:

1) i verbi ידע e ספר appaiono correlati, in modo particolare, a un atto di parola che si propone di ‘rispondere’ alle opere salvifiche di Dio, un atto che ha come finalità il confessare l’identità di chi ha elargito il beneficio e far partecipi altri di quanto ricevuto. In tale contesto, i due verbi sono strettamente collegati al precedente ירה (v. 11b) e, in modo implicito, anche a זכר, come rivelano numerosi passaggi.⁷⁰ Se la forma impersonale allude ai ‘morti’ del v. 11, il *focus* si sposta sull’atto del ‘ricordare’ in quanto tale: la morte è quel luogo/condizione dove non è più possibile *celebrare* e *tramandare* la memoria delle opere divine;

2) ai vv. 12-13 si menzionano tre ‘qualità’ divine (צדקה; אמונה; חסד) e un sostantivo che riprende il v. 11 (פלא) e che indica, piuttosto, un’azione divina.⁷¹ Quest’ultimo, in particolare, aiuta a situare questi versetti nello stesso orizzonte del precedente: quello delle opere compiute da Dio all’origine di Israele. In questo senso, le tre ‘qualità’ menzionate vanno intese probabilmente in modo dinamico e, per così dire, ‘traslato’ fi nel senso, cioè, di una conoscenza di quanto Dio ha manifestato agendo in modo salvifico per il suo popolo. Proprio il ‘salvare’ ri-

⁶⁸ Questo lessema non indica, strettamente, una qualità, quanto un’azione divina.

⁶⁹ L’uso dei verbi alla forma ‘impersonale’ *nifal* va letto, probabilmente, nello spostamento dal ‘chi’ al ‘dove’ che si opera tra il v. 11 e i vv. 12-13. Allo stesso modo, bisogna notare come il v. 11b introduce e prepara i vv. 12-13 (il *focus* verte sulla lode, sulla ‘risposta’, più che sull’agire di Dio).

⁷⁰ Su tutto questo, cf. in particolare PAVAN, ‘*He remembered*’, 68-71.331-335.

⁷¹ Cf. JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 243-245.

vela, infatti, la fedeltà (חסד e אמונה)⁷² e la giustizia (צדקה) di Dio, la sua immutabile adesione all'„alleanza. Tale agire, quindi, diventa il contenuto della memoria celebrata e tramandata (ספר; ידע) da chi ne beneficia.

Il luogo dove tale memoria non può più realizzarsi fi perché Dio non può più operarvi la sua salvezza o, se si vuole, perché il ricordo di Dio non vi arriva più (cf. vv. 4-6) fi viene designato da quattro sostantivi, che costituiscono altrettante metafore della morte, ognuna delle quali formulata in modo particolarmente denso:

1) „espressione בקבר riprende il v. 6b e costituisce, anche in questo caso, una metafora di tipo spaziale per designare la morte.⁷³ Il luogo della collocazione dei morti designa, per trasposizione, la condizione di coloro che vi sono posti;

2) il sostantivo אבדון viene costruito dal verbo אבד, ‘perire, andare perso, in rovina, in perdizione’,⁷⁴ e si trova, in alcuni passaggi, in parallelo con שאול (Gb 26,6; Pr 15,11) e con מות (Gb 28,22). Il termine אבדון costituisce già in se stesso una sorta di metafora, nella quale un ‘evento’ concreto o una condizione (l'andare o l'essere persi) viene configurato come un luogo. Da questa prima ‘trasposizione’ se ne genera un'altra quando אבדון viene posto in relazione con la morte, che diventa, perciò, ‘luogo’ in cui la perdizione si realizza in modo, per così dire, eminente, assoluto;

3) il sintagma בחשך costituisce anch'esso, come il precedente, una sorta di ‘metafora di secondo grado’: le tenebre, infatti, non si configurano come ‘luogo’ ma come una condizione di assenza di luce. L'uso della particella ב indica, tuttavia, che, nel nostro caso, le tenebre sono rappresentate come un luogo (cf. anche v. 7b); questo, a sua volta, è riferito alla morte che diventa, così, il luogo delle tenebre, cioè della totale assenza di luce, elemento, quest'ultimo, associato strettamente alla vita;⁷⁵

4) „elemento finale (בארץ נשיה) costituisce una sorta di ‘rottura’ nell'uniformità sintattica delle formulazioni precedenti (ב con sostantivo) dato che, in questo caso, il luogo viene designato con un sostan-

⁷² Cf. G.R. CLARK, *The Word Heseḏ in the Hebrew Bible* (JSOT.S 157), Sheffield 1993, in part. 259-260.

⁷³ Cf. i paralleli indicati da HAKAM, *The Book*, 132-133.

⁷⁴ Cf. B. OTZEN, ‘אבד’ in *ThWAT*, I, 20-24. Sulla formazione dei ‘sostantivi astratti’ in -ן cf. GK § 85u. Il sostantivo ricorre solo in Sal 88,12; Gb 26,6; 28,22; 31,12; Pr 15,11.

⁷⁵ Cf. B. JANOWSKI, ‘Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik in den Psalmen’, in P. VAN HECKE fi A. LABAHN (edd.), *Metaphors in the Psalms* (BETHL 231), Leuven 2010, 87-113.

tivo in stato costruito da un altro termine ('terra di dimenticanza'). - a questo punto, in posizione finale, che il legame tra morte, localizzazione e oblio diviene più visibile.

La collocazione delle indicazioni di luogo nei vv. 12-13 si può leggere in due prospettive. Da una parte, la disposizione sembra seguire un ordine chiasmico, in cui ai due sintagmi più chiaramente 'locali' (בְּקֶבֶר; בְּאֶרֶץ נִשְׁיָה) ne corrispondono due che si possono definire locali in senso, per l'appunto, metaforico (בְּחֶשֶׁךְ; בְּאֶבְרֹן). Dall'altra, i due versetti, nella loro regolarità e specularità sintattica, sembrano procedere in modo climatico verso l'ultimo sintagma (בְּאֶרֶץ נִשְׁיָה) che, secondo un procedimento consolidato,⁷⁶ offre una chiave di lettura per tutto quanto precede. In questo senso, i vv. 12-13 seguono un andamento simile ai vv. 4-6 e, allo stesso modo, pongono un accento particolare sulla morte come luogo/condizione di oblio. Nel caso presente, poi, tale accento è confermato anche dai possibili nessi semantici tra זָכַר e יָדַע/סָפַר.

Se la formulazione בְּאֶרֶץ נִשְׁיָה lascia aperta la questione di quale memoria si parli di se, in altre parole, chi dimentica è Dio o l'uomo, il contesto dei vv. 12-13 (nei quali l'accento è posto sull'azione umana del ricordare: cf. סָפַר al v. 12a e יָדַע al v. 13a) permette di affermare che, specularmente ai vv. 4-6, il soggetto che dimentica è senz'altro l'uomo, sono i morti. I vv. 12-13 completano, così, la visione dei vv. 4-6, qualificando la morte non solo come luogo ('terra') in cui il credente è collocato 'fuori' dal ricordo di Dio ma anche in cui non è più possibile all'uomo 'ricordare' Dio, vale a dire, celebrare le sue opere salvifiche. I due aspetti, del resto, si corrispondono: è perché Dio non può più agire per il credente che questi non può più celebrarlo. Le affermazioni dei vv. 4-6 e 11-13 si versetti sintatticamente simili, come abbiamo visto si illustrano, in altre parole, la struttura fondamentale e la totalità dello spettro della memoria testimoniata dagli scritti biblici e, in particolare, dal Salterio.⁷⁷

Un'ultima osservazione permette di completare il quadro fin qui tratteggiato. L'espressione בְּאֶרֶץ נִשְׁיָה può essere letta, essa pure, come una sorta di 'inversione' di altre espressioni formate da אֶרֶץ in stato costruito accompagnato da un termine che lo qualifica.⁷⁸ In proposito, si deve soprattutto menzionare il sintagma אֶרֶץ חַיִּים (Is 53,8; Ger 11,19; Ez 26,20; 32,23-27.32; Sal 27,13; 52,7), collocato in diversi passaggi in

⁷⁶ Cf. quanto affermato da WATSON, *Classical*, 63-65, circa la chiusura di un poema.

⁷⁷ Cf. quanto esposto in PAVAN, *He remembered*, 64-71.

⁷⁸ Cf. J. BERGMAN fi K. OTTOSON, 'אֶרֶץ', in *ThWAT*, I, 419-436.

opposizione alla morte, rappresentata come luogo sotterraneo e desolato.⁷⁹ In questo senso, ארץ נשיה può essere considerato un' „inversione di ארץ חיים, anche se fi non essendo attestata la locuzione ארץ מתים nell' „Antico Testamento⁸⁰ fi anche in questo caso, l' „opposizione è costruita attorno a tre termini:

ארץ נשיה // [ארץ מתים] ≠ ארץ חיים

L' „oblio, in altri termini, identificato con la morte diventa, per ciò stesso, un 'luogo', dando vita allo stesso 'gioco metaforico' già visto per i vv. 4-6: da una parte l' „oblio viene 'spazializzato' e concepito in modo locale e, dall' „altra, la morte come spazio viene connotata in modo specifico come il 'dove' nel quale il ricordo di Dio fi in questo caso 'messo in opera' dall' „uomo fi non è più possibile. La scelta stilistica dei termini che compongono la trama dei vv. 11-13 fi in particolare dei vv. 12-13 fi appare particolarmente ponderata⁸¹ e, in modo specifico, orientata a rappresentare la morte come luogo in cui la memoria di Dio fi cioè la piena e vivente relazione con lui che va sotto il nome di alleanza fi non trova, per l' „appunto, più spazio. In ultima analisi, tale rappresentazione serve a descrivere in modo incisivo fi come per i vv. 4-6 fi la condizione *liminare* dell' „orante, già incapace di 'ricordare' le opere di Dio ma non ancora in modo definitivo.

Conclusioni e prospettive

Funzione della metafora 'morte come oblio' nel Sal 88

Come si collocano i vv. 4-6 e 11-13 fi e, in particolare, la rappresentazione della morte come oblio che si è cercato fin qui di individuare fi

⁷⁹ Cf. soprattutto Ez 26,20, passaggio in cui si ritrovano alcuni dei lessemi impiegati nel Sal 88 (cf. soprattutto ירדתי בור (Tahiti); Va anche notato che in Is 53,8, ארץ חיים appare in correlazione con ניר *nifal*, verbo già incontrato al v. 6c del nostro salmo: cf. OLYAN, 'We Are', 43-45.

⁸⁰ Espressioni analoghe possono essere: ארץ עיפה (Is 32,2; Sal 143,6); ארץ תחתיות (Ez 26,20; 31,14.18; 32,18.24) a cui si affianca ארץ תחתיות (cf. Is 44,23; Sal 139,15). Si possono anche menzionare a questo punto alcune espressioni in cui si parla del deserto (in senso proprio o traslato) o dell' „esilio: ארץ ציה (Is 41,18; 53,2; Ger 2,6; 51,43; Ez 19,13; Os 2,5; Gl 2,20; Sal 63,2; 107,35); ארץ שביה (Ne 3,36); ארץ מאפליה (Ger 2,31).

⁸¹ Cf. NOWELL, 'Psalm 88', 113. Da notare la corrispondenza dei lessemi tra i vv. 7-9 e 17-19, da una parte, e 4-6 e 11-13, dall' „altra: cf. VAN DER LUGT, *Cantos II*, 452-454.

all'interno del movimento generale del salmo? Per tentare di rispondere a questa domanda bisogna tener presente soprattutto la funzione retorica dei relativi versetti e la loro collocazione nella logica d'insieme del testo.

I vv. 4-6 costituiscono la prima descrizione che l'orante fa della propria condizione dopo l'introduzione dei vv. 2-3 (cf. però v. 2b), descrizione che introduce i vv. 7-10a, in cui la descrizione stessa si intensifica grazie alla menzione di Dio come causa diretta della 'quasi morte' dell'orante. In questo senso, la menzione dell'oblio di Dio al v. 6cd funziona da 'cerniera' tra le due parti, concludendo la prima e introducendo la seconda. Allo stesso tempo, il v. 6cd costituisce fin nel blocco dei vv. 2-10a il unico momento in cui il salmista, per così dire, contempla la condizione dei morti in se stessa, senza riferimento fin se non indiretto fin al suo stato (cf. anche vv. 11-13).

I vv. 11-13, da parte loro, sono costituiti da una serie di domande che aprono la seconda parte del salmo (vv. 10b-19). In modo più specifico, i vv. 12-13 costituiscono il centro del canto formato dai vv. 10b-15. In questi versetti la condizione dei morti e della morte è contemplata, ancora una volta, in se stessa, senza diretti riferimenti al salmista, che sembra come arretrare in secondo piano. La forma interrogativa dei versetti, però, lascia intravedere come, dipingendo la condizione dei morti, il salmista cerchi di muovere Dio ad agire in modo salvifico nei suoi confronti.⁸² Al centro della strofa, quindi fin al centro del salmo, se si accetta la proposta di struttura concentrica fin si colloca in modo deciso la rappresentazione della morte come oblio dell'uomo, come impossibilità, cioè, di 'rispondere' con la lode a un'azione di Dio che non può avvenire (vv. 4-6). La leva utilizzata per smuovere il Signore è il già menzionato principio: solo i viventi lodano Dio e se questi non salvasse il salmista, subirebbe una perdita incalcolabile.⁸³

L'uso ampio e articolato della rappresentazione della morte come oblio specifica, quindi, l'oggetto della preghiera del salmista come richiesta che il suo essere nell'oblio e nella morte non diventi definitivo

⁸² Questa affermazione rimane valida sia che si colga nei vv. 11-13 un *argumentum ad Deum* (e, quindi, lì si consideri una serie di domande retoriche), sia che lì si ritenga domande in senso proprio, come propone CRÜSEMANN, 'Rhetorische Fragen!?', 345-360. Cf. quanto affermato da SCHNOCKS, 'Vergänglichkeit', 4-5.

⁸³ Così suona la formulazione dell'*argumentum ad Deum*: cf. JANOWSKI, 'Die Toten', 26-28; ZENGER, 'Mit Gott', 69-70. Il carattere di appello non implica necessariamente di concepire i vv. 11-13 come domande retoriche.

(cf. v. 4b). Se nei vv. 4-6 (cf. anche i vv. 7-9b) la richiesta rimane in sottofondo, ai vv. 11-13 si fa più esplicita e drammatica: l'orante sente di sprofondare nell'oblio e tenta, finché è possibile, di stornare l'ira di Dio che incombe su di lui. La metafora della morte come oblio è al servizio, in ultima analisi, di questo movimento di fondo che percorre tutto il salmo, contribuendo a creare uno dei punti attorno ai quali la più generale rappresentazione della morte come spazio si condensa.⁸⁴

La metafora 'morte come oblio', chiave del Sal 88

Il vocabolario riferito alla morte presente nel Sal 88 si radica, come dimostrato da un buon numero di studi, in una tradizione piuttosto consolidata e diffusa nel VOA e, in modo più specifico, nello stesso *corpus* biblico.⁸⁵ Facendo riferimento alla specifica angolazione del presente studio, tale radicamento può essere visto da due punti di vista: uno relativo al valore che tale metafora riveste quale chiave interpretativa del salmo e l'altro riguardante la rete di corrispondenze e antitesi che questa intesse nel contesto prossimo del Sal 88, vale a dire i Sal 84-89 e, in senso più ampio, il III libro del Salterio.

Occupiamoci, prima di tutto, dell'ipotesi che la costellazione di metafore messa in luce nel Sal 88 in particolare la correlazione tra morte e oblio costituisca una delle chiavi interpretative dello stesso. Tali metafore servono a delineare la condizione a cui il salmista si sente ormai prossimo e i soggetti, i morti, a cui si avverte strettamente associato (cf. חשב al v. 5a). Questo doppio movimento di metaforizzazione della morte e 'metaforizzazione del salmista' fa sì che i tratti specifici della condizione dell'orante vengano, in qualche modo, posti in secondo piano a favore di quella che potremmo chiamare una 'rappresentazione paradigmatica', che permetta ai lettori di ogni generazione di potersi identificare nell'io del Sal 88 e di far propria la sua preghiera.⁸⁶ La metafora funziona da perno di tale modalità di rappresentazione perché costituisce una sorta di 'spazio' aperto per il lettore, chiamato ogni volta a esplorare il potenziale di significato creato dal

⁸⁴ Una trattazione completa di questo aspetto nel Sal 88 implicherebbe anche l'analisi dei vv. 7-19.17-19, cosa non possibile nei limiti di questo contributo.

⁸⁵ Cf. i testi citati alle note 2-4.

⁸⁶ Su questo argomento, cf. in generale D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001.

rapporto tra i due termini posti in relazione e, in un contesto più ampio, tra le metafore che disegnano la trama di un determinato testo.⁸⁷ Proprio perché strettamente collegato al corpo e alle sue coordinate fondamentali, tale spazio permette al lettore di ‘abitare’ detto testo e di farne propria la dinamica di fondo.⁸⁸

La correlazione tra morte e memoria/oblio implica, in modo particolare, la specificità della concezione della memoria che in essi si riflette.⁸⁹ Espressione peculiare di esso stesso metafora⁹⁰ di della relazione di alleanza tra Dio e il suo popolo, il ricordare/dimenticare, inserito in questo ambito di immagini, si collega strettamente alla polarità fondamentale morte/vita e, allo stesso tempo, alle determinazioni spaziali a essa associate. Quest’ultimo punto riveste una particolare importanza: come, infatti, morire è andare verso il basso e lontano dalla presenza di Dio, così l’oblio significa una ‘caduta’ e un allontanamento⁹¹ in un ‘dove’ che è ‘fuori’ della memoria di Dio, identificata al contrario con la vita e la vicinanza a lui. La relazione di alleanza, in altre parole, definisce, all’interno del ‘gioco metaforico’, il ‘dove’ in cui si (ri)trova il salmista. Tale ‘gioco’ si può così visualizzare:

<u>vita</u>	essere vicini a Dio	[salire] ⁹²	memoria
<u>morte</u>	essere lontani da Dio	[scendere]	oblio. ⁹³

La relativa abbondanza di indicazioni di luogo nel Sal 88 fi da noi evidenziata in particolare nei vv. 4-6.11-13 fi conferma quanto appena sottolineato: il salmista rappresenta la sua condizione attraverso metafore spaziali fi di luoghi o di movimento fi perché questo ‘spazio me-

⁸⁷ Cf. LABAHN, ‘Metaphor’, 50-53; BONS, ‘Ehemetaphorik’, 236-237.

⁸⁸ Cf. BASSON, *Divine Metaphors*, 56-61.

⁸⁹ Questo punto meriterebbe di essere situato all’interno delle rappresentazioni della morte e dell’aldilà nell’Antico Testamento e nel VOA. Anche in questo caso, lo spazio non consente di sviluppare più oltre le nostre considerazioni.

⁹⁰ Cf. PAVAN, ‘*He remembered*’, 64-65.

⁹¹ Entrambi operati da Dio: cf. vv. 9.19 (יָרַח) e l’uso del verbo שָׁחַ nelle sezioni vv. 7-9b.17-19, ‘dominati’ dall’immagine della ‘cisterna piena d’acqua’: cf. PYLE, ‘Drowning’, 18-20.

⁹² Cf. PODELLA, ‘Grundzüge’, 75-77. Il movimento di ‘a scesa’ dalla morte non è menzionato nel Sal 88: la concentrazione sull’asse verticale della relazione Dio-salmista implica solo la discesa dell’orante (cf. anche יָרַד: v. 5; תַּחֲתָי: v. 7), non la sua risalita.

⁹³ Memoria e oblio vanno qui intesi sia come ‘essere ricordati/dimenticati’ (vv. 6cd) che ‘ricordare/dimenticare’ (vv. 11-13).

taforico' possa essere disponibile, per così dire, al lettore di ogni generazione. Il 'luogo' in cui si trova il salmista è l'„oblioda parte di Dio e la sua condizione rischia di diventare quella dei morti, per i quali tale oblio diventa definitivo, senza ritorno: in questo senso, quella dell'„orante è una condizione *liminare* (cf. v. 4b), in cui la morte è propriamente l'„essere 'fuori' dal ricordo di Dio, l'„abitare in un 'non luogo' che sta sulla soglia dell'„abbandono definitivo. Le metafore impiegate per tentare di descrivere questa sorta di 'localizzazione' rendono la condizione personale del salmista un paradigma di tutti quelli che cadono nell'„oblio di Dio finché si percepiscono in tale oblio finché, perciò, si 'avvicinano' alla morte.⁹⁴ La pervasività di tali metafore connota in modo decisivo la trama del salmo, la percezione che l'„orante ha di sé e la possibilità per il lettore di 'abitare' egli stesso questo 'luogo' e costituisce, per ciò stesso, uno degli assi portanti del testo e una delle chiavi di lettura del suo dinamismo interno.

L'accostamento singolare tra immaginario della morte e memoria/oblio trova, infine, una sua ragion d'„esser non solo nella dinamica di identificazione messa in moto dal 'gioco' delle metafore, ma anche nella funzione del Sal 88 nel contesto dei Sal 84-89 e, più in generale, del III libro del Salterio. In tale contesto, infatti, i riferimenti alla memoria e all'„oblio svolgono un ruolo incisivo. Ai fini del nostro studio è sufficiente richiamare solo alcuni dati essenziali:⁹⁵

1) i Sal 74, 88 e 89 formano una sorta di 'cornice' per il III libro dal punto di vista delle menzioni della memoria. In tale cornice, Dio viene innanzitutto esortato a ricordare le origini dell'alleanza (74,2) e l'„insulto di cui il suo popolo è oggetto da parte dei nemici (74,18.22; 89,51).⁹⁶ Tale esortazione pone l'accento sulla memoria che ha Dio quale soggetto, come avviene in Sal 88,4-6, dove la condizione lamentata nei Sal 74 e 89 diventa la morte *tout court*. Questi versetti trovano un'eco anche in Sal 89,48, dove il salmista si lamenta per la fragilità del-

⁹⁴ Sulle dinamiche della rappresentazione dello spazio nei salmi, cf. in particolare G.T.M. PRINSLOO, 'The Role of the Space in the שירי מעלות (Psalms 120-134)', in *Bib* 86(2005), 457-477; ID., 'Šē'ôl → Yērûšalayim ← Šāmāyīm: Spatial Orientation in the Egyptian Hallel (Psalms 113-118)', in *OTE* 19(2006), 739-760; J.-M. SCHÄDER, 'Understanding (the Lack of) Space in Psalm 47:6 in Light of Its Neighbouring Psalms: A Spatial Reading of Psalms 46-48', in *OTE* 23(2010), 139-160.

⁹⁵ Questa operazione avviene anche in ZIEGERT, '†Mein Auge', 78-81. Sui dati qui sviluppati, cf. più estesamente PAVAN, 'He remembered', 156-164.181-184.

⁹⁶ Cf. anche 74,19.23.

la condizione umana in genere e cerca di porla, per così dire, sotto lo sguardo di Dio;⁹⁷

2) all'interno della sezione 'korachita' del III libro (Sal 84f89),⁹⁸ il Sal 88 trova numerosi legami sia con i salmi adiacenti (Sal 87 e, soprattutto, 89), sia, in forma di antitesi, con i Sal 84f85 che aprono tale sezione. Il rapporto tra Sal 87 e 88 si può leggere fi anche dal punto di vista delle immagini fi come capovolgimento,⁹⁹ dinamica che si ritrova anche tra i Sal 84 e 88;¹⁰⁰ con il Sal 89 il rapporto è più complesso e si può leggere sia in termini di antitesi (cf. Sal 88 con 89,2-19.20-38) che di 'continuità' (cf. Sal 88 con 89,39-52). Particolarmente stretto è, come già accennato, il contatto tra Sal 88,4-6.11-13 e 89,49-51.

La complessa rete di relazioni che il Sal 88 intrattiene con gli altri salmi del III libro fi in particolare, proprio in riferimento alla memoria/oblio fi illumina diversi aspetti sia della trama dei Sal 73f89, sia del nostro salmo. Ne indichiamo brevemente due. Da una parte, la correlazione tra spazio, memoria e morte nel Sal 88 offre una chiave per poter leggere i Sal 84 e 87 fi e, più in generale, tutta la sezione 84f89 fi sotto il segno del contrasto vita/morte, lontananza/vicinanza da/a Dio, memoria/oblio. Questa serie di polarità, tra loro correlate, viene espressa attraverso l'uso di metafore particolari, alcune delle quali 'migrano' da un salmo all'altro, sia nel senso della continuità che dell'antitesi. Dall'altra parte, l'inserimento del Sal 88 nella trama del III libro permette anche di identificare l'io orante del nostro testo con Israele fi ciò verrebbe suggerito dai legami con i Sal 73f83 fi o con il messia (cf. Sal 89).¹⁰¹ Entrambe le ipotesi fi non necessariamente escludentesi fi confermano il tenore paradigmatico del Sal 88 e la portata 'comunitaria' delle allusioni intertestuali ai testi fondativi in esso presenti.

In definitiva, sia l'analisi del dinamismo della metafora 'morte come oblio' all'interno del salmo, sia la considerazione dei legami che intrattiene, da questo punto di vista, con i salmi adiacenti e con il suo

⁹⁷ Cf. PAVAN, 'He remembered', 169-170.

⁹⁸ Su quanto segue, cf. PAVAN, 'He remembered', 131-135.181-185, e la letteratura ivi citata.

⁹⁹ Cf. PAVAN, 'He remembered', 158-159. Da questo punto di vista, si veda in particolare l'uso dei lessemi ידע, חלל, אהב, [זכר], טפר, immagine delle acque; la dinamica spaziale; l'antitesi tra 'nascita' (ילד) e 'morte' (מוֹת).

¹⁰⁰ Cf. PAVAN, 'He remembered', 157-158.

¹⁰¹ Cf. PAVAN, 'He remembered', 163-164.

contesto più ampio (i Sal 73fi89), permettono di determinare come la condizione *liminare* in cui si trova il salmista, il ‘dove’ della sua preghiera, sia, allo stesso tempo, individuale e comunitario, personale e paradigmatico. Quale che sia la causa specifica che può aver generato il suo lamento, nella voce del salmista si ode anche quella di Israele in esilio e del messia sconfitto (cf. Sal 89,48-51): in entrambi i casi, il ‘luogo’ della lontananza dalla terra diventa quello della lontananza da Dio e, perciò, della sua dimenticanza, intesa sia come oblio da parte di Dio sia come ‘impossibilità del ricordo’ da parte dell’uomo (cf. Sal 137)¹⁰² fi in ultima analisi, la ‘quasi morte’ di Israele e delle sue speranze messianiche.

MARCO PAVAN
 Facoltà Teologica dell’Italia Centrale
 Case Sparse Orgi, 28
 52018 Borgo alla Collina (AR)
 cremosgiuseppe@gmail.com

Parole chiave

Sal 88 fi Salterio fi Sal 84fi89 fi Sal 73fi89 fi Metafora fi Morte fi Memoria fi Oblio

Keywords

Ps 88 fi Psalter fi Pss 84fi89 fi Pss 73fi89 fi Metaphor fi Death fi Memory fi Oblivion

Sommario

Nel Sal 88 il salmista lamenta la sua condizione di ‘quasi morte’ e lo fa in termini tali da innalzare una sorta di preghiera senza sbocco, tanto più enigmatica quanto meno sembrano comparire fi all’interno del testo fi segni evidenti di speranza. Tra le numerose immagini o metafore che l’orante utilizza per descrivere la sua condizione, il presente contributo si propone di indagarne una poco studiata: quella della morte come oblio. Dopo aver identificato la struttura e la logica interna del testo, l’analisi si concentra su quei versetti (vv. 4-6.11-13) dove

¹⁰² Cf. in proposito anche M.A. HALVORSON-TAYLOR, *Enduring Exile. The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible* (VTS 141), Leiden 2010.

tale metafora appare più chiaramente, per poi tentare, nelle conclusioni, di coglierne la funzione all'interno dell'insieme del salmo e, più in generale, nel contesto immediato in cui è inserito il Sal 88 (Sal 84f89 e, in genere, il III libro del Salterio). L'accostamento tra morte e oblio rivela come l'orante fin al tempo stesso un io personale e comunitario fin si percepisca confinato in una sorta di condizione liminare, sulle soglie dell'abbandono definitivo da parte di Dio, condizione che viene concepita e, quindi, rappresentata come morte.

Summary

In Ps 88, the psalmist laments his state of 'near death' and does so in such terms as to raise a prayer of a kind that is without solution, a prayer that is all the more enigmatic the fewer clear signs of hope seem to appear within the text. Among the numerous images and metaphors which the worshipper uses to describe his condition, the present essay proposes to examine one that has been little studied: that of death as oblivion. After an identification of the structure and internal logic of the text, the analysis concentrates on those verses (vv. 4-6.11-13) where this metaphor appears most clearly in order then to try, in the conclusions, to grasp its function within the psalm as a whole and, more generally, in the immediate context in which Ps 88 is placed (Pss 84f89 and, in general, the III book of the Psalter). The association between death and oblivion reveals that the worshipper fin at the same time a personal and a communal I fin thinks of himself as being confined in a kind of liminary condition, on the threshold of definitive abandonment by God, a condition which is conceived of and therefore represented as death.

RICCARDO CALIMANI - GIACOMO KAHN

Gli ebrei tra storia e memoria

Prefazione di Luigi Nason

Nonostante la civiltà e la cultura europea affondino le radici nella tradizione ebraico-cristiana, le vicende del popolo ebraico e le sue esperienze accumulate nell'arco di alcuni millenni sono poco conosciute. Attorno alla figura dell'ebreo si aggirano i fantasmi del pregiudizio o del sospetto. *«Essere ebrei – scrivono gli autori – è doppiamente difficile: è difficile essere se stessi, è difficile essere accettati.*

È un problema stimolante che offre motivi di riflessione. Costanti e sempre nuovi».



«CRISTIANI ED EBREI»

pp. 328 - € 27,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Il re-profeta rifiutato. Intertestualità e narrazione in Mt 21,1f23,39

Il presente contributo intende considerare lo sfondo AT della sezione di Mt 21,1f23,39, mostrando come sia possibile evidenziare in essa la presenza di una doppia tipologia: regale e profetica. Il *background* anticotestamentario delle singole pericopi di questa sezione è stato ampiamente studiato, ma tale sfondo non è stato considerato (a nostra conoscenza) tenendo presente l'intersezione di Mt 21,1f23,39.

Si partirà con questioni di carattere introduttivo, delimitando la sezione di Mt 21,1f23,39 e proponendo una struttura. Seguirà l'analisi delle pericopi: non tutte saranno prese in esame, ma soltanto quelle che presentano uno sfondo anticotestamentario. Metodologicamente, i paralleli tra il testo di Mt e l'AT saranno individuati e discussi a partire dalla LXX. Molto probabilmente l'evangelista conosce anche il testo ebraico che confluirà nel TM, ma è noto che le prime comunità cristiane (e gli evangelisti) utilizzarono come testo di riferimento per le Scritture di Israele il testo greco. Anche Mt, tranne alcune eccezioni,¹ quando richiama l'AT, si basa sul testo greco. Da ultimo si mostrerà come Mt costruisce le due tipologie suddette e si chiarirà la funzione di ciascuna tipologia e il rapporto che l'evangelista stabilisce fra di esse.

Delimitazione della sezione

Gli studiosi non concordano sulla collocazione di 23,1-39. Alcuni ritengono che tale sezione concluda quella iniziata con l'ingresso di Gesù a Gerusalemme in 21,1, mentre altri considerano questo capitolo come inizio del quinto e ultimo discorso di Gesù in Mt (23,1f

¹ Si pensi a quelle che vengono definite 'citazioni di compimento', che si caratterizzano per 'a mixed text form, which is closer to Hebrew than the strongly Septuagintal text of the other Gospel quotations' (G.M. SOARES PRAHBU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* [AnBib 63], Roma 1976, 19). L'unico caso in Mt 21,1f23,39 in cui l'evangelista si avvicina di più al TM sarà proprio una delle citazioni di compimento, quella contenuta in 21,5.

25,46).² A sostegno di quest'ultima ipotesi vengono avanzate le seguenti prove:

1. In 23,1f25,46 si assiste a un lungo discorso di Gesù, interrotto brevemente e in maniera non significativa in 24,1-3. Questo lungo discorso si chiuderebbe con 26,1, con la tipica formula matteana posta a conclusione degli altri discorsi (cf. 7,28; 11,1; 13,53; 19,1).

2. Il decisivo cambiamento dei personaggi si ha con 22,46. Qui terminano le controversie di Gesù con le autorità giudaiche; queste ultime escono di scena e restano in 23,1-39 soltanto oggetto del discorso di Gesù e non suoi interlocutori. In 23,1-39 Gesù si rivolge alle folle e ai discepoli (cf. 23,1), mentre in 24,1f25,46 soltanto ai discepoli (cf. 24,3). Il cambiamento dell'uditorio in 24,1-3 sarebbe solamente parziale e perciò secondario (stessa valutazione per il cambiamento di luogo, dal tempio al Monte degli Ulivi). Inoltre un analogo cambiamento di luogo e di uditorio si ha in 13,36, senza che questo metta in discussione l'unità di un altro discorso matteano (13,1-52). Come in 13,1-52, il cuore di 23,1f25,46 mostra uno spostamento geografico che terrebbe insieme due parti di un unico discorso, allo scopo di indicare un lieve cambiamento nell'uditorio senza una rottura contenutistica.³ Oltre a 13,1-52, J. Hood allude a 18,21, notandovi un cambio di uditorio: da un gruppo più ampio di discepoli a uno più ristretto: da ciò egli conclude che un discorso libero da elementi narrativi e da cambiamenti di uditorio non rientrerebbe nelle intenzioni di Mt.⁴

3. La tematica del giudizio unifica Mt 23,1f25,46: il c. 23 presenterebbe il giudizio su Israele, sulle sue autorità e sul tempio, mentre i cc. 24f25 parlerebbero del giudizio cosmico escatologico.⁵

4. Il c. 23 presenta diverse connessioni letterarie con quanto segue:⁶
a) 23,1-39 si chiude con l'annuncio della distruzione di Gerusalemme e del tempio (v. 38) e 24,1-51 si apre con la medesima prospettiva (v. 2);
b) la citazione di 23,39 sembra introdurre il tema della venuta del Mes-

² Per un ampio *status quaestionis* in merito cf. J. HOOD, 'Matthew 23f25: The Extent of Jesus, Fifth Discourse', in *JBL* 128(2009), 529-530.

³ Cf. HOOD, 'Matthew 23f25', 531. Così anche D.E. GARLAND, *The Intention of Matthew 23* (NT.S 52), Leiden 1979, 28-29; H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus*, 2 voll., Düsseldorf 1994-1997, II, 362-363; W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK), Leipzig 1998, 393-394; R. PREGEANT, *Matthew*, St. Louis, MO 2004, 165.

⁴ HOOD, 'Matthew 23f25', 531.

⁵ Cf. GARLAND, *Intention*, 29.

⁶ Per queste connessioni cf. HOOD, 'Matthew 23f25', 533-534.

sia-Figlio dell'„Uomoescatologico, ripresa subito in 24,3; c) vi sono legami lessicali tra 23,36 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην) e 24,34 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται); d) il *logion* di 23,12, dove sono contrapposti coloro che si umiliano e quelli che s'innalzano, forma un'„inclusione con 25,31-46, dove si allude al comportamento antitetico dei giusti e degli ingiusti.⁷ Inoltre 23,1-39 e 25,31-46 si contrappongono per il fatto che i destinatari dei 'guai' non entrano e non fanno entrare nel regno dei cieli (cf. 23,13), mentre i giusti in 25,31-46 ricevono in eredità questo regno (cf. 25,34).

5. Bisogna considerare 23,1-39 come parte dell'„ultimo discorso di Mt in quanto, in tal modo, esso riprende e si contrappone al primo discorso (5,1fi7,29). Questi i principali punti di richiamo: a) il primo discorso si aprirebbe con le *Beatitudini*, mentre l'„ultimo vi si contrapporrebbe con i 'guai'; b) in 5,1 Gesù sale sul monte e si mette a sedere: in tal modo Gesù fa da contraltare agli scribi e ai farisei, seduti sulla cattedra di Mosè (cf. 23,2).⁸

6. Il legame di 23,1-39 con quanto segue si evince anche dal modo in cui l'„evangelista riprende la fonte marciiana. Infatti tra l'„apostrofe rivolta agli scribi (cf. Mc 12,38-40) e il discorso escatologico (cf. Mc 13,1-52), Mc colloca l'„episodio della vedova (cf. Mc 12,41-44). Invece Mt omette la pericope della vedova, sia perché questa avrebbe interrotto la continuità di questi versetti, sia perché avrebbe rovinato l'„effetto drammatico creato dal crescendo delle accuse in 23,1-39.⁹

A tutti questi argomenti è possibile addurre le seguenti obiezioni.

1. Si è così certi che Mt 23,1fi25,46 costituisca un unico grande discorso, che termina con la consueta formula in 26,1? Come nota D.J. Harrington, 23,1-39 è principalmente un testo polemico e non un insegnamento su un determinato tema.¹⁰ Gli altri discorsi matteani sono, invece, insegnamenti su un argomento ben preciso: il 'discorso della

⁷ Cf. HOOD, 'Matthew 23fi25', 534.

⁸ Così HOOD, 'Matthew 23fi25', 533-534. Per ulteriori punti di contatto, cf. sempre HOOD, 'Matthew 23fi25', 540-541; cf. anche L. CARDELLINO, 'Mt 23,29-32 e il preteso anti giudaismo di Matteo', in *RivB* 48(2000), 27-53.

⁹ Così GARLAND, *Intention*, 27.

¹⁰ Cf. D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina 1), Collegeville, MN 1991, 321.

montagna' (cf. 5,1fi7,27), pur presentando materiale variegato, è incentrato sul grande tema della δικαιοσύνη;¹¹ il secondo discorso (cf. 10,1-42) è costituito dalle raccomandazioni missionarie di Gesù ai discepoli; il terzo discorso (cf. 13,1-52) è noto come il grande insegnamento parabolico sul regno di Dio; il quarto discorso (cf. 18,1-35) è caratterizzato da istruzioni relative alla comunità.

Considerando 23,1fi25,46 come l'ultimodiscorso matteoano, l'unità tematica tipica dei discorsi di Gesù in Mt non è, a nostro parere, molto evidente. Si potrebbe pensare che la tematica del giudizio unifichi questa sezione. Non c'è dubbio che di giudizio si parli già in 23,1-39. Tuttavia, per comprendere un simile giudizio sul tempio, sulle autorità giudaiche e su Gerusalemme, sono imprescindibili i cc. 21fi22: infatti, le parole severe di Gesù in 23,1-39 si spiegano solo alla luce dei contrasti tra Gesù e le autorità giudaiche descritti in 21,1fi22,46; inoltre, tale giudizio è rivolto unicamente contro Israele.¹² Invece, come si può dedurre dal vocabolario e dalle immagini utilizzate dall'evangelista, il giudizio di cui si parla ai cc. 24fi25 è il giudizio escatologico su tutte le nazioni (cf. 25,32). Ciò è confermato anche dai tempi verbali dei cc. 23 e 24fi25: in 23,1-39 i verbi sono prevalentemente al presente (con l'eccezione del v. 12 e dei vv. 34.36), mentre ai cc. 24fi25 i verbi sono per la maggior parte al futuro.¹³ Non è un caso, inoltre, che in 24,1-3 Gesù lasci il tempio (dove si trovava fin da 21,23) e si rechi sul Monte degli Ulivi. Nell'immaginario giudaico del tempo si pensava che il Messia escatologico sarebbe apparso proprio su questo monte: l'evangelista, perciò, non aveva luogo migliore per collocare l'insegnamento escatologico di Gesù. Inoltre, l'abbandono del tempio (luogo di riferimento per le autorità giudaiche) può essere visto come segno della frattura creatasi tra Gesù e le autorità nei cc. 21fi23. Perciò, questo cambiamento di luogo, dal tempio al Monte degli Ulivi, non deve assoluta-

¹¹ Come evidenziato da Dupont nel suo fondamentale studio sulle *Beatitudini* (cf. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, 2 voll., Cinisello Balsamo [MI] 1992).

¹² Cf. M.J. WILKINS, *Matthew* (The NIV Application Commentary Series), Grand Rapids, MI 2004, 744, che vede in Mt 23,1-39 il culmine del giudizio sulle autorità di Israele sviluppato fin dall'ingresso di Gesù a Gerusalemme. Cf. anche R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids, MI 2007, 769, che parla di 'naturale progressione' in Mt 21,1fi23,39.

¹³ Pace HOOD, 'Matthew 23fi25', 533. Ciò viene giustamente sostenuto anche nella struttura proposta per Mt 21,1fi25,46 da A.I. WILSON, *When Will These Things Happen? A study of Jesus as Judge in Matthew 21fi25*, Carlisle 2004, 78-79.

mente essere ritenuto di secondaria importanza, ma segna un passaggio rilevante nella narrazione, introducendo l'„insegnamento escatologico di Gesù.

Alla luce di queste osservazioni, le due sezioni (23,1-39 e 24,1fi25,46) devono essere considerate separatamente. L'„omogeneità contenutistica, tipica degli altri discorsi di Mt, è rinvenibile solo nella sezione di 24,1fi25,46 ed è data dalla tematica escatologica: perciò è questa sezione che deve essere considerata, a nostro parere, l'„ultimo dei cinque grandi discorsi matteani.

2. L'„eterogeneità dei materiali di 23,1-39 e 24,1fi25,46 può essere confermata da un'„ulteriore osservazione. I cc. 24fi25 di Mt seguono il modello classico di discorso, che sviluppa ed espande un discorso sinottico più breve (per 24,1fi25,46 cf. Mc 13,3-37 e Lc 21,7-36), mentre il materiale di 23,1-39 trova i suoi paralleli altrove (soprattutto in Lc 11,1-54). Questo evidenzia ulteriormente che si tratta di materiali differenti, che difficilmente possono essere considerati come un'„unica sezione.¹⁴

3. Sebbene non siano più interlocutori di Gesù (come nelle controverse precedenti), è alle autorità giudaiche che egli si rivolge in 23,1-39, come se continuassero a essere presenti sulla scena, tanto che egli le interpella con la formula οὐαί ὑμῖν. Il cambiamento di uditorio in 23,1 (Gesù parla a folle e discepoli) non è, perciò, così importante da doversi ritenere come indizio dell'„inizio di una nuova sezione. Sul piano narrativo, invece, sembra molto più rilevante l'„uscita di scena delle folle e la permanenza dei soli discepoli come interlocutori di Gesù in 24,1. Circa le folle, infatti, esse si separano definitivamente dal gruppo dei discepoli di Gesù e ricompariranno solamente nei racconti della passione, dove si uniranno ai capi nella condanna di Gesù.¹⁵ Questa associazione delle folle con le autorità giudaiche si riscontra già negli ultimi versetti del c. 23 (cf. 23,34-39). In tal modo, allontanandosi da Gesù, le folle si pongono all'„interno del duro giudizio da lui pronunciato proprio in 23,34-39, relativo all'„uccisione degli antichi profeti, nella cui scia Gesù si pone. Dunque, si può attribuire un valore significativo, sul piano narrativo, all'„uscita di scena delle folle che (come si sottolineerà ulteriormente), da personaggio caratterizzato positivamente, entrano nell'„orbita delle autorità giudaiche, avversarie di Gesù.

¹⁴ Cf. FRANCE, *Gospel*, 857.

¹⁵ Cf. le successive ricorrenze del termine ὄχλος in Mt 26,47.55; 27,20.24.

4. Alla luce dei primi due punti, se è vero che anche in 13,1-52 abbiamo un cambiamento di luogo e di uditorio nel mezzo del discorso, in 24,1-3 i cambiamenti di luogo e di uditorio risultano essere molto più netti e significativi e perciò non possono essere considerati come un passaggio secondario all'„internodi un unico discorso di Gesù. Inoltre non si comprende come Hood possa affermare che non è nelle intenzioni dell'„evangelista proporre nel suo vangelo un discorso di Gesù privo di elementi narrativi o di cambiamenti di uditorio, se già il primo discorso di Mt (5,1f7,27) non presenta tale fenomenologia.

5. Un'altra considerazione deve essere avanzata a partire dalle introduzioni ai discorsi di Gesù in Mt. In quasi tutte le introduzioni si può ritrovare un movimento dei discepoli verso Gesù, indicato da una forma del verbo προσέρχομαι (cf. 5,1; 13,10.36; 18,1); in 10,1 questo movimento può essere supposto dal fatto che Gesù chiama a sé i suoi discepoli (προσκαλεσάμενος).¹⁶ Inoltre in alcuni discorsi sono i discepoli con una domanda a sollecitare l'insegnamento di Gesù (cf. 13,10.36; 18,1). Ritroviamo questi elementi in 24,1.3 (προσηλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) e nella domanda di 24,3. Perciò, l'introduzione all'„ultimo discorso di Gesù in Mt corrisponde più probabilmente a 24,1-3 e non a 23,1, la cui brevità costituirebbe un'ulteriore differenza rispetto alle più ampie introduzioni degli altri discorsi (cf. 5,1-2; 10,1-5; 13,1-3.10.36; 18,1-3a).

6. Mt 23,1-39 presenta varie connessioni letterarie e tematiche con i cc. 21f22: a) in 23,2 si parla di γραμματεῖς e Φαρισαῖοι, presenti in 21,1f22,46 e non in 24,1f25,46; b) il contrasto tra il dire e il non fare delle autorità (cf. 23,4) sembra essere una chiara allusione a 21,28-32; c) in modo esplicito (cf. 21,31.43) o implicito (cf. la sostituzione dei commensali in 22,8-9) la tematica della perdita del regno di Dio (cf. 23,13) è già accennata nella trilogia di 21,28f22,14; d) la polemica sul vero culto in 23,23 richiama il gesto profetico nel tempio (cf. 21,12-13); e) il riferimento all'„uccisione dei profeti in 23,27-33 e all'„invio dei profeti a Gerusalemme (cf. 23,37) rimanda alla parabola dei vignaioli omicidi (cf. 21,33-41);¹⁷ f) in 23,39 è ripresa, a mo' di inclusione, la cita-

¹⁶ Sebbene i vv. 10 e 36 del c. 13 non siano parte dell'introduzione al discorso, è in questi versetti che Gesù inizia a parlare ai discepoli che, come detto sopra, sono i veri destinatari del suo discorso.

¹⁷ Tale ripresa viene confermata dall'uso dei medesimi verbi ἀποκτείνειν e λιθοβολεῖν in 21,35 e 23,37 per riferirsi alla sorte dei profeti.

zione già riportata in 21,9.¹⁸ Le connessioni letterarie e tematiche con 24,1f25,46 sono, a nostro parere, più deboli.

7. Se si deve evidenziare un richiamo tra il primo e l'ultimo discorso di Gesù in Mt, alcune corrispondenze verbali tra 5,1 e 24,3 sembrano confermare la nostra ipotesi: a) καθίσαντος αὐτοῦ (5,1) - καθημένου αὐτοῦ (24,3); b) εἰς τὸ ὄρος (5,1) - ἐπὶ τοῦ ὄρους (24,3); c) προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταί (5,1) - προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταί (24,3). In base a questi punti di contatto, un parallelo tra il primo e l'ultimodiscorso matteoano può essere stabilito tra questi versetti e non a partire da 23,1.¹⁹

8. Difficile è spiegare il motivo per cui Mt abbia omissso (a differenza di Mc e Lc) la pericope della vedova: essa si sarebbe ben sposata con la critica tipicamente matteana verso un culto solo esteriore. Tuttavia si può pensare che la motivazione sia intrinseca al racconto stesso. Proprio perché 23,1-39 esprime il giudizio definitivo su Israele e sulle sue autorità, il brano della vedova non riveste alcuna utilità, a livello narrativo. Difatti il giudizio è stato ormai pronunciato e le autorità giudaiche torneranno sulla scena solo per portare a compimento il tragico destino di Gesù. A differenza di Mt, Mc non intende presentare un giudizio su Israele. Inoltre, in Mc 12,40, le autorità sono accusate di depredare le case delle vedove, situazione che funge da 'trampolino di lancio' per la pericope della vedova. Mt invece omette questa accusa di tipo 'sociale', insistendo su quella d'ipocrisia. A ragione Hood afferma che la pericope della vedova avrebbe interrotto una certa continuità tra il lamento su Gerusalemme (cf. 23,37-39) e la predizione sulla distruzione del tempio (cf. 24,2). Tuttavia da ciò non consegue che 23,1-39 debba essere ritenuto come parte di un unico discorso con 24,1f25,46.

Delimitata la sezione, presentiamo brevemente la struttura.

Composizione di Mt 21,1-23,39

Sulla struttura di Mt 21,1f23,39 vi è un accordo più generalizzato tra gli studiosi, perché le pericopi appaiono ben distinte fra loro. Tut-

¹⁸ Simile *inclusio* ci sembra meglio fondata rispetto a quella suddetta, proposta da Hood.

¹⁹ Anche la corrispondenza tra le beatitudini in 5,3-11 e i 'guai' di 23,13-33 è molto debole: vi è sia una differenza numerica (8 beatitudini e 7 'guai') sia una differenza di contenuti (cf. FRANCE, *Gospel*, 868).

tavia non mancano le divergenze; di seguito proponiamo una struttura, che in seguito cercheremo di chiarire.

fi *Mt 21,1-11. Il re-profeta entra in Gerusalemme*.²⁰ Alcuni autori uniscono a questo brano i vv. 12-17:²¹ preferiamo considerare questi versetti a parte. Mt 21,1-11 introduce l'intersezione di 21,1fi23,39, per diverse ragioni: a) presenta l'ingresso di Gesù a Gerusalemme, che sarà scenario di tutta la sezione; 2) a partire da questo momento inizia ad aggravarsi la tensione tra Gesù e le autorità giudaiche, che porterà al duro giudizio in 23,1-39; 3) re e profeta sono le coordinate cristologiche mediante le quali si comprende la sezione di 21,1fi23,39.

fi *Mt 21,12-27. Culto e opere: l'Israele privo di frutti*. Questa sotto-sezione comprende tre pericopi: 1) 21,12-17: azione profetica di Gesù nel tempio; 2) 21,18-22: il fico seccato; 3) 21,23-27: domanda sull'autorità di Gesù. Sulla collocazione di quest'ultimapericope non vi è accordo fra gli studiosi. Alcuni studiosi la considerano come inizio delle controversie di Gesù con le autorità.²² A nostro parere, essa non può essere considerata una controversia, dal momento che non si incentra su una tematica ben precisa (come le controversie successive), ma riguarda ciò che Gesù ha compiuto nel tempio. Altri ritengono che questa pericope, insieme a 21,28-32, formi una piccola sezione riguardante Giovanni il Battista.²³ Si vedrà che il testo di 21,23-27 presenta un legame più stretto con quanto precede, mentre 21,28-32 rivela evidenti punti di contatto con quanto segue. Ancora meno sostenibile ci sembra la proposta di J. Nolland, che inquadra come sezione unitaria 21,12-46.²⁴ Tuttavia è molto difficile individuare una rottura fra 21,46 e 22,1.

fi *Mt 21,28fi22,14. Perdita del Regno come conseguenza del rifiuto*. Questa sezione presenta soltanto alcune parabole: 1) 21,28-32: parabola dei due figli; 2) 21,33-46: parabola dei vignaioli omicidi; 3) 22,1-14: parabola del banchetto regale. In seguito approfondiremo il carattere unitario della sezione.

²⁰ Questo titolo ribalta quello contenuto in W.D. DAVIES fi D.C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew* (ICC), 3 voll., Edinburgh 1988-1997, III, 111 (il *profeta-re*).

²¹ Così, per esempio, HARRINGTON, *Gospel*, 292; U. LUZ, *Vangelo di Matteo* (Commentario Paideia), 4 voll., Brescia 2006-2014, III, 229.

²² Così, per esempio, WILKINS, *Matthew*, 43; FIEDLER, *Matthäusevangelium*, 328.

²³ Così, fra gli altri, HARRINGTON, *Gospel*, 298; LUZ, *Matteo*, III, 262.

²⁴ Cf. J. NOLLAND, *The Gospel according to Matthew* (NIGTC), Grand Rapids, MI 2005, 841.

fi *Mt 22,15-40. Controversie di Gesù con le autorità giudaiche: crescita della tensione.* Anche questa sezione è unitaria e come tale è considerata dalla maggioranza degli studiosi. Si tratta di controversie con i gruppi giudaici principali (farisei e sadducei) o con i loro esponenti su questioni ben definite: 1) 22,15-22: controversia sul tributo a Cesare; 2) 22,23-33: controversia sulla risurrezione dei morti; 3) 22,34-40: controversia sul comandamento grande.

fi *Mt 22,41-46. Il Cristo figlio di Davide: definitiva rottura tra Gesù e le autorità giudaiche.* Questo testo è inglobato da buona parte degli studiosi nella precedente sezione, ma, a nostro parere, non è una controversia come le altre. Preferiamo considerare questa pericope in modo autonomo.²⁵

fi *Mt 23,1-39. Giudizio di Gesù su Israele.* Questo capitolo costituisce il vertice di tutta la sezione 21,1f23,39, presentando il definitivo giudizio di Gesù sulle autorità giudaiche, che si estende a tutto il popolo. Tenendo presente questa struttura, possiamo procedere all'analisi di alcune pericopi in 21,1f23,39.

Panoramica sulle pericopi di Mt 21,1-23,39

Il re-profeta entra in Gerusalemme (Mt 21,1-11)

Lo sfondo anticotestamentario è imprescindibile per comprendere questo testo fondamentale nella narrazione di Mt. Presentiamo gli elementi di maggior rilievo:

fi τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (v. 1): l'«unicopasso dell'At» in cui è citato il Monte degli Ulivi è Zc 14,4. Il contesto è quello del ritorno a Gerusalemme del Signore identificato come re (cf. Zc 14,9), che purificherà Gerusalemme, sconfiggerà i suoi nemici e inaugurerà il regno escatologico. Già con questo riferimento si profila il motivo della *regalità*.

fi A differenza di Mc e di Lc, Mt allude a due animali (ὄνος e πῶλος al v. 2). Tale allusione richiama Zc 9,9, che sarà citato al v. 5b, ed è divenuta una vera *crux interpretum*.²⁶ Contrariamente a quanto talora

²⁵ Lo stesso France, sebbene includa Mt 22,40-46 nella sezione delle controversie, parla di questa pericope come di una 'contro-controversia' (France, *Gospel*, XIII). Luz parla di disputa 'soltanto in senso indiretto' (Luz, *Matteo*, III, 362).

²⁶ Per una presentazione delle varie posizioni cf. DAVIES fi ALLISON, *Gospel*, III, 120-121. Un più recente contributo in merito è quello di W. COPPINS, 'Sitting on two Asses?'

sostenuto,²⁷ è improbabile che Mt non si sia accorto che in Zc 9,9 non si parli di due animali diversi, ma vi sia un *parallelismus membrorum* sullo stesso animale. Generalmente l'evangelista dimostra di conoscere in modo approfondito le Scritture giudaiche. Troppo congetturali si possono considerare le posizioni di quanti ritengono che i due animali siano stati storicamente presenti sulla scena:²⁸ non si comprende come mai sia Mc che Lc avrebbero ommesso questo particolare. Anche l'ipotesi che vedrebbe qui uno dei soliti raddoppiamenti di Mt non sembra così decisiva.

Invece altri autori ritengono che la soluzione a questo problema sia da ricercarsi nell'AT. A partire da alcuni testi rabbinici, D.C. Allison rimanda a Es 4,20, dove si allude ad alcune bestie da soma (ὑποζύγια; cf. Mt 21,5), sulle quali Mosè aveva fatto salire sua moglie e suo figlio per tornare in Egitto. Da ciò egli conclude che si possa vedere qui un altro elemento di sviluppo della tipologia mosaica che attraverserebbe il Vangelo di Matteo.²⁹ Tuttavia, oltre al fatto che nel passo di Es 4,20 non compaiono ὄνος né πῶλος, ci si chiede quale parallelismo vi sia fra i due testi. Gesù, infatti, non sarebbe in corrispondenza con Mosè, ma con la moglie di quest'ultimo. Altri studiosi vedono qui un riferimento a 2Sam 16,1-4.³⁰ Qui i punti di contatto terminologici sono maggiori: 1) il termine ὄνος (cf. 2Sam 16,1; Mt 21,2.5.7); 2) il termine ὑποζύγιον (cf. 2Sam 16,2; Mt 21,5); 3) una certa somiglianza tra i verbi ἐπικάθημαι (cf. 2Sam 16,2.3) e ἐπικαθίζω (cf. Mt 21,7). Anche i parallelismi fra i testi sono più numerosi: 1) in 2Sam 16,1-4 si parla di Davide e, in Mt 21,9, Gesù sarà definito 'figlio di Davide'; 2) Davide sta lasciando Ge-

Second Thoughts on the Two-Animal Interpretation of Matthew 21:7', in *TynB* 63(2012), 275-290. Non si affronta qui l'intricata questione del tipo testuale della citazione di Zc 9,9 in Mt 21,5, per la quale si rimanda a W.J.C. WEREN, 'Jesus, Entry into Jerusalem. Mt 21,1-17 in the Light of the Hebrew Bible and the Septuagint', in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131), Leuven 1997, 117-141.

²⁷ Cf. J.P. MEIER, *The Vision of Matthew. Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York 1979, 17-25.

²⁸ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, MI 1994, 409, che parla di reminiscenza storica; cf. anche D.A. HAGNER, *Matthew* (WBC 33A-B), 2 voll., Dallas, TX 1993-1995, II, 594-595; WILKINS, *Matthew*, 687; FRANCE, *Gospel*, 778. Per una critica più ampia cf. COPPINS, 'Asses', 280.

²⁹ Cf. D.C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis, MN 1993, 248-253. Lo stesso Allison, però, ammette che la sua proposta non può essere provata (252).

³⁰ M.J.J. MENKEN, 'The quotations from Zech 9,9 in Mt 21,5 and in Jn 12,15', in A. DENAUX (ed.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, 574-575.

rusalemme passando dal Monte degli Ulivi (cf. 2Sam 16,1),³¹ luogo da cui Gesù parte (cf. Mt 21,1); 3) Gesù è accompagnato da un corteo come Davide; 4) si parla di una coppia di asini (cf. 2Sam 16,1). Mt riprende perciò alcuni elementi di 2Sam 16,1-4 che rimandano all'idea di *regalità*. Tuttavia, resta un elemento ancora inspiegabile: il πῶλος, a cui 2Sam 16,1-4 non allude. Per risolvere tale questione si deve ricorrere a Gen 49,11:³² solo qui, nell'AT, si allude in modo congiunto a ὄνος e πῶλος. Inoltre, sebbene con verbi diversi (δεσμεύω e δέω), i due testi dicono che gli animali sono legati (cf. Gen 49,11; Mt 21,2).³³ Inserito nella benedizione di Giacobbe a suo figlio Giuda, questo passo, di carattere messianico, si riferisce al Messia regale. Inoltre l'asino, nell'AT e nel Vicino Oriente antico, era cavalcatura regale.³⁴ Tale conclusione evidenzia come il doppio animale mira a presentare Gesù come *Messia regale*.

fi Mt 21,5 presenta una citazione conflata (propria di Mt): l'espressione εἶπατε τῇ θυγατρὶ Σιών riprende il passo di Is 62,11, mentre il resto della citazione è tratto da Zc 9,9. Entrambi i testi annunciano alla 'figlia di Sion' (espressione che probabilmente ha consentito a Mt di unirli) un intervento salvifico di un *re* in suo favore. La giustapposizione di questi testi può essere così motivata: 'God's kingship in Zion (Isa. 62,11) is realised when the messianic king, who will rule in God's name, enters the city (Zech. 9,9)'.³⁵ Molto importante è la modalità con cui Mt presenta la citazione. Anzitutto è significativo che l'evangelista sostituisca l'esortazione introduttiva di Zc 9,9, in cui si invita Gerusalemme a un grande giubilo, con quella più sobria di Is 62,11. Molto probabilmente, eliminando questo riferimento alla gioia, Mt anticipa la risposta negativa di Gerusalemme al suo ingresso in città.³⁶ Al-

³¹ Sebbene non lo si affermi esplicitamente, gli studiosi sono concordi nel ritenere che il monte a cui si allude in 2Sam 16,1 è il Monte degli Ulivi.

³² 'It is likely that only an echo on Gn. 49:11 can account for the narrative investment in the location of the animals' (NOLLAND, *Gospel*, 833). Per il collegamento tra Zc 9,9 e Gen 49,8-12 cf. lo studio di J. BLENKINSOPP, 'The Oracle of Judah and the Messianic Entry', in *JBL* 80(1961), 55-64.

³³ Non ritengo sufficientemente probante la critica di Luz circa il sesso dell'asino/a (cf. LUZ, *Matteo*, III, 234).

³⁴ Cf. 1Sam 9,1f10,16; 2Sam 16,1-4; 1Re 1,32-40. Inoltre cf., per esempio, il testo sumero *Gilgames e Agga*, in cui i figli del re cavalcano alcuni asini.

³⁵ WEREN, 'Jesus', Entry', 126.

³⁶ Cf. C.A. HAM, *The Coming King and the Rejected Shepherd. Matthew's Reading of Zechariah's Messianic Hope* (New Testament Monographs 4), Sheffield 2005, 40.

tro elemento degno di nota è il fatto che Mt elimina due attributi del re presenti in Zc 9,9: σωζων e δίκαιος. Questo sorprende perché si tratta di termini ricorrenti in Mt (15 volte il verbo σωζω e 17 volte δίκαιος) che potevano tranquillamente essere attribuiti a Gesù. L'eliminazione di questi attributi vuole probabilmente far risaltare l'aggettivo πραῦς (già attribuito a Gesù in Mt 11,29). Gesù è presentato non con i tratti della potenza, ma con quelli dell'umiltà e della mitezza, che connotano la sua messianicità regale.³⁷

fi La descrizione del corteo che accompagna Gesù a Gerusalemme (vv. 6-8) richiama alcuni passi dell'AT. Anzitutto 1Re 1,32-40, alla luce di queste corrispondenze terminologiche: il termine κύριος riferito a Davide e a Gesù (cf. 1Re 1,33.36; Mt 21,3); l'espressione βασιλεύς riferita a Salomone e a Gesù (cf. 1Re 1,34; Mt 21,5); la folla che segue: ἀνέβη ὀπίσω (cf. 1Re 1,40) e ἀκολουθοῦντες (cf. Mt 21,9); il verbo ἐπικαθίζω (cf. 1Re 1,38; Mt 21,7). Vi sono anche parallelismi notevoli: 1) si parla di un'intronizzazione regale; 2) Salomone/Gesù è fatto salire su una cavalcatura; 3) vi è un corteo che accompagna il re; 4) vi è un clima generale di gioia; 5) Salomone è figlio di Davide e Gesù è acclamato come tale.

Come gli ufficiali di Ieu disposero i mantelli sulla strada quando egli fu unto re su Israele (cf. 2Re 9,11), così sono disposti i mantelli in occasione dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme (cf. Mt 21,8). Entrambi sono gesti di riconoscimento regale. Alcuni studiosi vedono anche nei rami di palma tagliati dalla folla il riferimento a un'idea messianica di stampo nazionalistico (cf. 1Mac 13,51-52; 2Mac 10,6-8).³⁸ Tuttavia, è il passo di Gv 12,13 a parlarci di palme, mentre Mt 21,8 accenna soltanto ai rami. Dunque, non è possibile vedere nell'elemento dei rami un chiaro richiamo alla dimensione messianica.

fi L'inserimento di τῷ υἱῷ Δαυὶδ nella citazione del Sal 117,25-26^{LXX}, titolo che qui viene riferito a Gesù, conferma come il nostro testo vada letto nella direzione messianico-regale. Su una linea escatologico-messianica si pone l'espressione εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.³⁹

³⁷ HAM, *King*, 41.

³⁸ Cf. J. NIEUVIARTS, *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21,1-17). Messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu* (LeDiv 176), Paris 1999, 88-93; WILKINS, *Matthew*, 687-688.

³⁹ Cf. NIEUVIARTS, *Entrée*, 96-113, dove si trovano maggiori informazioni su Sal 117,25-26^{LXX}, citato da Mt.

La confluenza di tanti elementi permette di concludere che l'evangelista voglia delineare una tipologia regale. In Mt 21,1-9 Gesù è presentato come il re-Messia che, come figlio di Davide, entra nella città del suo illustre antenato e, nello stesso tempo, del Signore, suo gran Re (cf. Mt 5,35). Con l'ingresso a Gerusalemme, si ha il momento culminante dell'avvento del regno di Dio, inaugurato da Gesù fin dall'inizio del suo ministero; tale avvento non è caratterizzato da tratti di potenza, secondo l'idea di Messia diffusa a quel tempo, ma è l'avvento di un re umile.

Per comprendere la funzione di tale tipologia, è necessario addurre alcune considerazioni di carattere narrativo. La tipologia regale vista è costruita dall'evangelista che presenta Gesù come figlio di Davide, fin dall'inizio della narrazione evangelica (cf. Mt 1,1). Allo stesso tempo, nel nostro testo, Gesù è acclamato come tale dalla *folla*. Essa può essere considerata un personaggio collettivo, a metà strada fra altre due entità collettive presenti in Mt: i discepoli, caratterizzati in modo sostanzialmente positivo, e i capi dei giudei, che fin dall'inizio costituiscono un blocco monolitico avverso a Gesù.⁴⁰ Il personaggio ὄχλος / ὄχλοι è caratterizzato sostanzialmente in maniera positiva lungo tutto Mt e l'acclamazione 'figlio di Davide' in 21,9 costituisce una sorta di *climax* di tutto il percorso delle folle in Mt. Indubbiamente tale acclamazione evidenzia un progresso rispetto a 12,23, dove le folle avevano soltanto ipotizzato l'identità di Gesù come figlio di Davide.⁴¹ Quest'acclamazione regale da parte delle folle può essere letta anche da un'ulteriore prospettiva: come nota J.R.C. Cousland, è possibile scorgere in Mt una connotazione 'pastorale' del rapporto di Gesù con le folle, come la stessa identità regale di Gesù rivela una dimensione 'pastorale' nella citazione messianica di Mi 5,1.3 in Mt 2,6. In questo senso la prospettiva regale di Mt 21,1-9 si arricchisce ulteriormente: Gesù è il re-pastore di Israele. La ripetuta descrizione matteana sulla sequela della folla, ripresa nell'ingresso trionfale a Gerusalemme, serve a suggerire l'idea di un re e del suo popolo.⁴²

⁴⁰ Cf. J.R.C. COUSLAND, *The crowds in the Gospel of Matthew* (NTS 102), Leiden 2002, 48. Lo studio, di carattere soprattutto narrativo, offre una prospettiva completa sulle folle in Mt; ad esso si rimanda per una visione più ampia.

⁴¹ Come giustamente segnalato da COUSLAND, *Crowds*, 191.

⁴² Cf. COUSLAND, *Crowds*, 169-171. D'altronde si sa bene che nel Vicino Oriente antico la connotazione pastorale della regalità era un elemento culturale ampiamente diffuso. Per Davide re e pastore nell'AT si veda, per esempio, Sal 77,72^{LXX}.

Proprio per questo sorprende ancor di più il passo di 21,10-11, dove, alla domanda degli abitanti di Gerusalemme sull'identità di Gesù, invece di ripetere quanto acclamato al v. 9, la folla parla di Gesù come προφήτης. La risposta a questo problema va cercata, ancora una volta, sul piano narrativo. Al v. 10 Gesù entra finalmente in Gerusalemme; ed è importante tener presente come Mt caratterizzi, fin dagli inizi della sua narrazione, la Città Santa. Come era stata ostile ai profeti (cf. 23,37), così essa è ora ostile a Gesù (cf. 2,3; 16,21; 20,18). Ecco perché Gesù è acclamato come profeta a questo punto della narrazione:⁴³ Gerusalemme sarà il luogo del rifiuto del Regno, in cui Gesù subirà la medesima sorte tragica dei profeti. Il motivo profetico è qui strumentale: ha la funzione di esprimere il rifiuto del Regno che si approssima in Gesù. D'altronde, quando non è utilizzato per i profeti dell'AT, il termine προφήτης in Mt rimanda quasi sempre alla dimensione del rifiuto o a una sorte tragica,⁴⁴ e viene riferito al Battista (cf. 11,9; 14,5; 21,26) o a Gesù (cf. 21,11.46), che muoiono entrambi in modo violento. La definizione di Gesù come προφήτης non va, perciò, compresa alla luce di quanto precede l'ingresso a Gerusalemme, ma alla luce di quanto segue: tale affermazione costituisce una sorta di prolessi per i capitoli successivi.⁴⁵ Inoltre, a partire da 21,10, ha inizio la parabola discendente del personaggio ὄχλος: nella definizione di Gesù come προφήτης è possibile scorgere una *diminutio* rispetto a υἱὸς Δαυίδ. Tale parabola culminerà con 27,20, quando la folla si lascerà sobillare dai suoi capi, falsi pastori, per condannare a morte Gesù. La definizione di Gesù come profeta costituisce un primo elemento di quella tipologia profetica che, come vedremo, si andrà costruendo lungo tutta la sezione di 21,1f-23,39.

Culto e opere: l'Israele privo di frutti (Mt 21,12-27)

Di questa sezione presentiamo le prime due pericopi: quella sulla purificazione del culto nel tempio (21,12-17) e quella sul fico seccato (21,18-22).

⁴³ Il dato si verifica per la prima volta in Mt.

⁴⁴ Cf. Mt 5,12; 13,57; 23,29-31.34.37.

⁴⁵ Non si comprende come alcuni autori possano vedere in Mt 21,11 un riferimento al profeta escatologico pari a Mosè (cf. ALLISON, *Moses*, 253; FRANCE, *Gospel*, 781), vista la caratterizzazione mattea del termine προφήτης.

A) *La purificazione del culto nel tempio (Mt 21,12-17)*. Il brano sulla cosiddetta purificazione del tempio è un testo di capitale importanza, come dimostra il fatto che è uno dei pochi episodi riportato nella quadruplice tradizione evangelica (Mc 11,15-17; Mt 21,12-17; Lc 19,45-46; Gv 2,14-16). Tale azione ha ricevuto molteplici interpretazioni;⁴⁶ si vedrà che chiarire meglio lo sfondo anticotestamentario di questo brano costituisce un'operazione decisiva per interpretare il testo. Il brano può essere suddiviso in due parti: i vv. 12-13 (azione di Gesù nel tempio) e i vv. 14-16 (guarigioni nel tempio e discussione con i capi), col v. 17 che funge da conclusione. Questi gli elementi che si possono evidenziare nei vv. 12-13.

fi Al v. 12 si presenta la cacciata dei *πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ*, nonché il rovesciamento dei tavoli dei cambiavalute. Alcuni studiosi hanno visto in questa azione di Gesù un riferimento alla conclusione del libro di Zc (cf. Zc 14,21b), dove si afferma che 'in quel giorno non vi sarà neppure un mercante nella casa del Signore'. Il contesto di questa citazione è escatologico. In Zc 14,1-21 si allude più volte al giorno escatologico e spesso troviamo il riferimento al Re-Signore. Inoltre, proprio negli ultimi versetti (vv. 20-21), si allude a una purificazione generale del tempio e delle sue suppellettili, che prevederà la scomparsa dei mercanti nel tempio. Il riferimento al giorno escatologico, alla regalità e alla purificazione del tempio sembra mettere in relazione Zc 14,21 a Mt 21,12-13.⁴⁷

A nostro parere, non vi sono però gli estremi per stabilire un'allusione di Mt a Zc 14,21 per le seguenti ragioni: 1) riguardo alla terminologia, Mt usa *πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας*, mentre Zc usa il termine *Χαναναῖος*. Circa quest'ultimotermine, quando i LXX traducono l'ebraico *כַּנְעָנִי* con *Χαναναῖος*, è molto probabile che il senso originario dell'ebraico (con il significato di 'mercante') non sia più compreso;⁴⁸ 2) che l'azione di Gesù sia una purificazione del tempio è tutt'altro che scontato, come dimostra l'eterogeneità di interpretazioni attribuite a essa.⁴⁹

⁴⁶ Per un'ottima sintesi delle interpretazioni cf. J. ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (WUNT 119), Tübingen 2000, 334-430.

⁴⁷ Cf. l'ormai datato contributo di C. ROTH, 'The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV:21', in *NT* 4(1960), 174-181. Di recente questo collegamento è stato riaffermato da C.A. EVANS, *Matthew* (NCBC), New York 2012, 360.

⁴⁸ Come giustamente notato da LUZ, *Matteo*, III, 243.

⁴⁹ Non a caso anche HAM, che pur dedica il suo studio alle citazioni e alle allusioni di Zc in Mt, è del nostro avviso (cf. HAM, *King*, 90-91).

fi Al v. 13 Mt riferisce le parole di Gesù che, per interpretare la sua azione, ricorre all'„accostamentodei testi di Is 56,7 e Ger 7,11 (tipo testuale è la LXX). Per comprendere tali parole e, in esse, l'„interpretazione che Mt dà dell'„azione di Gesù, bisogna considerare questi passi nel loro contesto.

Il passo di Is 56,1-12 costituisce l'inizio del Trito-Isaia, che nell'universalismo della salvezza trova uno dei suoi temi principali. Il testo in cui è inserito il passo di Is 56,7 allude a questa ammissione futura dei gentili per il culto nel tempio: un culto che deve essere legato all'„osservanza dell'„alleanza (cf. Is 56,2-7). Inoltre, in Is 56,10-11, si trova una dura critica per le guide di Israele, che vengono definite 'pastori che non capiscono nulla' (v. 11). J. Nieuviarts mostra i seguenti punti di contatto col testo di Mt: 1) i capi di Israele sono presentati come cattive guide, tema ricorrente in Mt.⁵⁰ Questo fa contrasto con il fatto che, invece, in Mt 21,1-11 Gesù era stato presentato come vero re-pastore d'„Israele; 2) la pratica del culto non è esclusa, ma è vista in stretta relazione con l'„osservanzadella giustizia. Anche questa è una tematica cara a Mt;⁵¹ 3) significativo è che Mt elimini le ultime parole di Is 56,7, πάντων τοῖς ἔθνεσιν, riportate invece da Mc. Ciò significa che Mt non vuole qui tematizzare l'„aperturadel culto di Dio ai gentili.

Il passo di Ger 7,11 si colloca nel discorso più ampio sul tempio (cf. Ger 7,1-15). Questo lungo discorso si apre con un'„sortazione, rivolta al popolo di Giuda che si recava nel tempio, a rendere buona la propria condotta (cf. Ger 7,2-7). Come ha notato J. Ådna,⁵² Geremia critica la schizofrenia tra il culto reso nel tempio e uno stile di vita lontano dalla giustizia (cf. Ger 7,8-11). Qualora non vi sia una conversione per un culto vero, unito alla vita, la punizione che il profeta delinea è quella della distruzione del tempio (cf. Ger 7,12-15).

Da queste brevi note, emerge come il punto fondamentale di connessione tra i due passi non è tanto il tempio, quanto la critica di un culto esclusivamente esteriore. Dunque l'„azione di Gesù nel tempio, almeno secondo la redazione di Mt, deve essere interpretata come una purificazione. Tuttavia non si tratta di una purificazione del tempio in sé, perché il tempio rimanda alla dimensione più ampia del culto: que-

⁵⁰ Cf. NIEUVIARTS, *Entrée*, 165.

⁵¹ Cf. Mt 5,23-24; 7,21; 9,13; 12,7.

⁵² Cf. ÅDNA, *Stellung*, 267-270.

sto deve essere purificato.⁵³ Tale accusa è sempre rivolta, dal Gesù di Mt, ai capi dei giudei. Il pronome ὑμεῖς in Mt 21,13, posto in posizione enfatica all'inizio della frase, sottolinea proprio la responsabilità dei capi. Se la citazione di Is 56,7 in Mt 21,13a esprime la volontà divina per un culto sincero, Ger 7,11 in Mt 21,13b presenta invece i capi come disobbedienti a tale volontà (si veda la particella δέ al v. 13b con chiaro valore avversativo). Quello di Gesù è dunque un gesto che si colloca nella tradizione profetica della critica a un culto solamente formale, sganciato dalla giustizia. Come in Ger 7,1-15, si ha qui un richiamo alla conversione che Gesù rivolge a Israele e ai suoi capi: appello risuonato fin dagli inizi della sua predicazione, strettamente legato alla venuta del Regno (cf. Mt 4,17). L'arrivo di Gesù a Gerusalemme come portatore del Regno (cf. Mt 21,1-11) comporta una sorta di ultimo appello che egli rivolge a Israele affinché accolga il regno di Dio che si rende presente in lui.⁵⁴

Tuttavia non si deve parlare qui di tipologia profetica: difatti non vi è alcun *typos*, dal momento che nessun profeta aveva dato vita a una simile azione dimostrativa nel tempio. Allo stesso tempo la critica a un culto solamente esteriore deve essere vista come un secondo elemento profetico (dopo la definizione della folla in Mt 21,11) che Mt inserisce per costruire (come si vedrà) una tipologia profetica di Gesù lungo tutta la sezione di 21,1fi23,39. I fatti narrati nella seconda parte del brano, ai vv. 14-16, vengono invece riportati soltanto da Mt.

fi Al v. 14 ciechi e storpi si avvicinano a Gesù. Questo riferimento, che potrebbe sembrare insignificante, acquista grande importanza se è considerato sullo sfondo dell'AT. Il primo testo di riferimento è quello di Lv 21,16-24, dove si allude ad alcune deformità che impediscono a un levita di presentare le offerte a Dio. Tra questi uomini a cui è interdetto il servizio di Dio vi sono anche τυφλοί e χωλοί. Tuttavia il contesto è totalmente diverso (si parla di inadeguatezza a presentare offerte, non ad entrare nel tempio) e i soli due termini non sono sufficienti per stabilire un'allusione di 21,14 a Lv 21,16-24. Invece, Mt allude chiaramente a 2Sam 5,8, dove si trova il detto: τυφλοί καὶ χωλοὶ οὐκ εἰσελεύσονται εἰς οἶκον κυρίου. Con il testo di 21,14-16 abbiamo

⁵³ Ciò si evince, tra l'altro, dall'insistenza di Mt nel richiamare, lungo il suo vangelo, Os 6,6 (cf. 9,13; 12,7). A tal riguardo cf. D. HILL, 'On the Use and Meaning of Hosea VI.6 in Matthew's Gospel', in *NTS* 24(1977-1978), 107-119.

⁵⁴ Questo legame col Regno è uno dei punti interpretativi più importanti che, secondo Ådna, si è riusciti a cogliere riguardo all'azione nel tempio (cf. ÅDNA, *Stellung*, 372).

notevoli parallelismi: 1) i termini τυφλός, χωλός e οἶκος, con il quale è stato definito il tempio (v. 13), luogo nel quale si svolge la scena narrata; 2) sulla scena di 2Sam 5,6-8 c., è Davide, e Gesù è indicato come figlio di Davide sia in 21,1-11 che subito dopo al v. 15; 3) in 2Sam 5,6-8 il contesto è quello della presa di Gerusalemme da parte di Davide, mentre in 21,12-17 siamo nel contesto dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme. U. Luz ha ragione quando afferma che sarebbe troppo postulare qui una tipologia antitetica tra Davide e Gesù, anche perché nel giudaismo la disposizione di 2Sam 5,8 non divenne mai normativa per l'accesso al tempio.⁵⁵ Tuttavia non si può ignorare che questi parallelismi suggeriscono una ripresa della tipologia regale-messianica, sviluppata in 21,1-11. Questa ripresa è ulteriormente confermata se pensiamo che 21,14 rimanda a 11,4-5 e alle profezie messianiche di Isaia sottostanti a questo passo.

Inoltre non deve sfuggire il particolare che Gesù guarisce ciechi e storpi. Non bisogna dimenticare che nella tradizione giudaica era presente l'ideale del figlio di Davide visto non solo come Messia regale, ma anche come Messia taumaturgo.⁵⁶ Che Mt conoscesse tale tradizione è evidente dal fatto che, nella maggior parte delle ricorrenze di 'figlio di Davide', questo titolo è attribuito a Gesù in occasione di guarigioni o esorcismi.⁵⁷

Infine al v. 15 torna l'acclamazione ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ rivolta a Gesù da alcuni fanciulli.

Questa prosecuzione della tipologia regale nella seconda parte del brano è congiunta al riferimento sulla purificazione del culto nella prima parte. È noto, infatti, che nell'ideologia regale del Vicino Oriente antico il re era considerato un intermediario tra la divinità e gli uomini: perciò al re venivano riconosciute importanti funzioni culturali. Ciò era valso anche per i sovrani di Giuda, a partire da Davide stesso: egli, infatti, aveva introdotto l'arca in Gerusalemme e aveva pianificato la costruzione del tempio. Salomone aveva portato a compimento e ave-

⁵⁵ Cf. LUZ, *Matteo*, III, 245.

⁵⁶ Per uno studio aggiornato in merito, cf. L. NOVAKOVIC, *Messiah, the Healer of the Sick. A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT 170), Tübingen 2003.

⁵⁷ Cf. Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31. Perciò, a nostro parere, Gundry non è nel giusto quando afferma che, inserendo la guarigione di ciechi e zoppi, Mt combina il messianismo regale (figlio di Davide) con il messianismo profetico (guarigioni): anche le guarigioni rientrano all'interno del messianismo regale di Gesù (cf. GUNDRY, *Matthew*, 413).

va dedicato il tempio. In seguito, Ezechia e Giosia avevano riformato il culto. Con il suo ingresso regale a Gerusalemme e la sua azione nel tempio, Gesù si colloca, in quanto figlio di Davide, nella scia di questi sovrani giusti della tradizione giudaica.⁵⁸

Concludendo, si può dire che in Mt 21,12-17 vi è una prosecuzione della tipologia regale: Gesù è il rappresentante del regno di Dio che, entrato a Gerusalemme, chiama Israele a una scelta definitiva.⁵⁹ Allo stesso tempo, il motivo profetico della purificazione del culto, in quanto tale (cf. sopra), contiene implicitamente il rifiuto che Israele, mediante i suoi capi, opporrà a Gesù e al Regno che egli è venuto a inaugurare.

B) *Il fico seccato (Mt 21,18-22)*. Mt riprende questo racconto dalla fonte marciiana (cf. Mc 11,12-14.20-24), rielaborandone il contenuto e soprattutto lo schema in cui è inserito. In Mc 11,12-14.20-25 il racconto del fico si sviluppa in due momenti, costituendo la cornice del racconto del tempio (classica struttura 'a sandwich' di Mc). Invece, come precisa W.R. Telford, Mt 'has deliberately rearranged Mark's material by placing it within a two-day scheme: Entry - Cleansing (first day) - Cursing - Withering - Vollmachtsfrage (second day)'.⁶⁰ Questo mutamento di schema ha fatto sì che tra Mc e Mt si sia creato uno scarto interpretativo: 'Se in Marco l'episodio costituisce innanzitutto un gesto simbolico riferito al tempio, Matteo lo fa apparire piuttosto come un racconto di miracolo che mira a un insegnamento sulla fede e la preghiera'.⁶¹ Nonostante la pertinenza di questa considerazione, non è possibile escludere totalmente una dimensione simbolica dal racconto del fico in Mt, soprattutto alla luce della conoscenza della tradizione biblica che Mt dimostra e che non può aver qui ignorato.⁶²

⁵⁸ Cf. EVANS, *Matthew*, 362.

⁵⁹ Questa centralità dell'identità regale di Gesù è anche sottolineata, dal punto di vista narrativo, dal fatto che ai vv. 14-16 le autorità si indignano non per l'azione nel tempio, ma perché Gesù sembra accettare il titolo 'figlio di Davide'.

⁶⁰ W.R. TELFORD, *The Barren Temple and the Withered Tree. A redaction-critical analysis of the Cursing of the Fig-Tree pericope in Mark's Gospel and its relation to the Cleansing of the Temple tradition* (JSNT.S 1), Sheffield 1980, 71.

⁶¹ L. GASPARRO, *Simbolo e narrazione in Marco. La dimensione simbolica del secondo Vangelo alla luce della pericope del fico di Mc 11,12-25* (AnBib 198), Roma 2012, 248. Questo giudizio si deve valutare alla luce dei vv. 20-22 di Mt, che traggono dall'episodio del fico un insegnamento sulla preghiera e che non saranno qui considerati.

⁶² Pace Fiedler: 'verbiestet sich jede Art von symbolischer Auslegung der Verfluchung des Feigenbaums' (FIEDLER, *Matthäusevangelium*, 327).

Lo sfondo anticotestamentario di questo testo è ovviamente legato all'immagine del fico. Nell'AT il termine 'fico' è utilizzato soprattutto in senso figurato. In alcuni casi esso è simbolo di prosperità, soprattutto quando è presentato come uno dei principali frutti della terra promessa (cf. Nm 13,23; Dt 8,8). Ma l'immagine del fico è usata anche nei testi profetici per esprimere la benedizione che caratterizzerà il tempo messianico (cf. Mi 4,4; Zc 3,10) o il giudizio di Dio (cf. Gl 1,12; Ab 3,17) o il castigo divino (cf. Os 2,14; Ger 8,13).⁶³ Infine il fico è talora usato come simbolo dell'intera nazione o di alcuni suoi rappresentanti.⁶⁴ Dunque poniamo l'attenzione su quei passi che sembrano maggiormente in relazione con Mt 21,18-22.⁶⁵

fi *Ger 8,13* (καὶ συνάξουσιν τὰ γενήματα αὐτῶν λέγει κύριος οὐκ ἔστιν σταφυλὴ ἐν ταῖς ἀμπέλοις καὶ οὐκ ἔστιν σῦκα ἐν ταῖς συκαῖς καὶ τὰ φύλλα κατερρύηκεν): con questo passo vi sono in comune i termini συκῆ e φύλλα (v. 19), ma è troppo poco per stabilire una dipendenza diretta di Mt 21,18-22 da esso. In *Ger 8,13* l'immagine del fico privo di frutti indica Israele che non ha corrisposto alle attese divine.

fi *Mi 7,1* (οἶμμοι ὅτι ἐγενόμην ὡς συνάγων καλάμην ἐν ἀμήτῳ καὶ ὡς ἐπιφυλλίδα ἐν τρυγῆτῳ οὐχ ὑπάρχοντος βότρυος τοῦ φαγεῖν τὰ πρωτόγονα οἶμμοι ψυχῇ): con questo passo non vi sono termini in comune, nonostante l'allusione al fico, il che fa sì che sia difficile parlare di influenza diretta di questo passo in Mt 21,18-22. Interessante è il fatto che *Mi 7,1* presenti l'immagine di Dio che va alla ricerca di frutti (come Gesù nel vangelo). Anche in questo passo l'assenza di frutti è associata alla malvagità delle azioni (cf. *Mi 7,2-6*).

fi *Gl 1,7.12* (v. 7: ἔθετο τὴν ἀμπελὸν μου εἰς ἀφανισμόν καὶ τὰς συκάς μου εἰς συγκλασμόν ἐρευνῶν ἐξηρεύνησεν αὐτὴν καὶ ἔρριψεν ἐλεύκανεν κλήματα αὐτῆς; v. 12: ἡ ἀμπελος ἐξηράνθη καὶ αἱ συκαὶ ὠλιγώθησαν ῥόα καὶ φοῖνιξ καὶ μῆλον καὶ πάντα τὰ ξύλα τοῦ ἀγροῦ ἐξηράνθησαν ὅτι ἤσχυναν χαρὰν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων): in questi versetti i termini comuni con Mt 21,18-22 sono συκῆ e ἐξηράνθη, non riferiti peraltro al fico. Perciò

⁶³ In questi ultimi due casi il fico viene presentato soprattutto come seccato o privo di frutti.

⁶⁴ Cf. Gdc 9,10-11; Is 28,4; Ger 24,1-8; Os 9,10.

⁶⁵ Non mancano altri passi, oltre quelli qui considerati, che sono stati messi in relazione con questo brano: per Ez 47,1-12 cf. G.W. BUCHANAN, 'Withering Fig Trees and Progression in Midrash', in C.A. EVANS e W.R. STEGNER (edd.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (JSNTS 104), Sheffield 1994, 249-269. Per Gen 3,1-24 cf. D. ELLUL, 'Dérives autour d'unfiguier: Matthieu 21,18-22', in *FV* 91(1992), 69-76. Non si condizionano queste proposte.

anche qui è difficile scorgere una dipendenza letteraria di Mt 21,18-22 da Gl 1,7.12. L'inaridimento indica il giudizio e il castigo divini.

fi Os 9,10.16 (v. 10: ὡς σταφυλὴν ἐν ἐρήμῳ εὗρον τὸν Ἰσραὴλ καὶ ὡς σκοπὸν ἐν συκῇ πρόιμον εἶδον πατέρας αὐτῶν αὐτοὶ εἰσῆλθον πρὸς τὸν Βεελφεγὼρ καὶ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς αἰσχύνην καὶ ἐγένοντο οἱ ἡγαπημένοι ὡς οἱ ἐβδελυγμένοι; v. 16: ἐπόνεσεν Ἐφραὶμ τὰς ῥίζας αὐτοῦ ἐξηράνθη καρπὸν οὐκέτι μὴ ἐνέγκῃ διότι καὶ ἂν γεννήσωσιν ἀποκτενῶ τὰ ἐπιθυμήματα κοιλίας αὐτῶν): le corrispondenze terminologiche fra i testi (εὗρον/εὗρεν, εἶδον/ἰδών, συκῇ, ἐξηράνθη, καρπός) sono molto vaghe per poter parlare di dipendenza di Mt 21,18-22 da Os 9,10.16. Inoltre non si parla qui del fico che si secca, né dell'assenza dei suoi frutti. Al v. 10 esso viene richiamato come immagine per esprimere le origini della relazione di alleanza tra Dio e Israele. Al v. 16 si parla invece di radice e frutti generici, senza che necessariamente debbano intendersi come fichi. Importante è comunque che l'assenza di frutti sia associata alla malvagità delle azioni (cf. Os 9,15).

Nonostante non riprenda esplicitamente alcuno di questi passi, Mt sembra averli presenti e richiama il motivo del fico e, più in generale, quello dell'albero che porta frutto. Si tratta di un motivo soprattutto profetico. Non a caso Mt utilizza il termine καρπός sempre in senso simbolico e in riferimento alle buone o cattive azioni.⁶⁶ Alla luce dello sfondo anticotestamentario e di questo uso matteo, il fico privo di frutti in 21,18-19 può essere interpretato come simbolo di Israele privo di frutti, le cui opere non sono buone. Israele, rappresentato in 21,1f23,39 dai suoi capi, è trovato impreparato alla venuta di Dio e del suo Regno. Il motivo profetico evidenziato funge da orizzonte di comprensione del brano e contribuisce alla costruzione della tipologia profetica in 21,1f23,39. Allo stesso tempo il fico privo di frutti anticipa il rifiuto del regno di Dio da parte dell'establishment di Gerusalemme e il conseguente giudizio di Dio, temi che verranno ripresi più avanti.⁶⁷

La sezione si conclude con 21,23-27, sulla quale non ci si soffermerà in maniera dettagliata in quanto non presenta alcuno sfondo anticotestamentario. Si metteranno in evidenza solamente alcuni elementi nar-

⁶⁶ Cf. Mt 3,8.10; 7,16-20; 12,33.

⁶⁷ Come nota giustamente Luz, 'la parabola dei fittavoli malvagi (Mt 21,33-44), dove si parlerà nuovamente di "frutti", e soprattutto il suo versetto conclusivo (v. 43), spiegherà ulteriormente quel segno di giudizio al quale qui si allude solo enigmaticamente. L'episodio del fico prepara quel testo' (Luz, *Matteo*, III, 261).

rativi: 1) la domanda posta a Gesù verte sull'„autorità con la quale egli fa ταῦτα. Il riferimento è all'„azione di Gesù nel tempio: questo testo costituisce, perciò, la risposta delle autorità giudaiche a quanto avvenuto il giorno prima. – una risposta di rifiuto: non accettando, infatti, di rispondere alla contro-domanda di Gesù sull'„identità di Giovanni, le autorità rifiutano indirettamente di esprimersi anche sull'„identità di Gesù;⁶⁸ 2) la folla ritiene Giovanni προφήτης (v. 26), come aveva definito Gesù (v. 11). Poiché il lettore conosce già la sorte finale di Giovanni (cf. 14,3-12), si può qui vedere una prolessi sulla sorte tragica di Gesù, comune a tutti i profeti (altro motivo profetico). Se 21,23-27 delinea una risposta di rifiuto, la prossima sezione ne mostrerà le conseguenze.

La perdita del Regno come conseguenza del rifiuto (Mt 21,28ff22,14)

A proposito di 21,28ff22,14, si parla spesso di una trilogia.⁶⁹ Inne-gabile è il carattere unitario delle tre parabole proposte da Mt (Mc e Lc contengono solo la parabola dei vignaioli omicidi), sulla base di diversi elementi, formali e contenutistici: genere letterario parabolico, struttura tripartita (formula introduttiva, racconto, applicazione finale), vocabolario comune (ἄνθρωπος, τέκνον υἱός, βασιλεία). Importanti sono i motivi del *rifiuto* e del *passaggio del Regno*: in tutte e tre le parabole si ritrova la stessa dinamica, in cui il rifiuto da parte dei primi destinatari del Regno comporta il passaggio di esso ad altri. Perciò il Regno costituisce il nucleo tematico delle tre parabole. Non a caso, nelle prime due parabole Gesù fornisce la chiave di lettura di esse (cf. 21,31.43) e mostra che il tema principale è proprio il Regno. Tuttavia ciò vale anche per l'„ultima parabola, dove questo è chiarito sia dall'„introduzione (ὁμοιωθή ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν), sia dal contenuto della parabola (in cui si allude a un re).

Infine, nelle tre parabole, vi sono alcuni termini centrali della teologia di Mt che rimandano alla *dimensione etica*. Nella prima parabola si trovano: 1) l'„espressione ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, che ricorre anche

⁶⁸ Cf. WILKINS, *Matthew*, 695.

⁶⁹ Tra gli studi più recenti cf. W.G. OLMSTEAD, *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Mt 21.28-22.14* (MSSNTS 127), Cambridge 2003; S. SAVARIMUTHU, *A Community in search of its Identity: Mt 21:28-22:14 in a subaltern Perspective*, Delhi 2007; P.Y. OPPONG-KUMI, *Matthean Sets of Parables* (WUNT 340), Tübingen 2013, 205-283.

in 7,21 e 12,50. Come emerge particolarmente in 7,21 e nel contesto di 21,28-32, fare la volontà di Dio si riferisce all'„agire fattivamente secondo la volontà di Dio, in contrapposizione alle vuote parole; 2) l'„espressione ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης. Il termine δικαιοσύνη nella LXX può indicare sia l'„azione salvifica di Dio sia la condotta umana conforme alla sua volontà. Ma quando ricorre l'„espressione ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, nei testi giudaici e cristiani antichi, essa si riferisce alla pratica umana della giustizia.⁷⁰ Anche per la maggior parte delle ricorrenze in Mt, il termine δικαιοσύνη si riferisce all'„agire umano (cf. 5,20; 6,1).⁷¹ Nella seconda parabola, invece (21,33-46), si legge l'„espressione ποιεῖν τοὺς καρπούς (v. 43): si è già fatto riferimento, presentando l'„episodio del fico, alla connotazione etica di questa immagine. Nella terza parabola, sebbene manchi un'„espressione esplicita in tal senso, l'„accettare o meno l'„invito alle nozze e l'„allusione finale all'„abito nuziale sono stati visti come immagini per un impegno etico.⁷² Tale dimensione etica in queste tre parabole ricorda che l'„ingresso nel Regno richiede una libera risposta dell'„uomo all'„invito di Dio: risposta che si esplicita e si concretizza nell'„agire. – proprio ciò di cui vengono accusati i capi del popolo negli episodi del tempio e del fico: la conseguenza del non fare la volontà di Dio è la perdita del Regno.

Nel nostro contributo ci soffermiamo sulla seconda parabola, tradizionalmente detta dei ‘vignaioli omicidi’, per due motivi: è quella che presenta uno sfondo anticotestamentario più evidente ed è l'„unica che contiene una citazione esplicita dell'„AT; è quella che ingloba e assomma elementi della prima e della terza parabola e perciò offre uno sguardo sintetico su tutta la trilogia.⁷³

La cosiddetta parabola dei vignaioli omicidi appartiene alla triplice tradizione sinottica (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19). Fondamentale è delineare la struttura del testo, che può essere suddiviso in quattro parti: 1) vv. 33-39: racconto della parabola; 2) vv. 40-41: domanda di Gesù e risposta degli interlocutori; 3) vv. 42-43: interpreta-

⁷⁰ Cf. OLMSTEAD, *Trilogy*, 102-105.

⁷¹ Non si vuole, tuttavia, sostenere una totale ‘moralizzazione’ del termine δικαιοσύνη da parte di Mt (cf. Mt 3,15).

⁷² ‘The absence of the wedding garment suggest [...] a failure to behave or live in a manner appropriate to the status of being one invited by the king’ (W. CARTER, ‘The parables in Matthew 21:28-22:14’, in W. CARTER fi J.P. HEIL, *Matthew's Parables. Audience-Oriented Perspectives* [CBQ.MS 30], Washington, DC 1998, 176).

⁷³ Cf., a riguardo, lo schema in DAVIES fi ALLISON, *Gospel*, III, 188-189.

zione data da Gesù; 4) vv. 45-46: conclusione.⁷⁴ L'intero testo è attraversato da riferimenti all'AT, imprescindibili per la sua interpretazione, che evidenziano una duplice polarità: profetica e regale.

fi Il v. 33 riprende in maniera inequivocabile il passo di Is 5,1-7. Le azioni che Dio compie per la sua vigna in Is 5,2 sono le stesse che qui realizza il padrone della vigna, formulate con le medesime espressioni: ἐφύτευσα ἄμπελον / ἐφύτευσεν ἄμπελῶνα; περιέθηκα / περιέθηκεν φραγμόν; προλήνιον ὥρυξα ἐν αὐτῷ / ὥρυξεν ἐν αὐτῷ ληνόν; ὠκοδόμησα / ὠκοδόμησεν πύργον. In Is 5,1-7 il profeta compone questo canto per presentare il rapporto tra Dio e Israele. Israele è esplicitamente identificato con la vigna, a cui Dio ha prestato tutte le cure possibili, attendendo frutti di giustizia. Invece di uva buona, Israele ha prodotto uva selvatica, compiendo i mali di cui si parla in Is 1,1fi4,6. Sullo sfondo di questo testo deve essere interpretata la parabola matteana.⁷⁵ D'altronde la situazione risulta molto simile: come, secondo Isaia, Dio non riceve frutti da Israele, così Gesù, inviato escatologico con il quale si ha l'avvento del regno di Dio, non trova frutti da parte dei capi. Vi è un'importantissima differenza però tra il v. 33 e il testo di Is 5,1-7. Isaia non allude a vignaioli, mentre Mt focalizza l'attenzione proprio su costoro, che andrebbero identificati con i capi di Israele, ai quali Gesù si sta rivolgendo. Questa differenza è rilevante, ma l'esito è identico: la vigna non produce frutti per il proprietario.

fi Vi è una particolare insistenza sul motivo profetico del portar frutto: il termine καρπός ricorre in 21,33-46 per ben quattro volte (vv. 34[bis].41.43). E sarà proprio il dare frutto (ovvero il praticare la giustizia) il discrimine necessario per ricevere in affidamento la vigna (vv. 41 e 43).

fi Al v. 34 è molto importante il termine δοῦλος. In realtà il testo di Is 5,1-7 non parla di servi. Vi è una sostanziale unanimità nell'identificare i servi inviati dal padrone con i profeti: vi sono testi dell'AT in

⁷⁴ Circa il v. 44, si concorda con la maggior parte dei commentatori nel ritenerlo un'aggiunta ispirata a Lc 20,18. Perciò non sarà trattato.

⁷⁵ Non si deve esagerare con l'allegoria nell'interpretazione. Basandosi su fonti rabbiniche e sul *Targum di Isaia*, si è sostenuto che la siepe si riferisce alla Legge, la torre al tempio e il tino all'altare. Cf. M. HUBAUT, *La parabole des vigneronniers homicides* (CRB 16), Paris 1976. Più recentemente, basandosi anche su testi di Qumran, cf. G.J. BROOKE, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis, MN 2005, 235-260, interpreta in chiave allegorica. Tali interpretazioni sembrano però forzate.

cui i profeti sono esplicitamente chiamati δοῦλοι inviati da Dio.⁷⁶ Anche altri personaggi biblici vengono presentati come δοῦλοι del Signore,⁷⁷ ma la sorte e il rifiuto che qui i servi subiscono fanno immediatamente pensare ai profeti. I servi vengono percossi o uccisi o lapidati: 1) tra i profeti dell'AT, del solo Geremia si dice che egli viene percosso (cf. Ger 20,2; 44,15^{LXX}), sebbene non sia utilizzato il verbo δέρω (cf. Mt 21,35), ma il verbo πατάσσω; 2) circa l'uccisione dei profeti, si tratta di un motivo tipico della tradizione deuteronomistica,⁷⁸ con l'espressione ἀποκτείνειν προφήτας; 3) per la lapidazione, sicuramente Mt ha bene in mente quella di Zaccaria in 2Cr 24,19-21, a cui egli torna ad alludere in 23,35. Gli studiosi hanno fatto notare anche l'esistenza di una tradizione secondo cui il profeta Geremia sarebbe stato lapidato (cf. *Vite dei profeti* 2,1). Che i servi si identifichino con i profeti è confermato da Mt 23,37, dove, in riferimento a Gerusalemme, vi è l'espressione ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους: sono gli stessi termini presenti in 21,34-35. L'atteggiamento ostile di Israele nei confronti dei profeti era già stato annunciato da Gesù fin da Mt 5,12.

fi In virtù dell'identificazione dei servi con i profeti, l'inviato del figlio al v. 37 è posto all'interno di una prospettiva storico-salvifica, come l'estremo tentativo del padrone di ottenere i frutti che egli cerca. L'identificazione del figlio con Gesù ha fatto avanzare diverse ipotesi di tipologia: 1) alcuni studiosi hanno ipotizzato la tipologia *Isacco-Gesù*. Come Isacco, anche Gesù viene sacrificato per amore.⁷⁹ Tuttavia questo riferimento ci sembra molto vago e non è sostenuto da corrispondenze terminologiche tra Gen 22,1-14 e Mt 21,37-39. Inoltre non si riscontra alcun altro parallelismo tra le due vicende, che sono estremamente diverse; 2) altri studiosi hanno visto nell'espressione δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν (v. 38) un riferimento a Gen 37,20, optando per una tipologia *Giuseppe-Gesù*.⁸⁰ Ma anche qui non vi sono elementi che possano confermare tale proposta.

⁷⁶ Cf. 2Re 9,7; 17,13.23; 21,10; 24,2; Am 3,7; Zc 1,6; Ger 7,25; 25,4.

⁷⁷ Per esempio Giosuè (Gs 24,30); Sansone (Gdc 15,18); Samuele (1Sam 3,9-10); Davide (2Sam 3,18).

⁷⁸ Cf. 1Re 18,13; 19,1.10.14; Ne 9,26.

⁷⁹ Cf. HUBAUT, *Parabole*, 41-42.

⁸⁰ Cf. N.P. LUNN, 'Allusions to the Joseph Narrative in the Synoptic Gospels and Acts: Foundations of a Biblical Type', in *JETS* 55(2012), 27-41. Cf. anche LUZ, *Matteo*, III, 287-288.

Poiché invece si pone in continuità con i servi,⁸¹ Gesù è presentato piuttosto nella linea profetica: egli condivide la medesima tragica sorte degli antichi profeti. D'altronde è come tale che verrà ancora una volta definito dalla folla al v. 46. Nella seconda parte della pericope, quella in cui Gesù stesso fornisce l'interpretazione della parabola (vv. 42-43), è possibile scorgere invece un richiamo all'identità messianico-regale di Gesù.

fi In Mt 21,42 si ha la citazione del Sal 117,22-23^{LXX}. L'immagine della pietra scartata dai costruttori che diventa angolare sarà fin da subito interpretata cristologicamente dai primi scrittori cristiani (cf. At 4,11; 1Pt 2,4-10). Ma già nella tradizione giudaica era presente un'interpretazione messianica di questo passo, che identificava la pietra con Davide (più piccolo dei suoi fratelli, ma scelto per essere re) o addirittura con il Messia.⁸² Certamente non possiamo sapere con esattezza quando simili interpretazioni iniziarono a circolare in ambiente giudaico e, soprattutto, se l'evangelista e i suoi lettori ne fossero a conoscenza. Tuttavia ciò non deve essere escluso e, anzi, sembra confermato da altri elementi presenti nel testo matteoano, che si richiamano.

fi Il salmo 117^{LXX} era stato già citato in 21,9, sulla bocca della folla acclamante Gesù che entrava a Gerusalemme. Qui Mt aveva aggiunto l'espressione $\tau\omega\ \upsilon\acute{\iota}\omega\ \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta$ alle parole del salmo, il che può lasciar presagire che l'evangelista conoscesse un'interpretazione messianico-regale di questo salmo.

fi Subito dopo la citazione del salmo, al v. 43, Gesù parla di βασιλεία τοῦ θεοῦ. Con questa espressione Gesù offre la chiave di lettura autorevole di tutta la parabola: la vigna viene a essere ora immagine del regno di Dio, non più di Israele.⁸³ In virtù del rifiuto di Israele, rappresentato dai suoi capi incapaci di produrre frutti di giustizia, si ha ora il compimento del giudizio definitivo su Israele, a cui viene sottratto il Regno, che passa a un altro popolo (ἔθνος). Come giustamen-

⁸¹ Ai vv. 37-39 ritroviamo i medesimi verbi per indicare l'invio e l'uccisione dei servi, ἀποστέλλω e ἀποκτείνω.

⁸² Per una prospettiva completa sulle interpretazioni giudaiche di Sal 117,22-23^{LXX} e sulle fonti in cui ritrovare tali interpretazioni, cf. M. BERDER, *La pierre rejetée par les bâtisseurs: Psaume 118,22-23 et son emploi dans les traditions juives et dans le Nouveau Testament* (EtB 31), Paris 1996.

⁸³ Giustamente DAVIES fi ALLISON, *Gospel*, III, 176 nota 9, parla di simbolismo fluido a proposito della vigna.

te sottolineato da molti studiosi, questo passaggio non va inteso in senso etnico (da Israele ai gentili), ma in senso etico.⁸⁴

Anche in questo testo, il motivo regale e quello profetico sono giustapposti; e anche qui (come in 21,1-11) essi non sono posti dall'evangelista sullo stesso piano. In 21,1-11 la differenza era data dal locutore: l'evangelista costruiva la tipologia regale, mentre il riferimento a Gesù come profeta era dato da un personaggio collettivo (la folla). Qui la differenza sta nel fatto che il motivo profetico compare nella parabola, mentre quello regale si trova nell'interpretazione autorevole della parabola. Ciò significa che la questione centrale che Mt vuole presentare è il rifiuto, da parte di Israele, del Regno e di Gesù come suo portatore. Il motivo profetico è a servizio di quello regale e serve a esprimere la realtà del rifiuto: come Israele aveva rifiutato i profeti lungo la storia della salvezza, così ora rifiuta il Re-Messia Gesù. E non a caso la folla, a conclusione della pericope (v. 46), riconosce Gesù ancora una volta come profeta.

In 21,33-46 si ritrovano dunque un ulteriore richiamo della tipologia regale e l'aggiunta di un ulteriore motivo profetico (il destino tragico) alla costruzione della tipologia profetica in 21,1fi23,39.

Il Cristo figlio di Davide (Mt 22,41-46)

Alla trilogia di parabole segue quella delle controversie con le autorità giudaiche, sulle quali non ci si sofferma, perché non direttamente pertinenti all'obiettivo di questo contributo. Quanto deve essere ritenuto è che, sul piano narrativo, queste controversie hanno la funzione di acuire la tensione tra Gesù e i gruppi della classe dirigente giudaica.

Invece un discorso a parte merita la pericope di 22,41-46, fondamentale per il nostro tema. Come già accennato, diversi commentatori considerano questo testo come l'ultima delle controversie. Ma, rispetto alle tre controversie di 22,15-40, vi sono alcune differenze, che spingono a considerare diversamente questo testo: 1) non sono i suoi avversari che prendono l'iniziativa, ma Gesù stesso introduce la questione del Messia figlio di Davide; 2) non c'è alcuna volontà di tendere

⁸⁴ 'It is not the fact of belonging to Israel but rather the fact of being obedient which is necessary to participate in the kingdom. It is open to all, as much to the Jews as to the Gentiles. These people are determined by their vocation to be faithful to the ethical requirements of the kingdom' (SAVARIMUTHU, *Community*, 147).

un'insidia a Gesù da parte dei farisei; 3) la questione resta aperta, priva di risposta (v. 45).

A differenza di Mc e Lc (Mc 12,35-37; Lc 20,41-44), dove la questione del Messia figlio di Davide è presentata come un monologo da parte di Gesù, Mt 22,41-46 la presenta nella forma di dialogo. Ciò implica un coinvolgimento degli interlocutori, ai quali è richiesta una risposta in merito. La questione è introdotta da Gesù non con la volontà di dare vita a una discussione 'accademica',⁸⁵ ma per chiarire la sua identità messianica.⁸⁶ Il lettore sa perfettamente che nella domanda di Gesù (v. 42) è implicata la sua identità, dal momento che egli è stato già definito *χριστός* nei racconti dell'infanzia (cf. 1,1.16.17.18) e tale è stato riconosciuto anche da Pietro nella sua confessione di fede (cf. 16,16). Lo stesso Gesù aveva confermato la sua identità di *χριστός* (cf. 16,20).

La risposta dei farisei è perfettamente in linea con le attese messianiche del tempo di Gesù. Sebbene nella tradizione giudaica fossero sorte altre visioni in merito al Messia,⁸⁷ la concezione più diffusa era quella che vedeva il Cristo come un discendente davidico che avrebbe ricostituito il regno di Israele: a questa concezione erano spesso associate attese politico-nazionalistiche.⁸⁸

Al v. 43 Gesù rilancia la questione, introducendo una nuova domanda che sembra mettere in discussione la risposta data dai farisei. Alcuni studiosi hanno visto nell'argomentazione di Gesù (vv. 43-45) un rifiuto della messianicità regale davidica⁸⁹ o, quantomeno, una prova dell'insufficienza del titolo 'figlio di Davide'.⁹⁰ A nostro parere, queste posizioni devono essere sfumate. Gesù, infatti, non rifiuta come

⁸⁵ Sorprende allora come si possa affermare che l'episodio riguardi la messianicità come tale e non Gesù come Messia (cf. NOLLAND, *Gospel*, 915).

⁸⁶ Così, a ragione, HAGNER, *Matthew*, II, 649; DAVIES e ALLISON, *Gospel*, III, 252; LUZ, *Matteo*, III, 362.

⁸⁷ Per esempio, l'attesa messianica di un profeta escatologico pari a Mosè (cf. 4QTestim 5-8) o quella di un Messia con tratti sacerdotali (cf. 11QMelch 9.13.25).

⁸⁸ Il fatto che i farisei abbiano in mente questa concezione del Messia sembra essere confermato da Mt 2,4 dove, alla domanda di Erode circa il luogo della nascita del Cristo, le autorità giudaiche avevano risposto con la citazione di Mi 5,1.3 e 2Sam 5,2, che si riferiscono a un discendente davidico. Sulla concezione del Messia davidico cf. J.A. FITZMYER, 'The Son of David Tradition and Mt 22:41-46 and Parallels', in ID., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, 113-126.

⁸⁹ Cf. B.D. CHILTON, 'Jesus ben David: Reflections on the Davidssohnfrage', in *JSNT* 14(1982), 88-112.

⁹⁰ Cf. HARRINGTON, *Gospel*, 318; EVANS, *Matthew*, 386.

erronea la risposta dei farisei. Anzi, la particella οὖν (v. 43), con la quale Gesù riprende la risposta dei farisei e introduce la sua nuova domanda, sottolinea la correttezza della risposta dei farisei.⁹¹ La questione posta da Gesù riguarda, invece, il *modo* in cui Gesù è figlio di Davide, come evidenzia la ripetizione dell'avverbio interrogativo πῶς (vv. 43.45) nell'argomentazione di Gesù. Essa è incentrata sulla citazione salmica del v. 44, la cui interpretazione è perciò fondamentale per la comprensione delle parole di Gesù e della pericope stessa. Prima di introdurre la citazione, Gesù afferma, in riferimento al Messia, che Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον. In questa affermazione sono contenuti tre presupposti fondamentali per la comprensione dell'argomentazione di Gesù: 1) Davide viene considerato l'autore dei Salmi. Il Sal 109,1^{LXX}, di seguito citato, è inoltre uno dei salmi che nella sovrascritta presenta l'esplicita attribuzione a Davide; 2) Davide parla ἐν πνεύματι: questo riferimento allo Spirito sottolinea l'autorevolezza divina delle parole che Davide pronuncia; 3) Davide chiama il Messia κύριος. Questo sembra essere in contrasto con la convinzione comune che il Messia era figlio di Davide: poiché nei canoni giudaici di rispetto familiare un padre non si sarebbe mai rivolto a un figlio chiamandolo κύριος, come Davide aveva potuto appellare un suo discendente in tal modo? - questo il problema che le parole del Sal 109,1^{LXX} introducono e che resterà insoluto al termine della discussione.

Fondamentale per il nostro tema è la citazione contenuta al v. 44. Da un punto di vista testuale, la citazione è sostanzialmente fedele al testo della LXX. Vi è però una differenza rilevante: invece dell'originale ὑποπόδιον troviamo ὑποκάτω, che molto probabilmente è conseguenza di un influsso testuale del Sal 8,7. Non è la prima volta che questo salmo compare nella nostra sezione, dal momento che Gesù aveva citato Sal 8,3 in 21,16. In questa scena i sommi sacerdoti e gli scribi si erano indignati per il fatto che Gesù sembrava accettare il titolo 'figlio di Davide' con il quale le folle lo avevano acclamato sia all'ingresso di Gerusalemme sia nel tempio. Il contesto è ora simile in 22,41-46: Gesù si sta confrontando con autorità giudaiche e la questione verte attorno al Messia figlio di Davide. Vedremo, a conclusione dell'analisi di questa pericope, che vi è un legame fra i due passi.

⁹¹ Cf. DAVIES fi ALLISON, *Gospel*, III, 252; GUNDRY, *Matthew*, 451. Questi autori fanno notare anche che οὖν è un'aggiuntamatteana, assente nella fonte di Mc 12,35.

Circa il Sal 109^{LXX}, vi è un certo accordo fra gli studiosi nel considerarlo un salmo regale, utilizzato in occasione dell'intronizzazione del nuovo sovrano a Gerusalemme, al quale erano attribuite anche funzioni cultuali (cf. Sal 109,4). La considerazione di un simile contesto non può non richiamare ancora una volta l'inizio della nostra sezione: l'ingresso di Gesù in Gerusalemme come re-Messia figlio di Davide (cf. Mt 21,1-11) e la successiva purificazione del culto (cf. 21,12-17). Inoltre non si deve dimenticare che, in periodo postesilico, molti testi inerenti la monarchia furono riletti in chiave messianica e riferiti a una figura escatologica che avrebbe ripristinato il regno di YHWH. Ora, sebbene non si abbia la certezza che il Sal 109^{LXX} fosse interpretato messianicamente al tempo di Gesù, possiamo tuttavia ipotizzarlo per più motivi: 1) abbiamo testimonianze che ci attestano un'interpretazione messianica nella tradizione giudaica posteriore; 2) si deve giustificare il fatto che Gesù o l'evangelista introducano proprio questo salmo in una discussione περὶ τοῦ χριστοῦ (v. 42). Poiché nel salmo non vi è alcun riferimento esplicito al Messia, probabilmente un simile accostamento era sorto già all'interno della tradizione giudaica; 3) l'allusione a questo salmo in Mt 26,64 sembra confermare che almeno l'evangelista interpreti il Sal 109^{LXX} in senso messianico.⁹² Una simile interpretazione messianica del salmo richiama anch'essa l'ingresso di Gesù a Gerusalemme come Messia davidico portatore del regno di Dio (cf. 21,1-11).

In 22,44 la citazione del Sal 109,1^{LXX} mostra come il Messia, oltre a essere figlio di Davide, è anche κύριος,⁹³ termine con il quale nella LXX viene designato Dio stesso. Perciò, alla domanda finale di Gesù, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν; (v. 45), la risposta è la seguente: il Messia, cioè Gesù stesso, è figlio di Davide nel senso di Figlio di Dio. Questo dato può essere confermato dalle seguenti considerazioni.

⁹² Cf. FRANCE, *Gospel*, 851-852. Per quanto riguarda l'interpretazione del Sal 109^{LXX} in seno alla tradizione giudaica e nel cristianesimo primitivo, cf. D.M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christian Literature* (SBLMS 18), Nashville, TN 1973; M. HENGEL, '†Setze dich zu meiner Rechten'. Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1', in M. PHILONENKO (ed.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 108-194.

⁹³ Per il lettore questa definizione non rappresenta una novità, dal momento che, nella narrazione matteana, Gesù era già stato definito tale molte volte (cf., per es., 7,21-22; 8,2.6.8.21.25; 9,28; 14,28.30; 15,22.25; 16,22; 17,4.15).

Un accostamento dei titoli ‘Messia’ e ‘Figlio di Dio’ si ritrova anche altrove in Mt. Nella genealogia di 1,1-17 l’evangelista aveva insistito sulla discendenza davidica di Gesù (cf. 1,1a: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυίδ), mentre nella pericope successiva (cf. 1,18-25), sottolineando che Maria si trovava incinta per opera dello Spirito Santo (v. 18), egli aveva chiarito che, oltre a essere figlio di Davide, Gesù è anche Figlio di Dio. La figliolanza divina di Gesù è ulteriormente affermata, nei racconti dell’infanzia, dalla reinterpretazione della citazione di Os 11,1 in 2,15.

Anche nell’importantissimo testo di 16,13-20 la professione di fede di Pietro sottolinea l’identità messianica di Gesù come Figlio di Dio (v. 16b: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος).

Infine in 26,63-64 è lo stesso Gesù a confermare tale identità: egli risponde affermativamente alla domanda del sommo sacerdote (εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Non sono mancati gli studiosi che hanno visto nella risposta affermativa di Gesù in 26,64 la risposta alla domanda lasciata aperta in 22,45.⁹⁴

Pur non contenendo esplicitamente il titolo ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, la citazione di Sal 109,1^{LXX} in 22,44 sembra orientare in tal senso la questione circa l’identità del Messia.

In secondo luogo, l’esigenza di dover chiarire la natura del Messia davidico era già emersa proprio nel passo iniziale della nostra sezione (21,1-11). Si è visto che la citazione di Zc 9,9 in 21,5 aveva la funzione di presentare l’entrata messianica di Gesù a Gerusalemme come re umile e non secondo le diffuse attese giudaiche di stampo nazionalistico, che possono essere intraviste dietro le acclamazioni della folla a Gesù come υἱὸς Δαυίδ (cf. 21,9.15). In 22,41-46 è possibile rinvenire, a nostro avviso, lo stesso fenomeno: mediante una citazione della Scrittura (quella del salmo) si intende specificare la natura del messianismo di Gesù, dal momento che la risposta dei farisei (v. 42) era probabilmente dettata dalla comune attesa nazionalistica di un Messia politico che avrebbe restaurato il regno di YHWH.

Alla luce di queste considerazioni si comprende come non sia affatto sostenibile l’interpretazione di quanti ritengono che, in questo testo, Gesù rifiuti il messianismo regale giudaico. Ciò che viene messo in crisi non è il messianismo davidico-regale di Gesù, ma la sua interpreta-

⁹⁴ Cf. DAVIES fi ALLISON, *Gospel*, III, 528; FRANCE, *Gospel*, 849.

zione politico-nazionalistica.⁹⁵ D'altronde, se Gesù avesse rifiutato il messianismo regale davidico, difficilmente alcune affermazioni cristologiche del cristianesimo primitivo avrebbero fatto riferimento alla figliolanza davidica di Gesù.⁹⁶ Inoltre, il titolo 'figlio di Davide' è troppo importante per Mt perché esso possa essere messo in discussione dall'evangelista.⁹⁷

Alla luce di queste considerazioni, è evidente che 22,41-46 richiama il testo iniziale della nostra sezione (21,1-11), laddove, mediante la costruzione di una tipologia regale, l'evangelista aveva presentato Gesù come Messia davidico. Come già visto nelle precedenti pericopi, tale identità messianica di Gesù era stata già rifiutata dalle autorità giudaiche (cf. 21,15-16),⁹⁸ così come la parabola dei vignaioli omicidi adombrava già il rifiuto di Gesù come Figlio di Dio. Ora, col riferimento al fatto che nessuno più osava interrogare Gesù e con l'uscita di scena di coloro che per tutta questa sezione erano stati i suoi interlocutori (autorità giudaiche), il v. 46 esprime il definitivo rifiuto di Gesù come Messia (non a caso, d'ora innanzi, il titolo 'figlio di Davide' non sarà più menzionato da Mt). Tale rifiuto apre le porte alle dure parole di Gesù contro le autorità giudaiche in 23,1-39.

Giudizio di Gesù sulle autorità giudaiche (Mt 23,1-39)

Come ha sottolineato M. Sakr, 'Dès le chapitre 21 la tension avec les chefs du peuple n'a cessé de croître; cette ascension a son climax maintenant dans le chapitre 23'; ora 'Jesus prend finalement la parole dans une monologue faisant un long réquisitoire violent, qui serait à

⁹⁵ Della stesso avviso è Penna, che afferma che qui 'non è propriamente messa in dubbio la discendenza davidica di Gesù, ma c'è una correzione della prospettiva farisaica: il Messia deve essere qualcosa di diverso e di più del figlio di David tradizionalmente concepito secondo le categorie monarchiche di un potere terreno e politico' (R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, 2 voll., Cinisello Balsamo (MI) 1996-1999, I, 123).

⁹⁶ Cf., per esempio, Rm 1,3b-4a, generalmente ritenuto dagli studiosi un frammento pre-paolino.

⁹⁷ Cf. soprattutto Mt 1f2, che viene generalmente ritenuto un condensato della cristologia di Mt: nei racconti dell'infanzia l'evangelista sottolinea ripetutamente la figliolanza davidica di Gesù.

⁹⁸ Il richiamo tra il rifiuto di Mt 21,15-16 e questo passo è sottolineato anche dalla ripresa, in entrambi i testi, del Sal 8.

voir dans le prolongement des apostrophes prophétiques'.⁹⁹ Oltre al chiaro carattere profetico di questo testo, non mancano richiami alla dimensione messianico-regale.

Diverse sono state le ipotesi di struttura avanzate per questo capitolo. Si fa riferimento qui a quella più ampiamente accettata: 1) vv. 1-12: introduzione; 2) vv. 13-33: invettive contro scribi e farisei introdotte da οὐαί. Tali invettive costituiscono il cuore di 23,1-39; 3) vv. 34-39: questi ultimi versetti aprono alla prospettiva futura, di persecuzione (vv. 34-36) e di giudizio di condanna (vv. 37-39). Ci si sofferma su ciascuna di queste tre parti.

Introduzione (23,1-12). Questa sezione si divide in due parti. Dopo il v. 1 che fa da introduzione, nei vv. 2-7 oggetto del discorso di Gesù sono scribi e farisei, mentre i vv. 8-12 costituiscono una vera e propria parentesi rivolta da Gesù ai discepoli. Ciò che accomuna queste due parti è che in esse si parla dell'esercizio del ruolo di guida, sebbene con modalità diverse. Al v. 2 questa tematica viene introdotta dal riferimento alla cattedra di Mosè. Nonostante i rinvenimenti archeologici abbiano evidenziato nelle sinagoghe antiche la presenza di un seggio in pietra sul quale sedeva colui che insegnava,¹⁰⁰ la maggioranza degli studiosi ritiene che qui Gesù utilizzi un'immagine: il fatto che gli scribi e i farisei siedano sulla cattedra di Mosè denota la loro posizione di autorità nell'interpretazione della Legge e di guida nei confronti del popolo. - la *leadership* di costoro, dunque, che sarà tematizzata nei versetti successivi. Nell'esercizio di tale autorità scribi e farisei λέγουσιν καὶ οὐ ποιοῦσιν (cf. 23,3). Questa insistenza sulla preminenza dell'agire rispetto al parlare è un tema caro a Mt (cf. 7,21; 15,3-9) e, per quanto riguarda la nostra sezione, richiama 21,28-32, dove il fare era la condizione necessaria per entrare nel Regno. Questo richiamo implicito alla parabola dei due figli anticipa quanto Gesù esplicherà in 23,13: dicendo e non facendo, scribi e farisei non adempiono alla condizione fondamentale per entrare nel Regno e, di conseguenza, rifiutano Gesù che ne è il proclamatore.

⁹⁹ M. SAKR, *Le sévère Saurveur. Lecture pragmatique des sept Ouaï dans Mt 23,13-36* (EHS.T 808), Bern 2005, 171.

¹⁰⁰ Per una sintesi delle interpretazioni circa la 'cattedra di Mosè', cf. DAVIES e ALLISON, *Gospel*, III, 268.

‘Il v. 4 illustra l’abisso che separa il dire e il fare’: ¹⁰¹ scribi e farisei caricano pesi sulle spalle del popolo, senza voler portare a loro volta questi pesi. Quest’immagine, che esprime il rapporto tra autorità giudaiche e popolo, si contrappone fortemente al τὸ φορτίον ἐλαφρόν di Gesù (cf. 11,30).¹⁰² In tal modo viene anticipata la contrapposizione tra il modo in cui scribi e farisei esercitano la loro *leadership* e il modo in cui Gesù la concepisce all’interno della prospettiva del Regno (cf. 23,8-12).

Nei vv. 5-7, dalla discrepanza tra dire e fare, si passa all’„accusadi ricercare, nell’esercizio della pietà, unicamente lodi e consensi umani. Molto importante è il riferimento a τὰ φυλακτήρια e τὰ κράσπεδα (v. 5) in quanto permette di cogliere un’ulteriore contraddizione nel comportamento di scribi e farisei. Nell’„At sia i filatteri (da identificarsi con i *tefillin* dei testi rabbinici) sia le frange avevano la precisa funzione di richiamare a colui che li indossava le grandi imprese di Dio in favore di Israele e di ricordargli soprattutto l’osservanza dei comandamenti della Legge.¹⁰³ Più avanti Gesù accuserà scribi e farisei di trascurare i comandamenti più importanti della Legge (cf. 23,23): ciò significa che l’osservanza di queste pratiche religiose (indossare filatteri e allungare frange) da parte delle autorità religiose ha perso completamente il suo scopo e il suo significato, diventando solamente motivo di ostentazione.

Coerentemente con la posizione di tanti commentatori, possiamo far rientrare le accuse che Gesù muove a scribi e farisei in 23,2-7 nel termine *ipocrisia*, che costituisce ‘a pernicious discrepancy between outer appearance and inner reality; and although the behaviour described in 23:3-10 is not called hypocrisy, it corresponds to this definition’.¹⁰⁴

I vv. 8-12, invece, come osservato da R. Hoet, ‘constituent la parénèse positive [...] contre l’arrière-fond négatif du reste du discours: elle oppose le Christ comme Maître, et la voie de solidarité serviable et humble dont il a donné l’exemple, aux faux maîtres incapables et orgueilleux’.¹⁰⁵ Questa contrapposizione viene sottolineata dall’espres-

¹⁰¹ LUZ, *Matteo*, III, 381. Nel commento di Luz si ritrova una buona sintesi delle possibilità interpretative di Mt 23,4 (cf. *ibid.*, III, 383).

¹⁰² Il richiamo fra i due passi è confermato dal fatto che si tratta delle uniche due ricorrenze del termine φορτίον in Mt e dalla chiara contrapposizione dei due attributi che lo specificano (leggero-pesante).

¹⁰³ Cf. Es 13,9.16; Dt 6,8; 11,18 per i filatteri; cf. Nm 15,38-40 per le frange.

¹⁰⁴ GARLAND, *Intention*, 100.

¹⁰⁵ R. HOET, ‘*Omnes autem vos fratres estis*’. *Étude du concept ecclésiologique des ‘frères’ selon Mt 23,8-12* (AnGr 232), Roma 1982, 216.

sione ὑμεῖς δέ (v. 8), che ha valore avversativo rispetto a ciò che precede e introduce le istruzioni date ai discepoli che faranno parte della futura comunità cristiana, nella quale l'autorità dovrà essere esercitata sull'esempiodi Gesù. Tale modalità è completamente opposta a quella di scribi e farisei. Se, infatti, questi ultimi ricercavano primi posti e titoli onorifici, i discepoli di Gesù devono rifiutare l'attribuzione di ogni titolo che possa contraddire la fratellanza fondamentale di tutti i discepoli di Gesù. - quanto Mt afferma ripetutamente nei vv. 8-10, in cui troviamo frasi che vogliono veicolare lo stesso messaggio, come si evince dalla struttura parallela delle frasi. Anzitutto, nella comunità dei discepoli, nessuno dovrà essere chiamato ῥαββί. Nel giudaismo rabbinico (ma probabilmente già ai tempi di Gesù) questo titolo era utilizzato per coloro che godevano di una certa autorità e svolgevano funzioni di insegnamento; inoltre, il discepolo di un rabbi era destinato a diventare a sua volta un rabbi. Nella comunità cristiana, invece, il discepolo è destinato a rimanere tale per sempre, perché il maestro è uno solo, il Cristo (cf. 23,10).

Anche il titolo di πατήρ non deve essere attribuito a nessun membro della comunità, ma unicamente al Padre celeste (v. 9). - evidente che qui non si vieta di definire in tal modo il proprio padre naturale, ma πατήρ è da intendersi come appellativo onorifico nei confronti di qualcuno (generalmente era usato per qualcuno più anziano o di rango sociale più elevato).¹⁰⁶ Infine, al v. 10, si fa riferimento al ruolo di καθηγητής, il cui significato è molto vicino a quello di διδάσκαλος: anch'esso non si addice a nessun membro della comunità cristiana, in virtù dell'unicità del maestro che è Cristo.

In definitiva, in 23,8-10, si rifiuta una visione dell'autorità fondata sulla ricezione di onori. Anzi, 23,11-12 chiarirà che il più grande nella comunità è colui che serve e colui che si fa umile. In contrapposizione all'ostentazione arrogante di scribi e farisei, Gesù presenta se stesso come modello di esercizio dell'autorità: egli, infatti, è colui che è venuto per servire (cf. 20,26-28) ed è allo stesso tempo il maestro. Inoltre, nel verbo ταπεινῶ in 23,12 si può intravedere un richiamo al re umile, vero pastore del suo popolo, presentato in 21,1-9 grazie alla citazione di Zc 9,9. Si potrebbe obiettare che l'aggettivo utilizzato da Zc 9,9 (e in Mt 21,5) non è ταπεινός, ma πρᾶύς. Tuttavia non è un caso che nell'al-

¹⁰⁶ Tale uso era molto diffuso nel giudaismo antico e si ritrova anche nell'AT (cf. 2Re 2,12; 6,21; 13,14).

tra ricorrenza in cui Mt riferisce *πραῦς* a Gesù compaia anche l'aggettivo *ταπεινός* (cf. 11,29), proprio nel medesimo testo dove si allude al giogo leggero di Gesù (cf. sopra). Gesù, re-pastore umile del suo popolo, si contrappone perciò alle modalità della *leadership* di scribi e farisei: 'Greatness in the community of the kingdom is much different from that displayed by the religious leadership of Israel'.¹⁰⁷ Ciò costituisce un ulteriore richiamo alla tipologia messianico-regale individuata in 21,1-9, il che sembra confermato dalla presenza del titolo *χριστός* (cf. Mt 23,10).

Esercitando la loro *leadership* in maniera diametralmente opposta al modo in cui Gesù esercita la sua autorità regale, scribi e farisei sono presentati come coloro che rifiutano il Regno. Mt inquadra quanto segue in questa prospettiva, perciò i 'guai' successivi non sono altro che la conseguenza di tale rifiuto. Non a caso il punto di partenza della sezione successiva sarà proprio questa chiusura al regno dei cieli (cf. 23,13).

Invettive contro scribi e farisei (Mt 23,13-33). Questi versetti sono costituiti dalla successione di sette invettive introdotte da οὐαί. Già questo elemento stilistico pone il nostro testo sulla scia della tradizione profetica, in quanto questa interiezione ricorre nell'AT prevalentemente nei testi profetici. E se in alcune di queste ricorrenze essa è usata per esprimere lamentazione (cf. Am 5,16), nella maggioranza dei casi introduce un'invettiva. Come in Mt 23,13-33, talora troviamo nei testi profetici una serie di invettive introdotte da οὐαί (cf. Is 5,8-23; Ab 2,6-20). In queste denunce profetiche, generalmente il testo seguiva uno schema abbastanza fisso: 1) introduzione dell'invettiva con l'interiezione οὐαί. Normalmente tali invettive sono rivolte a persone che godono di una certa autorità; 2) descrizione dei comportamenti malvagi; 3) giudizio finale. Anche Mt 23,13-39 ricalca questo schema. Come giustamente nota Luz, 'la minaccia profetica è una sorta di invettiva che era sempre accompagnata da annunci di giudizio. I lettori sapevano che con quanto stava per seguire si sarebbero trovati in piena tradizione profetica'.¹⁰⁸ Oltre alla forma letteraria, è importante considerare il contenuto di queste invettive.

¹⁰⁷ WILKINS, *Matthew*, 750.

¹⁰⁸ LUZ, *Matteo*, III, 398-399.

La prima invettiva (v. 13) si distingue dalle altre in quanto non stigmatizza alcun comportamento, ma rivolge a scribi e farisei un'„accusa di carattere generale: essi non entrano nel Regno e non fanno entrare nemmeno coloro che essi guidano. In tal modo si sottolinea ancora una volta il ruolo di autorità di scribi e farisei: un loro rifiuto del Regno comporta effetti negativi anche per quanti sono da essi guidati. Presentandola in apertura, Mt designa con questa indisponibilità al Regno la colpa fondamentale di scribi e farisei (colpa tematizzata lungo 21,1fi22,46 e anche, indirettamente, in 23,1-12). A questa colpa i guai successivi daranno contenuto:¹⁰⁹ i rimproveri successivi infatti dovranno essere letti alla luce di questa accusa di Gesù.

La seconda invettiva (v. 15) è strettamente legata alla prima: entrambe, infatti, ‘riguardano il rapporto di scribi e farisei con altre persone e la loro salvezza’.¹¹⁰ Scribi e farisei ricorrono a sforzi enormi per fare un proselito (come sottolineato dall'espressione περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον), ma tali sforzi risultano vani perché essi non conducono al Regno. Anzi, tali proseliti vengono resi addirittura υἱοὶ γεέννης, all'„esatto opposto rispetto a quella salvezza a cui essi dovrebbero essere condotti dalle loro guide. – possibile, infatti, intravedere nella definizione dei proseliti di scribi e farisei come υἱοὶ γεέννης una contrapposizione con οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (cf. 13,38). Se l'„accoglienza di Gesù comporta l'„ingresso nel Regno, il suo rifiuto implica la condanna eterna.

La terza (vv. 16-22) e la quarta invettiva (vv. 23-24) si rivolgono contro l'„operare di scribi e farisei, i quali non riconoscono ciò che è davvero essenziale (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, v. 23). Questa mancanza di discernimento da parte di scribi e farisei è ravvisabile già negli esempi relativi ai giuramenti che Gesù espone (cf. 23,16-22), mentre viene denunciata esplicitamente in 23,23-24. La terza invettiva si apre con un'„espressione diversa rispetto alle altre: troviamo ὁδηγοὶ τυφλοὶ al posto del solito γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί. Tuttavia il lettore sa bene che i destinatari rimangono gli stessi dal momento che, in 15,14, scribi e farisei erano stati definiti ‘guide cieche’. In questo passo essi erano stati appellati in tal modo perché, seguendo la loro tradizione, avevano trascurato un comandamento fondamentale della Legge (cf. 15,1-14). Questa valutazione inesatta è la stessa accusa che Gesù muo-

¹⁰⁹ Cf. FRANCE, *Gospel*, 869-870.

¹¹⁰ LUZ, *Matteo*, III, 399.

ve in questa invettiva. Per la comprensione di questi versetti è molto importante tener presente il contesto del tempo di Gesù, in cui la pratica dei giuramenti era particolarmente diffusa.¹¹¹ Ciò che Gesù mette in evidenza qui è la cecità di scribi e farisei, che consiste nel non rendersi conto della superiorità del tempio e dell'altare, la cui santità rende ugualmente santo l'oro custodito nel tempio e le offerte poste sull'altare, e non viceversa.

Un errore di valutazione simile avviene anche circa i comandamenti della Legge, come denuncia la quarta invettiva (cf. 23,23-24): preoccupandosi di osservare le norme più infime (come quelle relative al pagamento delle decime), scribi e farisei non attendono a κρίσις, ἔλεος, πίστις, che vengono definite τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου. Questa distinzione tra i comandamenti era propria del mondo rabbinico, che considerava pesanti i comandamenti più difficili da osservare o, in generale, quelli più importanti. Al v. 23 si ritrova un chiaro sfondo veterotestamentario, di tipo profetico. Infatti è possibile rinvenire una terna di precetti fondamentali della Legge (κρίσις, ἔλεος, πίστις), simile ad altre terne che ritroviamo in diversi testi profetici (cf. Mi 6,8; Os 12,7; Zc 7,9); generalmente questi testi miravano a presentare un insieme di principi che dovevano sintetizzare i comandamenti divini. Da un punto di vista terminologico, si deve notare che in queste terne κρίσις ed ἔλεος sono costantemente presenti (a differenza di πίστις). Significativo è anche il contesto di questi testi profetici, in cui la pratica della giustizia e della misericordia è legata all'autenticità del culto. Si è nella medesima prospettiva di 21,12-13, circa la purificazione del culto: giustizia e misericordia non sono presentate come antitetiché al culto, ma come elementi che lo inverano. Si tratta di una critica tipicamente profetica: 'il nostro logion contrappone [...] al comandamento delle decime ciò che costituisce la somma del messaggio profetico. Gesù rappresenta l'eredità profetica della Bibbia'.¹¹² Il v. 24 chiude questa invettiva presentando in un'immagine l'erroneità della valutazione di scribi e farisei: facendo attenzione a filtrare un animale piccolo come il moscerino, finiscono con l'ingoiare un grosso animale come il cammello il quale, per giunta, era ritenuto un animale impuro dalla Legge (cf. Lv 11,4). Preoccupandosi di osservare le minuzie della Legge e trascuran-

¹¹¹ Per una spiegazione dettagliata di Mt 23,16-22 cf. LUZ, *Matteo*, III, 409-414.

¹¹² LUZ, *Matteo*, III, 418.

do i comandamenti più importanti, scribi e farisei finiscono col rendersi impuri sul piano non rituale, ma etico. Questa distinzione apre alle invettive successive.

La quinta (vv. 25-26) e la sesta invettiva (vv. 27-28) si fondano sull'„incongruenza tra ‘interno’ ed ‘esterno’, come testimoniano le copie antitetiche τὸ ἔξωθεν - ἔσωθεν (v. 25), τὸ ἐντός - τὸ ἐκτός (v. 26), ἔξωθεν - ἔσωθεν (vv. 27-28). In questi versetti si riprende quanto accennato alla fine della precedente invettiva: la purità da ricercare non è quella rituale (esterna), ma quella interna (etica). Questo significato viene già richiamato nell'„ordine stesso in cui l'„evangelista dispone i termini ἔξωθεν, ἔσωθεν, ἐντός ed ἐκτός ai vv. 25-26: i farisei ricercano la purificazione dell'„esterno delle stoviglie ma dentro sono pieni di impurità (v. 25), mentre al v. 26 Gesù rovescia quest'„ordine, consigliando di purificare prima (πρῶτον) l'„interno, in modo che anche l'„esterno sia puro. I lettori conoscono già il pensiero di Gesù a riguardo, dal momento che egli si era espresso in merito a una purità non solo esteriore in 15,11.17-20. Al v. 25 i farisei sono accusati di ἀρπαγή e ἀκρασία: entrambe le accuse non sono estranee a quelle che i profeti avevano rivolto un tempo al popolo d'„Israele. Il termine ἀρπαγή indica generalmente furto o rapina, solitamente perpetrati ai danni dei più poveri, mentre il termine ἀκρασία denota una mancanza di moderazione, soprattutto nella sfera sessuale. Accuse contro questo tipo di comportamenti si ritrovano spesso nei testi profetici, sebbene non sempre ricorrano i medesimi termini utilizzati da Mt.¹¹³ Dunque, anche questa invettiva può essere collocata sulla scia della tradizione profetica.

La sesta invettiva ribadisce lo stesso contrasto tra apparente purità esterna e reale purità interna. Ciò viene presentato mediante la similitudine dei sepolcri imbiancati, la cui bellezza esterna non corrisponde alla loro condizione interna.¹¹⁴ Si può cogliere la forza di questo contrasto se si tiene presente che i cadaveri o le loro ossa erano causa di contaminazione dal punto di vista rituale (cf. Lv 21,1-4.11), tanto che,

¹¹³ Per ἀρπαγή, cf. Is 3,14; 10,2. Circa il termine ἀκρασία, esso non ricorre mai nella LXX, tuttavia non mancano testi profetici in cui vengono rimproverate intemperanze di questo tipo (cf. Am 2,7).

¹¹⁴ Circa quest'immagine, vi sono autori che vedono, sullo sfondo dei vv. 27-28, il testo di Ez 13,10-16 (cf., per es., SAKR, *Sauveur*, 221). A nostro parere, non vi sono punti di contatto significativi fra i due testi poiché mancano connessioni lessicali e di paradigmi.

per scongiurare ciò, le tombe venivano imbiancate per evitare che qualcuno, passandovi inavvertitamente sopra, restasse contaminato. Farisei e scribi sono qui presentati, dunque, come radicalmente impuri: nonostante essi si sforzino di mantenersi nella purità rituale esterna, al loro interno sono pesantemente contaminati da ipocrisia e ingiustizia (v. 28). Quest'„accusasi ricollega a quella dell'„invettiva precedente che, come si è visto, rimanda alla tradizione profetica. Il motivo dei sepolcri, inoltre, introduce l'„invettiva finale relativa all'„uccisione dei profeti.

La settima invettiva (vv. 29-33) costituisce il *climax* di 23,13-33 e, allo stesso tempo, con l'„allusione al motivo dell'„uccisione dei profeti, prepara le parole di giudizio dei vv. 34-39. L'„invettiva sottende il motivo deuteronomico dell'„uccisione dei profeti, costantemente inviati da Dio al suo popolo (di cui si dirà più diffusamente più avanti). Per comprendere questi versetti, è necessario tener presente che, fin dal periodo maccabaico e ancora al tempo di Gesù, si era attribuita grande importanza alla costruzione di tombe per gli antichi profeti di Israele martirizzati:¹¹⁵ queste costruzioni erano intese come modi per esprimere la propria pietà, in quanto dovevano rendere onore a insigni uomini di Dio. Tuttavia Gesù non interpreta in questo senso la costruzione delle tombe degli antichi profeti, ma vede in esse una prova della colpevolezza di scribi e farisei. Di per sé l'„argomentazione di Gesù appare poco lineare: essa sembra presupporre il principio secondo il quale, poiché i loro antenati avevano messo a morte i profeti, anche scribi e farisei devono essere considerati alla stessa stregua dei loro padri. Tale principio è tutt'altro che stringente, anche perché scribi e farisei ritengono di essere diversi dai loro padri: se fossero vissuti al tempo di questi ultimi, essi non avrebbero messo a morte i profeti (v. 30). A nostro parere, le parole di Gesù ai vv. 29-31 sono da leggersi alla luce del fondamentale imperativo che egli rivolge alle autorità giudaiche al v. 32: ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Il verbo πληρόω è un verbo importantissimo in Mt. L'„evangelista lo utilizza generalmente per riferirsi al compimento delle Scritture d'Israele in Gesù e negli avvenimenti della sua vita. E quando allude al compimento delle Scritture, l'„evangelista menziona quasi sempre le Scritture *dei profe-*

¹¹⁵ Sebbene l'„AT non menzioni nessun martirio di profeti, nel giudaismo si era andata sviluppando una tradizione che attribuiva una morte violenta ad alcuni antichi profeti: Isaia, Geremia, Ezechiele, Michea, Amos. A tal proposito, il testo di riferimento sono le *Vite dei Profeti* (risalente probabilmente al I sec. d.C.).

ti.¹¹⁶ Inoltre, in 5,17, Gesù afferma di essere venuto a portare a compimento la Legge e i Profeti. Ora, Gesù ordina a scribi e farisei di portare a compimento la misura dei loro padri: se i loro antenati avevano messo a morte gli antichi profeti, scribi e farisei ora sono ancora più colpevoli, perché metteranno a morte colui che è il compimento stesso dei profeti. Questa prospettiva, che rimanda alla storia della salvezza, è la medesima della parabola dei vignaioli omicidi (cf. 21,33-46), dove l'uccisione del figlio costituiva il *climax* di tutta la parabola. Il riferimento alla morte di Gesù diventerà esplicito nel giudizio (vv. 34-39): a tale giudizio introduce la chiusura del v. 33, con cui si conclude la serie dei 'guai'.

Il giudizio definitivo su Israele (Mt 23,34-39). Quest'ultima sezione si apre con διὰ τοῦτο: con il suo valore conclusivo, l'espressione si ritrova in molti passi dell'AT, dopo un'invettiva introdotta da un οὐαί, per esprimere il giudizio dopo l'accusa espressa nell'invettiva.¹¹⁷ Mt continua a ricalcare un modello letterario profetico.

I vv. 34-39 sono caratterizzati da una visione deuteronomistica,¹¹⁸ che si coglie in diversi passi dell'AT. Secondo tale visione, nonostante Dio abbia inviato costantemente profeti e messaggeri, Israele non ha ascoltato la voce del Signore e ciò è divenuto per il popolo motivo di condanna. La ripresa di tale visione è chiara al v. 34, dove si può scorgere un rimando a diversi passi di Geremia, caratterizzati da questo motivo deuteronomistico, mediante l'espressione ἀποστέλλειν πρὸς ὑμᾶς προφῆτας.¹¹⁹ Inoltre, il passo di 23,34 riprende un altro motivo deuteronomistico: quello dell'uccisione dei profeti, che si ritrova sia nella storia deuteronomistica, sia in Geremia.¹²⁰ La menzione del sangue (v. 35)¹²¹ prosegue in questa direzione: l'espressione ἀπὸ τοῦ αἵματος

¹¹⁶ Cf. Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56; 27,9.

¹¹⁷ Cf. Am 6,7; Sof 2,9; Is 5,24; 29,22; 30,12; Ger 27,30^{LXX}; Ez 13,8; 13,20.

¹¹⁸ Per una visione più completa del motivo deuteronomistico del profeta rifiutato in Mt, cf. M. KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Matthean Redaction* (JSNT.S 68), Sheffield 1993, 148-158.

¹¹⁹ Cf. Ger 7,25-26; 25,4; 33,5^{LXX}; 42,15^{LXX}; 51,4^{LXX}.

¹²⁰ Cf., per esempio, 1Re 18,13; 19,10.14; Ger 33,30ss^{LXX}.

¹²¹ Per Mt 23,35, cf. il contributo di D.M. MOFFITT, 'Righteous Bloodshed, Matthew's Passion Narrative, and the Temple's Destruction: Lamentations as a Matthean Intertext', in *JBL* 125(2006), 299-320. Moffitt vede una possibile ripresa di Lam 4,13 in Mt 23,35 proprio a partire dall'espressione αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον.

“Ἀβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου vuole essere un riferimento all’intera storia della salvezza, in quanto dell’uccisione di Abele e Zaccaria si narra nel primo e nell’ultimolibro della Bibbia ebraica (cf. Gen 4,8; 2Cr 24,20-22), che si apre con Gen e si concludeva con 2Cr.¹²² Quanto è avvenuto nella storia della salvezza si ripete ora con Gesù, rifiutato e messo a morte come gli altri profeti. Nei vv. 34-35 il riferimento alla morte di Gesù è evidente per la presenza del verbo σταυρώω e dell’espressione ἐφ’ ὑμᾶς αἷμα, che richiama quella pronunciata dal popolo in Mt 27,25 al momento della condanna di Gesù. Il sangue di tutti i profeti e dei giusti della storia della salvezza ricade sulla generazione dei contemporanei di Gesù, proprio perché quest’ultima verserà il sangue di colui che è compimento della storia della salvezza. Il riferimento a ‘questa generazione’ (v. 36) evidenzia che i destinatari delle parole di Gesù non sono più esclusivamente le autorità, ma che il giudizio coinvolge ora tutto il popolo il quale, come già detto, si unirà ai suoi capi nella condanna a morte di Gesù.

La sezione si chiude ai vv. 37-39 con un’apostrofe contro Gerusalemme, nella quale Gesù pronuncia il giudizio definitivo sulla città. Il v. 37 richiama ancora una volta il motivo deuteronomistico dell’invio costante di profeti, della cui uccisione non sono più responsabili solamente scribi e farisei (vv. 29-32), ma l’intera città.¹²³ L’ultimo di questi inviati è Gesù stesso, rifiutato al pari di tutti gli altri profeti. Ciò è qui confermato dal fatto che si usano i medesimi verbi (ἀποκτείνειν e λιθοβολεῖν) presenti nella parabola dei vignaioli omicidi, dove il figlio era l’ultimo inviato dopo i servi. La dimensione del rifiuto è sottolineata in maniera particolare dalla ripetizione del verbo θέλω: alla volontà costante e salvifica di Dio (rappresentata con l’immagine veterotestamentaria delle ali)¹²⁴ si oppone il rifiuto di Israele. Questo rifiuto causa ora il giudizio definitivo di Dio, espresso da Gesù al v. 38.

¹²² Non si approfondisce qui il problema dell’identificazione di Zaccaria, figlio di Barachia. Tuttavia sembra alquanto evidente che Mt 23,35 si riferisca a quanto narrato in 2Cr 24,20-22. Per contributi recenti su questo problema, cf. I. KALIMI, ‘The Story about the Murder of the Prophet Zechariah in the Gospels and Its Relation to Chronicles’, in *RB* 116(2009), 246-261; E. NODET, ‘Le meurtre de Zacharie fils de Barachie (Mt 23,35)’, in *RB* 117(2010), 430-434. Quest’ultima ipotesi di Nodet è alquanto improbabile: quali tratti profetici si possono attribuire a Zaccaria, figlio di Baruch, di cui parla non l’*AT*, ma Flavio Giuseppe?

¹²³ Della caratterizzazione di Gerusalemme in Mt si è già detto sopra.

¹²⁴ Cf. Dt 32,11; Rt 2,12; Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4; Is 31,5.

Per quanto riguarda il v. 38, diversi sono i passi dell'„AT" proposti come sfondo: anche in questo caso sono soprattutto testi profetici.¹²⁵ In questi versetti si allude alla distruzione del tempio e al suo abbandono della gloria divina, ma al termine οἶκος (con il quale è indicato il tempio) non è mai accostato l'aggettivo ἔρημος. In due passi profetici, invece, si trova questo accostamento: Ger 22,5-6 (ἐρήμωσις al v. 5 e ἔρημος al v. 6) e Ag 1,9 (ὁ οἶκός μου ἐστὶν ἔρημος). Se in Ag 1,9 ci si riferisce al tempio, in Ger 22,5-6 il termine οἶκος risulta ambiguo e sembra indicare la casa reale di Giuda piuttosto che il tempio. Anche in Mt 23,38 il termine οἶκος presenta una certa ambiguità e può riferirsi al tempio, a Gerusalemme o a Israele. Queste tre realtà sono così legate fra loro che, come giustamente nota Garland,¹²⁶ una non esclude l'altra. Circa il termine ἔρημος, si deve notare che, quando non è utilizzato in riferimento al deserto inteso come luogo fisico, ma è usato come metafora o come aggettivo, ricorre soprattutto nei testi profetici, per esprimere desolazione, conseguenza dell'azione punitiva di Dio.¹²⁷ Proprio per questo non sarà allora necessario vedere dietro Mt 23,38 un passo anticotestamentario in particolare; è probabile invece che, anche qui, Mt riprenda un'espressione tipica di carattere profetico. Con tale espressione egli esprime il giudizio definitivo di Gesù su Israele, conseguenza del rifiuto di Israele per mezzo dei suoi capi. Questa realtà è espressa sia nel caso in cui οἶκος si riferisca a Israele come nazione, sia che alluda a Gerusalemme (città principale di Israele) e al tempio (istituzione centrale per Israele).

Il v. 39 chiude l'intero c. 23 riportando la medesima citazione del Sal 117,26^{LXX} che Mt aveva già inserito in 21,9: in tal modo si può parlare di una inclusione con la quale si ribadisce ancora una volta l'identità messianico-regale di Gesù. A tale identità viene ora aggiunta una connotazione escatologica: quando ricorre in Mt (cf. 26,29.64), l'espressione ἂπ' ἄρτι è sempre utilizzata in contesti dove si allude all'eschaton. Nonostante il rifiuto attuale del Regno da parte di Israele, Gesù si manifesterà definitivamente come re al momento della sua venuta finale.

¹²⁵ Cf. Is 64,10; Ger 12,7; 33,6^{LXX}; Ez 10,18. Per i due passi di Geremia, cf. FRANCE, *Gospel*, 884; per Is 64,10, cf. NOLLAND, *Gospel*, 951; per Ez 10,18, cf. SAKR, *Sauveur*, 249.

¹²⁶ Cf. GARLAND, *Intention*, 198-200.

¹²⁷ Knowles parla addirittura di stereotipo veterotestamentario (cf. KNOWLES, *Jeremiah*, 187). L'importanza del termine ἔρημος in Mt è sottolineata dal fatto che Lc 13,35a si differenzia da Mt proprio per l'assenza di questo aggettivo.

Concludendo, si vede che 23,1-39 si pone come vertice della sezione iniziata in 21,1. In 23,1-12, con la contrapposizione delle modalità di esercitare la *leadership* da parte delle autorità giudaiche e di Gesù, si richiama la tipologia messianico-regale di 21,1-9, dove Gesù era stato presentato come re umile, e si allude al rifiuto di tale identità di Gesù da parte delle autorità giudaiche. In 23,13-33, pronunciando i 'guai' contro le autorità giudaiche, Gesù rimanda, sia nella forma espressiva che nei contenuti, alle invettive profetiche: 'the Matthean Jesus speaks as a prophet sent to Israel'.¹²⁸ Infine, nel giudizio di 23,34-39, richiamando la sorte degli antichi profeti e alludendo alla sua morte, Gesù presenta anche il suo destino come simile a quello dei profeti. L'applicazione di questi motivi profetici a Gesù è funzionale alla presentazione del rifiuto del Regno (e di colui che ne è il portatore, Gesù, Messia regale-davidico), che rimane il motivo fondamentale che fa da sfondo all'intera sezione che abbiamo preso in esame.

Conclusione: tipologia regale e profetica in Mt 21,1-23,39

In Mt 21,1-23,39 sono veicolate dunque due tipologie, che assumono funzioni diverse e sono rapportate fra loro. La loro genericità è l'elemento che le accomuna: esse infatti non rimandano a *typoi* ben precisi, ma a motivi legati alla figura regale e profetica.

La tipologia regale è stabilita in 21,1-9, che funge da porta a tutta la sezione di 21,1-23,39. Nel testo di 21,1-9 Gesù è presentato come il *Re-Messia davidico* che, entrando a Gerusalemme, porta a definitivo compimento l'avvento del regno di Dio. Tale identità era stata delineata fin da 1,1, dove Gesù è presentato come υἱὸς Δαβὶδ, ed era stata richiamata nell'episodio dei magi (cf. 2,1-12), quando questi avevano domandato del nato re dei giudei e dove all'identità regale di Gesù era stata già accostata, in funzione prolettica, la dimensione della sofferenza (a motivo di Erode). Il termine βασιλεὺς riferito a Gesù torna proprio in 21,5, all'inizio della sezione di 21,1-23,39. La tipologia regale, delineata in 21,1-9, viene poi ripresa e prolungata in 21,14-15, con la guarigione nel tempio di ciechi e zoppi (tradizione del figlio di Davide taumaturgo) e con la ripetizione dell'acclamazione del v. 9; richiamata, mediante i riferimenti alla βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nelle parabole di

¹²⁸ Cf. HARRINGTON, *Gospel*, 327.

21,28f22,14; oggetto di discussione in 22,41-46; a essa si allude in 23,1-39 (soprattutto i vv. 1-12), nonostante l'„indole eminentemente profetica di questo capitolo.

La funzione di questa tipologia è duplice: presentando Gesù come re e rappresentante del Regno, l'„evangelista designa la sezione di 21,1f23,39 come vertice dell'„annuncio del Regno stesso e ultimo appello rivolto a Israele ad accogliere il regno di Dio manifestatosi in Gesù; allo stesso tempo, presentando Gesù come re rifiutato, la sezione di 21,1f23,39 è una porta d'„ingresso per il racconto della passione.¹²⁹

Per i lettori del Vangelo di Matteo emerge il ritratto della vera regalità di Gesù. La passione diventerà il momento in cui essa è definitivamente chiarita: non si tratta di una regalità terrena come quella che aveva temuto Erode. Non si tratta del re potente davidico che avrebbe restaurato il regno di Israele, come si poteva pensare dopo l'„ingresso a Gerusalemme. Piuttosto si tratta del re umile, portatore del regno di Dio e rifiutato da Israele.

L'altra tipologia che si può rinvenire in 21,1f23,39 è quella profetica. Finora non si era mai parlato di tipologia profetica nei testi analizzati. Questo perché la tipologia profetica in 21,1f23,39 è una tipologia che l'„evangelista costruisce progressivamente, per accumulazione di motivi profetici, lungo tutta la sezione: in 21,11 Gesù è inaspettatamente appellato come profeta; l'„azione di Gesù nel tempio (21,12-13), mirando a una purificazione del culto, si pone sulla scia dei tanti passi profetici dell'„AT dove i profeti esortano a un culto autentico; il gesto di far seccare il fico, in 21,18-22, richiama diversi passi profetici dell'„AT in cui l'„immagine del fico (o di un albero) seccato esprime sia l'„infertilità di Israele, sia il giudizio escatologico di Dio; nella parabola dei vignaioli omicidi (cf. 21,33-46) Gesù prefigura il suo destino: anch'egli, come i profeti, sarà rifiutato e messo a morte; le invettive e il giudizio pronunciati da Gesù in 23,1-39 si ricollegano alla tradizione profetica.

Dunque, mentre la tipologia regale viene subito delineata e poi richiamata, quella profetica emerge progressivamente lungo il testo. Questo perché, nella proposta che qui avanziamo, la tipologia profetica ha un valore 'strumentale': è a servizio della tipologia regale.

¹²⁹ Non a caso, proprio nel racconto matteo della passione, l'„identità regale di Gesù è richiamata più volte (cf. 27,11.28-29.36-37.42) rispetto alla fonte marciana.

L'uso della tipologia nei vangeli è legato, infatti, all'*anagnōrisis* di Gesù. Ora, tutti gli evangelisti si trovarono probabilmente dinanzi alla difficoltà di dover presentare un Messia rifiutato da Israele e condannato a una morte ignominiosa. Probabilmente, per spiegare il rifiuto del Regno da parte di Israele e per giustificare un Messia con una sorte così ingloriosa, Matteo presenta Gesù come profeta. Come si è detto circa l'usomatteano del termine προφήτης, il profeta in Mt è un inviato di Dio, rifiutato da coloro a cui è mandato. Anche Gesù è allora presentato in questa prospettiva: non è un caso che l'identità profetica di Gesù in Mt sia sottolineata maggiormente proprio in 21,1f 23,39, dove si presenta il rifiuto definitivo da parte di Israele.

Concludendo, emerge la grande conoscenza matteana dell'AT, la straordinaria abilità che l'evangelista dimostra nell'intrecciare motivi anticotestamentari, al fine di chiarire progressivamente l'identità reale di Gesù.

FRANCESCO FILANNINO
Pontificia Università Lateranense
Seminario Romano Minore
Viale Vaticano, 42
00165 Roma
filafra88@libero.it

Parole chiave

Mt 21f23 fi Gesù fi Intertestualità fi Tipologia fi Re fi Profeta

Keywords

Matthew 21f23 fi Jesus fi Intertextuality fi Typology fi King fi Prophet

Sommario

Il contributo si concentra sul ricco sfondo veterotestamentario che attraversa la sezione di Mt 21,1f23,39. Nella prima parte si affronta il problema della delimitazione di questa sezione, poiché essa costituisce oggetto di dibattito fra gli studiosi. Dopo aver delineato la struttura della sezione, si passa a esaminare quelle pericopi caratterizzate da uno sfondo veterotestamentario significativo. L'analisi non intende fornire un'esegesi completa di questi testi, ma mira a presentare i punti di contatto lessicali e i parallelismi fra i passi dell'AT e la narrazione matteana. Tale analisi evidenzia una duplice tipologia che l'evangelista costruisce lungo la nostra sezione: regale e profetica. La prima, presente fin da Mt 21,1-11, è costantemente richiamata lungo la sezione, mentre la seconda è costruita me-

dianete un'accumulazione progressiva di motivi profetici. Mediante la tipologia regale, Matteo presenta Gesù come il Re-Messia venuto a inaugurare il regno di Dio. La tipologia profetica, invece, intende inserire Gesù nel solco della tradizione degli antichi profeti, che avevano sperimentato l'ostilità e il rifiuto del popolo. Mediante l'intreccio di queste due tipologie, Gesù viene presentato come il Re-Profeta rifiutato.

Summary

This article is focused on the rich Old Testament background which pervades the section Mt 21,1f23,39. The first part tackles the delimitation of this section since this is an object of scholarly debate. After this delineation of the section's structure, there is an examination of those pericopes which are characterised by a significant Old Testament background. This analysis does not intend to provide a complete exegesis of these texts but aims at presenting the points of lexical contact and the parallels between the OT passages and the Matthean narrative. This analysis demonstrates a double typology which the evangelist constructs throughout our section: royal and prophetic. The first, present right from Mt 21,1-11, is constantly recalled throughout the section while the second is constructed through a gradual accumulation of prophetic motifs. With the aid of the royal typology, Matthew presents Jesus as king-Messiah come to inaugurate the Kingdom of God. The prophetic typology, on the other hand, intends to insert Jesus into the groove of the tradition of the ancient prophets who experienced the hostility and rejection of the people. Through the interweaving of these two typologies, Jesus is presented as the rejected King-Prophet.

PACIFICO CRISTOFANELLI

Il maestro scomodo

Attualità di don Lorenzo Milani

Prefazione di Luigi Accattoli

Don Lorenzo Milani non era specializzato in pedagogia. Eppure pochi hanno fatto e scritto di scuola con altrettanta efficacia e con la capacità di cogliere le radici dell'ineguaglianza sociale. Il priore di Barbiana ha scelto di insegnare ai più piccoli e agli esclusi per educarli a liberarsi da soli e diventare uomini. Le origini religiose della sua attività s'intrecciano con un profondo senso della laicità e dell'aconfessionalità, elementi che fanno di lui uno dei maggiori educatori del nostro tempo.



«LAPISLAZZULI»

pp. 224 - € 18,00

EDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

Retorica epistolare della Lettera ai Galati? Bilanci e prospettive

‘Il vangelo di Paolo è un vangelo di libertà’
(A. Vanhoye)¹

L’abbondante bibliografia sulla natura epistolare e retorica della Lettera ai Galati è giunta in una fase di stallo, come dimostrano i recenti contributi raccolti da Stanley E. Porter e Bryan R. Dyer in *Paul and Ancient Rhetoric*.² Dalla prospettiva epistolografica, autori come R.E. Ciampa,³ C.J. Classen,⁴ R. Penna,⁵ lo stesso Porter⁶ e J.T. Reed⁷ ribadiscono che le lettere paoline, compresa Galati, sono scritti e non discorsi retorici. Dal versante retorico, autori come H.D. Betz,⁸ G.A.

¹ A. VANHOYE, *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 8), Milano 2000, 158.

² S.E. PORTER fi B.R. DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context*, Cambridge 2016.

³ R.E. CIAMPA, *The Presence and function of Scripture in Galatians 1 and 2* (WUNT 2.102), Tübingen 1998, 305.

⁴ C.J. CLASSEN, ‘Can the Theory of Rhetoric Help Us to Understand the New Testament and in Particular the Letter of Paul?’, in PORTER fi DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric*, 11-39.

⁵ R. PENNA, ‘La questione della *dispositio rhetorica* nella Lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca’, in *Bib* 84(2004), 61-88.

⁶ S. PORTER, ‘The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature’, in S. PORTER fi T.H. OLBRIGHT, *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNT.S 90), Sheffield 1993, 100-122; ID., ‘Ancient Literate Culture and Popular Rhetorical Knowledge. Implication for Studying Pauline Rhetoric’, in PORTER fi DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric*, 96-115.

⁷ J.T. REED, ‘Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul’s Letters: A Question of Genre’, in PORTER fi OLBRIGHT, *Rhetoric and the New Testament*, 308: ‘There is no necessary connection between the basic theory of epistolary structure and the technical teachings about rhetorical arrangement’.

⁸ H.D. BETZ, ‘The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians’, in *NTS* 21(1975), 353-379; ID., *Galatians. A Commentary on Paul’s Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1979.

Kennedy,⁹ J. Smit,¹⁰ B.H. Brinsmead¹¹ e Ben Witherington III¹² interpretano Galati secondo la disposizione dei trattati di retorica antica. Non sono mancati tentativi di conciliazione, come quelli di G.W. Hansen,¹³ R.N. Longenecker¹⁴ e D. Kremendahl,¹⁵ ma sono accomunati dalla semplice giustapposizione tra i due generi. Hansen e Longenecker distinguono la sezione dei rimproveri (cf. Gal 1,6f4,11) da quella di richiesta (cf. Gal 4,12f6,10), tranne poi considerare, nella traiettoria di Betz, la pericope di Gal 2,15-21 come tesi della lettera. Kremendahl sovrappone i due generi attribuendo la sezione di Gal 1,6f5,6 alla retorica e quella di Gal 5,7f6,18 (si noti l'„ampiezza eccessiva) all'epistolografia.

Muovendo da una prospettiva diversa, P. Kern¹⁶ e L. Thurén¹⁷ ritengono che la cosiddetta *nuova retorica* permetta di risolvere le tensioni fra i due generi nelle lettere paoline. Ma anche su questo versante non sono mancate alcune riserve avanzate, ad esempio, da H.-J. Klauck che considera l'uso della nuova retorica per le lettere paoline più complicato dell'„antica.¹⁸ Per questo F. Tolmie preferisce lasciarsi guidare dalle diciotto fasi testuali che, a suo parere, cadenzano Galati conferendo priorità all'„andamentodelle singole argomentazioni.¹⁹

⁹ G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, NC 1984, 144-152.

¹⁰ J. SMIT, 'The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech', in *NTS* 35(1989), 1-26.

¹¹ B.H. BRINSMEAD, *Galatians fi Dialogical Response to Opponents* (SBL.DS 65), Chico, CA 1982.

¹² BEN WITHERINGTON III, *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids, MI 1998.

¹³ G.W. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT.S 29), Sheffield 1989.

¹⁴ R.N. LONGENECKER, *Galatians* (WBC 41), Dallas, TX 1990.

¹⁵ D. KREMENDAHL, *Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik in Galaterbrief* (NTOA 46), Fribourg-Göttingen 2000.

¹⁶ P. KERN, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle* (SNTS.MS 101), Cambridge 1998.

¹⁷ L. THURÉN, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law* (WUNT 124), Tübingen 2000; ID., 'Epistolography and Rhetoric: Case not Closed', in PORTER fi DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric*, 141-159.

¹⁸ H.-J. KLAUCK, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco, TX 2006, 210-211, in cui accusa la nuova retorica di generalizzazione e per questo sembra applicabile anche alle lettere paoline.

¹⁹ D.F. TOLMIE, *Persuading the Galatians. A Text-Centered Rhetorical Analysis of Pauline Letter* (WUNT 2.190), Tübingen 2005.

Con il nostro contributo focalizzeremo l'attenzione sui risultati più rilevanti tra epistolografia e retorica per Galati: il grado di oralità, la disposizione e il genere. Quindi proporremo alcune prospettive che forse richiedono ulteriori approfondimenti: le maggiori rilevanze della retorica epistolare, le relazioni tra stilistica retorica e contenuti, e tra disposizione e messaggio in Galati.

Oralità persuasiva in Galati?

Il primo versante delle posizioni d'immobilità tra epistolografia e retorica in Galati riguarda la loro diversa natura. Come abbiamo osservato, da più parti si ribadisce che mentre una lettera è scritta, una comunicazione retorica è verbale.²⁰ Netta è la posizione di J.T. Reed sull'incompatibilità tra retorica ed epistolografia antica: 'In sum, the rhetorical and epistolary genres may have been betrothed, but they were never wed'.²¹ A dare manforte all'epistolografia di Galati è chiamato in causa Cicerone: 'Che cosa ha a che fare una lettera con un tribunale o con un'assemblea politica?'.²² D'altro canto mentre ci sono pervenuti diversi trattati di retorica antica, non abbiamo reali trattati di epistolografia antica, a causa dell'adattabilità delle lettere a qualsiasi genere di comunicazione: 'Epistularum genera multa esse non ignoras', ribadisce Cicerone (*Ad Familiares* 2,4,1). Peraltro i ventuno *Tipi epistolari* proposti dallo Pseudo Demetrio (II sec. a.C. - III sec. d.C.) rispondono più a modelli di lettere che a canovacci epistolari e non hanno la pretesa d'essere esaustivi.²³ Per questo, non sorprende se lo Pseudo Libanio (IV sec. d.C.) raddoppia l'elenco con quarantuno tipi epistolari.²⁴ Sull'altro versante, i trattati di retorica antica conferiscono scarsa attenzione ai generi, allo stile e al canovaccio epistolare.²⁵ Tutta-

²⁰ CLASSEN, 'Can the Theory of Rhetoric', 18.

²¹ J.T. REED, 'The Epistle', in S.E. PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. to A.D. 400*, Leiden-New York-Köln 1997, 192.

²² CICERONE, *Ad Familiares* 9,21,1: 'Quid enim simile habet epistula aut iudicio aut contentioni?'

²³ Cf. l'edizione dello PSEUDO DEMETRIO, *Typoi Epistolikoi*, in A.J. MALHERBE (ed.), *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta, GA 1988, 30-41.

²⁴ PSEUDO LIBANIO, *Epistolimaioi Charaktēres*, in MALHERBE (ed.), *Ancient Epistolary Theorists*, 66-81.

²⁵ Fra le sporadiche considerazioni sull'epistolografia nei trattati di retorica antica cf. QUINTILIANO, *Institutio Oratoria* 9,19-20: '19. Innanzi tutto c'è dunque un discorso legato e concatenato e un altro slegato, che si usa nel parlare quotidiano e nelle lettere, a

via, nel caso delle lettere paoline e, in particolare, di Galati si può continuare a sostenere l'„incompatibilità tra epistolografia e retorica o si ha a che fare con un genere di retorica epistolare non contemplato negli antichi trattati?²⁶

Anzitutto precisiamo che, secondo il prescritto di 1,1-5, la lettera è dettata da Paolo καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί (1,2) a un segretario di cui ignoriamo l'identità.²⁷ Una volta giunta a destinazione, la missiva è letta in assemblea 'alle chiese della Galazia' (1,2b).²⁸ Dal versante di partenza, Galati è la lettera in cui Paolo coinvolge il maggior numero di committenti, per avvisare, con una sorta di epicherema, che tutti coloro che sono con lui condividono l'„evangelio che i galati stanno per disertare.²⁹ Dal versante di destinazione, Galati è indirizzata non a una singola chiesa, ma a diverse chiese domestiche.³⁰ Vale la pena ricordare

meno che non trattino di qualcosa al di sopra della loro natura per esempio di filosofia, della repubblica e di cose simili. 20. Quando dico slegato, non lo dico così perché non abbia anche questa prosa una cadenza che le è propria e che è forse più difficile ad attuarsi; infatti né il parlare familiare, né lo stile epistolare sopportano sempre lo iato di parole e la possibilità di essere privati dei tempi; ma le parole non vi hanno un corso regolare, non esigono esatta coerenza e non dipendono rigorosamente le une dalle altre'.

²⁶ Sull'oralità nell'ambiente del I sec. d.C. decisivo è stato P.J. ACHTEMEIR, 'Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity', in *JBL* 109(1990), 3-27. Nella valutazione dei contributi sull'oralità per le lettere paoline, S.E. PORTER e B.R. DYER, 'Oral Texts? A reassessment of the oral and Rhetorical Nature of Paul's Letters in light of recent Studies', in *JETS* 55(2012), 323-341, esprimono la loro reticenza e criticano soprattutto la prospettiva socio-retorica di B. Witherington III, ignorando il grado di oralità insito nelle lettere paoline. Un'oralità ben evidenziata da G.S. HOLLAND, 'Delivery, Delivery, Delivery: Accounting for Performance in the Rhetoric of Paul's Letters', in PORTER e DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric*, 119-240, anche se forse l'autore insiste troppo sulla *performance* dallo scritto all'orale per la quale non abbiamo indizi, quanto meno per Paolo.

²⁷ Sulla funzione e il contributo del segretario nell'epistolografia antica, cf. E. RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42), Tübingen 1991; ID., *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, Downers Grove, IL 2004.

²⁸ A Galati si può estendere la raccomandazione di 1Ts 5,27 con cui Paolo chiede che la sua lettera venga letta a tutti i fratelli (e le sorelle) della Chiesa dei tessalonicesi (cf. 1Ts 1,1).

²⁹ Sull'originale coinvolgimento di tanti committenti per Galati, cf. S.A. ADAM, 'Paul's Letter Opening and Greek Epistolography: A Matter of Relationship', in S.E. PORTER e S.A. ADAMS (edd.), *Paul and the Ancient Letter Form* (Pauline Studies 6), Leiden-Boston, MA 2010, 33-55, che però si limita a segnalare la funzione negativa di tanti committenti, senza rilevare l'impatto persuasivo della loro menzione nel prescritto di Gal 1,1-4.

³⁰ Sulla destinazione domestica ecclesiale delle lettere paoline cf., fra gli altri, M.L. STIREWALT, *Paul, the Letter Writer*, Grand Rapids, MI 2003, 9: 'His letters were communal letters addressed to ecclesiae or house churches to whom he ministered in an authoritative capacity'.

che il termine ἐκκλησία designa nelle lettere paoline non un luogo, ma un'assemblea di persone radunate, tra l'altro, nelle loro case per ascoltare la lettera inviata da Paolo.³¹ Indicativo è l'accento fugace in 6,10 agli οἰκεῖους, vale a dire ai 'familiari della fede', esortati a compiere il bene con tutti e fra loro.

L'oralità di Galati è ben rilevabile dall'*excursus* di 4,12-20 in cui, dopo aver elogiato i destinatari per la calda ospitalità che gli hanno riservato, in occasione della prima evangelizzazione, Paolo confessa: 'Vorrei essere presente ora presso di voi e cambiare la mia voce, perché sono preoccupato per voi' (4,20). Si noti l'uso di ἤθελον all'imperfetto epistolare con valore *de conatu*, da rendere al presente con 'vorrei', poiché congiunge l'atto della composizione con quello della lettura di Galati in assemblea.³² L'annotazione veicola diversi indizi epistolari che dovrebbero valere per Galati e per le altre lettere paoline.

A cominciare da H.-D. Betz fino a M. Buscemi,³³ il paragrafo di 4,12-20 è stato definito secondo il paradigma del *de amicitia*. Il paragrafo sembra prima di tutto un *excursus* elogiativo, rispetto al passato, che culmina con il motivo della *apusia/parusia* epistolare.³⁴ Il ricorso al verbo παρελῖναι in Gal 4,20 segnala l'uso del motivo sull'assenza/presenza tra mittente e destinatario. In contrasto con il tenore affettuoso con cui si rivolge ai galati, chiamandoli per la prima volta come τέκνα μου, Paolo vorrebbe essere presente fra loro e utilizzare toni forti perché è preoccupato per loro.³⁵ Dunque Galati è dettata in assemblea per essere scritta ed è letta in assemblea per essere ascoltata, giacché sostituisce la presenza fisica di Paolo presso le sue comunità: una sorta di *vivavoce* a distanza. Impossibilitato a raggiungere i destinatari, vede la

³¹ P. LAMPE, 'Rhetorical Analysis of Pauline Texts fi Quo Vadi? Methodological Reflections', in J.P. SAMPLEY fi P. LAMPE, *Paul and Rhetoric*, New York-London 2010, 3-21, qui 4.

³² A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (SOC 9), Bologna 2009, 273.

³³ BETZ, *Galatians*, 220-221; M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Jerusalem 2004, 412-447.

³⁴ Sul motivo dell'*apusia-parusia* epistolare in Gal 4,12-20, cf. B. OESTREICH, *Performanzkritik der Paulusbriefe* (WUNT 296), Tübingen 2012; A. PITTA (collab. F. FILANINO fi A. LANDI), 'Apusia e parusia (assenza e presenza epistolare)', in *Sinossi paolina bilingue*, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 34-35.

³⁵ Stridente è il contrasto con la diffamazione che ha originato 'la lettera polemica' di 2Cor 10,1fi13,13 dove Paolo è accusato di essere aggressivo per lettera e deprecabile di persona (cf. 2Cor 10,1.10).

lettera come unico modo a disposizione per comunicare direttamente con loro.³⁶ Così in 4,20 ribadisce quanto aveva asserito contro i suoi avversari a Corinto (cf. 2Cor 10,10): ‘Questo tale consideri questo: come siamo a parola con le lettere quando siamo assenti, tali anche quando siamo presenti con l’azione’ (2Cor 10,11).

La dimensione orale della lettera è confermata dall’uso dei *verba dicendi* e *sentiendi* che relazionano il mittente ai destinatari.³⁷ Meritano di essere segnalate le frequenze in cui tali verbi introducono alcuni paragrafi decisivi della lettera, come per il tipo di figliolanza abramitica (‘Ditemi voi che volete essere sotto la Legge, la Legge non ascoltate?’ in Gal 4,21 che introduce 4,22ff5,1) e l’accorato appello a non farsi circoncidere: ‘Ecco io Paolo vi dico che se vi fate circoncidere, Cristo non vi servirà a nulla’ (Gal 5,2 che introduce il paragrafo di 5,3-12). In alcuni passaggi oralità e scrittura sono commutabili sino a diventare sinonimi, come in occasione della formula di giuramento in Gal 1,20. Quando ci si attenderebbe un’espressione del tipo ‘le cose che vi dico, ecco davanti a Dio, non mento’, Paolo ricorre al verbo γράφω per conferire maggiore veridicità agli eventi raccontati.³⁸

In tal senso Galati è più vicina all’epistolari di Seneca a Lucilio che alle lettere ufficiali o diplomatiche antiche: ‘Le lettere che ti invio sono piuttosto trascurate nello stile, e te ne lamento. Ma chi mai parla in punta di penna se non quei tali che vogliono esprimersi con eccessivo preziosismo? Come il mio conversare, se ci trovassimo insieme seduti o a passeggio, sarebbe senza fronzoli, spontaneo e d’immediata comprensione, così voglio che siano le mie lettere, che non hanno alcunché di ricercato o d’innaturale’ (Seneca, *Lettere a Lucilio* 75,1-2).

Tuttavia, quella di Galati è non un’oralità generica, ma di tipo persuasivo, con cui Paolo cerca di convincere i destinatari a restare fedeli al suo evangelo e di dissuaderli dal sottomettersi alla circoncisione e alla Legge. Indicativo è l’uso del vocabolario tipico della persuasione

³⁶ Elemento evidenziato già da J.L. WHITE, *Light from Ancient Letters*, Philadelphia, PA 1986, 19: ‘The letter was substitute for Paul’s apostolic presence with his Christian communities’.

³⁷ Cf. l’uso di λέγω in Gal 1,9; 2,14; 3,15.16.17; 4,1.21.30; 5,2.16. Cf. anche il composto προλέγω in Gal 1,9; 5,21[bis]. Il corrispondente ἀκούω compare in Gal 1,13 e in 4,21 per relazionare il mittente ai destinatari; in Gal 1,23 invece allude a quanto avevano ascoltato le Chiese della Giudea che sono in Cristo.

³⁸ HOLLAND, ‘Delivery, Delivery, Delivery’, 130.

nella prima apostrofe di Gal 1,6-10 e nella perorazione di 5,2-12, prima della paraclesi conclusiva. Nel primo paragrafo che, come vedremo, sostituisce i ringraziamenti epistolari, al posto della solita *captatio benevolentiae* precisa che non intende persuadere (πείθω)³⁹ gli esseri umani, ma Dio, e che non cerca di piacere (ἀρέσκειν)⁴⁰ agli uomini perché altrimenti non sarebbe schiavo di Cristo (cf. 1,10). Sull'altro versante della perorazione, in 5,2-12, chiede chi abbia sbarrato la strada dei galati per non essere persuasi (πείθεσθαι) della verità (cf. 5,7). Quindi utilizza il sostantivo πεισμονή (*hapax legomenon* neotestamentario) per rimarcare che la strategia di persuasione, posta in atto dagli avversari, non proviene da chi ha chiamato i galati alla fede (cf. 5,8). Alla fine si dichiara persuaso (πέποιθα) che i destinatari non valuteranno (φρονήσετε) diversamente dalla verità del suo evangelo (cf. 5,10).

Circa la presenza di tale vocabolario fi tipico di una comunicazione persuasiva fi sarebbe opportuno non trarre la facile deduzione sulla formazione retorica di Paolo, di cui purtroppo non ci sono pervenuti dati, né se essa abiliti ad applicare il canovaccio dei trattati di retorica alle lettere paoline.⁴¹ Sufficiente è rilevare che l'uso di tale linguaggio nell'apostrofe iniziale e nella perorazione delle prime tre dimostrazioni permette di rilevare un'originale confluenza tra retorica ed epistolografia.

Pertanto si vede bene che per Galati non è in questione il livello retorico contro quello epistolare, e il contrario, bensì il tipo di comunicazione retorica epistolare che stiamo cercando di chiarire.⁴² A una persuasione fondata sul compiacimento o sull'adulazione che ammalia (cf. l'usodell'altro *hapax* ἐβάσκανεν in Gal 3,1),⁴³ Paolo contrappone la verità dell'evangelo, incentrata sulla croce di Cristo. Dunque, pur riconoscendosi 'ignorante nella parola' (cf. 2Cor 11,6), o nell'eloquenza vuota e fine a se stessa, Galati comunica un'originale modalità di persuasione.

³⁹ Nella Lettera ai Galati il verbo πείθω è utilizzato soltanto in 1,10; 5,7.10.

⁴⁰ Con analoga prospettiva il verbo ἀρέσκω compare già in 1Ts 2,4.15.

⁴¹ Opportuna critica mossa da PORTER fi DYER, 'Oral Texts?', 334, a chi, come Witherington III, sottolinea il livello socio-retorico delle lettere paoline a discapito di quello epistolare.

⁴² Verso tale originale disposizione retorico-epistolare in Galati, cf. M. RASTOIN, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6fi4,7* (AnBib 152), Roma 2003, 37.

⁴³ In 1Ts 2,5 ricorre al verbo tipico della κολακεία per ricordare ai destinatari che li ha evangelizzati senza ricorrere all'adulazione.

Quale disposizione retorico-epistolare?

Difficilmente si trova un contributo su Galati che abbia riscosso tanto impatto come quello di H.D. Betz, in occasione del XXIX Meeting generale della SNTS nel 1974.⁴⁴ Da allora si sono moltiplicate le proposte che cercano di far corrispondere la *dispositio* di Galati con quella dei trattati di retorica antica. La prima ipotesi di Betz prevedeva un *exordium* (1,6-11), una *narratio* (1,12fi2,14), una *propositio* (2,15-21), una *probatio* (3,1fi4,31) e una *exhortatio* (5,13fi6,10). Tale discorso di genere forense e di specie apologetica sarebbe stato incorniciato dal prescritto di 1,1-5 e dal poscritto di 6,11-18. In seguito sono state avanzate diverse critiche tese, da una parte, a delegittimare la proposta di Betz e, dall'altra, a confermarla con alcuni correttivi. Le riserve più sostanziali riguardano la presenza di una *exhortatio* in 5,13fi6,10 che non trova riscontri nei trattati della retorica giudiziaria.⁴⁵ Per questo G.A. Kennedy ha proposto di cambiare il genere retorico fi da apologetico a deliberativo fi così da includere la parte esortativa di Gal 5fi6 nella disposizione della lettera.⁴⁶ Tuttavia, poiché neanche il catalogo dei vizi e delle virtù (cf. 5,16-26) rientra in un discorso deliberativo, ma semmai in uno di tipo epidittico, J. Smit ha ritenuto opportuno considerare la sezione di 5,13fi6,10 come paolina, ma successiva alle parti precedenti e senza ricadute persuasive sui destinatari.⁴⁷

Non è questa la sede per valutare in dettaglio le proposte che hanno cercato in tutti i modi di far quadrare il cerchio! Forse il fraintendimento maggiore riguarda la disposizione retorico-epistolare di Galati, costretta com'è stata a essere vivisezionata e adattata sul famoso letto di Procuste. Soltanto rispettando, per quanto è possibile, la commistione tra epistolografia e retorica nell'originale tessitura di Galati è possibile evitare tali rischi.

Poiché la lettera è reale, e non artificiale, è necessario salvaguardare anzitutto la sua natura epistolare che prevede le seguenti parti: il prescritto (1,1-5), il corpo epistolare (1,13fi6,10) e il poscritto (6,11-18). A

⁴⁴ Come abbiamo segnalato sopra, il contributo di Betz è stato pubblicato nell'anno successivo in *NTS* 21(1975), 353-379.

⁴⁵ Si veda la critica mossa fra gli altri da H. HÜBNER, 'Der Galaterbrief und das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie', in *TLZ* 109(1984), 244.

⁴⁶ KENNEDY, *New Testament Interpretation*, 144-152. L'ipotesi deliberativa per Galati è stata sostenuta, fra gli altri, da F. VOUGA, 'Zur rhetorischen Gattung des Galaterbriefes', in *ZNW* 79(1988), 291-292.

⁴⁷ SMIT, 'The Letter of Paul to the Galatians', 1-26.

sua volta, di solito Paolo aggiunge due parti che accomunano quasi tutte le sue lettere: i ringraziamenti e la paraclesi (più che parenesi) conclusiva. Dal confronto con tale canovaccio salta all'occhiata principale originalità di Galati: è l'„unica lettera in cui la violenta apostrofe di 1,6-10 sostituisce i ringraziamenti e/o la benedizione che introducono le restanti lettere paoline.⁴⁸ Di fatto Paolo non ringrazia Dio, né ricorre allo *Mneiamotiv* o al ricordo per i destinatari e tanto meno li elogia per la benché minima virtù.⁴⁹ Al contrario sostituisce i ringraziamenti con un esordio di rimproveri contro i galati e i suoi avversari.⁵⁰ Inoltre al posto della solita *captatio benevolentiae*, espressa negli altri suoi ringraziamenti, chiarisce che non intende piacere, né persuadere gli uomini, ma (ovviamente in modo paradossale!) Dio.⁵¹ Senza la confluenza tra tenuta epistolare e retorica è difficile rilevare il contrasto tra i ringraziamenti del restante epistolario paolino e l'„apostrofedi Gal 1,6-10 con cui Paolo sostituisce i caratteri di un esordio positivo con quelli di uno così negativo.⁵²

Il mutamento rispetto alle altre lettere paoline è sostanziale e richiede attenzione,⁵³ poiché, come aveva già osservato A. Viard,⁵⁴ la let-

⁴⁸ Per questo N.A. DAHL, 'Paul's Letter to the Galatians: Epistolary Genre, Content, and Structure', in M.D. NANOS (ed.), *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 117-142, ha investigato sulle relazioni tra il rimprovero iniziale di Gal 1,6 e il modello retorico corrispondente.

⁴⁹ Per una sinossi sulle parti fisse e variabili dei ringraziamenti introduttivi nelle lettere paoline cf. PITTA, 'Ringraziamenti e benedizioni epistolari', in ID., *Sinossi paolina bilingue*, 18-27.

⁵⁰ Sulla commistione tra ringraziamenti epistolari ed esordi retorici nelle lettere paoline, cf. E. SCHNIDER e W. STENGER, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11), Leiden 1987, 50-51.

⁵¹ Tratto epistolare ignorato per esempio da D. HUNN, 'Pleasing God or Pleasing People? Defending the Gospel in Galatians 1:6', in *Bib* 91(2010), 24-49. L'istanza di non voler piacere agli uomini ma a Dio è paradossale perché, come riconosce in 2Cor 5,11, 'cerchiamo di persuadere gli uomini, ma a Dio siamo ben manifesti'.

⁵² Fra le restanti lettere paoline e della sua tradizione, soltanto la Lettera a Tito manca di ringraziamenti e/o di benedizioni, ma anche dei rimproveri che introducono Galati.

⁵³ *Contra* S.E. PORTER, 'A Functional Letter Perspective: Towards a Grammar of Epistolary Form', in PORTER e ADAMS (edd.), *Paul and the Ancient Letter Form*, 24-26, che interpreta l'esordio di 1,6-10 soltanto secondo una prospettiva epistolare funzionale, e R.E. VAN VOORST, 'Why Is There No Thanksgiving Period in Galatians? An Assessment of an Exegetical Commonplace', in *JBL* 129(2010), 153-172, che sottovaluta l'assenza dei ringraziamenti in Galati a favore della maggiore originalità del prescritto di 1,1-5. Senza ignorare i tratti originali del prescritto, che s'innestano su quelli protocollari, macroscopica è la novità dell'esordio di 1,6-10 rispetto all'intero epistolario paolino.

⁵⁴ A. VIARD, *San Paolo. Lettera ai Galati*, Assisi 1970 (or. fr. 1964).

tera è cadenzata da tre apostrofi successive che introducono le relative dimostrazioni: quelle ancora più sferzanti di 3,1-5⁵⁵ e di 4,8-11⁵⁶ e, finalmente, quella più pacata di 5,13-15. A sua volta, la paraclesi conclusiva di 5,13f6,10 trova la sua matrice nelle *Schlussparaklese* epistolari, quando il mittente esorta e fornisce ai destinatari alcuni consigli finali, propri di una lettera.⁵⁷ Per questo il paragrafo di 6,1-10 presenta le caratteristiche di una paraclesi conclusiva, dove sono assommate esortazioni brevi e diversificate. Tuttavia, la parte precedente di 5,13-26 non è una mera paraclesi conclusiva: estende il suo impatto al catalogo dei vizi e delle virtù in 5,16-26, per esortare i destinatari a proseguire secondo lo stesso Spirito con cui vivono. Si può ben osservare che l'incidenza retorica della sezione è insita nella natura epistolare di Galati e non può esserne disgiunta. Di conseguenza il poscritto di 6,11-18, quando Paolo decide di autografare la lettera, svolge nel contempo la funzione di una *peroratio*, incentrata sull'epifonema per quel che in definitiva crea la differenza: non la circoncisione, né l'incirconcisione, ma la nuova creazione che relativizza l'una e l'altra.⁵⁸

⁵⁵ Che l'apostrofe di 3,1-5 prosegua dal versante contenutistico ciò che Paolo ha introdotto in 2,16 è stato ben rilevato da E.M. PALMA, *Trasformati in Cristo. L'antropologia paolina nella Lettera ai Galati* (AnBib. Dissertationes 217), Roma 2016, 127-128. In questione però sono il genere e la funzione di Gal 3,1-5: considerare la pericope di 3,1-5 come parte della *probatio* significa sottovalutare l'accumulo dei rimproveri diretti ai galati, in prosecuzione di quelli espressi in 1,6-10. Definire i destinatari per due volte come 'insensati' (cf. 3,1.3) non è certo il modo migliore per conferire autorevolezza alle proprie ragioni!

⁵⁶ Ritengo che l'apostrofe di 4,8-11 sia prolettica e non analettica perché accenna alla prima evangelizzazione di Paolo in Galazia, di cui tratta nell'*excursus* successivo di 4,12-20. Si noti lo slittamento retorico tra 3,1-5 e 4,8-11: nella seconda apostrofe della lettera domina l'azione dello Spirito e di Dio, nella terza subentra la fatica missionaria di Paolo che rischia di essere compromessa in Galazia. Fra gli altri cf. M.C. DE BOER, *Galatians. A Commentary* (NTL), Louisville, KY 2011, 11-15.

⁵⁷ Sulla natura e il confronto fra le diverse paraclesi (e non parenesi) epistolari nelle lettere paoline e in particolare in Galati, cf. A. PITTA, 'Esortazione morale e Kerygma paolino', in A. VANHOYE (ed.), *La foi agissant par l'amour* (Galates 4,12-6,16) (SMB 13), Roma 1996, 219-240; J.-N. ALETTI, 'Rhetoric of Romans 5f18', in S.E. PORTER fi T.H. OLBRIGHT (edd.), *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essay from the 1995 London Conference* (JSNT.S 146), Sheffield 1997, 295.

⁵⁸ Nel suo studio J. HUBING, *Crucifixion and New Creation. The Strategic Purpose of Galatians 6.11-17* (LNTS 508), London-New York 2015, sostiene che il paragrafo di Gal 6,11-17 non costituisca la cosiddetta 'letter closing', ma 'the closing to the letter body' (42). Ancora una volta retorica ed epistolografia sono viste in competizione: nulla impedisce di considerare il poscritto di 6,11-18 come epistolare e retorico nello stesso tempo; anzi tale è proprio il caso di 6,11-18 (e non soltanto 6,11-17), come sostiene Hubing.

Pertanto Galati procede secondo una disposizione retorica epistolare originale, che non si trova nei trattati di retorica antica e in cui retorica ed epistolografia sono inscindibili, pena l'impoverimento contenutistico della lettera. Non si tratta di un semplice discorso retorico, avvolto in una lettera,⁵⁹ bensì di una lettera reale che presenta una disposizione e una finalità persuasiva proprie.

Oltre i *tria genera causarum*?

La varietà delle ipotesi sulla disposizione si declina con quella dei diversi generi proposti per Galati. Si va del genere apologetico⁶⁰ a quello deliberativo,⁶¹ apologetico-deliberativo e quindi misto,⁶² epidittico o dimostrativo.⁶³ Alcuni studiosi hanno proposto un genere ironico che esula dai tre generi elencati nei trattati di retorica antica.⁶⁴ A causa delle difficoltà nel definire il genere più appropriato per Galati, altri studiosi preferiscono non optare per nessuno dei generi citati⁶⁵ o pen-

⁵⁹ Pace V. JEGHER-UCHER, *Die Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik* (ATANT 78), Zürich 1991, 204; WITHERINGTON III, *Grace in Galatia*, 26.

⁶⁰ BETZ, 'Literary Composition', 353-379; in seguito cf. T.W. MARTIN, 'Apostasy to Paganism: The Rhetorical Stasis of the Galatian Controversy', in *JBL* 114(1995), 437-461; HUNN, 'Pleasing God or Pleasing People?', 25.

⁶¹ KENNEDY, *New Testament Interpretation*, 144-152. L'ipotesi di Kennedy è condivisa fra gli altri da SMIT, 'The Letter of Paul to the Galatians', 1-26; WITHERINGTON III, *Grace in Galatia*, 28.

⁶² Così G.W. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNT.S 29), Sheffield 1989, che distingue la sezione di Gal 1,6ff4,11 come retorica giudiziaria da Gal 4,12ff6,10 come retorica deliberativa. Sulla combinazione del genere forense e deliberativo per Galati, cf. inoltre R.M. BERCHMAN, 'Galatians (1:1-5): Paul and Greco-Roman Rhetoric', in NANOS (ed.), *Galatians Debate*, 62.

⁶³ J. HESTER, 'Placing the Blame: The Presence of Epideictic in Galatians 1 and 2', in D.F. WATSON (ed.), *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of G. A. Kennedy* (LNTS 50), Sheffield 1991, 281-307; D.L. SULLIVAN ff C. ANIBLE, 'The Epideictic Dimension of Galatians as Formative Rhetoric: The Inscription of Early Christian Community', in *Rhetorica* 18(2000), 117-145; A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati* (AnBib 131), Roma 1992, 161.

⁶⁴ M. NANOS, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*, Minneapolis, MN 2002, 329.

⁶⁵ R.D. ANDERSON JR., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (CBET 18), Kampen 1996, 251. Nel suo recente commentario a Galati D.J. MOO, *Galatians* (BECNT), Grand Rapids, MI 2013, 63, asserisce: 'The attempt to analyze and interpret Galatians in the terms of ancient rhetoric has only limited value'.

sare a un 'apocalyptic sermon'.⁶⁶ E secondo la prospettiva epistolare, Galati è stata definita, fra l'altro, come lettera ambasciatoria.⁶⁷

Circa tale bilancio, forse è opportuno chiarire anzitutto la natura e la funzione dei trattati di retorica antica e di quelli specifici dedicati a la mimesi, la poetica, la periautologia, la parresia, l'adulazione. Ritengo che si travisi la loro natura quando si pensa che i trattati di retorica siano dei semplici manuali o prontuari a disposizione di chi intendeva pronunciare un discorso forense, deliberativo o epidittico. In realtà i trattati di retorica antica non corrispondono alla teoria, né alla manualistica, ma sono l'esito di una prassi consolidata che segue gli esempi migliori per metterli a disposizione di tutti.⁶⁸ Prova ne è l'abbondante materiale di citazioni proveniente dalle fonti più riuscite e riportato nei trattati. Per questo non andrebbero confusi con i *progymnasmata* o gli esercizi preliminari utilizzati in ambito scolastico.⁶⁹

Il caso della narrazione di Gal 1,13fi2,14a che culmina con la mimesi di 2,14b-21 rende l'idea della differenza tra trattato e manuale. Mentre alcuni studiosi continuano a sostenere soltanto la natura apologetica della sezione, è bene rilevare che gli eventi narrati da Paolo non sono difesi mediante le prove successive⁷⁰ e alcune fasi della narrazione trasbordano l'apologia. Si pensi all'evento decisivo dalla rivelazione del Figlio di Dio (cf. 1,15) o alla metalessi con cui Paolo coinvolge i destinatari come una sorta di *lector in fabula*: ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς (2,5). La metalessi risalta perché all'epoca dell'assemblea di Gerusalemme, Paolo non aveva ancora evangelizzato i galati. Per questo l'apologiadel'evangelosi declina con la periautologia di chi non intende, in alcun modo, annullare la grazia della sua chiamata (cf. 1,15-16) conferendo alla Legge l'apporto per la giustificazio-

⁶⁶ DE BOER, *Galatians*, 71.

⁶⁷ STIREWALT, *Paul, The Letter Writer*, 40.

⁶⁸ Ulteriori precisazioni sulla differenza tra manuali e trattati nella retorica antica sono elencate da J.-N. ALETTI, 'Galatians 1f2. Its Logic and Function', in ID., *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays. Rhetoric, Soteriology and Ecclesiology*, Roma 2012, 216.

⁶⁹ Così invece M.E. GORDLEY, 'Galatians and the *Progymnasmata* on Refuting a Law. A Neglected Aspect of Pauline Rhetoric', in *JSPL* 5(2015), 21-39, che equipara l'esercizio preliminare sulla revisione o il rifiuto di una legge in generale con la complessa questione della legge mosaica in Galati.

⁷⁰ Annotazione di critica avanzata già da VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 17, contro l'attribuzione di Galati al genere forense.

ne (cf. 2,21).⁷¹ Tra la difesa dell'„evangelo e l'„autoelogio esemplare si snoda la narrazione di 1,13fi2,14a, con i toni di un'„autobiografia ideale finalizzata all'„apologia dell'„evangelo e alla mimesi che dovrebbe suscitare nei destinatari.⁷²

Per delegittimare la natura periautologica di 1,13fi2,21 alcuni studiosi sostengono quella apologetica,⁷³ dimenticando che la periautologia può essere utilizzata per qualsiasi finalità persuasiva e non soltanto per l'„autoelogio. Il banco di prova per identificare la natura e la funzione di 1,13fi2,21 è dato dagli antidoti che servono ad attutire l'„impatto della narrazione sull'„uditorio, come quelli elencati da Ermogene di Tarso: 'Benché il vantarsi sia offensivo e facilmente detestabile, ci sono tre modi per farlo senza offesa: generalizzazione del discorso, esigenza di necessità e cambiamento di persona'.⁷⁴ Sarà un caso, ma la mimesi o il *mini-discourse* di 2,14b-21, come preferisce denominarlo J.-N. Aletti,⁷⁵ ha proprio la funzione di generalizzare la via della giustificazione che vale per Paolo, Pietro, per quanti provengono dal giudaismo, in occasione dell'„incidente di Antiochia e per chiunque. Inoltre la mimesi di 2,14b-21 esprime la necessità o l'„obbligazione che impedisce a Paolo di far rientrare dalla finestra quanto ha estromesso dalla porta, finendo per autocondannarsi come trasgressore della Legge (cf. 2,18).

A causa di tale corrispondenza sarebbe *naïve* asserire che, per comporre la periautologia, Paolo si sia servito di un trattato a cui far rife-

⁷¹ Con tutta sincerità non vedo l'„alternativa tra la funzione apologetica dell'„apostolo paolino e la difesa dell'„evangelo sottolineata da HUNN, 'Pleasing God or Pleasing People?', 24-48. Piuttosto, la difesa dell'„evangelo è, nello stesso tempo, apologia dell'„apostolato di Paolo e il contrario.

⁷² Cf. gli sviluppi in B. PUCA, *Una periautologia paradossale. Analisi retorico-letteraria di Gal 1,13fi2,21* (Tesi Gregoriana. Teologia 186), Roma 2011. In A. PITTA, 'I gradi della mimesi nella Lettera ai Galati', in *LA* 65(2015), 249-257, dedicato a M. Buscemi in occasione dei suoi 70 anni, ho cercato di evidenziare la mimesi di Gal 2,15-21 come rappresentazione dei discorsi durante l'„incidente di Antiochia e come esemplarità per i destinatari di Galati.

⁷³ Ad esempio J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK 2015, 356, mentre da una parte è favorevole alla natura apologetica di Gal 1,13fi2,21, a discapito di quella periautologica, dall'„altrosottolinea la funzione paradigmatica dell'„io in Gal 2,19-21 (385). Le due prospettive non si escludono affatto!

⁷⁴ ERMOGENE DI TARSO, *Peri metodou deinotēton* 25, in H. RABE (ed.), *Hermogenis Opera*, Leipzig 1913, 441-442. Per un'„edizione più aggiornata con testo greco a fronte cf. H. RABE, *Invention and Method in Greek Rhetorical Theory: Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus* (WGRW 15), Atlanta, GA 2005, 244-247.

⁷⁵ ALETTI, 'Galatians 1fi2', 234-235.

rimento: tra l'altro Plutarco ed Ermogene di Tarso, che di periautologia se ne intendevano, sono posteriori a Paolo. Tuttavia proprio perché i trattati non nascono dalla teoria, ma sono risultati della prassi consolidata, sono fondamentali non per Paolo, ma per chi interpreta le sue lettere.

Qual è dunque il genere retorico-epistolare che più garantisce i contenuti e la disposizione di Galati? Poiché la lettera è ritmata dalle apostrofi con cui Paolo rimprovera i destinatari per l'incipiente apostasia dal suo evangelo, ho sostenuto con altri il genere epidittico o dimostrativo. In questione è non soltanto se i galati devono o no farsi circoncidere, secondo la prospettiva deliberativa. In ultima istanza non conta la circoncisione, né l'incirconcisione, ma la fede operante nell'amore (cf. 5,6) e la nuova creatura (cf. 6,15). Ancor meno si tratta soltanto di difendere un evangelo fondato su una rivelazione che nessun giudice, reale o immaginario, accetterebbe come prova sostenibile. Piuttosto la partita di Galati si decide sul valore dell'evangelio che rischia d'essere compromesso a causa degli avversari e della stoltezza dei galati.⁷⁶ Per questo non esiterei a sostenere, con A. Vanhoye, un genere retorico-epistolare anomalo e originale che trasborda anche i *tria genera causarum* e qualsiasi tipo epistolare antico: un evangelo in forma epistolare.⁷⁷ Ma perché tale ipotesi sia ben fondata è necessario delinearla a partire dalla disposizione della lettera.

La *propositio* principale e le secondarie

Quanto meno per le quattro *Hauptbriefe* di Paolo la *propositio* o la tesi principale che guida i contenuti è di fondamentale importanza: da tempo lo ha dimostrato J.-N. Aletti.⁷⁸ Per quanto riguarda Galati non tutti gli studiosi concordano sull'identificazione della *propositio* stessa. Nel suo contributo pionieristico H.D. Betz considerava come *proposi-*

⁷⁶ Sulla centralità dell'evangelio in Galati cf. J.-N. ALETTI, 'Paul, Exhortations in Gal 5,16-25. From the Apostle's Techniques to His Theology', in *Bib* 94(2013), 397-398.

⁷⁷ Dopo aver rilevato le contiguità tra Galati e il genere dimostrativo, precisa bene VANHOYE, *Galati*, 18: 'In realtà, sembra preferibile ammettere l'indole originale dell'evangelizzazione e affermare che la Lettera ai Galati appartiene a un genere non catalogato negli antichi trattati di retorica, quello della predicazione cristiana'.

⁷⁸ J.-N. ALETTI, 'La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance', in *Bib* 71(1990), 1-24; ID., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, 36.

tio principale l'intera pericope di Gal 2,15-21. In realtà l'ipotesi di Betz riproduceva la disposizione dei trattati di retorica forense che prevede la presenza di una *propositio* tra la *narratio* e la *probatio*. Fra i dati che impediscono di classificare Gal 2,15-21 come *propositio* quello più evidente riguarda la sua ampiezza: sia i trattati di retorica, sia i contributi di Aletti sottolineano la brevità come elemento peculiare di una *propositio* principale.

In seguito si è pensato a Gal 1,6-9 come *propositio* principale di Galati, vale a dire all'inizio dell'apostrofe che sostituisce i ringraziamenti protocollari.⁷⁹ Il tenore polemico riprodotto dagli ἀνάθεμα ἔστω (cf. 1,8-9) contro gli avversari di Paolo impedisce di intravedere in tali versetti la *propositio* principale della lettera.

Altri si sono orientati verso 3,28⁸⁰ che presenta le caratteristiche di una sentenza definitiva, che giunge peraltro a dimostrazione oltremodo avanzata. Sarebbe come dire: 'Di che cosa stiamo parlando?'. Piuttosto quella di 3,28 risponde al criterio della differenza (più che dell'indifferenza) per quel che più conta, in consonanza con gli epifonemi di 5,6 e 6,15.

Fra le ipotesi avanzate resta quella di 2,16⁸¹ che, di fatto, supera l'ostacolo della brevità che abbiamo rilevato per la prima ipotesi. Tuttavia neanche quest'ipotesi risponde ai criteri raccomandati dai trattati e delineati da Aletti. Non c'è chi non veda che la proposizione di 2,16 non è sobria, ma ridondante, tanto meno è chiara; è invece oscura, al punto che a tutt'oggi si dibatte sul significato delle 'opere della Legge' e della 'fede di/in Cristo'. Se poi si rende la proposizione secondo la prospettiva della compresenza tra la fede di/in Cristo, essa diventa

⁷⁹ R.G. HALL, 'The Rhetorical Outline for Galatians: A Reconsideration', in *JBL* 106(1987), 277-287; J.S. VOS, 'Die Argumentation des Paulus in Galater 1,1f2,10', in J. LAMBRECHT (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1 ff 4.11)* (MSB 12), Roma 1993, 21-22.

⁸⁰ R. MEYNET, 'Composition et genre littéraire de la première section de l'Épître aux Galates', in J. SCHLOSSER (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)* (LeDiv 165), Paris 1996, 51-64.

⁸¹ C.A. AMADI-AZUOGU, *Paul and the Law in the Arguments of Galatians: A Rhetorical and Exegetical Analysis of Galatians 2,14ff6,2* (BBB 104), Weinheim 1996. A sostegno di Gal 2,16 come *propositio*, PALMA, *Trasformati*, 87, asserisce che 'poiché le idee della giustificazione espresse in esso sono più volte riprese e provate in Gal 3-4, tale versetto può essere a ragione considerato come *propositio* per questi capitoli'. Vale la pena precisare che 'l'idea della giustificazione' domina in Gal 3,1ff29, ma per l'intero capitolo di 4,1-31 subentra l'idea della filiazione.

contorta; eccone la resa: ‘Sapendo che non è giustificato uomo dalle opere della Legge, ma mediante la fede che Gesù Cristo ha avuto, anche noi in Cristo Gesù cominciammo a credere, affinché fossimo giustificati dalla fede avuta da Cristo e non dalle opere della Legge, perché dalle opere della Legge non sarà giustificata nessuna carne’ (2,16). L., unico dato che può far pensare a 2,16 come tesi principale della lettera è tematico, a causa della giustificazione tra la fede e le opere, ma non formale.

Al contrario, tutte le peculiarità di una *propositio* principale si riscontrano in 1,11-12.⁸² Preparata dall’esordio di 1,6-10, dove dominano il termine εὐαγγέλιον e derivati (cf. 1,6.7.8.8.9), la tesi di 1,11-12 è breve, chiara e sobria, e introduce la principale posta in gioco della lettera che è l.,evangelo.⁸³ Dopo aver dimostrato lungo la sezione di 1,13fi 2,21 la relazione tra l.,evangelo, la grazia e la propria esistenza, Paolo riprende a rimproverare i galati (cf. 3,1-5) e introduce la tesi subordinata in 3,6-7. Di fatto in 3,6-7 domina il modello di Abramo con la citazione di Gen 15,6 e la perentoria asserzione con cui chiede ai destinatari di riconoscere che quelli che sono dalla fede sono figli di Abramo.⁸⁴ Quindi la tesi subordinata è sviluppata su due versanti: come si diventa figli di Abramo e/o di Dio (cf. 3,8fi4,7)? E la figliolanza abramitica secondo la libera è incompatibile con quella secondo la schiava (cf. 4,21fi5,1). Per attendere una nuova tesi bisogna giungere sino a 5,16 dove Paolo esorta i destinatari a camminare secondo lo Spirito per non finire con il desiderio della carne. E poiché i credenti vivono secondo lo Spirito, secondo lo Spirito dovrebbero proseguire (cf. 5,25).

Pertanto la relazione assiale tra la tesi principale e le due subordinate permette di riconoscere l.,evangelo come posta in gioco principa-

⁸² J.D. HESTER, ‘The Rhetorical Structure of Galatians 1:11-2:14’, in *JBL* 103(1984), 223-233, preferisce definire Gal 1,11-12 come ‘*stasis* di qualità’ proposta nei trattati di retorica antica per introdurre ciò che è condiviso ed è dibattuto. In realtà la breve sentenza di 1,11-12 non presenta i caratteri di una stasi di qualità perché introduce la relazione tra l.,origine divina dell.,evangelo di Paolo e la rivelazione di Gesù Cristo che non possono essere addotte in ambito forense, ma possono essere soltanto accolte o rifiutate.

⁸³ Per approfondimenti PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*, 88-90; ID., *Galati*, 79-84; ALETTI, ‘Galatians 1fi2. Its Logic and Function’, 223.

⁸⁴ L.,uso del verbo di conoscenza (γινώσκετε) e quello improprio della particella ‘pertanto’ (ἄρα) in 3,7 segnalano che Paolo punta proprio sulla citazione indiretta di Gen 15,6 per dimostrare la relazione tra la giustizia e la filiazione abramitica e/o divina, che costituisce la posta in gioco principale di tutti i paragrafi successivi della lettera.

le di Galati, progressivamente spiegato prima con la periautologia e quindi con le due dimostrazioni contenutistiche sul tipo di figliolanza abramitica e/o divina. Così tra disposizione, *propositio* e genere retorico-epistolare si delinea una continuità di base, per cui il genere è determinato non tanto dalla situazione storica dei galati, bensì dalla disposizione della lettera.

Sistemi, figure argomentative e messaggio

Se sulla retorica pesano ancora diversi pregiudizi è perché, ridotta a eloquenza o ad arte della parola, si sono dileguate le relazioni tra i sistemi argomentativi e la finalità persuasiva di una comunicazione verbale e/o scritta e tra stilistica e contenuti. Forse è bene precisare che l'*elocutio* non si identifica con la retorica, ma è soltanto una sua parte che invece comprende l'*inventio* e la *dispositio*.

Ora, in Galati Paolo ricorre a diversi sistemi argomentativi: la periautologia (cf. 1,13f2,14), la mimesi o rappresentazione del discorso (cf. 2,14b-21), la *gezerah shawah* (cf. 3,6-14) e l'allegoria/tipologica (cf. 4,21f5,1), gli *exempla* giuridici (cf. 3,15-18; 4,1-7), la diatriba (cf. 2,17-18; 3,19-22), l'elenco dei vizi e delle virtù (cf. 5,19-26), il criterio della differenza (cf. 3,28; 5,6; 6,15). Pur di convincere i galati a non abbandonare il suo evangelo e a non sottomettersi alla Legge, Paolo utilizza tutti i sistemi argomentativi che conosce: sia quelli fondati sull'interpretazione della Scrittura, che sono i predominanti, sia quelli di matrice stoica, come il criterio della differenza. Ora, tali sistemi argomentativi sono non di natura estetica, ma assumono decisive funzioni persuasive che richiedono di essere chiarite poiché veicolano i contenuti della lettera.

Un discorso a parte meritano le figure argomentative che attraversano la lettera e servono per trasmetterne i contenuti. Classica è la distinzione tra le figure di pensiero, come la *reversio*, e le figure di parola, come il chiasmo. Oggi si tende a definirle, in modo più semplice, come figure argomentative. Richiamiamo due figure di parole decisive per Galati: l'ossimoro e il chiasmo. All'ossimoro Paolo ricorre in 2,19-20, a proposito dell'interscambio tra la vita di Cristo e la propria morte alla Legge mediante la Legge; in 3,13-14 sull'interscambio tra la maledizione e la benedizione; e in 4,4-5 sull'interscambio tra la filiazione divina e umana. Tali ossimori veicolano contenuti di estrema importanza: non a caso i tre paradossi richiamati sono accomunati dalle conseguenze che l'evento della morte di Cristo produce sulla Legge.

Il chiasmo in Galati ha una lunga storia: dal commento di J. Bligh,⁸⁵ che strutturava la lettera secondo una generale composizione chiasmica, a R. Meynet.⁸⁶ Premesso che si tratta di una figura di parola che è diffusa nel mondo antico ed è menzionata nei trattati di retorica,⁸⁷ Paolo ricorre spesso al chiasmo in Galati: i passi più decisivi sono quelli di 3,3; 4,4-5; 5,17; 5,25. Forse è opportuno precisare, come raccomandava spesso A. Vanhoye, che perché si verifichi un reale chiasmo è necessario che siano coinvolti tutti i termini che compongono una o più proposizioni e non quelli scelti a proprio piacimento tra una proposizione e l'altra. Ora nei passi citati la parte centrale (b-b,) del chiasmo semplice o complesso assume priorità su quelle periferiche (a-a,): si pensi ad (a) Εἰ ζῶμεν (b) πνεύματι, (b¹) πνεύματι (a¹) καὶ στοιχῶμεν in 5,25. Dall'azione dello Spirito derivano la vita e la condotta dei credenti e non il contrario. Anche una forma semplice come il chiasmo, quando è reale, veicola contenuti che restano impressi nella memoria degli ascoltatori.

Pertanto i sistemi argomentativi e le diverse figure retoriche, apprezzati sin dall'epoca patristica da commentatori di Galati, come Giovanni Crisostomo,⁸⁸ e da Agostino d'Ippona con il *De doctrina christiana*, sono utilizzati da Paolo con finalità contenutistiche ben precise e non a caso, né tanto meno per estetica del linguaggio. Contro l'eloquenzadell'ornato, forma e contenuto sono nuovamente inscindibili per Galati.

Retorica epistolare e messaggio

Uno dei dibattiti in corso sulla teologia paolina in generale e su Galati in particolare concerne il suo centro: se esista e, in caso affermativo, quale sia.⁸⁹ La visione classica, soprattutto di matrice luterana, considerava come cratere centrale la giustificazione per la fede e non per mez-

⁸⁵ J. BLIGH, *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle*, London 1970.

⁸⁶ R. MEYNET, *La lettera ai Galati* (Retorica Biblica), Bologna 2012.

⁸⁷ Si veda CORNIFICIO, *Rhetorica ad Herennium* 4,28,39: 'Poëma loquens pictura, pictura tacitum poëma debet esse'. Fra i casi più noti cf. DEMOSTENE, *Orazione* 19,97: 'Infatti non Eschine a causa della pace giudica, no, ma la pace a causa di Eschine divide'.

⁸⁸ Sulle annotazioni retoriche del commentario di Giovanni Crisostomo a Galati cf. J. FARWEATHER, 'The Epistle to the Galatians and Classical Rhetoric Parts 1&2', in *TynB* 45(1994), 1-38.

⁸⁹ S.E. PORTER, 'Is there a Center to Paul's Theology? An Introduction to the Study of Paul and his Theology', in S.E. PORTER (ed.), *Paul and His Theology* (Pauline Studies 3), Leiden 2006, 1-19.

zo delle opere. La *New Perspective*, inaugurata da J.D.G. Dunn⁹⁰ e da N.T. Wright,⁹¹ ha invece spostato l'attenzione sulla partecipazione dell'essere in Cristo e, in particolare, sulle opere della Legge che separano i giudei dai gentili. A prima vista sembrava che la concezione classica fosse, quanto meno in parte, superata. Invece con il recente commentario di D. Moo è tornata in auge con maggior insistenza: centrale per la lettera sarebbe nuovamente l'antitesi tra le opere e la fede, con o senza la Legge.⁹² Su questo versante il contributo della retorica epistolare è decisivo per diverse ragioni,⁹³ di cui presentiamo le principali.⁹⁴

a) *Il centro e la periferia*. Per la sua densità, la lettera è attraversata da diverse tematiche: la grazia della chiamata, la verità dell'«evangelo», la giustificazione per la fede di/in Cristo o mediante le opere della Legge, la croce di Cristo, la figliolanza abramitica e/o divina, lo Spirito del Figlio, la libertà e la nuova creatura. La disposizione che abbiamo proposto colloca al centro e alla periferia di Galati l'«origine divina e non umana dell'«evangelo» che s'identifica con Cristo. Per non cadere in forme di truismo o di verità lapalissiana figiacché anche in altre lettere autoriali di Paolo campeggia l'«evangelo» e la tesi secondaria di 3,6-7 definisce più propriamente il contenuto principale dell'«evangelo» in Galati: l'«accreditamento della giustizia per la fede, secondo il modello causale di Abramo, in vista della filiazione divina o abramitica. Tuttavia la filiazione abramitica non impedisce di sottomettersi alla Legge e alla circuncisione; tutt'altro! In questa direzione andava la predicazione degli avversari di Paolo. Per questo la pericope di Gal 4,21-5,1 mette i destinatari con le spalle al muro: la figliolanza secondo la schiava è incompatibile con quella della libera. Il dilemma tra l'«una» e l'«altra» figliolanza si risolve nell'«ultima» sezione con l'«opzione» dello Spirito contro la carne (secondo la tesi secondaria di Gal 5,16); e poiché i galati hanno ini-

⁹⁰ J.D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005.

⁹¹ N.T. WRIGHT, 'The Law in Romans 2', in J.D.G. DUNN (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids, MI 2001, 131-150.

⁹² MOO, *Galatians* (2013); si veda la mia recensione al commentario in *Bib* 96(2015), 627-631.

⁹³ Contro il giudizio perentorio di PORTER: 'Ancient Literate Culture': 'The insights from the application of the categories of ancient rhetoric to the Pauline letters simply have not resulted in major and significant insight into Paul's letters, his argumentation, or his means of communication' (114).

⁹⁴ Sulle implicazioni tra esegesi e teologia del metodo retorico cf. J.-N. ALETTI, 'Approccio retorico in esegesi e sua ricaduta teologica', in *Teologia* 38(2013), 575-588.

ziato a vivere secondo lo Spirito, secondo lo Spirito sono esortati a proseguire (cf. Gal 5,25). Sull'asseportante della figliolanza abramitica e/o divina sono sviluppati i diversi contenuti che abbiamo menzionato.

b) *La funzionalità dei contenuti*. La retorica epistolare non si limita a stabilire il centro e la periferia in Galati, ma abilita a cogliere la funzionalità dei relativi contenuti. Se la tesi contenutistica principale è quella di 3,5-6, è possibile riconoscere la 'funzionalità' della giustificazione rispetto alla figliolanza abramitica e/o divina. Ovviamente, la tematica della giustificazione è presente ed è importante per Galati, ma è funzionale e finalizzata alla figliolanza abramitica, che dipende soltanto dalla fede, nella prospettiva di Gen 15,6.⁹⁵ Da questo versante l'alternativa tra il cratere della giustificazione e quello della partecipazione dell'essere in Cristo andrebbe rivisitata poiché i due crateri sono più comunicanti di quanto abbia sostenuto la *New Perspective*.

Lo stesso vale per le tematiche cristologiche e pneumatologiche che attraversano Galati. Se la lettera è introdotta dal frammento prepaolino di Gal 1,4, inserito nel prescritto protocollare di 1,1-5, vuol dire che la cristologia conforma l'apocalittica e non il contrario, con buona pace di chi fa di Paolo un enochico. In un certo senso la lettera è anche una difesa dello Spirito e della sua azione nella vita dei credenti, come sostiene H.D. Betz,⁹⁶ a condizione che non le si imponga una disposizione precostituita di tipo apologetico. Tuttavia non è la difesa dello Spirito il centro propulsivo della lettera: ancora una volta è lo Spirito che ingenera la figliolanza divina dei credenti a dominare la scena da 3,1 a 6,10, compresa la parte paracletica di 5,13ff,6,10.

c) *La finalità dei contenuti*. Uno dei dati storici più condivisi sul retroterra di Galati riguarda il desiderio dei destinatari di sottomettersi alla circoncisione e alla Legge. Per questo ci si attenderebbe che Paolo s'introduca con affermazioni del tipo 'per quanto riguarda la circoncisione... Cristo non vi servirà a nulla' (cf. 5,2), da porre all'inizio della

⁹⁵ J.-N. ALETTI, 'Galatians 3:15ff4:7. Promise, Law and Justification', in Id., *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation* (AnBib. Studia 5), Roma 2015, 99-100, perviene a un'analoga conclusione, anche se con termini diversi, come la 'familial identity': 'In other word the doctrine of justification is not sufficient in and of itself; once shown that justification takes place by faith without the works of the Law, it remains to determine what is at the heart of Christian identity'.

⁹⁶ H.D. BETZ, 'In Defense of the Spirit: Paul's Letter to the Galatians as a Document of Early Christian Apologetics', in E. SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Aspect of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame, IN 1976, 99-114.

lettera. Ma in tal modo non avrebbe spiegato le ragioni per cui tra Cristo e la circoncisione o le opere della Legge c'è un'assoluta incompatibilità per chi da Cristo desidera sottomettersi alla Legge. Un'incompatibilità non condivisa in occasione dell'incidente di Antiochia (cf. 2,11-14) e dagli avversari di Paolo che sono intervenuti in Galazia. Per questo, dopo aver accennato alla situazione della Galazia (cf. 1,5-10), Paolo prende quelle che Aletti chiama le distanze dalla situazione per gran parte della lettera (cf. 1,11f5,1), e soltanto verso la fine chiede ai destinatari di non sottomettersi alla circoncisione e alla Legge (cf. 5,2-12).⁹⁷ Non perde di mira la ragione principale che lo ha costretto a dettare la lettera, ma se ne distanzia per condurre i destinatari alle motivazioni principali per cui non è la circoncisione né l'incirconcisione a creare la differenza, ma la fede operante nell'amore e la nuova creazione.

Tuttavia tale strategia retorica, posta in atto in Galati, andrebbe ben intesa poiché la lettera è provocata dall'intervento degli avversari e dalla situazione creatasi in Galazia; e le apostrofi dimostrano il profondo coinvolgimento di Paolo. Dunque si tratta di una strategia di distanziamento e non di un estraniamento dalla situazione che affronta. Non ci fosse stata la predicazione alternativa dei suoi avversari, molto probabilmente non avrebbe dettato una lettera come questa e, comunque, giammai avrebbe usato toni così offensivi. Tuttavia adotta una strategia retorica originale che parte dalle cause per giungere agli effetti e non il contrario. All'interprete spetta la fatica di far risaltare la strategia retorica attuata in Galati e di far emergere dall'ombra la situazione reale e non astratta che ha provocato la lettera.

Conclusione

A prima vista è inconcepibile parlare di retorica epistolare per una lettera reale e non fittizia come Galati. I classicisti hanno ben ragione nel contestare l'applicazione di un modello retorico esterno, peraltro mutuato dalla retorica forense, che aveva canoni ben precisi, a Galati. Nondimeno la pratica viene prima della teoria; e Galati è scritta per convincere i destinatari a non abbandonare l'evangelo di Paolo, a non seguire l'evangelo degli agitatori, che non è neanche tale, e a non sot-

⁹⁷ Sulla strategia di distanziamento attuata da Paolo in Galati cf. J.-N. ALETTI, 'Paul's Exhortations in Gal 5:16-25. Believers and Their Justice', in ID., *Justification by Faith*, 103-105.

tomettersi alla circoncisione e alla Legge. Per questo nelle intenzioni del mittente (Paolo), scrittura e oralità coincidono: costretto dalla situazione, la lettera è stata l'unico strumento a disposizione per tentare di frenare l'apostasia in atto da parte dei galati dal suo evangelo.

Originali sono la disposizione e il genere di Galati. La disposizione che abbiamo proposto non coarta i contenuti, facendoli apparire come un discorso avvolto in una lettera, ma rispetta la confluenza retorico-epistolare, dove retorica ed epistolografia coesistono. La disposizione, incentrata sull'evangelio della rivelazione di Gesù Cristo (cf. 1,11-12), è la condizione imprescindibile per definire l'originale genere di Galati: l'evangelio in forma epistolare, per chi sta per abbandonare l'evangelio di Paolo e seguire quello inconsistente dei suoi avversari. Dunque il genere di Galati è determinato non dalla situazione dei destinatari, bensì dall'originale disposizione della lettera.

Originale è la commistione tra il canovaccio epistolare e retorico: Galati è l'unica delle lettere paoline in cui Paolo non saluta, non ringrazia, non benedice e tanto meno elogia i destinatari per la loro condotta. L'apostrofe di 1,6-10 sostituisce i soliti ringraziamenti e innesta, in quanto esordio, le apostrofi successive, sino al poscritto di 6,11-18 dove Paolo scrive di propria mano la sintesi più appropriata della lettera: la nuova creatura che prende le distanze dalla circoncisione e dall'incirconcisione (cf. 6,15). Per questo persino il poscritto di 6,11-18 è atipico: Paolo non saluta per nome nessuno dei destinatari, ma si limita ad augurare la grazia per chi dalla grazia rischia di allontanarsi (cf. 6,18).⁹⁸

L'evangelio, comunicato per via epistolare, s'identifica con Gesù Cristo che, secondo il frammento prepaolino di 1,4, 'ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci dal presente secolo malvagio, secondo la volontà di Dio e Padre nostro'.⁹⁹ Di conseguenza si diventa figli di Abramo e/o di Dio secondo il paradigma causale della giustificazio-

⁹⁸ Sulla grazia in Galati si vedano le belle pagine di BARCLAY, *Paul and the Gift*, 331-446.

⁹⁹ Sull'origine prepaolina di Gal 1,4 cf. C. BREYTENBACH, '†Christus starb für uns'. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten †Sterbformeln', in *NTS* 49(2003), 447-475; L. DE SAEGER, '†Für unsere Sünden: 1 Kor 15,3b und Gal 1,4a im exegetischen Vergleich', in *ETbL* 77(2001), 169-191; C. ESEHNE, *Gestorben und hingegeben für die Sünder - 1. Auslegung der paulinischen Formulierungen*, Neukirchen-Vluyn 2010; J. SUMNEY, '†Christ died for us: Interpretation of Jesus's Death as a Central Element of the Identity of Earliest Church', in K. EHRENSPERGER e J.B. TUCKER (edd.), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation. FS W.S. Campbell* (LNTS 428), London-New York 2010, 142-172.

ne per la fede di Cristo e non mediante le opere della Legge. A nostro modesto parere, centrale in Galati è la figliolanza divina e non la giustificazione che è funzionale: la figliolanza a cui si perviene per mezzo di Cristo, l'unicoseme di Abramo, e il dono dello Spirito. La tematica della giustificazione è determinante, ma è funzionale alla figliolanza divina e non il contrario, al punto che è sul tipo di figliolanza abramitica che si spostano gli ultimi capitoli della lettera: della carne o dello Spirito. E poiché i galati hanno iniziato a vivere secondo lo Spirito, secondo lo Spirito sono esortati a proseguire.

Una retorica epistolare così intesa ha ancora molto da dare all'interpretazione di una lettera magmatica, in cui campeggia l'esitopiù importante della figliolanza divina: la libertà! Aveva ottime ragioni Maximilian Zerwick quando definiva, in modo lapidario e appropriato, la Lettera ai Galati come la 'Magna Charta della libertà'.

ANTONIO PITTA

*Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00184 Roma
antoniopitta@libero.it*

Parole chiave

Epistolografia fi Retorica fi Genere kerygmatico fi Filiazione divina fi Giustificazione fi Evangelo

Keywords

Epistolography fi Rhetoric fi Kerygmatic genre fi Divine sonship fi Justification fi Gospel

Sommario

Fra gli studiosi delle lettere paoline si continua a dibattere sulla relazione tra retorica ed epistolografia: se i due generi sono incompatibili o, di fatto, coesistono nella stessa lettera. Poiché la Lettera ai Galati sostituisce la presenza fisica di Paolo fra quanti stanno per abbandonare il suo evangelo, si può pensare a una retorica epistolare. L'originalità della disposizione conduce verso la novità del genere: Galati è lettera kerygmatica che trasborda i generi previsti nei trattati di retorica antica. La disposizione, con le apostrofi e le proposizioni principali che cadenzano la lettera, veicolano i suoi contenuti principali e secondari: la filiazione divina per mezzo della fede di/in Cristo e non per le opere della Legge. Secondaria e funzionale per Galati è la giustificazione per la fede.

Summary

Among Pauline scholars, the debate continues over the relation between rhetoric and epistolography: whether the two genres are incompatible or whether they actually coexist in the same letter. Since the Letter to the Galatians replaces Paul's physical presence among those who are abandoning his gospel, one can think of an epistolary rhetoric. The originality of the arrangement leads to the newness of the genre: Galatians is a kerygmatic letter which bursts the boundaries of the genres foreseen in the treatises of ancient rhetoric. The arrangement with the apostrophes and the principal statements which mark the rhythm of the letter are a vehicle for its primary and secondary content: divine sonship through the faith of/in Christ and not through the works of the Law. Consequentially justification by faith is secondary and functional for Galatians.

Ossuari e *Ossilegium*. *Status quaestionis* sulla pratica della seconda sepoltura a Gerusalemme nel periodo erodiano

La pratica della seconda sepoltura e l'introduzione dell'*Ossilegium*

Il costume di seppellire insieme i morti appartenenti a una stessa famiglia è conosciuto nella terra di Israele fin dal periodo calcolitico.¹ L'idea di mantenere uniti nella morte coloro che lo erano in vita è immediatamente connessa con il forte senso di appartenenza al clan tipico delle popolazioni seminomadi e poi di quelle diventate sedentarie della regione. Il libro della Genesi racconta ad esempio che Abramo alla morte di Sara acquistò in Ebron a Macpela una tomba (Gen 23,9) nella quale poi anch'egli venne sepolto.

Abitualmente veniva scelta per le sepolture una grotta naturale o si provvedeva a scavarne una e vi si collocavano i resti mortali dei defunti di famiglia. I corpi venivano collocati in posizione supina, vestiti, con le braccia sul petto. Col decadimento della carne le ossa venivano rimosse per dar luogo a successive sepolture.² Sebbene si conoscano esempi in cui le ossa rimosse sono state ritrovate adagate semplicemente sul terreno, è attestata dal punto di vista archeologico fin dall'età

¹ A. KLONER fi B. ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem*, Leuven 2007, 103. Si veda E. BLOCH-SMITH, 'Death and Burial, Bronze and Iron Age', in D. MASTER (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, Oxford 2013, 254-262. Della stessa autrice si ha anche uno studio sulle sepolture nell'Età del Ferro che offre una panoramica interessante: E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead*, Sheffield 1992.

² Kloner e Zissu puntualizzano che la rimozione avveniva dopo un periodo di tempo prestabilito e non solo al momento del bisogno dettato dalla necessità di procedere a una nuova sepoltura. Vedi KLONER fi ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem*, 110.

del ferro la pratica della cosiddetta seconda sepoltura.³ Essa consisteva nella raccolta delle ossa completamente essiccate, circa un anno dopo il decesso, e nella loro collocazione in uno spazio di raccolta, inizialmente senza l'uso di contenitori. Per la raccolta delle ossa venivano utilizzati veri e propri ripostigli nei quali si creava un cumulo anche notevole, come anche più piccoli loculi scavati sotto la panca sepolcrale o in alcuni casi buche appositamente ricavate in un angolo della camera. Il gesto di riunire le ossa a quelle degli antenati spiega l'espressione 'riunire ai padri' ricorrente nell'Antico Testamento quando si parla della morte (ad es. Gen 25,8; Dt 32,50). Tale pratica si adeguava anche al regime di vita seminomade perché permetteva di riunire insieme a distanza di tempo anche i resti di persone morte in luoghi disparati, trasportandone le ossa verso la tomba ancestrale (*Ur-tomb*).

L'uso della cosiddetta rimozione delle ossa, intesa come seconda sepoltura, caratterizza le tombe del periodo del Primo Tempio e si mantiene nell'uso costantemente fino al periodo del Secondo Tempio. A partire circa dagli anni 30 a.C. e fino alla distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. si riscontra però in Giudea l'introduzione di una nuova pratica consistente nel cosiddetto 'ossilegium', vale a dire nel costume di rimuovere le ossa e raccoglierle ordinatamente collocandole in appositi ossuari per lo più in pietra, anziché in un cumulo indistinto o in ripostigli senza l'uso di contenitori.⁴

Dal punto di vista geografico la pratica dell'*ossilegium* nel periodo erodiano caratterizza l'area gerosolimitana fino a Gerico.⁵ Esempi di ossuari rinvenuti in Galilea, fra i quali anche esemplari in argilla rari per la Giudea, si riferiscono al periodo successivo alla distruzione del

³ KLONER fi ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem*, 107ss; E.M. MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, Roma 1971, 3 e 5. Meyers sottolinea la continuità nell'uso della seconda sepoltura dal periodo calcolitico a quello romano, puntualizzando la novità avutasi nella prima Età del Ferro.

⁴ KLONER fi ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem*, 108. R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs. Practices and Rites in The Second Temple Period*, Leiden 2005, 483-484. J. MAGNESS, 'Ossuaries and the Burial of Jesus and James', in *JBL* 124(2005), 121-154, qui 129-130. A questo proposito è molto utile la tabella cronologica della distribuzione geografica riportata in L.Y. RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem 1994, 22. A margine va annotato anche il contributo di P. FIGUERAS, 'Jewish Ossuaries and Secondary Burial', in *Immanuel* 19(1984-1985), 41-57.

⁵ Cf. R. HACHLILI fi A. KILLEBREW, 'Jewish Funerary Customs During the Second Temple Period, in the Light of the Excavations at the Jericho Necropolis', in *PEQ* 115(1983), 109-139.

tempio.⁶ Aviam e Syon concludono il loro studio specialistico sugli ossuari in Galilea affermando che: 'The custom of secondary burial in ossuaries arrived in Galilee towards the end of the first century. Perhaps it was introduced by Jews who fled from Jerusalem and Judea'.⁷ L'idea che la pratica dell'*ossilegium* sia arrivata solo successivamente in Galilea provenendo dalla Giudea, convinzione sostenuta anche da Rahmani,⁸ è avvalorata peraltro anche dall'osservazione circa la diversa qualità di realizzazione dei manufatti che gli autori citati spiegano così: 'The contrast in quality between the Jerusalem ossuaries on the one hand and the Galilee stone ossuaries on the other testifies to the dramatic decline in the economic situation at this time. It also helps to document the lack of well-trained craftsmen from the Jerusalem School'.⁹ Tali note sul diverso valore artistico delle realizzazioni introduce una differenza e rimane un elemento importante da considerare opportunamente per rispondere alla domanda sui possibili motivi di diffusione della pratica.

Per rendersi conto almeno indicativamente della consistenza del fenomeno occorre fare riferimento al prezioso catalogo pubblicato nel 1994 da Rahmani, il quale elenca 895 ossuari nella collezione dell'Israel Antiquity Authority e quelli in possesso dell'Israel Museum di Gerusalemme.¹⁰ Se si tiene conto, come fa Hachlili,¹¹ che dopo tale data sono stati rinvenuti numerosi altri esemplari di ossuari e se si considera anche che la raccolta menzionata non contempla numerosi esemplari rotti e privi di ornamenti e iscrizioni che anche per ovvi motivi di spazio l'Autorità israeliana non poteva conservare, senza poi contare anche la presenza di altre raccolte afferenti a organismi alternativi,¹² il fe-

⁶ M. AVIAM e D. SYON, 'Jewish Ossilegium in Galilee', in L.V. RUTGERS (ed.), *What Athens Has To Do With Jerusalem*, Leuven 2002, 151-187. Cf. MAGNESS, 'Ossuaries and the Burial of Jesus and James', 136.

⁷ AVIAM e SYON, 'Jewish Ossilegium in Galilee', 183. Della stessa idea anche KLONER e ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem*, 114.

⁸ RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*.

⁹ AVIAM e SYON, 'Jewish Ossilegium in Galilee', 184.

¹⁰ RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries, 1: Preface*. Nella prefazione l'autore cita in tutto 897 *specimen*, ma di fatto il catalogo termina con la numerazione 895 (vedi 263).

¹¹ HACHLILI e KILLEBREW, 'Jewish Funerary Customs', 96.

¹² Cf. V. FRITZ e R. DEINES, 'Catalogue of the Jewish Ossuaries in the German Protestant Institute of Archaeology', in *IEJ* 49(1999), 222-241.

nomeno appare nell'insieme molto rilevante, considerando il lasso di tempo piuttosto limitato a cui si fa riferimento che in pratica consiste solo in un secolo circa.

Descrizione degli ossuari

Gli ossuari rinvenuti in Giudea sono per lo più in pietra calcarea, solo raramente in argilla.¹³ I primi venivano ricavati da un unico blocco di pietra, opera di esperti scalpellini. Secondo Hachlili, che menziona anche esempi concreti a sostegno di questa ipotesi, i manufatti venivano direttamente prodotti nelle cave di pietra intorno a Gerusalemme.¹⁴ I contenitori realizzati in pietra relativamente più soffice erano adatti a incisioni e intarsi, mentre quelli in pietra più dura potevano essere lavorati anche a rilievo.

Per quanto riguarda le dimensioni non vi è uno standard fisso. Indicativamente Hachlili annota le dimensioni 60 × 35 × 30 cm, mentre Kloner e Zissu più opportunamente accennano a un *range*: 40-80 cm per la lunghezza, 30 cm per la larghezza e infine 20-40 cm per l'altezza.¹⁵ Di sicuro gli ossuari destinati a sepolture di bambini erano di dimensioni ridotte rispetto a quelli per gli adulti. Le misure oscillanti erano comunque tali da assicurare un adeguato rapporto fra lunghezza e larghezza in modo che il contenitore fosse sufficiente a garantire la collocazione delle ossa del bacino in lunghezza e del cranio in altezza.¹⁶

Gli ossuari erano dotati di coperchi. Essi potevano essere piatti, a botte o a volta, a timpano. In alcuni casi vi era una scanalatura nel bordo superiore dell'ossuario per alloggiare il coperchio che invece in altri casi poggiava semplicemente sopra. Sono stati trovati esempi di coperchi a scorrimento, per i quali era necessaria una scanalatura che fungesse da guida. In alcuni esemplari sono facilmente visibili dei fori sia nel coperchio che nel bordo sottostante e si presume che tale espediente servisse per fissare o legare il coperchio.¹⁷

¹³ KLONER e ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem*, 108; RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 3.

¹⁴ HACHLILI e KILLEBREW, 'Jewish Funerary Customs', 95. Vedi anche RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 3.

¹⁵ HACHLILI e KILLEBREW, 'Jewish Funerary Customs', 95, e KLONER e ZISSU, *The Necropolis of Jerusalem*, 108.

¹⁶ RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 6.

¹⁷ RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 5.9.

Dal punto di vista decorativo, gli ossuari più semplici erano piatti, cioè lisci e privi di decorazioni e scritte, quelli più elaborati decorati e in alcuni casi con preziose incisioni o persino a rilievo, a seconda del materiale. A giudicare dai vari ritrovamenti si riscontra che le decorazioni potevano essere sia sul lato lungo che su quello corto, dunque sulla facciata e sui lati. Per praticare suddette decorazioni venivano utilizzati diversi strumenti come scalpelli, punte, compassi, squadre.¹⁸

Dal punto di vista figurativo Hachlili distingue tre tipologie di decorazioni:¹⁹ la prima caratterizzata dalla presenza simmetrica di rosette, la seconda in cui i disegni sono molto più elaborati e al centro, rispetto alla simmetria, vengono poste altre rappresentazioni che si moltiplicano anche in altre aree della superficie, infine gli ossuari che presentano superfici completamente coperte da decorazioni senza la presenza di rosette.²⁰

I motivi sono prevalentemente geometrici come tipico dell'artigianato del tempo e precisamente nelle decorazioni ricorrono vari tipi di zig zag, mentre nelle realizzazioni più complesse si riscontrano frequenti disegni floreali e persino architettonici.²¹ Fra i disegni diversi di cui si sono trovati riscontri vale la pena enumerare la *menorah*, ma compaiono spesso anche vasi, entrambi stereotipi ricorrenti nell'arte di ispirazione religiosa nella terra d'Israele. Non vi sono altre rappresentazioni teriomorfe né antropomorfe, caratteristica spiegabile a partire dal divieto di rappresentare immagini.

Negli ossuari, oltre alle scritte di cui diremo fra breve, si riscontrano talvolta altri tipi di segni che rappresentano veri e propri marchi di 'fabbrica'. Due sono gli esempi preponderanti: i marchi di fabbrica incisi dall'artigiano, una specie di firma figurata posta a contrassegno del proprio lavoro, oppure segni utili a identificare il corretto orientamento del coperchio, vista l'oscillazione delle misure dell'ossuario lavorato a mano. I segni relativi alla posizione del coperchio, spesso nella for-

¹⁸ HACHLILI fi KILLEBREW, 'Jewish Funerary Customs', 96.

¹⁹ Cf. FIGUERAS, 'Jewish Ossuaries and Secondary Burial', 41-57, e dello stesso autore: *Decorated Jewish Ossuaries*, Leiden 1983.

²⁰ HACHLILI fi KILLEBREW, 'Jewish Funerary Customs', 97-98.

²¹ L.Y. RAHMANI, 'Jerusalem's Tomb Monuments on Jewish Ossuaries', in *IEJ* 18(1968), 220-225.

ma di croci, sono stati talvolta oggetto di fraintendimento in coloro che in essi hanno riconosciuto una qualche matrice cristiana.²²

Per quanto concerne le scritte sono varie le puntualizzazioni da fare.²³ Innanzi tutto la posizione è abbastanza variabile. Non c'era un posto fisso, ma si trovano scritte sulla superficie frontale, scritte sui lati, scritte in alto e in basso, scritte sui coperchi, talvolta anche scritte ricavate all'interno delle urne. Circa il contenuto delle iscrizioni è da dire che esse riportano quasi esclusivamente il nome o i nomi delle persone di cui nell'ossuario sono conservate le ossa. Ai nomi possono essere associate indicazioni di parentela, mentre è molto raro riscontrare puntualizzazioni sulla professione lavorativa o altre caratteristiche del soggetto che quindi compaiono solo in casi eccezionali e rari. Sempre da considerare come un'eccezione riscontrabile solo in casi molto particolari è la presenza di scritte più ampie di contenuto religioso, veri e propri epitaffi, ma di certo si tratta di una pratica non comune, almeno statisticamente parlando, e relativamente tardiva.²⁴

Dal punto di vista linguistico si hanno scritte in ebraico, aramaico e greco. Leggendo i nomi si riscontrano diverse varianti spiegabili come effetto del bilinguismo o come indicatore di forme transitorie nell'uso. Tale multilinguismo ricalca bene l'assetto socio-culturale della Giudea nel periodo romano.

L'osservazione delle incisioni invita, da un punto di vista prettamente artistico, a distinguere nettamente fra scritte realizzate in modo professionale e accurato e scritte operate da inesperti e probabilmente realizzate al momento con chiodi e punte. Anche paleograficamente ed epigraficamente urgono varie distinzioni, ad esempio fra scrittura documentaria e corsiva, elegante e informale. Evidentemente la facilità o meno di lettura di determinate scritte dipende talvolta dall'accuratezza della realizzazione. Si hanno così esempi di scritte nitidissime e inequivocabilmente leggibili, ma anche scritte di difficile interpretazione.

²² RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 19. Circa il 40% degli ossuari decorati e lisci censiti nel catalogo portano segni. Circa segni cristiani vedi: RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 20. Cf. anche le osservazioni di FIGUERAS, 'Jewish Ossuaries and Secondary Burial', 41-57, ed E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?*, I: *La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (EtB 21-22), Paris 1993, 191-199, qui 198.

²³ RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 11-19.

²⁴ RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 17-18.

In alcuni casi la difficoltà di lettura, oltre che dallo stato di conservazione del reperto stesso e dal modo della realizzazione, può essere accentuata dalla pratica di cancellazione che evidentemente aggrovigliava la presenza di segni diversi sulla superficie.

I costi per l'acquisto di ossuari e la tipologia di tombe, sia a Gerusalemme che a Gerico, dove sono stati rinvenuti, lasciano supporre ragionevolmente che questo costume fosse in uso presso i ricchi e le categorie di persone più facoltose.²⁵

Ipotesi diverse su origine e significato

L'introduzione del cosiddetto *ossilegium* nelle pratiche della seconda sepoltura relativamente a Gerusalemme e dintorni nel periodo erodiano ha suscitato presso gli studiosi la domanda circa l'origine e il significato della novità attestata dall'evidenza archeologica. In pratica ci si chiede se l'uso sia mutuato da qualche tradizione preesistente o rappresenti una novità e quale ne possa essere il significato in termini di credenze religiose e in prospettiva storico-culturale. A tal riguardo nel tempo si sono avvicendate diverse ipotesi di spiegazione. Di esse renderemo conto facendo riferimento a titolo esemplificativo alle interpretazioni proposte da Rahmani, Meyers, Fine e McCane. Sebbene la scelta di questi riferimenti possa apparire numericamente limitata, di fatto copre il ventaglio delle spiegazioni del fenomeno dell'*ossilegium* ed è avvalorata ulteriormente dal fatto che gli studiosi citati hanno trattato la questione in opere, monografie e articoli scientifici dedicati specificamente alla pratica delle sepolture dal punto di vista archeologico.

Rahmani: ossuari e fede nella risurrezione

Levi Rahmani, archeologo del Dipartimento delle Antichità israeliane, specializzato nello studio degli ossuari risalenti al periodo del Secondo Tempio, perlustrando all'inizio della sua celebre carriera alcune tombe scavate nella roccia rivenute nei dintorni di Gerusalemme cominciò fin dalla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso a elaborare una spiegazione ipotetica da dare alla novità della pratica degli ossuari e dell'*ossilegium*. Pubblicando nella rivista *Israel Exploration*

²⁵ Cf. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future*, I, 192.

Journal nell'anno 1958 il resoconto relativo alla perlustrazione della tomba giudaica rinvenuta due anni prima (1956) sulla Shahin Hill, nel quartiere di Rehavia, espresse l'ipotesi precoce che la pratica dell'*ossilegium* dipendesse da credenze religiose.²⁶ La tomba scavata presentava infatti delle caratteristiche peculiari. Dalla corte antistante si accedeva a due diversi ambienti (A, B). Il primo di essi (A) è la camera sepolcrale vera e propria corredata all'interno da cinque loculi. La seconda camera invece era destinata alla raccolta delle ossa e si presentava come una piccola grotta naturale ampliata in maniera abbastanza irregolare. La coesistenza di un ripostiglio per le ossa con la presenza entro la camera con i loculi di un loculo *sui generis* modificato nel corso del tempo per accogliere ossuari rappresenta una rarità. Osservando e datando i reperti ceramici presenti nei due ambienti, Rahmani individuò nella camera B una bottiglia, resti di pentole e un pezzo di lampada risalenti al periodo ellenistico. Nella camera sepolcrale vera e propria e nella corte antistante invece erano stati trovati frammenti della caratteristica lampada del periodo erodiano, ceramiche e residui di un vaso di vetro certamente più recenti rispetto ai reperti collegati con il ripostiglio.

Combinando le osservazioni sulla fattura delle varie parti della tomba con la considerazione delle ceramiche datanti, l'archeologo ritenne di trovarsi di fronte al raro esempio di una 'transizione', vale a dire di una tomba usata per un periodo di tempo relativamente lungo durante il quale si verificò un'evoluzione rapida delle pratiche funerarie. Considerando le date, la sintesi pertanto fu così concepita: durante il periodo erodiano la seconda sepoltura in ossuari rimpiazzò l'uso della camera per le ossa ('bone chamber') che dunque nel caso specifico non fu più aperta, mentre la famiglia preferì stivare gli ossuari in pietra in un loculo appositamente realizzato per questo motivo entro l'ambiente di prima sepoltura. In generale, tale ricostruzione favoriva l'idea secondo cui, a partire dal periodo asmoneo, 'the concept of bodily resurrection of the dead spread until it penetrated into most layers of Jerusalem society under the Herodians. This excluded most of the ruling class, who remained Sadducees if they had not become completely assimilated to the Romans if it may well be assumed that there

²⁶ L.Y. RAHMANI, 'A Jewish Tomb on Shahin Hill, Jerusalem', in *IEJ* 8(1958), 101-105.

existed a strong connection between the concept of individual resurrection and the custom of collecting the bones from each former burial into a separate ossuary, often with the name of the deceased inscribed upon it'.²⁷

L'introduzione della raccolta di ossa in forma individuale utilizzando gli ossuari di pietra per Rahmani si spiega dunque come una novità immediatamente collegata con la credenza nella risurrezione dei morti diffusa nel periodo erodiano²⁸ e sostituisce la pratica di collezione indistinta delle ossa, dietro alla quale invece va vista l'idea classica dello *sheol*.

A distanza di oltre venti anni dalle prime timide spiegazioni di tipo religioso per la pratica dell'*ossilegium*, Rahmani ha pubblicato nella rivista *The Biblical Archaeologist* negli anni 1981 e 1982 un'ampiarassegna in quattro parti dal titolo: *Jerusalem, Funerary Customs and Tombs*. In questa ulteriore pubblicazione, che costituisce oggi un punto di riferimento per quanti si dedicano allo studio delle pratiche funerarie, l'archeologo ha ripreso ed espresso con maggior precisione la propria convinzione iniziale, sostanzialmente confermandola sottolineando due aspetti.

Il primo, già emerso inizialmente, consiste nel ritenere che a partire dall'età maccabea, come attestato nel libro di Daniele (Dn 12,2) e nel Secondo libro dei Maccabei (2Mac 7), si riscontrano nuove forme di pensiero relative alla vita dopo la morte che superano la più antica convinzione dello *sheol*. In questo contesto a giudizio dell'archeologo affiora la credenza nella risurrezione individuale e corporale.²⁹ La pratica dell'*ossilegium* a suo dire prese piede in Giudea proprio a motivo della fede nella risurrezione, rappresentando fin come dice l'autore fin un individuale, non ricorrente, rito di passaggio al termine delle pratiche di lutto.³⁰

Il secondo aspetto da evidenziare concerne l'idea di purificazione. Secondo Rahmani, i farisei erano persuasi che, per risorgere, i morti dovessero purificarsi completamente dal peccato. Tale purificazione era associata al decadimento della carne per cui, una volta consumato

²⁷ RAHMANI, 'A Jewish Tomb on Shahin Hill, Jerusalem', 105.

²⁸ RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 53: *Appendix A. Jewish Ossilegium*.

²⁹ L.Y. RAHMANI, 'Jerusalem, Funerary Customs and Tombs: Part One', in *The Biblical Archaeologist* 44(1981), 171-177, qui 174.

³⁰ RAHMANI, 'Jerusalem, Funerary Customs and Tombs: Part One', 176.

ogni resto corporale, le ossa potevano essere raccolte ormai in stato non contaminato dal peccato in attesa della risurrezione finale.³¹

Riassumendo l'idea, si può dire che secondo Rahmani la diffusione della credenza nella risurrezione individuale, soprattutto presso i circoli farisaici, favorì in Gerusalemme l'introduzione della pratica dell'ossilegium come evoluzione della pratica più antica della seconda sepoltura in raccolte comuni. La raccolta delle ossa individuali in contenitori di pietra avveniva a circa un anno di distanza dalla morte per essere certi che la carne fosse completamente decaduta e con essa fosse scomparso ogni retaggio del peccato.³²

Meyers: ossuari nel contesto del Vicino Oriente antico

Alla fine degli anni Sessanta, Eric M. Meyers affrontò lo studio della pratica della seconda sepoltura e degli ossuari giudaici nel contesto del Vicino Oriente antico, pubblicando nel 1969 la sua tesi dottorale ad Harvard dal titolo: *Jewish Ossuaries and Secondary Burials in Their Ancient Near East Setting*. A distanza di poco tempo dalla pubblicazione della sua ricerca alcune delle tesi elaborate dall'autore furono proposte sotto forma di articoli anche in riviste specialistiche: nel 1970 nella celebre testata *The Biblical Archaeologist* e l'anno successivo nella rivista *The Jewish Quarterly Review* dell'Università di Pennsylvania, per essere poi in parte raccolte e riunite nella monografia edita dal Pontificio Istituto Biblico in Roma nell'anno 1971 col titolo: *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, parte della Collana 'Biblica et Orientalia' (n. 24).

Conducendo il suo studio specialistico, Meyers ebbe necessariamente a confrontarsi con la tesi di Rahmani, al quale in alcuni casi in nota fa esplicito riferimento. La convinzione maturata generalmente dallo studioso americano fu che la spiegazione di Rahmani non potesse essere sottoscritta e condivisa in pieno. A tale proposito Meyers tentò di costruire una sua elaborata lettura della pratica degli ossuari, collocandola in un contesto più ampio sia temporalmente che geograficamente.

³¹ RAHMANI, 'Jerusalem, Funerary Customs and Tombs: Part One', 175. Inoltre: L.Y. RAHMANI, 'Jerusalem, Funerary Customs and Tombs: Part Four', in *The Biblical Archaeologist* 45(1982), 109-119, qui 110.

³² RAHMANI, 'Jerusalem, Funerary Customs and Tombs: Part Four', 118.

La prima argomentazione proposta da Meyers nel ricostruire il contesto dell'evoluzione delle pratiche di sepoltura consiste nel precisare che la pratica della cosiddetta seconda sepoltura è un fenomeno antico e largamente diffuso. Riportando specifici esempi, l'autore asserisce che le prime testimonianze della seconda sepoltura datano al periodo calcolitico.³³ Sarebbe pertanto da rivedere la convinzione secondo la quale tale costume appartarrebbe solo al periodo ellenistico e sarebbe dunque relativamente tardivo. Ciò considerando, lo studioso invita anche a correggere il luogo comune secondo cui nella cultura semitica l'idea dell'impurità delle ossa era d'impedimento alla diffusione di una pratica che dunque sarebbe da ascrivere a una diversa provenienza.³⁴ - vero che gli ebrei ritenevano contaminanti le ossa e tutto ciò che aveva a che fare con la morte, ma tale persuasione va opportunamente ridimensionata, considerando la priorità di assicurare anche al defunto gli effetti della solidarietà di clan.³⁵

Attestando l'introduzione di alcune novità nelle abitudini funerarie, come ad esempio l'uso di una camera per le ossa, la realizzazione di una depressione al centro della camera sepolcrale e lo spazio per la reposizione di ossa, di cui si ha testimonianza nel periodo del Tardo Bronzo e dell'antica Età del Ferro, l'autore ravvisa un'influenza di pratiche provenienti dal mondo egeo che sarebbero state introdotte in Palestina.³⁶ Tale osservazione costituisce un addentellato specifico al quale l'autore si appella per mostrare anche successivamente che, pur persistendo una costante palestinese, la variazione di pratiche connesse al lutto poteva subire influenze anche dall'esterno, senza dover con questo ricorrere all'idea dell'introduzione di una credenza straniera. Procedendo in questa stessa direzione, Meyers elabora un altro argomento capitale della sua tesi che, giustapponendo pratiche in evoluzione e credenze costanti, consiste nel dimostrare che anche la pratica di collezione individuale delle ossa ha molteplici referenti esterni. Meyers annota infatti l'esistenza di 'bathtubs' (vasche da bagno),³⁷ di *astodan* nel mondo persiano³⁸ e fa riferimento anche alle urne etru-

³³ E.M. MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, Roma 1971, 3.

³⁴ E.M. MEYERS, 'Secondary Burials in Palestine', in *The Biblical Archaeologist* 33(1970), 1-29, qui 17.

³⁵ MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 12.

³⁶ MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 5.

³⁷ MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 24-26.

³⁸ MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 27-31.

sche³⁹ e ciò per provare che l'„usodi contenitori individuali non può essere considerato come un'„emergenzone locale in un lasso di tempo circoscritto o comunque dipendente da una particolare credenza, come invece ritiene Rahmani.⁴⁰

Gli argomenti elaborati sono sufficienti a Meyers per puntualizzare poi che 'It is difficult to relate the ossuary phenomenon to the influence of the belief in resurrection'.⁴¹ Vi sono a riguardo obiezioni-chiave: la rapida transizione fra diverse tipologie ravvisabile in alcune tombe impedisce di collegare i cambiamenti oggettivi a mutate credenze; inoltre l'„analisi non permette di associare l'„ossilegium a una determinata setta giudaica e tanto meno a una determinata classe o strato sociale.⁴²

A sostegno delle posizioni assunte, l'„autore introduce due considerazioni, una più rapidamente accennata, l'„altra più abbondantemente sviluppata. La prima consiste nella specifica della datazione: secondo Meyers la datazione al periodo erodiano della pratica degli ossuari è troppo rigida.⁴³ La seconda occupa nel suo testo una maggiore ampiezza e si riferisce alla terminologia. Dopo aver esaminato termini greci e semitici, lo studioso conclude che: 'An analysis of the terms and terminology associated with ossuaries and secondary burials reveals that the commonly held view in favor of a Hellenistic-Roman (consequently Greek terminology) origin breaks down upon closer investigation'.⁴⁴ In pratica l'„eventuale origine greca dei significati e della pratica avrebbe favorito una nomenclatura greca, della quale però all'„atto pratico non si trova ovvia corrispondenza nel vocabolario specifico.

In sintesi Meyers discorda da Rahmani perché ritiene che la pratica della seconda sepoltura individuale non sia un fenomeno circoscritto a un breve periodo di tempo e dipendente da nuove credenze circa la risurrezione diffuse presso il gruppo dei farisei, ma rappresenti la testimonianza di una persistente convinzione che nel corso del tempo ha

³⁹ MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 31-32.

⁴⁰ Si veda RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries*, 56: *Appendix B. Were Jewish Ossilegium and Ossuaries Influenced from Abroad?* L'„autore contrasta sia l'„ipotesi di una derivazione dall'„Oriente che dall'„Occidente mediante il confronto cronologico delle testimonianze.

⁴¹ E.M. MEYERS, 'Theological Implications of an Ancient Jewish Burial Custom', in *The Jewish Quarterly Review* 62 (1971), 95-115, qui 114.

⁴² MEYERS, 'Theological Implications of an Ancient Jewish Burial Custom', 115.

⁴³ MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 39-44.

⁴⁴ MEYERS, *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 69.

conosciuto diversi modi di espressione in collegamento anche con contesti più ampi.

Di sicuro, come precisa più recentemente Jodi Magness, la maggiore difficoltà nel ritenere valida la tesi di Rahmani è rappresentata dalla scoperta di tombe sadducee, come ad esempio quella di Caiapha e altre a Gerico, che mostrano inequivocabilmente l'uso di ossuari anche presso esponenti della nobiltà sacerdotale che rifiutavano l'idea di risurrezione.⁴⁵

*Fine: ossuari espressione dello splendore
della Gerusalemme erodiana*

Le tesi di Rahmani e Meyers sono state recepite in maniera critica. Oltre ad autori propensi a sottoscrivere l'una e l'altra spiegazione vi sono state ovviamente anche voci fuori dal coro, vale a dire studiosi che hanno tentato di formulare ipotesi almeno in parte differenti. Di recente Steven Fine, della Yeshiva University, ha pubblicato una diversa spiegazione del fenomeno dell'ossilegium che si discosta dalla spiegazione 'religiosa' connessa a credenze funebri. Vale la pena prenderla brevemente in considerazione per arricchire il ventaglio delle suggestioni concernenti gli ossuari.⁴⁶

Fine lamenta che in maniera standardizzata nelle enciclopedie venga riportato che: 'It is widely agreed... that Jewish secondary burial in ossuaries was driven by two theological beliefs: resurrection of the body, and expiation of sin via the decomposition of human flesh'.⁴⁷ A

⁴⁵ J. MAGNESS, 'Ossuaries and the Burial of Jesus and James', in *JBL* 124(2005), 121-154, qui 132-133. Le due argomentazioni che anche Fine riporta possono essere vagliate criticamente. Innanzi tutto, circa il primo argomento, si può ritenere debole la prova del cosiddetto ossuario di Caifa (cf. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future*, I, 193-194) e va anche considerata la possibilità che di fatto non tutti i sacerdoti fossero sadducei (195). Circa il secondo argomento, quello cioè sul carattere non individuale degli ossuari, va tenuto presente che non si hanno casi di promiscuità o mescolanza in senso assoluto, ma solo riunione di ossa di marito-moglie, madre-figlio o figlia, fratello-sorella, il che riduce di molto il campo delle possibili interpretazioni.

⁴⁶ S. FINE, 'Why Bone Boxes?', in *Biblical Archaeology Review* 27(2001) (Settembre/October), 39-43.57; ID., 'A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of the Dead in First-Century Jerusalem', in *Journal of Jewish Studies* 51(2000), 69-76. Più recentemente FINE ha scritto: 'Death, Burial and Afterlife', in C. HEZSER (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, 440-462.

⁴⁷ Vedi B.R. McCANE, 'Ossuaries', in *Oxford Encyclopedia of Archaeology in Near East* 4(1997), 187-188, in FINE, 'Why Bone Boxes?', 57.

suo parere il rapido insorgere dell'„usodegli ossuari non si spiega con il propagarsi della credenza nella risurrezione dei morti, ma con lo sviluppo dell'„attività estrazione della pietra durante il regno erodiano.⁴⁸ Erode il Grande infatti aveva dato vita a un'„intensaattività edilizia, urbanistica e monumentale, basti pensare ai lavori per la costruzione e l'ampliamento dell'„area del tempio a partire circa dal 20 a.C. La diffusione degli ossuari in pratica coincide cronologicamente con questa data. La spiegazione giusta dunque sarebbe da esprimere in questi termini. Per rispondere alle faraoniche esigenze dei progetti erodiani prese vita in Gerusalemme e dintorni una fiorente attività di estrazione della pietra. Immediatamente connessa con la preparazione del materiale edilizio, tale attività avrebbe favorito lo sviluppo della manodopera e messo in circolazione diversi manufatti in pietra.⁴⁹ Secondo Fine la pregevole fattura degli ossuari trova la propria spiegazione per l'„appunto nell'„insorgere di una classe di scalpellini professionali, cosa che per altro spiegherebbe anche la caduta di stile ravvisabile nella prosecuzione dell'„usodegli ossuari in territorio galilaico dopo la distruzione di Gerusalemme. In secondo luogo, tale affermazione potrebbe essere collegata anche con il rilievo di Hachlil precedentemente riportato, secondo il quale si può mostrare a partire dall'„evidenza archeologica un nesso fra fattura degli ossuari e cave di pietra nel circondario della città santa.

L'„autore sottolinea anche i motivi contrastanti con la tesi di Rahmani e riporta i due motivi classici della critica pertinente, vale a dire la menzione di ossuari in tombe di famiglie sadducee e la presenza in alcuni casi di ossa di più individui nello stesso collettore.⁵⁰

A margine annota anche l'„idea della purificazione dai peccati associata al decadimento della carne e rileva che nella letteratura non si hanno supporti adeguati in relazione al periodo del Secondo Tempio.

In sintesi, una parziale spiegazione per l'„uso degli ossuari si può trovare nello sviluppo economico verificatosi nella Gerusalemme del periodo erodiano e nella formazione di una categoria specializzata di lavoratori della pietra che alimentò anche un accresciuto commercio di oggetti in pietra.⁵¹ Tale teoria secondo Fine è sufficiente anche a spie-

⁴⁸ FINE, 'Why Bone Boxes?', 40, e ID., 'Death, Burial and Afterlife', 448.

⁴⁹ FINE, 'Death, Burial and Afterlife', 448.

⁵⁰ FINE, 'Why Bone Boxes?', 41. Cf. nota 45.

⁵¹ FINE, 'Why Bone Boxes?', 41.

gare il rapido disuso degli ossuari riscontrabile a partire dal 70 d.C., vale a dire a far tempo dalla distruzione di Gerusalemme e dall'insorgere di una nuova stagione economica.

McCane: l'influenza culturale ellenistica

Il prof. Byron McCane, direttore degli scavi nell'acropoli di Sepphoris, ha pubblicato nel 2003 per i tipi della Trinity Press International una monografia che offre l'occasione di un'ulteriore riflessione sulla pratica dell'ossilegium e l'uso di ossuari. I ringraziamenti sinceri che l'autore offre, fra altri, a Eric Meyers che qualifica come suo mentore in tutto ciò che concerne l'archeologia, costituiscono un indizio importante per collocare le tesi di McCane nella giusta prospettiva.⁵²

McCane, infatti, sottoscrive Meyers quando ritiene che la pratica della cosiddetta seconda sepoltura sia costume antico risalente all'Età del Bronzo.⁵³ La pratica della raccolta delle ossa nella tomba di famiglia esprimeva un concetto di solidarietà sociale e si collegava strettamente col senso di appartenenza dei membri del clan al loro lignaggio. Nella prospettiva della credenza nello *sheol*, riunire un defunto ai padri attestava la convinzione di una certa persistenza del legame di gruppo anche oltre la morte.

A motivo dell'influenza esercitata da alcuni usi provenienti dal mondo egeo, vennero introdotte anche presso i giudei alcune novità nei costumi funerari, come ad esempio le tombe a 'panca', lo spazio ribassato ('standing pit'), la nicchia per le ossa sotto la panca o il ripostiglio ('repository', o anche la camera: 'bone chamber') che caratterizzano le sepolture nel periodo del Primo Tempio. Tali cambiamenti mostrano la ricezione di influenze culturali esterne nelle pratiche, rimanendo però intatte le credenze locali.⁵⁴

Nel periodo ellenistico e romano in specie, furono introdotte ulteriori novità, come per l'appunto i *kokhim* (loculi) e gli ossuari. A giudizio di McCane questa novità non è da intendersi come dipendente dall'ingresso dell'idea di risurrezione in un contesto culturale giudaico dove prima dominava l'ideale dello *sheol* che sarebbe stata pertanto rim-

⁵² B.R. McCANE, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Harrisburg, PA 2003, VII.

⁵³ McCANE, *Roll Back the Stone*, 8.

⁵⁴ McCANE, *Roll Back the Stone*, 9.

piazzata da una credenza altra, ma sarebbe il riflesso di un'influenza culturale ellenistica a partire da una più chiara attenzione all'identità individuale, che si differenzia notevolmente rispetto all'enfasi tradizionale sulla famiglia, la tribù, il clan.⁵⁵ Secondo questa convinzione, dunque, l'*ossilegium* non sarebbe da imputare strettamente a una nuova credenza (motivazione di ordine religioso), ma a una diversa sensibilità culturale, che pone al centro l'aspetto individuale (motivazione di ordine socio-culturale). Così formulata questa teoria offre utili elementi di valutazione anche per ridimensionare la riserva posta alle idee di Rahmani in ragione della supposta evidenza di ossuari sadducei.

Secondo l'autore le differenze negli usi sarebbero da concepire come frutto di un'influenza ellenistico-romana valida a livello culturale anche a prescindere da nuove credenze religiose.⁵⁶ Precisamente nel suo testo McCane afferma:

the ossuary has increasingly come to be regarded as the result of a constellation of both local and nonlocal factors, especially as it arose within the context of the encounter between Judaism and Hellenism. In Jerusalem during the first century C.E., traditional Jewish customs of secondary burial were intersecting with newer Hellenistic constructs of the human individual. The increasing influence of Hellenism fi particularly Hellenistic cultural norms valorizing the human individual fi provides the most plausible and proximate cause for the emergence of a form of secondary burial that preserved individual identity. The ossuary is best understood, in other words, as an artifact of the intersection between Judaism and Hellenism, and as such it exemplifies what Meyers has called Hellenism's ability to 'serve as a framework for preserving and promoting local Semitic culture'.⁵⁷

L'insistenza sull'idea di 'intersezione' pone le basi anche per concepire alcune nuove pratiche di commemorazione che andarono ad arricchire la pratica giudaica del lutto e lasciarono tracce riscontrabili nella ricerca archeologica. McCane cita a questo proposito i pasti commemorativi denominati *refrigeria* e i cosiddetti *parentalia*, che rappresenterebbero il segno esteriore di una diversa idea del rapporto fra vi-

⁵⁵ McCANE, *Roll Back the Stone*, 10-11. Cf. HACHILILI fi KILLEBREW, 'Jewish Funerary Customs', 128-129.

⁵⁶ McCANE, *Roll Back the Stone*, 29. Levine collega l'utilizzo di ossuari all'influenza romana: cf. L.I. LEVINE, *Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E.-70 C.E.)*, Philadelphia, PA 2002, 263-265.

⁵⁷ McCANE, *Roll Back the Stone*, 40.

vi e morti e alludono alla convinzione che persistano relazioni.⁵⁸ In pratica, mentre Rahmani legava profondamente e indissolubilmente il cambiamento rituale all'introduzione della credenza religiosa della risurrezione, sulla scia di Meyers, che supponeva una discontinuità fra pratiche in evoluzione e credenze persistenti, McCane ha focalizzato in maniera più rigorosa la distinzione fra pratiche-credenze-cultura, evidenziando il nesso esistente fra l'ideale di individualità e la modificazione delle pratiche rituali, evitando di cadere nella rigidità delle categorie utilizzate dall'archeologo israeliano e non dovendo smentire l'evidenza archeologica di ossuari in tombe di famiglia sadducee e nel contesto elitario di Gerico. In sintesi con McCane si può dire: 'The rise of the ossuary, an *individual* container for secondary burial, indicates that Jewish society in and around Jerusalem during the first century C.E. was granting increased social space and prominence to the human individual. Under the influence of Hellenistic cultural values that celebrated the discrete human being, Jews in the city of Jerusalem began to preserve the identity of persons even after secondary burial'.⁵⁹

Conclusione

Durante il periodo erodiano si diffuse in Gerusalemme e dintorni la pratica dell'*ossilegium*, vale a dire l'uso di raccogliere in seconda sepoltura le ossa del defunto in un contenitore di pietra. Di questa novità sono state date nel tempo spiegazioni diverse. La prima spiegazione esaminata fu proposta dopo la metà del secolo scorso dall'archeologo israeliano Rahmani, che attribuisce l'introduzione degli ossuari e la pratica dell'*ossilegium* alla diffusione della credenza nella risurrezione dei corpi, e la collega pertanto al movimento farisaico. Diversamente da Rahmani, Meyers ha negato la dipendenza della trasformazione dall'insorgere di nuove credenze e ritiene che l'introduzione di ossuari sia espressione di imitazioni culturali rispetto a usi più ampiamente diffusi nel Vicino Oriente antico. Fra la spiegazione di Rahmani che si appella a una motivazione di ordine religioso e la differente convinzione di Meyers che propone di collocare il fenomeno in un quadro cronologico e geografico-culturale più ampio, si pone la singolare tesi elaborata da Fine il quale cambia completamente prospettiva, avanzando l'i-

⁵⁸ McCANE, *Roll Back the Stone*, 11-12.

⁵⁹ McCANE, *Roll Back the Stone*, 54.

potesi che l'uso di contenitori in pietra, anziché essere dettato da motivazioni di alto profilo religioso-culturale, sia riconducibile più semplicemente al notevole aumento di attività di estrazione della roccia durante il regno di Erode e alla contigua diffusione di una moda condivisa soprattutto presso la classe nobiliare. Infine, più di recente, l'archeologo McCane ha elaborato una spiegazione più articolata. Prendendo le mosse dalla convinzione di Meyers di considerare distintamente le credenze religiose e il variare delle pratiche rituali, consolidando il concetto di intersezione culturale, l'autore avanza una spiegazione socio-culturale della novità degli ossuari, che a suo avviso sarebbero da concepire come il riflesso, presso l'élite giudaica in età erodiana, di una crescente considerazione socio-culturale del valore dell'individualità, rispetto alla sensibilità corporativo-collettiva tipica del mondo patriarcale palestinese.

Sebbene vi siano punti di interesse in ciascuna delle spiegazioni esaminate, in via di sintesi appare plausibile ritenere sulla scorta di McCane che la crescente rilevanza dell'influenza ellenistica e l'imitazione soprattutto da parte dei nobili di usi e costumi provenienti dal mondo ellenistico-romano sia una spiegazione appropriata del fenomeno dell'*ossilegium* e della sua relativamente rapida comparsa e brusca scomparsa.

FRANCESCO TESTAFERRI

Istituto Teologico di Assisi

Piazza Inferiore di S. Francesco, 2

06081 Assisi PG

testaferri.francesco@tiscali.it

Parole chiave

Ossilegium fi Ossuari fi Seconda sepoltura fi Archeologia biblica fi Gerusalemme al tempo di Gesù

Keywords

Ossilegium fi Ossuaries fi Secondary Burial fi Biblical Archaeology fi Jerusalem in the time of Jesus

Sommario

Durante il periodo erodiano si diffuse in Gerusalemme e dintorni la cosiddetta pratica dell'*ossilegium* per la seconda sepoltura. Dopo un'essenziale descrizione degli ossuari e delle loro caratteristiche dal punto di vista archeologico, si

considerano diverse spiegazioni. La prima, proposta da Rahmani, associa l'*ossilegium* alla diffusione dell'idea di risurrezione individuale. Meyers, invece, introduce una visione più ampia e considera il contesto del Vicino Oriente antico come orizzonte culturale di riferimento. Fine, prendendo le distanze dagli autori predetti, propone una spiegazione totalmente diversa. Infine, studiando McCane, si presenta l'ipotesi di una spiegazione socio-culturale che tiene conto dell'intersezione dell'ellenismo nella Palestina del periodo romano.

Summary

During the Herodian period, it is attested in Jerusalem and neighborhood the so-called practice of *ossilegium* in secondary burial. After an essential description of the ossuaries and their characteristics from an archaeological point of view, the paper considers different explanations. The first, proposed by Rahmani, associates the *ossilegium* to the idea of individual resurrection. Meyers, otherwise, introduces a broader view and suggests to consider the new custom in the wider context of the Ancient Near East cultural framework. Fine takes distance from the aforementioned authors and forwards a totally different explanation. Finally, studying McCane, it is proposed the hypothesis of a socio-cultural explanation that takes into account the intersection of Hellenism in Early Roman Palestine.

DARIO EDOARDO VIGANÒ

Connessi e solitari

Di cosa ci priva la vita online

Esiste un modo per usare le opportunità della Rete senza dover scegliere tra una stretta di mano e un tasto del computer? Per non ridurre la nostra vita a un continuo *selfie* da «postare» in un *social*? I nuovi mezzi di comunicazione hanno conquistato la nostra vita, sono i custodi delle chiavi dei nostri spazi e del nostro tempo: col graduale affievolirsi della conversazione faccia a faccia, a favore di una comunicazione che consente di evitare la vicinanza, lo sguardo, il respiro, le emozioni, il volto dei nostri interlocutori.



«LAMPÌ»

pp. 72 - € 8,00

EDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

La storiografia ebraica in età greca

Il contesto storico

‘Dal momento che molti intrapresero a comporre la narrazione sui fatti che si sono compiuti fra noi, come ci trasmisero quelli che dall’inizio ne furono testimoni oculari e servitori del *logos*, sembrò anche a me, che ho seguito tutto daccapo con precisione, scriverti in ordine, o egregio Teofilo, affinché tu conosca a fondo la credibilità delle parole sulle quali sei stato istruito’ (Lc 1,1-4). Questo celeberrimo proemio, studiato a fondo in altre prospettive e altri contesti,¹ è comunque una testimonianza dell’introduzione di modelli storiografici greci presso l’ebraismo di lingua greca. Penso in particolare al valore basilico dell’autopsia qui formulato.² Ora, non possiamo comprendere il senso di tale storiografia se non si fa un cenno preliminare all’incontro tra ebraismo ed ellenismo che fin è bene dirlo subito fin indicano, se correlati, due distinti orientamenti in seno alla comunità dei seguaci della legge di Mosè.³

L’ellenismo ebraico è fenomeno che non nasce e si afferma solo a Gerusalemme, ma anche nella diaspora. Esso si riverbera su tutto il Mediterraneo. – un ebreo di Cirene, un certo Giasone, a scrivere e consegnare ai posteri in lingua greca la storia più estesa e dettagliata della (presunta) ellenizzazione della città santa nei giorni di Antioco IV Epifane, re di Siria (175-163 a.C.).⁴ A Cirene, secondo la testimonian-

¹ Per una disamina severa della credibilità del Nuovo Testamento e di Luca in particolare, cf. G.E. STERLING, *Historiography and Self-definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden 1992; recentemente G. GARBINI, *Vita e mito di Gesù*, Brescia 2015.

² G. NENCI, *Il motivo dell’autopsia nella storiografia greca*, Pisa 1953; A. MOMIGLIANO, *La storiografia greca*, Torino 1982.

³ Fondamentale M. HENGEL, *Giudaismo ed Ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, edizione italiana a cura di S. MONACO, Brescia 2001. Si veda anche L. TROIANI, ‘*Hellenismos e Ioudaismos* fra persistenza e innovazione’, in *Studi Ellenistici* XXIX(2015), 401-408.

⁴ Cf. il commento di D.R. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, Berlin-New York 2008, specialmente 45-56.

za di Strabone, gli ebrei costituiscono una delle quattro categorie (?) in cui si divide la popolazione, accanto ai cittadini, i proprietari terrieri e i meteci.⁵ Il resoconto di Giasone appare condizionato dall'ambiente in cui vive; in pratica dai problemi della comunità ebraica di Cirene e dalla particolare angolazione da cui essa guarda a Gerusalemme.

Perché, intorno al 142 a.C., l'ebraismo appare essere già una realtà, per così dire, internazionale. Una lettera circolare di un console di cui è preservato il solo *praenomen*, Lucio, rivolta agli ebrei dell'età di Simone, può essere inviata in Egitto, in Siria, a Pergamo, in Cappadocia, in Partia oltre che in varie altre località della Grecia e dell'Asia Minore (1Mac 15,16-24).⁶ - un fatto che nella lettura del Nuovo Testamento talora si sottovaluta il ruolo della diaspora. Ad esempio, l'*ethnos* di Paolo in At 26,4 non è Gerusalemme, ma la Cilicia. 'La mia maniera di vivere, quella passata dall'età giovanile dall'inizio nel mio *ethnos* e a Gerusalemme, la conoscono tutti i giudei' (analogo costruito è usato da Luca in At 9,15). Negli Atti degli Apostoli, d'altraparte, l'internazionalità dell'ebraismo è più volte affermata. Come lo storico ebraico Flavio Giuseppe, Luca sa quanto sia difficile la comprensione fra le tante espressioni territoriali dell'ebraismo.⁷ Esistono 'greci' (*hellenes*) provenienti dall'ebraismo, dalla Spagna fino all'Eufrate. Il fenomeno appare largamente sottovalutato nello studio del Nuovo Testamento. A Corinto, ad esempio, essi sono ricordati (At 18,16) a proposito di una disputa davanti al tribunale del governatore della provincia di Acaia, Lucio Giunio Gallione Anneano, disputa riguardante l'interpretazione di passi scritturali. - significativo che l'ultima edizione critica del Nuovo Testamento, quella di Nestle-Aland (Stuttgart 2013), espunga la lezione *Hellenes*, sostenuta dalla maggioranza della tradizione manoscritta ma conservata nell'edizione Merk.⁸ Perché la presenza di 'greci' fin mai definiti convertiti e simili fin fra le fila degli esegeti e osservanti della legge mosaica appare quantomeno ingombrante. Si legge il Nuovo Testamento, intendendo implicitamente che il termi-

⁵ Strabone in FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* XIV,114-118; cf. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1976, I, n. 105; S. APPLEBAUM, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Leiden 1979.

⁶ J.A. GOLDSTEIN, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21A), Garden City, NY 1976.

⁷ At 2,8-12; FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* IV,204; FILONE, *De specialibus legibus* I,69.

⁸ *Novum Testamentum Graece et Latine, apparatus critico instructum* edidit A. MERK, Romae 1964.

ne ‘giudei’ definisca l'intero mondo dei seguaci della Legge, mentre esso individua quei membri, specialmente delle *élites*, che sono di guida per la comunità. Rm 2,17-23 è esemplare al riguardo: ‘giudeo’ qui è un titolo (*cognomen*) che si assegna alle guide della comunità. I ‘giudei’ di Giovanni sono un altro esempio, ancora più calzante. In Luca, At 18,24, ‘giudeo’ non indica una nazionalità, come si crede comunemente, ma uno *status*: perché Apollo, ‘giudeo’, è di ‘*ghenos* alessandrino’. Viceversa in Mc 7,26 ‘greca’ non indica un *ghenos*. La donna del passo è di nazionalità ‘sirofenicia’. Essi vivono nella città greca da generazioni e finiscono per assorbirne cultura e mentalità. Il miracolo della Pentecoste presuppone il multilinguismo degli ebrei. Si afferma così un'identità composita che nasce dalla lunga convivenza cittadina e che oscilla, per così dire, fra *ioudaismos* e *hellenismos*. Un equilibrio allora precario.⁹

Non dovevano mancare segni di discontinuità. Filone Alessandrino accenna più volte, nella sua opera, a certi audaci esegeti della Scrittura che finiscono con l'annullare di fatto ogni segno dell'identità giudaica. Egli conosce anche personaggi ‘atei ed empì’ che non esitano a pronunciare beffe e scherni blasfemi su Mosè e deplora ‘coloro che sopportano a fatica la costituzione dei padri’ (*Conf.* 2-4; *Migr.* 88-93; *Mutat.* 60-62). Ancora, Filone sa di ‘certuni della nazione che avviliscono e mortificano l'onore dell'Uno’ (*Spec. Leg.* I,54).

Gran parte della storia, per così dire, secolare dell'ebraismo greco-romano non è conservata dalla tradizione antica, che può offrire solo indizi. Ebraismo antico non significa affatto Bibbia. Come vedremo, la storiografia giudaico-ellenistica a noi pervenuta è in gran parte orientata su temi biblici soprattutto perché i cristiani, che ce l'hanno prevalentemente preservata, erano interessati alla storia arcaica di Israele, specialmente quella patriarcale donde essi sostenevano di trarre le origini e che consentiva loro di sottolineare la receniorità della legislazione mosaica. I cristiani rivendicano il primato della storia premosaica perché essa è libera dalla Legge.¹⁰ Ma indizio che l'ebraismo cittadino abbia avuto un ruolo e suscitato dibattiti di attualità presso la pubblica opinione è l'accenno polemico di un intellettuale greco come

⁹ L. TROIANI, ‘Ellenismo e Giudaismo: convergenze e divergenze’, in G. ZECCHINI (ed.), *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, Milano 2013, 109-124.

¹⁰ G. VISONŸ, *S. Giustino, Dialogo con Trifone. Introduzione, traduzione e note*, Milano 1988, 136, ad esempio.

Apollonio Molone, che nega a esso ogni merito nella promozione dello sviluppo e del progresso cittadino¹¹ o, viceversa, le trionfali e altisonanti affermazioni di Filone Alessandrino che assicura che, in ogni città, sarebbero aperte centinaia di scuole che insegnano le virtù cardinali e il rispetto dei doveri verso Dio e gli uomini.¹² Un'opera come il *De Iosepho* di Filone Alessandrino, con i suoi frequenti riferimenti alla vita politica cittadina contemporanea, indica il coinvolgimento delle comunità nella vita pubblica. D'altra parte, personaggi come Cecilio di Calatte, esperto internazionale delle lettere di Demostene, l'exquestore di Verre, Quinto Cecilio Nigro, il *mimologos* Alituro, Tiberio Giulio Alessandro, prefetto d'Egitto, testimoniano come l'ebraismo non sia rimasto impermeabile agli stimoli e alle molteplici attività, oneri e impegni della vita cittadina, e come appartenenti a comunità partecipassero alla vita politica, anche ai livelli più alti.¹³ Svetonio ricorda la partecipazione commossa dei membri della comunità romana che, 'anche per notti continue, frequentarono la pira' su cui era stato cremato il corpo di Gaio Giulio Cesare, assassinato alle Idi di marzo (Svetonio, *Divus Iulius* 84,5: *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est praecipueque Iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt*). Tacito rappresenta ebrei disseminati in molte patrie e la sua ostilità non gli impedisce di annotare che solo 'tutti i peggiori' persistono nel disprezzare la religione cittadina (Tacito, *Historiae* V,5,2). Il disprezzo della religione poliade non coinvolgerebbe dunque, a suo giudizio, l'interacomunità cittadina.¹⁴ D'altraparte il precetto di Es 22,27 *elohim lo teqallel* è reso dai LXX, da Filone e da Flavio Giuseppe con 'non insulterai gli dei' (Filone, *De specialibus legibus* I,9,53; Flavio Giuseppe, *Ant.* IV,207). Ad Alessandria d'Egitto la comunità sembra essere divenuta così invasiva da meritare il richiamo dell'imperatore Claudio che ammonisce gli ebrei che una città cosmopolita come Alessandria non è loro (*Corpus Papyrorum Judaicarum*, Edited by V.A. Tcherikover-A. Fuks, vol. II, Cambridge, MA 1960, n. 153). Filone ha parole di aulico ed entusiastico attaccamento alla sua patria ('la nostra Alessandria') e mostra tutto l'orgoglio di essere nativo di una metropoli così magnifi-

¹¹ FLAVIO GIUSEPPE, *Ap.* II,148; cf. STERN, *Greek and Latin Authors*, n. 49.

¹² L.H. FELDMAN, *Jew & Gentile in the Ancient World*, Princeton, NJ 1993, 41-43.

¹³ STERN, *Greek and Latin Authors*, n. 263; FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* § 16; *Ant.* XX,100.

¹⁴ STERN, *Greek and Latin Authors*, n. 302; anche n. 281.

ca e imperiale.¹⁵ Né si sottrae alla sua esposizione la descrizione accurata ed enfatica delle magnificenze del tempio di Augusto nella metropoli.¹⁶ Il culto del divo Augusto è compatibile con il primo comandamento: esempio singolare di continuità e discontinuità.

L'ebraismo di età greco-romana, dunque, che vive da generazioni nella *polis*, conosce vari punti di contatto con il mondo 'classico'. Questo proficuo scambio di opinioni e di idee rende comprensibile la traduzione greca dell'intera Bibbia e ha contribuito, in modo determinante, al sorgere e all'affermarsi della civiltà cristiana. Senza uomini e missionari come Paolo di Tarso, Luca di Antiochia, Giuseppe/Barnaba di Cipro, Lucio il Cireneo (At 13,1) e, soprattutto, senza le generazioni precedenti che li hanno formati, il cristianesimo non avrebbe forse mai varcato i confini della Giudea. I suoi primi protagonisti sono uomini della diaspora, educati da generazioni allo studio della Bibbia e della sua interpretazione.

Il coinvolgimento nella vita pubblica, per famiglie che si succedono da diverse generazioni nelle città, avrà contribuito all'evoluzione di idee e pratiche. A Roma, in età giulio-claudia, un anonimo candidato alla pretura si lascia qualche volta sopraffare dagli scrupoli della 'vita giudaica' nella vivace e informata rappresentazione di Persio (Persio: *Ius habet ille sui, palpo quem ducit hiantem/cretata Ambitio? vigila et ciceringere large/rixanti populo, nostra ut Floralia possint/aprici meminisse senes. Quid pulchrius? at cum/Herodis venere dies unctaque fenestra/dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae/portantes violas rubrumque amplexa catinum/cauda natat thynni, tumet alba fidelia vino,/labra moves tacitus recutitaque sabbata palles* [Saturae V,176-184]). Questo non significa convertirsi al giudaismo, come spesso si sostiene; significa riprendere costumi e precetti caduti in desuetudine. Come attesta Epitteto, l'ambiguità dell'identità giudaica era risaputa. 'Fare il giudeo' per lui è il modo proverbiale per indicare chi inclina ora da una parte ora dall'altra (*epamfoterizein*).¹⁷ Non mancano riscontri al fenomeno nel Nuovo Testamento, testo probabilmente poco impiegato per comprendere l'ebraismo greco-romano. Ad esempio, in un brano della Lettera ai Galati, Paolo apostrofa con asprezza Cefa, cioè Pietro, rimproverandogli, da un lato, di vivere ad Antiochia al modo degli *ethnē* e,

¹⁵ FILONE, *Legatio ad Gaium* § 150; FLAVIO GIUSEPPE, *Ap.* II,38.

¹⁶ FILONE, *Legatio ad Gaium* § 151.

¹⁷ STERN, *Greek and Latin Authors*, n. 190 e n. 254.

dall'altro, di costringere questi ultimi a 'giudaizzare' (*ioudaizein*: 2,14). Questo brano sintetizza, a mio giudizio, il senso dell'identità ebraica quale poteva essere vissuta in una metropoli ellenistica. Nonostante l'opinione comune differente, ritengo che Paolo non stia qui dicendo che Cefa costringerebbe gli *ethnē* (intesi come 'pagani') a divenire giudei (funzione che oltretutto non appartiene al suo ruolo canonico). Perché mai un galileo dovrebbe costringere i pagani a diventare 'giudei'? Egli sembra piuttosto alludere a un fenomeno diverso: alle differenti tendenze, operanti in seno alle comunità, a interpretare la propria identità e al loro differente modo di atteggiarsi e comportarsi pubblicamente. *Ioudaizein* indicherà qui la ricorrente propensione a rendere visibile l'appartenenza alla tradizione dei padri nella partecipazione alla vita pubblica. Pietro, ad Antiochia, metropoli dove una radicata tradizione *liberal* era attecchita in seno alla locale comunità, doveva passare per un missionario convinto fautore di un genere di vita vincolato alla Legge. Flavio Giuseppe sa bene che la comunità di Antiochia si distingue per il suo spirito cosmopolita e aperto al mondo circostante.¹⁸ 'Vivere la vita giudaica', di svetoniana memoria,¹⁹ non indica il passaggio al giudaismo, in una parola la conversione; indica il proposito di dare visibilità, con le parole e gli atti, all'obbedienza ai precetti dei padri. Si apre uno spiraglio su un fenomeno che si discosta dall'interpretazione tradizionale che ama così spesso parlare di successo del proselitismo ebraico. Questi precetti segnano la linea di demarcazione con la cultura circostante ma comportano fattori di discontinuità.

La produzione storiografica

Nell'ambiguità e nell'incertezza di un'identità ebraica nella vita cittadina va collocata la sua storiografia. Ad esempio, la cosiddetta letteratura pseudepigrafa ebraica sarebbe incomprensibile senza questo sfondo. Quelli che sono definiti 'scritti giudaici sotto maschera pagana' nel terzo volume del nuovo Emil Schürer in edizione italiana,²⁰ più che falsifi-

¹⁸ FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* VII, 43-45.

¹⁹ STERN, *Greek and Latin Authors*, n. 320. Svetonio distingue, da coloro che vivono la 'vita giudaica', cioè ubbidiscono ai precetti della fede mosaica ma senza dichiararlo, quanti si spingono a 'dissimulare la loro origine'. Fenomeni di mimetismo dettati dal desiderio di eludere il *fiscus Iudaicus*. - proprio questo desiderio a suggerire che l'autore latino qui parli di membri delle comunità.

²⁰ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, 3/1, Brescia 1997.

cazioni secondo il consueto cliché, debbono essere intesi come specchio fedele della complessa ed eterogenea identità dell'„ebraismo nell'„età greco-romana. – plausibile che presso un uditorio, che vive da generazioni nella *polis*, circolino versi più o meno genuini di Sofocle, Euripide, Menandro o di Focilide; talora inseriti in opere unitarie. Nel libro sugli ebrei di Ecateo di Abdera erano introdotti versi di celebrati tragici greci. Il modello della tragedia greca avrà attratto circoli ebraici e un certo Ezechiele non è certo l'„unico autore a mettere in versi, seguendo il precedente dei *Persiani* di Eschilo, le vicende dell'„esodo degli ebrei dall'„Egitto. A proposito del *Libro di Aristeia*, si suole parlare di 'maschera pagana' dietro la quale si nasconderebbe l'„autore. Forse l'„anonimo scrittore ne sarebbe rimasto stupito. Nei sofisticati ambienti alessandrini, imbevuti di cultura greca, è naturale che un seguace della legge mosaica abbia familiarità con identità e culture, per così dire, diverse. In questi casi, la definizione 'giudeo' sarebbe sembrata restrittiva e riduttiva. Questi uomini hanno familiarità con la Bibbia tanto quanto con la letteratura greca.²¹ – proficuo un elenco dei passi di Menandro ed Euripide citati da Filone d'„Alessandria la cui opera è sfuggita all'„oblio in virtù dell'„importanza che egli assunse nella costruzione di un'„identità cristiana.

Come è noto, almeno a partire dall'„età di Flavio Giuseppe, la tradizione ebraica respinse come poco attendibile tutta la sua tradizione storica anteriore al 400 a.C. Siamo proprio alle soglie dell'„età greca. Come dice F.-M. Abel, 'Judas n'est jamais nommé par la littérature rabbinique des premiers siècles et il faut s'adresser à deux commentateurs pour avoir la mention de Mattathias et des ses fils. La domination grecque est comparée au solstice d'„été qui fait fuir tout le monde à cause de sa force'. L'„eroe dell'„indipendenza nazionale, Giuda il Maccabeo, scompare quasi completamente nel ricordo della tradizione rabbinica, la quale avrebbe cercato deliberatamente di cancellare le origini storiche, cioè asmonaiche, della festa di Hanukkah.²² Questa circostanza ha una ricaduta sui modi in cui è pervenuta la tradizione storica ebraica di età e lingua greca. I canali che l'„hanno trasmessa appartengono a una cultura che ha poco a che fare con la tradizione dei rabbini; una cultura, però, ereditata e fatta propria dal cristianesimo.

²¹ L. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia 1997; ID., 'Le linee della ricerca attuale sulle interconnessioni tra il mondo ellenistico e il mondo giudaico', in *RSIB* XXVII(2015)1, 17-24.

²² F.-M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949, XV.

Dobbiamo la conoscenza di una parte degli storici (se così possiamo definirli) giudaico-ellenistici a un erudito greco vissuto nell'età romana, nei giorni di Pompeo: Alessandro Poliistore. Egli avrebbe scritto un'opera *Sui Giudei* in cui seguiva un procedimento non abituale all'anticastoriografia. Egli citava *verbatim* estratti di autori che si sarebbero occupati di ebrei e di storia ebraica: Demetrio, Eupolemo, Aristea, Artapano, Cleodem/Malchas, Apollonio Molone tra gli altri. La comprensione storica di questi autori è resa difficile e problematica dalla circostanza che il Poliistore, che li cita, non ci è giunto direttamente ma attraverso le mediazioni di due autori cristiani, Clemente Alessandrino ed Eusebio. Questi autori hanno estratto da tali scritti brani attinenti alla storia dei patriarchi soprattutto fino a Mosè e Salomone. Perché è la storia arcaica d'Israele che interessa i cristiani. Come Eusebio chiarisce ad esempio nel proemio della *Demonstratio Evangelica* (I,2,1), i cristiani, lungi dall'essere un popolo recente, traggono le loro origini dai patriarchi. Essi sono, per così dire, più antichi di Mosè e si collegano all'ebraismo pre-mosaico rappresentato da Abramo e dai patriarchi.

Il titolo dell'opera di Demetrio, *Sui re di Giudea*, avrà forse abbracciato anche l'età ellenistica che però nella tradizione cristiana è coperta dall'opera di Flavio Giuseppe. La tradizione su questo autore si è presto confusa perché per Flavio Giuseppe (o per qualche scriba) egli sarebbe addirittura da identificare con Demetrio Falereo, l'editore della Settanta.²³ Analogo è il titolo dell'opera di Eupolemo. I frammenti di Artapano rivelano un singolare sincretismo fra tradizione mosaica e tradizione egiziana.²⁴ Nessuna meraviglia dato che in età greco-romana era prevalente l'opinione che gli ebrei fossero originari dell'Egitto.²⁵ Notevole anche la precisazione degli epitomatori sui punti in cui la trattazione di Demetrio coincide con la 'Scrittura'.²⁶ Circolano versioni indipendenti di quella che noi chiamiamo Bibbia che variamente risentono degli ambienti in cui nascono e si sviluppano. Questi autori interessavano i cristiani specialmente nella parte da loro dedicata alla storia più antica d'Israele. In questo modo essi, da un lato, rivendica-

²³ FLAVIO GIUSEPPE, *Ap.* I,218.

²⁴ G. GARDNER fi K.L. OSTERLOH (edd.), *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen 2008, 27-73.

²⁵ FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* II,177; STRABONE, *Geografia* XVI,2,34.

²⁶ Ad es., EUSEBIO, *Præparatio Evangelica* IX,29,1.

vano il privilegio dell'„antichità, dall'„altro enfatizzavano la storia ebraica 'libera' dalla successiva legge di Mosè.

Questo non significa, però, che l'„ebraismo ellenistico non abbia prodotto storia contemporanea. *I re della Giudea* di Demetrio, un'„opera probabilmente cronografica di base, comprendevano forse anche i re d'„età ellenistica. Nell'„opera di Eupolemo non manca un capitolo o un libro dedicato alla profezia di Elia.²⁷ Questi scritti, citati in eserti dal Poliistore, dovevano contenere elementi estranei alla semplice ricostruzione di avvenimenti. - anche importante valutare la possibilità che le sezioni scelte dal Poliistore si raccordassero allo spirito paradossografico della sua opera.²⁸ L'inclusione poi, nella raccolta, di poeti come Filone il Vecchio o Teodoto è indizio che il Poliistore non fosse esclusivamente interessato alla storia ebraica. Doveva trattarsi di una antologia di testi di svariati generi letterari appartenenti all'„ebraismo ellenistico. D'altra parte, la tragedia *Esodo* di Ezechiele il Tragico o quelle che sembrano vere e proprie orazioni, quali l'„*Ambasceria a Gaio* o l'„*In Flaccum* di Filone Alessandrino, sono indizio che il giudaismo ellenistico ha assimilato i generi letterari della tradizione greca. I versi di Filone il Vecchio o di Teodoto riecheggiano l'„*epos* omerico adattato ai contenuti della tradizione scritturale ebraica.²⁹

Storiografia «nazionale»

La letteratura sopra sinteticamente discussa si discosta dal modello della tradizione storica ebraica. Perché tale storiografia è tendenzialmente anonima e alla ricostruzione storica è indifferente e irrilevante il nome dello scrittore. Facciamo nascere di norma la storiografia greca dalle parole del proemio delle *Storie* di Ecateo di Mileto in cui l'„autore rivendica la paternità dell'„opera.³⁰ La trasmissione del ricordo nell'„ebraismo è affidata a una documentazione scritta ritenuta indispensabile per la ricostruzione degli eventi del passato.³¹ Flavio Giuseppe, nella parte iniziale del *Contro Apione*, teorizza due differenze fondamentali di metodo fra storiografia greca e storiografia ebraica: i greci

²⁷ EUSEBIO, *Præparatio Evangelica* IX,30,1.

²⁸ L. TROIANI, *Due studi di storiografia e di religione antiche*, Como 1988.

²⁹ TROIANI, *Letteratura giudaica*, 109-114.161-172.

³⁰ *FGrHist* 1 F 1a.

³¹ Fondamentale sul tema è MOMIGLIANO, *La storiografia greca*, 64-94 ('Il tempo nella storiografia antica').

non hanno avuto cura di conservare una documentazione scritta ufficiale e ‘ canonica ’ sulla propria storia passata, specialmente quella più remota, e hanno fatto della scrittura storica un’opera letteraria in cui lo stile e l’eloquenza personali svolgono un ruolo decisivo e vitale (I,6-41). Sul finire del I sec. d.C. e, anche, sull’onda della polemica, Flavio Giuseppe può sostenere il discutibile principio metodologico che su un medesimo fatto si debbano dire le medesime parole (I,26). Questo per lui sarebbe il segno della veridicità della narrazione storica (chiunque abbia anche solo sfiorato il problema della redazione e della trasmissione del testo veterotestamentario non potrebbe che sorridere). Nel mondo ebraico la storia è tramandata da documenti scritti: da questo retroterra sembra nascere la storiografia di Eusebio di Cesarea, in particolare la *Storia Ecclesiastica*. Il materiale scritto diviene strumento fondamentale per la composizione dell’operastorica. Il suo ruolo è centrale e finisce per rendere irrilevante il nome dell’autore. Nella concezione ebraica (e vicino-orientale), lo storico è un trascrittore di testi e, specialmente, di testi fin per così dire fin riconosciuti. Polibio può deridere in tono beffardo e sarcastico l’uso, da parte di Timeo di Tauromenio, degli anonimi *Annali di Tiro* che egli si sarebbe procurato con spese e disagi ingenti.³² Per questo motivo, la tradizione greco-romana ha classificato come trascrittori e traduttori di testi gli autori orientali che, in età greca, diffondono la storia del loro passato nella lingua dei sovrani regnanti (ad esempio, Manetone per l’Egitto e Berosso per la Babilonia). Nella tradizione ‘ classica ’, Manetone e Berosso non sono definiti storici, ma sacerdoti.³³ Vale a dire, esponenti della classe dirigente indigena depositaria, tra l’altro, della tradizione canonica antica. Un biblista ed esperto di letteratura e storia orientale, Porfirio di Tiro, contrappone alla tradizione mosaica non un singolo storico, ma un resoconto ufficiale, stilato dagli appunti di un sacerdote del dio Ieuò e ripresi da un certo Sancuniathon, vissuto prima della guerra di Troia, valutato come la migliore storia sui giudei in età antica.³⁴ Anche la storiografia del II sec. a.C., in piena età greca, conserva l’anonimato. L’autore di 1 Maccabei è un anonimo; egli narra circa quaranta anni di storia ebraica (175-135 a.C.) in lingua nativa e non avrà avuto pertanto alcun motivo di presentare la propria identità. Piuttosto ha cura di do-

³² POLIBIO, *Storie* XII,28a,3.

³³ *FGrHist* 609. T 1-14; *FGrHist* 680. T 1-11.

³⁴ *FGrHist* 790. F 1,21.

cumentare assiduamente, con sistematica produzione di atti pubblici, le imprese in politica estera dei suoi eroi, vale a dire Giuda Maccabeo, Jonathan e Simone. Quello che chiamiamo 2 Maccabei rivela caratteristiche diverse e testimonia l'eterogeneità e la complessità dell'ebraismo di età greca. Il libro, nella sua interezza, è in realtà un dossier di testi raccolti per legittimare ed esaltare l'opera riformatrice di Giuda Maccabeo e l'ultimo documento raccolto (il più esteso) è un'epitome di uno storico ebreo di Cirene, un certo Giasone, che avrebbe raccontato in cinque libri le vicende di Giuda Maccabeo. L'opera, grosso modo contemporanea a 1 Maccabei e scritta in greco, rivela la complessità e varietà culturali dell'ebraismo dell'epoca. Da un lato, una storia anonima di eventi, dall'altra un'opera che grecamente conserva il nome del suo autore con concessioni alla letteratura favolistica e paradossografica, diffusa in ambiente ellenistico. Il libro è infarcito di episodi miracolosi e salvifici e di visioni soprannaturali.

Non intendo neppure sfiorare il problema della datazione dei libri biblici; taluni, come ad esempio il libro dell'Ecclesiaste, composti in età greca. Come per la tradizione mesopotamica ed egiziana, essi dimostrano la persistenza di una tradizione indigena in piena età ellenistico-romana. L'anonimato o la pseudoepigrafia contraddistinguono questa letteratura. Come è noto, il libro della Genesi non reca scritto il nome dell'autore e apprendiamo per la prima volta che Mosè avrebbe composto i primi cinque libri della Bibbia dai frammenti di un autore giudaico-ellenistico, Aristobulo (citato peraltro da Clemente Alessandrino e da Eusebio) e da Filone Alessandrino; dunque, in età greca (il libro del Siracide, un libro 'firmato' della Bibbia e composto in età ellenistica [50,27-29], non è un libro storico).

Il fenomeno si riflette sulle origini della letteratura cristiana. Invano cerchiamo nel proemio dei quattro vangeli canonici il nome dell'autore. Perché sono i fatti tramandati, e non colui che li tramanda, che devono essere affidati alla memoria collettiva.³⁵ Per dirla con il Prologo del Vangelo di Luca, la sicurezza dell'esposizione sarebbe determinata da una solida tradizione scritturale e l'evangelista non ha che da 'seguire da presso daccapo tutto con precisione e scriverlo' (1,3). Come abbiamo notato sopra, autori come Demetrio, Eupolemo, Artapano dovevano riportare il loro nome secondo la moda greca ed è anche per

³⁵ Cf. GARBINI, *Vita e mito di Gesù*, 155-156.

questo motivo che probabilmente Flavio Giuseppe, che vive nella seconda metà del I sec. d.C., li definisce ‘greci’. Essi non appartengono a quella lista precisa di profeti che si sono succeduti nel narrare la storia fino ad Artaserse. Questi ‘greci’, per di più, a giudizio di Flavio Giuseppe, non avrebbero fatto che rendere più o meno maldestramente il testo della Scrittura. Come abbiamo già notato, Eusebio nota le assonanze di Demetrio con il testo biblico e questo è un indizio che la fantasia mitografica greca investì anche le severe e asciutte righe della Bibbia. Il ciclo di Abramo fu legato a quello di Eracle da un certo Cleodemo/Malchas e Flavio Giuseppe ci spiega che egli concordò con la Scrittura laddove dice che da Abramo e Keturah nacquero molti figli. Essi avrebbero combattuto con Eracle contro la Libia e Anteo (*Ant.* I,241). Mentre il moderno biblista storcerebbe il naso davanti a questa intrusione spuria del mito greco, Flavio Giuseppe nel 93-94 d.C. la intende come una conferma della veridicità della narrazione biblica!

Lo storico gerosolimitano testimonia l’«esistenza di una tradizione storica indigena che arriverebbe fino ai suoi tempi»,³⁶ ma ci assicura che a essa non è concesso il credito dato agli scritti che arrivano fino all’età di Artaserse. Si tratta di testi da cui Flavio Giuseppe, sul finire del I sec. d.C., prende le distanze perché la loro abbondanza e molteplicità avrebbero impedito una corretta e ordinata successione degli avvenimenti. Flavio Giuseppe aggiunge che la storia ebraica, così come è stata esposta da ‘certi greci’, si sarebbe interrotta con Antioco IV Epifane (175-163 a.C.). Il termine cronologico non sarà forse casuale. Con la reazione alla cosiddetta riforma di Antioco IV Epifane, storie ebraiche alla greca avranno incontrato una certa diffidenza in ambiente sacerdotale gerosolimitano.

Inoltre personaggi di cultura, coinvolti nella vita politica, includevano la storia ebraica in un contesto più ampio. Penso alla *Storia Universale* di Nicolao di Damasco in 144 libri, vero esempio di giudaismo cosmopolita e aperto a 360 gradi alla cultura circostante. Nell’opera le vicende di Abramo sono intrecciate nella più generale storia del Vicino Oriente. Nicolao è un esempio di quell’ebraismo cosmopolita, aperto e al contempo coinvolto nelle vicende dell’impero. La sua *Vita di Augusto*, con la precisazione che il più grande merito del principe sarebbe stato quello di modificare le menti,³⁷ è testimonianza di am-

³⁶ FLAVIO GIUSEPPE, *Ap.* I,41.

³⁷ *FGrHist* 90. F 125.

bienti della diaspora interessati alla stabilità e all'ordine. Il successivo elogio di Augusto, da parte di Filone Alessandrino,³⁸ segue la stessa logica. D'altra parte, l'appartenenza di Nicolao all'ebraismo, generalmente rifiutata dalla dottrina moderna, è mostrata, a mio giudizio, in modo evidente dal discorso che il Damasceno pronuncia a Efeso davanti al numero due del regime augusteo, Marco Vipsanio Agrippa, laddove definisce la legge mosaica 'i nostri costumi e le nostre leggi' o parla del 'nostro tempio'.³⁹ Di conseguenza, la *Storia Universale* di Nicolao di Damasco rappresenta un'ulteriore conferma della complessità di una storiografia ebraica in età greco-romana.

L'interesse per la storia

- difficile valutare la storiografia giudaico-ellenistica, dato il carattere frammentario e fortuito della sua trasmissione. Conserviamo solo frustuli di una letteratura storica e di una pubblicistica che dovevano essere più ampie e diversamente atteggiate. Come indicano i dossier tramandati da Flavio Giuseppe,⁴⁰ tale letteratura avrà acquistato un sapore apologetico, dato lo *status* di minoranze delle comunità ebraiche nella città greco-romana. L'ebraismo greco-romano avrà insomma prodotto anche storia contemporanea; e non solo storia di patriarchi biblici, come indicherebbero in prevalenza i frammenti trasmessi dal Poliistore che hanno subito una trafila complessa che non li avrà esentati da fraintendimenti e incomprensioni. Opere come *III e IV Macabei* non si spiegano senza questo contesto come pure l'*In Flaccum* o la *Legatio ad Gaium* di Filone Alessandrino. L'apologia si riverbera inevitabilmente sulla contemporaneità. Ma apologia non significa ansia di fare proseliti; significa soprattutto ribadire la necessità di coesione contro tendenze centrifughe e l'integrazione totale. La cosiddetta *Epistola di Geremia*, collocata dopo il libro greco (LXX) di Geremia, è un documento di grande interesse storico per illuminare anche la vita quotidiana di queste comunità. L'autore, anonimo, ammonisce a non farsi

³⁸ FILONE, *Legatio ad Gaium* §§ 143-151.

³⁹ FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* XVI,41-48.

⁴⁰ M. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Tübingen 1998; L. TROIANI, 'Il dossier prodotto da Giuseppe nel libro XIV delle Antichità Giudaiche', in A.M. BIRASCHI fi P. DESIDERI fi S. RODA fi G. ZECCHINI (edd.), *L'uso dei documenti nella storiografia antica*, Napoli 2003, 469-478.

coinvolgere dalla religione poliade e dal culto delle statue divine. Esse non sono che legno e pietra. Dalle parole di un intellettuale e omerista come Apione,⁴¹ come pure da quelle di Filone di Alessandria,⁴² veniamo a sapere che uno dei punti dolenti della coesistenza nelle comunità cittadine era costituito dal rifiuto delle sinagoghe di praticare il culto imperiale. Qui i dossier di Flavio Giuseppe si combinano felicemente con i dati degli Atti degli Apostoli in cui la narrazione della diffusione del *kerygma* illumina l'ambiente e gli orientamenti delle comunità diasporiche. Diffondere fra le comunità il nome di Gesù come 're' (At 17,7-8) significa alimentare diffidenze e pregiudizi, riaprire un vecchio contenzioso e minacciare ancora una volta il precario equilibrio su cui poggia la coesistenza in città dei membri della comunità, quelli specialmente più inseriti nel tessuto civile, sociale ed economico. Persio, come abbiamo notato sopra, ci ha lasciato un ritratto vivido di un aspirante alla pretura combattuto fra l'ambizione politica e lo scrupolo della 'vita giudaica'. Come conciliare l'organizzazione delle cerimonie in onore della dea Flora con il culto dell'unico Dio? Orazio percepisce la preoccupazione della comunità giudaica romana di mantenersi compatta contro i pericoli dell'assimilazione: la schiera dei poeti, che verrebbe in suo soccorso per rivendicare la sua appartenenza alla categoria, è equiparata all'analoga attività dei giudei (*Hoc est mediocribus illis/ex vitiiis unum; cui si concedere nolis, multa poetarum veniat manus, auxilio quae sit mihi: nam, multo plures sumus, ac veluti te/Iudaei cogemus in hanc concedere turbam* [Sermones, 1,4,139-143]). So bene che il brano è interpretato in modo diverso.⁴³

L'accusa formulata contro Paolo dai capi delle comunità della provincia di Acaia, di 'venerare Dio contro la legge', può gettare luce sugli orientamenti e le preoccupazioni delle comunità.⁴⁴ La descrizione dell'attività dei missionari, così come appare delineata dalla dinamica degli avvenimenti narrata negli Atti degli Apostoli, getta un frammento di luce sul difficile equilibrio di convivenza venutosi a creare nelle città tra le comunità e gli altri cittadini. Gli atti pubblici, prodotti da

⁴¹ FLAVIO GIUSEPPE, *Ap.* II,65.

⁴² FILONE, *Legatio ad Gaium* § 357.

⁴³ Ad esempio, STERN, *Greek and Latin Authors*, n. 127; D. GILULA, 'La satira degli ebrei nella letteratura latina', in A. LEWIN (ed.), *Gli Ebrei nell'Impero Romano*, Firenze 2001, 195-216.

⁴⁴ At 18,13; L. TROIANI, 'Lucio Giunio Gallione e le comunità ebraiche', in *Materia Giudaica* VII(2002), 47-54.

Flavio Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche*, indicano che talune prescrizioni della legge mosaica avevano una ricaduta sulla vita pubblica e che l'autorità romana interveniva per sanare i dissidi e i malumori che le ordinanze dell'autorità cittadina suscitavano presso la comunità locale. L'osservanza del sabato e l'invio del didramma al tempio di Gerusalemme sollevano problemi ai cittadini di origine ebraica. Per esempio, può capitare che essi siano convocati a giudizio il giorno di sabato oppure che la raccolta dei fondi per il tempio sia confiscata o impedita dall'autorità cittadina come pure romana.⁴⁵ D'altra parte, l'ironia beffarda di Gesù sul tributo annuale al tempio di Gerusalemme è indizio che l'istituto sollevava perplessità all'interno delle comunità stesse (Mt 17,26-27). Qualche volta, ancora, si fa divieto alla comunità di riunirsi in occasioni solenni. La comunità per questo motivo fi come è indicato dalla testimonianza di Filone Alessandrino fi raccoglie e dispone di dossier e *memorandum* per garantirsi contro eventuali rotture dell'equilibrio su cui si fonda la sua vita pubblica in città.⁴⁶ Nasce e si sviluppa una variegata pubblicistica al riguardo.

L'opera di Flavio Giuseppe, l'ultimostorico ebraico antico a noi conosciuto, raccoglie e sintetizza tutte queste tematiche. Egli è uno storico particolare e, forse, anche contraddittorio. Scrive in greco, ma non è un greco (è lui stesso a definirsi 'uno straniero'⁴⁷). Ambisce a trovare un posto fra i letterati forniti di *paideia*, ma deve riconoscere e, qualche volta, esaltare la sua educazione patria. - consapevole che la sua storia incontra diffidenza e incredulità fra il pubblico colto ma questo non gli impedisce di citare ed esibire le sue conoscenze di grammatico ed esperto di letteratura greca. Nel proemio della *Guerra Giudaica* lancia accuse, anche infamanti, agli storici greci, accusandoli di essere prezzolati e di appartenere a un'infima estrazione sociale, ma poi, nel successivo *Contro Apione*, li eleva a giudici della veridicità della sua opera storica. Appare essere stato uno dei capi della rivolta che vede la Giudea opporsi pervicacemente da sola contro il gigante romano dal 66 al 73 d.C. e Tacito ci spiega che l'ira contro i giudei cresceva perché la tranquillità avrebbe dominato nelle restanti parti dell'impero.⁴⁸ Ma in seguito Flavio Giuseppe ritratta; acquiesce, per così dire, lo *status* di

⁴⁵ STERN, *Greek and Latin Authors*, n. 68.

⁴⁶ FILONE, *Legatio ad Gaium* §§ 178-179.

⁴⁷ FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* I,16.

⁴⁸ TACITO, *Historiae* V,10,2.

‘pentito’ e questa situazione lo avrà indotto ad approfondire il senso della forza militare romana e della sua momentanea invincibilità. La sua opera principale, le *Antichità Giudaiche*, terminate di scrivere nel 93-94 d.C., sono una narrazione continuata della storia ebraica dalla creazione del mondo fino all’impero di Nerone. L’opera è in venti libri e deve la sua sopravvivenza all’interesse che suscitò presso i cristiani. L’opera storica di Flavio Giuseppe è assolutamente ignorata tanto dalla tradizione rabbinica quanto dalla letteratura greca e romana.

Le *Antichità Giudaiche* sono in larga parte opera di compilazione; l’autore, ad esempio, riversa gran parte dei primi due libri dei Maccabei o della *Lettera di Aristea* nella sua opera e nei primi undici libri sostiene di trascrivere, senza aggiungere una virgola, quelle che chiama ‘sacre scritture’.

Seguendo il suggerimento di uno studioso della materia, Elias Bickerman (‘il fine di un’opera storica non è semplicemente quello di riversare le conoscenze accumulate. Essa dovrebbe essere piuttosto un fermento che stimoli la riflessione personale del lettore’⁴⁹), mi limito ad alcune osservazioni che possano servire ad approfondire taluni aspetti dell’opera dello storico gerosolimitano. Da un lato, la parafrasi della Bibbia, contenuta nei primi undici libri, consente a Flavio Giuseppe talune osservazioni in cui l’autore offre preziosa testimonianza di come alla sua epoca il testo biblico fosse vissuto e sentito dall’ebraismo contemporaneo e come esso fosse già oggetto di controversie e di difficoltà di interpretazione. E qui l’illuminismo *ante litteram* e il razionalismo del nostro autore si manifestano in tutta la loro forza (non per niente Flavio Giuseppe fu apprezzato da Diderot e Voltaire⁵⁰). Egli è consapevole di trattare un argomento spinoso e cruciale e più volte coinvolge il giudizio autonomo e personale del lettore (ad esempio a proposito dell’apparizione sul Sinai, del passaggio del Mar Rosso come pure di altri episodi ‘paradossali’ della Bibbia o delle profezie di Daniele così difficili e delicate da interpretare). Qui egli addirittura invita il lettore a leggere direttamente il libro. Egli lancia una requisitoria contro gli epicurei che negano la Provvidenza, ma poi conclude l’arringa con l’invito al lettore a tenersi non confutata la propria persona-

⁴⁹ E. BICKERMAN, *Gli ebrei in età greca*, edizione italiana a cura di L. TROIANI, Bologna 1991, XI.

⁵⁰ M. HADAS-LEBEL, ‘Voltaire, lecteur de Flavius Josèphe’, in *Revue des Études Juives* CL(1991), 530-534. Cf. <http://josephus.orinst.ox.ac.uk/archive/jra>.

le opinioni.⁵¹ Che l'epicureismo fosse diffuso in ambiente ebraico è testimoniato dalla menzione di Apikoros nei testi rabbinici.⁵²

L'opera rappresenta una singolare commistione di storiografia vicino-orientale (trascrizione presuntivamente fedele delle 'sacre scritture', corredata da note personali che per lo più invitano alla libertà di giudizio in relazione a determinati passi della Scrittura) e di storiografia etnografica greca. Flavio Giuseppe non è Filone; l'allegoria e le speculazioni sofisticate della teologia non lo entusiasmano.⁵³ I riferimenti all'attualità contemporanea, contenuti nei libri che trattano di storia ebraica in epoca ellenistica e romana, consentono di guardare da un'ottica diversa avvenimenti che siamo soliti interpretare alla luce della tradizione greco-romana. I commenti di Flavio Giuseppe⁵⁴ agli *acta pro Iudaeis*, contenuti nell'opera, come pure il cenno alla sindrome di onnipotenza che investirebbe i potenti, parlando di Caligola,⁵⁵ indicano una situazione di malessere e di disagio che troveranno conferma nelle rivolte ebraiche successive. Chi ha la pazienza di leggere il suo resoconto delle prime fasi dell'intervento romano in Giudea trova significativa la pignoleria nel registrare, una per una, le tante prove di venalità e di avidità di danaro da parte dei legati romani attivi in Giudea almeno a partire da Pompeo.⁵⁶

Ma il punto più generale è un altro. L'opera è una storia dell'ebraismo, non della Giudea. La ricostruzione storica si disperde nei tanti meandri della sua diffusione nel Mediterraneo. Flavio Giuseppe avrà avuto difficoltà a indicare e seguire la storia dei molti centri dell'ebraismo dispersi nel Mediterraneo. E questo può essere uno dei tanti motivi che presto hanno reso improponibile tracciare una storia eventuale di tutti i luoghi in cui l'ebraismo è insediato. Un ebraismo composto, per dirla con Luca, da parti, medi, elamiti, mesopotamici, cappadoci, nativi del Ponto e dell'Asia Minore, frigi, panfili, egiziani, Cirenei, romani, cretesi e arabi (cf. At 2,9-11). Con tradizioni, rituali e

⁵¹ L. TROIANI, 'I lettori delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe: prospettive e problemi', in *Athenaeum* 64(1986), 343-353.

⁵² Ad esempio, *Mishnah, Sanhedrin* 90a.

⁵³ FLAVIO GIUSEPPE, *Ap.* II,255.

⁵⁴ ID., *Ant.* XVI,174-178.

⁵⁵ ID., *Ant.* XIX,15-16.

⁵⁶ L. TROIANI, 'Le operazioni militari di Pompeo in Giudea dalla visuale di Giuseppe', in G. URSO (ed.), *Iudaea socia fi Iudaea capta. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011*, Pisa 2012, 89-95.

lingue diversi. La nazione si compatta dietro le regole. Gli avvenimenti si frastagliano in mille rivoli e si tramandano e si trasformano in aneddoti edificanti.

LUCIO TROIANI
Università di Pavia
Dipartimento di Studi Umanistici - Sez. di Antichità
Corso Strada Nuova, 65
27100 Pavia
lucio.troiani@unipv.it

Parole chiave

Storiografia giudaico-ellenistica fi Diaspora fi Assimilazione e resistenza fi Identità giudaica in età ellenistico-romana fi Flavio Giuseppe

Keywords

Hellenistic-Jewish historiography fi Diaspora fi Assimilation and resistance fi Jewish identity in the Hellenistic-Roman period fi Josephus

Sommario

La storiografia giudaico-ellenistica ci è pervenuta attraverso la tradizione cristiana. I cristiani erano interessati alla storia arcaica di Israele, specialmente al periodo in cui la nazione sarebbe stata libera dalla legge di Mosè. Questo spiega perché questa storiografia sia in prevalenza parabiblica. Il ruolo della diaspora risultò decisivo nel fissare i canoni di questa letteratura storica. I cosiddetti *Pseudepigrapha* non fanno che riflettere la variegata identità giudaica nel mondo greco-romano che oscilla fra separatismo e sincretismo. La natura internazionale del giudaismo impedì progressivamente di scrivere una storia unitaria della nazione, una nazione dispersa dalla Spagna alla Persia. Flavio Giuseppe sembra rappresentare l'estremo tentativo di scrivere una storia, per quanto possibile unitaria, del giudaismo.

Summary

Hellenistic-Jewish historiography has reached us through the Christian tradition. The Christians were interested in the history of ancient Israel, especially the period in which the nation was free from the law of Moses. This explains why this historiography is predominantly parabiblical. The role of the diaspora turned out to be decisive in fixing the canons of this historical literature. The so-called *Pseudepigrapha* only reflect the multi-coloured Jewish identity in the Graeco-Roman world which oscillated between separatism and syncretism. The international nature of Judaism gradually hindered the writing of a unitary history of the nation, a nation scattered from Spain to Persia. Josephus seems to represent the final attempt at writing a history of Judaism that was unitary as far as possible.

La formula ὑπὲρ πολλῶν in Mc 14,24. Sangue versato ‘per molti’ o ‘per tutti’ ?

Il testo greco di Mc 14,24 è riportato nelle moderne edizioni critiche del Nuovo Testamento nel modo seguente: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.¹ Il versetto è testualmente sicuro e non vi sono lezioni varianti di rilievo. Il soggetto implicito è Gesù (cf. ὁ Ἰησοῦς in 14,18), il quale, nel corso della cosiddetta *Ultima Cena*, pronuncia queste parole in presenza dei Dodici (cf. μετὰ τῶν δώδεκα in 14,17 e εἰς τῶν δώδεκα in 14,20). Quasi tutte le traduzioni moderne, seguendo la *Vulgata*, assegnano alla preposizione ὑπὲρ un significato di vantaggio e intendono il successivo pronome indefinito πολλῶν in senso restrittivo o esclusivo: ‘per molti’, ossia non ‘per tutti’. Qualche esempio:

Hic est sanguis meus novi testamenti, qui *pro multis* effunditur.²

Hic est sanguis meus novi testamenti, qui *pro multis* effunditur.³

Questo è il mio sangue, il sangue del nuovo patto, che è sparso *per molti*.⁴

Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato *per molti*.⁵

Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato *per molti*.⁶

This is my blood of the Covenant, which is poured out *for many*.⁷

This is my blood of the new testament, which is shed *for many*.⁸

This is my blood, that of the [new] covenant, that shed *for many*.⁹

Isto é o meu sangue, o sangue do pacto, que *por muitos* é derramado.¹⁰

Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, que é derramado *em favor de muitos*.¹¹

Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu *pour plusieurs*.¹²

Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu *pour une multitude*.¹³

¹ Cf. E. NESTLE f K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁸2012, *ad locum*.

² Cf. *Vulgata*.

³ Cf. *Nova Vulgata*.

⁴ Cf. *La Nuova Diodati*.

⁵ Cf. *Conferenza Episcopale Italiana*, edizione 1974.

⁶ Cf. *Conferenza Episcopale Italiana*, edizione 1998.

⁷ Cf. *New International Version*.

⁸ Cf. *King James Version*.

⁹ Cf. *Darby Translation*.

¹⁰ Cf. *João Ferreira de Almeida Atualizada*.

¹¹ Cf. *Biblia Sagrada Edição Pastoral*.

¹² Cf. *Louis Segond Bible*.

¹³ Cf. *La Bible de Jérusalem*.

Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude.¹⁴

Esto es mi sangre del pacto, que es derramada por muchos.¹⁵

Esto es mi sangre del nuevo pacto, que es derramada por muchos.¹⁶

Esto es mi sangre del nuevo pacto que por muchos es derramada.¹⁷

Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.¹⁸

Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.¹⁹

Secondo queste traduzioni, Gesù affermerebbe di versare il suo sangue ‘per molti’ (= ‘a beneficio di molti uomini’), ma non ‘per tutti’. Nelle moderne lingue occidentali, infatti, il pronome indefinito ‘molto’, ‘molti’, non ha una valenza totalizzante: esprime il concetto di quantità considerevole, ma non quello di totalità.

Riprendiamo il nostro versetto. Dal punto di vista grammaticale e sintattico la frase in oggetto non presenta grandi problemi di traduzione: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, letteralmente: ‘Questo è il sangue mio dell'alleanza [quello] versato per molti’. Osserviamo: l'iniziale pronome dimostrativo τοῦτο si riferisce formalmente al precedente ‘calice’ (ποτήριον) che Gesù ‘ha preso’ e ‘ha dato’ ai Dodici (λαβὼν... ἔδωκεν αὐτοῖς, 14,23), mentre a livello di corrispondenza si riferisce al vino contenuto nel calice, poiché anche se il vocabolo ‘vino’ non è espressamente nominato nel testo, il calice rappresenta, per metonimia, ciò che contiene, ossia il vino, come subito dopo si esplicita: ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες, ‘da esso bevvero tutti’. Si faccia attenzione: nel tradizionale banchetto pasquale giudaico ogni partecipante beve al proprio calice; qui, invece, si descrive Gesù nell'atto di offrire intenzionalmente lo stesso calice ai suoi discepoli, i quali ‘ne bevvero tutti’, a eccezione di Gesù che non beve quel vino.

La successiva forma verbale ἐστίν, non necessaria nella lingua ebraica e aramaica, ha qui un valore asseverativo poiché per esplicita affermazione di Gesù esprime l'identità del soggetto (τοῦτο, ossia ‘il calice / vino’) con il suo predicato (τὸ αἷμα, ‘il sangue’): ‘Questo è il mio sangue’. La formula è cristallina, semplice, diretta: non vi è nessuna traccia di significato potenziale (‘Questo potrebbe essere il mio sangue’), desiderativo (‘Come vorrei che questo fosse il mio sangue!’), allegorico (‘Questo rappresenta il mio sangue’) o simbolico (‘Questo simboleggia il mio sangue’).

Il vocabolo αἷμα, ‘sangue’, costituisce la parte nominale (predicato nominale). Qui il vocabolo αἷμα è usato da Gesù nella sua accezione letterale, immediata e originaria di ‘sangue’, ossia come elemento con cui è composto il corpo

¹⁴ Cf. *Traduction oecuménique de la Bible*.

¹⁵ Cf. *Nueva Versión Internacional*.

¹⁶ Cf. *La Biblia de las Américas*.

¹⁷ Cf. *La Biblia Reina Valera*.

¹⁸ Cf. *Die Elberfelder Bibel*.

¹⁹ Cf. *Einheitsübersetzung*.

umano.²⁰ L'ideale di bere il sangue è inimmaginabile in un ambiente giudaico²¹ eppure il vocabolo αἷμα nell'intenzione di Gesù deve essere inteso nel suo significato primo e originale.

Il genitivo μου (forma enclitica per ἐμοῦ) rappresenta quello che viene definito dai grammatici *genitivo di appartenenza*, poiché il genitivo del pronome personale nella forma enclitica μου è usato spessissimo nel Nuovo Testamento per assolvere la funzione di aggettivo possessivo di 1ª persona singolare ('il sangue di me', ossia 'il sangue mio'). Occorre tuttavia sottolineare che la frase 'il mio sangue dell'alleanza' è un semitismo che può tradursi anche 'il sangue della mia alleanza'.

Il successivo genitivo τῆς διαθήκης è complemento di specificazione in riferimento a τὸ αἷμα, 'il sangue'. Nel nostro caso si tratta di un genitivo cosiddetto *ebraico*, mediante il quale si esprime una qualità del nome a cui si riferisce: si tratta di un sangue che ha riferimento diretto a un patto o un'alleanza. Il vocabolo διαθήκη ricorre 33 volte nel Nuovo Testamento.²² Nel greco classico questo sostantivo è impiegato numerose volte con due accezioni fondamentali: a) 'disposizione testamentaria', 'testamento';²³ b) 'patto', 'accordo'.²⁴ Nel nostro passo il significato è quello prettamente culturale-religioso, in riferimento all'alleanza tra Dio e il popolo (vedi *infra*).

La forma participiale ἐκχυνόμενον, 'sparso', 'versato', ha valore aggettivale, poiché è attributo di αἷμα, 'sangue', posto in posizione enfatica. Il verbo ἐκχύνω, variante ellenistica di ἐκχέω, ricorre 27 volte nel Nuovo Testamento.²⁵ Nel greco classico il verbo ha il senso letterale proprio di 'versare', 'spargere', detto in genere di liquidi.²⁶ Nei LXX il verbo traduce l'ebraico שָׁפַךְ, il quale è usato nel Testo Masoretico in contesti sacrificali in connessione con lo spargimento del sangue delle vittime.²⁷ In unione al sostantivo 'sangue', il verbo ἐκχύνω è usato nel Nuovo Testamento esclusivamente per una morte violenta, come nel caso dei profeti perseguitati, dei martiri o del giusto sofferente.²⁸

Troviamo quindi la preposizione propria ὑπὲρ con valore di vantaggio ('per', 'a favore di'). Sebbene la preposizione abbia qui un valore essenzialmente di vantaggio, si deve tener conto anche della sfumatura sostitutiva, come si evince da Gv 11,50 (συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον

²⁰ Cf. OMERO, *Iliade* 1,303; *Odissea* 18,97.

²¹ Cf. Gen 9,4; Lv 17,10.

²² Cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 1,72; 22,20; At 3,25; 7,8; Rm 9,4; 11,27; 1Cor 11,25; 2Cor 3,6.14; Gal 3,15.17; 4,24; Ef 2,12; Eb 7,22; 8,6.8.9[2x].10; 9,4[2x].15[2x].16.17.20; 10,16.29; 12,24; 13,20; Ap 11,19.

²³ Cf. ARISTOFANE, *Vespae* 584; DEMOSTENE, *Orationes* 27,13.

²⁴ Cf. ARISTOFANE, *Aves* 439.

²⁵ Cf. Mt 9,17; 23,35; 26,28; Mc 14,24; Lc 5,37; 11,50; 22,20; Gv 2,15; At 1,18; 2,17.18.33; 10,45; 22,20; Rm 3,15; 5,5; Tt 3,6; Gd 1,11; Ap 16,1.2.3.4.6.8.10.12.17.

²⁶ Cf. OMERO, *Iliade* 3,296; ESCHILO, *Eumenides* 653; EURIPIDE, *Hercules* 941.

²⁷ Cf. Es 29,12; Lv 4,7.18.25; Dt 12,16.24.

²⁸ Cf. Mt 23,35; Lc 11,50; At 22,20.

τὸ ἔθνος ἀπόληται, ‘è meglio per noi che un solo uomo muoia *al posto del* popolo e non perisca la nazione intera’, cf. anche Gv 18,14). La preposizione indeclinabile ὑπέρ regge il genitivo πολλῶν, ‘molti’: grammaticalmente si tratta di un pronome indefinito plurale maschile di valore sostantivato che equivale, quanto a significato, a un aggettivo indefinito, poiché la forma assoluta πολλοί, sebbene non seguita dall’implicito sostantivo ἄνθρωποι, ‘uomini’, espleta la funzione logica corrispondente a ‘molti uomini’, ‘molti individui’, ‘molte persone’. Con l’espressione ‘per molti’ termina il nostro versetto.

Come sopra riportato, la maggior parte delle moderne versioni intende ὑπέρ πολλῶν in senso restrittivo o esclusivo: il sangue di Gesù sarebbe versato per una parte dell’umanità (‘per molti’, significato di vantaggio limitativo), ma non per tutti.

A mio avviso, invece, la frase pronunciata da Gesù ha un significato totalizzante e universale, poiché il pronome indefinito πολλοί, letteralmente ‘molti’, è un semitismo per indicare ‘le moltitudini’, ‘gli innumerevoli molti’, ossia ‘tutti’, corrispondente all’ebraico הרבים (cf. Is 53,11.12). L’ebraico e l’aramaico non possiedono il termine astratto ‘tutto’ come concetto di totalità assoluta e ciò perché le lingue semitiche, diversamente dal greco, sono più concrete e preferiscono la determinazione piuttosto che l’astrazione. L’indefinito πολλῶν presente in Mc 14,24 deve essere inteso in questo modo (forma inclusiva), poiché nel mondo semita l’idea di totalità in riferimento alle persone viene espressa considerando che essa è costituita da molti individui sommati. L’usatissimo ebraico כָּל definisce l’insieme di una realtà, ma non corrisponde al nostro indefinito ‘tutti’ poiché non è un plurale: mette in risalto la totalità di qualcosa (‘il tutto di...’), diversamente dal termine ‘tutti’ che esprime, oltre la totalità, la somma (un insieme formato da molti).

Questo significato inclusivo di רבים (e di πολλοί) lo ritroviamo nei testi dell’Antico Testamento, come avviene in Sal 71,7 (‘Sono apparso *alle moltitudini* come un prodigio’, ossia ‘a tutti gli altri’), in Sal 109,30 (‘Lo esalterò in mezzo *alle moltitudini*’, ossia ‘nell’intera assemblea’). In Is 2,3; Ez 27,33 e Mi 4,3 ‘le moltitudini dei popoli’ (עַמִּים רַבִּים) equivale a ‘tutti i popoli’ (cf. anche Is 2,2; Mi 4,2). Nel testo greco di Bar 4,12, Gerusalemme si definisce poeticamente una vedova abbandonata ὑπὸ πολλῶν, ‘da molti’, ossia ‘da tutti’.

Nella letteratura qumranica ritroviamo lo stesso uso. Nella *Regola della Comunità* e nel *Documento di Damasco* l’espressione ‘i molti’ (הרבים) indica l’insieme dei membri che formano la comunità essenica, ossia ‘tutta la comunità’, ‘tutti i membri’.²⁹

Anche nella successiva letteratura mishnaica la frase ‘i molti’ (הרבים) è locuzione fissa per designare la totalità formata da una molteplicità di persone.³⁰

Il significato inclusivo totalizzante espresso dal pronome πολλοί (con o senza articolo, sostantivato o aggettivale) è chiaramente attestato anche nel Nuovo Te-

²⁹ Cf. 1QS 6,1.11.14.16; CDfA 13,7; 14,2; 15,8; ecc.; cf. anche 1QH XII,27.

³⁰ Cf. Abot 5,18; Moed Qatan 3,7; Rosh Hashanah 1,6; 3,8[2x]; 4,9.

stamento. In Mc 1,34; 3,10 si riferisce che Gesù ἐθεράπευσεν πολλούς. L.,aggettivo sostantivato 'molti' non deve essere tradotto alla lettera, per indicare che alcuni dei malati non furono guariti (senso restrittivo): Marco, alla maniera semitica, vuol dire che Gesù li 'guarì tutti', che in quella occasione erano molti (senso inclusivo), come esplicita il passo parallelo di Mt 8,16: πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν, 'guarì tutti coloro che avevano male'. Stesso significato a proposito di Lc 7,47: L.,affermazione ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, detta da Gesù nei riguardi dell'anonima peccatrice, non significa esattamente 'sono stati perdonati i suoi molti peccati', ma 'sono stati perdonati tutti i suoi peccati'.

In Mc 6,2 L.,espressione πολλοὶ ἀκούοντες deve essere intesa non in senso restrittivo (molti, ma non tutti), bensì in quello inclusivo, di valore semitico, corrispondente a 'tutti quelli che ascoltavano' (cf. L.,esplicito πάντες nel passo parallelo di Lc 4,22).

In Mc 9,26 L.,espressione τοὺς πολλούς, letteralmente 'i molti', equivale a 'tutti i presenti', presupponendo la forma ebraica כְּרַבְרָב.

A mio avviso anche Mc 10,31 deve essere interpretato in senso inclusivo totalizzante. Nel detto di Gesù πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι il pronome indefinito πολλοὶ è usato alla maniera semitica per indicare la 'totalità' (= 'tutti') di una pluralità numerosa: 'tutti coloro che sono primi saranno ultimi...'. La traduzione letteralista 'molti', riportata da vari commentatori, introduce eccezioni al *loghion* di Gesù e ne falsa il contenuto.

In Mc 10,45 le parole pronunciate da Gesù (λύτρον ἀντὶ πολλῶν), in riferimento alla propria offerta redentiva, non significano 'come riscatto a favore di molti' (complemento di vantaggio e idea esclusiva/limitativa), ma 'come riscatto al posto di tutti' (idea di sostituzione inclusiva).

In Lc 1,14 L.,autore sacro, a proposito della nascita di Giovanni il Battista, scrive che πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται: il pronome πολλοὶ non indica la cerchia ristretta dei parenti ('molti si rallegreranno della sua nascita', senso esclusivo), ma quella dell'intero popolo (senso inclusivo), come avviene in Lc 2,10 per Gesù (εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, 'vi annuncio una grande gioia che sarà di tutto il popolo').

In Gv 5,28 la frase πολλοὶ τῶν καθευδόντων, ripresa da Dn 5,28^{LXX}, viene interpretata inclusivamente e diventa πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, 'tutti quelli che sono nei sepolcri'.

In Rm 5,15 Paolo usa due volte πολλοὶ in senso sostantivato con idea totalizzante inclusiva: εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν, 'se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti'. Qui πολλοὶ equivale a πάντες ἄνθρωποι, 'tutti gli uomini', come lo stesso Paolo scrive esplicitamente in Rm 5,12 (πάντας ἀνθρώπους), in Rm 5,18 (πάντας ἀνθρώπους) e in 1Cor 15,22 (πάντες ἀποθνήσκουσιν... πάντες ζωοποιηθήσονται).

Anche in Rm 5,19 Paolo impiega πολλοὶ con valore inclusivo: ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοὶ, 'Similmente, come per

la disobbedienza di uno solo *tutti* sono stati costituiti peccatori, così anche per l'„obbedienzadi uno solo *tutti* saranno costituiti giusti'. Ritroviamo di nuovo la stessa equivalenza che stiamo esaminando: οἱ πολλοί, 'i molti', corrisponde a πάντες ἄνθρωποι, 'tutti gli uomini'.

Alla luce di queste considerazioni, l'„indefinitogreco πολλοί che troviamo in Mc 14,24 deve essere inteso in questo significato totalizzante: non alla maniera esclusiva greca (= molti, ma non tutti), bensì in quella inclusiva semitica (= tutti, che, nel caso, sono molti). Così ha esplicitamente interpretato la tradizione giovannea la quale, riportando le parole interpretative della consacrazione del pane, parafrasa l'„espressionemarciana ὑπὲρ πολλῶν ('a vantaggio di molti / tutti') con ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, 'per la vita del mondo [intero]' (Gv 6,51). Una chiara conferma linguistica di questa equivalenza ('molti' = 'tutti') in tema sacrificale si ha nello stesso Nuovo Testamento confrontando il passo di Mc 14,24 (scritto con una mentalità semitica) con 1Tm 2,5-6; 2Cor 5,14-15 (scritti secondo la mentalità greca):

- | | |
|-----------|--|
| Mc 14,24 | 'Questo è il mio sangue dell'„alleanzaversato <i>per molti</i> ' (ὑπὲρ πολλῶν). |
| 1Tm 2,5-6 | '... Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto <i>per tutti</i> ' (ὑπὲρ πάντων). |
| 2Cor 5,14 | '... l'„amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto <i>per tutti</i> ' (ὑπὲρ πάντων). |
| 2Cor 5,15 | '... ed egli è morto <i>per tutti</i> ' (ὑπὲρ πάντων). |

Stessa idea universalistica ritroviamo in Rm 8,32: '... il quale [Dio] non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato *per tutti noi*' (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων). In sostanza: affermare che il sangue di Gesù è versato 'per molti', come scrive Marco, ossia 'a vantaggio di tutti', come esplicita Paolo, nella prospettiva biblica e sacrificale equivale a dire 'per la salvezza di tutti gli uomini'. A mio avviso è pertanto errata la traduzione letteralista 'questo è il mio sangue dell'„alleanza versato per molti'. Questa traduzione, sebbene morfologicamente esatta, non è semanticamente corrispondente all'espressione originale e, dunque, non coglie l'„equivalenza funzionale del senso insito nell'„espressione ὑπὲρ πολλῶν. - una traduzione servile, ma fallisce nel suo scopo, perché non ci consegna l'*intentio auctoris*, ossia il senso esatto dell'espressione gesuana, da tradursi: 'Questo è il mio sangue dell'„alleanzaversato per tutti'.³¹

³¹ Nell'„odiernaesegesi l'*intentio auctoris* è spesso tenuta in poca considerazione. Si tratta invece di un aspetto essenziale per arrivare a una corretta interpretazione, come ci ricordano, tra gli altri, R. PENNA, 'In difesa della *intentio auctoris*'. Breve discussione di un aspetto non secondario dell'„ermeneutica', in *Lateranum* 61(1995), 159-181, ed E. ARENS, 'Intentio textus und *intentio auctoris*', in AA.Vv., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, 1999, Città del Vaticano 2001*, 187-207.

Non si dimentichi che nelle parole di Gesù, riportate da Marco, lo sfondo culturale, culturale e religioso dei termini αἷμα, 'sangue', διαθήκη, 'alleanza' e ἐκχύνω, 'spargere', è quello prettamente giudaico.³² L'espressione τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης riprende, infatti, Es 24,8^{LXX}: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς, 'Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi' (ma cf. anche Zc 9,11). In questo passo si descrive l'aspersione con il sangue degli animali fatta da Mosè sul popolo a conclusione dell'alleanza stipulata sul Sinai. Le parole che Mosè pronuncia esplicitano che tale aspersione è compiuta non soltanto sul popolo, ma a favore del popolo: si tratta, cioè, di un rito di espiazione dal peccato, un patto di salvezza concessa da Dio per grazia. Le parole di Gesù in Mc 14,24 ('Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per tutti') devono essere interpretate alla luce di questo sfondo anticotestamentario: l'evento di espiazione che avviene adesso per mezzo del 'suo' sangue supera quello anticotestamentario, ottenuto con il sangue di animali.

La determinazione possessiva 'il mio sangue' conferisce alla precedente locuzione mosaica ('il sangue') un senso tipologico: il nuovo sangue dell'alleanza (quello di Gesù), sostituisce il sangue dell'alleanza sinaitica. In Mc 14,24 l'interesse non è rivolto al sangue come elemento che sostiene la vita fisica di Gesù, ma al sangue che egli sta per versare nel sacrificio redentivo, al sangue 'sparso' (ἐκχυννόμενον). Secondo la formula marciana che si rifà al Gesù della storia, l'espressione 'Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per tutti' è garanzia di una nuova alleanza con Dio e l'umanità. L'alleanza con Dio non è più sancita con il sangue delle vittime animali, ma con l'offerta della vita stessa di Gesù, presentata come sacrificio di espiazione. Come l'antica alleanza fu sigillata e resa operante con il sangue di animali (cf. Eb 9,18; Es 24,8), così la nuova alleanza è confermata e resa valida per sempre dal sangue di Cristo. Il concetto di nuova alleanza è chiaramente implicito. Se, infatti, il sangue di Gesù è 'il sangue dell'alleanza', si deve concludere che si tratta di un'alleanza nuova o, meglio, dell'unica alleanza, di cui la prima (quella 'antica' sinaitica, definitivamente infranta da Israele, non da Dio, cf. Ger 31,32), non era che la figura. La formula paolina parallela ('Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue': 1Cor 11,25) esplicita con più chiarezza che il sangue, ossia la morte di Gesù, instaura la nuova διαθήκη e che, conseguentemente, il vino (rosso) del calice ne è un'anticipazione.³³

Non si tratta, quindi, di un rinnovamento del patto del Sinai, né di una alleanza 'riaggiustata', né perfezionata e neppure di un'alleanza che si aggiunge a

³² Per l'analisi delle parole di Gesù nell'Ultimacena vedi J. JEREMIAS, *Le parole dell'Ultimacena*, Brescia 1973, in particolare 210-240; 280-282. Dello stesso autore vedi anche la voce 'πολλοί', in *GLNT*, X, 1329-1354.

³³ Per queste tematiche esegetiche (e teologiche), vedi G. MICHELINI, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26f*, Roma 2010, in particolare il secondo capitolo, dedicato all'Ultimacena.

un„altraprecedente (idea cumulativa), bensì di una salvezza ‘nuova’, concessa da Dio nel sangue di Gesù, ossia nella sua morte. Infatti con l„affermazione ‘Questo è il mio sangue dell„alleanza versato per tutti’ Gesù fa chiaro riferimento alla sua imminente morte violenta. Il participio τὸ ἐκχυννόμενον, al tempo presente, mette in risalto che tale spargimento di sangue è continuamente effuso: la presenza dell„articoloe la posizione attributiva del participio sottolineano la qualità di questo sangue che viene effuso ora e nel futuro: è un sangue che si dilata nel tempo e che conserva in sé la prerogativa di essere sempre versato. Questo sangue sparso ‘per tutti’ (idea universale) dà un valore di espiazione e di salvezza alla morte violenta di Gesù.³⁴

L„ideache il peccato andasse espiao era idea antica e risaliva almeno a Ezechiele e sfociò nel rituale della festa dell„Espiazione,regolato definitivamente in epoca postesilica. Il rituale è descritto in Lv 16 (cf. anche Lv 23,27-32 e Nm 29,7-11). Il principio dell„espiazione è costituito dall„idea che il sangue espia i peccati, sulla base di Lv 17,11: ‘La vita degli esseri viventi è nel sangue; io l„hodato a voi per fare l„espiazionesopra l„altareper le vostre vite, perché il sangue espia per mezzo della vita’. In altri termini: poiché il peccato dell„uomocontro Dio merita la morte, l„offerta di una vita con il suo sangue placa la divinità che rinuncia così a chiedere la vita del peccatore.

Dal punto di vista biblico-teologico, alcune tra le espressioni più importanti e solenni in tema di universalismo salvifico sono quelle che ritroviamo nella Prima lettera di Giovanni e nella Lettera agli Ebrei, i cui testi sottolineano, alla maniera greca, l„universalitàdel valore redentivo di Gesù: καὶ αὐτὸς [Ἰησοῦς Χριστός] ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, ‘ed egli [Gesù Cristo] è vittima di espiazione per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli *di tutto il mondo*’ (1Gv 2,2); τὸν δὲ βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσῃται θανάτου, ‘Però quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli, lo vediamo ora coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto, perché per la grazia di Dio egli provasse la morte *a vantaggio di tutti*’ (Eb 2,9).

Gli autori del Nuovo Testamento, seguendo la sensibilità linguistica semitica, hanno dato un„interpretazione chiaramente inclusiva del πολλοί relativo agli enunciati dell„opera espiatrice di Gesù: essi ci dicono che Cristo muore ‘per tutti’ e non ‘per molti’, il suo sangue è versato per il mondo intero (senso inclusivo totalizzante) e non per una parte seppure maggioritaria (senso esclusivo limi-

³⁴ ‘Il termine [πολλοί] è da comprendere nel nostro testo in senso inclusivo, di una moltitudine, cioè di un numero di persone incommensurabile, vale a dire di tutti. Il sangue di Gesù non viene versato a favore di un grande ma limitato gruppo di uomini (senso esclusivo), bensì a favore di tutti gli uomini’ (T. COSTIN, *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegeticofiteologico*, Roma 2006, 201).

tativo). Di conseguenza il testo greco di Mc 14,24 (καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν) andrebbe tradotto: 'E disse loro: Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per tutti'.

ALESSANDRO BELANO
Centro Don Orione
Via della Camilluccia, 112
00135 Roma
vati419@cfaith.va

Parole chiave

Vangelo secondo Marco fi Traduzione fi *Intentio auctoris* fi Espiazione fi Soteriologia

Keywords

Gospel of Mark fi Translation fi *Intentio auctoris* fi Expiation fi Soteriology

Sommario

Lo scopo della Nota è quello di dimostrare che nell'intenzionedell'autoresacro (Marco) le parole che Gesù pronuncia in occasione della consacrazione del vino hanno un significato inclusivo e totalizzante e non semplicemente limitativo. Il sangue dell'alleanza che egli offre è versato per il mondo intero ('per tutti') e non per una parte seppure maggioritaria ('per molti'). A livello linguistico, la traduzione letteralista di Mc 14,24 ('questo è il mio sangue dell'alleanza versato per molti'), anche se morfologicamente esatta non è semanticamente corrispondente all'espressione originale e, dunque, non coglie l'equivalenza funzionale del senso insito nell'espressione gesuana, da tradursi: 'Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per tutti'. Questa idea totalizzante in chiave di universalismo salvifico si ritrova altrove nel Nuovo Testamento, in particolare nella Prima lettera di Giovanni e nella Lettera agli Ebrei, i cui testi sottolineano l'universalità dell'offerta redentiva di Gesù 'per tutto il mondo' (1Gv 2,2), 'a vantaggio di tutti' (Eb 2,9).

Summary

The purpose of the Note is to show that, in the intention of the author (Mark), the words Jesus speaks on the occasion of the consecration of the wine, have an all-inclusive meaning and not one that is limiting. The blood of the covenant that he offers is poured out for the whole world ('for all') and not for a part, even though this is a majority ('for many'). At the linguistic level, the literal translation, 'this is my blood of the covenant poured out for many' (Mk 14,24), although morphologically exact, is not semantically that which matches

the original and, therefore, does not capture the functional equivalence of the *gesuano* sense inherent in the expression, to be translated as, 'This is my blood shed for all'. This idea which completely encapsulates the key feature of universal salvation is found elsewhere in the New Testament, particularly in the first letter of John and in the letter to the Hebrews whose texts emphasize the universality of Jesus' redemptive offering 'for the whole world' (1 Jn 2,2), 'for the good of all' (Heb 2,9). The Greek text in Mark 14,24 should thus be translated: 'And he said to them: This is my blood of the Covenant, that is shed for all men'.

‘ Battezzati in vista (della risurrezione) dei morti’ . La *crux interpretum* di 1Cor 15,29¹

In 1Cor 15,29 ci troviamo di fronte a una delle più difficili *crux interpretum* paoline, la quale ha fatto scorrere un fiume di inchiostro.² Da parte nostra, riteniamo che sia importante leggere il versetto in diretto collegamento con il suo contesto letterario. Il testo di 1Cor 15,29 fa parte della pericope di 15,12-32 che intende dimostrare il fatto che ci sarà una risurrezione finale dei morti. Dal punto di vista della sua composizione, il brano si presenta secondo uno schema concentrico: A. conseguenze negative del disconoscimento della risurrezione (vv. 12-19); B. affermazione in positivo della risurrezione dei morti (vv. 20-28); A., altre conseguenze negative del disconoscimento della risurrezione (vv. 29-32). In particolare in A., riprendendo i vv. 12-19, l’argomentazione è *ad absurdum* riguardo all’agire dei cristiani: se i morti non risorgono, ciò che fanno da vivi risulta incomprensibile. Inoltre potremmo delineare in questo modo la composizione dei vv. 29-32: ciò che fanno i credenti in Cristo (v. 29), ciò che fanno gli apostoli (v. 30), ciò che fa Paolo (vv. 31-32a), conseguenze per tutti (proverbio) (v. 32b). Assistiamo qui a una progressione in positivo, in ragione del mettersi in gioco da parte dei diversi soggetti coinvolti, i quali attestano nel loro agire la speranza nella risurrezione finale dei morti; in questo modo il senso complessivo dell’unità risulta abbastanza chiaro.

È necessario quindi procedere con l’attenta analisi di 15,29. Dal punto di vista sintattico, il versetto è costituito da una prima frase interrogativa retorica, alla quale segue un periodo ipotetico della realtà con un’apodossidata da un’altra interrogativa retorica. Nel versetto Paolo sostiene che se i morti non risorgono allora non si capisce il comportamento dei *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, espressione perfettamente parallela e sinonimica di *βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν*.

¹ Questo breve studio prende lo spunto da un paragrafo di una nostra conferenza fi ‘The baptism according to St. Paul. The example of 1 Corinthians’, tenuta a Volos (Grecia) il 13 giugno 2015 e rielaborato e ampliato.

² Per avere un esauriente e aggiornato *status quaestionis* si vedano M.F. HULL, *Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection* (SBLAB 22), Atlanta, GA 2005, e J.R. WHITE, ‘Recent Challenges to the *communis opinio* on I Corinthians 15.29’, in *CBR* 10(2012), 379-395.

Prendendo avvio da White,³ presentiamo le tre fondamentali questioni lessicali e grammaticali che hanno dato luogo alle diverse interpretazioni del versetto:⁴

οἱ βαπτιζόμενοι

- a. coloro che si sottopongono a un battesimo con l'acqua
- b. coloro che si sottopongono a un battesimo metaforico (ad es. sofferenze, martirio)
- c. coloro che si sottopongono a un lavaggio rituale

ὑπέρ

- a. sostitutivo ('al posto di')
- b. finale ('a vantaggio di, allo scopo di')
- c. causale ('a causa di')
- d. locativo ('sopra')

τῶν νεκρῶν

- a. persone morte
- b. corpi morti
- c. morti in senso metaforico

Partendo con οἱ βαπτιζόμενοι⁵ dobbiamo chiederci quale sia il referente dell'espressione. Questo gruppo è da distinguere attentamente dai τινές dei vv. 12,34 che rappresentano i negatori della risurrezione, tuttavia probabilmente non è da identificare con un altro gruppo corinzio (altrimenti avremmo avuto di nuovo τινές) o con il resto della comunità (in tal caso ci sarebbe stato ἄλλοι, cf. 1Cor 9,12; 14,29, oppure οἱ πλείονες, cf. 2Cor 2,6; 4,15), bensì con tutti coloro dentro o fuori Corinto che si sottopongono al battesimo. Ma quale battesimo? Non c'è alcuna necessità di cercare un significato al di là di quello letterale, visto che il contesto non lo richiede e tanto più che nella lettera il verbo è sempre stato usato (per certi versi anche in 10,2, dove εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν è un'espressione coniata sulla scorta del battesimo dei credenti in Cristo) per indicare l'ordinario rito cristiano. Nondimeno la contestuale lettura di ὑπέρ in senso di sostituzione ha ispirato la proposta che va per la maggiore, quella del battesimo vicario. Saremmo di fronte a un rito compiuto al posto e a favore dei morti che non l'avevano ancora ricevuto. A sostegno di questa ipotesi, gli esegeti sono an-

³ WHITE, 'Recent Challenges', 380-382.

⁴ Di per sé anche la punteggiatura del versetto è discussa, ma come nota J.A. FITZMYER, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 32), New Haven-London 2008, 581, le proposte alternative al testo di NA, rendono 15,29 incomprensibile.

⁵ Probabilmente è da considerare non come passivo ma come medio, indicando una scelta e un coinvolgimento da parte di coloro che sono battezzati.

dati a cercare paralleli nella religione greco-romana e nel giudaismo⁶ oppure negli scritti di alcuni Padri che parlano di tale pratica da parte di gruppi ereticali cristiani (il concilio Cartaginese III nel 397 interverrà esplicitamente per proibirla).⁷ Purtroppo questi sono elementi esterni al testo e al contesto di 1Cor 15,29, i quali non arrivano a fondare adeguatamente tale proposta. Essa è ulteriormente indebolita dal fatto che in 15,29-32 il battesimo ὑπὲρ τῶν νεκρῶν è presentato da Paolo come esempio positivo, cosa impensabile se si trattasse di una prassi dal sapore magico e poi ritenuta deviante come quella del battesimo vicario.

Altra possibilità, seguita da pochi,⁸ è leggere ὑπὲρ in senso locativo cosicché l'apostolo si riferirebbe a un battesimo celebrato sopra le tombe dei credenti morti. Questa usanza non è in alcun modo attestata nelle fonti e inoltre è molto difficile addurre per il NT un caso di esempio locativo per ὑπὲρ con genitivo.

Rimangono allora il senso finale e quello causale che approfondiremo analizzando la frase nel suo complesso. Ma prima dobbiamo soffermarci sul significato di τῶν νεκρῶν. In 1Cor 15 il plurale di νεκρός, con o senza articolo, indica sempre le persone morte che Paolo annuncia essere destinate alla risurrezione (vv. 12.13.20.21.42) e quindi tale deve essere il suo significato anche nel v. 29.

A questo punto, in ragione di quanto finora evidenziato, dobbiamo affrontare l'interpretazione complessiva del versetto. Alcuni sostengono la lettura causale di ὑπὲρ, cioè 'a causa della risurrezione dei morti': coloro che si sottopongono al battesimo lo fanno a motivo della loro fede nella risurrezione di Cristo e dei cristiani⁹ oppure in ragione del loro desiderio di partecipare con i credenti morti alla risurrezione.¹⁰ Chi propone il valore finale di ὑπὲρ legge 'a beneficio dei morti': per essere riunito ai propri cari, già cristiani, che sono ormai morti.¹¹ Da parte nostra osserviamo che in 1Cor 15,29 ὑπὲρ τῶν νεκρῶν è un'espressione ellittica, la cui comprensione del significato richiede l'aggiunta di un elemento, come troviamo altrove nelle lettere di Paolo: ad es. ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ 'per (la gloria) del suo nome' (Rm 1,5), ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ 'per (la manifestazione) della verità di Dio' (Rm 15,8), ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν 'per (la remissione) dei nostri peccati' (1Cor 15,3).¹² In questi casi abbiamo l'usofinale di ὑπὲρ e così è da pensare per il nostro versetto, in ragione anche della provenienza dallo stesso

⁶ Cf. D. ZELLER, 'Gibt es religionsgeschichtliche Parallelen zur Taufe für die Toten (1Kor 15,29)?', in ZNW 98(2007), 68-76.

⁷ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento* (SOC 16), Bologna 1996, 832.

⁸ Ad es. F.W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (New London Commentary), London 1954, 372-373.

⁹ HULL, *Baptism on Account of the Dead*, 235.

¹⁰ R.E. CIAMPA fi B.S. ROSNER, *The First Letter to the Corinthians* (PNTC), Grand Rapids, MI 2010, 784.

¹¹ Ad es. M. RAEDER, 'Vikariatstaufe in 1 Kor 15,29', in ZNW 46(1955), 258-260.

¹² Cf. BDAG, 838.

contesto dell'„ultimacitazione. In particolare il valore finale della preposizione in 1Cor 15,29 è probabilmente da intendersi, come ben sottolinea BDR § 231.2, nel senso che essa introduce ciò che si vuol raggiungere e quindi si può tradurre anche 'in vista di'. Tale traduzione di ὑπέρ è raccomandabile pure in altri passaggi paolini come ad esempio in 2Cor 1,6: 'in vista della vostra consolazione e salvezza'; in 2Cor 12,19: 'in vista della vostra edificazione'; in Fil 2,13: 'in vista del suo beneplacito', e in 1Ts 3,2: 'in vista (del rafforzamento) della vostra fede'.

Inoltre nel contesto di 1Cor 15 troviamo per ben quattro volte uno stesso sintagma collegato a νεκρῶν, cioè (ἡ) ἀνάστασις (τῶν) νεκρῶν (vv. 12.13.21.42) portandoci a dedurre che l'ellissi del v. 29 sia da completare con 'la risurrezione dei morti'. D'altra parte, in ragione di questa nostra interpretazione, potrebbe sorgere l'interrogativo del perché l'importante parola ἀνάστασις sarebbe stata omessa dal versetto in questione. Secondo noi, la mancanza di questo termine è volta mettere in risalto οἱ νεκροί, i morti, con i quali al momento della risurrezione si è di nuovo riuniti. In effetti tale attenzione al destino dei fratelli cristiani defunti è già ben testimoniata in 1Ts 4,13-18, testo nel quale Paolo rassicura i suoi destinatari sul fatto che alla *parousia* il Risorto riunirà nella comunione con lui tutti i credenti. Quindi alla fine riteniamo che il versetto sia da rendere in questo modo: 'Cosa faranno coloro che si fanno battezzare in vista (della risurrezione) dei morti? Se davvero i morti non risorgono perché si fanno battezzare in vista (della risurrezione) di loro?'

In conclusione, Paolo in 1Cor 15,29 presenta l'esempiopositivo di coloro che si sottopongono e si espongono (in quanto si tratta di una manifestazione pubblica della fede) al battesimo nella speranza di partecipare alla risurrezione finale con tutti i morti, specialmente con quelli 'in Cristo'. Scopo del versetto è, come sottolinea Schnabel,¹³ mostrare che, se quest'ultima non ci fosse, allora il rito cristiano non avrebbe alcun senso perché deprivato di effetto in ordine alla morte, alla vita eterna e all'unione con Cristo. Se nel nostro contesto, da una parte, il battesimo è funzionale all'argomentazione paolina a favore della risurrezione, dall'altra esso è mostrato nella sua dimensione escatologica, come fondamento della speranza finale del cristiano. Infatti proprio perché ha scelto di ricevere il battesimo egli può guardare con fiducia al suo destino ultimo, nella certezza derivante dalla fede che, come ha condiviso la sorte del primo, così condividerà anche quella del secondo Adamo (cf. 15,44-49).

FRANCESCO BIANCHINI
Pontificia Università Urbaniana
00120 Città del Vaticano
f.bianchini@urbaniana.edu

¹³ E.J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTANT), Wuppertal 2006, 944.

Parole chiave

1 Corinzi fi Battesimo fi Risurrezione dei morti fi Liturgia protocristiana

Keywords

1 Corinthians fi Baptism fi Resurrection of the dead fi Early Christian Liturgy

Sommario

Il breve studio affronta la *crux interpretum* di 1Cor 15,29. Un'attenta analisi del versetto nel suo contesto porta a scartare l'ipotesi, maggioritaria ma non adeguatamente fondata, di un battesimo vicario per i morti. Si propone una nuova lettura del testo che va tradotto nel modo seguente: 'Cosa faranno coloro che si fanno battezzare in vista (della risurrezione) dei morti? Se davvero i morti non risorgono perché si fanno battezzare in vista (della risurrezione) di loro?'.

Summary

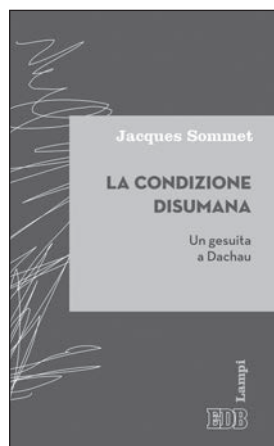
This brief study tackles the *crux interpretum* of 1Cor 15,29. A careful analysis of the verse in its context leads to a rejection of the majority but insufficiently founded hypothesis of a vicarious baptism for the dead. A new reading of the text is proposed which is to be translated as follows: 'What are those people doing who have themselves baptised in view (of the resurrection) of the dead? If indeed the dead do not rise, why do they have themselves baptised in view of (the resurrection of) them?'.

JACQUES SOMMET

La condizione disumana

Un gesuita a Dachau

Arrestato per la sua attività antinazista e per aver aiutato ebrei fuggiaschi, il gesuita francese Jacques Sommet ricostruisce, in due testi scritti subito dopo la guerra, gli anni trascorsi nel campo di concentramento di Dachau. Il primo dei due articoli – inediti in italiano – si intitola «La condizione disumana» e venne pubblicato sulla rivista «Études» nel 1945; il secondo, dal titolo «Conquista della libertà», fu redatto su richiesta di p. Henri-Marie de Lubac e vide la luce nei «Cahiers du monde nouveau».



«LAMPY»

pp. 80 - € 8,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

N. AMZALLAG, *Esau in Jerusalem. The Rise of a Seirite Religious Elite in Zion at the Persian Period* (CRB 85), Gabalda, Pendé 2015, p. 282, cm 24, € 62,00, ISBN 978-2-85021-242-0; ISSN 0575-0741.

La tesi che l'autore del presente studio svolge è di grande interesse e certamente originale nel suo impianto e nei suoi risultati. La tesi, a carattere storico, è che la comunità giudaica postesilica del VI sec. a.C. non debba essere considerata semplicemente come quella costituita dalla sola etnia israelitica, come correntemente si crede, bensì come una comunità della quale è entrata a far parte una forte componente di origine edomita che addirittura avrebbe avuto in essa, stando ad alcuni testi biblici, una parte preponderante. Espressa così la tesi, può apparire peregrina a chi di solito pensa al periodo postesilico come all'epoca del confronto-scontro tra soli due partiti, quello della *golab*, costituita dagli ex esiliati in Babilonia, e quello di coloro che erano rimasti in patria dopo la *débâcle* di Gerusalemme nel 587 a.C. In realtà, non sono mancati di recente degli studi che hanno mostrato come la storia e la composizione della comunità postesilica fossero molto più complesse di quanto sembrasse (P.H.W. Lau, 'Gentile Incorporation into Israel in Ezra-Nehemiah?' in *Bib* 90[2009], 356-373; M. Thiessen, 'The Function of a Conjunction: Inclusivist or Exclusivist Strategies in Ezra 6.19-21 and Nehemiah 10.29-30' in *JSOT* 34[2009], 63-79); tuttavia, non vi era ancora uno studio così ampio e dettagliato sul tema come quello di Amzallag.

L'autore, dopo una breve introduzione nella quale spiega il senso del suo lavoro e il suo principio metodologico del riscontro di anomalie disarmoniche all'interno di testi armonicamente costruiti, suddivide il suo lavoro in tre parti, ciascuna delle quali comprende tre capitoli.

La prima parte si occupa del riscontro del gruppo edomita in Esd 2,65 e dell'interpretazione da dare alla presenza di quei misteriosi duecento cantori e cantatrici citati come un sovrappiù rispetto alla comunità che ritornava dall'esilio in Babilonia. Per l'autore i duecento cantori (v. 65b) sarebbero da identificare con un gruppo di specialisti della musica cultuale di etnia edomita, più precisamente ezraita. Questa affermazione si ricaverebbe dal fatto che nelle Cronache, accanto al gruppo dei cantori figli di Asaf, di etnia israelitica, si menzionano altri due gruppi, quello di Heman e quello di Jeduthun (1Cr 15,17-19; 2Cr 5,12), i quali in 1Re 5,11 e nei Sal 88,1 e 89,1 sono denominati 'ezrait' (l'Ethan delle citazioni sta per Jeduthun). In 1Cr 2,6, però, tali gruppi sono detti figli di Zerah, il che richiamerebbe il dato che Zerah era costituito da tre clan: giudaica, simeonita ed edomita (Nm 26,20; 1Cr 2,4). La ricostruzione storico-sociologica di Amzallag identificherebbe i figli di Zerah come etnia sostanzialmente edomita/seirita: le altre due denominazioni etniche sarebbero in realtà frutto della contiguità territoriale di Edom/Seir con Giuda e Simeone, come mostrerebbe iconicamente la coppia Giacobbe/Esau, ma ancora di più la coppia Perez/Zerah, figli di Giuda e Tamar (in Gen 36,10.13.17 Zerah è discendente di Esau), dove Zerah, come Esau,

sarebbero stati i primogeniti *de jure*. Dal che si ricaverebbe anche una superiorità dell'etnia edomita. Tale superiorità consisterebbe nella tradizione ben consolidata della bravura degli edomiti nel campo della musica cultuale. Questo dato rivelerebbe anche l'esistenza di un culto jahwista distinto da quello israelitico, come del resto mostrerebbero passi del tipo di Dt 33,2 e Gdc 5,4.

La seconda parte dello studio cerca di ricostruire il processo storico-ideologico che ha portato a inserire il gruppo ezraita/edomita all'interno della comunità cultuale israelitica. Il testo chiave attorno al quale ruota la serie di argomentazioni dell'autore è Ne 10, ove si parla della sanzione del 'patto' (v. 1) sottoscritto dalla comunità postesilica. In realtà, come precisa Amzallag, il termine *patto* (*covenant*) è inappropriato, dato che di solito per esso viene usata la parola *berît* (Ne 1,5; 9,8) a indicare l'alleanza tra YHWH e il suo popolo. In Ne 10,1 si usa invece il termine *šmānā* che rimanda a un documento di concessione (*charter*). In altri termini l'assemblea avrebbe stipulato con questo documento un contratto che prevedeva, come riferisce Ne 11, a) l'estensione verso sud, cioè verso il territorio dei rifugiati edomiti, della provincia di Yehud; 2) le modalità di distribuzione delle tasse a favore dei cantori; c) la riforma del culto musicale jahwista. Che nel documento si trattasse dell'inserzione o integrazione del gruppo ezraita nella comunità, lo dimostrerebbe l'uso distintivo dei pronomi 'essi' (gli ezraiti) e 'noi' (gli israeliti) (vv. 29-30). Il trattato in questione sarebbe poi preceduto da un preambolo in Ne 9,6-37, dove si giustificerebbe l'operazione con i peccati commessi dagli israeliti, puniti e impossibilitati a continuare il culto musicale preesilico. La dimostrazione di tale assunto si ricaverebbe dalla minuziosa analisi che l'autore fa dei Sal 105; 106; 135; 136. Questo espediente teologico, cioè la ricaduta delle responsabilità sulle spalle degli israeliti, sarebbe una risposta al processo di demonizzazione degli edomiti, come la definisce l'autore, che si era venuta a creare dopo l'esilio e di cui sono testimoni testi come Ez 35. Il cosiddetto preambolo avrebbe così condotto alla levitizzazione del gruppo edomita e anche alla sua emergenza egemonica come parte eletta del popolo di YHWH.

Nella terza parte del lavoro l'autore espone infine ancora in maniera dettagliata la fisionomia teologica di questa nuova élite emergente, come egli la definisce. Ne risulta, relativamente al gruppo ezraita, un credo yahwista parallelo e distinto rispetto a quello israelitico. Lo dimostrerebbe soprattutto l'analisi dei Sal 111 e 112, che per Amzallag non vanno considerati indipendentemente l'uno dall'altro, bensì connessi insieme in qualità di 'antifonale complesso' (193), destinato a essere cantato da due cori alterni i quali avrebbero pronunciato appunto alternativamente i versetti dell'uno a fronte dell'altro. In breve, il canto di un coro si sarebbe alternato al controcanto dell'altro, mettendo in opposizione o perlomeno in tensione la storia salvifica dell'uno (israelitico) con quella dell'altro (edomita).

Questa grande operazione socio-ideologica che fa da oggetto alla tesi di Amzallag sarebbe, secondo l'autore, da inserire nella riforma voluta da Neemia col suo arrivo in Giudea. L'inserzione del resoconto della celebrazione del contratto/alleanza firmato dai membri della comunità postesilica, insieme al suo preambolo (9,6-37), in tensione con la generale atmosfera di demonizzazione degli edomiti da parte degli israeliti, sarebbe la testimonianza della volontà del governato-

re Neemia di risollevare le sorti di quella comunità che avrebbe trovato in stato miserevole (riflesso in particolare dal gruppo israelitico minoritario asafita). L'operazione sarebbe però costata cara a Neemia, come si dedurrebbe dalle dure opposizioni e resistenze da lui incontrate nella riforma. Sarebbe questo forse il motivo del suo lamento contro quei nemici che avrebbero fatto ostruzionismo alle sue operazioni di riforma, in particolare alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme. Insomma, agli occhi di Amzallag Neemia sarebbe stato uno straordinario riformatore che avrebbe avuto la lungimiranza di rinverdire le sorti della comunità postesilica ricorrendo a un'operazione in certo qual modo rivoluzionaria. - quanto l'autore ci fa capire nella necessaria quanto chiara conclusione.

La lettura dello studio di Amzallag è gradevole, perché egli sa condurre con acutezza una catena pressante di argomentazioni quasi alla maniera di un thriller. Ciò è necessario per una tesi indubitabilmente originale ma anche audace. Le argomentazioni sono ben allacciate tra loro, ma non sempre e non tutto è convincente. Talvolta sembra che l'interpretazione di alcuni passi biblici nei loro risvolti 'scoperti' dal Nostro poggi su postulati indiscussi e su premesse ormai ritenute pacifiche, per cui diventa un po' faticoso condividere in pieno la sua ermeneutica (si veda ad esempio la sua analisi del Sal 106 nelle pp. 173-180, ma anche la sua esegesi dei Sal 111 e 112). Queste nostre osservazioni tuttavia non inficiano il coraggio di Amzallag nel rivelarci aspetti stimolanti della storia del giudaismo postesilico e la lucidità con la quale svolge le sue appassionanti analisi.

Marco Nobile
Pontificia Università Antonianum
Via Merulana, 124
00184 Roma
ma.nobile@yahoo.it

S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Translated from Italian by MICHAEL TAIT (AnBib. Dissertationes 203), Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, p. 505, cm 21, € 35,00, ISBN 978-88-7653-203-0.

La monografia costituisce la traduzione integrale in lingua inglese, eseguita da Michael Tait, della dissertazione dottorale in Scienze Bibliche elaborata in italiano (*Le aggiunte in greco nel libro di Ben Sira*) da Severino Bussino sotto la guida del prof. Maurice Gilbert, e del secondo relatore, prof. Steven Pisano. La tesi è stata discussa il 29 marzo 2011 presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma.

Lo studio rappresenta il primo commentario sistematico alle aggiunte greche (G^{II}) del libro di Ben Sira. Il testo ampio della traduzione greca del libro sapienziale è contenuto in numerosi testimoni greci minuscoli, tra i quali ha un ruolo particolare il ms. 248, conosciuto come *Codex Vaticanus 346* (XIII-XIV sec.), pubblicato da J.H.A. Hart (*Ecclesiasticus. The Greek text of codex 248*, Cambridge 1909). Come si sa, alle aggiunte al testo greco del traduttore di Ben Sira sono stati dedicati alcuni lavori di ricerca che hanno affrontato la problematica

da diverse prospettive, considerando di volta in volta nelle aggiunte l'emergere di tematiche peculiari (si consideri ad esempio il tema dell'„illuminazione, legata alla scuola di Aristobulo, secondo quanto evidenziato da G.L. Prato, 'La lumière interprète de la sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sirà', in M. Gilbert [ed.], *La Sagesse de l'Ancien Testament* [BETHL 51], Leuven 1979, 21990, 317-346.423), la possibile relazione con i testi di Qumran (cf. i due lavori di M. Rossetti, 'Le aggiunte ebraiche e greche a Sir 16,1-16', in *Salesianum* 64[2002], 607-648; Id., 'Le aggiunte ebraiche, greche e latine a Sir 15,1-20', in *Salesianum* 67[2005], 233-254), la supposizione di una matrice essenica per alcune di esse (cf. M. Philonenko, 'Sur une interpolation essénisante dans le Siracide [16,15-16]', in *OrSucc* 33-34[1984-1986], 317-321), la relazione delle aggiunte greche con una probabile *Vorlage* ebraica (tesi sostenuta da M. Gilbert, che ha dedicato diversi studi al tema delle aggiunte greche, 'Les additions grecques et latines à Siracide 24', in J.M. Auwers fi A. Wénin [edd.], *Lectures et relectures de la Bible. FS P.M. Bogaert* [BETHL 144], Leuven 1999, 195-207; Id., 'L'„addition de Siracide 1,21. Une énigme', in V. Collado Bertomeu [ed.], *Palabra, Prodigio, Poesía. FS L. Alonso Schökel* [AnBib 151], Roma-Jávea 2003, 317-325). Particolarmente conosciuta in questo ambito di studi è la tesi di Conleth Kearns, primo lavoro di ricerca dedicato interamente al testo di G^{II}. La dissertazione, discussa nel 1951 e pubblicata solo recentemente (*The Expanded Text of Ecclesiasticus: Its Teaching on the Future Life As a Clue to Its Origin. Enlarged with a Biographical Sketch of Kearns by G. Norton, an Introduction to Kearns, Dissertation by M. Gilbert and Bibliographical Updates [1951-2010] by N. Caldach-Benages. Edited by P.C. Beentjes* [DCLS 11], Berlin 2011), prende in esame soprattutto la prospettiva escatologica presente in alcune aggiunte del testo greco (G^{II}).

Il grande merito del lavoro di Severino Bussino è quello di offrire l'„analisi esegetico-teologica sistematica di tutte le aggiunte greche (G^{II}) al libro del Siracide. L'„autore, professore di Fisica presso l'„Università di Roma Tre, coniuga nel suo lavoro rigore scientifico, sensibilità teologica ed equilibrio nel presentare i risultati delle innumerevoli analisi condotte.

La tesi si articola in un'„introduzione seguita da quindici capitoli e dalla conclusione generale. L'„introduzione situa la ricerca dell'„autore nel contesto degli studi esistenti sulle aggiunte greche al libro del Siracide e presenta il progetto di lavoro, il metodo usato, i sei momenti previsti nell'„analisi delle singole aggiunte (lo studio del contesto; il testo e la critica testuale; il vocabolario; la versione ebraica; l'„inserimento dell'„aggiunta nel contesto; la teologia dell'„aggiunta). All'„introduzione fanno seguito quindici capitoli che sistematicamente analizzano le aggiunte greche situate in ogni unità letteraria del testo del Siracide (1,1-30; 2,1-18; 3,1fi4,10; 4,23b; 9,17fi11,6; 11,7-28; 11,29fi14,19; 15,11fi18,14; 18,15fi19,17; 19,18fi20,31; 21,1fi23,27; 24,1-34; 25,12ab; 26,19-27; 27fi51). Il capitolo finale contiene la conclusione generale nel corso della quale l'„autore formula alcune risposte alle domande poste all'„inizio dell'„indagine: la domanda sulle fonti del testo di G^{II}, le caratteristiche del vocabolario delle aggiunte, le strutture sintattiche utilizzate dal redattore di G^{II}, la possibile relazione esistente tra l'„opera del redattore e quella originale di Ben Sirà, l'„uso del testo biblico nelle aggiunte greche, le tematiche ricorrenti, il contesto culturale al quale potrebbe far riferimento il

redattore delle aggiunte, infine uno sguardo prospettico sulle questioni rimaste aperte e sulla necessità di indagini ulteriori.

Chi legge con attenzione il lavoro di Severino Bussino può facilmente osservare come l'indagine sia stata condotta con grande accuratezza nel presentare le caratteristiche fondamentali di ciascuna aggiunta: la presenza del testo nei testimoni testuali, l'analisi delle varianti, l'uso del vocabolario in relazione al testo di G^I, la relazione di ciascuna aggiunta col contesto più ampio dell'unità letteraria di Ben Sira in cui è inserita, la relazione con lo sfondo veterotestamentario (LXX e TM), la proposta della retroversione ebraica del testo, quindi il movimento, sul piano dell'interpretazione teologica, sul quale l'aggiunta si situa con l'intento di rimarcare un precedente insegnamento del saggio Ben Sira, o di ampliarlo o di collegarlo a qualche insegnamento precedente o seguente, probabilmente a motivo della mutata situazione culturale di riferimento.

Mediante l'analisi puntuale delle singole aggiunte il lettore è condotto a osservare e fare proprie le constatazioni, le affermazioni e le conclusioni che l'autore formula in modo organico nel capitolo finale. In riferimento alle fonti del testo di G^{II}, la maggioranza delle aggiunte è presente solo nella recensione luciana (96 stichi su un totale di 136), alcuni stichi ricorrono solo nella recensione di Origene (5 stichi), mentre 26 stichi ricorrono in entrambe le recensioni. Il ms. 248 contiene la maggioranza delle aggiunte (tranne 14 stichi), dato che conferma questo ms. come miglior testimone di G^{II}. Degna di attenzione è anche la presenza delle aggiunte greche che trovano riscontro nel testo ebraico (11 stichi nel ms. A), parzialmente anche in siriano e nella versione latina della Vulgata. Rispetto alla domanda sulla relazione tra il vocabolario delle aggiunte e quello di G^I, Bussino richiama l'attenzione sul fatto che la terminologia usata nel testo esteso di G^{II} è meno presente nella traduzione di G^I. Inoltre, a volte il lessico di G^{II} non appare riconducibile a un termine ebraico, altre volte invece si potrebbe supporre un termine ebraico raro. In tal modo è posta in luce la complessità della relazione tra aggiunte greche e un possibile o probabile testo ebraico originario, domanda che richiede ricerche ulteriori. La sostanziale unità del vocabolario di G^{II} invece sembra deporre a favore di un unico autore almeno per molte aggiunte. Anche lo studio sintattico delle aggiunte consente a Bussino di notare come l'uso prevalente dell'indicativo e del congiuntivo nella maggioranza degli stichi di G^{II} (50 di essi) sia da ricondurre all'intento del redattore di inserire soprattutto commenti e annotazioni all'insegnamento di Ben Sira. Quale relazione quindi possiamo supporre tra l'insegnamento del saggio e G^{II}? L'analisi di Bussino offre numerosi spunti di riflessione. Innanzitutto l'autore delle aggiunte conosce molto bene il pensiero di Ben Sira e, al tempo stesso, le aggiunte sembrano spesso interrompere la logica del testo di G^I, come se il redattore tradisse una certa impazienza di esprimere quanto gli sta particolarmente a cuore. Le diverse osservazioni condotte sul contenuto delle aggiunte lasciano aperta la possibilità di ipotizzare la presenza di più autori che potrebbero esprimere una sensibilità comune che procede da un contesto culturale simile, mentre la somiglianza dello stile delle aggiunte appare essere un elemento a favore dell'unitarietà dei passi di G^{II}. Alla domanda sulla relazione tra G^{II} e l'uso del testo biblico, le analisi condotte sulle aggiunte indicano che il redattore usa in maniera ricorrente il testo biblico, tratto

che conduce Bussino a supporre nel contesto, nella comunità in cui le aggiunte sono state elaborate, una forte valenza positiva assegnata alla Bibbia. Tra i temi rilevanti delle aggiunte, Bussino ne individua alcuni: l'antropologia, la vicinanza di Dio, la sapienza e il timor di Dio, l'amicizia, la vita sociale, la figura della donna, il ruolo della legge d'Israele, l'eschatologia. Su questo punto possiamo osservare quanto la presente indagine abbia arricchito le conoscenze possedute mostrando come ad esempio l'interesse per l'eschatologia, già messo in evidenza nello studio di Kearns, sia da situarsi in un contesto impregnato da un particolare interesse per la relazione tra l'uomo e Dio. Come nota Bussino: 'When the role of God in man's life is being ever more indicated, and guidance and illumination on the part of God are to the fore, then the theme of eschatology emerges almost naturally as the future continuation of a relationship which already here and now is decisive for the life and conduct of man' (419). Anche in relazione ai possibili influssi culturali su G^{II}, Bussino mostra che l'analisi del vocabolario della totalità delle aggiunte indica un prevalente interesse per l'uomo e la sua relazione con Dio che porterebbe forse a distinguere l'autore delle aggiunte dall'ambiente essenico e qumranico. Egli sembra porsi nel solco delle argomentazioni di Ben Sira e della tradizione religiosa di Israele per completare anche a livello teologico gli insegnamenti del saggio. Le aggiunte elaborano il loro discorso sull'uomo, colto e aperto, ma soprattutto sull'uomo nel suo rapporto con Dio. Egli è molto presente accompagnando e guidando l'uomo.

Grazie allo stile scorrevole e sobrio dell'autore, il lettore legge questo lavoro di ricerca, ricchissimo di informazioni, dati e confronti testuali, ma anche di riflessioni e interrogativi, con grande piacere.

Salutiamo il lavoro di Severino Bussino, disponibile ora anche in lingua inglese, come uno strumento assai prezioso offerto a tutti gli studiosi di Ben Sira, soprattutto a quanti vorranno approfondire la conoscenza del testo greco e della sua trasmissione. L'indagine condotta ci consente di crescere nella conoscenza di questo testo sapienziale segnato dalla precisa volontà dell'autore, il saggio Ben Sira, di dialogare con la tradizione religiosa e con la cultura del suo tempo. La presente pubblicazione testimonia come questa necessità di dialogo sia andata crescendo e arricchendosi nel corso dei secoli, attraverso il lavoro dei suoi numerosi traduttori e redattori.

Maria Carmela Palmisano
Facoltà di Teologia
Università di Lubiana
Kongresni trg 12
1000 Ljubljana
Slovenia

MariaCarmela.Palmisano@teof.uni-lj.si

L. MACNAMARA, *My Chosen Instrument. The Characterisation of Paul in Acts 7:58ff15:41* (AnBib. Dissertationes 215), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. XVIII-596, cm 21, € 32,00, ISBN 978-88-7653-6939.

È innegabile che la figura di Paolo nel racconto di Atti degli Apostoli assuma un rilievo, narrativo e teologico, notevole: tra gli studiosi dell'opera lucana è opinione diffusa che l'autore intenda veicolare attraverso il personaggio paolino le principali istanze del suo messaggio, non solo riportando alcuni discorsi che egli pronuncia in occasione della sua predicazione (cf. At 13,16b-41 e 17,22b-31), ma soprattutto enfatizzando alcuni tratti della sua identità e della sua missione. Nel primo caso, si pensi al duplice radicamento di Paolo nella religione giudaica (cf. 9,1; 21,26; 22,3-5; 23,5-6; 24,14-15; 26,4-5) e nella cultura greco-romana (cf. 9,11; 16,37; 17,16-21; 19,9; 21,39; 22,26-28; 23,27; 25,10-11) che gli consentono di adempiere l'incarico di proclamare il vangelo 'alle nazioni, ai re e ai figli d'Israele' (9,15). Per quanto attiene il suo itinerario missionario, esso risponde alle attese della teologia lucana, in base alla quale il vangelo della salvezza è destinato a Israele e alle genti (cf. Lc 2,30-32).

La ricerca ha dedicato numerosi contributi alla figura di Paolo in Atti, privilegiando soffermarsi sull'attendibilità storica della narrazione lucana, raffrontando le informazioni biografiche in essa contenute con i dati disponibili nell'epistolario paolino, e sulla portata teologica delle affermazioni attribuite all'apostolo, per verificarne la congruenza con i testi paolini. Negli studi più recenti si è fatto attenzione soprattutto al profilo *narrativo* del protagonista della seconda parte del libro di Atti: in particolare, la ricerca di J. Dupont (*Nouvelles Études des Actes des Apôtres*, Paris 1984), e quella di J.-N. Aletti (*Quand Luc raconte*, Paris 1998), D. Marguerat (*La première histoire du christianisme*, Paris 1999) e O. Flichy (*La figure de Paul dans le Actes des Apôtres*, Paris 2008) hanno evidenziato l'accuratezza con la quale Luca ha cesellato i tratti che compongono il ritratto di Paolo, alla luce della trama e del messaggio che egli intende comunicare. Lo studio di Luke Macnamara, che costituisce la versione riveduta della tesi dottorale discussa presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma (2015) sotto la guida di D. Béchard, è incentrato sulla caratterizzazione del personaggio Paolo nella sequenza narrativa compresa tra la sua prima apparizione in occasione della lapidazione di Stefano (At 7,58) e la vigilia del secondo viaggio missionario (15,41). L'obiettivo è di esaminare 'lo specifico ritratto di Paolo come emerge per il primo lettore di Atti attraverso il processo di lettura' (19). Sulla base dell'approccio interpretativo suggerito da J.A. Darr (*On Character Building. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke's Acts*, Louisville, KY 1992; *Herod the Fox. Audience Criticism and Lukan Characterisation*, Sheffield 1998), si postula che 'il lettore si accosti al testo con uno specifico *extratesto*' (20), termine con il quale s'intende far riferimento alle competenze storiche, religiose, linguistico-letterarie e geografiche del destinatario originario.

Il volume di Macnamara si compone di otto capitoli (1-423), di un'appendice dedicata alla *synkrisis* tra Paolo e Filippo (425-442), degli elenchi delle abbreviazioni, delle opere citate e degli indici delle fonti e degli autori menzionati

(443-496). Il c. I introduttivo offre un breve *status quæstionis* relativo alla ricerca sulla figura di Paolo nel libro di Atti, evidenziando in particolare la 'parziale prospettiva' (4) che ha caratterizzato i precedenti contributi; è, inoltre, delineato l'approccio ermeneutico utilizzato, e sintetizzato il percorso della ricerca teso a dimostrare la rilevanza ecclesiale del ritratto paolino (25). Paolo fa la sua prima comparsa nella narrazione lucana contestualmente all'uccisione di Stefano: a essa è dedicato il c. II (27-70). L'apostolo è descritto come un personaggio secondario, ai piedi del quale i lapidatori di Stefano depongono i loro mantelli (At 7,58b): per quanto egli sia inizialmente descritto come un personaggio secondario, la sua presenza e la sua convinta adesione alla scelta di eliminare il diacono della comunità gerosolimitana (8,1a) preparano il lettore alla descrizione del ritratto violento di Saulo, il feroce persecutore che non dà tregua ai seguaci del Cristo (8,3; 9,1-2). L'evento cristofanico di Damasco (At 9,1-19a), che rappresenta il punto di svolta per la vita di Saulo/Paolo, è esaminato nel c. III (71-128); in effetti, si verifica una radicale ridefinizione del protagonista che, da acerrimo oppositore, diviene 'strumento eletto' del Risorto (At 9,15). La sua nuova identità, rivelata ad Anania, è caratterizzata in prospettiva cristologica: 'egli non solo confesserà Gesù, ma lo imiterà attentamente' (107). Costituito araldo del Signore e recuperata la vista, dopo aver ricevuto il battesimo, Paolo muove i suoi primi passi da discepolo a Damasco e, successivamente, a Gerusalemme (At 9,19b-30). Il c. IV (129-181) esamina nel dettaglio i due episodi che, per la prima volta, vedono per protagonista Paolo in qualità di predicatore del vangelo. La testimonianza dei membri dell'assemblea sinagogale damascena rappresenta la dimostrazione più autorevole del radicale mutamento avvenuto in Paolo: presumibilmente istruito dai discepoli a Damasco sulla figliolanza divina e sulla messianità di Gesù (145), egli suscita meraviglia nelle sinagoghe damaschine per il suo radicale cambiamento. Tuttavia, né a Damasco né a Gerusalemme la sua predicazione è accolta; anzi, in entrambi i casi, è costretto a fuggire per sottrarsi ai complotti dei suoi oppositori (At 9,23-25.29b-30). In questo contesto emerge la figura di Barnaba (9,27-28; cf. 4,36-37) che funge da garante per conto di Saulo presso gli apostoli, inizialmente diffidenti nei suoi riguardi. Nel confronto con i giudei a Damasco e con gli ellenisti a Gerusalemme, il lettore trae conferma della nuova identità paolina. Macnamara fa bene a sottolineare che tutto ciò 'implica una riconfigurazione di tutte le sue relazioni. Inizialmente egli era temuto dalla Chiesa, ma ora dopo lunga esitazione e resistenza egli è accettato come discepolo e predicatore' (180). Ad Antiochia sull'Oronte Paolo giunge dopo essere fuggito da Gerusalemme: ivi sorge la comunità (At 11,19-24) presso cui egli, unitamente a Barnaba, s'intrattiene per un anno intero (11,25-26): sulla permanenza paolina nella comunità antiochena si sofferma il c. V (183-235). Ivi Saulo 'per la prima volta insegna in una Chiesa, i cui membri erano presumibilmente in gran parte gentili' (197). All'interno della comunità, Paolo e Barnaba assumono il ruolo di delegati con l'incarico di portare soccorso economico ai fratelli che abitavano in Giudea, colpiti da una grave carestia (At 11,27-30). In At 13,1 sono menzionati tra i profeti e i dottori della comunità; a loro lo Spirito affida un incarico, il cui contenuto resta intenzionalmente celato (13,3). L'irruzione dello Spirito, menzionata in At 9,17, solo ora è descritta esplicitamente: 'Saulo, per-

tanto, è pubblicamente riconosciuto come uno strumento eletto dallo Spirito in vista della missione' (219).

Il racconto del primo viaggio missionario di Paolo (At 13fi14) è ampiamente analizzato al c. VI (237-343). La sequenza si apre con l'episodio della missione di Paolo a Cipro (At 13,4-12); è in questo contesto che Luca rivela l'altr nome di Saulo, vale a dire Paolo. Nella prospettiva biblica, il cambio di nome denota l'assunzione di un nuovo incarico: nel caso specifico di Paolo, tale mutamento si registra in occasione della proclamazione del vangelo a Sergio Paolo, proconsole dell'imperatore romano, e del contrasto con Elimas, descritto come mago e falso profeta. Egli, invece, è caratterizzato come ricolmo di Spirito, mentre Dio agisce attraverso di lui (cf. 247-255): l'accusa pronunciata nei confronti del suo oppositore può essere interpretata come giudizio di condanna per l'atteggiamento che aveva caratterizzato la sua condotta prima dell'evento di Damasco (258). Il discorso pronunciato da Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia (At 13,16b-41) si lascia apprezzare non solo per il contenuto, ma anche per lo stile e la composizione che si richiamano ai principi della retorica classica. Iconio (At 14,1-7) e Listra (14,8-20) rappresentano le due successive tappe dell'itinerario missionario di Paolo e Barnaba. Opportunamente, Macnamara fa notare che Paolo 'dimostra per la prima volta consapevolezza del mandato del Signore e del suo scopo' (290). L'identificazione dei missionari con Zeus ed Ermes denota la difficoltà da parte dei predicatori di interagire con l'ambiente culturale gentile (cf. At 17). L'opera dello Spirito è descritta in At 13fi14: attraverso la coppia di missionari, Dio ha aperto anche ai gentili la porta della fede (14,27). Essi, di fatto, prendono parte a pieno titolo alla missione di Gesù, delineata nel discorso inaugurale tenuto nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30; cf. 338-340). La tecnica della *synkrisis*, cui Luca ricorre di frequente con abilità e perizia, contribuisce a creare un percorso di *continuità* tra la predicazione di Gesù e dei suoi inviati, tra cui anche Paolo assume un ruolo di primo piano. L'esperienza maturata da Paolo durante il suo primo viaggio missionario nei territori della diaspora giudaica contribuisce a dirimere la questione sull'opportunità di imporre la circoncisione ai gentili che chiedevano di essere accolti all'interno della comunità ecclesiale (At 15,1-4). Il c. VII (345-391) si sofferma sull'intervento paolino all'assemblea di Gerusalemme: in realtà, il lettore resta abbastanza sorpreso del ruolo subordinato che Luca affida a Paolo non solo rispetto a Pietro, ma anche nei confronti di Barnaba, soprattutto in ragione di quanto esposto in At 13fi14. Secondo Macnamara, la ragione è da ricercare nell'intenzione del narratore di rimarcare che 'la missione ai gentili è opera di Dio, e non un'iniziativa di Paolo' (360). Ciò non implica un ridimensionamento della rilevanza che compete a Paolo e Barnaba nella Chiesa delle origini: difatti, è affidato a loro il mandato di divulgare alle Chiese di Antiochia, di Siria e di Cilicia la scelta di non imporre l'obbligo della circoncisione ai gentili (At 15,22-35). Un binomio destinato, però, a scindersi a causa del conflitto sorto tra i due sull'opportunità di consentire a Giovanni Marco di unirsi a loro in occasione della visita alle comunità precedentemente evangelizzate: la separazione si rende inevitabile, costringendo Paolo a scegliersi un nuovo collaboratore, Sila (16,1-4).

Nel capitolo conclusivo (393-423), si sintetizza il percorso argomentativo del lavoro: secondo Macnamara, quello di Paolo corrisponde al ritratto di una 'fi-

gura ecclesiale' (408). I ritardi e i vuoti del racconto relativi all'adempimento della missione conferitagli dal Risorto (At 9,15-16) denotano l'intenzione lucana d'inserire il percorso missionario paolino all'interno dell'impegno della Chiesa, e in particolare degli apostoli, di diffondere il messaggio evangelico. In questo senso, si comprende meglio anche il costante utilizzo della tecnica della *synkrisis*, per ribadire la coerenza e la continuità tra la predicazione di Gesù e quella dei suoi inviati. Anche quando matura la scelta di interrompere il sodalizio con Barnaba, Paolo resta radicato all'interno della comunità ecclesiale (cf. 412). Lo scopo della connotazione ecclesiale del ritratto paolino è triplice: 1) *apologetico*, con l'obiettivo di confermare l'autenticità e l'origine divina della sua missione; 2) *parennetico*, poiché il compito di diffondere la parola di salvezza, che spetta a ogni cristiano, tragga esempio dall'impegno missionario paolino; 3) *didattico*, consentendo al lettore di confrontarsi con una figura di spicco della cristianità antica (420-422).

Il volume di Macnamara si propone di colmare una lacuna importante nella ricerca sul libro di Atti. In effetti, uno studio analitico della figura di Paolo, per quanto limitato alla sequenza narrativa di At 7,58-15,41, non ha precedenti. L'originalità del presente contributo, tuttavia, non si limita alla scelta del tema, ma si estende anche alla prospettiva adottata dall'autore di valutare il percorso di caratterizzazione della figura paolina nel contesto della trama e nel confronto con gli altri personaggi. Particolare attenzione è dedicata altresì ai *gaps* e ai *ritardi* che rendono peculiare la narrazione lucana e incidono sulla costruzione del personaggio-Paolo. La trattazione, seppur strutturata in maniera organica e coerente, presenta alcuni aspetti critici, bisognosi di chiarimenti o di ulteriori approfondimenti. In prospettiva metodologica, se il volume si propone di esaminare 'la caratterizzazione di Paolo da parte del primo lettore di Atti' (20), sarebbe stato auspicabile riservare uno spazio adeguato al *lettore implicito* che l'autore ha in mente di costruire nel processo di lettura. Limitandosi ad analizzare i presupposti che guidano il 'primo' lettore lucano nella lettura del testo, si corre il rischio di trascurare l'impatto *pragmatico* che il racconto esercita sull'uditore. L'autore preferisce non prendere posizione circa la definizione dell'evento di Damasco (vocazione o conversione: cf. 71); se inizialmente può essere utile, oltre che corretto da un punto di vista metodologico, evitare di etichettare in maniera preventiva l'episodio, al termine dell'analisi sarebbe stato doveroso prendere una posizione. Non è indifferente, in effetti, propendere a favore dell'una o dell'altra soluzione; nel caso in cui si fosse trattato di una conversione, difatti, non si comprenderebbe l'enfasi che il Paolo lucano profonde nel difendere il suo radicamento nel giudaismo sino al termine dell'esposizione di Atti (cf. At 28,16-31). Merita, inoltre, di essere approfondito il rapporto tra Paolo e lo Spirito alla luce della dichiarazione di At 9,17: a differenza dei Dodici, sui quali lo Spirito discende dall'alto sotto forma di lingue di fuoco (At 2,1-4), nel caso di Paolo non si assiste a una vera e propria effusione, ma è lo Spirito descritto con tratti personali (cf. W.S. Shepherd, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke's Acts*, Atlanta, GA 1994) a riservare per sé Paolo e Barnaba per la sua missione. In che relazione si pone la scelta del Risorto (9,15-16) e dello Spirito (13,2)? Infine, sarebbe stato interessante verificare il percorso di caratteriz-

zazione del personaggio-Paolo alla luce del mandato missionario del Risorto in At 1,8, per cogliere la peculiarità della testimonianza paolina rispetto a quella apostolica. Al netto delle annotazioni sopra esposte, il lavoro di Macnamara rappresenta un significativo contributo scientifico che arricchisce il panorama della ricerca sulla figura di Paolo nel libro di Atti.

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

M. COVER, *Lifting the Veil. 2 Corinthians 3:7-18 in the Light of Jewish Homiletic and Commentary Traditions* (BZNW 210), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2015, p. XV-345, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-037431-5; e-ISBN (pdf) 978-3-11-036896-3; e-ISBN (epub) 978-3-11-039273-9; ISSN 0171-6441.

Il libro è il risultato di un progetto di ricerca condotto da M. Cover, suggerito e diretto dal *Doktorvater* Gregory Sterling e pubblicato nella prestigiosa collana BZNW (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft).

Come anticipato nella prefazione (VII), in esso si tenta soprattutto di far dialogare tra loro Paolo di Tarso e Filone Alessandrino, due fra i pensatori religiosi più importanti del I sec d.C. nella diaspora mediterranea. Non per ricostruire le loro vite parallele alla maniera di Plutarco, ma per leggere esegeticamente 2Cor 3,7-18 nel contesto dell'omiletica giudaica e dell'esegesi ellenistico-alessandrina, soprattutto filoniana, punto di riferimento essenziale per capire la lettura paolina di Es 34,29-35 (Mosè discende con le due tavole della Testimonianza dal monte Sinai col volto raggianti, parla agli israeliti, si copre il volto con un velo che toglie ogni qualvolta entra nella Dimora davanti al Signore). L'approccio metodologico non è di tipo filosofico o teologico, ma squisitamente esegetico. L'autore si muove dall'interpretazione paolina del testo di Esodo a quella di Filone e viceversa, per comprendere la lettura dell'apostolo e la sua teologia, tenendo conto dell'ambiente del contesto religioso giudaico alessandrino. Ne viene fuori un serrato confronto in cui emerge da una parte la maggiore erudizione del filosofo alessandrino, dall'altra una intensa originalità di Paolo che riesce nel tentativo di coniugare in una lettura teologica 'in situazione' il pensiero apocalittico e filosofico giudaico.

Il lavoro si sviluppa su tre livelli principali: l'esegesi paolina di Es 34 alla luce delle lettere autentiche; l'esegesi ellenistica nei commenti, nelle omelie e in altre opere esegetiche; la funzione retorica e il progetto (lo scopo) teologico dell'esegesi paolina di Es 34. La prima parte è introdotta dalla questione su come definire l'interpretazione di Paolo delle Scritture d'Israele: un midrash, un'allegoria, un commento? O la più neutra definizione 'esegesi di Paolo'? L'ultima si

chiude con un poscritto sulla lettura allegorica di Gregorio di Nissa di Es 34, debitrice sia a Filone (*De vita Moysis*) che a Paolo, una sorta di anticipazione, nel IV sec., del tentativo dell'autore di far dialogare insieme il filosofo alessandrino e l'evangelizzatore cristiano.

La prima parte del lavoro è di natura letteraria. Dopo avere illustrato i contributi di tanti studiosi del XX sec. riguardo alla forma letteraria e alla funzione di 2Cor 3,7-18 all'interno della lettera (un midrash cristiano di Es 34,29-35; un testo di Paolo o dei suoi oppositori corinzi inserito in un secondo tempo nella lettera; un'omelia o un commento esegetico; un trattatello a se stante; una composizione autenticamente paolina integrata nello scritto), l'autore espone il modello dell'esegesi paolina alla luce di altri tre esempi di commento midrashico: Gal 4,21-31 (l'allegoria di Agar e Sara); Rm 4,3-25 (la giustizia di Abramo); 1Cor 10,1-13 (alcuni eventi dell'esodo di Israele). La comparazione permette di affermare che il modello esegetico di 2Cor 3,7-18 è in se stesso unico nel contesto dell'epistolario paolino: per la maggiore estensione dei testi veterotestamentari commentati, per l'insuale modo di riferirsi a Es 34,29-35 senza citarlo.

La seconda parte usa il metodo comparativo intertestuale: il modello esegetico paolino è messo a confronto con quelli dei 'commentari ellenistici, omelie e altri scritti esegetici'. Il focus principale dell'analisi comparativa è l'opera di Filone, in particolare la serie di commentari allegorici sul Pentateuco (*Quaestiones in Genesim et Exodum*, Commentario allegorico, Esposizione della Legge), una serie di monografie esegetiche del filosofo alessandrino in cui l'esegesi di testi biblici si intreccia con altro tipo di materiale come omelie sinagogali, ecc. Le ragioni di questa scelta sono diverse: Paolo e Filone sono due autori giudaici della diaspora del I sec. d.C. che parlano e scrivono in greco; entrambi nel commentare l'AT usano la LXX e il metodo allegorico; anche se in maniera diversa, ambedue ricorrono alla filosofia ellenistica (platonismo popolare; stoicismo) e alle forme retoriche greche nelle loro opere; sia Filone che Paolo furono alla guida di comunità religiose e a un certo punto della loro vita entrarono in conflitto col potere romano; il loro pensiero teologico aveva la ragionevole pretesa di valere per tutti gli uomini, sia giudei che greci.

Dopo una generale panoramica dei commentari allegorici sul Pentateuco, l'autore concentra la sua attenzione su un particolare modello esegetico filoniano del commentario allegorico, in quanto molto simile al modello paolino di 2Cor e abbozza un simile modello anche nell'*Anonimo Theactethus Commentary* (un commentario frammentario del medio-platonismo composto tra il 50 a.C. e il 100 d.C.). Interessanti i risultati del confronto: sia Filone che Paolo impiegano nel commentare la Scrittura un modello parallelo: cominciano a interpretare una pericope di media lunghezza con una parafrasi inizialmente filosofica e procedono verso una spiegazione del testo attraverso i lemmi biblici. Spesso i testi biblici non sono esplicitamente citati o segnalati e l'autore segue un suo principale ragionamento suddiviso in due parti.

Infine l'autore volge la sua attenzione prima alla letteratura esegetica giudaica di Qumran, con particolare attenzione al metodo esegetico dei *Pesharim* (continui: 1QpHa; 4QpNah e 1/4QpPsa; tematici: 11Q13 e 4Q174), concentrandosi soprattutto su 11Melchisedeq (11Q13), e poi a diversi generi non scolastici di

modelli esegetici di testi biblici: le omelie di Eb 3ff4; At 2; Lc 4,16-30; Gv 6,31-58 e due Omelie Pseudo-filoniane (*De Jona e de Sampson*); alcuni commenti del *Documento di Damasco* e le *Epistulae morales ad Lucilium* di Seneca.

A quali conclusioni porta il confronto tra il modello esegetico paolino di 2Cor 3,7-18 e il vasto arsenale di modelli esegetici dei 'commentari' ellenistici, omelie e altri scritti esegetici' rintracciato da Cover? Anzitutto egli dimostra che la funzione di 'commento' è cosa diversa dal suo genere: esiste un'esegesi di livello secondario impiegata al di fuori del confine letterario del commentario. In contesti molto diversi tra loro, come dimostrano le omelie sinagogali, i vangeli, le epistole greco-romane ecc., si trovano commenti esegetici a testi biblici, fatti da predicatori e scrittori, vere e proprie digressioni rispetto all'argomentazione principale. In questo modo un autore poteva ampliare la spiegazione di un testo diverso, fornire un esempio esegetico verosimile per la propria argomentazione o narrazione, oppure compiere un giro nel discorso per dargli maggiore autorevolezza. Così nel caso di 2Cor 3,7-18 non è necessario pensare a un testo non paolino inserito nella lettera in un secondo momento, una sorta di allegato riempitivo facilmente staccabile dal contesto senza mettere in pericolo l'unità della lettera. Si può pensare che lo stesso Paolo abbia compiuto una digressione esegetica, commentando Es 34,29-35 all'interno dell'ampia argomentazione di 2Cor 2,14ff 7,4 dedicata alla difesa del proprio ministero contro gli oppositori di Corinto.

Nella terza parte della sua ricerca, Cover cerca di delineare la funzione retorica e il fine teologico dell'esegesi paolina di Es 34. Egli trova nel commentario allegorico di Filone, nella Lettera agli Ebrei, nel *Documento di Damasco* e nelle *Epistulae morales* di Seneca, scritti contemporanei alle lettere paoline, delle digressioni simili a quella di 2Cor 3,7-18. Come in questi casi, anche la pericope di 2Cor rappresenta un'amplificazione retorica ed esegetica del ragionamento dell'autore, ben integrata all'interno della lettera, e non un peregrino e inutile riempitivo. L'amplificazione esegetica di Es 34,29-35 non costituisce solo un'estetica digressione letteraria. Da un punto di vista teologico, essa è ben integrata con il tema della Nuova Alleanza di 2Cor 2,14ff 3,6 che a sua volta richiama Ger 31. La figura di Mosè e il tema della Nuova Alleanza sono centrali non solo nel testo profetico ma anche in quello di Es 34: la legge data da Dio al popolo rappresenta in realtà una 'seconda edizione', dato che, a motivo dell'idolatriadi quest'ultimo, Mosè aveva distrutto le prime tavole della Legge. Paolo si serve del testo esodico e della figura di Mosè per condannare le posizioni dei suoi oppositori a Corinto. Alla luce della sua ricerca, l'autore sostiene trattarsi non di missionari giudaizzanti provenienti da Gerusalemme o da Antiochia, né di gnostici o sofisti locali, ma di 'ministri cristiani profondi conoscitori delle tradizioni filosofiche e apologetiche del giudaismo ellenistico' (254).

Lo stesso Mosè nell'esegesi paolina è presentato sotto diversi aspetti: non solo come ministro di un'alleanza nella pietra, ma anche come prototipo di una nuova, profetica alleanza. La sua discesa dal Monte Sinai col volto di luce poi velato non rappresenterebbe solo un esempio dissimile della gloria del ministero cristiano, ma anche un'anticipazione della gloria che contraddistingue il ministero evangelico di Paolo. Quest'ultimo certamente conosceva una tradizione esegetica giudaico-ellenistica che sottolineava la *doxa* dell'Antica Alleanza, espressa

dalla luminosità del volto di Mosè, e su questo si basa per affermare quella della Nuova Alleanza di cui egli è a servizio. C'è una continuità tra la gloria del ministero mosaico 'della morte' e quella del ministero paolino 'dello Spirito': la prima anticipa ed è tipo della seconda. Anche se il primo ministero è transitorio e destinato a lasciare il posto al secondo.

Il lavoro di Cover rappresenta un ottimo esempio della possibilità di coniugare insieme il metodo della lettura retorica e intertestuale con quello storico-critico. Lo studio di numerosi testi contemporanei alla letteratura paolina e della funzione retorica di amplificazione di alcuni commenti esegetici al loro interno ha permesso di fare alcune ipotesi interessanti dal punto di vista storico-critico: la pericope di 2Cor 3,7-18 è parte integrante della lettera e del pensiero paolino e non una semplice digressione riempitiva, una predica dell'apostolo precedentemente pronunciata o la riscrittura di un'esegesi del racconto esodico già scritta dai suoi oppositori. Essa rappresenta un'amplificazione esegetica di secondo livello nell'argomentazione sulla Nuova Alleanza nel contesto dell'apologia del ministero paolino (2Cor 2,14ff7,4) contro gli oppositori di Corinto, maestri profondamente impregnati di tradizioni giudaico-ellenistiche.

Poiché Cover è convinto che Paolo, al pari di Filone, abbia studiato e applicato la retorica antica nei suoi scritti, e che nel caso di 2Cor 3,7-18 abbia fatto ricorso alla tecnica della *digressio* o dell'*amplificatio*, non sarebbe stata inutile nel corso del lavoro una presentazione di queste tecniche all'interno del discorso secondo il modello della retorica classica (sulla funzione della *digressio*, cf. H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Leiden-Boston-Köln 1998, §§ 340-342; sull'*amplificatio* cf. *ibid.*, §§ 259.400-409). Questo avrebbe aiutato un lettore privo di tali conoscenze tecniche a capire ancora meglio la funzione della cosiddetta digressione di esegesi di secondo livello all'interno dell'argomentazione paolina. Inoltre quello dell'*amplificatio* non è l'unico artificio retorico della nostra pericope: al suo interno (3,7-11) esiste anche il metodo argomentativo *a minori ad maius* 'dal più piccolo al più grande' (il rabbinico *qal wa-homer*).

Liborio Di Marco
 Facoltà teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 lirioidima@hotmail.com

M. MAZZEO, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 18), Paoline, Milano, 2016, p. 548, cm 24, € 55,00, ISBN 978-88-315-2256-4.

Il s'agit de la 2e édition avec mise à jour d'un commentaire, paru en 2002, de trois épîtres du NT, 1-2 Pierre et Jude. Un plan commun en trois parties est pro-

posé au lecteur: introduction historique, traduction et commentaire, message théologique.

(1) 1 Pierre (21-245) commence par la partie historique (21-53). Puis l'épître est traduite et analysée en trois parties, entre l'adresse (1,1-2) et la salutation finale (5,12-14) : 1. Identité des croyants, 1,3fi2,10 (64-101) ; 2. Vivre en croyants, 2,11fi4,11 (102-159) ; 3. Les croyants en attente de la parousie, 4,12fi5,11 (160-184). Vient enfin le message théologique avec complément bibliographique (193-231) et un lexique (232-245).

(2) 2 Pierre (251-391) a une introduction historique (251-269) ; puis la traduction et le commentaire, avec l'adresse(1,1-2) et trois parties, 1,3-21 / 2,1-22 / 3,1-18 (273-340) ; puis le message théologique avec supplément bibliographique (343-381) et un lexique (382-391).

(3) Jude, enfin (397-467) est analysée en deux parties (3-16 / 17-23) entre l'adresse (1-2) et la conclusion avec doxologie (24-25). Même plan, avec supplément bibliographique (457-461) et lexique (462-467).

(4) Annexes : l'ouvrage se termine par une bibliographie mise à jour (471-499), divers index (503-543) et la table des matières.

La qualité principale d'un tel ouvrage est de faire le point sur les publications concernant les écrits réunis ; mais ce genre du commentaire ne permet pas de franche ouverture aux idées neuves, et l'A. s'en tient à cette obligation. J'ai donc deux regrets, à la lecture de cet ouvrage. (1) *Sur la tradition manuscrite* de ces épîtres, rien n'est dit. P⁷², le P. Bodmer VII-IX, qui réunit ces trois épîtres dans un recueil factice du 4^e siècle (P. Bodmer V-XII), dont aucun autre écrit n'est néotestamentaire, est à peine mentionné (223 et en bibliographie, 482) ; rien sur les variantes et les autres manuscrits, comme dans la plupart des commentaires. Les références patristiques, en revanche, sont nombreuses et adéquates. (2) *Sur les auteurs, dates et lieux de composition*, l'A. n'exprime pas une position claire pour 1 Pi, hésitant entre la tradition, qui l'attribue à Pierre, et l'exégèse critique qui conteste cette attribution ; pour 2 Pi, la position est plus nette, l'auteur n'est pas celui de 1 Pi ; mais la proximité avec Jude ne va pas jusqu'à lui faire envisager que 2 Pierre et Jude sont les > uvres de deux membres de la famille de Jésus, son cousin Simon et son frère Judas, tous deux mentionnés en Mt 13,55 et Mc 6,3 (ce qui est dit à propos de Jude, 403), l'un et l'autre figurant également dans la liste des Douze (Jude, seulement Lc-Ac). En marge de ce commentaire prudent et classique, il y a donc encore la place pour une étude fondamentale mettant en relation ces épîtres et les principaux acteurs du christianisme des deux premières générations, seule raison valable, à mon sens, de leur présence dans le NT.

Christian-B. Amphoux
34980 Montferrier s/Lez
France
camphoux@alicedsl.fr

S. ALKIER fi T. HIEKE fi T. NIKLAS (edd.), in Zusammenarbeit mit M. SOMMER, *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse* (WUNT 346), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, p. IX-475, cm 24, € 149,00, ISBN 978-3-16-152966-5.

Il volume è frutto di un Convegno tenutosi nell'estate 2012, promosso dalla Facoltà Evangelica di Teologia dell'Università Goethe di Francoforte, in collaborazione con la Facoltà Cattolica di Teologia dell'Università di Ratisbona e con la Facoltà Cattolica di Teologia dell'Università Johannes Gutenberg di Magonza. Gli articoli sono raggruppati in tre sezioni. La prima concerne questioni filologiche e di trasmissione testuale. Thomas Paulsen, 'Zu Sprache und Stil der Johannes-Apokalypse' (3-25), si sofferma su alcuni esempi della caratteristica paratassi di Ap, nonché su alcuni stridenti accostamenti grammaticali. Contrariamente a opinioni diffuse, ciò non è valutato come imperizia dall'autore, dovuta eventualmente al suo essere di madrelingua aramaica (fatto in fondo inverificabile, come Paulsen rileva giustamente). Al contrario, egli la qualifica come *solecismo*, mirante a vari effetti retorici sui destinatari. Ad esempio, la paratassi può servire a impressionare il lettore presentandogli una serie di eventi attraverso i quali si dispiega il piano divino sulla storia (es. 6,15-17, all'apertura del sesto sigillo). Sulla stessa linea Dieter Zeller, 'Zum Tempusgebrauch in der Offenbarung des Johannes' (27-44), ritiene che l'alternarsi caotico dei tempi verbali, che talora si riscontra nel libro, possa solo marginalmente essere spiegato come mero influsso della sintassi ebraica. Piuttosto, il futuro a seguito di aoristi, come ad es. 13,8 o 20,6, si comprende come caratterizzazione profetica del discorso, che ha presente nella visione lo svolgersi degli avvenimenti manifestatogli da Dio. In aggiunta, giacché le affermazioni sono frutto di visioni dal cielo, esse rappresentano propriamente il punto di vista divino sulla vicenda umana, che ne precorre l'esito. Così, ad esempio, può assicurare, all'aoristo, la caduta di Babilonia (14,8; 18,1-3), che però nel seguito è presentata come evento ancora da realizzarsi. Martin Karrer, 'Textgeschichte und Demarkationsprozesse der Johannesoffenbarung' (45-70), riflette sulle tradizioni testuali manoscritte e su alcune antiche traduzioni dell'Apocalisse, ritenendo che alcune di esse possano rivelare un cosciente processo di sviluppo del testo stesso, dovuto a differenti autocomprensioni comunitarie che proprio nelle varie tradizioni testuali si manifestano. Alla fine simile convinzione avanza questioni sull'odierno procedimento di critica testuale dell'Ap, che unifica in un unico testo critico tradizioni variegate. Personalmente, pur riconoscendo l'interesse suscitato da osservazioni di siffatto genere, confesso che ho seguito questo contributo con molta difficoltà. Ritenere, ad es., che la mera sostituzione di δούλοις / πάντων (ed. NA) con ἁγίοις / ἁγίων rispettivamente in 1,1; 22,21, operata dal Codice Sinaitico prima mano, denoti un processo di autoidentificazione comunitaria attraverso una sua maggiormente demarcata separazione dall'esterno (49-51), e continuare attribuendo questo all'impatto maggiore ottenuto in alcune comunità dalle varie vicende di persecuzione, mi risulta francamente speculativo. Jörg Frey, 'Das Corpus Johanneum und die Apokalypse des Johannes. Die Johanneslegende, die Probleme der johannischen Verfasserschaft und die Frage der Pseudonymität der Apokalypse'

(71-133), pone in questione l'appartenenza dell'Apocalisse a una 'scuola' giovannea attraverso la messa in questione della sua attribuzione autoriale. Dopo una lunga discussione sulle relazioni tra QV e lettere giovannee e sull'identificazione tradizionale del 'Giovanni' autore delle stesse, l'articolo entra nell'identificazione del 'Giovanni' che si presenta come autore dell'Apocalisse nella sua cornice letteraria (1,1.4.9; 22,8: 118-133). In quanto frutto di un'attenta costruzione letteraria pseudoepigrafa, come il restante libro, non possono essere intese come autenticamente autobiografiche. Per ciò stesso Ap non sarebbe riferibile alla tradizione 'giovannea'. La tesi sulla pseudoepigrafia è qui motivata nel dettaglio, e rende il contributo meritevole di attenta lettura anche (e soprattutto) per chi avesse al riguardo altre convinzioni. Non altrettanto probanti mi sembrano le considerazioni sul rapporto tra Ap e i restanti scritti giovannei: la questione andrebbe affrontata sulla base di una disamina di fattori letterari e teologici ben più estesa di quelli fuggacemente qui evocati, quasi esclusivamente nelle ultime due pagine. A conclusione, Arthur Manukyan, 'Die Johannesapokalypse und die armenischen Bibelübersetzung im Wandel der Zeit. Ertrag, Tendenzen und Perspektiven der Forschung' (135-152), tratteggia lo stato delle edizioni armenie del testo dell'Apocalisse, nella consapevolezza che un'edizione critica globale degli antichi manoscritti armeni al riguardo non c'è ancora stata.

Peter von Möllendorff, 'Nimm und verschling es! Elemente einer Poetik der Johannes-Apokalypse' (155-176), inizia la sezione dedicata alla poetica, da lui definita previamente come analisi della relazione tra rappresentazione offerta dal testo e mondo rappresentato. Attenzione viene attirata sul libro sigillato del c. 5 che, una volta disigillato, non produce come effetto la sua lettura, bensì lo scatenarsi degli eventi narrati nell'Apocalisse. Questa si presenta pertanto come mimesi terrena del libro celeste e degli avvenimenti da esso indotti. Questi giocano sulla poetica dell'*aprosdoketon* (inatteso, ndr) e, con l'eccezione dei cc. 11f 12, riconosciuti comunque centrali per il messaggio del testo, ottenendo un effetto di rappresentazione più che di racconto, destinato a suscitare una continua meraviglia nel lettore. Marco Frenschkowski, 'Apokalyptik und Phantastik. Kann die Johannesoffenbarung als Text phantastischer Literatur verstanden werden?' (177-204), dopo aver offerto una rassegna delle definizioni di 'fantastico' nelle moderne teorie letterarie, sulle prime si trova portato a negare la presenza di tale elemento nell'Apocalisse. Questo, infatti, è visto come irruzione dell'irrazionale e del caotico, mentre al contrario l'Apocalisse pone l'intero universo sotto la signoria e l'ordine di Dio, 'seduto sul trono'. Nonostante questa 'struttura antifantastica' del testo nella sua globalità, alcuni suoi singoli elementi o simboli possono però essere interpretati sulla scia di analoghi elementi presenti nella letteratura popolare fantastica. Stefan Akier e Tobias Niklas, 'Wenn sich Welten berühren. Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes' (205-226), a partire da una comprensione dell'apocalittica che scorge quale suo elemento centrale la rappresentazione di una sorta di 'dualità di mondi' (205-206), investigano come il mondo celeste, cui il visionario ha accesso, modelli lo spazio-tempo del presente. Sia la visione iniziale (1,1-8), sia alcuni brani (1,9-20; cc. 21f 22,5; c. 12) relazionano esplicitamente la signoria di Dio e di Cristo, oggetto della visione celeste, al pre-

sente dei destinatari del libro. Il loro tempo è così immesso nel *kairos* di Dio, con il risultato di sostenere la loro speranza e formare il loro profilo testimoniale. Robyn J. Whitaker, 'The poetics of Ekphrasis. Vivid Description and Rhetoric in the Apocalypse' (227-240), analizza i cc. 4 e 5 dal punto di vista dell'*ekphrasis*, ossia del linguaggio descrittivo che raffigura in modo vivo ciò che descrive dinanzi agli occhi del proprio interlocutore (229, citando Teone, *Progymnasmata*). Portando il lettore a condividere la visione celeste del trono di Dio e dell'„Agnello vittorioso i capitoli ottengono l'„effetto retorico di rendere presente la signoria di Dio nel mondo del lettore, che altrimenti si trova a confronto con le pretese idolatriche dell'„impero degli idoli pagani che, con i loro templi, riempiono e caratterizzano il suo scenario quotidiano. Analoghi i risultati della lettura dell'*ekphrasis* presente nella messa in scena di Babilonia al c. 17 a opera di Annette Weissenrieder, 'Bilder zum Sehen fi Bilder zum Hören. Über die Grenzen von visuellen Bild und Sprache als Ekphrasis in Apk 17' (241-268). Pur non essendo la rappresentazione della prostituta identica alle raffigurazioni conosciute della *Dea Roma*, nondimeno i lettori possono riconoscervi chiare allusioni a una realtà politica che si ammantava di una dimensione religiosa. La rappresentazione fa poi scattare la decisiva interpretazione allegorica dell'*angelus interpretes*, che disvela l'autentico senso della rappresentazione nel testo e della realtà vissuta.

Nel complesso la sezione presenta interessanti contributi sulla dimensione sincronico-pragmatica dell'„Apocalisse. Manca una riflessione convergente su ciò che i vari autori intendono come 'poetica'; alcuni (la Whitaker in questo è esemplare) esplicitano previamente i criteri che guidano la loro analisi, ma in altri non è chiaro perché alcuni elementi assurgano a chiavi ermeneutiche determinanti la lettura proposta.

La terza sezione, titolata 'Intertextualität und Intermedialität', inizia con il lavoro di Thomas Hieke, 'Die Literarische und theologische Funktion des Alten Testaments in der Johannesoffenbarung' (271-290). La ripresa di motivi anticotestamentari è qui analizzata non dal punto di vista dell'*intentio auctoris*, ma dell'„effetto risultante sulla configurazione del testo e sul lettore. Tra le dimensioni più stimolanti qui messe in evidenza vi sono quelle che investigano la credibilità rivendicata dal testo attraverso il richiamo alla profezia dell'„AT, con il risultato di manifestare un'„autoconsapevolezza di canonicità (283-284). Al contempo viene ricordata l'„operadi risignificazione dei testi richiamati. Adela Yarbro Collins, 'Rewritten Prophets. The Use of Older Scripture in Revelation' (291-300), richiama dapprima fenomeni conosciuti di intertestualità con libri profetici (nonché con *1Hen* e *ApocAbr*), per poi concentrarsi sulle descrizioni della caduta della grande prostituta. Con l'„eccezione di due testi profetici, Na 3,1-7 e Is 23,1-14, tale qualifica è, nella Bibbia ebraica, riservata alla Gerusalemme infedele, e trasferita dall'„Ap all'„impero responsabile della sua distruzione. Edmondo F. Lupieri, 'From Sodom and Balaam to the Revelation of John. Trans-textual Adventures of Biblical Sins' (301-318), offre una rassegna (senza pretesa di completezza) di alcune riletture inter- e neotestamentarie delle figure di Balaam e Sodoma. Queste figure risultano connesse con l'„idolatria, a volte raffigurata attraverso l'„immagine della *porneia*, tema ripreso in Ap anche nella figura della prostituta Babilonia. La prima denotazione per tali figure è quella dell'„I-

sraele incredulo verso Cristo (315-316: ribadisce la tesi, da lui già diffusamente sostenuta, della non identificazione romana di Babilonia), ma vi si può scorgere anche una referenza polemica verso gruppi cristiani post-paolini con cui il testo è in contrasto. Michael Sommer, 'Pech und Schwefel. Das Motivfeld Sodom und der Tag YHWHs in der Offenbarung' (319-342), rileva dapprima (322-329) lo sviluppo letterario di Ap 6,12f16,21, sezione su cui verte principalmente la sua analisi successiva. Scelta molto opportuna, giacché i rimandi intertestuali sono configurati/configurano un ordito narrativo. Ma se di esso sono colti con indubbia pertinenza vari richiami letterari, più discutibile apparirà la tesi che vi scorge un'„unità„ingenerata dal sesto sigillo di 6,12-17, in quanto asserita a discapito di altri elementi ampiamente riconosciuti dagli interpreti come strutturanti il testo. Sono poi rinvenuti i passi che richiamano il tema del giorno di YHWH, in quell'„unità„ nelle pericopi successive dei cc. 17f18; 19,11-21; 20,11-15. Tutti sono caratterizzati da echi di passi profetici, a loro volta allusivi al racconto di Gen 18,19f19,29. Luca Arcari, 'Vision and Tradition. The Son of Man in Rev 1:7.12-20. Authoritative Past in the Reconfiguration of Visionary Experiences according to the Revelation of John' (343-366), dapprima sottopone a un'„analitica disamina 1,7-8.13-16 con le versioni conosciute dei testi biblici allusi, e con riferimenti a riprese di tali motivi in altri testi qumranici e intertestamentari. Sua conclusione è che il Risorto, oggetto della visione inaugurale, non è completamente identificato con il *παλαιὸς ἡμερῶν* di Dn 7,9; gli indubbi richiami letterari indicano piuttosto un'„assunzione gesuana di funzioni divine. Daniele Tripaldi, 'Der Geist und das Gedächtnis. Die Johannesoffenbarung als prophetische Erinnerung an Jesusworte' (367-393), partendo dalla constatazione che le locuzioni di Ap 2,5ss; 3,3.8ss implicano la conoscenza di un processo di trasmissione orale di detti gesuani, si prefigge di rinvenirne alcuni confrontando sedici passi dell'„Apocalisse con *loghia* attestati nei vangeli, sia canonici che apocrifi, nonché in altri testi anticristiani. Al pari degli scritti profetici, i *loghia* gesuani sono così riconfigurati per il vissuto della comunità cui il testo si rivolge. Jan Willem van Henten, 'The Intertextual Nexus of Revelation and Graeco-Roman Literature' (395-422), inizia col problematizzare l'„utilizzo della categoria stessa d'„intertestualità, non essendo sovente chiaro se esso intenda dipendenze testuali di un testo rispetto a un altro o meri, seppur importanti, orizzonti concettuali comuni sottesi ai lettori di diversi testi. Confrontandosi soprattutto con la raccolta di testi paralleli al NT pubblicata sotto il nome di *Neuer Wettstein* (G. Strecker fi U. Schnelle [edd.], Berlin 1996), conclude l'„articolo con alcune considerazioni sulle tradizioni su *Nero redivivus*. Nel linguaggio simbolico dell'„Apocalisse esse non individuano un imperatore definito, bensì divengono stereotipo del potere brutale che pretende di contrapporsi all'„autentica Signoria di Dio. Ian Boxall, 'Riding White Horses. An Intertextual Study of Rev 6:1-2 in the Light of its Reception History' (423-436), presenta le interpretazioni dell'„enigmatica figura del cavaliere sul cavallo bianco di 6,1-2 offerte da Vittorino di Pettau, Cesario di Arles e Andrea di Cesarea. Tutti convergono su un'„interpretazione positiva dello stesso, sebbene la sua denotazione vari (lo Spirito; Cristo con la Chiesa; la generazione degli apostoli), come variano i rimandi intertestuali per suffragarle (le apocalissi sinottiche in Vittorino, diversi testi dell'„AT negli altri).

Sotirios Despotis, 'Die himmlische Liturgie der Apokalypse (Kap. 4-5) in ihrem Kontext und die Interaktion mit der östlichen iridischen Liturgie' (437-458), propone un'interpretazione dei cc. 1fi5 come 'esodo prolettico' verso la realtà del cielo, unica dimensione che sembra comprendere una fruizione compiuta dell'eucaristia, chiedendosi di seguito la ragione dell'esclusione di Ap dalla liturgia ortodossa.

L'ultimo libro canonico è indubbiamente 'intrigante'. Ossia, con il suo simbolismo, i suoi 'effetti sorpresa', i suoi rimandi intratestuali... in breve, con i suoi enigmi, richiama continuamente il lettore a una collaborazione interpretativa mai semplice e men che meno scontata, che tuttavia sarà feconda nella misura in cui il lettore saprà intrecciare i suoi 'mondi' con il mondo dischiuso da questa formidabile opera. A tal fine l'ampiaraccolta di studi qui raccolta rappresenta uno strumento indubbiamente prezioso.

Stefano Romanello
Seminario Interdiocesano
Via Castellerio, 81
33010 Pagnacco (UD)
donstefanoromanello@vodafone.it

S. McKNIGHT, *Gesù e la sua morte. Storiografia, Gesù storico e idea dell'espiazione* (Introduzione allo studio della Bibbia 65), Paideia, Brescia 2015, p. 470, cm 23, € 32,00, ISBN 978-88-394-0875-4.

Il sottotitolo già indica con sufficiente chiarezza quale vuole essere nelle intenzioni dell'autore il contenuto del volume. Ma più chiaramente lo indicano le due domande di p. 13: 'In quali termini Gesù intese la sua morte? e [...] nel curriculum teologico [...] quale funzione deve avere la ricostruzione di ciò che Gesù pensava della propria morte?'. E ancora più chiaramente quelle di p. 49: 'Gesù pensò mai che sarebbe morto prematuramente? Se sì, a che punto della sua vita questo accadde? [...] Inoltre, Gesù pensò alla sua morte in termini salvifici? In caso negativo, che cosa si dovrà fare del valore espiatorio della morte di Gesù, ininterrottamente testimoniato dalla chiesa?'. Una ricerca storica dunque su come Gesù ha concepito la sua morte e allo stesso tempo, sia pure meno centrale, una riflessione teologica sull'idea dell'espiazione. Precedute entrambe da un ampio *excursus* sulla storiografia precedente.

Il libro è estremamente ricco e impegnativo e rispetto ad altri libri di autori americani presenta indiscutibilmente alcuni elementi di notevole interesse e di indubbia novità. Rivela per esempio nell'autore una padronanza eccezionale dell'Antico Testamento, quale raramente si ritrova negli studiosi contemporanei dei vangeli e che gli consente di fare ipotesi a volte molto innovative. - vero che, nonostante i criteri, e quindi le cautele, espresse a pp. 99ss sul modo di cercare allusioni alla Scrittura, questa padronanza lo autorizza troppo spesso a collegamenti assai fantasiosi della predicazione di Gesù con testi veterotestamentari,

sulla base di quello che egli ama definire il copione già scritto della propria vicenda che Gesù trovava nella Scrittura (254: 'sul copione steso da Gesù stesso della propria vita'; ma si può essere veramente così sicuri di questo riferimento continuo di Gesù alla Scrittura, e a testi a volte anche inusuali della Scrittura?). Collegamenti dettati in realtà più da personali presupposti teologici che non da precise ragioni filologiche. - singolare per esempio che, per spiegare il riferimento di Gesù al sangue nell'ultima cena, intesa dall'autore fondamentalmente come un'anticipazione del pasto di Pasqua, egli dia la sua preferenza (310) non al testo di Is 53,12, e nemmeno a quello di Es 24,8, ma a quello di Zc 9,11 ('Quanto a te, per il sangue dell'alleanza con te, libererò i tuoi prigionieri dal pozzo senz'acqua') e affermi contemporaneamente (326-330) che Gesù non usa il termine, e non fa quindi riferimento al tema, dell'alleanza. Quali ragioni filologiche lo spingono allora a scegliere proprio Zc 9,11? Non è un caso in realtà che egli scriva: 'Le parole di Zaccaria sembrano [...] essere le più appropriate perché non solo contengono importanti paralleli lessicali, ma la loro finalità è più vicina a quella di Gesù: l'operare redentrice e liberatrice di Dio nell'esodo e dopo l'esodo' (324). Non c'è dubbio però che attraverso una rete fittissima di citazioni dell'Antico Testamento egli apra prospettive interessanti per l'interpretazione che Gesù avrebbe dato della sua morte.

Ma soprattutto McKnight si confronta costantemente con gli autori tedeschi della 'nuova ricerca'. Finalmente leggiamo un autore americano che conosce e utilizza ampiamente non soltanto R. Bultmann, ma anche J. Jeremias e R. Pesch, e persino il quasi dimenticato H. Schürmann. Anche qui dovrò dire tra un momento che questo significa purtroppo il ritorno dell'autorea posizioni di quella ricerca che a mio parere si sono rivelate indifendibili. Ma è comunque da salutare con estremo favore questa rinnovata attenzione alle grandi, e spesso insuperate, opere di quegli studiosi. Visto anzi che è proprio l'autore a muovere un giustissimo rimprovero al campanilismo della ricerca contemporanea (87), gli si può chiedere di fare un passo ulteriore che faccia uscire dal silenzio degli autori americani anche la storiografia francese (su cui c'è nel libro qualche raro riferimento) e italiana (su cui non c'è invece nessun riferimento)?

Questi due elementi fanno del libro di McKnight un'opera di ricchezza eccezionale, che non può non suscitare la più viva ammirazione. C'è un problema, tuttavia, che pesa per me come un macigno sul giudizio del libro, ed è di carattere metodologico. Lascia perplessi anzitutto il modo in cui l'autore sceglie e adopera le fonti. McKnight non ha molta fiducia nelle varie proposte di criteri di autenticità che vengono avanzate dagli studiosi del Gesù storico. E raramente infatti fa ricorso a essi. Sono d'accordo con questa prudenza. Tuttavia non sempre è chiaro in base a quale valutazione egli sceglie i suoi testi. Accetta l'ipotesi delle due fonti e privilegia infatti Marco, ma usa abbondantemente, e senza chiarire sufficientemente con quali motivazioni filologiche, gli altri vangeli canonici, compreso Giovanni. L'impressione è che faccia anche lui quel che a p. 57 afferma che fanno tutti gli altri studiosi, e cioè che abbia già 'in mente una rappresentazione generale di Gesù' e, come per le allusioni alla Scrittura, solo su questa base affronti la documentazione dei vangeli e decida sulla sua autenticità (tipico mi sembra il caso delle profezie della passione).

Questa impressione è legata però a un problema più serio. La ricerca, come ho detto, si presenta come essenzialmente storica (a p. 13 è detto chiaramente che è nella ricostruzione storica dell'ideache Gesù ebbe della sua morte, non nella sua funzione nel curriculum teologico, 'il centro di interesse di questo studio'). E tuttavia quello di McKnight non è un libro sul Gesù storico. E questo per due motivi fondamentali. Manca anzitutto qualunque indicazione sul contesto storico della predicazione di Gesù. Se i riferimenti all'Antico Testamento sono continui e ricchissimi, il giudaismo contemporaneo è invece totalmente assente. L'autore può obiettare naturalmente che la sua vuole essere soprattutto una ricerca esegetica. Il cuore del libro è nell'analisi dei principali passi evangelici che contengono un riferimento di Gesù alla sua morte. Ma sul tema della morte di Gesù è molto difficile fare una ricerca esegetica senza interrogarsi più a fondo sul rapporto di Gesù col giudaismo del suo tempo (anche se l'autore a p. 75 fa sua, a mio parere giustamente, l'ironia di J.D. Crossan sulla gara tra gli autori contemporanei a chi presenta il Gesù più giudaico). - assurdo in particolare non dire nulla, o quasi nulla, sull'identità degli avversari di Gesù (quasi mai nominati i sommi sacerdoti e i farisei), sulle cause storiche più probabili della sua morte (trattate rapidissimamente alle pp. 106-112), e sul significato degli episodi più rilevanti della vicenda di Gesù (l'ingresso in Gerusalemme, l'episodio del tempio e il processo).

Ma soprattutto, nonostante le domande citate sopra lo lasciassero sperare, il libro non contiene il minimo accenno alla possibilità di sviluppi nella predicazione di Gesù. Non voglio naturalmente riproporre qui l'ipotesi che ho sostenuto nel mio libro su Gesù, e di cui sono sempre più convinto, che si possano riconoscere mutamenti significativi in vari aspetti del pensiero di Gesù. Ma almeno sul tema della morte questo è, mi sembra, un risultato acquisito non soltanto tra gli esegeti, ma anche tra i teologi (e persino tra i teologi cattolici: vedi per esempio R. Guardini ed E. Schillebeeckx). L'autore ribadisce invece continuamente che a partire dalla morte di Giovanni, dunque in tutto l'arco del suo ministero, in Galilea come a Gerusalemme, Gesù ha meditato costantemente sulla propria morte (171: 'Dai giorni della morte di Giovanni Battista in avanti è altamente probabile che Gesù prevedesse per sé una morte anzitempo.' - inevitabile che meditasse sul suo posto nel disegno di Dio'; 254: 'Dai tempi della morte di Giovanni Gesù meditava sulla sua possibile morte, e quel che pare ne abbia pensato fu che sarebbe morto anzitempo, che ciò era intrinseco nel disegno di Dio'; si noti però l'oscillazione, frequente nell'autore, tra la possibilità, la probabilità e la certezza). Un Gesù dunque, nel suo ministero, anche sul tema della morte, sempre eguale a se stesso, senza luogo e senza tempo, *ortslos und zeitlos*, come secondo K.L. Schmidt (mai citato però dall'autore) è effettivamente il Gesù dei vangeli, ma che almeno su questo tema non può essere affatto convincente. Questa era la convinzione di A. Schweitzer (*La vita di Gesù*, Milano 2000, 179: 'L'annuncio escatologico implica per sua natura il riferimento alla passione'; 183: 'L'annuncio di Gesù contiene fin dall'inizio l'idea della passione'), a cui l'autore in effetti si richiama esplicitamente per la concezione della morte di Gesù come legata fin dall'inizio all'idea della tribolazione escatologica, e quindi all'apertura del regno di Dio; ma forse nemmeno Schürmann arrivava a tanto (*Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1996, 58: 'Va sostenuto [...] che Gesù, davanti a questo suo impe-

gno, doveva realisticamente mettere in conto la *possibilità* di una morte violenta e che, nel dialogo con la storia, poteva alla fine [al più tardi nell'„ultimacena] considerare il suo martirio come probabile o addirittura certo'). Certo è che nel Vangelo di Marco il primo accenno di Gesù alla sua morte è nella prima profezia della passione (Mc 2,19-20, cui L, autore fa riferimento, pone evidenti problemi di autenticità, e non può essere quindi facilmente utilizzato in contrario). Questo rende necessariamente prudenti sulla 'presenza ineludibile di una quantità di testi in cui Gesù anticipa la propria morte, talvolta fornendo così spunti per l'„interpretazione della sua morte' (356). La predicazione galilaica di Gesù, come è riportata da Marco e da Q, è centrata sull'„annuncio del regno di Dio e non dà alcuno spazio alla idea della morte come necessario esito salvifico della sua missione. E proprio il riconoscimento di uno sviluppo dell'„idea della morte nel pensiero di Gesù potrebbe consentire all'„autore di risolvere in maniera più convincente alcuni problemi. Alle pp. 322ss L, autore insiste per esempio sull'„assenza nella predicazione di Gesù del tema dell'„alleanza, che se apparisse nell'„ultimacena costituirebbe quindi 'una novità inattesa' (329) e 'improbabile (ma non impossibile)' (327); e a p. 330 conclude le sue riflessioni sul tema affermando che 'è quindi da supporre che alleanza e regno siano categorie alternative'; e Gesù 'preferì il regno all'„alleanza'. Ma non si può pensare che proprio perché si trova ormai di fronte al fallimento e alla morte, e deve dare a essi un senso nel disegno salvifico di Dio, Gesù fa ricorso nell'„ultimacena a un tema diverso dal Regno?

Ma il motivo di questa impostazione del libro è a mio parere evidente. Lo si scopre chiaramente nella trattazione successiva dell'„argomento. L, autore esprime più volte la sua meraviglia per il fatto che negli ultimi anni un tema come quello della morte di Gesù non sia stato più al centro della riflessione degli storici. Ma la ragione, per quanto discutibile, c'è; ed è nel passaggio degli studi sul Gesù storico dalla 'nuova' alla 'terza ricerca', che ha significato il passaggio da una ricerca prevalentemente, se non esclusivamente, teologica, a una ricerca prevalentemente, anche se non esclusivamente, storica. Il tema della morte di Gesù, e in particolare di quello che Gesù pensava della propria morte, è evidentemente centrale nella riflessione teologica, ma non lo è altrettanto in quella storica.

- sbagliata questa convinzione della ricerca contemporanea? Per McKnight sì, perché è paradossale per lui che un cristiano non si interroghi sul modo in cui Gesù ha concepito concretamente la sua morte (169: 'Negli studi odierni di rado si è esaminato il problema di che cosa Gesù pensasse della propria morte, se mai ne ebbe coscienza. Ciò contraddice a tal punto la visione cristiana di un Gesù che subì la morte per il perdono e l'„espiazione dei peccati, che è semplicemente sconcertante che il problema possa essere stato ignorato per tanto tempo'). Il fatto è che la ricerca di McKnight si muove in un'„ottica tutta interna alla 'visione cristiana' della storia (a p. 44 si accenna addirittura a 'una storiografia veramente cristiana, per non dire un'„otticostoriografica cristiana su Gesù e su come egli intese la propria morte'), anzi all'„insegnamento teologico nelle istituzioni accademiche (scrive a p. 26: 'Se si ha a cuore il posto che il Gesù storico occupa nei corsi di studi teologici diviene di fondamentale importanza essere consapevoli di ciò che si fa quando ci si muove alla ricerca del Gesù storico'). E benché, a mio parere correttamente, egli scriva poi che 'limitare qualsiasi rappresen-

tazione storica di Gesù alla documentazione significa necessariamente che anche i vangeli canonici si possano spesso spiegare sulla base della documentazione' (46), questa ottica non può non lasciare perplesso il lettore di fronte a una domanda come questa: 'La Chiesa potrebbe avere fin dall'inizio sbagliato ad attribuire un significato storico e salvifico alla morte di Gesù?' (89), che a me sembra voler dire che ancor più della documentazione è la fede della Chiesa a indicare il valore non soltanto salvifico, ma storico, della morte di Gesù.

Ma la ricerca storica su Gesù non è fatta soltanto da cristiani e in quanto ricerca storica non presuppone la fede del ricercatore. La ricerca storica su Gesù segue un metodo diverso dalla Teologia del Nuovo Testamento (non mi è chiaro se quel che dice alle pp. 51-52 significhi che l'autore stesso ne è consapevole). Non scriverei perciò neppure che 'se il curriculum teologico si basa su una professione di fede tradizionale riguardo all'immagine narrativa di Gesù nei vangeli o nelle formule di fede storiche, il Gesù storico svolgerà una funzione precisa ma circoscritta' (51). Ma McKnight è stato allievo di J.D.G. Dunn (50: 'il mio professore') e per lui evidentemente non c'è realmente un Gesù storico dietro il Gesù dei vangeli. Nella lunga, e perfettamente informata, introduzione sulla storiografia relativa al tema (13-57) ci si imbatte in effetti ancora una volta in una riflessione su 'che cosa è la storia'. Un tipo di riflessione da parte di esegeti neotestamentari che sta diventando a mio parere un po' sospetto, perché sa troppo di difesa anticipata del proprio lavoro. La conclusione comunque lascia molto perplessi. Alla fine, pur avendo, a proposito degli studiosi moderni, giustamente osservato che 'pressoché ognuno di loro propone quel che vorrebbe che la Chiesa, o altri che credono, pensassero di Gesù' (47), e nonostante alcune coraggiose affermazioni, per esempio sull'impossibilità di attribuire con certezza a Gesù un riferimento esplicito al servo di YHWH (359: 'le sue affermazioni riguardo ai suoi patimenti si spiegano probabilmente molto meglio con la figura del figlio dell'uomo di Dan 7') e all'idea di espiazione (359: soltanto nell'ultima cena si ha un 'primo autentico scorcio su una morte in qualche modo espiatrice'), il solo Gesù storico è il Gesù dei vangeli canonici (gli apocrifi sono praticamente assenti dal libro). Non soltanto infatti 'ogni Gesù storico messo sul tavolo è una rappresentazione del Gesù dei quattro vangeli canonici' (41), ma 'un'ermeneutica del sospetto è fondamentalmente in contraddizione col vangelo cristiano' (48). 'Se [...] fra gli studiosi di Gesù si giungesse a convenire ragionatamente che Gesù non concepì mai la propria morte in termini salvifici [...], la fede ne sarebbe scossa' (58-59). E 'se la religione cristiana ha attribuito alla morte di Gesù un significato centrale e un'importanza a essa mai data da Gesù, la religione cristiana diventa qualcosa di totalmente separato da Gesù stesso' (60). Frasi che, se hanno un fondamento (ma anche sul piano teologico la comprensione della comunità che ha creduto in Gesù non è forse anch'essa parte integrante dell'unico evento di Cristo? Perché allora scrivere a p. 355 che 'sconcerta pensare che i cristiani possano basare la loro speranza nel perdono dei peccati su un Gesù che mai raffigurò la propria morte in termini di espiazione'?), sembrano confermare l'esistenza di un presupposto teologico.

Può darsi che io esageri. E se il problema riguardasse soltanto l'impostazione della ricerca potrebbe non essere forse decisivo. Ma in realtà l'impostazione con-

diziona inevitabilmente le conclusioni dell'autore. Molte delle sue spiegazioni esegetiche sono acute e spesso anche convincenti. Ma c'è un'indiscutibile tendenza a considerare storiche le affermazioni attribuite a Gesù dai vangeli canonici (sull'autenticità delle parole dell'ultima cena l'autore è però a mio parere eccessivamente scettico) e ad attribuire a esse riferimenti scritturistici e contenuti teologici che più probabilmente derivano dalla riflessione delle comunità (non a caso McKnight è tra i membri del gruppo di studiosi che ha dato vita al bel libro *Key Events in the Life of the historical Jesus*, Grand Rapids, MI 2010, e sembra aderire più alla visione 'criticamente teistica' di N.T. Wright che all'interpretazione 'metodologicamente naturalistica' di E.P. Sanders, come le definisce R.L. Webb, uno dei curatori del volume). Due esempi soltanto, tra i molti che si potrebbero fare, riguardo al tema del Figlio dell'uomo (i cui problemi l'autore ben conosce cf. pp. 187-191 fi, ma su cui si avverte troppo forte l'influsso di M. Hooker). Nella parte dedicata ai detti sul riscatto si fa riferimento, tra gli altri, al noto passo di Q 9,58: 'Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo'. E, dopo un buon numero di richiami abbastanza fantasiosi a testi dell'Antico Testamento, si propende per il suo riferimento a Dn 7 inteso in senso collettivo (205-208). Ma così si salta a piè pari il problema del probabile uso in questo passo dell'espressione 'figlio dell'uomo' nel senso generico di essere umano. Anche chi, come me, non crede che il problema del figlio dell'uomo possa essere risolto col solo riferimento al senso generico di uomo, deve tuttavia riconoscere infatti che in alcuni casi questo problema si pone, e Q 9,58 è forse il primo, e il più probabile, di questi casi. E si dimentica interamente il fatto che in Dn 7 non si nomina in realtà 'il Figlio dell'uomo', ma si parla soltanto di 'uno simile a un figlio d'uomo'; non c'è ancora quindi l'uso del titolo, ma solo quello di un simbolo. Per chi ritiene che adoperando l'espressione 'figlio dell'uomo' Gesù abbia fatto riferimento a Dn 7 è difficile infatti non ricorrere anche alla mediazione del libro di Enoch. Le predizioni della passione sono d'altra parte riconosciute indubbiamente dall'autore come costruite nella loro formulazione attuale. Ma viene poi dato per certo che contenessero fin dalla origine il richiamo non soltanto alla morte, ma anche alla reintegrazione, e quindi alla risurrezione. E soprattutto viene dato per certo che esse fossero formulate fin dall'inizio da Gesù con riferimento alla figura del Figlio dell'uomo. Anzi l'uso esplicito di 'figlio dell'uomo' nelle predizioni stesse della passione è proprio uno degli elementi che 'conducono [...] alla costellazione innovativa creata da Gesù mettendo i propri patimenti sotto la figura del figlio dell'uomo di Dan 7' (252). Ma così si trascura tutta la problematica relativa all'uso che avrebbe fatto Gesù dell'espressione 'figlio dell'uomo'. Si ritiene sicuro non soltanto che Gesù abbia fatto riferimento a questo titolo, e lo abbia preso da Dn 7, ma che lo abbia già usato non solo in senso escatologico, ma anche in riferimento alla sua sofferenza.

Non voglio essere frainteso. Non è mia intenzione negare interamente le ipotesi dell'autore. Alcune delle sue conclusioni (per esempio sul tema dell'alleanza) possono anche essere fondate. Ma non possono essere date per certe. A p. 254 l'autore conclude invece con queste parole la sua trattazione delle predizioni della passione: 'Di ciò si è sicuri: Gesù si considerò nei termini del figlio dell'uomo

di Dan 7, sofferente e reintegrato'. Ma come fa a esserne così sicuro? Non c'è un presupposto (non voglio dire un pregiudizio) teologico che lo spinge a fare questa affermazione? La documentazione, che è ciò a cui fa ricorso lo storico, non mi sembra in realtà che autorizzi una conclusione così perentoria.

Insomma: dispiace che una ricerca così seria, con una conoscenza così vasta dell'Antico Testamento e così bene informata sugli studi antichi e recenti, rischi alla fine di apparire soltanto come un ulteriore contributo a quell'operadi sempre più ampia reazione 'conservatrice' all'indirizzo prevalente della ricerca sul Gesù storico che, per quanto non priva certamente di un suo fondamento, cade troppo spesso in eccessi inaccettabili.

Giorgio Jossa
Via Giacomo Piscicelli, 77
80121 Napoli
jossagio@unina.it

A. RODRIGUEZ LIZ, *El Mesías hijo de David. El mesianismo dinástico en los comienzos del cristianismo* (Asociación Bíblica Española 65), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2016, p. 336, cm 24, € 25,00, ISBN 978-84-9073-232-8.

Il volume riporta il testo della tesi di Dottorato che l'autrice, sotto la guida del prof. Santiago Guijarro Oporto, ha sostenuto alla Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia di Salamanca nel 2014. Il lavoro è molto interessante e presuppone almeno una precedente ricerca della medesima A. sul tema dell'identità di Gesù nel Vangelo secondo Marco, a cui del resto anche questa pubblicazione fa continuo riferimento.

Dopo un'articolata introduzione (19-42), che precisa soprattutto lo stato della ricerca e la metodologia del lavoro, l'A. suddivide l'intera esposizione in 6 capitoli.

Il capitolo primo ('La interpretación del título Hijo de David en el evangelio de Marcos': 43-105) tratta del silenzio sulla davidicità di Gesù in Mc, sia prima e sia anche parzialmente durante il suo ministero pubblico, a parte l'appellativo attribuitogli a Gerico dal cieco Bartimeo (Mc 10,47), oltre ad alcune allusioni presenti nel racconto dell'ingresso a Gerusalemme. Ciò che ne risulta è che Gesù accetta, sì, il titolo, ma esso non si combina bene con la qualifica di 'figlio amato' (da Dio), come è stato proclamato fin dall'inizio al momento del battesimo.

Il capitolo secondo ('La alianza de Dios con la casa de David: origen y desarrollo de la tradición en el judaísmo antiguo': 109-146) analizza la situazione del titolo nelle varie fonti giudaiche, prendendo in considerazione analitica tre complessi di documentazione: i testi biblici (2Sam, Salmi, profeti), i testi apocrifi (*Salmi di Salomone*, *Parabole di Enoc*, con in più i manoscritti di Qumran), e i vari movimenti messianici popolari (su cui ci riferisce Flavio Giuseppe). Pur notando la sua assenza in Filone Alessandrino, forse l'A. poteva meglio evidenziare il fatto che la precisa locuzione 'figlio di David' non è antica, essendo atte-

stata per la prima volta solo in *Ps. Salom.* 17,21 (databile negli anni 69-50 a.C.). Comunque la conclusione condivisibile è che in queste fonti il Davidide è prevalentemente valutato in termini politico-militari.

Il capitolo terzo ('La identificación de Jesús con el Hijo de David' en la tradición cristiana anterior al evangelio de Marcos': 147-167) affronta l'ineludibile questione concernente la connessione tra Gesù e Davide nella prospettiva cristiana più antica, cioè anteriore a Marco. Qui l'A. analizza bene la confessione di fede pre-paolina presente in Rm 1,3b-4a unitamente al tema connesso della risurrezione intesa come intronizzazione regale (con rimando a At 2,22-36; 13,32-33; Ap 5,5; *Lettera di Barnaba* 12,10-11); e deve riconoscere che la discussione del testo non differisce nella sostanza dalla mia esegesi (che l'A. poteva trovare nella traduzione spagnola del mio commentario a Romani alle pp. 97-105). Quanto al rapporto con Mc, molto opportunamente l'A. precisa che se l'evangelista non insiste sull'identificazione di Gesù come Figlio di Davide (come invece faranno Mt e Lc), è perché secondo Mc il simbolismo davidico non aiuta a comprendere chi sia veramente Gesù.

Il capitolo quarto ('Hijo de David' en la tradición sinóptica posterior al evangelio de Marcos': 169-218; con l'aggiunta di un *excursus* su Ignazio di Antiochia alle pp. 215-218) tratta giustamente a parte, rispetto a Mc, l'identità messianico-davidica di Gesù negli altri due sinottici. Qui, in effetti, oltre a una esplicita genealogia sulla discendenza davidica del Nazareno, si sviluppa un discorso messianologico, che vede in Gesù il compimento delle promesse fatte a Davide, benché con accentuazioni diverse: in Mt Gesù è il figlio di Davide compassionevole e guaritore, mentre in Lc (compresi gli Atti) lo è in quanto esaltato alla destra del Padre. Sicché in entrambi i casi, rispetto alla precedente tradizione proto-cristiana, si verifica rispettivamente al contempo una continuità (specie in rapporto a Rm 1,3-4) e una discontinuità (in rapporto a Mc).

Il breve capitolo quinto ('Hijo de David' en el evangelio de Juan': 219-232) discute due passi di Gv: quello di 7,42 che reca l'interrogativo sulla provenienza del Messia dalla Galilea (con cui l'evangelista nega la possibilità di introdurre l'ascendenza davidica come prova del messianismo) e quello di 1,19 (sulla confessione di Gesù come Re d'Israele, aggiungendovi il *titulus crucis*). Evidentemente per Gv 'la filiazione davidica non diceva nulla sulla identità di Gesù' (231), che invece era collegabile soprattutto, se non soltanto, direttamente a Dio.

Infine il capitolo sesto ('El mesianismo dinástico de Jesús en el marco de la cristología antigua': 233-258; con un *excursus* sulla guerra giudaica come contesto di Mc: 259-274) riepiloga il cammino percorso per ribadire la tesi secondo cui, da una parte, Mc ritiene che la davidicità di Gesù non era sufficiente a qualificare la sua identità, per cui la sua filiazione divina non si poteva proclamare soltanto a partire dalla risurrezione, e, dall'altra, Mt e Lc correggono questa prospettiva recuperando l'ascendenza davidica di Gesù, mentre poi Gv insiste solo sull'origine divina di Gesù che lo fa uguale al Padre. La corretta conclusione dell'A. è che la tensione tra le varie prospettive ermeneutiche mostra quanto complessa fosse tra le prime generazioni cristiane la riflessione su Gesù e la fede in lui.

Il volume si chiude con alcune pagine di bibliografia (279-303) e un paio di indici (prima di quello generale).

L'insieme del lavoro dimostra quanto l'A. abbia ben scandagliato il tema in questione, conducendo un appropriato esame analitico di vari passi neotestamentari (di cui qui non si possono riferire pienamente i dettagli, ma che contribuiscono ad avvalorare l'itinerario e il risultato della ricerca) e ne abbia fatto una istruttiva comparazione tematica.

Sullo sfondo della discussione resta la questione della effettiva davidicità blemitica di Gesù, che alcuni autori negano (così per esempio il cattolico Jacques Schlosser dell'Università di Strasburgo, *Jésus de Nazareth*, Paris 1999, 36). In più, per ampliare il discorso, si potrebbe rimandare all'interessante libro dell'ebreo Harris Lenowitz (*The Jewish Messiahs*, Oxford 1998), che discute il profilo di una ventina di 'messia' succedutisi in Israele a partire da Gesù di Nazaret fino a R. Menachem Mendel Schneerson Lubavitch (morto a Brooklyn nel 1994), i quali, da almeno Simone Bar Koheba, non sono certo di comprovata ascendenza davidica! Resta dunque il problema che consiste nel chiedersi se, per essere considerato messia, occorresse l'effettiva componente genealogica di una discendenza anagrafica (difficilmente dimostrabile) o se per usare l'appellativo bastasse una sua valenza simbolica.

In ogni caso, il lavoro della nostra A. resta un contributo indispensabile per studiare la questione della messianicità di Gesù in base alle sue fonti, ed eventuali passi in avanti, che ne vengono comunque stimolati, non potranno che adottare questo studio come una solida base di partenza.

Romano Penna
Via Aurelia Antica, 284
00165 Roma
romano.penna@gmail.com

Trattati internazionali ittiti (Testi del Vicino Oriente antico 4/4), a cura di ELENA DEVECCHI, Paideia, Brescia 2015, p. 317, cm 21, € 36,00, ISBN 978-88-394-0874-7.

Nella collana 'Letterature dell'Asia Minore', dopo la pubblicazione dei testi mitologici (1990), degli annali (1993) e delle lettere ittite (2009), vedono ora la luce i trattati internazionali. Criteri cronologici e geografici sono il filo conduttore del volume curato da Elena Devecchi: i 38 trattati selezionati dall'autrice mostrano gli eventi politici e militari che nel Tardo Bronzo hanno avuto luogo non solo in Anatolia, ma anche in Siria, in Egitto e a Cipro. Dalla prima metà del XV secolo fino alla fine del XIII secolo a.C., gli ittiti entrano infatti in contatto, pacifico o bellicoso, con vari stati e gruppi etnici. A una fase di rafforzamento ed espansione del potere ittita, segnata da rapporti paritetici (i primi trattati con Kizzuwatna) o di subordinazione (trattati con i Kaška, Ura, Hayaša, Pahhuwa e con Šunaššura di Kizzuwatna), fa seguito, a partire dal regno di Šuppiluliuma I (ca. 1350-1330 a.C.), l'assurgedi Hatti al ruolo di potenza internazionale. Ciò è dovuto, da una parte, alle spedizioni vittoriose in Siria settentrionale e centrale, che hanno portato all'annessione di territori fino ad allora appartenuti al re-

gno di Mitanni e, dall'altra, all'assegnazione dei due centri nevralgici di Aleppo e Karkemiš a due figli di Šuppiliuma. Altri territori (Mukiš, Ugarit, Nuhašša, Amurru, Qatna e Qadeš) sono lasciati in dominio a rappresentanti di dinastie locali, il cui *status* è però regolato da trattati di subordinazione, i quali, seppure con modalità e forme differenti, sanciscono la sottomissione di tali regioni. La medesima strategia politica è adottata successivamente sia da Muwatalli II, cui va il merito dell'espansione nell'Anatolia occidentale, sia da Hattušili III, cui risale il trattato con Alakšandu di Wiluša. All'epoca di Hattušili III è datato invece il famoso trattato con Ramesse II; a tale sovrano si deve, inoltre, in Anatolia meridionale, la creazione del regno di Tarhuntašša, affidato a un ramo cadetto della famiglia reale ittita; tale circostanza richiede l'emanazione di un trattato da parte di Hattušili III e poi da parte del suo successore Tuthaliya IV. All'ultima fase del regno ittita risale invece il trattato con Alašiya, attuale Cipro, sede di spedizioni militari condotte da Tuthaliya IV e da Šuppiliuma II.

Il poter disporre ora di una traduzione di questi testi in lingua italiana è particolarmente importante, se si considera che nell'ambito del progetto 'Staatsverträge der Hethiter' diretto da Gernot Wilhelm è stata pubblicata *on line* un'edizione di questi testi corredata da una traduzione in tedesco (https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_svh/), mentre nelle pubblicazioni cartacee le traduzioni disponibili sono in inglese e in tedesco: mi riferisco in particolare a G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts. Second Edition* (WAW 7), Atlanta, GA 1999, oltre alle sezioni dedicate al mondo ittita, in opere di carattere più ampio come Aa.Vv., 'Staatsverträge mit dem Hethiterreich', in R. Borger et al. (edd.), *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte* (TUAT 1), Gütersloh 1983, 131-154; W.W. Hallo fi K.L. Younger Jr. (edd.), *The Context of Scripture*, vol. II: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden-Boston, MA-Köln 2000, 91-106; G. Wilhelm, 'Staatsverträge mit dem Hethiterreich', in B. Janowski fi G. Wilhelm (edd.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte* (TUAT N.F. 2), Gütersloh 2005, 95-138; M.W. Chavalas (ed.), *The ancient Near East: historical sources in translation*, Oxford 2006, 215-279; K.A. Kitchen fi P.J.N. Lawrence (edd.), *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. Part I: The Texts*, Wiesbaden 2012, 293-654.

Una dettagliata introduzione apre il volume e offre al lettore una trattazione esauriente: il contesto storico dei trattati internazionali ittiti, il genere testuale e la delimitazione del *corpus*, il rinvenimento dei testi e le principali edizioni, le caratteristiche formali e linguistiche e, infine, i manoscritti che ci hanno tramandato questi documenti. Seguono i testi, corredata da un ampio apparato di note a piè di pagina: sono presentati seguendo un criterio geografico che muove dall'Anatolia (Kizzuwatna, Ura, Pahhuwa, Hayaša, Kaška, Arzawa, Tarhuntašša), per arrivare alla Siria (Mukiš, Tunip, Nuhašše, Ugarit, Amurru, Aleppo, Karkemiš, Mitanni) e terminare con l'Egitto e Cipro. Chiudono il volume una ricca bibliografia e l'indice onomastico.

Mi limito qui di seguito a esporre alcuni aspetti, a mio avviso particolarmente significativi, illustrati nell'introduzione. I trattati sono definiti dall'endiadi 'patto (e) giuramento', resa dai vocaboli ittiti *išhiul* e *lingai-*, corrispondenti all'accadico *riksu/rikiltu* e *māmītu* o *nīš ili* (11-18). Il primo elemento della coppia indica il

‘legame’, il ‘vincolo’ (il riferimento immediato è il verbo per ‘legare’, itt. *išbiya-*, acc. *rakāsum*), mentre il secondo designa il ‘giuramento’. Occorre precisare che tale definizione non è esclusiva dei trattati, ma è impiegata anche per le istruzioni: ciò significa che tali tipologie testuali non erano differenziate, in quanto il vincolo e il giuramento erano il fondamento giuridico di entrambe. Se per noi moderni l’identità del contraente è l’elemento discriminante per distinguere i trattati dalle istruzioni, per gli itti tale distinzione non era significativa: indipendentemente dalla natura della controparte, entità politiche (indipendenti oppure subordinate), nel primo caso, amministratori e funzionari (ovvero personale appartenente all’amministrazione dello Stato), nel secondo caso, il patto e il giuramento costituivano gli elementi imprescindibili per entrambi i tipi di documenti.

Negli anni Trenta dello scorso secolo, Viktor Korošec, in base al rango dei due contraenti, aveva proposto la distinzione tra trattati paritetici e di subordinazione (22-25). Il primo tipo è rappresentato dal trattato tra Hattušili III e Ramses II. Invece i trattati di subordinazione finiti talora con il termine anacronistico di trattati di vassallaggio finiscono emanati dal sovrano ittita, mentre la controparte non partecipa alla stesura del testo, ma è tenuta a impegnarsi con un giuramento. Non bisogna tuttavia credere che il giuramento fosse unilaterale: sembrerebbe che anche il re ittita dovesse prestare giuramento, anche se in alcuni casi sarebbe esonerato dai vincoli imposti da tale prassi. Insomma, nei trattati di subordinazione, la differenza di *status* tra le due parti è evidente: basti dire che il sovrano ittita non è mai menzionato nelle formule di maledizione e di benedizione. L’individuazione della controparte non è scontata (18-19): qualora la controparte non sia retta da un regime monarchico, i contraenti sono gli ‘uomini’ o gli ‘anziani’ di una determinata località (è il caso di CTH 138, 144 e 212.1) oppure i singoli capi. In questo quadro una circostanza significativa è rappresentata dai trattati con l’Egitto: secondo quanto riferito sia nelle *Gesta* di Suppiluliuma I (CTH 40) e nella *Seconda preghiera della Peste* di Muṣṣili II (CTH 378.II), sia nel trattato tra Hattušili III e Ramses II, il trattato di Kuruštama (CTH 134) sarebbe il frutto di una decisione del dio della tempesta, la divinità suprema del pantheon ittita.

Tra i trattati paritetici, oltre a quello tra Hattušili III e Ramses II, ne appaiono alcuni con il Kizzuwatna. Ben più articolato è il gruppo dei trattati di subordinazione che riguardano sia i regni siriani (Amurru, Ugarit, Nuḥašše, Muḫiṣ, Tunip) e anatolici (paese del fiume Šeha, Hapalla, Mira-Kuwaliya, Wiluša, Hayaša), sia i rappresentanti di Ura, di Pahhuwa e i Kaška; questi trattati si fondano su un rapporto gerarchico verticale. Diverso è il caso dei trattati ‘pseudo-paritetici’ conclusi da Tuthaliya I con Šunaššura di Kizzuwatna (CTH 41) e da Suppiluliuma I con Šatiwazza di Mitanni (CTH 51-52), i quali attribuiscono al vassallo uno *status* particolarmente elevato. I motivi del maggiore riguardo nei confronti della controparte sono evidenti: Kizzuwatna e Mitanni fino a quel momento erano stati entità statali indipendenti, pertanto il loro declassamento a vassalli viene mitigato con formule e accorgimenti formali volti ad attenuare, per mezzo di particolari concessioni e mediante una finzione di parità tra i contraenti, la reale condizione di subordinazione a Hatti. Ricadono nei trattati di subordinazione anche i trattati con i discendenti diretti della famiglia reale ittita che governano sui regni di Aleppo (CTH 75), Karkemiš (CTH 50 e 122.1) e Tarhun-

tašša (*CTH* 106.B.2 e 106.A.1), sebbene tale parentela abbia garantito una condizione di privilegio.

Non dobbiamo poi dimenticare alcuni trattati noti da documenti coevi o posteriori, che purtroppo sono andati perduti: è il caso dei trattati con Madduwatta e con Mašhuiluwa. Nonostante questi documenti siano attualmente dispersi, la maggior parte dei trattati in nostro possesso era già nota agli albori degli studi di ittologia. Molti di essi erano infatti venuti alla luce in occasione delle campagne di scavo condotte da Hugo Winckler e Theodore Makridi negli anni 1906-1907 e 1911-1912. Poco dopo furono pubblicate le autografie, mentre Johannes Friedrich ha curato le prime edizioni di questi testi, apparse nel 1926 e nel 1930. Negli anni successivi sono stati rinvenuti non solo frammenti di testi già noti, ma anche altri trattati fino ad allora completamente sconosciuti, quali il trattato di Kuruštama tra Hatti e l'Egitto, il trattato con i Kaška, con Mukiš, Karkemiš e Alašiya, oltre al famoso trattato tra Tuthaliya IV e Kurunta di Tarhuntašša rinvenuto nel 1986 e redatto su una tavola di bronzo.

Il gran numero di trattati in nostro possesso consente di individuare le parti ritenute essenziali (31-52). Nell'ordine occorre menzionare: il preambolo con il nome e la titolatura dei contraenti nei trattati paritetici o con il solo nome e titolatura del re di Hatti in quelli di subordinazione; il prologo storico la cui funzione è stata variamente spiegata (secondo Mario Liverani e Carlo Zaccagnini avrebbe una funzione politica e soprattutto propagandistica, dal momento che i fatti storici sono rappresentati al fine di giustificare, o meglio legittimare, il potere ittita; invece secondo Viktor Korošec e, in tempi più recenti, Amnon Altman, tenuto conto che gli dei erano i giudici supremi ai quali ricorrere in caso di contestazioni, il prologo avrebbe una funzione eminentemente giuridica, ovvero comunicare alle divinità i motivi che avevano reso valido il trattato); la sezione normativa (nei trattati paritetici regolava la reciproca non aggressione, la mutua assistenza contro i nemici interni ed esterni, la spartizione del bottino in caso di spedizioni condotte congiuntamente, la restituzione dei fuggiaschi; nei trattati di subordinazione la sezione normativa prevedeva il versamento di un tributo, l'obbligo della visita al sovrano ittita, l'obbligo dell'assistenza militare e soprattutto della restituzione dei fuggiaschi); le invocazioni delle divinità che svolgono il ruolo non solo di testimoni, ma anche di garanti del patto (talvolta sono invocati non solo gli dei di Hatti ma i 'mille dei di Hatti' ma anche quelli della controparte, oltre alle personificazioni di vari fenomeni naturali); le indicazioni sui luoghi in cui sono conservate le copie ufficiali del trattato (tale informazione non sempre è presente); infine le maledizioni e le benedizioni.

Importante il ruolo degli dei, i quali, in qualità di garanti del patto, ma anche di esecutori materiali della pena, hanno il compito di punire chi infrange il trattato e proteggere chi lo rispetta. Le maledizioni e le benedizioni chiamano spesso in causa la famiglia e i beni dei contraenti del trattato e, qualora si tratti di sovrani, anche i loro sudditi e i loro successori. Particolarmente articolate e ricche di immagini e suggestioni sono le maledizioni e le benedizioni nei trattati con Mitanni (*CTH* 51 e 52). Se questa è la struttura canonica di un trattato, occorre però aggiungere che alterazioni e modifiche sono tutt'altro che rare: in alcuni casi l'invocazione alle divinità e le connesse maledizioni e benedizioni sono antici-

pate all'„inizio del testo; talora le maledizioni e le benedizioni sono del tutto assenti, mentre alle volte le benedizioni precedono le maledizioni; talora manca il prologo storico; una lista di testimoni umani e non divini appare nei trattati con Aleppo e con Tarhuntašša (tenuto conto che si tratta di patti contratti con i discendenti diretti della famiglia reale e tenuto conto che tali testimoni ricoprono le più alte cariche dello Stato, è lecito avanzare un confronto con le donazioni di terre, dove appaiono soltanto testimoni umani).

La scelta della lingua impiegata per redigere il testo non è certo casuale (52-53): i trattati con i partners anatolici, escluso il Kizzuwatna, sono redatti in ittita, invece quelli con il Kizzuwatna e con gli stati della Siria, in ittita o in accadico. Il trattato tra Hattušili III e Ramesse II ci è pervenuto nella versione accadica, rinvenuta a Hattuša, e in quella in geroglifico egiziano, rinvenuta in Egitto. Indipendentemente dalla lingua, occorre dire che i trattati costituiscono un genere testuale soggetto a un costante lavoro di copiatura nel corso del tempo. Basti dire che, nella grande messe di trattati pervenuti, è possibile individuare solo tre documenti originali: la *Tavola di Bronzo*, il trattato con la gente di Pahhuwa (CTH 212.1) e la dichiarazione giurata di Kurunta di Tarhuntašša (CTH 96). Gli ultimi due sono redatti su tavole d'„argilla: denominatore comune di questi due testi è la presenza della sigillatura, atta a garantire l'„autenticità del documento. Per il resto, i testi che sono in nostro possesso sono copie d'„archivio predisposte nell'„evenienza dello smarrimento del documento originale, oppure bozze preparatorie. In alcuni casi non si può escludere che si tratti di esercizi scribali.

I trattati erano depositi nei templi delle principali divinità del pantheon ittita e della controparte (56-50): è quanto si dice esplicitamente nei testi, anche se nessun trattato originale è stato rinvenuto in un tempio. Occorre tuttavia rilevare che un frammento di testo di catalogo, una sorta di inventario nel quale sono menzionati tre trattati, è stato ritrovato nel Tempio I; inoltre alcuni frammenti di trattati provengono proprio dalle vicinanze del Tempio I. A questo si aggiunga però che gran parte dei trattati è venuta alla luce all'inizio del 1900 e la documentazione dell'„epoca relativa agli scavi non è particolarmente dettagliata e affidabile. Diverso è il discorso per la *Tavola di Bronzo*, che è stata recuperata presso la 'Porta delle Sfingi', all'esterno delle mura di Hattuša: si è pensato a un abbandono repentino, al momento della caduta dell'„impero ittita, o addirittura a un disconoscimento volontario e programmatico di questo testo, da intendere come una sorta di *damnatio memoriae*.

In conclusione, questo volume non solo rende disponibile al pubblico di madrelingua italiana il *corpus* dei trattati ittiti, ma, dato il puntuale inquadramento storico e culturale di questi documenti, offre, anche ai non-specialisti, una valida chiave di lettura di tali testi. Entrambi i motivi rendono l'„opera preziosa per gli studi di orientalistica.

Paola Dardano
 Università per Stranieri di Siena
 Piazza Carlo Rosselli, 27/28
 53100 Siena
 dardano@unistrasi.it

G. IBBA (ed.), *La Biblioteca di Qumran. 3a. Torah. Deuteronomio e Pentateuco nel suo insieme*. Edizione bilingue dei manoscritti diretta da Katell Berthelot, Michaël Langlois e Thierry Legrand. Edizione italiana a cura di Giovanni Ibba, EDB, Bologna 2016, p. XXXVII-1017, cm 23, € 98,00, ISBN 978-88-10-30303-0.

Il progetto di traduzione in italiano della imponente *Bibliothèque de Qumran*, ideata e diretta da Katell Berthelot, procede a ritmi serrati. Per i tipi delle Edizioni Dehoniane e grazie all'ottimo lavoro di curatela di Giovanni Ibba sono già apparsi i volumi 1 (*Torah. Genesi*, 2013) e 2 (*Torah. Esodo, Levitico, Numeri*, 2014). Il volume qui recensito è il primo tomo del volume 3 e, sempre nell'ambito della Torah, è dedicato al *Deuteronomio e Pentateuco nel suo insieme*, i cui testi sono stati tradotti da Stéphanie Anthonioz, Katell Berthelot, Jean-Claude Dubs, Michael Langlois, Jean-Baptiste Latour, Thierry Legrand, Ursula Schattner-Rieser, Jean-Sébastien Rey e Stéphane François Léon Saulnier. Sono quindi presentati e tradotti innanzi tutto i manoscritti biblici del Deuteronomio provenienti dalle grotte di Qumran: 1Q4; 1Q5; 2Q10; 4Q28-30; 4Q35; 4Q38; 4Q40; 4Q44-46; 4Q122; 5Q1; XDeut?; 4Q1; 4Q37. Per quanto riguarda i manoscritti non biblici, come detto, sono qui raccolti quelli da mettere in relazione col Deuteronomio e il Pentateuco. Classificazioni di questo tipo non possono non avere un margine, anche considerevole, di soggettività. La soggettività delle scelte in questi casi, però, è un fattore tutt'altro che negativo e anzi rappresenta un ulteriore stimolo alla discussione e all'interpretazione. Quindi, in un volume di testi qumranici dedicato al Pentateuco, con particolare attenzione al Deuteronomio, è inevitabile trovare un testo come il *Rotolo del Tempio*, che secondo l'interpretazione classica è una vera e propria riscrittura del Deuteronomio, anche se, come si dirà meglio più avanti, una distinzione netta tra Scrittura e riscrittura può essere problematica per questi testi (cf. Corrado Martone, 'Authority and Text in the Temple Scroll', in *Hen* 36[2014], 21-34). Di contro, può destare qualche perplessità l'inclusione in un volume così strutturato dei manoscritti che trattano del calendario e dei turni sacerdotali, dal momento che la complessa problematica riguardante le dispute sul calendario nel periodo del Secondo Tempio, va certamente ricollegata al Pentateuco, ma è innegabilmente molto più vasta.

Sempre per quanto riguarda la struttura dell'opera, va segnalata la novità di una raccolta che, almeno in linea teorica, non fa distinzione tra testi biblici e testi non biblici, ma considera entrambe le categorie come parte integrante della *Biblioteca di Qumran*. Al tempo del fiorire della letteratura qumranica, infatti, tra il III sec. a.C. e la prima metà del I d.C. il testo biblico era ancora in divenire, sia a livello di critica alta sia a livello di critica bassa, ed è stato proprio grazie alle scoperte di Qumran che si è potuto mettere meglio a fuoco una situazione di fluidità del testo biblico nel periodo del Secondo Tempio che però era percepibile anche nei LXX e in molte opere cosiddette 'apocrife'. La distinzione, quindi, presente in molta manualistica, tra manoscritti di Qumran biblici e non biblici è semplicemente anacronistica. L'opera in esame ha ben presenti questi problemi e sceglie quindi di non operare una distinzione per così dire 'canonica' tra i manoscritti ma di collegarli dal punto di vista del contenuto e della relazione di cia-

scuno di essi con libri che, in seguito, diverranno biblici. In quest'ottica si colloca anche la decisione, sicuramente condivisibile, di non fare distinzione di lingua e di inserire anche alcuni frammenti della versione greca del Deuteronomio rinvenuti nella grotta 4, come ad esempio 4Q122 (115).⁷ infatti evidente, e questa scelta giustamente lo sottolinea, che la testimonianza qumranica è di fondamentale importanza anche per quanto riguarda lo studio della Bibbia greca: prima della scoperta dei testi di Qumran, infatti, le spesso notevoli differenze tra il testo dei LXX e il testo masoretico potevano spiegarsi o come scelte dei traduttori o come dipendenza dei traduttori da un modello diverso da quello poi affermato nel testo masoretico. Molti manoscritti biblici (e non solo) di Qumran consentono di dare una risposta a questo problema. Almeno in determinati casi, infatti, manoscritti qumranici ci hanno restituito quello che doveva essere stato il modello su cui i LXX hanno basato la loro traduzione (cf. Corrado Martone, 'Qumran Readings in Agreement with the Septuagint against the Masoretic Text. Part One: The Pentateuch', in *Hen* 27[2005], 53-113).

Certo, la distinzione tra biblico e non biblico in qualche modo permane, e sarebbe arduo abolirla completamente, se non altro da un punto di vista editoriale: così, ad esempio, nel I volume i curatori hanno scelto di dare semplicemente l'indicazione del numero di serie dei manoscritti biblici della Genesi in quanto '[q]uesti testi, spesso molto frammentari, differiscono solo in maniera minima dal testo masoretico' e nel volume qui presentato vengono scelti solo quelli indicati più sopra poiché 'il testo che trasmettono differisce in modo significativo dal testo masoretico' (3). Del pari legata a una concezione tutto sommato canonica appare la scelta di escludere i testi dei *tefillin* e *mezuzot* pure rinvenuti a Qumran, dal momento che sono anch'essi testi a tutti gli effetti e possono essere utili ai fini dell'analisi filologica, cf. al riguardo David Rothstein, 'A Textual History of Deuteronomy 11:4a and its Place in Traditions of the Reed Sea Crossing', in *RdQ* 28(2016), 157-174.

In qualche modo anch'esso legato a una eccessiva (e forse mal riposta) fiducia nella stabilità di questi testi è il largo uso di integrazioni delle lacune basate sulla testimonianza biblica: se il testo biblico era fluido e instabile, l'integrazione potrebbe essere rischiosa. Si tratta comunque di un uso talmente diffuso e praticato nell'edizione dei testi qumranici che non si può certo fare una colpa ai curatori che si adeguano alla pratica corrente.

Resta il fatto che una scelta del genere in un'opera rivolta non esclusivamente al lettore specialista è sicuramente un passo avanti significativo. Per amore di completezza i curatori citano anche (3) i 'nuovi' frammenti del Deuteronomio pubblicati o di cui è stata data notizia in questi ultimi anni, in possesso di vari collezionisti e istituzioni private sulla cui autenticità, è bene ricordarlo, sono stati espressi forti e ben fondati dubbi, cf. E. Tov fi K. Davis fi R. Duke (edd.), *Dead Sea Scrolls Fragments in the Museum Collection* (Publications of Museum of the Bible 1), Leiden 2016, e T. Elgvin fi M. Langlois fi K. Davis (edd.), *Gleanings from the Caves. Dead Sea Scrolls and Artefacts from the Schøyen Collection* (The Library of Second Temple Studies 71), London-New York-Bloomsbury 2016, da compulsare avendo presente, almeno, la recensione di Eibert Tigchelaar in *ETHL* 92(2016), 712-713.

Di ogni testo vengono date trascrizione e traduzione precedute da una scarpa ma chiara e utile introduzione esplicativa corredata dai principali riferimenti bibliografici. Ogni testo è dotato di note essenziali ma molto utili che affrontano le numerose difficoltà dei testi e ne colgono le altrettanto numerose risonanze nella letteratura giudaica coeva e successiva, senza tralasciare (a seconda dei gusti e delle predilezioni dei singoli traduttori) notazioni paleografiche, che se da un lato risultano forse un po' troppo tecniche, e sintetiche, in un'opera del genere danno dall'altra parte un'idea anche a chi non è addentro a questi studi delle molte difficoltà di lettura e di interpretazione paleografica che questi testi non di rado presentano allo studioso, e in questo senso va anche la scelta di indicare con i segni diacritici usati nelle *editiones principes* le lettere di incerta lettura nel testo ebraico.

Il volume si chiude con una serie di utili indici, un glossario di termini tecnici che rimanda alla vocazione non prettamente specialistica dell'intero progetto (o 'cantiere' come i curatori, con grazia tutta francese, amano definire il loro lavoro) e un indice dei manoscritti presentati nel volume che collega in una tabella numero di serie, titolo italiano e abbreviazione corrente.

Non si può insomma che congratularsi con Giovanni Ibba ed essergli grati per aver presentato al pubblico italiano questa importante opera, con l'augurio che i volumi successivi vedano presto la luce.

Corrado Martone
Università di Torino
Dipartimento di Studi Umanistici
corrado.martone@unito.it

C. BLUMENTHAL, *Allweiser Schöpfer und durchsetzungsstarker Gesetzgeber. Eine Studie zur erzählerischen Entfaltung des Gottesbildes im 4. Makkabäerbuch* (DCLS 35), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XI-217, cm 24, € 79,95, ISBN 978-3-11-046655-3; ISSN 1865-1666.

I due sostantivi di cui si compone il titolo del volume designano i due aspetti sotto cui viene studiata qui la figura di Dio in 4 *Maccabei* (creatore e legislatore) e i due aggettivi che li accompagnano, alquanto ricercati, ne vorrebbero precisare i punti di vista più specifici entro cui i due attributi sarebbero collocati. Ma mentre il secondo ('durchsetzungsstarker') non fa che rafforzare la normatività assoluta della Legge emanata da questo creatore, il primo ('allweiser') non è che la traduzione tedesca letterale della qualifica divina con cui Dio viene presentato in 1,12 (πάνσοφος, che si ripete anche in 2,19 per Giacobbe e in 13,19 per la provvidenza divina). In sostanza, l'autore affronta qui in maniera più ampia lo studio della figura divina perché, come dice nell'introduzione, a essa non è stata ancora dedicata sufficiente attenzione, soprattutto in relazione alla creazione, alla legislazione e al dono della vita a coloro che subiscono il martirio in suo nome. Del resto, egli in questi ultimi tempi ha esteso questa linea di ricerca anche al primo

e al terzo libro dei *Maccabei*, sebbene in forma più concisa ma con la stessa impostazione metodologica ('Der weitgehend verborgene Hauptakteur. Zur expliziten Rede von Gott in I Makk', in *ZAW* 127[2015], 696-715; 'Der höchste Gott und König Ptolemaios IV. Philopator: Beobachtungen zur erzählerischen Entfaltung des Gottesbildes in 3Makk', in *Bib* 97[2016], 360-374).

Va rilevato anzitutto che il contributo offerto da questo studio non consiste in un'analisi esegetica originale, almeno in senso tradizionale. Su questo punto l'autore, come lascia trasparire in una breve 'Vorbemerkung' (VII), attinge spesso nel suo lavoro al commento e all'introduzione a 4 *Maccabei* che H.-J. Klauck ha curato per la serie *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (vol. 3/6, Gütersloh 1989) e anche al testo e al commento che lo stesso Klauck ha prodotto per la traduzione tedesca della LXX (W. Kraus e M. Karrer [edd.], *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 731-746). E per l'originale greco egli si serve dell'edizione del Rahlfs, non essendo ancora disponibile il volume corrispondente del *Septuaginta-Unternehmen* di Göttingen (di prossima pubblicazione e per la cui preparazione si vedano alcune annotazioni in R.J.V. Hiebert, 'A New Critical Edition of Greek IV Maccabees', in S. Kreuzer e M. Meiser e M. Sigismund [edd.], *Die Septuaginta fi Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXXD), Wuppertal 24.-27. Juli 2014*, Tübingen 2016, 389-403). La sua è piuttosto una ricerca che si appella all'analisi narratologica e anche su questo punto egli si appoggia (esclusivamente) su W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin-New York 2008 (a questa seconda edizione, da lui utilizzata, ne è seguita però una terza nel 2014).

4 *Maccabei* tratta del ragionamento di ordine religioso (ὁ εὐσεβὴς λόγος) che dovrebbe essere in grado di vincere le passioni (τῶν παθῶν). E in quest'ambito l'autore intende dunque studiare il tema del divino nelle sue varie componenti, quindi non soltanto il nome 'Dio' ma anche quanto si riferisce a lui tramite l'aggettivazione θεῖον, i nomi teofori e i vari elementi che rientrano nella sfera del divino. E adotta a questo scopo un metodo narratologico che consiste principalmente nel considerare il contenuto e le figure dei protagonisti in una prospettiva non statica bensì dinamica: lo dice chiaramente nel capitolo introduttorio, rifacendosi anzitutto alla distinzione di Schmid tra descrizione e narrazione (8). Sembra essere questo in sintesi il fattore principale che caratterizza la sua trattazione, al di là di un'ampia presentazione del metodo in pagine alquanto ridondanti e in parte contorte che egli premette all'analisi, ma nelle quali per lo meno presenta già il contenuto di 4 *Maccabei* suddiviso in 4 settori: esordio (1,1-12), tesi filosofica nella sua prima parte (1,13-3,18) e nella seconda, dimostrata con l'esempio di martiri (3,19-17,6), e infine la perorazione, ossia la parte conclusiva e riassuntiva, secondo i canoni della retorica classica (17,7-18,24).

Nel capitolo successivo (il secondo) si passa alla raccolta del materiale pertinente, che viene presentato in un elenco che abbraccia 38 punti e viene poi ripreso con un'analisi statistica delle distribuzioni delle ricorrenze nei vari capitoli e nelle 4 parti dell'opera, e si espone la maniera con cui si realizza la presenza divina nel mondo narrato, distinguendo appunto tra espressioni dinamiche e statiche. E naturalmente non manca un confronto con il testo parallelo di 2Mac 7. Il capi-

tolo è comunque propedeutico a quello successivo (terzo) dove si sviluppa ampiamente l'esame del materiale così preparato e dove si introduce ancora un altro elemento di guida all'analisi, e cioè la distinzione di tre categorie di affermazioni su Dio: quelle dirette, quelle incluse nella presentazione di altre figure e quelle implicite in una sua azione. Comunque, si procede con un esame che passa in rassegna il testo nel suo normale decorso narrativo, soffermandosi in particolare su alcuni punti più significativi, tra cui all'inizio una disamina dell'aggettivo *πάνσοφος* in relazione alla sapienza di Dio nell'Antico Testamento (70-81). Si considerano poi le figure di alcuni personaggi: Apollonio, Antioco (Epifane) e soprattutto Eleazaro, di cui si parla qui molto più ampiamente (5,1f7,23) rispetto a 2Mac 6,18-31. Si procede con i 7 fratelli (9f13) il cui comportamento e i cui discorsi sono disposti in ordine climatico (il discorso del sesto fratello è infatti abbastanza ampio, in 11,14-16.20-27); mentre in 2Mac 7 prevale una dimensione verticale (Dio-uomo), qui ne emerge una orizzontale: l'uomo agisce senza che Dio appaia espressamente e in tal senso si testimonia un maggior controllo delle passioni, nella lotta che questi personaggi affrontano per conservarsi fedeli alla Legge.

La rassegna del contenuto è certo ampia, illustrata tra l'altro con diagrammi, riquadri e schemi che ne facilitano la percezione ottica, ma in fin dei conti non si coglie nulla di particolarmente nuovo rispetto a quanto si dedurrebbe da una semplice lettura attenta del testo, rispetto alla quale la prospettiva narratologica sembra ridursi qui soltanto a un parametro estrinseco. E del resto i risultati più interessanti sembrano essere quelli a carattere storico e culturale, a cui l'autore presta la dovuta attenzione, e anche con dati aggiornati. Tra questi vanno segnalate le argomentazioni di Antioco sulla proibizione giudaica della carne suina (5,6-13), inserite nelle testimonianze letterarie di Plutarco, Tacito e Giovenale, la qualifica di Dio come *κτίστης* (5,25), che gli conferisce anche un'accezione politica, quale si riscontra nei sovrani ellenisti, e così pure la dimensione sociale insita nell'accusa di *ἀσέβης*, aggettivo usato più volte in 4 *Maccabei* ma collettivamente al plurale in 5,38 per designare i cittadini di Antioco (105-107). Soprattutto, per il termine *ἀντίψυχον*, che compare in 6,29 sulla bocca di Eleazaro e in 17,21 nella sintesi dell'autore sul significato del martirio di tutti questi personaggi (e tra l'altro è assente nella LXX), si fa notare giustamente che, denotando un qualche 'riscatto', si colloca sulla linea veterotestamentaria della gratuità divina, anche se vi può essere qualche allusione alla concezione greca della sostituzione vicaria ('morire per qualcuno': 110-120).

Certo, restano condivisibili le conclusioni generali cui perviene l'autore in alcune pagine di sintesi, dove confessa di aver scoperto con questa sua ricerca che 4 *Maccabei* non verte sull'antropologia ma soprattutto su Dio, ed è quindi un trattato teologico, oltre che filosofico. Si sarebbe desiderato piuttosto che egli avesse condotto il lettore a questo traguardo con un percorso più piano e chiaro nelle sue linee argomentative. Ed è un vero peccato che egli abbia ignorato completamente il contributo di G. Scarpat (*Quarto libro dei Maccabei*, Brescia 2006), che nella sua sobrietà e ricchezza filologica gli avrebbe insegnato forse anche a semplificare il suo linguaggio espositivo.

Alcune opere citate nelle note in abbreviazione non compaiono nella bibliografia finale: Freudenthal, *Schrift* (p. 1 nota 1); Gehrke, *Geschichte* (p. 102 nota

410); Mittag, Antiochus (p. 103 nota 412). Altri emendamenti: p. 98 r. 8 Vv. 18-38 > Vv. 16-38; p. 98 nota 389 r. 1 21 > 23; p. 115 nota n. 469 (cont.) r. 1 *mora* > *mori*; p. 176 ultima r. del testo 16,16-25 > 16,16-23; p. 195 r. 7 V. 18a > V. 19a.

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

M. CRIMELLA fi G.C. PAGAZZI fi S. ROMANELLO (edd.), *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8), Glossa, Milano 2016, p. 1050, cm 24, € 48,00, ISBN 978-88-7105-376-9.

Un elegante e ponderoso volume raccoglie i saggi in onore dell'„illustrebiblista e professore Roberto Vignolo, docente ordinario di Sacra Scrittura della Facoltà Teologica dell'„Italia Settentrionale (Milano). Il libro testimonia la stima e l'„affetto che circonda una delle menti più poliedriche e brillanti dell'„esegesi biblica italiana, nonché un uomo la cui affabilità, intelligenza e capacità di ascolto e collaborazione hanno segnato più generazioni di discepoli e colleghi. – decisamente positivo notare come questo volume sia un tributo unanime a una persona capace di segnare ugualmente la riflessione scientifica e la condivisione della ricerca e dell'„amore per la parola di Dio. Un bilancio unitario di questo volume fi sotto il profilo contenutistico fi è dunque praticamente impossibile, talmente vaste sono le tematiche trattate, tutte però in un qualche modo toccate dalla riflessione di Vignolo: dall'„esegesi dell'„Antico Testamento all'„indagine sui testi neotestamentari, dall'„ermeneutica all'„esegesi spirituale. Si possono tuttavia segnalare alcune cifre, come dire, costitutive del vasto impegno di Vignolo: sia scansionando la lunga lista dei contributori, sia gettando un occhio alla folta schiera di coloro che hanno voluto rendergli omaggio nella *Tabula gratulatoria*, si nota una vasta presenza di persone provenienti sia dal mondo ecclesiale, sia dal mondo laico, dal mondo cattolico come da altre confessioni cristiane; particolare la presenza fi accanto ai loro colleghi fi di numerose bibliste fi segno della costante attenzione del prof. Vignolo al contributo femminile nell'„esegesi biblica fi nonché molti studiosi stranieri che attestano il largo campo di relazioni professionali intessuto da Roberto Vignolo.

Il volume reca in testa la prefazione del cardinale Gianfranco Ravasi, la presentazione dei contributi e un profilo bio-bibliografico di Vignolo, ed è corredata anche di un indice degli autori e da uno dei passi biblici. Il corpo del libro si compone di ben trentasette studi (e molti altri ancora avrebbero volentieri offerto il loro contributo) suddivisi in cinque sezioni. Apre questa serie di omaggi lo studio del già Preside della Facoltà Teologica di Milano, il teologo Pierangelo Sequeri: 'Il *sensus plenior* della metafora. Uscire dalla doppia verità dell'„esegesi e della teologia'. Nella prospettiva cara al festeggiato, Sequeri analizza le ragioni della distanza che si è generata tra l'„approccio esegetico e l'„approccio teologico

alle Scritture, costituendo un regime di 'doppia verità' che va accuratamente evitato nel solco di una *ratio* che 'professa un primato della parola di Dio biblicamente attestata (la dottrina dell'„ispirazione biblica è il suo principio). Essa sta e rimane a fondamento della fede tramandata, in quanto è radicata in una esperienza insostituibile della relazione con Dio, da cui l'„integratrasmissione della fede dipende e mediante la quale l'intelligenza della rivelazione mantiene vivo e vitale, nella storia e nel tempo, il suo rapporto con la verità' (5). Si tratta dunque di elaborare una teoria del testo biblico compatibile con l'„esegeteologia, in vista di una 'struttura della fede biblicamente attestata' (13) così come il magistero di Vignolo ha voluto perseguire.

La prima sezione del volume riguarda studi sull'Antico Testamento ed è la sezione più nutrita di proposte. F. Bargellini nel suo contributo 'Un cuore malato? La promessa di un cuore $\neq$ uno', studia il problema della 'durezza del cuore' nella Bibbia ebraica e nella traduzione greca dei LXX. Emerge l'„oracolo di Ger 32,39 nel quale si parla di un cuore finalmente 'uno', unitario. La biblista italiana E. Di Pedè, da diversi anni docente all'Università di Metz in Francia, analizza 'L'„ouverture-titre du livre d'Ézéchiél (1,1-3). Énigmes et questions pour le lecteur'. A partire dal titolo del rotolo di Ezechiele, Di Pedè mostra come venga tracciata l'„identità del profeta e della sua profezia. La professoressa L. Invernizzi, biblista e teologa milanese, offre un interessante contributo legato al Canto del Mare di Es 15: 'La mano, il tamburello, la danza delle donne. La $\neq$ scenatipo' del canto di vittoria'. L. Mazzinghi, presidente dell'Associazione Biblica Italiana, interviene su 'Gli 'empi' di Sap 2 e la polemica esegetica intragiudaica ad Alessandria': egli rintraccia il profilo di quei giudei che leggono in modo distorto le Scritture contro i quali polemizza lo stesso Filone Alessandrino. Il monaco esegeta A. Mello analizza 'Il Salterio come libro di vita', istituendo un significativo rapporto tra il 'libro della vita' e il Salterio stesso, non dunque un libro 'finale', ma un libro in cui è inscritta tutta l'„esistenza dell'uomo. A. Nepi, in 'Parole come pietre. La saggia donna di Abel Bet-Maaca e Ioab (2Sam 20)', studia, attraverso un saggio lessicografico e insieme narrativo, un personaggio femminile che induce il generale Ioab a desistere dal massacro. A. Passaro con 'Una relazione risignificata. Indagine su Gb 42,1-9' affronta la struttura e lo stile dell'„ultimo capitolo di Giobbe, in cui il saggio si riappropria del suo limite, lasciandosi condurre sulla soglia del mistero di Dio. Con 'Il *Deus deorum* dell'„Antico Testamento e i suoi esegeti moderni. Il monoteismo dell'„inconscio', G.L. Prato affronta, in modo erudito e puntuale, il tema della coesistenza nei testi biblici di monoteismo e politeismo, malgrado la ricerca moderna tenda a censurare questo dato attraverso un modello progressivo di evoluzione dal politeismo al monoteismo. Il successivo saggio di P. Rota Scalabrini si pone proprio in dialogo con la ricerca di Vignolo, proponendo 'La parola profetica a *futura memoria*. Ger 25,13 e teologia del Libro'. Il tema dell'„attestazione profetica nello scritto, consegnato a futura memoria, vince il non ascolto di coloro ai quali fi per primi fi era indirizzata la profezia stessa. D. Scaiola, biblista milanese e docente all'Università Urbaniana di Roma, con 'Il tema della creazione nel Libro di Daniele', analizza i cc. 1fi7 e 14 del Libro di Daniele e la loro connessione con i racconti delle origini: un esempio di ripresa e dialogo tra testi. M. Settembrini con 'L'„scri-

zione di Idrimi, re di Alalakh e le vicende di antichi capi di Israele e di Giuda' offre un saggio archeologico e filologico inerente l'iscrizione accadica di Idrimi di Alalakh (XV secolo a.C.), ponendo un parallelo con alcuni passi biblici di elezione divina di un capo. Infine chiude questa sezione il saggio magistrale dell'esegeta belga J.-P. Sonnet, 'Le chant figuré. La typologie biblique dans le concert des voix lyriques'. Egli affronta i testi e gli echi poetici della Bibbia quale trama sottile di rimandi e di riprese tali da costruire una rete di figure che legano i passi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento.

La seconda sezione è dedicata ai Vangeli sinottici e agli Atti degli Apostoli. Essa consta di sei contributi, il primo dei quali è dell'esegeta francese J.-N. Aletti, 'La typologie dans le troisième évangile. Son extension et son originalité'. Aletti lega la tipologia al tema del 'riconoscimento' presente nel Vangelo di Luca; questo struttura la tipologia lucana come essenzialmente 'profetica'. A. Barbi con 'Questo è per la vostra salvezza'. At 27,33-38: un pasto a simbologia eucaristica?' analizza un passo degli Atti in chiave narrativa per evidenziare gli aspetti 'eucaristici' del v. 35. Con G. Bonifacio, si torna ai vangeli: 'L'unzione di Betania. Uno sguardo sull'operazione letteraria e teologica di Marco'. Viene studiato Mc 14,3-9 in cui abbiamo, nel secondo vangelo, l'ultima ricorrenza del termine 'vangelo'. M. Crimella, esegeta milanese che è anche uno dei curatori del volume, analizza l'episodio lucano di Gesù dodicenne nel tempio: 'Perché mi cercavate? Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52)'. Il saggio analizza il testo sul piano filologico per mostrare come lo stesso lettore sia posto sul piano dell'incomprensione di genitori di Gesù. P.L. Ferrari con 'Alcune figure di ironia nel racconto di Marco. Ammiccamenti al lettore informato', prendendo spunto da Vignolo stesso, mostra come la strategia dell'ironia sia un dialogo che l'autore biblico intesse con il lettore, mostrando come l'evento narrato mantenga una sua profondità, in vista dell'annuncio del Regno. D. Marguerat, esegeta svizzero evangelico riformato, interviene invece su 'Il giudaismo sinagogale negli Atti degli Apostoli'.

La terza sezione del volume è dedicata al *corpus* giovanneo, che è stato uno dei campi più prolifici dell'interesse di Vignolo. C. Doglio in 'Tre edizioni di Giovanni. L'ipotesi genetica di Urban von Wahlde', propone un'attenta rilettura dell'opera dell'esegeta americano che ha indagato gli strati redazionali del *corpus* giovanneo. Il contributo postumo di R. Fabris fi compiuto esegeta, già presidente dell'ABI fi verte su 'Cristologia in Ap 1,1-20'. R. Flori affronta la 'Ecclesiologia giovannea', mettendo in luce come tale tematica sia fondamentale nella comprensione del Quarto Vangelo. Il maestro di esegesi G. Ghiberti con 'Certo... sapete di dove sono' (Gv 7,28). L'equivoco giovanneo sulla provenienza di Gesù', indaga come gli avversari contestino la messianicità di Gesù in base alla sua provenienza, ma proprio per questo si ingenera un contesto di ironia in quanto il testo suppone, e il lettore sa, che le prerogative di Gesù rispondono esattamente alle attese degli avversari. M. Marcheselli affronta il personaggio di Giovanni il Battista, e il perdurare della sua testimonianza nel vangelo giovanneo: 'Una testimonianza che perdura. Profilo e funzione di Giovanni nel quarto evangelo'. La biblista palermitana M.A. Nicolaci con 'Il corpus giovanneo quale Scrittura del compimento messianico e la *myse en abyme* del libro sigillato e aperto nel-

l'„Apocalissedi Giovanni', affronta il tema della 'scrittura testimoniale' in rapporto al tema cristologico. L. Pedroli offre un saggio accattivante su 'L'„Agnello e le sue nozze come inclusione del *Corpus Johanneum*'; in esso si analizza la ricorrente tematica dell'„agnello dal Vangelo fino all'„Apocalisse, con una caratterizzazione in chiave nuziale. R. Penna, con un contributo approfondito, studia il lessico e il concetto della fede nel Quarto Vangelo: 'Lessico e semantica del $\ddagger$ credere' nel Quarto Vangelo'. Segue uno studio di L. Rossi '„Vogliamo vedere Gesù'. L'„immaginario del tempio in Gv 12,20-36'. Infine B. Standaert offre una strutturazione unitaria del c. 5 del Vangelo di Giovanni: 'Le discours du chapitre 5 de saint Jean. Analyse de la composition et recherche sur l'enjeu'.

La quarta sezione è dedicata a san Paolo e inizia con un saggio di F. Bianchini: '„Tutti infatti siete figli di Dio in Cristo Gesù mediante la fede' (Gal 3,26). La categoria della figliolanza in Galati'. Studiando la categoria della figliolanza a vari livelli si vede come la figliolanza divina di Cristo rende possibile quella dei galati e la sua figliolanza abramitica li innesta nell'„osservanza della Legge. C. Focant studia il biglietto di Paolo a Filemone e la difficile questione delle relazioni interpersonali tra Onesimo, Filemone e Paolo: 'Paul face à un dilemme éthique complexe. Le cas d'„Onésimeet Philémon'. L'„esegetamilanese F. Manzi offre un saggio su '„La grazia di soffrire per Cristo' nella Lettera ai Filippesi', cercando di studiare la semantica della gioia e la tematica della sofferenza. A. Pitta affronta, in chiave di esegesi retorica, una pericope assai complessa della Prima lettera ai Corinzi: 'Forma e contenuto di 1Cor 6,12-20. *Hysteron-proteron*?'. Infine S. Romanello, pure lui uno dei curatori del volume, offre un contributo su 'Inter-testualità e memoria dell'„apostolo in Ef 3,1-13'.

L'„ultima sezione presenta tre saggi di tematiche varie, pur sempre inerenti alla Scrittura. Il primo saggio, 'La parola di Dio oggi', di E. Bianchi, riflette, in chiave ermeneutica e pastorale, sul rapporto tra lettura della Bibbia e trasmissione della fede. Il secondo saggio è offerto da M. Fidanzio ed É. Puech: 'La grotta 11 di Qumran. Archeologia e frammenti manoscritti'. L'„ultimo saggio dell'„intero volume è di P. Stefani, riguarda la tradizione giudaica e analizza tre personaggi femminili: 'Lo sguardo ironico di tre donne ebraee'.

Dopo questa imponente rassegna di studi, la maggioranza dei quali di alto valore scientifico, e registrata, anche per questo, l'„importanza di tale volume, non possiamo non chiederci quanto e come lo strumento di queste raccolte di 'studi in onore' possa essere anche disciplinato e focalizzato a una o più tematiche. Nel libro in onore di Roberto Vignolo aiuta molto la proposta di un chiaro sommario all'„inizio e il fatto che ogni articolo sia corredato di un *abstract* in italiano e in inglese. Rimane tuttavia fievole forse non può essere che così si ha una sensazione caleidoscopica, che mette un po' in ombra il valore unitario di un testo che rimarrà a lungo citato negli studi a venire.

Guido Benzi
Università Pontificia Salesiana
Piazza Ateneo salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

C. J^o DAR, *Biblia, teología y lingüística del texto* (Studi di Teologia 18), ESC, Roma 2015, p. 234, cm 24, € 25,00, ISBN 978-88-8333-443-6.

Il volume raccoglie una serie di contributi pubblicati in diverse occasioni, sia sotto forma di articoli che di conferenze. I tre termini riportati dal titolo indicano tre ambiti di indagine coi quali si tenta di ricondurre a un tracciato unitario *a posteriori* l'originaria diversità dei contributi: la Bibbia come testo, reso oggetto di analisi linguistica e teologica. Il metodo applicato lungo la trattazione alterna una riflessione sugli aspetti teorici, ovvero il piano dei principi generali di entrambe le discipline, a esemplificazioni su singole pericopi particolarmente significative, analizzate, secondo l'opportunità, con approccio ora linguistico, ora narrativo, ora retorico. Obiettivo dell'autore è, dunque, quello di mettere a fuoco il metodo corretto per accostarsi alla Bibbia come oggetto di analisi scientifica. A questo riguardo, l'autore formula dei presupposti ermeneutici su come debba intendersi la locuzione 'oggetto di analisi', quando tale oggetto è la Bibbia come testo. Egli si chiede, innanzitutto, se sia un metodo esegetico adeguato trattare il testo biblico come si tratterebbe l'opera di Omero. A prima vista, sembrerebbe di sì, dal momento che si ha a che fare con un testo dell'antichità classica. Taluni esegeti lo fanno con regolarità, senza problematizzarlo. Ma la risposta potrebbe cambiare, se si tiene conto della natura del testo biblico che, a differenza dei poemi classici, *estamos convencidos de que tiene su origen en Dios* (13). Inoltre, *el estudio de la Sagrada Escritura tiene su lugar natural dentro de los estudios teológicos* (6). Rammentare questi dati all'inizio di una trattazione sullo studio del testo biblico, a nostro modo di vedere, è di estrema importanza. Siamo, infatti, convinti anche noi che il biblista sia un teologo e non un letterato, come molti pensano. O più precisamente, egli è un letterato *per essere* un teologo.

In questa prospettiva si inserisce l'analisi linguistica, basata sul presupposto che il testo sia una unità di comunicazione. Su questo registro si svolge l'intero discorso dell'autore. Ma il punto di partenza è comunque teologico: che Gesù Cristo sia l'unica Parola della Scrittura, conosciuta e trasmessa mediante una viva tradizione. Tuttavia, la Bibbia possiede innegabilmente anche una dimensione letteraria, che viene effettivamente riconosciuta e studiata a partire dal Settecento, con l'inizio della ricerca formale, il cui pioniere è R. Lowth. Sotto questo profilo, lo studio dei generi letterari costituisce un'importantissima tappa di sviluppo della scienza biblica. D'altraparte, l'autore osserva opportunamente che la Bibbia, studiata sul piano letterario, non è totalmente riconducibile alle forme già codificate dalle scienze umane: in essa non figurano il genere drammatico né quello epico (cf. 43); sono invece riconoscibili il genere retorico e quello lirico. Quanto al genere narrativo, si sovrappone a quello storico, ma non appartiene, in senso stretto, né all'uno né all'altro (cf. 45-51). A questo punto, viene compiuto un ulteriore passaggio: il testo, come unità di comunicazione, va individuato nella Bibbia intera o nelle sue singole parti? (57). La risposta è che la Bibbia è indubbiamente da considerarsi come testo unitario, in forza del principio dogmatico connesso al Canone. Ma non solo. Bisogna anche riconoscere il fatto che *la Biblia es considerada un texto unitario también fuera del contexto teológico* (62). Essa è,

insomma, percepita universalmente, dalla comunità scientifica, come un testo unico. Del resto, ciò corrisponde a un chiaro principio di linguistica testuale, secondo cui *el sentido es mediado por el objeto textual como totalidad* (63). Altrimenti detto, la Bibbia è un testo unitario, in quanto capace di trasmettere un messaggio sensato e coerente mediante la sua totalità.

A questo punto, si pone un'altra ineludibile domanda: come può essere considerato unitario un testo che include autori diversi di diverse epoche? La negazione dell'unità porterebbe a frammentare la lettura del testo, nel tentativo di leggerlo soltanto nel suo ambiente e nel suo contesto originari. Ma una tale via non è sempre praticabile: *Algunos libros biblicos tienen un contexto original muy incierto* (65). Inoltre, un tale approccio si scontrerebbe con un fenomeno letterario ormai riconosciuto dagli studiosi del settore: *El proceso por el que un clásico pasa a serlo implica siempre un cierto nivel de ruptura con el contexto original* (66). La Bibbia, in particolare, dimostra però la sua unità nei fenomeni intertestuali tra l'Antico e il Nuovo Testamento, che si effettuano al momento della sua composizione e che poi divengono intratestuali, come segni indicatori della coerenza interna. D'altro canto, ciò non implica che il lettore si trovi sempre dinanzi a un'unica forma o un'unica ermeneutica delle citazioni veterotestamentarie, che compaiono nel NT. A tal proposito, la prova evidente è la citazione di Is 6,9-10 in Mc 4,12, dove convergono, in modi diversi, la Settanta, il Targum e il Testo Masoretico (cf. 83).

L'autore passa quindi a considerare i vangeli come testimonianza scritta della predicazione degli apostoli, individuando, in questo specifico valore, l'eterodossia di Taziano. Infatti, quest'ultimo ha costruito una trama nuova, cioè un nuovo vangelo, partendo dal materiale narrativo di quelli canonici. Ma ciò non è ovviamente ammissibile, e non solo sul piano teologico; infatti risulterebbe ugualmente inammissibile anche a livello letterario: *eliminar la trama de una narración equivale a destruir la narración misma* (97). Ancora sul piano della coerenza testuale, l'autore mostra che essa potrebbe non trovarsi nella singola pericope, ma nel suo rapporto con gli altri livelli della narrazione. Il brano scelto per esemplificare questa connessione è Gs 5,13-15: il dialogo di Giosuè con un angelo, prima della caduta di Gerico. Il racconto in sé, registra alcune incongruenze sul piano della logica narrativa ed è apparentemente privo di conclusione; nondimeno, se viene inquadrato sul piano più generale della narrativa biblica, appare in armonia con determinati elementi esterni alla pericope, e in particolare con le istruzioni relative all'ingresso nella terra (cf. Es 23,20-33). Alla luce di questo riferimento, la pericope si per quanto disarmonica in sé si offre un'idea coerente di *un ejemplo de actitud personal ejemplar del hombre ante Dios* (126). La finale tronca della narrazione ha, a sua volta, uno scopo ben preciso sul piano narrativo: un espediente che sottrae il mistero dell'incontro con l'angelo alla *curiosidad del lector* (127), lasciando nell'indistinto ciò che appartiene alla sfera intima del personaggio.

Il passaggio successivo va dall'analisi narrativa a quella retorica. L'oggetto in questione qui è, innanzitutto, la letteratura paolina, che in parte è riconducibile ai procedimenti della retorica classica. Il brano di riferimento è costituito da 1Cor 1fi4, dove i concetti di 'vangelo' e di 'mistero' alludono alla medesima

realtà, presentandosi paradossalmente come una limitazione di ogni possibile discorso su Dio, definita attraverso un discorso teologico. Passando ai vangeli, si riscontra in essi il procedimento retorico dell'„allegoria, il che richiede alcune precisazioni sul suo possibile rapporto con le parabole di Gesù. Alcuni studiosi, tra cui Jülicher, Dodd e Jeremias, hanno teorizzato una netta contrapposizione tra parabola e allegoria. L'„autore problematizza questo assunto. Innanzitutto, va chiarito un equivoco: il significato da attribuire al termine 'parabola' non è quello greco, bensì quello ebraico di מִשָּׁל. Inoltre, vi sono alcune parabole che richiedono di essere lette allegoricamente, come quella del seminatore. Una contrapposizione troppo netta tra parabola e allegoria rischierebbe di essere fuorviante. Va parimenti rifiutato il presupposto di Dodd, per il quale la ricerca di un senso recondito nelle parabole non è originario, ma risulta dalla diffusione del vangelo nel mondo greco. L'„autore lo giudica inadeguato, perché una tale contrapposizione tra il mondo greco e quello ebraico non corrisponde all'„oggettività storica (cf. 160). Termine esemplificativo dell'„analisi sono le parabole con la protesta dei personaggi: la parabola delle mine, la protesta degli operai della prima ora e quella del figlio maggiore del padre misericordioso. Anche se l'„intervento contestatore dei personaggi non ha sempre la stessa valenza, nondimeno un tale espediente tecnico è particolarmente importante in quanto può rimettere in moto la trama, laddove sembrava che la narrazione fosse giunta alla sua risoluzione (cf. 167). I caratteri ricorrenti che questo fenomeno letterario genera nella trama sono la sorpresa, l'„arbitrarietà e l'„apertura. Dal punto di vista teologico, appare particolarmente importante il carattere dell'„arbitrarietà, in quanto apre gli scenari imprevedibili dei decreti di Dio (dove la sorpresa), comprensibili e accettabili razionalmente solo fino a un certo punto. Si pensi alla decisione del padrone della vigna di pagare tutti gli operai allo stesso modo, senza tenere conto del lavoro effettivo. I motivi della sorpresa e dell'„arbitrarietà di un tale comportamento sono ovvi. Nessun datore di lavoro lo farebbe. Ma proprio nell'„incongruenza di questa scelta del padrone della vigna, emerge l'„enigma della giustizia di Dio nel governo del mondo. Nel caso della parabola lucana del padre misericordioso, in maniera particolare, la protesta del figlio maggiore produce una nuova crisi, dopo la risoluzione avvenuta col ritorno a casa del figlio minore. Perciò la trama si rimette in moto, svolgendosi sotto la forma del dialogo tra i due; tuttavia, non si risolve realmente. Quanto alla possibile interpretazione allegorica dei personaggi della parabola, è una questione giustamente disputata. L'„autore prende posizione con maggiore prudenza rispetto a coloro che, come Jeremias, sostengono che i personaggi di questa parabola non siano figure allegoriche. Piuttosto, egli propone una modalità più fluida di applicazione, che a noi sembra molto convincente: non sarebbe adeguato impostare il problema dell'„interpretazione semplicemente in termini di *alegoría sí, alegoría no* (180). Si rischia sempre una forzatura, quando si tenta di creare corrispondenze troppo nette tra i singoli elementi della narrazione e le realtà che intendono significare. Sembra molto più equilibrato il procedimento per paradigmi o per accostamenti di somiglianza: il figlio minore può rappresentare senza forzature il paradigma del processo di conversione personale, mentre il padre misericordioso si può connettere per analogia a Dio, nel senso che il suo amore

verso gli uomini va inquadrato nella logica dei rapporti familiari, più che in quelli di stretta giustizia forense.

L'ultima sezione della trattazione si sofferma proprio sulla questione del rapporto suscitato dal referente. Ossia: il rimando del segno a un oggetto della realtà extralinguistica. L'assunto basilare, totalmente condivisibile, è che *el texto no es la realidad, sino que la representa* (188). Ebbene, trasferendo tale principio sul piano dell'ermeneutica teologica, l'autore si propone di indicare quale sia stata, su questo punto, la pietra d'inciampo marcionita. Il procedimento dimostrativo prende le mosse dalle risposte apologetiche di Tertulliano (*Adversus Marcionem*). Pur nella comune convinzione circa l'autorità della sacra Scrittura, l'interpretazione teologica dei due si differenzia notevolmente proprio a causa dell'equivoco tra realtà e rappresentazione. Il rifiuto del Dio dell'Al, teorizzato da Marcione, nasce da un'artificiosa corrispondenza realistica tra il segno e il suo significato, cioè da un equivoco ermeneutico. La *Dei Verbum*, al n. 13, ha posto significativamente sotto la logica dell'Incarnazione anche la rivelazione biblica, che è parola di Dio espressa con parola umana. L'oggettiva distanza che, dunque, sussiste tra la realtà significata e la sua rappresentazione testuale, sul piano dell'ermeneutica teologica delle asserzioni bibliche su Dio, può essere compresa secondo questo criterio, formulato lucidamente dall'autore: *La Biblia contiene una imagen de Dios acorde con el modo en que puede ser percibida por el ser humano* (195). Da ciò derivano tutte le descrizioni antropomorfe di Dio e del suo agire, come pure l'oscillazione dei suoi sentimenti e atteggiamenti, ora benevoli ora ostili.

Il contributo conclusivo è dedicato alla caratterizzazione di Giuda nei vangeli. Nell'intenzione dell'autore, costituisce un altro esempio della distanza tra l'evento e la sua rappresentazione testuale, non più in riferimento a Dio ma a un personaggio chiave della narrazione evangelica qual è Giuda. Lo studio è condotto, in maniera dettagliata, sui versetti relativi dei quattro vangeli, dove Giuda è presentato con le sue specifiche caratterizzazioni. Il metodo è quello dell'analisi linguistica e filologica, a cui segue un tentativo di sintesi; il risultato può racchiudersi però in poche parole: Giuda risulta come *un personaje sorprendentemente plano para lo que son los estandares de la narrativa evangélica* (211). Ciò comporta che egli, nelle sue effettive dinamiche psicologiche, rimane nascosto al lettore. Dall'altrolato, ciò che il testo rivela di lui, almeno nella percezione della tradizione cristiana, è piuttosto una personificazione di un male estremo, determinato dall'esercizio della libera volontà.

Vincenzo Cuffaro
Studio teologico 'S. Gregorio Agrigentino'
Via Don Minzoni, 19
92100 Agrigento
cuffarovincenzo@virgilio.it

JOHANN WOLFGANG GOETHE

Il santo spiritoso

Breve biografia di Filippo Neri

NOTA DI LETTURA DI VITO PUNZI

Cresciuto in ambiente protestante, Goethe conosce da vicino il cattolicesimo nel viaggio in Italia.

Il fascino per le cerimonie papali e per i canti della liturgia del Venerdì santo non attenua la sua avversione per miracoli e venerazione delle reliquie. Ma il grande poeta tedesco fa un'eccezione per san Filippo Neri, al quale dedica varie pagine e una breve biografia ove evidenzia l'«umore felice» di una figura che, all'epoca

di Lutero e nel cuore di Roma, introduceva «il senso del divino nella vita secolare, così da gettare egli pure le basi di una riforma».

«LAMPI»



pp. 64 - € 8,50

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Giovanni Garbini (1931-2017). In memoriam

Il 2 gennaio di quest'anno si è spento il professor Giovanni Garbini, dopo una malattia rapida e inesorabile che è riuscito a tenere nascosta a tutti, al di fuori della sua famiglia.

Il professor Giovanni Garbini è stato uno studioso, un insegnante, a suo modo un maestro di vita perché mostrava col suo esempio che la vita, quella quotidiana, quella fatta anche di doveri verso gli altri, era alla fine la cosa più importante. La sua famiglia, i suoi figli, erano il suo orgoglio, e un po' anche noi studenti, di cui conservava nomi e numeri di telefono in un quaderno che di anno in anno si affollava. Forse *vita* non è la parola giusta da usare, se è vero che 'più vita significa solo più morte', come Garbini ha scritto in un articolo sul *Cantico dei Cantici* (*Sefarad* 57[1997], 59-67). La cosa più importante erano i *legami*, apparentemente più fragili della vita ma capaci di trascenderla, non fosse che per il breve tempo in cui ci ricordiamo di chi abbiamo conosciuto, o per le poche persone capaci di leggere, di capire, testi in lingue morte da secoli. La linguistica e la filologia, del resto, esplorano i modi in cui gli umani creano legami per mezzo delle parole, pronunciate o scritte. Così questo *amore per le parole* si collegava a tutto il resto della sua persona e delle sue convinzioni.

Era curioso di tutto, nell'ambito della storia e delle parole, e non si è mai stancato di cercare nuovi strumenti e nuove competenze per dare una risposta alle domande che si poneva, perché non si accontentava mai di quelle che erano state già date. Questo era un pregio ma anche un limite, perché è difficile padroneggiare da soli tutte le competenze necessarie, poniamo, per poter dire qualcosa di fondato su Osiride o su Gesù. Durante le sue lezioni, comunque, ci insegnava soprattutto a porci le domande, a riconoscere la nostra ignoranza smontando le nozioni che pensavamo di avere e quelle che potevamo leggere sui libri.

La sua produzione scientifica parte dal 1957 e si arresta solo con la morte. Posso provare a riassumerla attorno a tre idee centrali, una in ambito linguistico e due in ambito storico-filologico. Nell'ambito della comparazione tra le lingue semito-camitiche, Garbini ha maturato la definizione di un'area 'innovativa' centrale, segnata storicamente dall'emergenza dell'amorreo, dell'aramaico, e infine dell'arabo, e di aree 'conservatrici' periferiche, come quella dell'accadico e, in parte, del semitico meridionale. Le sue intuizioni su come doveva essere la lingua di Canaan nel III millennio furono confermate dalla scoperta della lingua di Ebla. I suoi studi di filologia veterotestamentaria si fondavano su quelli linguistici (ha dedicato numerosi articoli allo studio del lessico dell'ebraico biblico, riuniti anche in volume) e sulla comparazione tra testo tradizionale della Bibbia ebraica, varianti dei manoscritti e versioni antiche. Il fattore decisivo per l'analisi dei dati era nell'importanza che il testo biblico aveva per chi lo leggeva alla luce delle proprie convinzioni: la *lectio difficilior probabilior* era perciò, almeno in molti

casi, non tanto quella più inconsueta dal punto di vista linguistico, quanto quella più difficile da conciliare con le idee religiose e politiche affermatesi in epoche successive a quella dell'autore. Questo metodo lo guidava anche nella terza parte preponderante della sua attività scientifica, la ricerca sulla storiografia biblica, lo sforzo di capire 'quanta storia e quanta ideologia' siano individuabili nei testi. Questo principio ha informato, tra gli altri, gli studi raccolti in *Storia e ideologia nell'Israele antico* (1986, uscito in inglese nel 1988 e in spagnolo nel 2002), *Mito e storia nella Bibbia* (2003, uscito in inglese nello stesso anno) e la sintesi *Scrivere la storia d'Israele* del 2008. Nel dibattito internazionale tra studiosi 'minimalisti' e 'massimalisti', dove i primi negano la possibilità di ricostruire la storia d'Israele dalla Bibbia e i secondi tendono a considerare storico tutto quello che la Bibbia narra, Garbini ha trovato una sua collocazione personale che può essere riassunta nella definizione di Bibbia come mito 'costruito anche con brandelli di storia' (*Mito e storia nella Bibbia*, 9). Nella sua ricerca aveva un ruolo particolare il confronto tra narrativa biblica e fonti extra-bibliche, specie di epoca ellenistica, superando la convenzione che fa porre la Bibbia (o peggio, il mondo della Bibbia) come punto di partenza, mentale e cronologico, di qualsiasi trattazione sulla storia o sulla religione d'Israele.

La sua opera di filologia biblica più organica, l'edizione del *Cantico dei Cantici* (1992), scaturì da un anno di corso di Filologia Semitica alla Sapienza di Roma, dove ha insegnato ininterrottamente, dopo gli anni passati all'Orientale di Napoli e alla Normale di Pisa, dal 1982 al 2006. Il suo metodo di insegnamento era metterci davanti a una serie di problemi del testo, esponendo i dati utili per risolverli, e ascoltare le nostre opinioni in merito prima di proporre la sua ipotesi. Le soluzioni non sembravano così importanti come le vie per arrivarci: l'importante era trovare i capi del velo che chiudevano alla vista la concretezza del testo ma anche per così dire la sua vita nascosta, la sua storia, il brulicare di emendazioni, alterazioni, ipotesi e interpretazioni possibili. Questa trasparenza, questa possibilità di seguire passo dopo passo la sua analisi ha caratterizzato la parte migliore della sua produzione, ed è per questo che ritengo che questa potrà e dovrà essere discussa, smontata, definita fallace dove occorre, ma sarebbe un errore trascurarla: perché una vista così spregiudicata e così acuta sui problemi e gli interrogativi di una scienza, e una volontà così generosa e tenace di trasmetterli agli altri, non nascono ogni giorno.

Opere principali

Linguistica

Il semitico di nord-ovest, Napoli 1960.

Le lingue semitiche. Studi di storia linguistica, Napoli 1972 (seconda edizione riveduta e ampliata nel 1984).

Storia e problemi dell'epigrafia semitica, Napoli 1979.

Il semitico nord-occidentale. Studi di storia linguistica, Roma 1988.

Aramaica. Con un contributo di Lorenza Ilia Manfredi, Roma 1993.

Note di lessicografia ebraica, Brescia 1998.

Introduzione all'epigrafia semitica, Brescia 2006.

Storia

I Fenici. Storia e religione, Napoli 1980.

Storia e ideologia dell'Israele antico, Brescia 1986.

I Filistei. Gli antagonisti di Israele, Milano 1997.

Il ritorno dall'esilio Babilonese, Brescia 2001.

Mito e storia nella Bibbia, Brescia 2003.

Dio della terra, Dio del cielo, Brescia 2011.

Scrivere la storia d'Israele, Brescia 2013.

Vita e mito di Gesù, Brescia 2015.

Il vangelo aramaico di Matteo, Brescia 2017.

Filologia biblica

Cantico dei Cantici. Testo, traduzione e commento, Brescia 1992.

Un elenco completo degli studi di Giovanni Garbini fino al 2006 si può leggere in *L'opera di Giovanni Garbini. Bibliografia degli studi 1956-2006*, Brescia 2007.

Caterina Moro
Dipartimento di Studi Storico-Religiosi
Università 'La Sapienza'
P.le Aldo Moro, 5
00185 Roma
moroclarab@libero.it

Angelico Poppi (1928-2017). In memoriam

Nel pomeriggio del 20 maggio 2017, all'ospedale civile 'S. Maria al Prato' di Feltre (Belluno) ha concluso il suo itinerario terreno Angelico Poppi, frate francescano e presbitero, di anni 89, del convento di S. Antonio dottore di Padova. Si trovava presso il convento di S. Maria Gloriosa di Pedavena (Belluno) da un anno a motivo di un venir meno delle forze, soprattutto di uno spaesamento cognitivo progressivo. Non aveva perso tuttavia anche negli ultimi giorni la mitezza del suo carattere, il sorriso del suo buon umore. La sua situazione è precipitata nel volgere dell'ultimasettimana a motivo di un'infezione che ha debilitato il cuore.

La s. messa nelle esequie è stata celebrata con grande partecipazione di amici, familiari, docenti, studenti e gente comune, nella basilica di S. Antonio di Padova il 23 maggio con la presenza di più di sessanta presbiteri, fra gli altri anche don Luca Mazzinghi, presidente dell'ABI. Questa presenza sta a indicare il percorso biblico della vita del nostro amico e studioso. Un percorso che parte da lontano, dagli anni della sua formazione teologica e biblica. Nel 1954 aveva conseguito la Laurea in Teologia alla Facoltà Teologica di S. Bonaventura (Roma) e nel giugno del 1956 la Licenza in S. Scrittura al Biblico (Roma). Poi un anno a Gerusalemme, come studente ospite allo Studio Biblico Francese della Flagellazione, frequentando corsi anche presso l'École Biblique, allievo di insigni maestri (Bea, Lyonnet, Benoit, de Vaux).

Dal 1957 lo troviamo a Padova dove inizia il suo tempo di insegnamento che si protrarrà in forma continua per più di cinquant'anni fino al 2011. Un'attività condotta nella fedeltà e nella pazienza quotidiana dello scriba sapiente, elogiato nel Vangelo di Matteo, che divenuto discepolo del regno dei cieli, ha saputo trarre dal tesoro della Parola cose nuove e cose antiche (Mt 13,51-52). - stato docente non solo a livello scientifico, ma anche pastorale, attento cioè alla conversione del cuore a Cristo mediante una vita secondo il vangelo. Ha sempre cercato di unire questa duplice finalità nei suoi molteplici corsi istituzionali, nelle lezioni nelle varie scuole di teologia per laici e religiose, e nelle sue pubblicazioni. La fede e la vita insieme, quindi, illuminate dalla parola del Signore. Un vangelo per la vita, per vivere la fede nel quotidiano.

In forza di questa intuizione rimane benemerito per la pubblicazione della *Sinossi dei quattro vangeli*, felice idea e fatica che ha avuto numerose edizioni. In esse andrà sempre più riducendo l'apparato erudito storico-filologico della stessa, per offrire in breve l'intelligenza essenziale delle parole di Gesù, donando un commento pastorale che punti a quanto è centrale, a quanto il cuore ricerca. Si è concentrato tutto su Gesù. In ogni sua parola risplende la verità di Dio e il suo sommo amore per il Figlio e noi e la verità dell'uomo, dell'interistoria umana fi-

no alla parusia, al ritorno definitivo dell'umanità nella vita beata della SS. Trinità. I suoi testi, in particolare il commento al vangelo e la sinossi, messi a servizio di chi prega con il vangelo e di chi lo predica nel ministero pastorale, sono stati riconosciuti e apprezzati in Italia e non solo.

La miglior sintesi del suo lavoro sui vangeli si può ritrovare nella premessa a una delle sue ultime pubblicazioni: 'I quattro vangeli ci offrono altrettanti ritratti della figura affascinante di Gesù, che si integrano a vicenda in quanto scaturiscono dall'unico Evangelo, ossia dalla buona notizia del Figlio di Dio, fattosi uomo per attuare il piano salvifico del Padre (...). I quattro vangeli sono fusi insieme nella sinossi secondo uno schema di tipo biografico, corrispondente a quello narrativo di Marco, considerato dagli esperti il vangelo più antico e più aderente alla realtà storica di Gesù' (*Sinossi diacronica dei quattro vangeli*, Padova 2007).

Tutto il suo lavoro nelle varie pubblicazioni sui vangeli si muove su un percorso sincronico e diacronico, due percorsi a suo parere complementari. L'impostazione sincronica fa linea sulla quale si muove nel primo tratto dei suoi studi e è preferibile per l'analisi testuale e letteraria dei singoli vangeli, particolarmente indicata per i metodi dell'analisi semiotica, retorica e narrativa, per cogliere la particolare visione cristologica da parte di ogni evangelista. Invece l'impostazione diacronica fa interesse della seconda parte dei suoi studi e delle sue pubblicazioni e facilita lo studio circa la genesi, la ricezione, l'evoluzione delle 'memorie apostoliche' nella trasmissione ecclesiale e nella redazione quadriforme, consentendo di individuare le riletture attualizzanti apportate dai singoli evangelisti. Resta, comunque, indiscutibile l'opportunità di coniugare i recenti metodi sincronici con l'analisi storico-critica.

L'ultimo lavoro al quale aveva posto mano, rimasto incompiuto per l'avanzare della malattia, era illustrare *La terra amata da Gesù* mediante una raccolta di oltre duemila foto in bianco e nero scattate nell'anno di perfezionamento allo *Studium Biblicum* dei frati minori a Gerusalemme nel 1956-1957, una raccolta che ritrae i luoghi della storia della salvezza e restituisce la Terra Santa di oltre mezzo secolo fa, fissandola al suo antico stato, prima delle recenti trasformazioni edilizie. Quando si dialogava con lui diceva che non aveva mai voluto farvi ritorno negli anni successivi, per non dover rivedere e quasi rovinare queste foto che si portava nel cuore. Mi è capitato di vedere tale raccolta assieme a lui, mentre le immagini, le sue foto, digitalizzate, scorrevano sul grande schermo! Un tuffo nella memoria, con nostalgia, nella Gerusalemme terrena per preparare la visione della Gerusalemme celeste dove ora è approdato.

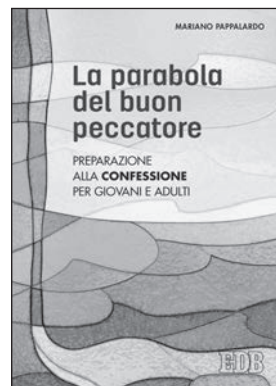
Luciano Fanin
Facoltà Teologica del Triveneto
Via Seminario, 29
35122 Padova
effeluciano@libero.it

MARIANO PAPPALARDO

La parabola del buon peccatore

Preparazione alla Confessione
per giovani e adulti

Il sacramento della riconciliazione è in crisi per molte ragioni, non da ultimo perché non si hanno le idee chiare e perché ci si confessa con le convinzioni e le abitudini apprese da bambini. È necessario parlare del sacramento in modo "adulto" se si vuole che i credenti si confessino da adulti. Il sussidio, con stile semplice e immediato, vuole proporre con chiarezza la "sana dottrina" sul peccato, sul sacramento della riconciliazione e offrire indicazioni per celebrarlo e viverlo in modo equilibrato e sereno.



«CATECHISMI E SUSSIDI CATECHISTICI»

pp. 96 - € 6,50

HDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

LIBRI RICEVUTI

- ALONSO SCHÖKEL L., *Salvezza e liberazione: L'Esodo* (Reprint), EDB, Bologna 2016, p. 222, cm 21, € 18,50, ISBN 978-88-10-21620-0.
- ATTARD S.M., *The Implications of Davidic Repentance. A Synchronic Analysis of Book 2 of the Psalter (Psalms 42 ff 72)* (AnBib. Dissertationes 212), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 545, cm 21, € 40,00, ISBN 978-88-7653-689-2.
- BARBIERO G., *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio* (AnBib. Studia 6), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 576, cm 23, € 40,00, ISBN 978-88-7653-687-8.
- BENZI G. fi SCAIOLA D. fi BONARINI M. (edd.), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento. Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno* (AnBib. Studia 4), Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, p. 381, cm 23, € 45,00, ISBN 978-88-7653-676-2.
- BERDER M. fi DE BOISSIEU B. fi COUSIN H. ET AL., *L'inno a Cristo. Filippesi 2,5-11* (Temi Biblici 9), EDB, Bologna 2016, p. 204, cm 21, € 24,00, ISBN 978-88-10-22509-7.
- BEUTLER J., *Il vangelo di Giovanni. Commentario* (AnBib. Studia 8), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 642, cm 23, € 65,00, ISBN 978-88-7653-692-2.
- BORGHESI E., *Il cammino dell'amore. Lettura del vangelo secondo Giovanni*, con la collaborazione di RENZO PETRAGLIO e il contributo di GRÉGOIRE ROUILLER, Edizioni Terra Santa, Milano 2016, p. 326, cm 20, € 23,00, ISBN 978-88-6240-394-8.
- BORING M.E., *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia, letteratura, teologia, voll. 1-2* (Biblioteca del Commentario Paideia 2-3), Paideia, Brescia 2016, p. 1118, cm 22, € 65,00+60,00, ISBN 978-88-394-08907 (vol. 1); 978-88-394-08938 (vol. 2).
- BOTTINI G.C., *Lettera di Giacomo. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 17), Paoline, Milano 2014, p. 437, cm 23, € 46,00, ISBN 978-88-315-3616-5.
- BOTTINI G.C. fi CHRUPCA L.D. fi PATRICH J. (edd.), *Knowledge and Wisdom. Archaeological and Historical Essays in Honour of Leah Di Segni* (SBF.CMa 54), Edizioni Terra Santa, Milano 2014, p. XXIV-389, cm 28, € 95,00, ISBN 978-88-6240-274-3.
- BRUNI L., *La sventura di un uomo giusto. Una rilettura del libro di Giobbe*, EDB, Bologna 2016, p. 145, cm 20, € 15,90, ISBN 978-88-10-55871-3.
- CLINE E.H., *Warum die Arche nie gefunden wird. Biblische Geschichten archäologisch antschlüsselt*, WBG, Darmstadt 2016, p. 308, cm 21,5, € 24,95, ISBN 978-3-8062-3385-8.
- DE LUCA F., *'Non passerà questa generazione'. Per quando Gesù ha annunciato il suo ritorno?*, Prefazione di GIUSEPPE DE VIRGILIO, Guida editori, Napoli 2015, p. 145, cm 22, € 13,00, ISBN 978-88-6866-100-7.
- DEMELAS F., *Figli per dono, figli per scelta. La verità sull'uomo nel rapporto nuovo tra i figli e il Padre*, Ancora, Milano 2011, p. 271, cm 24, € 15,00, ISBN 978-88-514-0909-8.

- DE PALMAERT A. fi CHABERT J., *Cento personaggi per comprendere la Bibbia* (CSB), EDB, Bologna 2016, p. 197, cm 21, € 19,00, ISBN 978-88-10-41031-8.
- Due trattati rabbinici di galateo. Derek eres rabbah e Derek eres zuta* (Testi del Vicino Oriente antico. Letteratura ebraica e aramaica 6), a cura di ILARIA BRIATA, Paideia, Brescia 2016, p. 188, cm 21, € 26,00, ISBN 978-88-394-0904-1.
- DUPONT J., *Le tre apocalissi sinottiche. Mc 13, Matteo 24fi25, Luca 21* (Reprint), EDB, Bologna 2016, p. 159, cm 21, € 13,00, ISBN 978-88-10-21621-7.
- Esdra fi 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.
- ESTRADA B., *Così sono nati i Vangeli*, EDUSC, Roma 2016, p. 218, cm 22, € 20,00, ISBN 978-88-8333-615-7.
- FAUSTI S., *Atti degli Apostoli*, volume unico (Lettura pastorale della Bibbia), con la collaborazione di GUIDO BERTAGNA per i Capitoli 1fi18e di GIUSEPPE TROTTA per i Capitoli 19fi28, EDB, Bologna 2016, p. 896, cm 24, € 58,00, ISBN 978-88-10-21140-3.
- FIDANZIO M. (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.
- GARBINI G., *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.
- 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.
- GIRARD M., *Symboles bibliques, language universel. Pour une théologie de deux Testaments ancrée dans le sciences humaines. 1: Éléments de terminologie, les choses symboliques, les couleurs symboliques, les chiffres symboliques; 2: Les réalités humaines en tant que symboles*, Médiaspaul, Montréal-Paris 2016, p. 2040, cm 23, € 70,00, ISBN 978-2-89760-058-7.
- GIULIANO L., *Un paradigma inesplorato. Retorica e teologia del numerale UNO nelle lettere di Paolo* (RivB Suppl. 61), EDB, Bologna 2016, p. 323, cm 24, € 35,60, ISBN 978-88-10-30249-1.
- GRASSO S., *'Se non si rinasce...'. Studio sulle frasi condizionali di Gesù nel Quarto Vangelo* (Sophia / Episteme fi Studi e ricerche 16), Messaggero fi Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2016, p. 318, cm 24, € 24,00, ISBN 978-88-250-4041-8.
- GRILLI M., *Il discorso della montagna. Utopia o prassi quotidiana?* (Biblica), EDB, Bologna 2016, p. 200, cm 21, € 19,50, ISBN 978-88-10-22180-8.
- Il Vangelo di Pietro. Introduzione, versione, commento* di MARIA GRAZIA MARA (Reprint), EDB, Bologna 2016, p. 140, cm 21, € 14,50, ISBN 978-88-10-21618-7.

- INVERNIZZI L., *¿Perché mi hai inviato? . Dalla diacronia redazionale alla dinamica narrativa in Es 5,1fi7,7* (AnBib. Dissertationes 216), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 515, cm 21, € 32,00, ISBN 978-88-7653-694-6.
- 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.
- LANDI A., *La testimonianza necessaria: Paolo testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31* (AnBib. Dissertationes 212), Gregorian & Biblical Press, Roma 2015, p. 455, cm 21, € 35,00, ISBN 978-88-7653-684-7.
- Lettere cattoliche fi Καθολικες επιστολες*, Testo CEI 2008, Introduzione e note della Bibbia di Gerusalemme, Testo ebraico 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.
- Lettere di Paolo fi Επιστολες του Παυλου*, Testo CEI 2008, Introduzione e note della Bibbia di Gerusalemme, Testo ebraico 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.
- Levitico. Introduzione, traduzione e commento* a cura di GIORGIO PAXIMADI (NVBTA 3), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 351, cm 21, € 49,00, ISBN 978-88-215-9942-2.
- 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.
- MANNUCCI V., *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo* (Reprint), EDB, Bologna 2016, p. 365, cm 21, € 22,00, ISBN 978-88-10-21613-2.
- MARCHESELLI M., *Studi sul vangelo di Giovanni. Testi, temi e contesto storico* (AnBib. Studia 9), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 470, cm 23, € 38,00, ISBN 978-88-7653-697-7.
- MARGUERAT D., *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere* (Strumenti 71. Biblica), Claudiana, Torino 2016, p. 333, cm 24, € 32,00, ISBN 978-88-6898-081-8.
- MARINO M., *‘Sapevo che tu sei un Dio misericordioso...’ . Il libro di Giona tra accusa e perdono* (Commenti e Studi Biblici), Cittadella Editrice, Assisi 2016, p. 298, cm 21, € 18,90, ISBN 978-88-308-1483-7.
- MARTONE C., *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.
- MATOSÉS X., *‘Quien tenga oídos...’. Estudio teológico-narrativo del ‘escuchar’ en el evangelio de Marcos* (Col Òctània Sant Pacià 117), Ateneu Universitari Sant Pacià fi Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2016, p. 386, cm 22, € 22, 00, ISBN 978-84-944840-8-7.
- MEEKS W.A., *Cristo è il problema* (StBi 189), Paideia, Brescia 2017, p. 197, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-394-0905-8.
- Megillot. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di

- ROBERTO REGGI fi ALBERTO ZAMA fi FRANCESCO MAZZOTTI, EDB, Bologna 2016, p. 167, cm 26, € 18,00, ISBN 978-88-10-82127-5.
- MONTAGUTI M., *Costruire dialogando. Mt 21fi27 e Zc 9fi14 tra intertestualità e pragmatica* (AnBib. Dissertationes 218), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 550, cm 21, € 36,00, ISBN 978-88-7653-696-0.
- NEUDECKER R., *Rabbinic Literature fi A Rich Source for the Interpretation and Implementation of the Old and New Testaments. Selected Essays* (AnBib. Studia 7), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 255, cm 23, € 30,00, ISBN 978-88-7653-690-8.
- ORLANDO L., *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.
- POZZOBON M., *La Peshitta del secondo libro di Samuele* (AnBib. Dissertationes 214), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, p. 576, cm 21, € 36,00, ISBN 978-88-7653-691-5.
- 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.
- PUIG I TARRECH A. (ed.), *Església i comunitats jueves i cristianes en el món bíblic i post bíblic* (Scripta Biblica 16), Associació Bíblica de Catalunya fi Facultat de Teologia de Catalunya fi Abadia de Monserrat, Tarragona 2017, p. 392, cm 24, € 18,00, ISBN 978-84-9883-894-7.
- RAVASI G., *I Vangeli*, EDB, Bologna 2016, p. 714, cm 21, € 44,50, ISBN 978-88-10-55875-1.
- RAVASI G., *Nel nome del Padre. La paternità divina nella Bibbia*, EDB, Bologna 2016, p. 118, cm 18, € 11,00, ISBN 978-88-10-55872-0.
- REID D., *Ester. Introduzione e commento* (Commentari ai libri dell'„Antico Testamento), Edizioni GBU, Chieti 2016, p. XII-181, cm 22, € 17,00, ISBN 978-88-96441-77-0.
- 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.
- STEFANI P., 'Gli uni e gli altri'. *La Chiesa, Israele e le genti. Una ricerca teologica* (Nuovi saggi teologici), EDB, Bologna 2017, p. 298, cm 21, € 26,50, ISBN 978-88-10-41220-6.
- SUSANETTI D., *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.
- VIDAL S., *La risurrezione dei morti. Testimonianze bibliche* (CSB 79), EDB, Bologna 2017, p. 101, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-10-41030-1.
- WÉNIN A., *Abramo e l'„educazionedivina. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. II. Gen 11,27 fi 25,18* (Testi e Commenti), EDB, Bologna 2017, p. 280, cm 24, € 36,50, ISBN 978-88-10-20671-3.
- WISCHMEYER O. (ed.), *Handbuch der Bibel-Hermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, In Verbindung mit Eve-Marie Becker, Hans-Peter Großhans, Mark W. Elliott, Leonhard Hell, Karla Pollmann, Thomas Prügl,

Marianne Schröter, Anselm Schubert, Unter redaktioneller Mitarbeit von Michaela Durst, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XI-1015, cm 24, € 189,95, ISBN 978-3-11-032999-5; e-ISBN (pdf) 978-3-11-033027-4; e-ISBN (epub) 978-3-11-038992-0.

MARTHA NUSSBAUM

La speranza degli afflitti

Il lutto e i fondamenti della giustizia

A CURA DI PAOLO COSTA

Nel discorso tenuto nel 2008 in occasione del suo *bat mitzvah* a Chicago, la filosofa statunitense chiarisce i motivi profondi che stanno alla base sia della sua pluridecennale riflessione sia della sua conversione all'ebraismo, che risale al 1969. Il testo, qui proposto per la prima volta in italiano, costituisce una riflessione appassionata sulla relazione intima, ma non trasparente, tra il desiderio fin troppo umano di essere consolati e l'aspirazione a una giustizia universale.



«LAMPY»

pp. 80 - € 9,00

NELLA STESSA COLLANA

ZYGMUNT BAUMAN

IL SECOLO DEGLI SPETTATORI

Il dilemma globale della sofferenza umana

pp. 48 - € 6,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

JACQUES MARITAIN

Un moscerino stupefatto

Lettere d'amicizia

TRADUZIONE DI M. VITELLA - INTRODUZIONE E NOTE DI T. MOTTERLE

Un fascio di lettere scritte tra il 1958 e il 1973 documenta l'amicizia discreta ma intensa che si intrecciò tra don Giovanni Stecco, insegnante del seminario di Vicenza, e i Maritain, Raissa prima, poi Jacques. Nelle lettere si trovano riferimenti a Pio XII, all'accoglienza italiana del volume *Umanesimo integrale* e a Paolo VI. Ma anche al concilio Vaticano II, al discorso di papa Montini all'Onu, all'amico compositore Arthur Lourié, a Thomas Merton e all'alluvione di Firenze del 1966.



«LAMPÌ»

pp. 120 - € 10,50

NELLA STESSA COLLANA

JOHN HENRY NEWMAN

DIARIO INTIMO

Prefazione di don Primo Mazzolari

pp. 88 - € 9,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

FRANCO FERRAROTTI

Il conte di Vinadio

Felice Balbo
e il marxismo come eresia cristiana

L'autore narra dell'amicizia con Felice Balbo: nata in modo del tutto casuale a Torino nel 1945, quando il conte di Vinadio era convalescente a causa di un malanno contratto da ufficiale del Regio Esercito in Albania, si sviluppò profondamente e si interruppe solo alla morte di lui. «È un uomo complesso e profondo. Intuisce che il marxismo, nelle sue molteplici incarnazioni, altro non è che un'eresia del cristianesimo».



«LAPISLAZZULI»

pp. 128 - € 12,00

..... **DELLO STESSO AUTORE**

LA CONCRETA UTOPIA DI ADRIANO OLIVETTI

pp. 104 - € 7,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

GIULIANO ZANCHI

Le migrazioni del cuore

Variazioni di un'immagine
tra devozione e *street art*

Verso la fine del Settecento si afferma una particolare devozione al Sacro Cuore di Gesù, che si diffonde attraverso una fortunata pianificazione di immagini che diventano icone di una religiosità affettiva e popolare. La rappresentazione del Sacro Cuore finisce così per identificare il cattolicesimo come tale, ma il tema supera i confini religiosi entrando nell'immaginario di insospettabili perimetri espressivi, dalla comunicazione pubblicitaria all'arte contemporanea, dal cinema all'arte di strada.



«SGUARDI»

pp. 96 - € 10,00

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

YANNIS SPITERIS

La teologia ortodossa neo-greca

In occidente la teologia ortodossa è conosciuta quasi esclusivamente attraverso la voce dei teologi russi e slavi come Bulgakov, Afanasieff, Florovskij, Evdokimov, Lossky e Meyendorff. Essa, invece, ha i suoi grandi rappresentanti anche nei teologi greci contemporanei, eredi diretti della tradizione bizantina. La storia di questa teologia va di pari passo con la storia della nazione neo-greca e segue il suo lento e progressivo sviluppo.



«ECONOMICA EDB»

pp. 488 - € 32,50

..... *DELLO STESSO AUTORE*

UNITI DAL CREDO DIVISI DALLA TEOLOGIA

LA «DIVERSITÀ» BIZANTINA

pp. 144 - € 17,00

EDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it