

RIVISTA BIBLICA

ORGANO DELL'ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Anno LXVI - Volume LXVI



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

2018

RIVISTA BIBLICA

Trimestrale dell'Associazione Biblica Italiana

Quarterly of the Italian Biblical Association

ANNO LXVI - 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 (2018) / Annual Subscription (2018):

Ordinario Italia € 52,00 / Ordinary Italy € 52,00

Italia annuale enti: € 65,00 / Ordinary Italy Organizations € 65,00

Esteri: Europa € 68,00; Resto del mondo € 73,00 / Foreign: Europe € 68,00;

Rest of the World: € 73,00

Una copia: € 17,10 / Single Copy: € 17,10

Numero doppio: € 29,00 / Double 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 –
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 2018

Il libro di Daniele e la formulazione ebraica di una storia universale

Nell'ambito del variegato panorama del giudaismo del Secondo Tempio il libro di Daniele si colloca in una posizione singolare, testimoniata in qualche modo già dal solo fatto (estrinseco ma significativo) che esso viene trasmesso tra il gruppo dei *Ketuvim* nel canone delle Scritture ebraiche e come uno dei *Libri profetici* nel canone cristiano. Questa diversa prospettiva classificatoria condiziona anzitutto l'orientamento ermeneutico dell'esegeta ma è dovuta prima ancora a una valutazione culturale di fondo del suo contenuto, che viene assunto sostanzialmente come una concezione propria e per certi aspetti innovativa di una storia universale. Ed è appunto questa sua caratteristica che ha conferito al libro un'autorità normativa imprescindibile nella visione teologica della storia di ambiente cristiano, sia nell'antichità come anche in epoca moderna, influenzando in maniera determinante le visioni, le valutazioni e le scelte politiche degli imperi e delle nazioni. Naturalmente questo genere di storiografia teologica è stato sempre oggetto di intenso studio in sede propria, ma per poterlo afferrare meglio nei termini della sua evoluzione ermeneutica può essere utile risalire alle sue origini, per riscoprire quali ne possano essere i fondamenti esegetici nel testo di partenza.

Ci si propone pertanto di affrontare il libro di Daniele sotto questa angolatura specifica, rimanendo quindi nell'ambito ristretto delle sue origini ebraiche, e lasciando solo intravedere quali siano i potenziali esiti interpretativi che se ne possono dedurre (e di fatto si sono dedotti) nella successiva tradizione cristiana. Com'è ormai consuetudine da alcuni anni nella trattazione di una tematica monografica, distribuita nell'arco della quadruplici fascicolazione dell'annata, si affronteranno i seguenti argomenti settoriali, scelti ovviamente tra i molti possibili.

Un primo contributo (di Marco Settembrini, Bologna) introduce al libro sintetizzandone la genesi, l'ambientazione e le correlazioni con i momenti storici della vita di Israele in cui esso ha inteso esprimere il suo messaggio, nel contesto variegato del giudaismo del Se-

condo Tempio. Tutto ciò viene mostrato in concreto con una panoramica delle tradizioni testuali, che assumono grande rilievo non solo per la trasmissione ma anche per l'interpretazione globale del libro. Il lavoro che gli scribi hanno sostenuto in questa direzione viene poi mostrato con un'analisi del c. 4, per il quale si sottolineano soprattutto le caratteristiche peculiari che emergono dalla redazione della versione greca, che lascia intravedere una spiccata sensibilità teologica nell'inserimento del libro dapprima in Palestina e poi in ambiente alessandrino.

Il secondo intervento (di Marco Nobile, Roma) prosegue sulla stessa linea, in quanto cerca di tracciare il processo redazionale attraverso cui si è venuto a precisare il messaggio specifico rivolto ai vari destinatari del libro. L'eterogeneità del materiale converge tuttavia verso una configurazione finale dello scritto che, nel quadro del policromo ambiente giudaico del II sec. a.C., tende a esaltare la figura di Daniele e dei suoi compagni in quanto strumenti attraverso cui si afferma la superiorità del loro Dio, che comporta anche una vittoria religiosa ed etnica del loro popolo.

Quest'ultimo aspetto viene approfondito nel terzo saggio (di Maria Brutti, Viterbo), ristretto a un esame dei cc. 10–12 del libro, che con un linguaggio visionario rappresentano una lettura degli eventi passati e presenti della propria storia, in prospettiva escatologica. Le vicende contingenti dei regni contemporanei divengono scontro tra gli «angeli delle nazioni», proiettando così in cielo una lotta che terminerà con la vittoria di Michele e quindi con un esito che trasferisce la storia in un aldilà risolutivo e discriminatorio. Se da un lato ciò viene a rappresentare la concezione ebraica di una storia che coinvolge i regni del mondo, e quindi può dirsi universale, dall'altro pone problemi di varia natura, che riguardano la possibilità di reperire dietro al linguaggio simbolico gli eventi storici a cui si fa riferimento, la funzione precisa di Michele e le modalità del giudizio finale a lui collegato, la risurrezione che si esprime in termini di risveglio, il tempo della fine.

Il quarto articolo (affidato a John J. Collins, Yale) allarga lo sguardo alla concezione della storia universale, che si manifesta soprattutto nei cc. 2 e 7 del libro tramite lo schema della successione dei regni. Questa formulazione per così dire evoluzionistica, nota anche come *translatio imperii* e che sfocia qui in un quinto regno definitivo, non è nuova nel libro di Daniele, ed è recepita su vasta scala nel mondo ellenistico che la ricava da fonti più antiche. Oltre alla funzione che essa

esercita nel contesto del libro, la teologia della storia che vi è racchiusa ha assunto un ruolo determinante nella tradizione ebraica e cristiana. Tra i suoi molteplici adattamenti e sfruttamenti, si può accennare alle polemiche cui ha dato origine nell'età della Riforma e ad alcuni movimenti fondamentalisti di ambiente statunitense, tra cui il cosiddetto dispensazionalismo.

Segue infine, come sempre, l'Osservatorio bibliografico (curato da Luigi Santopaolo, Napoli-Roma).

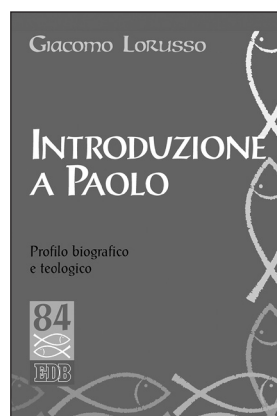
GIAN LUIGI PRATO

GIACOMO LORUSSO

Introduzione a Paolo

Profilo biografico e teologico

Nonostante la complessità del suo linguaggio e del suo pensiero, Paolo di Tarso è considerato dalla Chiesa uno dei testimoni e dei modelli di apostolato più luminosi della sua storia. Il volume prende in esame le questioni più dibattute in campo esegetico e offre un quadro dei dati biografici e spirituali più salienti dell'«apostolo delle genti»: la sua personalità, il concetto di «vangelo», il mistero pasquale di Cristo e i suoi effetti, le verità ultime, il peccato, la legge e il suo superamento in Cristo.



«STUDI BIBLICI»

pp. 160 - € 14,50

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Un albero alto in cui dimorano il sole e la luna. Il testo del libro di Daniele con speciale attenzione a Dn 4^{LXX}

In epoca seleucide, quando Antioco IV Epifane ha profanato il tempio di Gerusalemme e si combatte per ristabilire il culto (167-164 a.C.), racconti e visioni che hanno per protagonista un antico saggio sono raccolti nella loro forma ebraico-aramaica in un libro che da lui prende il nome.¹ Il nome di questo maestro, Daniele, all'interno delle Scritture rimanda a qualcuno del calibro di Noè e di Giobbe (Ez 14,14.20), capace di penetrare realtà recondite (Ez 28,3). Questi, secondo il nostro libro, sarebbe vissuto durante l'esilio babilonese, alla corte di Nabucodonosor (Dn 1). Avendo conosciuto per intero il tempo dell'ira, giunta su Israele a sanzione dei suoi peccati, e avendo intravisto la salvezza al sopraggiungere dell'esercito di Ciro e alla conseguente caduta di Babilonia, è ritenuto capace di guidare i connazionali che secoli dopo sono oppressi da un potere nemico, ancora una volta senza il proprio santuario, senza un re e senza una terra libera. Nei suoi insegnamenti sembrano d'altronde confluire lezioni maturate in epoca ache-menide ed ellenistica, tra la diaspora e la Palestina, tra scribi, sacerdoti e altri notabili del popolo magari suoi omonimi. Il suo nome figura invero tra quelli dei capi, dei leviti e dei sacerdoti menzionati nell'opera del Cronista (Esd 8,2; Ne 10,7), proprio come quello di Anania e Azaria, suoi compagni di esilio.²

¹ Tale datazione della redazione finale di Daniele rimane la più verosimile. Cf. A.C. MERRILL WILLIS, «A Reversal of Fortunes: Daniel among the Scholars», in *CBR* 16(2018), 107-130, particolarmente 109-111.

² «Daniele» è forse da collegare a figure di primo piano del postesilio, se secondo 1Cr 3,1 così si chiama persino il secondogenito di Davide laddove 2Sam 3,3 parla di Chilab (i restanti nomi dei figli di Davide nati a Ebron sono altrimenti i medesimi in 2Sam 3,2-5 e in 1Cr 3,1-3). Anche «Anania» e «Azaria» sono confacenti a chi in epoca ache-menide è di famiglia nobile, con importanti competenze culturali o amministrative (si vedano in particolare 1Cr 2,8; 3,19; 15,21; 25,4; 2Cr 21,2; 23,1; 26,11.17.20; 28,12; 29,12; 31,10.13; Ne 3,8.23.30; 7,2.7; 8,7; 10,3.24; 12,12.33.41). «Azaria» è del resto il nome del figlio del sacerdote Sadoc (1Re 4,2), di un sovrano di Gerusalemme (2Re 14,21; 2Cr

Nel codice Leningradense, in linea con gli insegnamenti talmudici che pongono Daniele tra le *m^egillôt* ed Esdra-Cronache,³ il libro si trova tra Ester ed Esdra. Con Ester condivide riferimenti alla corte persiana e, soprattutto, vicende di un israelita che in terra straniera trova fortuna. A Esdra è primariamente apparentato dal dettato bilingue e dal comune intento di delineare un nuovo modo di vivere secondo la tradizione dei padri dopo la catastrofe del 586 a.C. Entrambe le figure di Daniele e di Esdra conoscono resistenze e fazioni interne al popolo, sono dotate di una speciale sapienza, pregano per le trasgressioni della propria nazione, si impegnano a comprendere le Scritture, a loro si uniscono persone di profondo intelletto. La loro saggezza conosce tuttavia polarità differenti – uno ha sogni e visioni, l'altro stringe tra le mani la Legge – e attorno a loro prendono forma elaborazioni teologiche distinte.⁴

Nella tradizione greca la collocazione del libro riflette la fama del protagonista che, come scrive Flavio Giuseppe, si riteneva parlasse con Dio poiché «non solo come anche gli altri profeti dava compimento (διετέλει), profetizzando, alle cose future, ma determinava pure il tempo (καιρὸν ὀρίζεν) in cui si sarebbero verificate» (*Ant.* 10.267).⁵ Sia nel codice Vaticano sia nell'Alessandrino il libro chiude così gli scritti profetici, meritando persino di fungere da sigillo all'intero Antico Testamento (come nel Vaticano e, di qui, nell'edizione dei Settanta a cura di A. Rahlfs).

Come noto il libro ebraico-aramaico è d'altronde diverso da quello ricevuto in greco e la stessa tradizione greca consegna due versioni talora significativamente divergenti. È appunto sulle forme del testo che ora ci si vuole soffermare, indagando con speciale attenzione alcune caratteristiche della più antica versione greca.

3,12), di un profeta dell'epoca del re Asa (2Cr 15,1), di un antenato di Esdra (Esd 7,1), e «Misaele» figura come un nipote di Aronne (Lv 10,4).

³ Si legge in *b. Baba Batra* 14b: «L'ordine degli Scritti è: Rut, il libro dei Salmi, Giobbe, Proverbi, Qohelet, Cantico dei Cantici, Lamentazioni, Daniele, il rotolo di Ester, Esdra, Cronache». L'ordine delle *m^egillôt*, che può osservare un principio cronologico in base all'autore presunto o all'utilizzo liturgico, conosce poi di fatto disposizioni differenti. Cf. N.M. SARNA – S.D. SPERLING, «Bible», in *EncJud* 3, 580-582.

⁴ Per maggiori dettagli si veda M. SETTEMBRINI, *Sapienza e storia in Dn 7-12* (AnBib 169), Roma 2007, 18-20.

⁵ Sia a Qumran sia nel Nuovo Testamento, Daniele è del resto ricordato come un profeta e alcune sue formule sono citate «come scritto nel libro del profeta Daniele» (4QFlor 1 II 3) ovvero come «detto per mezzo del profeta Daniele» (Mt 24,15).

Il testo ebraico-aramaico

I ritrovamenti di Qumran hanno portato alla luce otto manoscritti con porzioni del libro di Daniele: due contengono un testo molto vicino a quello della tradizione masoretica (1QDan^b e 4QDan^d), tre recano letture differenti dai testi altrimenti conosciuti (4QDan^a, 4QDan^b, 4QDan^c), altri tre non sono classificabili rispetto a quelli a motivo delle loro condizioni materiali (1QDan^a, 4QDan^e, 6QpapDan).⁶ In questi fogli, datati tra l'inizio del I sec. a.C. e la seconda metà del I sec. d.C., si leggono Dn 1,10-20; 2,2-6 (con il caratteristico passaggio dall'ebraico all'aramaico al v. 4); 2,9-11.19-49; 3,1-2.8-10⁷.22-31 (senza la Preghiera di Azaria e senza il Cantico dei tre giovani); 4,5-9.12-16.29-30; 5,5-7.10-22; 6,8-22.27-29; 7,1-7.11⁸.15-23; 7,25-8,5 (con il ritorno all'uso dell'ebraico in 8,1); 8,13-16.20-21⁹; 9,12-17; 10,5-21; 11,1-2.13-17.25-29.33-36.38.⁷

Nei passi prossimi al Testo Masoretico (= TM) si possono rinvenire molte varianti ortografiche: sostituzioni di א con י (ad es. רִישָׁה anzi-
ché רִאשָׁה in 2,32) o con ה (ad es. וּפְשָׁרָא anziché וּפְשָׁרָה in 5,17), scambi tra א e ה (ad es. לְהִיכְלָה/לְהִיכְלָא in 6,19; הָוָא/הוּהָ in 6,15; [לָהּ] וּבַחֲתֻבָּהָ/וּבַחֲתֻבָּהָ in 6,20), scritture barocche quali בַּחֲתֻכָּה in 9,13, frequenti forme *pleneae*, specialmente in 4QDan^b (da notare כּוּל, un ebraismo di 3,29 in luogo dell'aramaico כָּל). Tali differenze sono d'altronde compatibili con l'assenza di un sistema ortografico coerentemente applicato allo stesso testo masoretico di Daniele, ove numerose sono le divergenze di scrittura sia nella parte aramaica (si vedano ad es. וּנְלָה/וּנְלָא in 2,22.28.47; סְבָכָא/שְׂבָכָא in 3,5.7; כְּתָבָא/כְּתָבָה in 5,7.8; לְגֻב/לְגֻב in 6,8.13) sia in quella ebraica (ad es. עֹמֶד/עֹמֶד in 8,3; 11,16; וּבְנֵי/לְפָנָיו in 8,4; 11,10; אָבֶל/אוֹבֶל in 8,2.3; קֹדֶשׁ/קֹדֶשׁ in 11,30; וּלְאֵלוֹהִי/וּלְאֵלָהּ in 11,38).⁸ Qui, accanto a forme difettive (ad es. מִצָּא, מִצָּא, מִצָּא rispettivamente in 9,25; 11,8 e 38) e all'uso antico di ה come *mater lectionis* per il suffisso di terza maschile singolare (מִעֲזָה,

⁶ Si veda il recente *status quaestionis* offerto da A. LANGE ET AL., «Textual History of Daniel», in A. LANGE (ed.), *The Hebrew Bible*, vol. 1C: *Writings* (Textual History of the Bible), Leiden 2017, 515-599, particolarmente 528-532.

⁷ Dn 12,10 è invece testimoniato in 4QFlor 1 II 3-4 (già citato sopra alla nota 5).

⁸ Cf. i dati degli elenchi compilati da E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids, MI 1999, 148-162 («Orthography and Text in 4QDan^a and 4QDan^b and in the Received Masoretic Text»).

11,10), si leggono forme *plena*e tardive, quali קֹדֶשׁ o בֹּדֶה (11,6.30), esito verosimile di un processo di revisione incompleto.⁹

Altri passi dei manoscritti di Qumran testimoniano antiche varianti (ad es. per 5,12 in 4QDan^a e per 8,3-4 in 4QDan^{a,b}), così come del resto lo stesso TM, in alcune annotazioni di *qerê/ketîb* riflette lezioni in competizione (ad es. in 8,11 הוֹרֵם, «fu sospeso», anziché הָרִים, «eresse» oppure «monti»)¹⁰. Tra le varianti presenti nei rotoli del Mar Morto alcune concordano con lezioni pervenute in greco. 4QDan^a, in particolare, è giudicato in qualche modo vicino alla *Vorlage* dell'antica versione greca (ad es. כֹּל אֲרֵצָא / πᾶσα ἡ γῆ in 2,40; כְּשֶׁרִיא / φαρμάκους καὶ Χαλδαίους in 5,7). Un confronto con quest'ultima induce del resto a pensare che nel suo insieme il TM offra nei cc. 4-6 una propria edizione letteraria in cui l'aggiunta di 4,3-6 e 5,18-22 facilita una migliore integrazione dei racconti lì presentati.¹¹

Il testo greco

La diffusa presenza di testi danielici riscontrata a Qumran trova analogie in seno a comunità giudaiche di lingua greca dello stesso periodo ellenistico.¹² Stimando che una versione greca di Daniele fosse già completa tra il 164 e il 116 a.C., si ritiene invero che taluni passi che lì sarebbero confluiti fossero noti prima della chiusura dell'edizione ebraico-aramaica del libro.

Di Daniele sono pervenute due traduzioni greche: l'antica versione greca (*Old Greek* ovvero OG) e il cosiddetto testo teodozionario (Th). Benché entrambe contengano supplementi al TM (la Preghiera di Azaria e il Cantico dei tre giovani al c. 3, Susanna, Bel e il drago), la pri-

⁹ Cf. le osservazioni di M. Segal in LANGE ET AL., «Textual History of Daniel», 534-535.

¹⁰ In altri casi il *qerê/ketîb* riporta varianti di tipo grammaticale, specie in aramaico, come וְנִפְלִי (7,20) e il ricorrente אֲנִיָּה.

¹¹ Cf. Segal in LANGE ET AL., «Textual History of Daniel», 536.

¹² Per un quadro dei testi danielici rinvenuti a Qumran, si veda L. STUCKENBRUCK, «The Formation and Re-Formation of Daniel in the Dead Sea Scrolls», in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, vol. 1: *Scripture and the Scrolls*, Waco, TX 2006, 101-130. Una presentazione più diffusa delle caratteristiche del testo greco di Daniele si può invece reperire in R.T. MCLAY, «Daniel Old Greek and Theodotion», in J.K. AITKEN (ed.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2015, 544-554, e in M. SETTEMBRINI, «Daniel», in M. KARRER – W. KRAUS – S. KREUZER (edd.), *Handbuch zur Septuaginta*, Bd. 1: *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh 2016, 635-646.

ma in talune sezioni si distingue notevolmente dalla seconda, più vicina al TM. Se questa, riprodotta nel *Vaticanus*, a partire dal IV sec. d.C. fu preferita dalla tradizione ecclesiale, l'antica versione greca è di fatto stata riscoperta solo negli ultimi decenni grazie alla pubblicazione integrale di P 967, datato attorno al 200 d.C.

Nella propria edizione critica di Daniele del 1954 Joseph Ziegler disponeva essenzialmente di due manoscritti importanti, entrambi di tradizione esaplare: il *Codex Chisianus/LXX*⁸⁸ del X sec. (con un testo derivato dalla quinta colonna di Origene ove l'antica versione greca è talora alterata per essere allineata al testo semitico di cui disponeva l'erudito di Cesarea) e il *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus* (contenente la traduzione in siriano della quinta colonna, prodotta da Paolo di Tella nel 616-617 d.C.). Con questi raffrontava testimoni frammentari, quali il ms. 813 (Vienna, V sec.) con Dn 3,23-25, il ms. 875 (collezione privata, III sec.) con Dn 1,2-5.6-10 e il ms. 613 (Patmos, XIII sec.) per Dn 4,11(14).26(29); 5,9.10; 6,3(4).5(6).16(17).17(18).23(24). Ulteriori attestazioni gli provenivano da 1 Maccabei o da citazioni di Flavio Giuseppe, Barnaba, Clemente Romano, Erma, Giustino Martire, Origene, Eusebio di Cesarea, Tertulliano, Cipriano, Vittorino di Pettau e dalla *Vetus Latina*.¹³ Olivier Munnich, nella sua nuova edizione del 1999, ha potuto diversamente assumere come testo base P 967, manoscritto pre-esaplare pressoché completo, con 37 fogli custoditi in tre distinte raccolte a Dublino, Colonia e Barcellona, identificato nel 1931 e pubblicato a più riprese tra il 1937 e il 1977. Qui Daniele 1-12 (fol. 62r. - fol. 93r.) è seguito da Bel e il drago (fol. 93v. - fol. 95v.) e quindi da Susanna (fol. 96r. - fol. 98v.), collocati tra Ezechiele ed Ester.¹⁴

La seconda versione greca, prediletta da Girolamo e anche oggi seguita per le parti deutero-canoniche nella traduzione della CEI, è avvalorata dalla sua ampia diffusione. Il suo più antico testimone, P Bodmer 45-46 (fine III - inizio IV sec. d.C.), contiene Sus 1-64 e Dn 1,1-20. Nella sua interezza o comunque in porzioni significative il testo è poi trasmesso nei codici unciali del IV-VIII sec. Alessandrino, Vatica-

¹³ Per maggiori dettagli, si vedano J.A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC), Edinburgh 1927, 47-50, e J. ZIEGLER (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum graecum auctoritate academiae litterarum Göttingensis editum*, vol. XVI/2: *Susanna, Daniel, Bel et Draco*. Editio secunda. Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit O. Munnich. Versionis iuxta „Theodotionem“ fragmenta adiecit D. Fraenkel, Göttingen 1999, 93-100.

¹⁴ Per la distribuzione del contenuto nei singoli fogli e la loro lettura si consulti <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/PTheol2.html>

no (come detto), Marcaliano (senza Dn 5,21-7,9), Veneto, *Zuqninensis* (con Dn 3,2-15) e in numerosi manoscritti minuscoli e frammenti antichi.¹⁵ Nella letteratura patristica, speciale importanza ricoprono sue citazioni nei commentari di Ippolito Romano († 235), Giovanni Crisostomo († 407) e Teodoreto di Ciro († ca. 460).¹⁶ Da questa versione greca dipendono la maggior parte delle antiche versioni latine, le versioni copte (soprattutto quella saidica) ed etiopiche.¹⁷

Le due versioni greche si differenziano anzitutto per un diverso rapporto con il testo ebraico-aramaico preservato nel TM. OG si mostra spesso attenta a produrre un dettato che non sia un semplice calco della sintassi e dello stile semitico, bensì autenticamente greco.¹⁸ Prediligendo l'ipotassi alla paratassi, non esita a riformulare il periodare dell'originale, evita ripetizioni di parole e sintagmi sia semplicemente omettendo sia ricorrendo a termini sinonimi, preferisce espressioni che nel contesto siano più precise. Qualora la *Vorlage* risulti oscura, propone una lettura propria, chiarifica, anche mediante aggiunte o anticipazioni di quel che segue. Per quanto la sua libertà giunga anche ad adottare tecniche narrative diverse da quelle in uso nel TM, complessivamente sembra riflettere un testo assai prossimo a quello masoretico. Nei luoghi in cui ciò non è verificabile si ritiene pertanto di poter rinvenire un primo commento al libro di Daniele, attento in maniera speciale agli eventi di età maccabaica, oppure, soprattutto nei cc. 4-6, materiale di origine diversa, incluso perché già autorevole e forse persino antecedente alla redazione dei racconti aramaici.¹⁹

¹⁵ Tra i frammenti papiracei collazionati da Detlef Fraenkel (mantenendo la classificazione di Ziegler) sono di speciale importanza i testimoni 853 (Oxford, VI-VII sec.), 921 (Oxford, IV-V sec.), 994 (Oslo, IV sec.) e, per Dan 3, i frammenti delle Odi 2154 (Ann Arbor, IV sec.), 2186 (Monaco, inizio IV sec.), 2196 (Vienna, VI sec.), 2120 (Vienna, V-VI sec.), 2153 (Roma, VIII-IX sec.), 2195 (Vienna, VI-VII sec.), 2147 (Vienna, VIII-IX sec.), 2187 (Madrid, IV-V sec.), 2189 (Vienna, VII sec.), 2125 (New York, VI-VII sec.) accanto agli *ostraka* di 2143 (New York, ante 650), 2194 (Cairo, VII² sec.), 2188 (Vienna, VII-VIII sec.). Per maggiori dettagli si veda ZIEGLER (ed.), *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 121-124 e 170-213.

¹⁶ Per ulteriori dettagli si veda ZIEGLER (ed.), *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, 125-129.

¹⁷ Cf. LANGE ET AL., «Textual History of Daniel», 574-578 (a cura di J.M. Cañas Reillo), 579-582 (a cura di S. Torallas Tovar), 582-584 (a cura di C. Niccum).

¹⁸ Riprendo e preciso alcune osservazioni sintetiche presentate in *Sapienza e storia*, 29-33.

¹⁹ Gli aspetti considerati di OG sono d'altronde oggetto di un antico dibattito ancora vivo. Una rassegna bibliografica completa è reperibile in A.M. DAVIS BLEDSOE, «The Relationship of the Different Editions of Daniel: A History of Scholarship», in *CBR* 13(2015), 175-190.

La seconda versione cerca nel complesso di mantenere una corrispondenza tra le forme semitiche e quelle greche, sia a livello di classi grammaticali (sì che una forma verbale, nominale, aggettivale è resa rispettivamente con una forma verbale, nominale, aggettivale) sia a livello di lessico. La preoccupazione di offrire un dettato chiaro suggerisce d'altra parte l'adozione di equivalenze dinamiche o la soppressione di ripetizioni giudicate superflue. Sebbene presenti un testo più vicino a quello conservato nel TM, in alcuni casi riporta lezioni differenti, non sempre riconducibili a un'opzione di traduzione.²⁰

L'attribuzione di questa seconda versione a Teodozione è tramandata da Girolamo nell'*incipit* del suo prologo a Daniele: *Danihelem prophetam iuxta Septuaginta interpretes Domini Salvatoris ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione, et hoc cur acciderit nescio*. Prima di lui Origene, rispondendo ad Africano che gli chiedeva conto dell'uso di Susanna, affermava che tutte le Chiese di Cristo hanno copie greche che contengono quella pagina. Menzionando poi le copie in suo possesso, parlava dei Settanta e, appunto, di Teodozione (*Ep. ad Africanum* 3).

L'opera di Teodozione, da situare a cavallo dell'era cristiana, è da comprendersi all'interno della produzione di revisioni di traduzioni precedenti o di nuove traduzioni in greco che aspirano a una corrispondenza formale con il testo ebraico-aramaico in uso. Simile al rotolo dei Dodici rinvenuto a Naḥal Hever e alle sezioni βγ e γδ di Regni (rispettivamente 2Sam 11,2–1Re 2,11 e 1Re 22,1–2Re 25,30), appartiene al gruppo *kaige* identificato da Barthélemy nel suo brillante studio su 8HevXIIgr.²¹ Dopo che OG, contenente testi verosimilmente più

²⁰ Cf. T.J. MEADOWCROFT, *Aramaic Daniel and Greek Daniel. A Literary Comparison* (JSOT.S 198), Sheffield 1995, 281-288; T. McLAY, *The OG and Th Versions of Daniel* (SBLSCS 43), Atlanta, GA 1996, 212-217.

²¹ D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécapropheton* (VT.S 10), Leiden 1963. Scrive P.J. GENTRY: «Theodotion (ca. 25 B.C.E.-25 C.E.) was a real person and represents a reviser working within the *kaige* tradition. (...) We should place the person and work of Theodotion at the same time as the Greek Minor Prophet Scroll (8HevXII gr), prior to Aquila, probably sometime in the early first century C.E. or perhaps even late first century B.C.E. There is no basis or need to speak of a proto-Theodotion or Ur-Theodotion. (...) Thus analysis of patristic sources calls for a re-evaluation of the traditional date for Theodotion, while analysis based on the texts themselves plus patristic testimony suggests the first century C.E.» («Pre-Hexaplaric Translations, Hexapla, Post-Hexaplaric Translations», in A. LANGE – E. TOV [edd.], *The Hebrew Bible* [Textual History of the Bible], v. 1A: *Overview Articles*, Leiden 2016, 211-235, qui 226-227). Cf. J.J. COLLINS, *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1993, 11; E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, MN 2012, 142-143.

antichi di quelli poi rielaborati nel TM, ebbe trovato la sua forma definitiva ad Alessandria d'Egitto, si ritenne necessario provvedere a un nuovo testo che mantenesse le aggiunte deuterocanoniche ma che meglio riflettesse il libro ebraico-aramaico nel frattempo impostosi.

La nuova versione – la cui natura è tuttora oggetto di approfondimenti e di giudizi contrastanti – probabilmente da un lato preservò il testo dell'antica versione greca (così ad es. nelle aggiunte del c. 3), dall'altro provvide a una sua revisione. Lo studio dei rapporti tra le due versioni è comunque difficile perché la trasmissione di OG può essere stata influenzata da Th, perché sia OG sia Th attingono a traduzioni preesistenti (talora comuni), entrambe conoscono testi differenti (una certa fluidità del testo semitico è d'altronde attestata pure a Qumran) e talvolta possono differenziarsi solo per le tecniche di traduzione adottate.²²

Un testo più antico dell'altro: il caso di Dn 4

Presentati per sommi capi gli elementi caratteristici del TM e delle versioni greche, si vorrà ora analizzare Dn 4 e concentrarsi in particolare sul suo testo in OG. L'analisi del capitolo in questione, forse il più travagliato dal punto di vista redazionale, dovrebbe aiutare a mettere a fuoco la sensibilità teologica degli scribi che in epoca ellenistica trasmisero il libro di Daniele prima in Palestina poi in Alessandria d'Egitto.

In Dn 4 si legge di un nuovo sogno avuto dal re Nabucodonosor: allarmato, convoca i suoi esperti per averne il significato. Diversamente da come si comporta nel c. 2, ora racconta ciò che ha visto e quindi attende che Daniele gliene dia il significato. L'albero magnifico che ha visto, ridotto a un misero ceppo tra le bestie del campo, gli è detto che prelude a quanto sta per accadergli quando sarà privato del regno finché non avrà confessato il primato del governo di Dio su tutta la terra.

Il racconto sembra possedere evidenti antecedenti letterari, riscontrabili anzitutto nelle iscrizioni accadiche rinvenute a Harran di Nabonedo, ultimo re di Babilonia, e nella preghiera aramaica di 4Q242. In accadico, in conformità al genere letterario delle iscrizioni regali, si

²² Si veda in merito la sintesi di LANGE ET AL., «Textual History of Daniel», 515-527 (a cura di D. Olariu), 542-554 (a cura di D. Amara), 554-558 (a cura di J.T. Parry).

leggono le parole del sovrano che, in prima persona, celebra «la grande opera di Sin», «signore degli dei e delle dee», «re degli dei, signore dei signori», che lo ha chiamato alla regalità e che poi, di notte, gli ha fatto avere un sogno. Ricevuto l'incarico di costruire un tempio in suo onore, ha constatato i peccati degli abitanti di Babilonia ed è dovuto scappare da Babilonia per restare dieci anni a Teman. Trascorsi dieci anni «venne il termine (*ikšudam adānu*)», «i giorni furono pieni (*imlū ūmū*)» e Sin tornò ad avere grazia. Gli interpreti di sogni non gli avevano dato pace ma di notte in sogno ode la voce di un dio che gli annuncia il compimento del periodo stabilito: trova «abbondanza e ricchezza (*tuḥda u hegalla*)» e, avendo custodito con zelo la parola del suo dio (*amat ilūtišu rabītu attaššarma*), non rimane inerte ma costruisce il tempio richiesto.²³ In epoca prossima a quella del libro di Daniele si leggono invece «le parole della preghiera che Nabonedo, re della terra di Babilonia, elevò quando era afflitto da un'inflammatione maligna, per decreto del Dio Altissimo, a Teman». Il re racconta di essere stato allontanato dalla sua comunità per sette anni finché non pregò e un esorcista (גִּזְרִי) giudeo della diaspora lo liberò dei suoi peccati, invitandolo a mettere per iscritto la sua lode a Dio, comando a cui volentieri acconsente.²⁴

Dn 4, ben radicato nella cultura letteraria dell'antico Vicino Oriente, può custodire reminiscenze di altre tradizioni, come non si mancherà di mostrare. La presenza di saggi esperti di mantica, già citata nei due documenti appena richiamati, è un tratto ricorrente nelle descrizioni degli snodi più delicati della vita dei regni. Diodoro Siculo, tramandando quanto fissato per iscritto da Ctesia (medico dei re achemenidi dal

²³ Si veda il testo in H. SCHAUDIG, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* (AOAT 256), Münster 2001, 486-499. Una traduzione inglese è presente in ANET 562-563.

²⁴ Il racconto riprende con ogni probabilità un testo che in epoca persiana era stato composto dai sacerdoti di Marduk, ostili alla politica dell'ultimo sovrano di Babilonia che nel settimo anno del suo regno aveva deciso di lasciare la capitale e aveva trascurato il culto del loro dio. Il re, dunque, ritiratosi a Teman, sarebbe stato punito con una tremenda infezione. Di fatto si può ragionevolmente supporre che in ambiente giudaico dapprima si introdusse la figura risoltrice del connazionale (2Q242), quindi si trasferì la vicenda al tempo del grande Nabucodonosor (Dn 4). Cf. M. HENZE, *The Madness of King Nebukadrezzar. The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (JSJ.S 61), Leiden 1999, 51-100; K. KOCH, *Daniel 1-4* (BKAT XXII/1), Neukirchen-Vluyn 2005, 408-415; C.A. NEWSOM, *Daniel* (OTL), Louisville, KY 2014, 127-134.

415 al 399 a.C.), menziona un tale Belesi, «il più insigne tra i sacerdoti che i babilonesi chiamano caldei» al fianco del medo Arbace al tramonto dell'impero di Sardanapalo, ultimo re di Assiria (*Biblioteca storica* 2.24.2). Alessandro, Antigono e Seleuco Nicatore, similmente, trovarono il conforto della competenza di un caldeo (2.31.2; 17.112.2-6; 17.116.4; 19.55.7-9).

Dn 4TM

Nel TM il capitolo si struttura in tre passi: dapprima, dopo un breve sommario, si presenta il racconto del sogno da parte del re (vv. 1-15), poi la spiegazione fornita da Daniele (vv. 16-24) e quindi il compimento del presagio (vv. 25-34).

OG presenta un testo piuttosto differente. La confessione di lode di Nabucodonosor compare solo al termine della narrazione (e comunque in una forma diversa da quella del TM), sono assenti diversi versetti che nel testo aramaico richiamano il c. 2, il racconto è introdotto e concluso in terza persona. Il testo greco di fatto traduce (e rielabora) un testo aramaico in parte differente dall'attuale TM. La possibilità che fossero in circolazione più versioni del medesimo episodio è d'altronde avvalorata dal ritrovamento di 4Q242.²⁵

Nel TM il racconto si apre con lo stile autobiografico tipico delle iscrizioni regali. Quanto si narra, in continuazione con l'editto emanato in Dn 3,31-33, è con ciò presentato come un documento «ufficiale» a cui i posteri dovranno prestare attenzione (cf. l'uso di integrare editi in Esd 1,2-4; 4,17-22; ecc.). Nabucodonosor si rivolge poi a Daniele, che ha saputo illustrargli il mistero della statua composta di quattro metalli (Dn 2,47), riconoscendogli di possedere «lo spirito degli dei santi» (4,6). L'intimo legame che individua tra la sapienza e il mondo divino si ritrova in altre attestazioni bibliche ed extra-bibliche: il Santo di Israele, YHWH, è sapiente (Is 31,1b-2a) ed è proprio lui che ha creato la sapienza (Pr 8,22); coloro che gli sono vicini partecipano della sua conoscenza, tanto i suoi angeli quanto i fedeli che lo temono (es. 2Sam 14,17; Pr 9,10; 30,3). Nello specifico la capacità di interpretare i sogni, come si è raccontato in Dn 1,17, è stata elargita a Daniele proprio al tempo del suo arrivo a Babilonia.

²⁵ Si veda HENZE, *The Madness*, 23-43.

In Dn 4,7-9 il re comincia quindi il racconto della sua visione. Ciò che gli è apparso richiama l'antica concezione dell'albero cosmico, le cui radici affondano negli abissi e la cui cima giunge fino al cielo, sorgente della vita altrimenti inattingibile. Tale immagine, comune a molte culture, in ambito mesopotamico è strettamente associata al re, garante dell'accesso al mondo divino.²⁶ L'albero è di fatto alto, forte, bello, carico di frutti, in grado di sostenere e offrire riparo a ogni creatura, proprio come il sovrano che si distingue per l'aspetto imponente, la forza proverbiale, i molti figli e la responsabilità che ha di assicurare cibo e protezione ai sudditi. Il suo dominio sugli stessi animali pure appartiene alla retorica di corte (cf. Dn 2,38).

Il rigoglio dell'albero è improvvisamente rovinato dall'intervento dei «vigilanti». Costoro, identificati pure come «santi», sono figure angeliche e come tali manifestano tratti della natura divina. Nello specifico, come suggerisce il loro nome, sono strumento del Signore che custodisce il suo popolo senza mai allentare l'attenzione, senza mai addormentarsi (Sal 121,4). Tra gli scritti aramaici di epoca prossima al libro di Daniele, essi sono citati anche in *1Enoc* 20,1 e nell'*Apocrifo di Genesi* (1Q20 II 1.16). L'azione degli angeli corrisponde a quella di Dio. In Ez 31,2-14 si descrive un albero simile («un cedro del Libano dalle fronde magnifiche, folto e ombroso, dalla gigantesca altezza, la cui cima svettava tra le nubi») che proprio il Signore infatti mette in balia degli uomini, che lo spogliano tagliandolo a pezzi.

Della pianta rimane appena la radice stipite, alimentata dalla terra come l'erba più tenera. Da alta e forte che era, si trova nelle condizioni della vegetazione più semplice e ordinaria. Prima nutriva gli uccelli e ora abbisogna di sostentamento, prima faceva ombra (*tl*) e ora è bagnata dalla rugiada (*tl*). La menzione della «radice» innesca d'altronde l'applicazione di un'ulteriore punizione, ossia quella dell'incatenamento. Fuor di metafora, la radice «ammanettata» evoca il destino di un esponente della casa regnante prigioniero (anche in Is 11,1 si utilizzano immagini vegetali simili). Nella fantasia del sogno l'albero, mutilato fino a consistere appena delle sue radici e bisognoso di nutrimento nel campo, diventa infine un animale. La sorte dell'albero cosmico, ovvero del re che in lui si riconosce, deve in tal modo indicare la supremazia dell'Altissimo sul potere umano.

²⁶ Cf. KOCH, *Daniel 1-4*, 425.

Come nel c. 2, Nabucodonosor ha ricevuto un presagio sulla propria sorte. Il grande albero rappresenta lui stesso, re di Babilonia, esattamente come il cedro in Ezechiele è il regno d'Assiria e nel racconto di Dumuzi (contenuto nel diffusissimo poema della *Discesa agli inferi di Ishtar*) gli alberi della foresta che sono abbattuti simboleggiano il medesimo re che li ha sognati.

Le prime parole che Daniele rivolge al re (Dn 4,16) sembrano di scongiuro (si pensi all'analogo tentativo di Anania di ribaltare il messaggio di sventura recapitato da Geremia in Ger 28,10-11). La spiegazione individua quindi nella grandezza orgogliosa del sovrano la causa della sua prossima caduta: si è elevato fino al cielo (Dn 4,19), proprio come la torre di Babele che si voleva erigere nella sua terra (Gen 11,4) e secondo i progetti presuntuosi incriminati in Is 14,13-14 («Tu pensavi in cuor tuo: “Salirò in cielo, al di sopra delle stelle di Dio innalzerò il mio trono, mi siederò sul monte dell'assemblea, ai confini del settentrione, salirò sulle nubi più alte, sarò simile all'Altissimo”»). Nabucodonosor, simbolo del re che travalica il limite posto al potere umano, deve pertanto essere abbattuto (un destino analogo sarà riservato all'ariete, al capro e al piccolo corno che in Dn 8,4.8.10 sempre accrescono in forza). Il re superbo deve ritornare al posto assegnatogli da Dio, simbolicamente contraddistinto dall'erba di cui si deve nutrire, proprio come ingiunto ad Adamo.²⁷

Le catene e il conseguente allontanamento del re portano a immaginare la deportazione (cf. la sorte di Sedecia in 2Re 25,7): Nabucodonosor, forte come un toro, è addomesticato alla stregua di un bue al pascolo, ossia è sottomesso.²⁸ Così come ha deportato altri (il re di Gerusalemme, appunto), sarà deportato e così come Ioiachin ritroverà onore presso la sua mensa (2Re 25,27-30), anch'egli sarà ristabilito. Al saggio israelita non rimane che indirizzargli un consiglio simile a quello

²⁷ Il collegamento con Gen 1,29 è ben posto in luce da P.W. COXON, «Another Look at Nebuchadnezzar's Madness», in A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETHL 106), Leuven 1993, 211-222. Nel contesto del libro di Daniele, Nabucodonosor deve comprendere che anche se lui è la testa d'oro (Dn 2), ogni regno – e pertanto anche il suo – è infranto dalla potenza di Dio. Non avendo accettato il messaggio ha costruito una statua d'oro (Dn 3) e quindi deve ora constatare di essere «come gli animali che periscono» (Sal 49,13).

²⁸ L'immagine di Dn 4,30, letta alla luce del rituale di punizione del maschio, può simboleggiare il crollo della mascolinità di Nabucodonosor e dunque la consapevolezza della sua subalternità a Dio. Cf. T.S. CASON, «Confessions of an Impotent Potentate: Reading Daniel 4 through the Lens of Ritual Punishment Theory», in *JSOT* 39(2014), 79-100.

dei suoi padri, «affinché goda di lunghi giorni» (cf. Es 20,12; Dt 4,40). Nello specifico, deve provvedere ai poveri per liberarsi dei propri peccati (cf. Tb 4,7.8.16; Sir 7,10).

Quanto presagito da Daniele si realizza e la punizione di Nabucodonosor, pur non immediata, di fatto sopravviene (Dn 4,25). Il testo, secondo una modalità cara all'apocalittica, fissa un certo tempo di attesa che inevitabilmente si compie (cf. Dn 1,5.15.18). La menzione del «dodicesimo mese» di fatto collega ancora Nabucodonosor a quanto successo a Ioiachin (2Re 25,27) e rimanda a un oracolo di condanna rivolto al faraone, un altro re forte e temuto (Ez 32,1).

Il re è raggiunto dalla sentenza mentre passeggia sul palazzo (Dn 4,26), forse tra i giardini pensili, immediati antecedenti del paradiso persiano (parco in cui il re può svagarsi e godere della pace stabilita entro i confini della propria terra). Nabucodonosor si troverebbe così nella medesima situazione in cui il primo re, Adamo, fu raggiunto dalla voce del Signore Dio e fu punito (Gen 3,8-9). Certamente lì pecca di superbia, come Davide allorché, mentre passeggiava sul tetto del proprio palazzo, vide Betsabea (2Sam 11,2).

Le espressioni d'orgoglio di Nabucodonosor (Dn 4,27) sono del resto tipiche di un sovrano il quale, celebrato presso la sua corte come padre, pastore, eroe, creatura divina, fonte di saggezza, finisce per credere davvero di essere all'origine del proprio successo (si vedano le analoghe frasi del principe di Tiro e del faraone in Ez 28,2-5; 29,3). Il potere gli è tolto mentre parla con arroganza, per l'intervento di una voce che scende dal cielo (Dn 4,28) e gli notifica che il regno gli è tolto da Colui che può liberamente disporne (v. 29). La scena sarà ripresa in Dn 7,10-12, all'interno della visione delle quattro bestie a cui è sottratto il dominio quando l'Anziano di giorni stabilisce di darlo ad altri (7,14.27).

Rispetto a quello che è stato preannunciato in Dn 4,22, il v. 30 termina con un particolare inedito, vedendo nello stato reietto del sovrano alcuni tratti che lo rassomigliano all'aquila e agli uccelli. L'accostamento del grande albero all'aquila è d'altronde tradizionale nella cultura vicino-orientale e nota anche a Ezechiele (Ez 17,3). Già nel mito sumerico di Etana la chioma dell'albero è abitata dall'aquila e quando l'albero è abbattuto non rimane che l'aquila, costretta ad andarsene (così nel mito di *Gilgamesh*, *Enkidu e la discesa agli inferi*). Il mutamento di Nabucodonosor ben esprime, nell'immaginario antico, la condizione dell'uomo maledetto: è come un animale esposto alle intemperie (cf. Gb 24,5-10), con unghie lunghe come l'aquila (cf. *Abiqar*

5,11), come coloro che abitano negli inferi «vestiti di piume» (così si legge ad esempio nella *Discesa agli inferi di Ištar*).²⁹

Quando Nabucodonosor torna a guardare il cielo, finalmente libero dal proprio orgoglio, cessa la sua punizione. Alle parole di autocompiacimento (Dn 4,27) seguono ora espressioni di lode verso l'Altissimo, supremo dominatore del cosmo (cf. Dn 3,33). Dopo l'umiliazione il re riceve infine una ricompensa, ovvero l'accrescimento delle proprie ricchezze, in conformità agli insegnamenti tradizionali (Sir 2,2-3).

Un confronto con OG induce a pensare che i vv. 2b-6, 14b-15 e 31b-32 del TM siano aggiunte secondarie. I vv. 2b-6, assenti in OG, possono essere stati introdotti quando si volle raccordare questo racconto ai capitoli limitrofi e in particolare ai cc. 1-2. Nel v. 2, dopo על-משכבי si inserisce un brano che parla del turbamento procurato dalle immagini visionarie (והזוי ראשי יבהלני, cf. 4,16; 5,6.9-10; 7,15.28). Nel v. 3 l'emanazione di un decreto riporta a 3,29 (ומני שים טעם); occorre presentarsi al re come in 2,24 (להנעלה קדמי, cf. 4,5); si considerano «tutti i saggi di Babilonia» come in 2,12 (לכל חכמי בבל); si deve ancora rendere noto al re il sogno con la sua interpretazione come in 2,5 (תהודעוני חלמא ופשרה / פשר חלמא יהודעוני). Al v. 4 entrano in scena «gli interpreti di sogni, gli incantatori, i caldei e gli aruspici», come in 2,10.27 e in 5,11. Al v. 5 si ricorda l'imposizione di un nome straniero per Daniele, come in 2,26 (דניאל די שמה בלטשאצר, cf. 1,7; 4,16), uomo in cui si trova «lo spirito degli dèi santi», come si ripeterà al v. 15 e in 5,11.14 (די רוח-אלהין קדישין בה). Nel v. 6 di lui si ricorda la posizione di governo assegnatagli in 2,48 (רב חרטמא / רב חכמי בבל, cf. 5,11) e la capacità nel penetrare i misteri (כל-דז), come si legge in 2,27-30. Concluso il brano dell'aggiunta, si riprende il racconto come lo si era trovato (והזהרין על משכבי וזוי ראשי, v. 2 / וזוי ראשי על משכבי, v. 7).

La considerevole differenza tra l'aramaico e il greco dei vv. 14b-15 suggerisce che nel TM sia stata migliorata la disposizione del racconto: al v. 14 si aggiunge un elemento dossologico che prepara la conclusione del v. 34 (יכל להשפלה / ושפל אנשים יקום), al v. 15 si conclude il racconto di Nabucodonosor riprendendone le prime parole (v. 6). Come nell'inserzione successiva, al v. 14 si inserisce un'eco dei Profeti. Sia

²⁹ I testi vicino-orientali a cui Dn 4 può essere raffrontato sono utilmente presentati in C.B. HAYS, «Chirps from the Dust: The Affliction of Nebuchadnezzar in Daniel 4:30 in its Ancient Near Eastern Context», in *JBL* 126(2007), 305-325; T. HOLM, *Of Courtiers and Kings. The Biblical Daniel Narratives and Ancient Story-Collections* (Explorations in ancient Near Eastern civilizations 1), Winona Lake, IN 2013, 448-459.

1Sam 2,7-8 sia Ez 17,23-24, trattando il medesimo tema del governo di Dio sui regni umani, parlano infatti di Colui che abbassa ed esalta.

Alla conclusione della vicenda (negli attuali vv. 33-34) sono invece premessi i vv. 31b-32 per esplicitare la conversione di Nabucodonosor e porre sulle sue labbra la benedizione dell'Altissimo. Se al v. 31a si dice che il re «alza gli occhi al cielo» in segno di adorazione (si ricordi Ez 18,6 ove il culto degli idoli consiste appunto nell'alzare gli occhi verso di essi), nel seguito si precisa come sia mosso alla preghiera dell'Altissimo. Questi è il Dio di Sadrac, Mesac e Abdenego (Dn 3,26) e, come preannunciato, Nabucodonosor riconosce che proprio a lui appartiene il dominio sui regni umani (cf. 4,14.22.29). Con una formula che ricompare al termine del libro, egli è «Colui che vive in eterno» (חי עלמא, cf. חי העולם, 12,7).³⁰ La dossologia riprende le parole di 3,32-33 (si veda in particolare ודר ושלטנה עם דר ודר, «il suo regno è un regno eterno e il suo dominio di generazione in generazione»), pure esito di un intervento redazionale tardivo,³¹ assieme a citazioni di Isaia. I popoli della terra davanti a Dio contano come nulla (cf. Is 40,17), egli giudica persino le schiere del cielo (cf. Is 24,12), nessuno può dirgli «Che fai?» (cf. Is 45,9). Terminata l'inserzione, si riprende il racconto dove lo si era lasciato: in quel momento a Nabucodonosor tornò il senno (בהזמנא מנרעי יתוב עלי, Dn 4,31a; v. 33a).³²

Le vicende della redazione del capitolo corrispondono di fatto a quelle della trasmissione delle tradizioni danieliche che confluiscono nell'attuale libro ebraico-aramaico. Si ritiene infatti che verso la fine dell'era persiana racconti originariamente sciolti siano stati riuniti in una prima collezione corrispondente a 3,31-6,29, contenuti tra dossologie concepite per indirizzarne la lettura. In una seconda edizione, di epoca ellenistica, sarebbero quindi stati aggiunti i cc. 2-3, in cui si in-

³⁰ Il carattere secondario dei vv. 31b-32 è stato ravvisato anche nell'occorrenza di termini insoliti per il resto del capitolo, quali חשב («considerare»), חיל («esercito»), מזהא («colpire»). Come rilevato, l'aggiunta rafforza la portata teologica del racconto. Cf. G.G. XERAVITS, «Poetic Passages in the Aramaic Part of the Book of Daniel», in *BZ* 124 (2005), 29-40, in particolare 35 e 38.

³¹ Come è stato dimostrato, le dossologie contribuiscono a dare unità al libro. Riasumono infatti il messaggio teologico dei racconti dei cc. 1-6 e preparano la lettura dei cc. 7-12 che celebrano il dominio eterno dell'Altissimo, confermando così le parole dei re sulla transitorietà dei regni umani e sull'eternità del regno divino. Cf. M. HENZE, «The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment», in *JSJ* 32(2001), 5-24.

³² Più dettagliate analisi diacroniche del testo si possono rinvenire in B. SCHLENKE, *Gottes Reich und Königs Macht. Komposition und Redaktion in Daniel 4-6* (HBS 76), Freiburg im Breisgau 2013, 19-57.215-257.310-336.357-361.

troducevano gli amici di Daniele in episodi ambientati al tempo di Nabucodonosor. In questi il sovrano appare più crudele e i presagi che gli sono offerti, di chiara marca apocalittica, non riguardano più vicende che si devono compiere nel futuro immediato bensì gli ampi archi delle epoche a venire. All'inizio della persecuzione di Antioco IV Epifane, con la composizione del c. 7, sarebbe poi cominciato a circolare un unico libro aramaico (cc. 1–7) finché, dopo la profanazione del tempio (167 a.C.), furono uniti i cc. 8–12 e il c. 1 ricevette l'attuale forma ebraica. Il complesso del libro si preservò bilingue, chiara espressione della fiducia di riuscire a esprimere in una lingua «comune», e quindi in una cultura diversa, il patrimonio religioso tradizionalmente veicolato dalla lingua sacra.³³

Dn 4OG

Se il TM contiene aggiunte secondarie alla trama del racconto conosciuta da OG, pure la versione greca ha elementi certamente propri di una sua rielaborazione del testo originale. Mentre il TM presenta il c. 4 come un racconto trasmesso in una lettera circolare di Nabucodonosor a seguito del prodigio della fornace narrato nel c. 3, OG collega il c. 4 al c. 3 ambientando l'episodio «l'anno diciottesimo del regno» (Dn 4,1), il medesimo anno della datazione inserita in 3,1.³⁴ La superbia del re è sanzionata: ha costruito una statua da adorare (3,1) ergendosi contro il vero Dio (4,19) e dodici mesi dopo è punito (4,26). Nella cronologia suggerita il verdetto si compie lo stesso anno della distruzione del tempio di Gerusalemme, avvenuta appunto il diciannovesimo anno del regno di Nabucodonosor (2Re 25,8-9 // Ger 52,12-13).³⁵ La dossologia del TM in Dn 3,31-33 è quindi spostata a sigillo della vicenda in 4,34c, presentata come il testo di una lettera indirizzata a tutte le regioni del regno, in modo da creare un'inclusione con 3,2 (ove il medesimo sovrano invitava tutti i suoi notabili a venerare la statua).

³³ Si vedano maggiori dettagli in NEWSOM, *Daniel*, 6-12.

³⁴ OG dispone la trama del libro secondo un principio di linearità cronologica coerente: in Dn 2,1 si ambienta il racconto nell'anno dodicesimo di Nabucodonosor, in 3,1 e 4,1 gli episodi sono collocati nell'anno diciottesimo, i cc. 7–8 che si riferiscono al tempo di Baltassar sono preposti – così almeno si legge in P 967 – al c. 5, che descrive la fine di Baltassar.

³⁵ Cf. M. SEGAL, *Dreams, Riddles, and Visions. Textual, Contextual, and Inter-textual Approaches to the Book of Daniel* (BZAW 455), Berlin 2016, 94-131, qui 117 («The Textual and Literary Development of Daniel 4»).

Una maggiore riscrittura del sogno occorre quindi lì ove si presenta l'albero che, nel TM, «si vedeva ai confini della terra» (v. 8): nei vv. 7(10) e 8(11) si aggiunge che «la sua vista è grandiosa» (ἡ ὄρασις αὐτοῦ μεγάλη), si traduce quindi il v. 8 dopo il v. 9 in modo da soffermarsi sull'impressione suscitata da questa pianta che «raggiungeva il cielo» (v. 8). L'albero, immenso (alto circa 5 km!), è abitato dal sole e dalla luna³⁶ che di lì illuminano tutta la terra:³⁷

וְחָזוּי רֹאשִׁי עַל־מִשְׁכְּבִי
חֹזֶה הָיוּת
וְאֵלֹו אֵילָן בְּנוֹא אֶרֶץ
וְרוֹמָה שְׁנִיא:

רַבָּה אֵילָנָא וְחֻקָּךְ
וְרוֹמָה יִמְטָא לְשִׁמְיָא
וְחֹזֶה
לְסֻף כָּל־אֶרֶץ:

עֲפִיָּה שְׁפִיר וְאֹנְבָה שְׁנִיא
וְמוֹזֵן לְכָל־אֶבֶה
תַּחְתּוּהִי תִשְׁלַל חַיִּית בְּרָא
וּבַעֲנֻפּוּהִי
יִרְדֵּן צִפְרֵי שְׁמִיא
וּמִנָּה יִתּוּן כָּל־בְּשָׂרָא:

⁷Quanto alle visioni della mia testa mentre ero sul mio giaciglio, stavo osservando: un albero al centro della terra di altezza straordinaria! ⁸L'albero diventò grande e si irrobustì, la sua cima raggiungeva il cielo e si vedeva ai confini di tutta la terra. ⁹Il suo fogliame era bello e i suoi frutti abbondanti, in esso c'era cibo per tutti, sotto di lui trovavano ombra le bestie della campagna e tra i suoi rami dimoravano gli uccelli del cielo: di lui si nutriva ogni creatura.

⁷Dormivo ed ecco un albero alto cresciuto sulla terra: era di aspetto imponente e non ce n'era altro simile ad esso.

⁹I suoi rami erano in lunghezza di trenta stadi e sotto di lui trovavano ombra tutte le bestie della terra, mentre gli uccelli del cielo vi facevano il loro nido; i suoi frutti erano abbondanti e buoni, provvedeva a tutti i viventi. ⁸Il suo aspetto era imponente: la sua cima raggiungeva il cielo e la sua ampiezza le nubi, riempiendo ciò che sta sotto il cielo. Il sole e la luna dimoravano in lui e illuminavano tutta la terra.

(10) ⁷ ἐκάθευδον καὶ ἰδοὺ δένδρον ὑψηλὸν φυόμενον ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ ἡ ὄρασις αὐτοῦ μεγάλη, καὶ οὐκ ἦν ἄλλο ὅμοιον αὐτῷ.

(12) ⁹ οἱ κλάδοι αὐτοῦ τῷ μήκει ὡς σταδίων τριάκοντα, καὶ ὑποκάτω αὐτοῦ ἐσκιάζον πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἐν αὐτῷ ἐνόσσευον τὰς νοσσιὰς ἑαυτῶν· ὁ καρπὸς αὐτοῦ πολλὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐχορήγει πᾶσι τοῖς ζώοις. ⁽¹¹⁾ ⁸ καὶ ἡ ὄρασις αὐτοῦ μεγάλη· ἡ κορυφή αὐτοῦ ἤγγιζεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ κύτος αὐτοῦ ἕως τῶν νεφελῶν πληροῦν τὰ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ, ὃ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἐν αὐτῷ ὥκουν καὶ ἐφώτιζον πᾶσαν τὴν γῆν.

Nei vv. 10(13)-14, OG si caratterizza per una certa indipendenza dal dettato del TM di cui purtuttavia riflette i contenuti: il re ode che l'albero deve essere tagliato e lasciato con una sola radice, come un bue.

³⁶ L'aggiunta, seguendo la suggestione di Holm, potrebbe essere avvenuta in ambito alessandrino ove OG, come sostiene Holm, sarebbe influenzata dalle tradizioni egiziane su Alessandro e dalla trama di *Merib, il leone e il faraone sperduto* (cf. E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Torino 2007, 952-954). Nel *Romanzo di Alessandro* si legge in particolare di un albero detto «Sole» che in lingua indiana predice all'eroe macedone la morte per mano di uno dei suoi compagni dopodiché l'albero «Luna» gli conferma in greco l'imminente destino (*Of Courtiers*, 454-460).

³⁷ Su quattro colonne riporto il TM con una mia traduzione, quindi una mia traduzione di OG assieme all'edizione del testo greco curata da Munnich. Le parti in corsivo nella traduzione del greco sono assenti nel TM.

Lo stile è prevalentemente ipotattico (vv. 12[15]-14) e arricchito da una buona ricercatezza lessicale (specialmente nel v. 11[14]). Il «vigilante» (עיר) è un messo celeste (ἄγγελος, v. 10[13]), i «tempi» (עדנין) della punizione non sono καιροί (come in 2,8.9.21; 7,12.25) bensì «anni» (ἔτη, v. 13).

L'abbattimento dell'albero preannunciato è effettivamente osservato durante il sogno. Il v. 14a reca i segni di un'inserzione secondaria al testo greco: si esplicita l'oscura immagine del ceppo «con catene di ferro e di bronzo» (v. 12TM) lasciando trasparire il referente umano della visione che «fu messo in prigione, fu legato mani e piedi con catene di bronzo» (εἰς φυλακὴν παρεδόθη ἐν πέδαις καὶ ἐν χειροπέδαις χαλκαῖς ἐδέθη).

Se alcune espressioni del v. 14a, con evidenti semitismi (quali lo stile paratattico e la formula καὶ οἱ κλάδοι αὐτοῦ ἐδόθησαν εἰς πάντα ἄνεμον), possono rimandare a una *Vorlage* di OG,³⁸ la conclusione del versetto così come l'intero v. 15(18) sembrano un'aggiunta propria del redattore OG. Qui si introducono collegamenti ad altri episodi del libro. Tra due reazioni di stupore (σφόδρα ἐθαύμασα, v. 14a; μέγας δὲ θαυμάσας, v. 16) si conclude il resoconto del re con un'accusa di insonnia («il sonno si allontanò dai miei occhi», cf. 2,1) e compare colui che è stato istituito «capo dei sapienti e guida» (cf. 2,48).

Nel v. 16(19) al testo della *Vorlage* è stato forse aggiunto un collegamento col capitolo successivo. Un cupo sospetto afferra Daniele (ὑπόνοια κατέσπευδεν αὐτόν) che così muta d'aspetto (ἀλλοιωθείσης τῆς ὁράσεως αὐτοῦ), come in 5,6.³⁹ Il resto del versetto si caratterizza diversamente per una vivida rappresentazione del protagonista che, turbato, scuote la testa e parla con tono flebile. Il «significato» che poi offre – in aramaico פשרה – è poi correttamente detto σύγκρισις anziché, come si direbbe al c. 2, κρίσις.⁴⁰

Un'espansione simile a quella rinvenuta nel v. 8 si ritrova al v. 19(22). Nel TM Daniele accusa il re di avere «raggiunto il cielo» e OG

³⁸ Segal vede nell'inserzione del v. 14a la preoccupazione di far seguire a un comando la sua esecuzione, tipicamente riscontrabile in molte aggiunte del Pentateuco (pre-) samaritano. Il dettaglio dei rami tagliati e abbandonati al vento, raffrontabile alla scena di 1QGenAp 13 13-17, lo induce a suggerire che OG traduca qui un testo aramaico conosciuto dall'autore del *Genesis Apocryphon* (SEGAL, «The Textual and Literary Development of Daniel 4», 127-131).

³⁹ Concordo dunque col giudizio di SEGAL, «The Textual and Literary Development of Daniel 4», 120.

⁴⁰ L'aggiunta di 4,15 imita a mio avviso l'uso di σύγκρισις in 4,16.

esplicita accennando alla profanazione del santuario così come a essa si fa riferimento nelle visioni della seconda parte del libro allorché si guarda al tempo di Antioco IV: «il tuo cuore si è esaltato nella superbia e nella forza nelle cose che riguardano il Santo e i suoi angeli (τὰ πρὸς τὸν ἅγιον καὶ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ); le tue opere sono state viste, come hai desolato (ἐξηρήμωσας) la casa del Dio vivente per i peccati del popolo santificato (ἐπὶ ταῖς ἁμαρτίαις τοῦ λαοῦ τοῦ ἡγιασμένου)» (cf. 7,25.27; 8,10-13; 9,18-19.27; 11,31.36; 12,7.11). L'autore dell'inserzione non imita le formule successive. Più avanti si leggerà infatti de «l'Altissimo» (ὑψιστος anziché ἅγιος) e dei suoi «santi» (ἀγίους anziché ἀγγέλους), del popolo «santo» (λαὸς ἅγιος anziché ἡγιασμένος), di ἐρήμωσις / ἐρεμώω (senza prefisso ἐξ-).⁴¹

Il v. 20(23), corrispondente ai vv. 20-21 del TM, omette di ripetere nel dettaglio quello che è già scritto nei vv. 10-11. Evitando espressioni identiche, l'angelo inviato «dal cielo» (v. 10) ora giunge «dal Signore» (v. 20).⁴² Nel v. 20 si possono cogliere due altri tratti caratteristici della traduzione greca nell'uso di ὄρασις (come nei vv. 7.8.16.17) anziché ὄραμα (come nel c. 2) e di κρίσις nel suo senso di «giudizio».

I vv. 21(24)-22(25) pure abbreviano quello che già si ritrova nei vv. 12-14a.

Nel v. 23(26), diversamente, sembra che all'annuncio originario della conservazione del «trono»⁴³ sia collegata un'espansione utile ad aggiornare il testo agli eventi della politica ellenistica. Si precisa invero il riferimento «a un tempo e un momento» (εἰς καιρὸν καὶ ὥραν, cf. 11,35) e a castighi corporali simili a quelli procurati a Eliodoro da misteriosi personaggi angelici (μαστιγώσουσί σε, cf. 2Mac 3,26.34.38; 5,18).

⁴¹ Un'analogia connessione tra le due parti del libro si ha in Dn 2,18, ove Daniele invita a un digiuno (νηστεία) simile a quello praticato in 9,3. Anche in 2,43, ove si dice del ferro e dell'argilla che non si mescolano, si pensa ai matrimoni dinastici allusi in 11,6, nonostante i quali Tolemei e Seleucidi «non si accorderanno né saranno in buoni rapporti» (οὐκ ἔσονται δὲ ὁμονοοῦντες οὔτε εὐνοοῦντες ἀλλήλοις). Pure nel c. 3, inoltre, nella preghiera di Azaria (una supplica simile a quella di Daniele in 9,3-19) si menziona «un re iniquo, il più malvagio su tutta la terra» (3,32), evidentemente alludendo ad Antioco IV, e si descrive un momento in cui «non c'è capo, né profeta, né guida, né olocausto, né sacrificio, né oblazione, né incenso, né luogo per presentar le primizie e trovar misericordia» (v. 38), evocando la situazione che si ebbe con la profanazione del 167 a.C.

⁴² Nel TM sia al v. 10 sia al v. 20 si legge: «un vigilante, un santo [l'inserzione è una glossa], scendente dal cielo» (עִיר וְיָגֵד מִן־שָׁמַיִם נִחַת). In OG: ἄγγελος ἀπεστάλη ἐν ἰσχύϊ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (v. 10), ἄγγελος ἐν ἰσχύϊ ἀπεστάλη παρὰ τοῦ κυρίου (v. 20).

⁴³ Il vocabolo θρόνος caratterizza Dn 4 (vv. 1.23.24.34b). In Daniele si trova altrimenti nel Cantico dei tre amici (in 3,54) e in 7,9 (in corrispondenza dell'aramaico כְּרִסָּא).

Un'inserzione tardiva è da ravvisare pure nei vv. 24(27)-25(28). Tradotta la *Vorlage* del v. 24 in modo da produrre un testo fedele all'originale e al tempo stesso gradevole all'ascolto, si aggiungono elementi di raccordo ai capitoli attigui: si dà conferma della verità della predizione (ἀκριβῆς γάρ μου ὁ λόγος, cf. 2,45; 7,16 e soprattutto 6,13), si accentua l'attenzione prestata dal re all'ascolto, simile a quella di Daniele stesso dinanzi alle visioni (τοὺς λόγους ἐν τῇ καρδίᾳ συνετήρησεν, cf. 7,28), in obbedienza al comando appena ingiuntogli (τούτους τοὺς λόγους ἀγάπησον), con l'introduzione καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν λόγων attinta dal successivo v. 28(31). La formula di compimento corrispondente al v. 25 del TM (כלא משא על-נבוכדנצר מלכא) si ritrova nella più breve espressione πλήρης ὁ χρόνος σου.

Nella *Vorlage* dei vv. 26(29)-27(30) si può presupporre un testo vicino al TM, tradotto senza calchi.⁴⁴ Nabucodonosor passeggia però «sulle mura della città» (nel TM si muove sul suo palazzo) e queste «mura» attirano una glossa: «e camminava sulle sue torri». Il sovrano babilonese può così richiamare meglio i suoi successori seleucidi, arroganti sulle mura della cittadella da loro costruita a Gerusalemme (cf. 1Mac 1,33). Si può in tal modo intravedere Antioco IV, profanatore del tempio, o forse Demetrio I (162-150 a.C.). Questi, avversario degli asmonei, non amato dalla popolazione per il suo carattere altezzoso e poco accessibile (διὰ τὴν ὑπερηφανίαν αὐτοῦ καὶ τὸ δυσέντευκτον, *Ant.* 13.35),⁴⁵ si teneva invero rinchiuso nelle quattro torri del palazzo che si era costruito fuori Antiochia (ἀποκλείσας γὰρ αὐτὸν εἰς τετραπύργιον τι βασιλείον ὃ κατεσκεύασεν αὐτὸς οὐκ ἄπωθεν τῆς Αντιοχείας, *Ant.* 13.36). Diversamente, si può pensare ad Antioco VII Sidete che assediò Gerusalemme, ottenne la sottomissione di Giovanni Ircano nel 132 ma poco dopo morì in battaglia contro i parti (*Ant.* 13.236-253).

Nei vv. 28(31)-29 si riscontrano sia elementi caratteristici della traduzione dell'originale sia aggiunte proprie di OG. L'aramaico è reso in

⁴⁴ La forma interrogativa del v. 27 (...הלא דא-היא בבל) è ad esempio resa bene come un'affermazione (αὕτη ἐστὶ Βαβυλών...).

⁴⁵ Nella testimonianza di DIODORO SICULO, *Bibl.* 31.32a.21-24, alla gente comune della Siria non piacevano la severità e le dure imposizioni di Demetrio (οἱ δὲ κατὰ τὴν Συρίαν ὄχλοι ἐπὶ ταῖς τῶν προτέρων βασιλέων φιλανθρώποις ἐντεύξεσι βαρέως ἔφερον τοῦ Δημητρίου τὴν αὐστηρίαν καὶ τὸ τῶν ἐπιβολῶν δραστικόν). La sua superbia, unita alla mollezza di carattere, è tramandata pure da GIUSTINO, *Historiarum philippicarum in epitome* 36.1.1 (*Recuperato paterno regno Demetrius, et ipse rerum successu corruptus, vitis adolescentiae in segnitiam labitur tantumque contemptum apud omnes inertiae, quantum odium ex superbia pater habuerat, contraxit*).

maniera fluida, prediligendo alcune formule che imprimano maggiore unitarietà al testo finale, cambiando l'ordine di alcune frasi e ampliandone altre. La voce celeste, anzitutto, giunge mentre il re stava completando il discorso (καὶ ἐπὶ συντελείας τοῦ λόγου αὐτοῦ).⁴⁶ La ragione della sanzione del re («affinché tu riconosca che il Dio del cielo detiene il potere sul regno degli uomini e lo dà a chi vuole», v. 28) precede l'annuncio del bando («gli angeli ti perseguiteranno», v. 29),⁴⁷ all'inverso di quanto si legge nel TM al v. 29. Si fornisce quindi il tempo della durata della pena («sette anni», v. 29) prima di esplicitare con maggiore ampiezza rispetto al TM la sua condizione di emarginazione («non ti si vedrà e non parlerai con alcun uomo», «e il tuo pascolo sarà tra l'erba della terra», v. 29). In questi versetti si introducono quindi tre aggiunte. Nel v. 28(31) si legge anzitutto che il regno, tolto a Nabucodonosor, sarà dato a un altro:

καὶ ἐτέρῳ δίδεται,
ἐξουθινημένῳ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ οἴκῳ σου·
ἰδοὺ ἐγὼ καθίστημι αὐτὸν ἐπὶ τῆς βασιλείας σου,
καὶ τὴν ἐξουσίαν σου καὶ τὴν δόξαν σου καὶ τὴν
τρυφήν σου παραλήμψεται

ed è dato a un altro,
a un uomo disprezzato della tua casa;
ecco io lo stabilisco sul tuo regno
e si prenderà il tuo potere, la tua gloria e
il tuo lusso

Ciò che si prospetta a Nabucodonosor è uno dei molti complotti conosciuti nelle dinastie orientali: già a Davide, che per superbia aveva peccato con Betsabea, il profeta Natan aveva predetto una sventura che gli sarebbe giunta proprio dal suo palazzo (ἐξεγείρω ἐπὶ σέ κακὰ ἐκ τοῦ οἴκου σου, *2Regni* 12,11), quando il figlio Assalonne lo avrebbe cacciato da Gerusalemme. Nelle parole di Daniele al sovrano deve poi succedere «un uomo disprezzato». L'aggettivo impiegato (ἐξουθινημένος) nel contesto del libro sembra alludere ad Antioco IV, analogamente detto εὐκαταφρόνητος in 11,21, inaspettato successore al trono del fratello.⁴⁸

⁴⁶ La stessa espressione, ripresa al v. 25(28), sarà impiegata al v. 30c. Il sostantivo συντελεία sarà poi ripreso nei capitoli successivi (Dn 8,19; 9,26.27; 11,6.13.27.35.36.40.45; 12,4.6.7.13).

⁴⁷ L'aggiunta del soggetto (non necessario in aramaico) οἱ ἄγγελοι è conforme ai vv. 10(13).20(23).21(24).

⁴⁸ DIODORO SICULO, *Bibl.* 31.16.1.4, tramanda talune stranezze di Antioco Epifane che, tanto più sorprendenti accanto alla magnificenza che poteva esibire, gli avrebbero meritato grande disprezzo (ὀλοσχερῶς ὑπὸ πάντων καταφρονεῖσθαι; καταφρονήσεως ἦν οἶκελος, 31.16.2.4).

La conclusione dei vv. 28(31) e 29 riprende l'argomento. «Entro il sorgere del sole» (come di fatto si leggerà all'inizio del v. 30), Nabucodonosor sarà legato (cf. v. 14a) e un altro re profitterà delle sue ricchezze:

ἕως δὲ ἡλίου ἀνατολῆς
 βασιλεὺς ἕτερος εὐφρανθήσεται ἐν τῷ οἴκῳ σου
 καὶ κρατήσῃ τῆς δόξης σου
 καὶ τῆς ἰσχύος σου καὶ τῆς ἐξουσίας σου.
 (...)
 ἰδοὺ ἀντὶ τῆς δόξης σου δῆσουσί σε,
 καὶ τὸν οἶκόν σου τρυφῆς σου καὶ τῆς βασιλείας
 ἕτερος ἔξει.

Entro il sorgere del sole
 un altro re si rallegherà nella tua casa
 e possederà la tua gloria,
 la tua forza e il tuo potere.
 (...)
 Ecco in luogo della tua gloria ti legheranno
 e un altro avrà la tua casa lussuosa e regale.

Nelle tre inserzioni appena trascritte si esalta lo splendore della casa regale, richiamandone a più riprese la ἐξουσία, la δόξα, la τρυφή, l'ἰσχύς. Vi si lascia verosimilmente trasparire la fama del lusso del palazzo di Nabucodonosor, con i giardini pensili, il grande parco che sarebbe stato perpetuato nei paradisi persiani, costruzioni ancora sbalorditive agli occhi di Alessandro Magno. Nel re si deve mostrare ancora una volta la potenza di Dio, capace di rimuovere i sovrani più potenti al modo in cui Adamo fu cacciato dal suo giardino (Gen 3,24; cf. Ez 28,12-19). Così come Nabucodonosor ha già sperimentato pace e prosperità (εἰρηνεύων ἤμην ἐν τῷ οἴκῳ μου καὶ εὐθηνῶν ἐπὶ τοῦ θρόνου μου, si leggeva in Dn 4,1), un altro ora si sollazzerà al suo posto (βασιλεὺς ἕτερος εὐφρανθήσεται ἐν τῷ οἴκῳ σου).⁴⁹

Daniele conclude la sua interpretazione della visione con un ultimo accenno all'imminenza della sua realizzazione (v. 30). Nella resa greca si osserva la preferenza per un derivato di τέλος (ἐπιτελεσθήσεται), già osservata a proposito di ἐπὶ συντελείᾳ (v. 28), una sua formulazione solenne attraverso un chiasmo («tutto si compirà... non mancherà nulla») e, in terzo luogo, un'ambientazione notturna forse memore delle circostanze della presa di Babilonia.⁵⁰

⁴⁹ Anche in SENOFONTE si ritrova un modo simile di esprimere l'agiatezza del re tra i propri possedimenti (*Elleniche* 4.1.33.4-5). Farnabazo, satrapo della Frigia, rivolgendosi al re spartano Agesilao, parla infatti delle belle dimore e dei parchi, pieni di alberi e di animali selvatici (οἰκήματα καλὰ καὶ παραδείσους καὶ δένδρων μεστούς) di cui si diletta (ἐφ' οἷς ἡφραυνόμην).

⁵⁰ TM e Th, diversamente da OG, raccontano infatti dell'uccisione di Baldassar nella notte (Dn 5,30).

Il racconto del compimento della premonizione consegnato dal TM diverge considerevolmente da quello in OG. Elementi del v. 30TM si ritrovano infatti assieme a espansioni significative che collegano l'allontanamento dal trono, e il conseguente ristabilimento, alla preghiera del re:

v. 30TM (...) Fu scacciato di mezzo agli uomini e mangiava l'erba come i buoi,

il suo corpo era bagnato dalla rugiada del cielo, finché i suoi capelli crebbero come alle aquile e le sue unghie come agli uccelli.

v. 31 Alla fine di quei giorni io, Nabucodonosor, alzai gli occhi al cielo e mi tornò il senno (...)

v. 30a^{OG} Io, Nabucodonosor re di Babilonia, per sette anni fui legato: mi nutrirono di erba come un bue e mangiavo dell'erba della terra. Dopo sette anni mi dedicai alla preghiera e implorai per i miei peccati dinanzi al Signore Dio del cielo. Pregai il grande Dio degli dei per le mie inavvertenze.

v. 30b I miei capelli divennero come le ali dell'aquila, le mie unghie come quelle di un leone; mutarono la mia carne e il mio cuore, camminavo nudo con le fiere della terra. Ebbi un sogno, mi presero delle supposizioni ma con il tempo mi pigliò molto sonno e mi avvolse il torpore.

v. 30c Al compimento dei sette anni venne il tempo del mio riscatto, i miei peccati e le mie inavvertenze furono colmati dinanzi al Dio del cielo; pregai il grande Dio degli dei per le mie inavvertenze e un angelo improvvisamente mi chiamò dal cielo: «Nabucodonosor, servi il santo Dio del cielo e da' gloria all'Altissimo, l'impero del tuo popolo ti è restituito».

In OG al v. 30a Nabucodonosor, con la medesima solennità dell'*incipit*, attesta la realizzazione di tutto quanto gli è stato predetto: per sette anni (cf. v. 13) è stato legato (cf. v. 14a) e si è cibato alla maniera di un bue (cf. v. 29). Un'aggiunta ambienta quindi «dopo sette anni» il suo ravvedimento. Le espressioni utilizzate, collegate mediante paratassi, sono di forte impronta semitica: il sovrano superbo finalmente «consegna la propria anima alla preghiera» (ἐπέδωκα τὴν ψυχὴν μου εἰς δέησιν),⁵¹ «implora riguardo ai suoi peccati verso il volto del Signore» (ἤξιώσα περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου κατὰ πρόσωπον κυρίου).⁵² Il suo atteg-

⁵¹ Si pensi alle espressioni שִׁים נַפְשִׁי (es. Gdc 12,3) e שִׁים לִבִּי (ἐὰν ἐπιδῶς τὴν ψυχὴν σου πανουργος ἔσῃ / אִם תִּשִׁים לִבְךָ, Sir 6,32 e 39,1).

⁵² Cf. in aramaico לְמַכְנַע מִן־קֶרֶם אֱלֹהִים שְׁמִיא in Dn 2,18 e 6,13, i binomi שְׁלֹו וְשִׁחִיתָה / שְׁלֹו וְשִׁחִיתָה (ovvero ἁμαρτίαν [...] ἄγνοιαν) in Dn 6,5, con περί quale equivalente di בעד (ebr.) / על (ebr./ar.). L'atteggiamento orante di Nabucodonosor assomiglia a quello del protagonista in Dn 9,3 (וְאַתָּה אֲחִיפָנִי אֶל־אֲדָנִי הָאֱלֹהִים לְבָקֶשׁ). Quanto alla frase conclusiva di Dn 4,30a (περὶ τῶν ἁγνοιῶν μου τοῦ θεοῦ τῶν μεγάλων ἐδεήθην), il sintagma δέομαι περί si ritrova in Gdt 8,31 e Sir 33,20.

giamento orante ben corrisponde a 4Q242 1 1 che appunto presenta le parole della preghiera di Nabonedo re di Babilonia allorché si trovava afflitto.

Nel v. 30b non si menziona la rugiada (forse per non ripetere quanto già scritto al v. 13) ma si narra la trasformazione ferina del sovrano, errabondo e nudo, come un Gilgamesh re regredito allo stadio primitivo dell'amico Enkidu. Nella versione originale si leggeva verosimilmente un dettato comparabile ad alcuni frammenti aramaici del *Libro dei Giganti* (4Q531 22 3-12 in particolare).⁵³ Ad essa furono quindi apportate talune correzioni e ampliamenti. L'abbrutimento di Nabucodonosor è ritoccato così da preparare il lettore all'ascolto della prima visione di Daniele (ovvero al c. 7 che nel P 967 – come detto – segue immediatamente il c. 4). Accanto alle ali dell'aquila, le unghie di «leone»⁵⁴ e lo stravolgimento del «cuore» anticipano infatti la descrizione della prima bestia (7,4) che appunto simboleggia l'impero babilonese. Un'ulteriore frase, dal lessico ricercato,⁵⁵ raccoglie quindi l'intero periodo della sanzione divina nell'istante in cui la mente di Nabucodonosor è avvolta dal torpore. La vicenda del sovrano è con ciò meglio integrata ad altri snodi del libro.⁵⁶

La svolta della sorte di Nabucodonosor è quindi marcata da ἐπι συντελείας, stilema caratteristico del capitolo (cf. v. 28[31]) che probabilmente precedeva immediatamente le parole del v. 33(36). Nel v. 30c si rinvencono poi espressioni che facilmente rimandano alla lingua ebraica: «venne il tempo del mio riscatto» (ὁ χρόνος μου τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε),⁵⁷ «i miei peccati e le mie inavvertenze furono colmati» (αἱ ἁμαρτίαι μου καὶ αἱ ἀγνοιαί μου ἐπληρώθησαν),⁵⁸ «dinanzi al Dio del cielo»

⁵³ La vicinanza cronologica e teologica tra Dn 4 e il *Libro dei Giganti* è ben delineata in J.L. ANGEL, «The Humbling of the Arrogant and the “Wild Man” and “Tree Stump” Traditions in the *Book of the Giants* and Daniel 4», in M.J. GOFF – L.T. STUCKENBRUCK – E. MORANO (edd.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan. Ancient Contexts, Traditions, and Influences* (WUNT 360), Tübingen 2016, 61-80, in particolare 66-68 e 77-78.

⁵⁴ Così suggerisce pure SEGAL, «The Textual and Literary Development of Daniel 4», 123.

⁵⁵ Il termine ὑπόνοιαι si ritrova nei Settanta solo in Sir 3,24 e Dn 4,16(19); 5,6; νυσταγμός compare solo in Sal 131,4; Sir 31,2 e Ger 23,31. L'espressione classica διὰ χρόνου, «dopo un po' di tempo» (attestata ad es. in SOFOCLE, *Filottete* 758; ARISTOFANE, *Vespe* 1252; TUCIDIDE, *Storie* 2.94.3), nell'Antico Testamento è comune solo a Is 30,27; 49,1.

⁵⁶ Il termine ἐνύπνιον è invece frequente in Dn 2, le ὑπόνοιαι si ritrovano in 5,6.

⁵⁷ Cf. Is 63,4 (ישנת נאולי באה) e i sintagmi בא מועד/העת (es. in Sal 102,14 e Ez 7,7).

⁵⁸ Cf. Dn 8,23 (כרחם פשעים) e, nella *Regola della comunità*, 4Q260 5 6.

(ἐνατίον τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ; cf. Gen 6,11), «da' gloria all'Altissimo» (δός δόξαν τῷ ὑψίστῳ; cf. Gs 7,19). «L'impero» riconsegnato è infine τὸ βασίλειον, anziché βασιλεία (come nel c. 2) o θρόνος, termine preferito dalla versione più originaria del capitolo (cf. vv. 1[4].23[26].24[27]). Il nome βασίλειον, impiegato al c. 5, crea certo un ulteriore collegamento al c. 7 (cf. 7,22).⁵⁹

Nel v. 33(36) si registra la conclusione ormai attesa: terminato il tempo della punizione, Nabucodonosor ritrova la sua magnificenza. Ciò che nel TM è raccontato con maggiori dettagli è qui presentato in poche battute, come in altri punti del capitolo. Nel versetto, a mio avviso, l'unica variazione apportata all'opera del traduttore più antico consiste nell'uso di βασιλεία, utile a introdurre le righe successive.

Un'ampia dilatazione del discorso è all'inverso presente nel v. 34(37). Se nel TM il re riconosce in brevi parole l'equità dell'agire di Dio, il greco avvia una confessione di lode ispirata dalla vicenda appena narrata, alla quale si agganciano formule inniche attinte da altri punti del libro e da passi celebri della tradizione di Israele. Si loda (ἀνθομολογοῦμαι καὶ αἰνῶ) colui che ha creato il cielo e la terra (τῷ κτίσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, cf. 1Esd 6,12), «i mari, i fiumi e quanto è in essi» (cf. Dn 3,78), si loda ancora (ἐξομολογοῦμαι καὶ αἰνῶ, proprio come fa Daniele in 2,23) «il Dio degli dei, il Signore dei signori, il Signore dei re» (cf. 2,47). Si rievocano i segni e i prodigi testimoniati da Mosè (αὐτὸς ποιεῖ σημεῖα καὶ τέρατα, cf. Dt 4,34; 7,19; 11,3) per esaltare chi può mutare i tempi (ἄλλοιοῖ καιροὺς καὶ χρόνους, cf. 2,21; 7,25) e disporre dei regni (ἀφαιρῶν βασιλείαν καὶ καθιστῶν ἑτέρους ἀντ'αὐτῶν, cf. 2,21; 4,28[31]).

Nel v. 34a si raccolgono altri motivi di lode. Nabucodonosor vuole venerare Dio al modo di Daniele (λατρεύσω, cf. 6,17) e come è destinato a fare ogni potere umano (cf. 7,14), rievoca il sacro terrore che lo ha colto (τρόμος με εἴληφε, cf. v. 16[19]), onora coloro che gli appartengono (πάντας τοὺς ἁγίους αὐτοῦ, cf. 2,46a; 7,8.19.21.22.25), si propone di rinnovargli sacrifici graditi (cf. Dn 2,46b), perché solo lui può rimuovere un re (ancora un riferimento a 4,28[31]).⁶⁰ Nabucodonosor, che

⁵⁹ L'espressione «restituire il regno» si ritrova in 2Mac 2,17, passo che esalta il Dio che salva e restituisce l'eredità, il regno, il sacerdozio e la santità (ἀποδοὺς [...] τὸ βασίλειον).

⁶⁰ Il duplice riferimento a Dio che dispone dei re individua un'inclusione. La seconda parte del v. 34 (ἐξομολογοῦμαι καὶ αἰνῶ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ θεός... ἀφαιρῶν βασιλείαν βασιλέων καὶ καθιστῶν ἑτέρους ἀντ'αὐτῶν) potrebbe essere un'inserzione apportata per

pure metteva a morte e lasciava vivere (cf. 2,24; 3,23), riconosce l'autorità superiore di Dio padrone della vita e della morte, operatore di prodigi, secondo la testimonianza di Mosè (cf. Dt 32,39; 34,10). Dio, ammette, può mutare le sorti (ἀλλοιῶσαι πράγματα, cf. Dn 6,18TM). Come un israelita pio vuole dunque compiere ciò che gli è gradito (cf. Dt 6,18; 2Esd 10,11; Tb 4,21; Is 38,3).

Nel v. 34b si legge quindi che Nabucodonosor, disponendo dell'autorità già usata per condannare chi fosse stato trovato inadempiente ai suoi ordini (cf. Dn 2,8; 6,12), scrive una lettera perché il suo popolo con tutte le regioni sotto la sua giurisdizione (cf. 3,4) si associ a lui: lodino e offrano sacrifici, perché il re riconosce di aver ritrovato grazie a lui il potere. La conclusione di questo versetto, assai simile al v. 33(36) e con un *incipit* analogo (ἐν ἐκείνῃ / ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ... ἀπεκατεστάθη), riprende quindi il corrispettivo v. 33TM.⁶¹ Quanto letto al v. 34a e nella prima parte del v. 34b sembra pertanto un'inserzione secondaria.

Ulteriori formule dell'enciclica del sovrano sono incluse nel v. 34c. Analoghe a quelle che si leggono in 3,31-33TM, furono probabilmente aggiunte quando il libro ebraico-aramaico fu espanso. Conoscendone la presenza, il nuovo passo fu collocato in coda al c. 4 ove c'era un testo simile.⁶² Introdotta l'aggiunta si appose una chiusa, formando un'inclusione con l'avvio del v. 34b («Il re Nabucodonosor scrisse allora una lettera circolare nei vari luoghi, a tutte le genti che per generazioni e generazioni abitano le diverse regioni con le loro lingue [...]. Mandò lettere riguardo a tutte le cose che gli erano accadute durante il suo regno, a tutte le genti che erano sotto il suo regno»)⁶³ Rispetto a 3,31-33TM si osserva un'espansione (ὕμιν καὶ τοῖς σοφισταῖς ὑμῶν ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός) che raccorda il brano a 3,17 (ἐστὶ γὰρ θεὸς ἐν οὐρανοῖς εἷς κύριος ὑμῶν) e ai cc. 1-2 che pure menzionano la presenza dei «sapienti» (1,20; 2,14.18.24.48).

rinsaldare ulteriormente l'episodio narrato al contesto del libro e alla tradizione del popolo.

⁶¹ Il riferimento temporale sarà ripreso dal sommario introduttivo di Dn 5,1 (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ).

⁶² Come giustamente notato, un segno dell'avvenuto spostamento del passo si osserva nell'uso del futuro in ὑποδείξω (v. 34c), preservato nonostante la nuova collocazione del verbo (cf. MONTGOMERY, *Daniel*, 248).

⁶³ Si noti la discrepanza tra il singolare del v. 34b (ἐπιστολήν) e il plurale del v. 34c (ἐπιστολάς).

Conclusioni

Il libro di Daniele, come constatato, consegna al lettore riflessioni ed esperienze maturate in Israele tra la tarda epoca neo-babilonese e la politica seleucide del II sec. a.C. Le sue tradizioni, maturate in Mesopotamia tra i discendenti delle famiglie di Gerusalemme deportate da Nabucodonosor, furono verosimilmente elaborate tra scribi vicini alla corte babilonese, poi impiegati alla corte achemenide, poi attivi sotto il potere seleucide. Costoro, immedesimandosi nei saggi deportati a Babilonia, integrarono il patrimonio dei padri con la cultura elaborata nel loro paese di adozione, giungendo a nuove acquisizioni e a inediti risultati letterari. Il loro arrivo a Gerusalemme fu verosimilmente concomitante alle disposizioni di Antioco il Grande che agevolavano il ripopolamento della Giudea, anche con significative esenzioni nella tassazione (Flavio Giuseppe, *Ant.* 12.138-144). Questi scribi e sacerdoti, non direttamente coinvolti nella contesa del potere nella città santa, trovarono probabilmente affinità politiche e teologiche con altri gruppi locali, pur distinguendosi da essi in precipue opzioni. L'opposizione alle riforme attuate da Antioco IV li accomuna ad esempio ai Maccabei ma la resistenza pacifica risulta per loro da preferire a un'opposizione armata.

Nell'opera letteraria così composta si staglia la persuasione che gli antichi scritti profetici siano capaci di illustrare il presente, mostrandone le insidie nascoste (il male) e l'importanza salvifica. Chi comprende gli oracoli della Legge e dei Profeti può divenire profeta a sua volta, trovare nel proprio presente il volere di Dio, entrare nella sua corte celeste, santo tra i santi. Le stesse vicende redazionali del testo, rintracciabili con maggior sicurezza che per altri libri biblici, rinviano a un'appassionata riscrittura attualizzante.

Considerando nello specifico il c. 4, probabilmente il testo più antico contenuto nel libro, si è visto come un episodio legato alla memoria di Nabonedo divenga utile per dimostrare il potere del Dio di Israele sulla storia e come questo Dio, proprio perché unico, creatore del cielo e della terra, possa divenire il salvatore dell'empio per antonomasia, Nabucodonosor, grazie alla presenza di un suo fedele.

L'antica versione greca, forse persino custode di memorie babilonesi più ampie di quelle riscontrabili nel TM, testimonia un processo di revisione che termina solo con la chiusura del libro in Alessandria d'Egitto. In Dn 4 si riscontrano invero distinte tecniche di traduzione, stili differenti e numerosi aggiornamenti alla politica del tempo. Si legge anzitutto una lingua ben curata, scevra da inutili ripetizioni, attenta

a trovare equivalenti precisi per un racconto che narra come Nabucodonosor, visto un albero in sogno e avutane l'esatta interpretazione da Daniele, riferisca di essere stato allontanato dal proprio palazzo e poi nuovamente intronizzato.⁶⁴

Talora il dettato si fa aderente a formulazioni semitiche (aramaiche o ebraiche), suggerendo l'intervento di una mano successiva che amplifica il testo sulla base di una nuova *Vorlage* di riferimento: ci si sofferma così sulla procedura con cui l'albero possente è guastato, si descrive come Nabucodonosor si raccolga in preghiera.⁶⁵

A queste inserzioni se ne legano altre che avvicinano la narrazione a snodi della vita del palazzo seleucide, alludendo forse alla prigionia sperimentata da Antioco IV (a Roma prima di succedere al fratello) o da uno dei suoi immediati successori (il nipote Demetrio I, pure ostaggio a Roma fino al 160 a.C., ovvero il figlio di lui Demetrio II, prigioniero dei parti tra il 150 e il 147 a.C.), alle fortificazioni di Antioco IV o di Demetrio I, al disprezzo di alcuni per Antioco IV, ai provvisori avvicendamenti interni alla casa reale (Demetrio II rimpiazzato dal fratello Antioco VII Sidete).⁶⁶ In diversi passaggi del capitolo, infine, si sono rilevate formule utili per rinsaldare Dn 4 ai capitoli precedenti, alle visioni e ad altri libri del *Tanak*.⁶⁷

Se talune espressioni, come la misura in stadi (v. 9) anziché in cubiti (come in 3,1.47) e quelle più vicine alle vicende dei sovrani seleucidi, rimandano verosimilmente a usi della Siria, altre sono da ricondurre all'ultima redazione alessandrina: è il caso della cronologia dell'*incipit*, della conclusione, nonché del riferimento all'arroganza di Antioco IV con forme diverse da quelle dei cc. 7–12.⁶⁸

Daniele, al fianco del suo re al modo in cui gli antichi caldei assistevano il loro sovrano, si presta ad essere un eccellente modello per i saggi che assisteranno i seleucidi eredi dell'impero di Nabucodonosor.

⁶⁴ Così nei vv. 1*.2.7.9.10-14.16*.17-19a.20-22.23*.24*.25*.26*.27.28*.29a.30.30a*.30b*.30c*.33.34b*.

⁶⁵ Così nei vv. 14a.30b.30c.

⁶⁶ Così nei vv. 14a.23.26.28.29. Per analoghe riletture del testo alla luce degli eventi successivi al 164 a.C., si veda M. SETTEMBRINI, «Loyal to the Text and to the King? A Commentary on Dan 11,6-9 OG», in *Bib* 99(2018), 60-74.

⁶⁷ Così nei vv. 14a.15.16.23.24.25.30b.30c.34.

⁶⁸ Ovvero nei vv. 1.19.34a.34b.34c.

Guidando al riconoscimento dell'autorità di Dio consente al Cielo di risplendere nei regni terrestri.⁶⁹

MARCO SETTEMBRINI

Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Piazzale G. Bacchelli, 4

40136 Bologna

marco.settembrini@gmail.com

Parole chiave

Daniele – Settanta – Storia ellenistica – Apocalittica – Critica letteraria – Dn 4

Keywords

Daniel – Septuagint – Hellenistic history – Apocalyptic – Literary criticism – Dan 4

Sommario

Richiamate l'ambientazione del libro, la sua genesi e le sue espansioni nel contesto della vita dell'antico Israele, lo studio offre uno sguardo d'insieme sulle maggiori tradizioni testuali per concentrarsi quindi su Dn 4. L'analisi di questo capitolo, attenta in modo particolare alla redazione della versione greca, mette a fuoco la sensibilità teologica degli scribi che in epoca ellenistica trasmisero il libro di Daniele prima in Palestina, poi in Alessandria d'Egitto.

⁶⁹ Se la corte seleucide non poteva competere con quella di Alessandria e di Pergamo dal punto di vista culturale, si deve riconoscere che ospitasse storiografi e poeti. La Siria, più dell'Egitto e dell'Asia Minore, sembra poi essere stata fertile di filosofi. Arato di Soli visse alla corte di Antioco I e da lui ricevette la richiesta di provvedere a un'edizione dell'*Odissea*, Antioco III affidò la biblioteca di Antiochia al poeta Euforione, Antioco IV rese Antiochia il centro principale dell'arte del suo tempo, accolse il filosofo epicureo Filonide che rimase alla corte di Demetrio, già amico di Polibio. Cf. E.R. BEVAN, *The House of Seleucus*, London 1902, II, 276-277; P. CECCARELLI, «Kings, Philosophers and Drunkards: Athenaeus' information on the Seleucids», in K. ERICKSON – G.C. RAMSEY (edd.), *Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor*, Wiesbaden 2011, 162-179, in part. 167. In merito alla vita di Filonide, ritrovata in PHerc 1044 (e in particolare al fr. 27, ll. 1-10), si veda l'edizione commentata di I. GALLO, *Frammenti biografici da papiri*, vol. 2: *La biografia dei filosofi* (Testi e commenti 6), Roma 1980, 23-166.

Summary

Having recalled the setting of the book, its origin and its expansions in the context of the life of ancient Israel, this study offers an overall look at the major textual traditions to concentrate then on Dan 4. The careful analysis of this chapter, particularly with regard to the redaction of the Greek version, focuses on the theological sensitivity of the scribes who, in the Hellenistic period, transmitted the book of Daniel, first in Palestine, then in Alexandria.

I protagonisti del libro di Daniele modelli di comportamento religioso

Introduzione

Lo scopo di questo articolo è quello di esaminare le figure che l'autore del libro di Daniele presenta al suo pubblico di destinatari come modelli di una ideologia religiosa nel quadro storico del giudaismo della fine dell'antica era. Dato che il processo redazionale del libro di Daniele appare complesso, bisognerà in un primo momento presentarne seppur brevemente la problematica critica per poter raggiungere la cornice storico-ideologica entro la quale si inseriscono gli eroi del libro. Prospettata tale cornice, bisognerà in un secondo momento analizzare i contorni che definiscono le figure-modello così come emergono da alcuni testi significativi dell'opera, precisamente i capitoli 2, 3, 7. I risultati dell'analisi da un lato permetteranno di delineare la funzione ideologica delle figure eroiche del libro e dall'altro potranno essere un contributo alla definizione del gruppo di appartenenza che si cela dietro di esse nel quadro del problema non ancora definitivamente risolto relativo alla costellazione dei gruppi giudaici di resistenza del periodo ellenistico.

Il libro di Daniele: problemi letterari

La composizione e la struttura del libro di Daniele costituiscono da sempre il maggior problema dell'opera.¹ Da un lato essa presenta a

¹ Per lo *status quaestionis* relativo a Daniele citiamo solo alcuni tra i tanti autori rappresentativi e tra quelli più recenti: N.W. PORTEOUS, *Das Buch Daniel* (ATD 23), Göttingen ²1968, 7-14; M. DELCOR, *Le livre de Daniel* (Sources Bibliques), Paris 1971, 10-36; L.F. HARTMAN – A.A. DI LELLA, *The Book of Daniel* (AncB 23), New York 1978, 9-24.46-54; J.J. COLLINS, *Daniel – First Maccabees – Second Maccabees* (Old Testament Message 15), Wilmington, DE ²1989, 11-19; ID., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK ²1998, 85-115; B. MARCONCINI, *Daniele* (I libri biblici. Primo Testamento 28), Milano 2004, 18-29;

prima vista un fenomeno letterario vistoso, il suo bilinguismo: da 1,1 a 2,4 il testo è in ebraico; da 2,5 fino al c. 7 è in aramaico; dal c. 8 al c. 12 il testo torna a usare l'ebraico. L'opera quindi è per metà in una lingua e per l'altra metà in un'altra lingua. A conferma di tale divisione, sta il contenuto delle due parti. I capitoli in aramaico ci offrono dei racconti di sapore storico, eccetto Dn 7 che è una visione; in quelli in ebraico invece si hanno delle visioni. D'altro lato, è altrettanto evidente come nella struttura attuale del libro sia presente una volontà unificatrice perlomeno a livello redazionale, come hanno mostrato e ribadito vari autori.² A questa problematica si aggiunga il fatto eclatante della versione greca di Daniele³ che presenta dei testi in più rispetto all'ebraico e cioè 3,25-51 e 52-90 (rispettivamente la preghiera di Azaria e quella dei tre giovani nella fornace)⁴ e i cc. 13-14 (rispettivamente il racconto di Susanna e i due episodi dell'abbattimento dell'idolo di Bel e della morte del drago adorato dai babilonesi).⁵ All'interno di questi problemi appena abbozzati ve ne sono altri che vi si accompagnano. Perché Dn 7, al contrario delle visioni dei capitoli successivi che sono in ebraico, è ancora in aramaico? D'altro canto l'ebraico della seconda parte del libro sembrerebbe poco curato, tanto da far sospettare a qualcuno che vi si debba vedere il tentativo di tradurre in ebraico quello che poteva essere originariamente in aramaico.⁶ In quanto al testo greco, poi, si hanno due tipi testuali, uno della traduzione dei LXX (Old Greek) e uno attribuito a Teodoziona, testo che sembra migliore di quello dei LXX.⁷

A.E. PORTIER-YOUNG, «Languages of identity and obligation: Daniel as bilingual book», in *VT* 60(2010), 98-115.

² DELCOR, *Le livre de Daniel*, 13; HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 16-18; MARCONCINI, *Daniele*, 28-29; COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, 87-90.

³ DELCOR, *Le livre de Daniel*, 20-22; HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 76-84.

⁴ Più esattamente, la preghiera di Azaria è seguita da un brano in prosa, i vv. 46-51, che fa da ponte alla preghiera dei tre giovani.

⁵ In questo articolo non tratteremo Dn 13-14.

⁶ HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 14-15 e nota 17, dove Di Lella cita H.L. Ginsberg, del quale condivide la posizione circa l'originale aramaico di tutto il libro di Daniele.

⁷ Ultimamente, T. MURAOKA, «A supplement to a Greek-Hebrew/Aramaic Two Way Index to the Septuagint», in *JSCS* 48(2015), 113-127, studiando tre frammenti aramaici di Dn pubblicati da K. Koch nel 1987, afferma che la versione di Teodoziona riflette l'aramaico di Dn, anche se aggiunge che il traduttore greco non sarebbe stato Teodoziona.

Di fronte a questa congerie di problemi bisogna comunque avere una base di partenza per raggiungere il nostro scopo.

1) Innanzi tutto possiamo affermare che il libro di Daniele così com'è attualmente è il risultato redazionale ed editoriale⁸ di una operazione che ha adoperato materiale leggendario preesistente, rielaborandolo per i primi sei capitoli, e vi ha agganciato una sezione che è quella delle quattro visioni dei cc. 7–12, approdando così a un'opera unitaria.

2) Il bilinguismo (aramaico ed ebraico) è stato spiegato in vari modi senza arrivare a una soluzione finale condivisa dagli studiosi. Si va dall'ipotesi di un'originaria opera aramaica, in parte cominciata a essere tradotta in ebraico da un redattore (Di Lella, vedi nota 6) all'affermazione di una coesistenza della parte aramaica come originale, in pratica la sezione dei racconti di corte dei cc. 1–6, e di quella ebraica, che era la lingua che il redattore finale avrebbe preferito usare (Collins).⁹ La posizione di Collins ci sembra condivisibile. Infatti, anche nel libro di Esdra, scritto in ebraico, vi è un'ampia sezione in aramaico (Esd 4,8–6,18). La cosa si comprende, dato che vi si riporta una corrispondenza diplomatica nell'aramaico d'impero. Similmente, i racconti di Dn 1–6 possono essere stati originariamente racconti in aramaico assunti dal redattore senza cambiarne la lingua originale. Il problema del c. 7, ancora in aramaico, che però inaugura la serie successiva delle visioni, può essere spiegato, anche se non in maniera definitiva, come un elemento ponte tra la prima e la seconda parte del libro. Il redattore potrebbe essere stato bilingue e potrebbe aver creato lui stesso il testo ponte.

3) Nonostante la voluta unità del libro, sembra tuttavia doversi registrare un crescendo espositivo tra la prima e la seconda parte.¹⁰ Nei racconti di Dn 1–6, tra i personaggi giudei e i rappresentanti di un regno pagano vi è un rapporto dialettico che ricorda in parte quello tra Mosè e il faraone: un motivo letterario che riguarda la discussione circa la supremazia del Dio d'Israele (cf. Es 12,31–32). Questo non esclude il dialogo talvolta addirittura benevolo con il re di turno. Nelle visio-

⁸ Intendiamo per «redazionale» il lavoro che è stato fatto dall'autore del libro sostanzialmente finale, mentre per «editoriale» si vuole far riferimento alle possibili edizioni parallele del testo finale, come testimonia l'aggiunta nella versione greca dei cc. 13–14 ai dodici capitoli del TM.

⁹ COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, 89.

¹⁰ Recentemente sottolinea il crescendo tra la prima e la seconda parte del libro B.V. WATERS, «The two eschatological perspectives of the Book of Daniel», in *SJOT* 30(2016), 91–111.

ni invece troviamo una drammatizzazione che trasforma i regni pagani in figure mostruose: una raffigurazione senza appello. È il linguaggio dell'apocalittica, peraltro già inserito dal redattore al c. 2 nella sua probabile opera di rimaneggiamento del materiale tradizionale, come mostrerebbe il rapporto concentrico tra i cc. 7 e 2, 6 e 3, 4 e 5.¹¹

4) Vi è unanimità tra gli studiosi nel situare le vicende storiche re-trostanti al libro di Daniele all'epoca del regno del re seleucide Antioco IV Epifane (175-164 a.C.) e a quella delle lotte maccabaiche. È su questo sfondo che la nostra ricerca dovrà concentrarsi, perché solo così potremo sapere a chi si rivolgesse l'autore-redattore e quale messaggio volesse dare.

5) Le domande da porsi sono: chi sono i destinatari della figura di Daniele nella sua oscillante funzione di veggente/sapiente (Dn 1-6) e di profeta (Dn 7-12) e delle figure minori dei tre giovani compagni? A chi fanno riferimento la figura del «figlio dell'uomo» e quella dei «santi dell'Altissimo» di 7,13 e 7,18ss? È possibile identificare in gruppi sociali ben precisi i destinatari del libro di Daniele?

I personaggi

Daniele

Il personaggio principale del libro è certamente Daniele. In realtà, con Daniele siamo di fronte a una figura non ben definita non solo a motivo del probabile personaggio eroico della tradizione preso a prestito dall'autore (cf. Ez 14,14; il *Dnil* del poema ugaritico di Aqhat e *Giubilei* 4,20: «[Enoc] nel dodicesimo giubileo, nel settimo settennio, prese in moglie una donna chiamata Edena, figlia di Danel»)¹² e inserito in contesti più vicini all'esperienza storica giudaica come l'esilio babilonese del VI sec. a.C.,¹³ bensì anche per il processo di redazione prima e di ricezione poi sotteso al formarsi del libro. Difatti, riguardo a

¹¹ È noto ormai lo studio di A. LENGLET, «La structure littéraire de Daniel 2-7», in *Bib* 53(1972), 169-190.

¹² Il testo è preso dalla traduzione di Luigi Fusella in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Milano 1993, II, 139. Il riferimento a *Giubilei* è fatto anche da COLLINS, *Apocalyptic imagination*, 87.

¹³ HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 7-8; COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, 85-87.

tale processo la figura di Daniele oscilla tra quella di un sapiente,¹⁴ alla maniera del patriarca Giuseppe, e quella di un profeta. Testimone indiretto¹⁵ di tale oscillazione è la diversa collocazione finale di Daniele nel canone ebraico rispetto al canone cristiano: nel primo, Daniele è classificato tra gli Scritti, nel secondo, è il quarto dei Profeti maggiori. Ma questo è solo il risultato di un lungo processo non lineare che lo precede. A seguito dell'allontanarsi nel tempo della redazione deuteronomistica prima e di quella/quelle P poi, i personaggi chiave della storia passata, così come venivano presentati in quei racconti, sono stati interpretati sempre più decisamente come dotati di spirito profetico (Gen 20,7; Nm 11,16-25; Dt 34,10; 1Sam 3,20; 16,13; 2Sam 23,1),¹⁶ elemento questo che significava e decretava in qualche modo una canonizzazione *ante litteram* di quella storia (vedi la «laus patrum» di Sir 44-50, specialmente 46,1). Il Daniele dei probabili racconti che circolavano prima del loro reimpiego redazionale doveva rivestire piuttosto i panni del sapiente, fedele al suo Dio, come nel caso del patriarca Giuseppe:¹⁷ un esempio per fedeli destinatari di ogni epoca, specialmente quella postesilica. Il redattore-autore del libro, invece, ne ha voluto ac-

¹⁴ Circa il rapporto di Dn con il mondo della sapienza: K. KOCH, «Das Geheimnis der Zeit in Weisheit und Apokalyptik um die Zeitewende», in F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETHL 168), Leuven 2003, 61-66.

¹⁵ Dico indiretto perché la diversa collocazione canonica di Daniele per gli ebrei e per i cristiani non deriva direttamente dal processo interno alla ricezione del libro, il quale quasi unanimemente nella galassia giudaica del II-I sec. a.C – I sec. d.C. era ritenuto profetico, bensì dal contesto storico (I sec. d.C.) la cui virulenza, manifestatasi nelle due guerre giudaiche antiromane, ha condotto di necessità alcune autorità a fare una selezione tra gli scritti autorevoli secondo criteri ben precisi. Esse, perseguendo un'opera di de-escatologizzazione, hanno da un lato rafforzato l'autorevolezza del Pentateuco come base «canonica» stabile e dall'altro hanno lasciato ai libri seguenti lo statuto di libri profetici (anteriori e posteriori), delegandoli però a essere semplicemente dei commenti alla piana e pacifica Torah. La vena apocalittica del libro di Daniele non ne faceva più (perché pericolosa) una voce profetica, ma, data l'autorità acquisita, doveva permanere tra i libri dotati di credito. Come fare? Probabilmente, proprio il ruolo di sapiente che la tradizione aveva conferito a Daniele è stato l'elemento che lo ha salvato, ponendolo però tra gli Scritti. Questa problematica è stata oggetto di un mio studio: M. NOBILE, «Il canone e il concetto di profezia nella questione della trasmissione-ricezione di testi quali i Profeti anteriori e Daniele come opere profetiche», in *RStB* XI(1999)1, 107-129.

¹⁶ Cf. NOBILE, «Il canone e il concetto di profezia».

¹⁷ COLLINS, *The apocalyptic imagination*, 90.92; M. SEGAL, «From Joseph to Daniel: The literary Development of the narrative in Daniel 2», in *VT* 59(2009), 123-149; M.S. RINDGE, «Jewish identity under foreign rule: Daniel 2 as a reconfiguration of Genesis 41», in *JBL* 129(2010), 85-104.

centuare le facoltà profetiche. Quali? Quelle che ormai caratterizzavano la concezione apocalittica del profeta veggente. L'intento redazionale è evidente al c. 2, ove si narra del sogno di Nabucodonosor che il re vuole sia spiegato dai suoi indovini, ma che solo Daniele saprà svelare e spiegare. Quando il re chiede a Daniele se egli possa svelargli il sogno, così risponde il giovane: «Il mistero (רֶזֶק) di cui il re chiede la spiegazione non può essere spiegato né da saggi né da indovini..., ma c'è un Dio nel cielo che svela i misteri (רִזִּין)» (vv. 27-28)... «Se a me è stato svelato questo mistero (רֶזֶק) non è perché io possieda una sapienza superiore a tutti i viventi (לֹא בְחֻכְמָה דִּיאִתִּי בִּי מִן־כָּל־חַיִּים), ma perché ne sia data la spiegazione (פְּשָׁרָא) al re e tu possa conoscere i pensieri del tuo cuore... Questo è il sogno: ora ne daremo la spiegazione (פְּשָׁרָה)» (vv. 30.36).

Da queste parole è evidente come al sapiente Daniele non basti più la sua sapienza per esercitare la sua funzione, ma abbia bisogno di una rivelazione da parte di Dio che abbia come oggetto il «mistero», cioè il piano divino relativo a Nabucodonosor e relativo anche alla storia (v. 19 e vv. 31-35). Dal punto di vista redazionale, assistiamo a un passaggio dalla sapienza umana alla sapienza divina (cf. v. 20), la quale può essere solo fatta oggetto di rivelazione a colui al quale Dio vorrà confidarla come a veggente o profeta. Dietro quest'ordine di idee vi sono delle acquisizioni teologiche idonee a darci anche l'epoca di redazione del libro.

Il teologumeno della sapienza personificata superiore a ogni sapienza umana, che si dispiega nella creazione e nella storia (Gb 28; Pr 8; Sir 24; Sap 9,4), il piano/mistero (*rāz*) che Dio tiene nascosto e che rivela al momento opportuno o alla fine dei tempi, la spiegazione/*pešer*, concetti questi ultimi due cari alla comunità di Qumran (4Q416; 4Q417; *pešarīm*/commenti a Isaia, Osea, Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Malachia e Salmi),¹⁸ sono tutti fattori che danno fondamento alla collocazione del libro di Daniele al II sec. a.C. È l'epoca del regno di Antioco IV Epifane (175-164 a.C.), il «piccolo corno» arrogante e persecutore di Dn 7,8.21, il periodo della rivolta maccabaica.

La più ampia sindrome epocale che chiamiamo apocalittica e che si dispiega in una vasta letteratura, nel libro di Daniele si concentra e si

¹⁸ Cf. il già citato GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, in particolare l'introduzione del curatore alle pp. XIII-XXXIV. Per i testi qumranici citati: F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Testi di Qumran*, Brescia 2003, 592-600 (per 4Q416 e 417); 310-346 (per i *pešarīm*).

definisce soprattutto su tale sfondo storico. È quanto conferma, come appena detto sopra, il c. 7, che si presenta come parallelo al c. 2. In entrambi i contenuti della rivelazione sono dati in un sogno; in entrambi le rivelazioni troviamo una teologia della storia di stampo apocalittico, raffigurata dai simboli dei quattro regni, Babilonia, Media, Persia e Grecia.¹⁹ Anche se, tuttavia, dobbiamo ammettere nel contempo un'evoluzione di significato dal c. 2 al c. 7. Nel c. 2 è Daniele che interpreta al re il suo sogno, mentre nel c. 7 la spiegazione (פִּשְׁרֵהּ) del sogno misterioso è data a Daniele da un angelo (7,16ss). Inoltre, mentre in 2,44-45 il simbolo della pietra che distrugge la statua è spiegato come il regno escatologico di Dio che si insedierà, senza ulteriori dettagli, aggiungendo solo la conversione del re (v. 46), al c. 7 invece vi è l'individuazione dell'erede del regno finale di Dio nella figura del «figlio dell'uomo», qualunque significato le si voglia attribuire: figura collettiva del popolo dei santi (vv. 21.27) (Delcor, Di Lella) o figura angelica che fa da rappresentante del popolo giudaico (Collins); un erede, comunque, che si insedierà dopo la distruzione definitiva dell'ultimo re della storia (v. 26).

Di tale evoluzione possiamo dare due spiegazioni: o essa è un dato che evidenzia il lavoro dello stesso redattore-autore oppure siamo di fronte a interventi successivi di varie mani. Si può propendere per la prima interpretazione, anche se l'operazione autoriale non ha detto la parola fine a eventuali interventi successivi seppur solo glossatori. In ogni caso il lavoro del redattore dev'essersi protratto nel tempo. Si tratta ora di comprendere il perché di questo crescendo di temperatura tra un testo e l'altro. Nel c. 2 la figura di Daniele parla a dei destinatari ai quali, oltre all'esortazione che già era stata profilata in 1,8 a rimanere fedeli alla legge mosaica, è aggiunto ora l'invito a sopportare il momentaneo dominio di un re straniero (memore dei consigli di Geremia? Cf. Ger 27,12-14).²⁰ Fatto sta che in 2,38 e nei vv. 46-49 si ha uno sguardo benevolo nei riguardi di Nabucodonosor. In altri termini, si sarebbe trattato di accettare il male minore. In realtà, tale soggezione sarebbe stata transitoria, poiché la storia mirava al traguardo finale dell'insediamento del regno di Dio. Potremmo ipotizzare che questo attendismo fosse l'atteggiamento dell'inizio del governo seleu-

¹⁹ HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 29-42; COLLINS, *The apocalyptic imagination*, 92-98.

²⁰ COLLINS, *The apocalyptic imagination*, 95 nota 37.

cide. Di fronte però al successivo imperversare di Antioco IV contro la comunità giudaica, come denoterebbero 7,21 e 7,25 (contro «i santi dell'Altissimo»), l'atteggiamento attendistico è andato in fumo e si è fatta strada invece l'exasperata attesa della fine del potere straniero mostruoso e la consegna del regno escatologico di Dio ai santi che avevano patito il martirio.

Il figlio dell'uomo e i santi dell'Altissimo

Riguardo all'interpretazione dell'espressione «i santi dell'Altissimo» (7,18.27) e della precedente figura del «figlio dell'uomo» (בֶּר אָדָם) (v. 13), che paiono correlati, abbiamo da sempre una gran quantità di interpretazioni che si potrebbero ridurre fondamentalmente, mettendo da parte le varianti dei diversi studiosi, a due posizioni:²¹ a) la figura del figlio dell'uomo simboleggerebbe il popolo giudaico («i santi»); b) il figlio dell'uomo sarebbe una figura angelica, comunque soprannaturale, e i santi sarebbero le schiere angeliche. Rappresentativi di ciascuna di queste due posizioni sono rispettivamente A. Di Lella (al quale si possono aggiungere anche Delcor e Marconcini)²² e J.J. Collins.²³ Mentre per il primo sembra essere logico che i santi siano la spiegazione del figlio dell'uomo e quindi dell'umanità concreta costituita dalla comunità giudaica perseguitata e bisognosa di un messaggio di conforto, per Collins invece il figlio dell'uomo sarebbe una figura angelica, probabilmente quel Michele di cui si parla in 12,1, e i santi la corte angelica che accompagnava «l'Antico di giorni» (עֶתִיק יוֹמִין) di 7,9. Una interpretazione questa che troverebbe fondamento anche nei documenti di Qumran (cf. 1QM 17,6-8).

La posizione di Collins è in realtà caratterizzata da varie *nuances*. Le figure di Dn 7 sarebbero sì figure angeliche, ma con la funzione di rappresentare il popolo giudaico, così come si pensava in quell'epoca nella quale si attribuiva a ogni popolo una sua guida angelica (o figura divina, cf. Dt 32,8s). Del regno finale affidato agli angeli avrebbero fatto parte senz'altro, così ancora Collins, anche i fedeli del popolo giudaico. Questa interpretazione ben articolata di Collins potrebbe esse-

²¹ Una buona e breve sintesi aggiornata delle varie posizioni è presentata da MARCONCINI, *Daniele*, 104-114; più dettagliato DELCOR, *Le livre de Daniel*, 153-167.

²² HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 85-102; per Delcor e Marconcini, vedi nota precedente.

²³ COLLINS, *The apocalyptic imagination*, 98-107.

re confermata anche da un particolare grammaticale. Mentre nel greco della LXX (Oldgreek) è detto che la figura del figlio dell'uomo giunge sulle (ἐπὶ) nubi (v. 13), avvalorando un'origine divina, nel greco di Teodoziona troviamo la preposizione μετά = «con» (le nubi), più fedele all'originale aramaico ܡܝܬܐ, che metterebbe insieme il simbolo della soprannaturalità delle nubi e il moto ascensionale verso il regno superno dei santi attirati verso l'alto. In altri termini, il carattere angelico dei personaggi non metterebbe da parte la compartecipazione dei pii ebrei al regno finale.

Quel che in ogni caso si può affermare del messaggio ai destinatari è che Daniele, con l'autorità conferitagli da Dio stesso, fa parte ai suoi ascoltatori/lettori (מְסִילִים, «gli esperti», i «saggi») (1,4; 12,3) del piano misterioso di Dio e della sua realizzazione finale che si avrà con la resurrezione dei morti (cf. 12,2-3). Probabilmente, nel rapporto figlio dell'uomo-santi dell'Altissimo dobbiamo vedere il traguardo finale raggiunto da quel binomio tradizionale già presente nel Deutero-Isaia, relativamente alla figura del Servo di YHWH, che ondeggia tra l'individuo plenipotenziario di Dio (Is 42,1-4; 50,4-9; 52,13-53,12) e il popolo di Israele (Is 49,3).

I tre giovani

Šadrak, Mešak e Abdenego, dei quali si parla al c. 3, sono i nomi babilonesi che Nabucodonosor avrebbe dato ai tre giovani giudaici Ḥanania, Mišael e 'Azaria, scelti per servirlo a corte (cf. 1,6-7). In questo capitolo i tre giovani protagonisti vengono menzionati col solo nome babilonese, mentre si deve registrare l'assenza di Daniele. È di tutta evidenza che l'episodio di Dn 3 (perlomeno il suo nucleo) doveva essere in origine indipendente dall'attuale collocazione redazionale. Ne sono prova i vari sorprendenti termini anacronistici di origine persiana relativi ai funzionari babilonesi (v. 2), ai quali si possono aggiungere quelli di origine greca per lo strumentario musicale (v. 5).²⁴ Il redattore ha provveduto nel c. 1 ad armonizzare i dati. Lì Daniele è il primo stavolta di quattro giovani, non tre, scelti per il re (1,6); a costoro sono stati cambiati i nomi (quelli del c. 3), compreso Daniele che viene chiamato Beltšassar (v. 7). Circa quest'ultimo nome, bisogna pensare

²⁴ DELCOR, *Le livre de Daniel*, 97; HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 156-157.

che il redattore abbia voluto armonizzare anche tale dato con l'episodio del c. 4, ove Daniele è chiamato appunto Belšassar.

Dn 3 si presta in modo singolare a far comprendere il percorso diacronico del libro. L'episodio ivi narrato poteva benissimo circolare tra le generazioni postesiliche che vi vedevano un modello di obbedienza al proprio Dio e alla legge dei padri. Il racconto finiva (e finisce ancora in 3,97-100) con la vittoria dei tre pii giovani e con il riconoscimento adorante da parte di Nabucodonosor: un racconto edificante simile a quello del patriarca Giuseppe (cf. Gen 41,37-46). Il dato di 3,97, che vede i tre giovani dotati di autorità dal re a Babilonia, probabilmente è servito al redattore per creare in 2,49 il parallelo e il tramite di collegamento tra il c. 2 e il c. 3. Naturalmente, nel nuovo stadio redazionale i tre protagonisti assumono la sfumatura che lo sfondo storico esige. Essi sono sempre con Daniele modello di resistenza contro ogni contaminazione derivante ora dall'ellenismo, ma entrano in quell'atmosfera di attesa che il c. 2 ha creato con la coloritura apocalittica. Più tardi, come sappiamo dalla versione greca di un libro che doveva aver avuto ampia diffusione, come attestano i documenti di Qumran,²⁵ qualcuno ha pensato bene di inserire in Dn 3 due ampi testi, la preghiera di 'Azaria (vv. 24-50) e l'inno dei tre giovani (vv. 51-90), inframmezzati dall'intervento dell'«angelo del Signore» (ἄγγελος κυρίου) (vv. 46-50).²⁶ In realtà, com'è unanimemente riconosciuto dagli studiosi, i testi inseriti tardivamente, dei quali è esigua la possibilità che esistesse un originale semitico (aramaico o ebraico), hanno un contenuto estraneo al contesto dell'opera. Mentre nella preghiera di 'Azaria abbiamo un'idea di confessione di peccato con la quale s'invoca l'aiuto di Dio di deuteronomistica memoria, nell'inno troviamo una bella composizione poetica che ricorda i salmi, come il Sal 136.

L'unico elemento che si può trarre da questo fenomeno letterario è il suo valore di attualizzazione di un'opera che aveva ricevuto ormai un riconoscimento precanonico. In realtà, l'inserzione attualizzante non è stata gratuita. In Dn 9 si ha una preghiera di Daniele, in un bell'ebraico distinto dal contesto, che arieggia la stessa concezione teologica della preghiera di 'Azaria. Solo che, come osserva Collins, l'ap-

²⁵ DELCOR, *Le livre de Daniel*, 17-19; J. MAIER, *Le Scritture prima della Bibbia* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 11), Brescia 2003, 210-215.

²⁶ Delle aggiunte fatte nel percorso diacronico del libro di Daniele fanno parte i cc. 13-14, presenti nella versione greca, nella Vulgata e nella siriana. Di tali capitoli, come già detto, non ci occupiamo in questo nostro contributo per il loro carattere avventizio.

parente familiarità con il pensiero dtr della preghiera ne mostra piuttosto la differenza,²⁷ ma io aggiungerei piuttosto la svolta che ha subito il pensiero dtr prolungato nel tempo. La ciclicità propria della visione storica dtr ha raggiunto l'ultimo ciclo. Ormai la storia, vista nel suo insieme (cf. i cc. 2 e 7), è un percorso predeterminato da Dio, come denota l'interpretazione delle settanta settimane evocanti Geremia (v. 24, cf. Ger 25,11-12 e 2Cr 36,21-22; Esd 1,1). Il ciclo peccato-salvezza ha raggiunto il suo culmine. Gli eventi storici forse accennati nei vv. 26-27 (uccisione del sommo sacerdote Onia III, v. 26; profanazione del tempio, v. 27) vanno trasfigurati come emblema storicizzato del finale dei cc. 2 e 7. La più ampia contestualizzazione storico-ideologica di stampo apocalittico di Daniele esaminata da Collins rende comunque ragione del senso globale voluto dall'autore del libro. L'atteggiamento richiesto ai destinatari non è solo quello di chi deve sperare l'abbattimento di un regno iniquo, bensì qualcosa di misteriosamente più alto: «In quel tempo sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Sarà un tempo di angoscia, come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo; chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e agli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi (מַסְכִּילִים) risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre» (12,1-3; cf. Sap 3,1-9). In queste parole che si trovano alla fine del libro di Daniele abbiamo un'indicazione della novità ideologico-teologica, la resurrezione, intervenuta nelle aspettative di fede dell'antico Israele concentrato nella comunità giudaica.²⁸ A dire il vero, tale novità non è nata all'improvviso: essa ha una discreta storia alle spalle. Comunque, l'aspettativa della resurrezione e quindi della vita dell'aldilà rappresentava un traguardo e una soluzione al problema irrisolvibile del male terreno. Questo modo di pensare e di credere ormai conduce a una considerazione di chi o quale gruppo potesse esserci dietro tali idee nel quadro di quella che potremmo definire la galassia del giudaismo del II-I sec. a.C.

²⁷ COLLINS, *The apocalyptic imagination*, 109.

²⁸ Cf. M. NOBILE, «The Hereafter in the Book of Wisdom», in N. CALDUCH-BENAGES (ed.), *Wisdom for Life. Essays offered to honor Prof. M. Gilbert, sj, on the occasion of his eightieth birthday* (BZAW 445), Berlin 2014, 250-259.

I destinatari storici del libro di Daniele

I personaggi positivi del libro di Daniele sono il riflesso desiderato di coloro ai quali è riservato il suo messaggio. Ma qui sta il problema. Chi sono coloro per i quali è stato scritto il libro? Vi è una risposta generale condivisa da tutti gli studiosi. Al di là della stratificazione del testo, l'opera vuol essere di conforto a coloro che sono in esilio (diaspora) o comunque sotto una dominazione straniera, specialmente quella attuale del re seleucide Antioco IV. La prima esortazione è quella alla fedeltà alle tradizioni patrie, soprattutto alla Legge, come dimostrano gli eroi del libro. Il secondo invito si mostra invece più complesso, come abbiamo visto. Vi è sicuramente a tutta prima un invito alla sopportazione del giogo straniero; tuttavia, l'insopportabilità di tale dominio ha certamente condotto a un'esasperazione che poteva avere solo due sbocchi: la resistenza armata o l'attesa del prossimo avvento del Regno a cui è stato connesso anche il motivo della risurrezione dei morti. Grosso modo questa risposta, anche se con sfumature proprie di ogni studioso, ha un consenso diffuso, anche da noi condiviso.

Se però cerchiamo di ricostruire i lineamenti storici dei destinatari di Daniele, i pareri si dividono. Sostanzialmente vi sono due posizioni. Una, strenuamente difesa da autori quali Montgomery, Delcor, Di Lella,²⁹ che connette i destinatari dell'opera col movimento dei *ḥasidim*/esseni, prendendo spunto da 1Mac 2,42 che parla di Ἀσιδαίοι = «pii», l'altra, invece, rappresentata soprattutto da Collins, che mette in questione tale collegamento e pensa a un uditorio comunque elitario espresso da quel termine sopra riportato di *maskîlîm*, cioè i «saggi», che non sono però gli asidei di 1Mac 2,42.³⁰

Delcor è il più strenuo difensore della prima tesi, da lui dettagliatamente analizzata con il ricorso alla letteratura qumranica (la denominazione di 1Mac συναγωγή, corrispondente all'ebraica עֲדָה, «congregazione», presente in 4QpPs 37,11,16; 1QS 5,20 e designante la comunità essena; la presenza di *maskîl* in 1QS 3,13; 9,12,21; 1QS^b 1,1; 5,20; l'«Inno a Sion» di 11QPs^a: inno dei «pii», degli «eletti»; infine, l'atmosfera apocalittica che pervade la letteratura di Qumran). Gli asidei di 1Mac sarebbero all'origine dei due successivi gruppi, dei farisei e degli esse-

²⁹ DELCOR, *Le livre de Daniel*, 15-19; HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 43-45, che cita anche J.A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel* (ICC), New York 1927, 87.

³⁰ COLLINS, *Daniel – First Maccabees – Second Maccabees*, 167.

ni.³¹ Dietro il libro di Daniele vi sarebbe dunque tale movimento nella sua prima formazione.

Certamente la linearità delle sue argomentazioni invita a condiderne la posizione; senonché, l'analisi che Stemberger fa in un suo saggio sui gruppi che costituivano la galassia giudaica del II sec. a.C – I sec. d.C., rende problematica tale linearità.³² Innanzi tutto, è da ridimensionare l'identificazione tra «i molti che ricercavano la giustizia e il diritto» fuggiti con Mattatia tra i monti, che in giorno di sabato preferirono farsi massacrare dai soldati di Antioco piuttosto che violare il riposo sabbatico (1Mac 2,29-38), con gli asidei di 1Mac 2,42.³³ Difatti, di essi si parla espressamente solo dopo l'episodio drammatico della carneficina di 2,29ss, mentre i martiri non hanno identificazione, se non quella di ricercatori della giustizia e del diritto. Di asidei si parla ancora in 1Mac 7,13 in occasione dell'incontro tra il malfido Bacchide, inviato del re seleucide Demetrio, e gli israeliti da lui invitati a una pace ingannevole. Il testo dice che gli asidei furono i primi a dare l'assenso alla pace, ma, dopo aver fintamente accettato da essi la pacificazione, Bacchide ne prese sessanta e li fece uccidere (7,16). L'atteggiamento asideo è dialogante e non necessariamente proclive alla violenza; questo però non nega il fatto che essi, all'inizio delle lotte maccabaiche, si fossero uniti ai ribelli.³⁴ Tale dato sarebbe in contraddizione col generale consenso circa la posizione non violenta o pacifista, come la definiscono alcuni, dei destinatari del libro di Daniele. Forse non si dovrebbe usare il termine di pacifista, troppo contemporaneo e quindi anacronistico.

In conclusione, possiamo dire che i destinatari di Daniele sono il riflesso del processo redazionale del libro. Essi rimangono sempre coloro che debbono perseverare nella loro fedeltà alla Legge e ai costumi patrii, ma le sfumature che li connotano cambiano a seconda della specificità e della gravità della situazione storica. Di sicuro il libro è pervaso dall'inizio alla fine da una inclinazione non violenta, ma ciò non esclude che in un primo momento si possa aver nutrito qualche speranza nell'insurrezione maccabaica, ma il potere terreno, rappresenta-

³¹ DELCOR, *Le livre de Daniel*, 16.

³² G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni* (StBi 105), Brescia 1993, in particolare 153-171.

³³ STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, 167.

³⁴ Addirittura, in 2Mac 14,6ss Alcimo, il sommo sacerdote rinnegato, nella stessa circostanza, fa degli asidei il gruppo ribelle capeggiato da Giuda Maccabeo, ma qui potremmo vedervi o una calunnia di Alcimo oppure l'informazione non corretta dell'autore di 2Mac.

to sempre più da un lato dalla casa asmonea e dall'altro da un dominio straniero pagano invincibile, ha orientato le aspettative verso il cielo, verso una soluzione dall'alto che avrebbe visto l'abbattimento dei poteri mostruosi della terra e l'instaurarsi del regno di Dio e degli eletti, regno forse celeste se si è arrivati a credere a un'esistenza ultraterrena (Dn 12,2-3).

MARCO NOBILE
Pontificia Università Antonianum
Via Merulana, 124
00186 Roma
ma.nobile@yahoo.it

Parole chiave

Profezia – Sapienza – Apocalittica – Lotta maccabaica – Risurrezione dei morti

Keywords

Prophecy – Wisdom – Apocalyptic – Maccabean struggle – Resurrection of the dead

Sommario

L'articolo si propone di analizzare il significato e la funzione dei personaggi del libro di Daniele sullo sfondo della storia ebraica del II sec. a.C. Esso parte da una previa presentazione sintetica dei problemi critico-letterari che Daniele contiene, perché è dal processo redazionale che è possibile ricavare lo scopo che lo studio si propone. In un secondo momento, vengono analizzate le figure positive del libro, cioè Daniele, i tre giovani eroi, la figura del «figlio dell'uomo» e quella dei «santi dell'Altissimo», così come appaiono in particolare nei cc. 2; 3; 7. L'analisi porta a vedere rispettivamente: a) in Daniele, il veggente/sapiente che diviene profeta, inteso alla maniera apocalittica come colui al quale Dio affida la rivelazione dei suoi piani; b) nei tre giovani, il modello edificante di coloro che hanno da essere imitati per la fedeltà alla Legge del loro Dio; c) infine, nelle due figure del «figlio dell'uomo» e dei «santi», un rapporto di rimando reciproco ambivalente: il figlio dell'uomo oscilla tra un personaggio individuale di natura soprannaturale e una rappresentanza collettiva della comunità giudaica. Lo studio si chiude con una breve indagine sui destinatari storici che potevano esservi dietro il libro di Daniele. Al di là delle varie ipotesi, l'unica al momento ricavabile è quella di destinatari dai tratti indefiniti o piuttosto definiti da connotazioni cangianti a seconda del momento storico che sottende il processo redazionale.

Summary

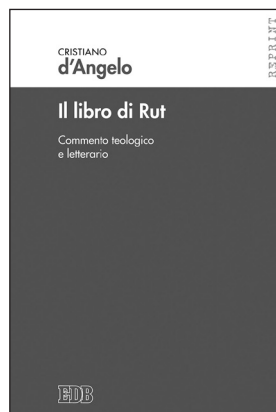
This article proposes to examine the meaning and function of the characters of the book of Daniel against the background of the Jewish history of the second century B.C. It starts from a preliminary summary of the literary-critical problems in Daniel because it is from the redactional process that it is possible to achieve the aim of the study. In a second stage, the positive figures of the book are analysed, that is, Daniel, the three young heroes, the figure of the «son of man» and that of the «saints of the Most High», as they appear in chaps. 2; 3; 7 in particular. This analysis leads us to see, respectively, a) in Daniel, the seer/wise man who becomes a prophet, understood in the apocalyptic manner as one to whom God entrusts the revelation of his plans; b) in the three young men, we come across the edifying model of those who have to be imitated for their faithfulness to the Law of their God; c) finally, in the two figures of the «son of man» and the «saints», there is a relationship of ambiguous reciprocal reference: the son of man oscillates between an individual character of a supernatural nature and a collective representation of the Jewish community. The study concludes with a brief investigation into the historical addressees who could be behind the book of Daniel. Of the various hypotheses, the only plausible one at the moment is that of addressees of indefinite features, or rather of definite features which change according to the historical stage underlying the redactional process.

CRISTIANO D'ANGELO

Il libro di Rut

Commento teologico e letterario

Straniera, vedova e senza figli, la biblica Rut diventa progenitrice di Davide e antenata del Messia. Qual è la forza che la fa emergere dall'anonimato della sventura alla gloria della discendenza regale? Come è accaduto che da una situazione sfavorevole sia riuscita a conquistarsi un ruolo importante? Alle riletture del Targum e del Midrash è dedicata la seconda parte del volume, che risulta un dittico incentrato sul tema della forza delle donne e sulla capacità dei loro sentimenti di muovere la storia.



«REPRINT»

pp. 224 - € 18,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Psalms 9 and 10 (second part): the structure of Ps 10¹

Translation

1. *Why, O YHWH, do you stand far away,
hide yourself in the times of despair?*
 2. *The wicked pursues the poor with arrogance.
Let them be taken in the plans which they have devised!*
-
3. *Indeed the wicked boasts of the greed of his soul
and the one who commits extortion blesses himself,
(while) he scorns YHWH.*
 4. *The wicked in his pride:
«He does not call to account, God does not exist» –
(these are) all his thoughts.*
 5. *His ways prosper all the time.
Your judgements (are) too far above for him
to take notice of them.
As for all his adversaries, he spits^a in their face.*
 6. *He says in his heart: «I will not waver:
from generation to generation (I will be one) who does not
know misfortune».*
 7. *His mouth is full of cursing, deceit and oppression;
under his tongue, mischief and iniquity.*

¹ The present article is intended as a continuation of the previous one in which I studied the structure of Ps 9 (G. BARBIERO, «Psalms 9 and 10 [First Part]: The Structure of Ps 9», in *RivB* 65[2017], 511-536). Again I thank M. Tait for the careful translation, and P. van der Lugt for the critical reading, with many useful observations.

8. *He crouches in ambush in the reeds^a,
from his hiding places he kills the innocent,
his eyes spy on the wretched^b.*
9. *He lies in wait in his hiding place like a lion in his lair^a,
he lies in wait in order to seize the poor:
he seizes the poor, dragging him into his net.*
10. *(Like the lion,) he flattens himself on the ground
and crouches down,
then pounces with all his strength (on the) wretched.*
11. *He says in his heart: «God has forgotten,
he has hidden his face, he has never seen it!».*
-
12. *Arise, O YHWH,
God, raise your hand,
do not forget the poor!*
13. *Why is the wicked able to scorn God,
able to say in his heart: «You do not call to account»?*
14. *But you have seen it: because the pain and the suffering
you observe, to take them into your hand;
the wretched abandons himself to you,
you have been the helper of the orphan.*
15. *Break the arm of the wicked:
(as for) the scoundrel, pursue his wickedness,
(until) you find it no more.*
-
16. *YHWH is king for ever and ever,
the nations have disappeared from his land.*
17. *You have listened to the desire of the poor, O YHWH:
you strengthen their heart, you incline your ear,*
18. *to do justice for the orphan and the oppressed,
(so that) a man (made) of earth^b
can continue to sow terror^a no more!*

5^a MT יפּוּחַ is impf. hiph. of פּוּחַ. There are two possible meanings: according to פּוּחַ I, «blow», the sense would be that of «snorting» (*schnauben*²) at someone. Close to this is the translation of *TOB*: «spit» (*cracher*) at someone as a sign of disdain (cf. *RSV*: «puffs»; *NJB*: «scoffs»). According to פּוּחַ II, «witness», it would have the meaning of «testifying against» someone.³ We prefer the first meaning.

8^a With *DCH* and *HALAT*, we read חֲצִירִים, «reeds» (from חֲצִיר II, cf. Is 35,7) in place of MT's חֲצִירִים, «villages».

8^b The substantive חֲלָכָה, pl. חֲלָכָיִים (v. 10), appears again in v. 14 (חֲלָכָה). These are the only attestations of the term in the HB. The Masoretes vocalise the singular (vv. 8.14) as חֲלִיךְ, «your army, your host»,⁴ and the plural (v. 14) as חֲלֵי כָאִים, «the army of the weary».⁵ Generally, however, there is a preference for recourse to a parallel with the Arabic *ḥalaka*, «dark, black, sad».⁶ This is the understanding of the ancient versions which render with «wretched, poor, unhappy» (cf. G: πένυχς, πτωχός).⁷

15^a Thus the Masoretic accents according to which רַע («scoundrel») is a case of a «nominative absolute».⁸

15^b In v. 15b, the verb דָּרַשׁ clearly has the sense of «call to account, pursue, punish», as in vv. 4 and 12. However, in complementary parallel with מָצָא, «find», it retains also the meaning of «seek».⁹

18^a The verb עָרַץ can be understood in a transitive sense («sow terror») or intransitive («be terrorised»). Against the latter meaning («and let the man no longer be terrorised»), according to which אָנוּשׁ would be the poor man, stands the parallel with 9,20.21 in which אָנוּשׁ clearly

² Thus H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BK 15/1-2), 2 voll., Neukirchen-Vluyn 1978, I, 216.

³ Cf. *HALAT*, 867.

⁴ So Rashi (cf. M.L. GRUBER [ed.], *Rashi's Commentary on Psalms 1-89 [Books I-III]. With English Translation, Introduction and Notes* [ŠFSHJ 161], Atlanta, GA 1998, 83: «your band»).

⁵ «I read in the Masorah Magna that *ḥelkâ'im* is one of the fifteen [instances where] words are written as one word but are read as two words» (GRUBER, *Rashi's Commentary*, 83).

⁶ Cf. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1989, 244; *HALAT*, 306.

⁷ The sole exception is Hieronimus, who derives the term from חֵל, «to be strong» (cf. v. 5) and translates: *robustos tuos* (v. 8); *fortes tui* (v. 14); *valenter* (v. 10).

⁸ Cf. W. GESENIUS – E. KAUTZSCH – G. BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962, § 143a.

⁹ Thus L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, 2 voll., Roma 1992-1993, I, 257: «Se cerchi il malvagio, più non lo trovi».

refers to the wicked: that suggests understanding the verb in a transitive sense.

18^b Against Füglistner, who would like to understand הארץ with reference to the «land» of Israel, as in v. 16,¹⁰ the parallel with Ps 17,14 (מִמֵּתֵי הָעוֹלָם, «from the men of this world») suggests a universal sense with reference to that mortality which is the human condition.¹¹

Structure

As for Ps 9, so too for Ps 10, the form of the acrostic, however partial, has led to a negative judgement on the poetic quality of the psalm and on the existence in it of a unitary structure.¹² Wrongly, because, in return for a careful reading, the Hebrew text indicates exquisite workmanship, no less elaborate than its twin Ps 9, but decidedly independent. We shall examine Ps 10 first of all as a separate psalm, according to the MT; then, we shall return to its relationship with Ps 9.

The repetitions

As Ridderbos suggests, «the stylistic figure of repetition plays an important role in this psalm».¹³ Without any claim to completeness, let us highlight the principal lexemes which are repeated (cf. *tab. 1*).

¹⁰ «... vom Land aus» (N. FÜGLISTER, «Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren». Psalm 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde», in G. BRAULIK ET AL. [edd.], *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS N. Lohfink*, Freiburg 1993, 101-124, especially 109), cf. D. SAGER, *Polyphonie des Elends. Psalm 9-10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext* (FAT 2.21), Tübingen 2006, 22 («... vom Land her»).

¹¹ Cf. G. SCHMUTTERMAYR, *Psalm 9-10. Studien zur Textkritik und Übersetzung*, St. Ottilien 1985, 230-237.

¹² Cf. BARBIERO, «Psalms 9 and 10 (First Part)», 511-514.

¹³ N.H. RIDDERBOS, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau, mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41* (BZAW 117), Berlin-New York 1972, 146.

Table 1

<i>Lexeme</i>	<i>Verses</i>
למה	1.13 (על-מה)
יהוה	1.3.12.16.17
עת	1.5
רשע	2.3.4.13.15a (cf. 15b: רָשָׁע)
ענו / עני	2.9 (2x).12.17
מזמה	2.4
תאוה	3.17
נאץ	3.13
בל	4.6.11.15.18
דרש	4.13.15
אלהים	4.13
שפט	5.18
אמר בלבו	6.11.13 (cf. 17: לבם)
רע	6.15
עמל	7.14
סתר	8.9.11
חלכה	8.10.14
דכה	10.18
שכח	11.12
אל	11.12
ראה	11.14
יד	12.14
יתום	14.18
ארץ	16.18

We note, first of all, the *inclusio* between the beginning and end of the psalm marked by the tetragrammaton (יהוה, 2x at the beginning, vv. 1.3, and 2x at the end, vv. 16.17) and by the substantive תאוה (vv. 3.17) and ענו / עני (vv. 2.17). The unbridled and egoistical «greed» (תאוה) of the רשע (v. 3), whom God will later confound, is contrasted with the «desire» (תאוה) of the poor, whom God will help. Finally, one can consider as an *inclusio* the imperfect with optative force which concludes both the introduction to the psalm («Let them be taken in the plans which they have devised!», v. 2b), and its conclusion («So that a man [made] of earth can continue to sow terror no more!», v. 18bc).

The repetition of the question addressed to God: «Why?» (למה, v. 1; על-מה, v. 13) allows the division of the psalm into two parts, 1-11 and 12-18, as we shall see better in what follows.

The distribution of the divine names is not by chance. The tetragrammaton YHWH is repeated 5x (exactly half the number of the psalm!),¹⁴ and repeated 2x each are the two «common» names of God, אלהים (vv. 4.13) and אל (vv. 11.12). Their distribution forms a coherent structure around a central hinge (cf. *tab.* 2). Above all, the tetragrammaton plays an important structural role in the psalm.

Table 2

	<i>Noun</i>	<i>Verse</i>
A	יהוה	1
A'	יהוה	3
B	אלהים	4
C	אל	11
A''	יהוה	12a
C'	אל	12b
B'	אלהים	13
A'''	יהוה	16
A''''	יהוה	17

Another substantive which appears 5x is עני / עניי. It too assumes structural value, not only as an *inclusio* for the entire psalm (vv. 2 and 17), but also as a demarcation of the two principal parts: vv. 1-11 (*inclusio* in vv. 2 and 9), and 12-18 (*inclusio* in vv. 12 and 17). Moreover, it does not seem accidental that, in the first part of the psalm, this substantive appears in the singular while, in the second part, it is always in the plural: we have seen a similar phenomenon in Ps 9, the passage from the «I» (9,2-5) to the «we» (9,12-13). Following a suggestion of Sager, we have noticed in this a promise made to the poor of not being alone, because, in order to overcome evil, it is necessary to be in community.¹⁵ Perhaps also intentional is the fact that the second part

¹⁴ We have observed an analogous phenomenon in Pss 7 and 9, cf. BARBIERO, «Psalms 9 and 10 (First Part)», 518.

¹⁵ Cf. BARBIERO, «Psalms 9 and 10 (First Part)», 519.529-530.

of the psalm begins with עניים, which reveals the social aspect of poverty (v. 12), and ends with עניים, which, instead, largely underlines its spiritual aspect (v. 17).

The substantive רשע, «wicked/ungodly» also appears five times (vv. 2.3.4.13.15a).¹⁶ In this case too, the distribution is significant because, in the prayer of v. 15b, the worshipper asks: «Pursue his wickedness (until) you find it no more»; and, in fact, the lexeme does not appear any more in the verses which follow, as is underlined in v. 16: «The nations have disappeared from his land». In the first part of the psalm, the wicked man could claim: «God does not exist» (v. 4). At the end, it is he that is no more! What happens to the wicked is the opposite of what happened to the poor: while the latter pass from the singular to the plural, the wicked, who, till now, seemed to dominate the field, vanish.

Structural value also attaches to the expression אמר בלבו, which pulses through the psalm like a refrain (vv. 6.11.13) and each time introduces an explicit quotation of the words of the wicked. Girard would like to assign it an opening function,¹⁷ while, in my opinion, it has a conclusive one.

A conclusive function is also performed by the negative particle בל, which returns again 5x (!) in the psalm, in vv. 4.6.11.15.18. Other repetitions will be assessed in the identification of the individual structural units. The fact that these repetitions are not present in Ps 9 is a clear indication that the structure of the two psalms is constructed in an independent form in each of them, and that, therefore, Pss 9 and 10 are not a single psalm.

The acrostic

The only trace of an acrostic in vv. 1-11 is the letter ל, beginning v. 1, which stands as a continuation of the כ with which Ps 9 ended (cf. v. 19a). Together with other phenomena, like the absence of a title, this factor undoubtedly suggests the author's intention that the two (!) psalms be read together.

¹⁶ The lexeme appears for a sixth time under the form of the abstract רשעות, «wickedness», in v. 15b.

¹⁷ M. GIRARD, *Les Psaumes – Analyse structurelle et interprétation* (Recherches. NS 2), Montréal-Paris 1984, 108-113; ID., *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, 3 voll., Montréal 1994-1996, I, 256-269.

At v. 3, one would expect the letter נ, but the acrostic is interrupted and resumed only at v. 12 with the letter ק which is followed regularly by the letters ר (v. 14), ש (v. 15) and ת (v. 17). The fact that the letter ר governs a single verse is not abnormal because v. 14 is composed of a double distich and so from the metrical point of view has the same length as two «normal» verses. At any rate, bearing this irregularity in mind, it seems logical not to make the acrostic a procrustean bed into which to force the text.¹⁸ The alphabetical criterion is not the only nor the primary structural criterion of our psalm but should be integrated with other observations of form and content.

We note, first of all, that vv. 3-11, which ought to correspond to the letters ג, ט, ע, פ, צ, form a poetic unit that is fully coherent both from the thematic point of view (the description of the wicked) and from the repetition of significant lexemes. In my opinion, the only explanation which adequately explains this irregularity is that of Benun, that is, that the disarrangement of the acrostic is intended to reflect the moral disorder described in the passage.¹⁹ The intervention of God, which is called for both in vv. 1-2 and in vv. 12-18, puts things back in order, and this re-establishment of the moral order is expressed by means of the return of the acrostic.

It is significant that the presence or absence of the acrostic coincides, roughly speaking, with the nature of the discourse. In fact, in vv. 1-2, in conjunction with the letter ל, we have direct discourse addressed *to* God. In vv. 3-11, the discourse is *about* God (rather, to put it better, the wicked speaks *of* him) in the third person (the only exception being v. 5 where the voice of the psalmist and the direct discourse reappear). The psalmist returns to address his discourse *to* God with direct discourse in vv. 12-18, in correspondence with the four final letters of the acrostic: ק, ר, ש and ת (single exception, v. 16).

¹⁸ I distance myself from the BHS (H. Bartsche) which alters the Masoretic arrangement of the stichs in order to «restore» the letter ט to v. 7 and the letter ע to v. 8c.

¹⁹ R. BENUN, «Evil and the Disruption of Order. A Structural Analysis of the Acrostics in the First Book of Psalms», in *Journal of Hebrew Scriptures* 6(2006), 1-30, especially 6: «This lengthy meditation on the warped logic of the wicked falls exactly at the place where six consecutive letters are omitted. This correlation leads us to suggest that the structure of the psalm reflects its message. The alphabetic acrostic represents proper order – the way the world should be when God is present. Mention and discussion of the wicked, who represent a breakdown in appropriate divine order, come at precisely the point where there is a breakdown in the acrostic sequence». That corresponds to the observation made above on the presence or absence of the term רשע: where the רשע dominates, there is no acrostic. When he disappears, it returns.

Proposal for the structure

Table 3

<i>Structure</i>	<i>Verses</i>	<i>Acrostic</i>	<i>Protagonists</i>	<i>Literary genre</i>
I. Introduction	1-2	ל	God – the wicked	Lament
II. First part	3-11	—	The wicked	Description of the situation of disorder
III. Second part	12-15	ק, ר, ש	God	Prayer
IV. Conclusion	16-18	ת	God – the poor	Thanksgiving

The observations made so far suggest structuring Ps 10 into four basic parts which we shall call «stanzas»: an *Introduction* (vv. 1-2), characterised by the literary genre of the lament; a *First part*, dominated by the figure of the wicked (vv. 3-11) in which, as a reason for the lament, there is a description of the situation of injustice and disorder which is reigning; a *Second part* in which there is a movement from the lament to a prayer which is full of trust, calling for the intervention of God (vv. 12-15); and, finally, a *Conclusion* in which this intervention is described as having already happened, and the prayer gives place to the thanksgiving (vv. 16-18) (cf. *tab.* 3).²⁰

²⁰ My proposal is original. Similar proposals which come near to it are those of RIDDERBOS, *Die Psalmen*, 144-146 (1-2 = Introduction; 3-15 = Main Part, divided into two sections: 3-11 and 12-15; 16-18 = Conclusion); F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen. I Psalm 1-50* (NEB), Würzburg 1993, 87-88 (1 = lament; 2 = statement of the theme; 3-11 = description of the enemy; 12-15 = prayers; 16-18 = praise); J.K. KUNTZ, «Supplication and Reflection in “Times of Trouble”. A Form-Critical Investigation of Psalm 9-10», in *SBL.SP* 111(1975), 107-140, here 126-127 (1-2 = cry of distress; 3-6 lament over the wicked; 7-11 = the lament continues; 12-15 = request to free the poor; 16-18 = certainty founded on the kingdom of YHWH); FÜGLISTER, «Die Hoffnung der Armen», 107-110 (1-11 | 12-15 | 16-18); R. MEYNET, *Les huit psaumes acrostiches alphabétiques* (Retorica Biblica e Semitica 6), Roma 2015, 33-42 (1-2 | 3-18 [the latter part subdivided into two sections: 3-11 and 12-18, arranged in their turn into strophes 3-4.5.6-7 + 8-10.11; and, respectively, 12-14.15-18]). For other divisions cf. P. VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry. With Special Reference to the First Book of the Psalter* (OTS 53), Leiden-Boston, MA 2006, 155-156. The Dutch scholar divides Ps 10 in three canticles: 1-6 (addressed to God: 1-2.3-4.5-6) | 7-11 (address undetermined: 7-8b.8c-9.10-11) | 12-18 (addressed to God except v. 16: 12-13.14.15-16.17-18) (149).

The tetragrammaton plays a decisive role in the demarcation of the various stanzas;²¹ in fact, it appears at the beginning of each of them: in v. 1, at the beginning of the Introduction; in v. 3, at the beginning of the First Part; in v. 12, at the beginning of the second part; and in v. 16, at the beginning of the Conclusion.

First stanza (vv. 1-2): Why, O YHWH, do you stand far away?

The introduction consists of two verses that are clearly distinct but also closely related, which we shall call «strophes» (strophe I = v. 1; str II = v. 2). As emphasised by Kuntz, v. 2 provides the reason for the accusation made in the previous verse.²² The triumph of the wicked (v. 2) is due to the fact that God is apparently absent (v. 1). The two strophes are centred, the first on God (יהוה, v. 1), the second on the wicked (רשע, v. 2).

The link between the two strophes is fundamental for the understanding of the psalm: what is being made here is a connection between the absence of God (v. 1) and the triumph of injustice (v. 2), a connection full of consequences for today's world as well. If God does not exist, then the world is founded on relations of force: the strong crushes the weak.²³ Structurally, the claim implicit in the question of v. 1 will be taken up again at the conclusion of the second stanza, in v. 11. What the psalmist is lamenting: «(Why) *do you hide yourself?*» (v. 1) is confirmed by the words of the atheist: «*He has hidden his face*, he has never seen it» (v. 11). On the other hand, the conclusion of the psalm reverses the situation: «*You have listened* to the desire of the poor, O YHWH» (v. 17). «Seeing» and «listening», in fact, are almost synonymous in biblical language.

²¹ In Ps 9 also, the tetragrammaton plays a role of structural importance, but different from that of Ps 10: it appears not only at the beginning but also at the end of a poetic unit (cf. vv. 11.17.21).

²² KUNTZ, «Supplication and Reflection», 126: «We deliberately link 10:2 with 10:1 in the belief that the former provides the motive for the accusation made in the latter».

²³ «By 10:2 the poem has made clear that everything in social relations depends on the presence or absence of Yahweh. When Yahweh is absent, social relations will take their inevitably destructive course, which the weak cannot resist. When Yahweh is present, as Yahweh may be because of urgent petition, conventional destructive relations are overcome and new social possibilities may emerge»: W. BRUEGGEMANN, «Psalm 9-10. A Counter to Conventional Social Reality», in D. JOBLING – P.L. DAY – G.T. SHEPPARD (edd.), *The Bible and the Politics of Exegesis. FS Norman K. Gottwald*, Cleveland, OH 1991, 3-15, here 8.

According to Zephaniah, at the end of times, God will put away pride from his people, and the eschatological people will be characterised by humility: «I will leave in the midst of you a people humble and poor (עם עני ודל). They shall trust in the name of YHWH» (Zeph 3,12). This is also the spiritual journey of our psalm. For the present, the wicked pursue the «poor» (עני, v. 2) with pride, but, at the end of the psalm, the wicked vanish (v. 16) while God hears the desire of the poor/humble (עניי, v. 17). The conclusion of the psalm, with the disappearance of the wicked, is anticipated already in v. 2b: «Let them be taken in the plans which they have devised!». If this is the «desire» of the poor, reiterated in the final verse (v. 18bc, cf. 15), then it is heard in v. 16b: «The nations have disappeared from his land». The wicked wanted to make the poor disappear: what they wanted to do to the poor has happened instead to them (cf. Ps 9,16-17). If a people of the poor and humble is to exist, it is necessary that the proud disappear from the land of the Lord.

Second stanza (vv. 3-11): A world in disorder

The introduction determines the content of the two following stanzas, since the second (vv. 3-11) takes up the second strophe of the first stanza (v. 2), developing the theme of the triumph of the wicked, while the third (vv. 12-15) resumes the theme of the distance of God (v. 1), calling, now, for his intervention (cf. *tab.* 4).²⁴

Table 4

A. v. 1	יהוה	B'. vv. 3-11	רשע
B. v. 2	רשע	A'. vv. 12-15	יהוה

As an *inclusio* for the second stanza, we can consider the repetition of the divine name in vv. 4 (אלהים) and 11 (אל) as well as the words of the wicked in vv. 4 (בל-יִדְרֹשׁ) and 11 (בל-רֹאֵה), both times with reference to the apparent inactivity of God.

The beginning of the stanza is marked, in v. 3, by the passage from the second to the third person, that is, from the lament to the description which then goes up to v. 11. With v. 12, there is a resumption of

²⁴ Along these lines, RIDDERBOS, *Die Psalmen*, 144: «Es ist möglich, hier von Chiasmus zu sprechen: v. 3-11 behandeln das Thema von v. 2, v. 12-15 dasjenige von v. 1».

the address made to God, the real prayer. However, the description of vv. 3-11 was also made in his presence, as attested by the single «you» of this passage: *נשפטיך*, «*your* judgements» (v. 5).²⁵

The four strophes which make up the stanza develop the dynamism of the initial stanza, showing how the oppression of the poor (vv. 5-7 and 8-10: str. IV, V) arises from the denial of God (vv. 3-4: str. III) and also leads to it (v. 11: str. VI). They are arranged chiastically (ABB'A', cf. *tab.* 5).

Table 5

A. Str. III = vv. 3-4	Atheism
B. Str. IV = vv. 5-7	Oppression of the poor with speech
B'. Str. V = vv. 8-10	Oppression of the poor with deeds
A'. Str. VI = v. 11	Atheism

The third strophe (vv. 3-4): God does not exist

The third strophe (vv. 3-4) is unified by the double mention of the *רשע* (vv. 3a and 4a) and of the divine name (*יהוה*, v. 3b; *אלהים*, v. 4c). The *רשע* is subject of the verbs and is mentioned in first position while God is the object of the statements of the wicked, and comes last. One has the impression that, by means of the structural arrangement of the terms, the author is expressing his theological conception.

The strophe is composed of two verses: a distich (v. 3) and a tristich (v. 4).²⁶ The link with the previous strophe is marked by the repetition of the two substantives *רשע* (vv. 2a and 3a.4a, always at the beginning of the verse) and *נזמות* (vv. 2b and 4c, in linear correspondence). One notes, moreover, the paronomasia between *נאות* (v. 2a) and *תאות* (v. 3a), as well as the repetition of the theme of pride: the *נאות* of v. 2 is matched by the *גבה אפו* of v. 4.

Verse 3a sees the pride of the wicked at the root of the negation of God. The verb *הלל* is that of the «Alleluia». That it is used here for self-praise is no accident, not least because it is set in parallel with another theological verb, *ברך*, «bless», here too used in a reflexive form. In-

²⁵ So the one speaking in vv. 3-11 is the wicked man: the psalmist is recording his words. It is only in v. 5 that he himself takes up the speech.

²⁶ With BHS. I distance myself from the MT, which has a *'atnach* beneath *יִדְרֹשׁ*. The change of rhythm in v. 4 suggests the conclusion of the strophe, as in v. 18.

stead of praising God, the wicked man praises himself, is an auto-referential person, closed in on himself.

The discourse of the wicked in v. 4 is the first of a series of four: the other three, in vv. 6, 11 and 13, are always introduced by the phrase: **אמר בלבו**. It is also interesting to note that, by contrast with the passage from Zephaniah quoted above, the name of God uttered by the wicked is never **יהוה**, the God of mercy, but **אלהים** (v. 4) or **אל** (v. 11), the God of justice.

The strophe concludes with the expression **כל מזמורי**, which we refer to the previous discourse, in v. 4: one understands, therefore, that, in v. 2, David was asking that the «thought» of the wicked, that is, the non-existence of God (v. 4), might boomerang on him. Actually, as we have observed, the name of the wicked disappears from v. 16 on in order to make way for YHWH and his poor ones.

The fourth strophe (vv. 5-7): oppression by word

From the denial of God, str. IV (vv. 5-7) draws the consequence of the oppression of the neighbour. Verses 5-7 are unified by the abuse of scornful speech (v. 5: **יפיה בהם**; v. 6: **אמר**; v. 7: **לשונו, פיהו**). Elsewhere, the negation **בל** (v. 6, cf. v. 4), and the «refrain» **אמר בלבו** (v. 6) mark the end of the strophe, but here, v. 7 cannot be separated, in its content, from the two previous ones.²⁷ We have, therefore, another structural argument in favour of the independence of Ps 10 from Ps 9: whereas, in Ps 9, the strophes are all made up strictly of two verses, in Ps 10, this is no longer the case, as has already been understood from the two strophes of the introduction.

In chiasmic correspondence in relation to vv. 3-4, vv. 5-7 are made up of one tristich (v. 5) followed by two distichs (vv. 6, 7). The first verse is programmatic in that the first stich (v. 5a), linking up with the previous strophe, takes up the theme of pride, while the other two (5bc) draw the practical consequences of it for dealings with the neighbour. Verse 6 develops v. 5a, showing how pride occupies the heart of the wicked. Verse 7 develops v. 5bc: pride of heart is the source for poisonous speech against the neighbour (cf. *tab.* 6).

²⁷ Cf. SAGER, *Polyphonie des Elends*, 38: «In Frage kommt dafür am ehesten eine Zäsur hinter V. 7, da danach die Jagdmetaphorik im Vordergrund steht».

Table 6

v. 5a = pride	→	v. 6 = pride, the word in the heart
v. 5bc = scorn for the neighbour	→	v. 7 = scorn, the word on the tongue

The fifth strophe (vv. 8-10): oppression through deeds

Str. V (vv. 8-10) moves on to the oppressive deeds of the wicked, represented under the metaphor of a lion on the hunt for his prey. As happened for the divine name, the poor is also the object of the deeds of the wicked and appears at the end of the verse, in the final position. The compactness of the strophe is confirmed by the repetition of the lexemes סתר, «hide» (vv. 8 e 9), ארב, «lie in wait» (v. 9ab [2x]) and חטף, «seize» (v. 9cd [2x]).

Like str. IV, V also begins with a tristich which is separate from the two distichs with which the previous strophe ended. Here, there are two tristichs (vv. 8.9) while v. 10 is a distich. The strophe is characterised by the metaphor of the hunt which is present in all three verses and by the vocabulary of poverty (חלכה, v. 8c, חלכאים, v. 10c, *inclusio*; עני, v. 9bc [2x]; נקי, v. 8b). After having described the verbal aggression on the poor in the previous strophe, the author now passes on to describing the oppressive, violent, deeds of the wicked: we thus have the negative progression from thought (v. 6) to words (v. 7) to actions (vv. 8-10). If the words were aimed at the depriving of the poor man of his honour and his goods, here the wicked man is clearly going further, depriving the poor man of his very life.

Verse 9 is skilfully structured in staircase parallelism in such a way that each stich takes up an element of the previous one (cf. *tab.* 7).

Table 7

	יארב במסתר כאריה בסכה	9a
לחטוף עני	יארב	9b
במשכו ברשתו	יחטף עני	9c

The image of the bandit who goes hunting for the poor (v. 8) assumes, in v. 9, the aspect of a lion who goes hunting for his prey, but this change of image is not complete because, in v. 9b, the lion's victim has a human face, he is the poor man. The subject of v. 9c is no longer the lion since mention is now made of a «net»: and, in his turn, the «poor man» assumes the aspect of an animal taken in the net. Verse 10

takes up again the metaphor of the lion who pounces on his prey, that is, on the «poor». It is possible to think that these incongruities may be due to a corruption of the text: but perhaps, with this passage from reality to metaphor and vice versa, the author intends, on the one hand, to suggest the «bestial» character of the wicked, on the other, to say that, under the metaphor of the animals, there are real people.

The sixth strophe (v. 11): God has not noticed

Str. VI forms an *inclusio* with III (vv. 3-4), for the content (practical atheism), for the quotation of the words of the wicked (cf. v. 4), for the mention of God (אל, v. 11; יהוה, v. 3; אלהים, v. 4), and for the negative particle בל (cf. v. 4). It therefore marks the end of the second stanza (vv. 3-11).

The discourse of the wicked is introduced by the expression: *אמר בלבו*, which links v. 11 with v. 6. We observe that, as the conclusion of the stanza, v. 11 takes up *motifs* from all three previous strophes.

In comparison with the statement of v. 4: «He does not call to account», that of our verse: «God has forgotten» (שכח אל) takes us back to a previous stage. Certainly, if God *has forgotten*, that means to say that *he will not call to account*. However, «forgetting», like the following «hiding his face», expresses a value judgement. Forgetting means to say that at one time God knew but that he forgot because he did not give importance to it, as if God had other, more important, things to think about.²⁸ The destruction of a poor man is, basically, something of little account if one takes into the calculation the millions of human beings that exist: furthermore, a poor man is someone who does not produce wealth, a parasite on society, a *quantité négligéable*.

Verse 11b puts «hiding his face» in parallel with «forgetting». If «forgetting» is involuntary, «hiding one's face» is a deliberate act.²⁹ Hiding one's face in the presence of injustice or suffering is the attitude of one who does not wish to take any notice of it because this

²⁸ On the verb שכח, cf. M. PAVAN, «He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return» (Ps 78,39). *The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter* (ÖBS 44), Frankfurt a.M. 2014, especially 51-64. The verb, with a divine subject, occurs 4x in Book I (9,13 [cf. 19]; 10,11.12; 13,2) out of a total of 9x in the whole of the Psalter: thus, we have a concentration in Book I, and, in particular, in its first collection.

²⁹ In Deut 31,17.18 «hiding his face» from the suffering of Israel is a consequence of God's wrath on account of the sins of his people.

could disturb his own peace of mind (cf. Prov 28,27). It is the concept of the *Deus otiosus* who dwells in heaven and does not wish to get involved in human affairs.³⁰ The verb סָתַר, «hide», is linked structurally with v. 8 (מִסְתָּרִים, «hiding places») and with v. 9 (מִסְתָּר), forming an *inclusio* for vv. 8-11, the whole of the fifth and sixth strophes. The wicked man who hides attributes the same behaviour to God: he thinks that God is like him.

Like vv. 3-4, v. 11 sees the denial of God at the root of injustice. If there is no God, then the strongest or the most cunning can destroy the weakest with impunity. «What kind of thing man is without God is indicated by the detailed picture of the predatory animal lying in wait for his victims: *homo homini lupus*».³¹

Third stanza (vv. 12-15): Arise, O YHWH!

If the stage was occupied by the wicked in vv. 3-11 (the רָשָׁע is the only subject of the verbs!), in vv. 12-18, it is dominated by God: it is he who is now the subject.³² As we have observed, the presence of God goes hand in hand with the return of the acrostic and direct discourse which unify the last two stanzas, linking them up with the first (vv. 1-2). From the rhythmical point of view, we can note that the beginning and end of this section are characterised by the tristich (vv. 12 and 18) while the remaining verses are distichs.

Within vv. 12-18, vv. 12-15 are distinguished from the following stanza through being a prayer (the verbs are in the imperative) while vv. 16-18 describe a situation in the past (they are composed, therefore, in the indicative). The passage is one from prayer to thanksgiving.

Stanza III is marked out by *inclusio* by means of the terms רָשָׁע (vv. 13 and 15ab [2x]) and דָּרַשׁ (vv. 13 and 15): they form paronomasia, which is particularly evident in v. 15: *tidrōš riš'ô*. Also noticeable is the antithesis between תִּדְרֹשׁ-רָשָׁעוּ (v. 15) and לֹא תִדְרֹשׁ (v. 13).

The link with the first stanza is clear: in addition to the reprise of the question addressed to God (לִמָּה, v. 1; עַל-מָה, v. 13), we have the al-

³⁰ Cf. the comment of Delitzsch: «Ein persönlicher Gott würde den Gottlosen in seiner Praxis stören, darum leugnet er ihn lieber und denkt: es gibt nur ein Schicksal und das ist blind, ein Absolutes und das hat keine Augen, ein Begriff und der kann nicht eingreifen» (F. DELITZSCH, *Die Psalmen*, Gießen-Basel 1984, 128).

³¹ A. WEISER, *I Salmi*, 2 voll., Brescia 1984, I, 159.

³² One cannot help noticing that the syntax, as elsewhere the structure of the text, is not «neutral» but is the bearer of a profound theological message.

ternation of the theme of YHWH (vv. 12 and 14, cf. v. 1) with that of the wicked (vv. 13 and 15, cf. v. 2). The two stanzas also have in common the mention of the poor (עני, v. 2; עניים, v. 12; חלכה, יתום, v. 14), but, significantly, while, in the first stanza, the poor man is mentioned along with the wicked (v. 2), in the third, he is mentioned together with God (vv. 12 and 14, cf. *tab.* 8).

Table 8

A	12	God + poor	עניים + אל, יהוה
B	13	wicked	רשע
A'	14	God + poor	יתום, חלכה + אתה (2x)
B'	15	wicked	רשעו, רשע

Within the stanza, we distinguish the two strophes, vv. 12-13 (str. VII) and 14-15 (str. VIII). The beginning of each strophe is marked by the presence of the term ירך, «your hand» (vv. 12 and 14), while the conclusion is suggested in v. 13 by the expression אמר בלבו, and in v. 15 by the negative particle בל.

On the other hand, it is also possible to make out a chiasmic structure because, at the two extremities (vv. 12 and 15: AA'), prayer dominates, characterised by the imperative, whereas, in the intermediate verses, we have the reason for it, characterised by the indicative (vv. 13 and 14: BB') (cf. *tab.* 9).

Table 9

A. v. 12	Prayer	Imperative
B. v. 13	Reason	Indicative
B'. v. 14	Reason	Indicative
A'. v. 15	Prayer	Imperative

In str. VII, the reasons for the divine intervention are negative:³³ it is basically a question of the scandal caused by the success of the wicked; in VIII, the reasons are positive: the intervention in defence of the poor and against the wicked is in harmony with the nature of God who has a particular care for the suffering of the little ones.

³³ Cf. the negative particles: אל (v. 12c), על-מה (v. 13a), לא (v. 13b).

*The seventh strophe (vv. 12-13):
The scandal caused by the success of the wicked*

Verses 12-13 correspond to the letter ק (קומה, v. 12a). The construction of the strophe is particularly polished. Verse 12 is a tristich,³⁴ the first two stichs of which are linked with each other in chiasmic form (verb + subject [divine name] || subject [divine name] + verb), while the third takes up the initial term of the second but changing the vowel (אל → אֵל). In its turn, the end of v. 12 is linked to the beginning of v. 13 with a similar paronomasia since אֵל becomes עֵל, the only change being the initial aspirate. Such plays on sound contradict those who speak of the corrupt character of the MT and give cause for much caution in changing it with hypothetical conjectures.

It is interesting to note that, in v. 12a, the psalmist uses the proper name of God (יהוה) whereas in 12b, he uses the, so to speak, common אֵל. It seems that he wishes to adopt the words of the wicked who, in the previous verse, had said: «God has forgotten (שָׁכַח אֵל)». That this reference is deliberate is confirmed by the repetition of the verb «forget» in v. 12c: «Do not forget (אַל-תִּשְׁכַּח) the poor!». This request seems to justify the wicked: apparently, the psalmist seems to say, God has forgotten them. It is the sense of the lament of Ps 13,2: «How long, O YHWH, will you continue to forget me (תִּשְׁכַּחַנִי)? How long will you hide your face from me?». That goes directly against the statement of Ps 9,13: «(YHWH) has not forgotten (לֹא-שָׁכַח) the cry of the poor (עֲנִיִּים)». Reality seems to contradict faith: the statement aims at moving God to action, presenting him with the unbearable contradiction between his word and reality.

The eighth strophe (vv. 14-15): A God who sees

The eighth strophe (vv. 14-15) is built on the letters ר (v. 14) and ש (v. 15), and is composed rhythmically as a sequence of three distich verses, two in v. 14 and one in v. 15. The *inclusio* between v. 14ab and v. 15 is confirmed by the unusual inversion between the object complement and the verb. «The pain and the suffering you observe»

³⁴ With J. GOLDINGAY, *Psalms*, 3 voll., Grand Rapids, MI 2006-2008, I, 165; MEYNET, *Les huit psaumes acrostiches*, 39. For a similar division in Ps 9,20 cf. BARBIERO, «Psalms 9 and 10 (First Part)», 535.

(עַמַּל וְכַעַס חַבִּיט, v. 14ab) is matched by «(as for) the scoundrel, pursue his wickedness» (רַע תִּדְרוֹשׁ-רָשָׁעוֹ, 15b).

This strophe appears as a response to the previous one, turning the accusations of the wicked against God into something positive. The correspondence of terms is precise (cf. *tab. 10*).

Table 10

<i>strophe VII</i>			<i>strophe VIII</i>		
v. 12	יֶדֶךָ	→	v. 14	יֶדֶךָ	
v. 13	לֹא תִדְרֹשׁ – רָשָׁע	→	v. 15	תִּדְרוֹשׁ-רָשָׁעוֹ – רָשָׁע	

The initial verb of v. 14: «You have seen» (רָאִיתָ) is isolated syntactically since it does not have any object.³⁵ It is intended as a response to the statement of the wicked in v. 11: «(God) has never seen (בִּלְרָאָה)».

The כִּי which follows has causal value: here the psalmist explains why he has said that God «has seen», that is, he has not hidden his face from the murder of the poor (cf. v. 11). The tense of the verbs passes from the perfect (punctual action) to the imperfect (habitual action). The author now speaks of how God always acts, of the nature of God, who is quite different from the *deus otiosus* represented by the wicked. God cannot not have noticed since «you observe (חִבִּיט) the pain and the suffering». The subject pronoun, אַתָּה, is emphatic, and is repeated at the end of the verse, confirming that here we have something that is part of the being of YHWH. In fact, when God revealed his name to Moses, he presented himself in these terms: «I have seen, indeed I have seen (רָאִיתָ רָאָה) the affliction of my people» (Ex 3,7).

Fourth stanza (vv. 16-18): YHWH is king

Stanzas I and III began with two «whys?». Now God has given his response: «he has listened» (שָׁמַעַתָּה, v. 17) to the voice of the poor which was raised in the previous verses. The lament and the prayer is, therefore, followed by the thanksgiving. Against Sager, who

³⁵ Differently CEI («tu vedi l'affanno e il dolore»). The Masoretic accent separates the verb רָאִיתָ from what follows. Moreover, between the verb «see» and the two substantives, there is the particle כִּי, which does not allow them to be considered the object complement.

would like to make the stanza begin at v. 17 on account of the acrostic (vv. 15 and 16 are placed, in fact, under the same letter ש),³⁶ stands the clear *inclusio* between the end of v. 16 (מֵאֶרֶצוֹ, «from his land») and that of v. 18 (מִן־הָאֲרֶץ, «[made] of earth».³⁷ As we have noted, the criterion of the acrostic is not decisive and, by contrast with Ps 9, in which the individual strophes are all of the same length, this is not the case with Ps 10.

Verses 16-18 are placed, therefore, as the granting not only of what was asked for in vv. 12-15, but also in the two initial verses, vv. 1-2, forming an *inclusio* with them. Verse 16a is a response to v. 1: as a response to the distance of God (v. 1), there comes his kingship (v. 16a). The establishment of the kingdom of God results in the reversal of the situation described in v. 2: on the one hand, in fact, the wicked man disappears from the land of YHWH (v. 16b), so that his pride (גִּאוּן, v. 2a) is contrasted with his humiliation (v. 18bc); on the other hand, God listens to the prayer of the poor, doing justice for them (vv. 17-18a, cf. *tab.* 11).

Table 11

v. 1	Distant God	→	v. 16a	God is king	יְהוָה, vv. 1 and 16.17
v. 2	Arrogance of the wicked Oppression of the weak	→	v. 17.18a v. 18bc (cf. 16b)	Justice for the poor The wicked disappears	עָנִי, v. 2; עֲנִיִּים, v. 17

The link with stanza III (vv. 12-15) is marked by the reprise of עֲנִיִּים (vv. 12c and 17a), and of יְהוָה (vv. 14d and 18a). These repetitions have synonymous value: it is, basically, a question of the poor who are begging in vv. 1-2 and 12-15 whereas they are giving thanks in vv. 16-18.

The sense of the correspondence of stanza IV with II (vv. 3-11) is different. Here, the repetitions of the lexemes have antonymic value. We have already noticed the repetition of the substantive תַּאֲוָה in v. 3, it refers to the «greed» of the wicked, whom God destroys whereas, in v. 17, it refers to the «desire» of the poor to whom God listens. Sim-

³⁶ SAGER, *Polyphonie des Elends*, 39. Along these lines also DELITZSCH, *Die Psalmen*, 123; L. JACQUET, *Les psaumes et le coeur de l'homme*, 3 voll., Gembloux 1975-1979, I, 333; VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes*, 148; MEYNET, *Les huit psaumes acrostiches*, 38, a.o.

³⁷ With KRAUS, *Psalmen*, I, 226; RIDDERBOS, *Die Psalmen*, 145; P. AUFFRET, *Que seulement de tes yeux tu regardes... Étude structurelle de treize psaumes* (BZAW 330), Berlin 2003, 10-11; GIRARD, *Les Psaumes redécouverts*, I, 265, a.o.

ilarly, in v. 5, «the judgements of YHWH» (משפטיך) are far from the wicked, while, in v. 18, the subject is the salvific «judgement» of God in favour of the orphan and oppressed (לשפט יתום וידר). In vv. 6.11.13, wicked thoughts make their home in the «heart» of the wicked (בלבו), whereas, in v. 17, God strengthens the «heart» of the poor (לבם). From the point of view of content, what is remarkable is the antithesis with regard to the concept of eternity. In vv. 5 (בכל-עת), 6 (לדר ודר) and 11 (לנצח), it refers to the illusory claim of the wicked to live for ever; in v. 16, on the other hand, it refers to the kingdom of YHWH. This is what is truly «eternal» (עולם ועד).

The stanza is arranged into two strophes, vv. 16 (str. IX) and 17-18 (str. X):³⁸ in IX, God is spoken of in the third person, as in vv. 3-11, while the final strophe is composed as a prayer, addressed to God with «you». The presence of the tetragrammaton at the beginning of the two strophes (vv. 16a and 17a) is confirmation of this division.

The ninth strophe (v. 16): The kingdom of YHWH

«YHWH is king for ever and ever». Ḥakham has a good grasp of the link of this statement with the previous verse: «After the dominion of the wicked has been broken, all will recognize that the Lord is king for ever and ever».³⁹ The background of the eschatological kingdom of God unifies Ps 9 (cf. vv. 5 and 8-9) and Ps 10. Ps 10 undoubtedly emphasises the divine subject of the kingdom: the human one, the messiah, is not given any special emphasis (by contrast with Ps 8).

Verse 16b, then, takes up v. 15b again: what was there a prayer (anticipated already in v. 2b) is now given as having already happened. Verse 16a is a nominal phrase, and so atemporal: but vv. 16b and 17a are composed in the perfect (אבדו, «they have disappeared», 16b; שמעת, «you have listened», 17a). As in Ps 9, we understand the perfect as a *prophetic perfect* with reference to the eschatological kingdom of God, given as having already happened in order to express the certainty

³⁸ Here too, the number of strophes does not appear fortuitous: it corresponds to the number of the psalm according to the MT, 10. It is true, however, that, according to our division, Ps 9 has the same number of strophes (cf. BARBIERO, «Psalms 9 and 10 [First Part]», 518).

³⁹ A. ḤAKHAM, *Psalms* (The Bible with The Jerusalem Commentary), 3 voll., Jerusalem 2003, I, 63.

of its realisation.⁴⁰ The psalms that follow let us understand that the «time of despair» is not yet over.

The tenth and final strophe (vv. 17-18): YHWH listens to the poor

While, anticipating vv. 3-11, v. 2 is dominated by the figure of the wicked (רשע, vv. 2.3.4, cf. 13.15a.15b), vv. 17-18 are dominated by the figure of the poor (עניים, v. 17; יחום ורך, v. 18) for whom the divine king does justice. The רשע is not named any more: he is alluded to by means of the two terms גוים (v. 16) and אנוש (v. 18, in linear correspondence) only in order to say that he has disappeared; he exists no more.⁴¹ The conclusive character of v. 18 is underlined by the presence of the negative particle בל and by the fact that the verse is a tristich.⁴² Moreover, there is a notable paronomasia between לערץ («to sow terror», v. 18b) and מן-הארץ («[made] of earth», v. 18c) which underlines the oxymoron of the two expressions, the absurdity that the «pipsqueak made of earth» «may sow terror».

Verses 17-18 correspond to the letter ת, the last of the alphabet: that is particularly clear in v. 17 where the three statements of which it is composed begin with this letter: תאזח ... תכין ... תקשיב. Verse 17 announces that the prayer of the poor has been heard; verse 18 explains what this hearing involves, that is, the establishment of justice.

⁴⁰ Cf. D. KIMCHI, *Commento ai Salmi*, a cura di L. CATTANI, 3 voll., Roma 1991-2001, I, 131-132: «You have listened. The perfect is equivalent to the future. Alternatively, the expression means: you will listen to the prayers of the humble, hearing their desire before they have even expressed it in words, as it is said: *Before they call upon me, I will reply*».

⁴¹ «The basic logic which rules the text is that of the reversal of situations, a paradigm well known to the Christian reader in the Lucan “beatitudes-woes” (Lk 6,20-26) and in the parable of the rich man, Dives, and the poor man, Lazarus (Lk 16,19-31). The divine judgement effects a radical change on the earthly balances based on economic and political force, on the choices of power and its abuse. This, in fact, is the *world-situation* that is bitterly recorded in vv. 2-11» (G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 3 voll., Bologna 1981-1985, I, 224, author’s italics).

⁴² Thus R. GORDIS, «Psalm 9-10 – A Textual and Exegetical Study», in *JBQ* 48(1975), 104-122, especially 121; SCHMUTTERMAYR, *Psalms 9-10*, 236-237. MT divides with an ‘ole weyored at ורך and an ‘atnach at עור. I myself would like to put, with Gordis, the last division after לערץ. In my view, the other tristichs of the psalm are vv. 4.5.8.9.12 while v. 14 is a tetrastich, that is, it comprises two distich verses. Tristichs are characteristic of the end of a strophe (vv. 4.18) or its beginning (vv. 5.8-9.12). On the value of the tristich, cf. W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry* (JSOT.S 26), Sheffield 1984, 177-185; VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes*, 522-532.

Verse 17 is skilfully constructed in such a way that the two subjects of the first stich, the poor and YHWH, are taken up again in the same order in the second (cf. *tab.* 12).

Table 12

<i>v. 17a</i>			<i>v. 17b</i>	
A	The desire of the <i>poor</i>	→	A'	You strengthen <i>their</i> heart
B	You have listened O, <i>YHWH</i> :	→	B'	You incline <i>your</i> ear

In the light of v. 16, v. 17 acquires a particular significance, that is, that the kingship of YHWH consists in listening to the voice of the poor. This was already the claim in v. 14, at the basis of which we have seen lies the experience of the Exodus. Here, God's «seeing» (v. 14), is placed side by side with his «listening»: these are the two verbs of Ex 3,7. The kingship of YHWH is focused on the poor (cf. Ps 82,3-4; for what concerns the Messiah, see Ps 72,1-4.12-14): this is an exact overturning of the mentality of the world in which it is relations of force that matter and where only the rich make their voice heard. Contrary to what the wicked think (cf. v. 11), God not only «sees» but also «hears» the «desire of the poor». As for «desire», it is possible to see in it the prayer of the Psalms, which is precisely the expression of this desire.

Starting Points for a Canonical Reading of Pss 9 and 10

This examination of the structure of Pss 9 and 10 has confirmed our hypothesis that what we have here are two different psalms, each of which has its own structural characteristics.

The main argument for considering them two psalms is that the first is a thanksgiving while the second is a prayer.⁴³ The fact of being

⁴³ See the judgement of G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (SB[T]), Torino 1965, 772: «Actually, if one looks carefully at this composition, analysing it in its structure and literary style, one is bound to recognise the independence of the two parts. Very clear in the first is the tone and style, the formulae of the songs of thanksgiving (...). Equally clear in the second are the tones and formulae of lament (...). Therefore, we have two compositions of different genre». Strangely, however, Castellino does not speak of two psalms but of two «parts», treating the two compositions as a single one. The authors who consider Pss 9 and 10 as two psalms are in a minority, but they are not a few. Among them, we can cite J.J.S. PEROWNE, *The Book of Psalms*, London 1870, 149; A.F.

a psalm of thanksgiving links Ps 9 with Ps 8 (which is a hymn). As Millard has pointed out, the sequence «prayer + hymn + thanksgiving» reflects the movement of prayer, and it explains the sequence of Pss 3–7 (prayer) + 8 (hymn) + 9 (thanksgiving).⁴⁴ With Ps 10, there begins a new series of 5 psalms, parallel to Pss 3–7 and, like them, characterised by prayer (Pss 10–14).

On the other hand, the fact that Ps 10 does not have a title suggests reading it together with Ps 9: probably symmetry of titles was important to the redactor so that the series of the five titles of Pss 3–7 is balanced by the five of Pss 9–14.⁴⁵ From the point of view of literary genre, Ps 9 acts as a transition between the hymn of Ps 8 and the laments of Pss 10–14: the first part, the thanksgiving (vv. 2–17), develops the praise of Ps 8; the second, shorter, part (vv. 18–21), introduces the lament of Ps 10.⁴⁶

Moreover, the acrostic which, although incomplete, follows in Ps 10 precisely where it was interrupted in Ps 9 leads to the recognition in the author of the intention that the two psalms be read together.

KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, Cambridge 1902, 41–57; W. STAERK, *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes)* (Die Schriften des Alten Testaments III 1), Göttingen 1911, 84–85; M. LÖHR, «Alphabetische und alphabetisierende Lieder im AT», in ZAW 25(1905), 173–198; DELITZSCH, *Die Psalmen*, 115 («Dem Ps 9 nichts an innerer Rundung gebricht»); RIDDERBOS, *Die Psalmen*, 144–146; R. KITTEL, *Die Psalmen* (KAT 13), Leipzig 1922, 32.140–144; P. AUFFRET, *Quatre psaumes et un cinquième. Étude structurale des psaumes 7 à 10 et 35*, Paris 1992, 81–91 (91: «Chacun des deux textes [= Ps 9 and Ps 10] possède sa structure littéraire propre et, partant, une signification qui se suffit à elle-même, mais cela ne les empêche pas de constituer une unité littéraire qui, elle aussi, paraît nettement structurée et vise à articuler entre eux les deux textes sans réduire pour autant leur dualité»); M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994, 10–11; P. AUFFRET, *Que seulement de tes yeux tu regardes. Étude structurale de treize psaumes* (BZAW 330), Berlin-New York 2008, 1–34; D. SCHNEIDER, D., *Das Buch der Psalmen, I. Psalm 1–50* (Wuppertaler Studienbibel/Altes Testament), Wuppertal-Zürich 1995, 83–90 (85: «Nun sind in der Abfolge der Psalmen durchaus Zusammenhänge zu sehen, dennoch soll die Auslegung der beiden Psalmen voneinander räumlich getrennt sein, eben aus dem Grund, weil wir der hebr. Version den unbedingten Vorzug geben»).

⁴⁴ MILLARD, *Die Komposition des Psalters*, 47–62.

⁴⁵ Here, I am partly correcting the structure proposed in previous works in which I considered Ps 9 in connection with Ps 8 at the centre of the composition of Pss 3–14, and Ps 10 as the first psalm of the series of laments, 10–14 (cf. G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Ps 1–41* [ÖBS 16], Frankfurt 1999, 63–64.187–188; Id., «Le premier livret du Psautier (Ps 1–41). Une étude synchrone», in *RevSR* 77(2003), 439–480, especially 466–470; Id., «Il Primo Libro del Salterio (Sal 1–41). Uno studio sincronico», in E. BONS - A. PASSARO (edd.), *Dai Salmi al Salterio. Orientamenti per le letture nuove* (Scripturae 4), Trapani 2014, 13–59, especially 44–48.

⁴⁶ Cf. *tab. 1*, in BARBIERO, «Psalms 9 and 10 (First Part)».

The continuous reading of the two psalms opens up new perspectives, which we can only sketch here.⁴⁷

The image of the kingdom of YHWH with which Ps 10 closes (vv. 16-18) joins up with the initial part of Ps 9 (vv. 4-11), while the prayer which resounds at the end of Ps 9 (vv. 18-21) introduces the lament of Ps 10 (vv. 1-15). Particularly clear is the sequence formed by the incipits of the three verses, 9,20.21; 10,1: קוֹמָה יְהוָה – שִׁיתָה יְהוָה – לִמָּה יְהוָה.

It is impossible to avoid noticing the closeness of the two psalms in theology and vocabulary. Personally, I have counted 26 common lexemes,⁴⁸ among which there are not a few expressions such as לַעֲתוֹת בַּצָּרָה 9,10; 10,1;⁴⁹ קוֹמָה יְהוָה 9,20; 10,12; עוֹלָם וָעַד 9,6; 10,16; לִנְצָח 9,7.19; 10,11. Some terms appear here for the first time in the Psalter, such as עָנָו/עָנִי (9,13.14.19; 10,2.9 [2x].12.17); דָּךְ (9,10; 10,18, cf. 10);⁵⁰ the rare relative particle זֶה (9,16; 10,2); the verbs הִלֵּל (9,15; 10,3); דָּרַשׁ (9,11.13; 10,4.13.15); שָׁכַח (9,13.18.19; 10,11.12); עָזַב (9,11; 10,14); and the substantive רָשָׁע (9,16; 10,9).

Many of these repetitions have an antonymic sense. Thus, for example, in 10,3, the «praise» (הִלֵּל) of YHWH of Ps 9,15 becomes the autoreferential exaltation of the wicked. Whereas, in 9,13, the psalmist is sure that God «calls to account» (דָּרַשׁ) the blood that has been shed, in Ps 10, the wicked is convinced of the exact opposite (vv. 4.13, see, however 10,15). The same happens with the verb רָאָה: counterposed to the claim that God «sees» the wrongs done to the poor (9,14) is that of the wicked according to whom God «does not see» (10,11, cf., however, 10,14). Inversely, according to 9,13.19, God «does not forget» the poor whereas, in 10,11, the wicked is sure of exactly the opposite (here too, see however 10,12). While the «face» of God (פָּנִים) in Ps 9, smites the enemies of the psalmist (9,4.20), in Ps 10,11, the wicked man thinks that God «hides his face» in the presence of injustice. The divine king and judge who «sits» (יָשָׁב) on his throne in Zion in order to save the poor (9,5.8.12) is contrasted with the wicked man who «crouches in ambush» (יָשָׁב) in order to kill them (10,8). These precise echoes lead us to grasp the reason for the association of the two psalms. It is as if the

⁴⁷ For a development, cf. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit*, 140-145 («Die Verkettung der Psalmen 9 und 10»).

⁴⁸ For a list (unfortunately not complete), I refer to BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit*, 140-141 (Table 59).

⁴⁹ Only attestations in the OT!

⁵⁰ The adjective appears 4 times in the whole of the OT, 3 of these in the Psalter (only again in 74,21).

psalmist wished to confront what is said by faith (Ps 9) with the reality that seems to contradict it (Ps 10). It is the problem of theodicy.⁵¹ Reality seems to create problems for faith. On the other hand, the certainty, reached in Pss 8 and 9, that there exists a higher justice, offers in Ps 10 the arguments with which to approach with different eyes the contradictions of life which are not to be hidden or coated with sugar but brought before God in prayer. The return to thanksgiving in Ps 10,16-18 is the proof that the contradiction has been overcome.

From the theological point of view, the two psalms are united by the theme of the kingdom of God. If, taking up again the affirmations of Ps 7,15-17, Ps 9 returns to the sapiential concept of evil as its own punishment (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*, cf. Ps 9,16-17), it nevertheless brings it alongside the prophetic concept of divine judgement which, at the end of time, establishes justice by saving the poor and destroying the oppressors and the wicked (9,4-11; 10,16-18).⁵² In this sense, the two psalms take up again the theme of Ps 2, which, however, associates the kingdom of YHWH with that of his messiah. If Ps 8 focuses on the second of these two characters, that is, the human viceroy of the king of the universe, Pss 9 and 10 concentrate instead on the kingdom of YHWH. The dialectic between YHWH and his messiah will be taken up again in the collections that follow, showing itself to be a structural key to the Psalter.

⁵¹ According to Hartenstein, the fundamental theme of the collection of Pss 3-14 is «JHWH als Gott der Gerechtigkeit/Gemeinschaftstreue», cf. F. HARTENSTEIN, «Schaffe mir Recht, JHWH» (Psalm 7,9). Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3-14», in E. ZENGER (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven 2010, 229-258, here 239.

⁵² Behind an apparently sapiential character, therefore, the two psalms are characterised by a profound eschatological tension. A similar eschatological background is indicated by Ramón Ruiz for Ps 37 which is close to our two psalms in so many ways: «El cuadro general de su (= the author of Ps 37, GB) argumentación se funda sobre la expectativa de una intervención divina inminente y definitiva, que restablecerá el derecho y la justicia sobre la tierra, haciendo aparecer finalmente la justicia de sus pobres y permitiéndoles tomar posesión de la tierra; en contrapartida, esta acción divina representará el fin de los malvados y la instauración de una realidad social en la cual el derecho y la justicia estarán profundamente enraizados en el corazón humano»: E. RAMÓN RUIZ, «Los pobres tomarán posesión de la tierra». *Estudio exegético del Salmo 37 y su orientación escatológica* (Instituto Bíblico y Oriental 3), Estella (Navarra)-León 2009, 392; cf. ID., *Das Land ist für die Armen da. Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung* (SBS 232), Stuttgart 2015. At the basis of this eschatological interpretation, Ramón Ruiz recognises the work of N. LOHFINK, «The Appeasement of the Messiah: Thoughts on Ps 37 and the Third Beatitude», in *TD* 44(1997), 234-241.

Pss 9 and 10 are the first in which the vocabulary of poverty, characteristic of the Psalter, appears. The two psalms have in common the two terms indicated above, עני / עני and דך. Beside these, there appear also אביון (9,19); חלכה (10,8.10.14); and יתום (10,14.18). This is concrete, material poverty, oppression and injustice for which the intervention of the divine judge is being sought. However, in both psalms, we have also observed the dimension of spiritual poverty which makes dependence on God into the fundamental attitude of man, aligning itself with the «babies and sucklings» of Ps 8,3. In contrast with the «poor», the two psalms contain the figure of the רשע who is their exact antithesis.⁵³ In fact, he is characterised by violence and oppression in his relations with his peers and by pride in his dealings with God: injustice arises from the denial of God, and this is the fruit of human *hybris*. In this, one can say that the twin psalms are deepening the theological anthropology introduced in Ps 8 (אנוש, 8,5; 9,20.21; 10,18). The king of creation, the vicegerent of God, is juxtaposed with the negative image of man who refuses to acknowledge his dependence on the Creator. This image will be developed in the laments that follow.

Despite the similarities, we should also emphasise the difference in the two perspectives. In Ps 9, the subject is mainly an individual in a struggle with his enemies (אויב, vv. 4.7; שנה, v. 14); in Ps 10, instead, it is the group of the poor who are being oppressed by the wicked. To use the words of Mays: «using the style of thanksgiving, [Ps 9] deals with God's way with the wicked *nations*» whereas «using the style of lament, [Ps 10] deals with God's way with the wicked *people*».⁵⁴ The subject of Ps 9 is not just anybody; he has the characteristics of a king (cf. vv. 4-7) whereas the subject of Ps 10 is the poor man, situated on the margins of society. Attributing the two psalms to a single person, the author identifies the king of Ps 9 (David!) with the group of the poor of Ps 10, an identification that is theologically significant but probably not original.

Finally, the juxtaposition of the two psalms leads us to grasp the non-violent perspective of the Psalter. The plea of Ps 9,21 to impart «a

⁵³ עני / עני appears in Ps 9,13.14.19, and Ps 10,2.9[2x].12.17; רשע, «wicked», in 9,6.17.18; 10,2.3.4.13.15: the number of occurrences in the two psalms is the same (3 + 5 = 8), and that does not appear to be accidental. Perhaps, with this, the author wants to say that humanity is divided exactly in half between pride and humility.

⁵⁴ J.L. MAYS, *The Lord Reigns. A Theological Handbook to the Psalms*, Louisville, KY 1994, 133 (my emphasis). On the difference of perspective between Ps 9 and Ps 10, cf., again, DELITZSCH, *Die Psalmen*, 124.

lesson» (מורה) to the peoples is matched in Ps 10,15 by that not to punish the wicked man but «his wickedness» (רשעו), a plea which is easily understood if, in the «wicked man» of Ps 10, one sees Absalom, the son of David (cf. Ps 9,1). Thus Ps 9 would be dealing with non-violence with regard to the Gentiles, Ps 10 with non-violence with regard to the members of the people of God.

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

Parole chiave

Salmo 10 – Lettura canonica – Salterio ebraico – Salterio greco – Concatenazione – Struttura letteraria

Keywords

Psalm 10 – Canonical reading – Hebrew Psalter – Greek Psalter – Concatenation – Literary structure

Sommario

Dopo aver studiato, in un precedente articolo, la struttura del Sal 9, Barbiero delinea quella del Sal 10. Come il precedente, anche il Sal 10 è articolato in 10 strofe (vv. 1.2.3-4.5-7.8-10.11.12-13.14-15.16.17-18), che però non hanno la stessa regolarità del precedente, e la cui organizzazione è profondamente diversa. Nel Sal 10, Barbiero riconosce quattro stanze: Introduzione (vv. 1-2); I parte (3-11); II parte (12-15); Conclusione (16-18). Al termine del suo studio sul Sal 10, egli ritorna sul legame con il Sal 9. Egli ne ribadisce la dualità, soprattutto in base al diverso genere letterario, che lega il Sal 9, in quanto canto di ringraziamento, al precedente Sal 8, mentre il Sal 10 introduce le lamentazioni dei Sal 11-14. Allo stesso tempo però Barbiero riconosce la concatenazione dei due salmi, sia in base alla mancanza di un titolo nel Sal 10, sia in base all'acrostico, per quanto incompleto, che continua nel Sal 10 proprio là dove terminava nel Sal 9.

Summary

In a previous article, Barbiero studied the structure of Ps 9. Now, he outlines that of Ps 10. Like its predecessor, Ps 10 too is arranged in 10 strophes (vv. 1.2.3-4.5-7.8-10.11.12-13.14-15.16.17-18). However, these do not have the same regularity as the previous ones and their structure is very different. In Ps

10, Barbiero recognises four stanzas: Introduction (vv. 1-2); Ist part (3-11); IInd part (12-15); Conclusion (16-18). At the end of his study of Ps 10, he returns to the link with Ps 9. He confirms their dual nature, above all on the basis of their different literary genre. Thus, as a song of thanksgiving, Ps 9 is linked to the previous Ps 8, whereas Ps 10 introduces the laments of Pss 11–14. At the same time, however, Barbiero recognises the concatenation of the two psalms, both on account of the absence of a title in Ps 10, and on the basis of the incomplete acrostic which continues in Ps 10 precisely where it ended in Ps 9.

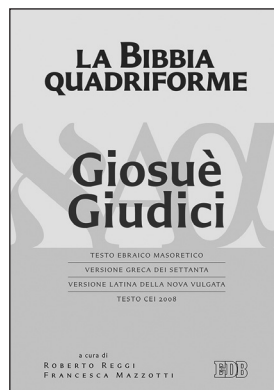
LA BIBBIA QUADRIFORME

Giosuè Giudici

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

A cura di Roberto Reggi e Francesca Mazzotti.

Questa edizione quadriforme dei libri di Giosuè e Giudici, utile per recepire il testo biblico in lingua originale e affrontare le difficoltà delle lingue antiche, propone il testo ebraico masoretico (TM) della Biblia Hebraica Stuttgartensia; il testo greco nella versione dei Settanta (LXX) di Rahlfs; il testo latino della Nova Vulgata; il testo della Bibbia CEI 2008, con paralleli essenziali a margine e segnalazione dei termini difforni dall'ebraico; la traduzione interlineare italiana di ebraico e greco, eseguita a calco e orientata a privilegiare gli aspetti morfologico-sintattici del testo originale.



«BIBBIA E TESTI BIBLICI»

pp. 256 - € 27,00



**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

Ermeneutica e grammatica: il caso di Ct 1,4

Il Cantico dei Cantici è indubbiamente un testo controverso che continua a suscitare numerosi interrogativi e problemi.¹ Essi non riguardano, evidentemente, solo la lettura del libro nel suo insieme, ma anche le scelte di traduzione e di interpretazione dei singoli versetti. Un esempio interessante è, come cercheremo di mostrare, quello che accade nella traduzione del verbo בּוֹיָא in Ct 1,4.

Elementi di complessità nella lettura del Ct

L'interpretazione del libro nel suo complesso è il primo dato che pone seri interrogativi a chi accosta il Ct. Si tratta di comprendere come leggere il testo; di valutare se sia sufficiente attenersi alla lettera, oppure si debba scegliere la via allegorica, come hanno fatto (e fanno) sia la tradizione giudaica sia quella cristiana. Ci si domanda se esistono altre possibilità e, se sì, quali siano.²

In causa è dunque l'approccio al testo o, meglio, la pluralità di approcci che esso consente.

Il livello di complessità, nel caso del Ct, è tuttavia particolarmente elevato anche a motivo di una difficoltà che, normalmente, gli altri libri biblici non presentano, ovvero l'identificazione dei personaggi posti in scena. Scrive Beauchamp: «I frammenti che descrivono la emozioni dei cuori o la bellezza dei corpi lasciano tracce nella memoria,

¹ Barbiero afferma che non abbiamo un'assoluta chiarezza su come e quando il Ct sia entrato nel Canone; cf. G. BARBIERO, *Cantico dei Cantici* (I Libri Biblici. Primo Testamento 24), Milano 2004, 17-18. Di fatto è noto però che l'argomento fu oggetto di discussione già nel mondo ebraico. Per avere un'idea della vastità della bibliografia prodotta sul Ct si possono utilmente consultare i commentari di M.H. POPE, *Song of Songs* (AncB 7C), Garden City, NY 1977; G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992, e J. LUZÁRRAGA, *Cantar de los Cantares. Sendas del amor* (Nueva Biblia Española), Estella 2005.

² Si veda l'elenco di possibili interpretazioni in LUZÁRRAGA, *Cantar de los Cantares*, 56-87.

ma l'essenziale è ciò che avviene fra le persone, anche se è molto più difficile da seguire. Bisognerebbe innanzitutto poter identificare i ruoli (...).³ Tuttavia, precisamente su questo punto non si perviene a un accordo tra i commentatori.

Già dai tempi antichi una delle domande tipiche che l'interprete si poneva era, infatti, proprio quella relativa al «chi»: chi sono quelli che parlano e agiscono in questo libro? È molto interessante, da questo punto di vista, che Origene, nel suo commento, si preoccupi innanzitutto di identificare i vari ruoli all'interno di quella che lui definisce «azione drammatica».⁴

Borgonovo ha recentemente riproposto una teoria risalente alla fine dell'800, formulata da Delitzsch,⁵ secondo cui i personaggi del Ct vivrebbero una vicenda di tipo triangolare: lei, lui-pastore e lui-re. La ragazza, contesa tra i due innamorati, alla fine sceglierebbe non il re ma colui che davvero ama, ovvero il pastore.⁶ Avremmo dunque a che fare con un dramma di cui è possibile seguire la vicenda narrativa, come in una specie di libretto d'opera. L'opinione è interessante ma, sebbene Borgonovo sostenga che questo modo di leggere renda possibile cogliere in unità tutti gli elementi, vedere in azione due contendenti invece che un solo amante, ci pare non semplifichi la comprensione del testo e, soprattutto, imponga di ricorrere a supposizioni di cui non si ha traccia nel libro.⁷

Un ulteriore motivo di complessità e di incertezza riguarda la questione dell'unità o della frammentarietà del libro. Anche in questo caso le domande sono più numerose delle risposte, perché non è chiaro se

³ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture* (Biblica 1), Milano 2001, 154. Sulla stessa linea Ricoeur afferma: «Si deve confessare che non si sa mai con certezza chi stia parlando, a chi e dove»: P. RICOEUR, «La metafora nuziale», in ID., *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Brescia 2002, 266.

⁴ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Roma 1982, 33-34.

⁵ F.J. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments; Hoheslied und Koeheleth* (BC 4.4), Leipzig 1875.

⁶ G. BORGONOVO, «דודי לי ואני לו». Monogamia e monoteismo alla radice del simbolo dell'amore sponsale nella tradizione dello Jahvismo», in G. ANGELINI – M. CHIODI (edd.), *Maschio e femmina li creò*, Milano 2008, 151-232.

⁷ Borgonovo infatti deve supporre che lei sia stata costretta a lasciare il suo amato pastore quando è stata venduta nell'harem, cosa che il testo non dice, e a individuare sette diversi personaggi tra cui un inserviente mai espressamente nominato; o ancora ritiene che i fratelli abbiano litigato per pretendere un risarcimento, dato che la sorella sarebbe stata sequestrata; BORGONOVO, «דודי לי ואני לו», 162 e 170.

il libro debba essere pensato come una composizione unitaria oppure come una raccolta di canti separati. Ovviamente la teoria della composizione unitaria fornisce un supporto all'ipotesi di uno sviluppo drammatico e narrativo all'interno del libro, mentre quella dei canti separati rende più difficile vedere uno svolgimento dell'azione con una sua continuità dall'inizio alla fine.⁸

A tutto questo si associa la questione della struttura del libro: poiché ogni autore ne propone una differente, riteniamo si debba essere quanto meno prudenti prima di affermare che il libro ne abbia una ben identificabile.

In genere si nota però una certa convergenza nel ritenere che Ct 5,1 costituisca un punto di svolta e, secondo molti, l'apice del libro.⁹ Non è tuttavia così ovvio comprendere cosa si intenda dire con simili affermazioni. Ci si riferisce al livello strutturale, al contenuto del versetto o a entrambi gli aspetti?

Diversi autori tendono infatti a vedere in 5,1 il momento in cui i due amanti si uniscono sessualmente per la prima volta e affermano, pertanto, che qui il Ct raggiunga il suo vertice anche dal punto di vista dello sviluppo narrativo.¹⁰ Di conseguenza sono costretti ad affermare che, precedentemente, non si hanno elementi per parlare di unione sessuale dei due. Ed è precisamente in riferimento a tale assunto che non ci sembra di poter essere concordi, poiché una simile affermazione è difficile da sostenere in modo convincente.

Infatti cosa pensare di un testo come 1,13, in cui la donna dichiara: «L'amato mio è per me un sacchetto di mirra, passa la notte tra i miei

⁸ Benché non sia impossibile pensare al ruolo del redattore come a quello di chi abbia conferito un'unità anche narrativa a canti che avrebbero avuto un'origine autonoma l'uno rispetto all'altro.

⁹ Cf. M. PEETZ, *Emotionen im Hohelied. Eine literaturwissenschaftliche Analyse hebräischer Liebeslyrik unter Berücksichtigung geistlich-allegorischer Auslegungsversuche* (HBS 81), Freiburg 2015, 210 nota 600. La nostra personale opinione è che sia difficile, se non addirittura poco corretto, tentare di imporre al Ct uno svolgimento drammatico lineare o una logica stringente al suo procedere poetico. Nello stesso tempo non escludiamo che si possa parlare di una strutturazione in due parti, come propongono, ad esempio, J.C. EXUM, «A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs», in *ZAW* 85(1973), 47-79 e A. HWANG, «The New Structure of the Song of Songs and its Implications for Interpretation», in *WThJ* 65(2003), 97-111. Anche Borgonovo vede il Ct come un'opera in due atti; BORGONOVO, «דודי לי ואני לו», 162.

¹⁰ Alcuni sottolineano che solo dopo le nozze, a cui si farebbe riferimento in 3,6-11, i due celebrerebbero la loro unione; cf. ad es. HWANG, «The New Structure of the Song of Songs», 102.

seni»? E poco oltre, ai vv. 16-17, dice: «Come sei bello, amato mio, quanto grazioso! Erba verde è il nostro letto, di cedro sono le travi della nostra casa, di cipresso il nostro soffitto». O ancora, in 2,16: «Il mio amato è mio e io sono sua; egli pascola fra i gigli».¹¹

È davvero arduo affermare che si tratti solo di desiderio, di sogno, di immaginazione.¹² Certo, non è impossibile, ma non ci sono indizi che spingano convincentemente in questa direzione e che impongano di non considerare i testi nella loro literalità.

Un esempio di come una certa comprensione globale del testo e della sua trama possa essere condizionante, anche ai fini della traduzione, riguarda l'utilizzo del verbo בּוֹיָה all'interno del libro e, in particolare, la sua presenza in 1,4: come interpretarlo e come tradurlo? Alla luce di quali considerazioni? Stando alla grammatica, riferendosi alla critica testuale o inserendo argomentazioni di carattere interpretativo? O meglio, dato che tutti questi elementi devono essere considerati, quale peso è giusto attribuire a ciascuno di essi?

In tale materia non sempre, a nostro giudizio, i commentatori e i traduttori si comportano con il dovuto rigore.

Entriamo dunque nel merito.

Scelte di traduzione e questioni ermeneutiche in Ct 1,4

In 1,4 abbiamo la prima ricorrenza del verbo בּוֹיָה, nella forma *bifil*, all'interno di Ct. Tale verbo si trova cinque volte nel libro: 1,4; 2,4; 3,4; 8,2 e 8,11. L'ultima ricorrenza è totalmente differente dalle altre quattro e, pertanto, non verrà qui presa in considerazione.¹³ I primi quattro casi mostrano invece un andamento molto interessante. Come osserva bene Barbiero, le prime due volte è l'uomo a introdurre lei in una particolare stanza, mentre nelle altre due occorrenze è lei a voler introdurre

¹¹ Si veda la lunga disamina di Ravasi sul senso di questa finale del v. 16, secondo cui i gigli sono il corpo stesso della donna e il pascersi dell'amato sarebbe il suo godere di lei; cf. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 265-268.

¹² Cf. ad es. Barbiero su 2,16-17 che, a proposito dei due versetti, scrive: «... essi sono accomunati dal tema dell'unione, affermata in linea di principio nel v. 16, e realizzata concretamente (anche se solo a livello di desiderio) nel v. 17» (BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 115).

¹³ Non si tratta infatti di uno dei due amanti che «introduce» l'altro in qualche luogo, ma dei custodi di una vigna di Salomone che devono «portargli» i proventi del loro lavoro.

re lui nella «casa» della madre (אֶל-בֵּית אִמִּי).¹⁴ Si ha dunque una perfetta reciprocità, un andamento speculare che evidenzia il coinvolgimento di entrambi in questa bellissima vicenda amorosa.

Le attestazioni del verbo בּוֹא in Ct

Osservando più da vicino le varie attestazioni del verbo, possiamo notare che le situazioni in cui esso è utilizzato non sono del tutto identiche ma, anzi, presentano importanti differenze.

Partendo dalla fine, in 8,2 abbiamo un *hifil* all'imperfetto (mentre in tutti gli altri casi il TM riporta un perfetto).¹⁵ Le traduzioni italiane normalmente hanno qui un condizionale («ti introdurrei»), motivato dalla precedente esclamazione di desiderio («se tu fossi»).¹⁶ La LXX è molto più diretta e semplicemente afferma, con un futuro: εἰσάξω σε εἰς οἶκον μητρὸς μου («ti introdurrò nella casa di mia madre»). In ogni caso è chiaro che non si sta parlando di qualcosa che accade nel presente, ma di una situazione desiderata oppure preannunciata per il futuro.

In 3,4 la donna ha appena ritrovato il suo amato dopo averlo cercato nella notte. Il testo afferma che lo stringe a sé e rifiuta di lasciarlo andare finché non lo abbia «introdotto» (עַד-שֶׁיָּבִיאָהוּי) nella casa di sua madre e, più precisamente ancora, «nella stanza di colei che mi ha concepito». Anche in questo caso è chiaro che il testo guarda verso il futuro e non sta parlando del momento presente, come segnala la congiunzione עַד preposta al verbo e unita al relativo שֶׁ.

In queste due situazioni il verbo si riferisce dunque a qualcosa di desiderato, che la donna spera si possa realizzare quanto prima.

Più difficili da comprendere sono invece i primi due casi, quelli in cui a parlare è la donna, ma riferendosi ad azioni compiute dall'amato nei suoi confronti.

In 2,4 abbiamo un perfetto *hifil* 3a m.s. che dovrebbe quindi essere reso con «mi ha introdotto», seguito logicamente da un luogo, «la cella/casa del vino». La LXX qui però si discosta dal TM e porta un imperativo plurale: «introducetemi» (εἰσαγάγετέ με). Sulla stessa linea si pongono la Vetus Latina e la Siriaca. La Vulgata appoggia invece

¹⁴ BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 67.

¹⁵ Ma vedremo che la cosa dovrà essere ulteriormente discussa.

¹⁶ Così Ravasi e Barbiero. Mazzinghi traduce «ti porterei», sempre usando un condizionale: L. MAZZINGHI, *Cantico dei Cantici* (NVBTA 22), Cinisello Balsamo (MI) 2011, 103.

il TM. Barbiero afferma che qui è chiaramente da preferire il TM, in quanto *lectio difficilior*, perché le altre tradizioni testuali fanno concordare il verbo del v. 4 con quelli del v. 5, cioè con degli imperativi plurali («sostenetemi», «rinfrancatemi»).¹⁷ Non ci sarebbero dunque buoni motivi per leggere qui un imperativo. Se dunque di perfetto si tratta, giustamente Mazzinghi commenta il testo parlando di «un'unione che si compie».¹⁸

Nel nostro caso, infine, il TM riporta un perfetto *hifil* 3a m.s. («mi ha introdotta»), questa volta sostenuto sia dalla LXX (εἰσήνεγκέν με) che dalla Vulgata e dalla Vetus Latina (*introduxit me*). Garbini, pur osservando che i primi versetti del Ct sono particolarmente soggetti a varianti testuali e analizzandole dettagliatamente, non fa minimamente accenno a eventuali opzioni differenti in riferimento a questa forma verbale. Nota semplicemente che la Siriaca prende una strada del tutto propria «che rappresenta un tentativo d'interpretazione del testo stesso»¹⁹ e che consiste nella resa, divenuta abituale in molte traduzioni, «conducimi, o re, nella tua camera». Peraltro, se volessimo considerare il verbo come un imperativo, dovremmo anche modificare il suffisso legato al sostantivo יָדָר: da 3a m.s. a 2a m.s. (da «sua stanza» a «tua stanza»).²⁰

Quali conclusioni possiamo trarre a partire da una simile situazione testuale? La sintesi più ovvia è che non ci siano ragioni convincenti per modificare il TM, sia in 2,4 che in 1,4 e che, pertanto, il perfetto *hifil* 3a m.s. sia la forma testuale da interpretare.

Le traduzioni del verbo in Ct 1,4

Andando dunque a osservare le scelte dei commentatori troviamo una situazione piuttosto diversificata. Operando una certa semplificazione, è possibile rintracciare tre posizioni:

1. quelli che traducono «mi introduca» o «introducimi», rifiutando il TM e la LXX e rifacendosi, quindi, alla versione Siriaca (più o meno consapevolmente);

¹⁷ BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 61 nota 17.

¹⁸ MAZZINGHI, *Cantico dei Cantici*, 49.

¹⁹ G. GARBINI, *Cantico dei cantici*, Brescia 1992, 28.

²⁰ È esattamente quello che fa Budde nel suo commentario, cf. K.F.R. BUDDE – G. WILDEBOER – A. BERTHOLET, *Die Fünf Megillot* (KHC 17), Freiburg im Breisgau 1898, 2.

2. quelli che, pur mantenendo il perfetto del TM, ritengono che esso contenga una particolare sfumatura di significato;

3. quelli che considerano il testo al perfetto, senza attribuirgli alcuna particolare accezione, e cercano di offrire una loro interpretazione.

All'interno del primo gruppo abbiamo, ad esempio, Ricciotti,²¹ che esplicitamente apprezza la versione Siriaca, Stadelmann²² e Mazzinghi.²³ Nel secondo troviamo Ravasi che, pur affermando senza tentennamenti la presenza del perfetto e riconoscendo come spesso il verbo abbia una chiara connotazione sessuale, arriva alla conclusione che esso debba essere inteso, in questo caso, come un perfetto precativo e, quindi, finisce con il tradurre ugualmente «mi introduca». Il motivo sarebbe quello di un parallelismo con l'imperativo (מְשַׁכְּנִי) e il coortativo (נְרַוְצָה) precedenti.²⁴

Analogamente procede Peetz nel suo studio sulle emozioni: siamo nel regno del desiderio e non della realtà.²⁵

Su una linea simile si muove Stoop-van Paridon nel suo studio filologico sul Ct.²⁶ L'autore non mette in discussione la presenza del perfetto, ma ritiene che debba essere letto con una particolare accezione. A partire dalla grammatica di Waltke – O'Connor, parla di un perfetto accidentale o di confidenza, tipico della letteratura profetica.²⁷

²¹ G. RICCIOTTI, *Il Cantico dei Cantici. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento*, Torino 1927, 199.

²² L. STADELMANN, *Love and Politics. A New Commentary on the Song of Songs*, New York 1992, 15; 24.

²³ MAZZINGHI, *Cantico dei Cantici*, 39-40. L'autore però, nel commento, osserva come il verbo abbia una chiara connotazione sessuale e come l'ingresso nella camera nuziale sia particolarmente sottolineato attraverso tre verbi. A questo punto non è molto chiaro se continuiamo a muoverci nell'ambito del desiderio o della realtà. Di fatto la traduzione adottata è quella che sia la traduzione CEI del 1974 sia l'attuale del 2008 fanno propria.

²⁴ RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 158.

²⁵ PEETZ, *Emotionen im Hohelied*, 64.

²⁶ P.W.T. STOOP-VAN PARIDON, *The Song of Songs. A Philological Analysis of the Hebrew Book* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 17), Louvain 2005, 44-45. Sulla medesima linea interpretativa già Robert e Tournay che traducono al presente e parlano di un perfetto profetico, con cui si indicherebbe la certezza della realizzazione futura di quanto affermato: A. ROBERT – R.J. TOURNAY, *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire*, Paris 1963, 65. Tournay, in una successiva pubblicazione, traduce: «Quand le Roi m'aura introduite en ses appartements», esplicitando ulteriormente la dimensione di questo futuro certo: R.J. TOURNAY, *Le Cantique des cantiques. Commentaire abrégé* (Lire la Bible 9), Paris 1967, 32.

²⁷ Ma siamo nel Ct, il che rende l'appoggio piuttosto fragile.

Si tratterebbe dunque di un perfetto che annuncia un evento futuro,²⁸ rendendo così grammaticalmente accettabile la lettura «he will cause me to come».

Lys ritiene, al contrario, che il perfetto non possa essere tradotto con un futuro e sceglie di utilizzare un presente, ma mantiene una posizione poco chiara su ciò che starebbe accadendo: da un lato accenna a un possibile incontro al di fuori del matrimonio, dall'altro ritiene che la donna non stia raccontando di un'esperienza passata o presente, bensì esprima liberamente il proprio desiderio.²⁹

Anche Garrett adotta il presente come tempo verbale per la sua traduzione. Di nuovo però, a livello interpretativo, si pongono delle difficoltà: prima l'autore afferma con grande convinzione che siamo di fronte a un testo dalla natura chiaramente prolettica e poi sostiene ripetutamente che il Ct non avrebbe alcun senso se cominciasse con i due già all'interno della camera nuziale.³⁰ Fatichiamo a questo punto a comprendere perché alcuni elementi del testo possano essere letti in chiave prolettica e altri invece no.

Già Joüon (1909) aveva scelto di tradurre il perfetto con un presente e aveva affermato senza timore che il desiderio espresso dalla sposa viene immediatamente realizzato in quanto il re la introduce nelle sue stanze. L'autore identifica però queste stanze con il luogo in cui si celebra il festino delle nozze e conclude ritenendo che questo sia detto in riferimento al santuario, al tempio di Gerusalemme, spostandosi pertanto sul terreno dell'allegoria.³¹

Nel terzo gruppo è possibile includere numerosi commentatori quali, ad esempio: Barbiero, Bloch – Bloch, Carr, Chouraqui, Fischer, Heinevetter, Hess, Garbini, Keel, Krinetzki, Luzárraga, Murphy, Pope, Zakovitch.

Se, dunque, per quanto riguarda la traduzione c'è una certa convergenza, nuove questioni insorgono quando dalla traduzione proposta si passa al commento.

²⁸ B.K. WALTKE – M.J. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990, 30.5.1e, 490.

²⁹ D. LYS, *Le plus beau chant de la creation. Commentaire du Cantique des Cantiques* (LeDiv 51), Paris 1968, 62.67-68.

³⁰ D.A. GARRETT – P.R. HOUSE, *Song of Songs / Lamentations* (WBC 23B), Nashville, TN 2004, 127-129.

³¹ P. JOÜON, *Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique*, Paris 1909, 130.

Un caso emblematico ci sembra quello di Zakovitch che traduce: «Es brachte mich der König in seine Gemächer», ma inquadra il tutto sotto un titolo molto significativo: «Wachtraum», cioè «sogno a occhi aperti».³² Con questa lettura in chiave onirica, da un lato si ha la possibilità di rispettare il testo nella sua integrità e dall'altro si possono impostare le cose come se si parlasse di qualcosa che non accade, che non avviene «realmente», qualcosa che il Ct non deve dire, almeno non ora, non in questo frangente.

Tuttavia l'autore si trova poi a fare affermazioni non del tutto coerenti rispetto al proprio assunto. Se infatti siamo nel mondo dei sogni e dei desideri, diventa difficile, in seguito, affermare che la ragazza può adesso, dopo essere stata condotta da lui nella sua stanza, ritenere nel giusto quelle che desiderano il suo amore.³³ È infatti il passaggio dall'inesperienza all'esperienza a permetterle un giudizio simile sulle altre donne: «a ragione ti amano!». Ora, affermare che questo passaggio sia frutto di un sogno a occhi aperti sembra poco ragionevole e tende a complicare la lettura del testo.³⁴ In maniera simile, leggono in chiave onirica o come espressione di desiderio Barbiero³⁵ e Krinetzki.³⁶

Luzárraga traduce con il perfetto e conduce un'ottima analisi. L'autore nota che la prima azione compiuta dallo sposo verso la sua sposa è precisamente quella di «introdurla», verbo con cui nell'AT si segnala spesso proprio la mutua relazione sponsale.³⁷ Giunto però alla fine del commento, afferma che, volendo, si potrebbe tradurre il verbo con un imperativo, benché sarebbe scorretto apportare un'emenda-zione testuale.³⁸ In ogni caso, per quanto possiamo comprendere, l'autore pensa a una situazione che può essere intesa sia come passata che come presente.³⁹

La maggior parte degli autori non sembra dare peso reale alla presenza del perfetto e lo traduce semplicemente al passato senza entrare

³² Y. ZAKOVITCH, *Das Hohelied* (HThKAT), Freiburg 2004, 117.

³³ Cf. ZAKOVITCH, *Das Hohelied*, 116.

³⁴ È quello che afferma Keel: O. KEEL, *Das Hohelied* (ZBK 18), Zürich 1986, 53.

³⁵ BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 67.

³⁶ G. KRINETZKI, *Kommentar zum Hohelied. Bildsprache und theologische Botschaft* (BET 16), Frankfurt am Main 1981, 67.

³⁷ LUZÁRRAGA, *Cantar de los Cantares*, 161-164.

³⁸ *Ibid.*, 164 nota 115.

³⁹ Come precisa *ibid.* la nota 114.

nel merito. Si possono osservare le varie posizioni sostenute da Bloch – Bloch,⁴⁰ Carr, Chouraqui,⁴¹ Heinevetter,⁴² Pope.⁴³

In maniera esplicita, solo Murphy,⁴⁴ Hess e Fischer,⁴⁵ tra i commentatori consultati, traducono con un perfetto e affermano che il testo descrive il fatto come avvenuto. In particolare Hess nota con precisione il passaggio dal desiderio al racconto: «At this point the perspective shifts from desire to narrative. The king now responds to the lover and fulfils her request. There in no time interval or delay. The female does not count time between the climax of her desire and its fulfilment in the male lover's action».⁴⁶ Inoltre osserva che, sebbene il termine חֶדֶר possa indicare qualunque tipo di camera, spesso si ha un riferimento al letto o alla camera nuziale.

Questa dunque la situazione tra gli autori.

Alcune osservazioni di carattere ermeneutico

Se, come si è mostrato, non esistono buone ragioni, dal punto di vista della critica testuale, per proporre una qualche emendazione, tuttavia quello che si nota, a partire dalla situazione evidenziata tra i commentatori, è il sussistere di una certa difficoltà a tradurre la forma verbale esaminata nella sua letteralità.

Quando anche ciò accade, e quindi si prende in considerazione il perfetto *hifil* che il testo presenta, si tende tuttavia a spiegare che, in

⁴⁰ Traducono al passato senza porre questioni di carattere testuale e senza commentare; per la camera ipotizzano un luogo segreto ma all'aperto, il che non ci sembra molto convincente: A. BLOCH – C. BLOCH, *The Song of Songs. A New Translation*, New York 1995, 138-139.

⁴¹ Legge il tutto alla luce dell'esperienza d'Israele e, quindi, in chiave allegorica. Nel nostro versetto, vede come la sposa, in esilio, invochi la presenza del suo amante che, infatti, viene e la conduce nelle sue stanze: A. CHOURAQUI, *Le Cantique des Cantiques suivi des Psaumes*, Paris 1984, 39.

⁴² Lascia aperta la questione di un reale compimento o meno del desiderio espresso dalla donna: H.J. HEINEVETTER, »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!«. *Das Hohelied als programmatische Komposition* (BBB 69), Frankfurt am Main 1988, 74.

⁴³ Presenta la sua traduzione ma non evidenzia nessun problema testuale né offre un commento dettagliato del testo POPE, *Song of Songs*, 291.

⁴⁴ R.E. MURPHY, *The Song of Songs. A commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Minneapolis, MN 1990, 125.127-128.

⁴⁵ La traduzione che l'autore offre è chiaramente al passato («Der König brachte mich in seine Gemächer»): S. FISCHER, *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung. Erzähltextanalyse eines poetischen Textes* (FAT 72), Tübingen 2010, 32. Dopo questo inizio nella corte del re, dal v. 5, lei racconterebbe la propria vicenda: *ibid.*, 57.95.

⁴⁶ R.S. HESS, *Song of Songs*, Grand Rapids, MI 2005, 53.

questo caso specifico, il verbo assume particolari sfumature di significato o a leggere la scena descritta per lo più in chiave onirica o come espressione di un intenso desiderio.

La domanda che ci poniamo è dunque molto semplice ma, ci sembra, importante: perché tanta resistenza a leggere il testo così com'è? Perché questi tentativi di interpretarlo al di là della lettera? Certamente esso presenta difficoltà nel riconoscere i locutori, negli improvvisi cambiamenti di persona e di luogo, ma questi fattori non risultano così rilevanti ai fini delle scelte che gli interpreti compiono in questo preciso punto del libro. Per lo più infatti sembra condivisa, ma non esplicitata⁴⁷ (e, per questo, molto difficile da confutare), l'opinione secondo cui non sarebbe opportuno che i due abbiano la possibilità di incontrarsi in un modo così intenso fin dal quarto versetto del poema. Pertanto, la sfumatura di carattere esortativo risulterebbe essere quella che meglio si confà al testo,⁴⁸ oppure si preferisce intendere l'insieme alla stregua di un sogno o di un desiderio. Ma nessuna di queste operazioni, per quanto lecita, è, di per sé, del tutto giustificata: la dimensione onirica dev'essere supposta senza che mai essa sia dichiarata dal testo stesso⁴⁹ e la sfumatura di carattere esortativo dev'essere affermata e ricercata senza che essa sia così evidente.

Ci risulta peraltro difficile comprendere perché un autore che ha così ben utilizzato l'imperfetto al v. 2, con un'apertura del poema assolutamente magistrale per intensità e per sonorità (יִשְׁקֵנִי מְנַשִּׁיקוֹת פִּיהוּ), al v. 4 passi improvvisamente da un imperfetto, anch'esso chiaramente esortativo (נְרוּצָה), a un perfetto (הִבֵּיאֵנִי), se non intendeva con questo dire qualcosa di piuttosto preciso, cioè segnalare appunto il passaggio dal desiderio alla sua realizzazione.

Se ben comprendiamo quello che accade, i commentatori, al fine di poter cogliere una progressione nella vicenda dei due amanti, sono spinti a considerare il perfetto del v. 4 non così come esso si presenta, ma con sfumature di senso differenti. Infatti, qualora i due vivano fin dall'inizio un'unione piena e gratificante, verrebbe meno, a loro giudizio, la tensione narrativa da cui il testo è attraversato.

⁴⁷ In questo Garrett costituisce, come abbiamo visto, un'eccezione.

⁴⁸ Precisamente per questa ragione la lettura della Siriaca è così spesso presa in considerazione nelle traduzioni.

⁴⁹ Solo in Ct 5,2 è possibile immaginare che la donna alluda a una situazione di dormi-veglia ma, anche in quel caso, i commentatori, in genere, non parlano puramente di un sogno. Difficile quindi ammettere che qui invece si tratti unicamente di questo. Cf. BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 222 nota 43.

Noi crediamo non sia così e, per questo, vorremmo provare a rileggere i vv. 2-4 ponendo attenzione al loro genere letterario e al ruolo che essi rivestono all'interno del libro. Inoltre siamo convinti che una lettura più precisa di questi versetti, e di questo verbo in particolare, possa favorire una differente comprensione del Ct globalmente inteso, uscendo da una visione del testo secondo cui il suo apice sarebbe costituito dalla realizzazione dell'unione sessuale tra i protagonisti: il Ct ha, crediamo, molto di più da dire ai suoi lettori.

Per una lettura complessiva di Ct 1,2-4

Due ci sembrano gli elementi che dovrebbero essere maggiormente considerati per comprendere questo testo nel suo insieme: il genere letterario e la struttura.

Delimitazione e genere letterario

Molti commentatori considerano Ct 1,2-4 come un'unità in sé conclusa e, quindi, indipendente,⁵⁰ mentre altri ritengono che faccia parte di un complesso testuale più ampio.⁵¹ In ogni caso appare per lo più riconosciuta la presenza di una cesura alla fine del v. 4 e l'inizio di qualcosa di nuovo a partire dal v. 5, sia che i versetti vengano ritenuti del tutto indipendenti, sia che siano considerati all'interno di un'unità letteraria maggiore.⁵²

A nostro parere lo stacco tra il v. 4 e il v. 5 è ben pronunciato e, pertanto, adottiamo la posizione di quei commentatori che leggono i vv. 2-4 come un'unità letteraria autonoma. Peraltro, anche la tradizione

⁵⁰ Cf. ad esempio RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 149-163; BORGONOV, «דודי לי ואני לו», 163; ROBERT – TOURNAY, *Le Cantique des Cantiques*, 62-68 [prologo]. Secondo Peetz sarebbe il primo dei ventotto canti da lei individuati: PEETZ, *Emotionen im Hohelied*, 63-75.

⁵¹ Per Barbiero esso consisterebbe in 1,2-2,7: BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 59-96. Stadelmann invece ritiene che «i preludi dell'amore» occupino 1,2-17: STADELMANN, *Love and Politics*, 15-54.

⁵² Fischer, come abbiamo visto, afferma che, a partire dal v. 5, ha inizio il racconto della vicenda della donna alle figlie di Gerusalemme: FISCHER, *Das Hohelied Salomos*, 57. Completamente differente ma, a nostro parere, poco fondata da un punto di vista retorico, la suddivisione proposta da Hopf nel suo recentissimo studio sul Ct. L'autore infatti considera 1,2-4ab come prima scena e 1,4c-11 come seconda scena in cui la donna si confronterebbe con le figlie di Gerusalemme; cf. M. HOPF, *Liebesszenen. Eine literaturwissenschaftliche Studie zum Hohenlied als einem dramatisch-performativen Text* (AThAN 108), Zürich 2016.

manoscritta sembra aver compreso in questo modo, poiché sia il Codice di Leningrado sia quello di Aleppo presentano un vistoso spazio dopo il v. 4.

Come definire dunque questi versetti? I commentatori solitamente parlano di «prologo» o di «proemio» e la definizione ci sembra convincente. Si tratta allora di comprendere cosa sia lecito aspettarsi di trovare in un testo di questo tipo.

Se si ricorre alle definizioni dei vocabolari, il prologo è un testo di carattere introduttivo, in cui si può esporre l'antefatto dell'opera che segue, oppure che può brevemente illustrarne il contenuto. All'interno di un'opera letteraria e, nello specifico, di un testo poetico qual è il Ct, esso sarà particolarmente curato, sintetico, ben organizzato e annuncerà i temi portanti dell'opera nel suo complesso.

In effetti è esattamente così. I quattro versetti del prologo sono come un concentrato di passione, di desiderio, di espressione limpida e forte dell'amore della donna del Ct nei confronti del suo amato. È lei infatti che riempie la scena e, da subito, fa sentire quella voce femminile che dominerà il libro in modo chiarissimo.

Nello stesso tempo, stando al testo così come esso si presenta, risulta evidente che, al desiderio di lei, fa eco la risposta di lui, poiché la fa entrare là dove lei desidera essere condotta, come del resto accadrà di nuovo in 2,4.

Non riteniamo quindi affatto strano né inopportuno che l'*incipit* di un libro in cui lei e lui continuamente si cercano e si trovano possa fin da subito tratteggiare l'ardore della ricerca e, insieme, la gioia del suo appagamento, il correre dei due e il giungere poi nelle stanze in cui si possa celebrare l'amore.

In questo senso, se il re conduce dall'inizio la giovane all'interno del suo palazzo, non c'è alcuna caduta di tensione narrativa,⁵³ bensì annuncio del senso profondo di questa bellissima vicenda amorosa in cui tutto è continuamente ricerca e conquista, per aprirsi a una nuova ricerca, in un gioco di sempre maggiore profondità della scoperta della bellezza stupenda che l'altro è.

Di conseguenza non è molto logico, a nostro giudizio, pretendere di trovare un qualche apice del testo, facendolo coincidere con il momento in cui si possa dire che i due vivono pienamente la loro unione, anche sessuale: il Ct non afferma mai in modo esplicito che tale unio-

⁵³ Il che sarebbe vero in ogni caso, ma vale a maggior ragione all'interno del prologo dell'opera.

ne abbia avuto luogo né mai si preoccupa di affermare che questo non sia avvenuto.⁵⁴ Una simile affermazione è semplicemente al di fuori del suo orizzonte.⁵⁵

Peraltro anche 5,1, considerato spesso, come si è detto, il testo in cui si avrebbe una svolta all'interno dell'azione drammatica e della vicenda amorosa dei due, non descrive esplicitamente una simile unione più di quanto non facciano altri passaggi.⁵⁶

Se dunque consideriamo il Ct nel suo complesso, rinunciando a voler vedere uno sviluppo narrativo per cui solo dopo le nozze avverrebbe l'unione degli sposi⁵⁷ e accettiamo di leggere 1,2-4 come prologo in cui vengono annunciati i temi portanti dell'opera, non sussistono motivi per cercare significati particolari da attribuire a הָבִיאָנִי e diviene assolutamente logico tradurre questo verbo così come si presenta: «mi ha introdotto».

Osservazioni sulla struttura

Anche dal punto di vista strutturale il testo non contraddice, ma piuttosto sostiene ampiamente la nostra traduzione e interpretazione del verbo studiato.

Partendo infatti dalla suddivisione, generalmente accettata, di questi versetti in due strofe (vv. 2-3 e v. 4),⁵⁸ è possibile osservare come le due parti si corrispondano in maniera piuttosto precisa nella loro organizzazione.

In ognuna, infatti, il testo si apre con una dichiarazione di desiderio da parte di lei: nel primo caso si tratta dei baci, nel secondo di un correre insieme.

⁵⁴ Ci permettiamo di ricordare che non sarebbe corretto proiettare su un testo biblico antico questioni di ordine morale che hanno tutt'altre origini e che hanno senso per noi in un contesto totalmente differente.

⁵⁵ Da questo punto di vista ci sembra particolarmente stimolante il già citato studio di Ricoeur in cui l'autore sottolinea il significato nuziale del Ct, notando che tuttavia esso non parla direttamente di matrimonio: RICOEUR, «La metafora nuziale», 263-298.

⁵⁶ «Sono venuto nel mio giardino, o sorella mia, sposa; ho raccolto la mia mirra e il mio balsamo...» (5,1) non dichiara esplicitamente un'avvenuta unione sessuale più di quanto non faccia un'espressione come «la mia vigna, proprio la mia, non l'ho custodita» (1,6) e altre che abbiamo già citato.

⁵⁷ Sarebbe peraltro da provare che, in qualche testo, si tratti esplicitamente del matrimonio dei due. La pericope di 3,6-11 potrebbe alludervi ma non lo afferma.

⁵⁸ Cf. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 150-151; Barbiero considera i vv. 2-4 un'unica strofa comunque suddivisa in due parti: BARBIERO, *Cantico dei Cantici*, 63; HEINEVETTER, «Komm nun, mein Liebster», 70.

Segue poi una sostanziale dichiarazione dell'appagamento del desiderio espresso. Se infatti (v. 2), dopo aver invocato i suoi baci, la donna canta la bellezza delle effusioni amorose di lui, ugualmente, nella seconda strofa, lei chiede di essere attirata più vicina correndo insieme (evidentemente verso un luogo che permetta tale prossimità) e lui realizza la richiesta di lei introducendola nelle sue stanze.

In entrambe le parti si ha inoltre una piccola espansione dal carattere descrittivo e celebrativo riferita alla bellezza dell'incontro (nella prima) e alla memoria gioiosa che ne resterà per sempre (nella seconda).

Essa serve a motivare la conclusione di ogni strofa in cui si ha una dichiarazione di comprensione nei confronti di tutte le donne che si sono innamorate di lui: impossibile non amarlo, dice lei, dopo aver gustato l'incanto di un simile momento!

Potremmo visualizzare il procedere del testo in questo modo:

² Che mi baci con i baci della sua bocca;	1. DESIDERIO	↪
sì, <i>deliziose</i> le tue tenerezze più del vino.	2. Affermazione/Dichiarazione	↩
³ Per fragranza i tuoi profumi sono <i>deliziosi</i> , profumo versato il tuo nome:	3. ESPANSIONE: IL PROFUMO DELL'INCONTRO	↪
per questo le fanciulle <u>ti amano</u> .	4. TI AMANO	↩
⁴ Trascinami dietro di te, corriamo!	1. DESIDERIO	↪
Mi ha introdotto il re nelle sue stanze;	2. Affermazione/Dichiarazione	↩
gioiremo e ci rallegheremo per te, ricorderemo <i>le tue tenerezze più del vino</i> :	3. ESPANSIONE: LA GIOIA E LA MEMORIA DELL'INCONTRO	↪
a ragione <u>ti amano</u> .	4. TI AMANO	↩

Le due strofe mostrano dunque una notevole corrispondenza ed è possibile osservare come il primo elemento generi il secondo, passando dal desiderio alla realizzazione, mentre il terzo stia a fondamento del quarto come motivazione dell'amore delle donne verso il diletto.

È dunque non solo sensato, ma profondamente opportuno e richiesto dalla logica del testo medesimo, tradurre הִבִּיאֲנִי con «mi ha introdotto», senza cercare particolari sfumature di senso e senza pretendere, in tal modo, di posticipare l'incontro degli amanti.

Conclusione

Il percorso fatto, attraverso la complessità del Ct e le scelte degli autori nella traduzione di un singolo verbo, ci ha permesso di cogliere che gli elementi in gioco, all'interno di qualsiasi scelta, sono molteplici e interconnessi.

Abbiamo mostrato che, da un punto di vista testuale, non ci sono motivi per ricorrere a emendazioni e che, da un punto di vista grammaticale, il testo si spiega perfettamente senza dover postulare particolari accezioni nell'uso del perfetto in ebraico.

A livello interpretativo, poi, la necessità di «spostare» il momento in cui i due amanti realizzano la loro unione sembra essere più un'esigenza degli interpreti che non della pericope in questione. Essa infatti, nella sua qualità di prologo, non ha motivi per evitare un simile tema, ma, al contrario, lo annuncia come uno degli elementi principali dell'opera letteraria successiva.

Anche la struttura dei vv. 2-4 sostiene la medesima lettura, vedendo una duplice espressione del desiderio di lei e, immediatamente, la sua realizzazione da parte di lui.

Se, come abbiamo mostrato, il Ct non teme di cantare la bellezza dell'amore fisico fin dalle prime righe, è parimenti logico che non tema di farlo ripetutamente e con insistenza, anche in seguito. Abbiamo accennato dunque alle difficoltà in cui si imbattono quegli autori che vogliono vedere in 5,1 il momento di svolta nella vicenda, dovendo affermare, contro l'evidenza di numerosi passi, l'assenza di un precedente incontro intimo tra i due.

Volendo spingere queste considerazioni fino all'estremo, dobbiamo riconoscere che il Ct, pur accennando a una processione nuziale (in 3,6-11) non dichiara mai che le nozze tra i due amanti siano avvenute. Alla fine, infatti, la donna dovrà ancora affermare: «Come vorrei che tu fossi mio fratello, allattato al seno di mia madre! Incontrandoti per strada ti potrei baciare senza che altri mi disprezzi. Ti condurrei, ti introdurrei nella casa di mia madre; tu mi inizieresti all'arte dell'amore. Ti farei bere vino aromatico e succo del mio melograno» (Ct 8,1-2). Dunque il matrimonio non c'è stato, visto che lui ancora non viene pienamente riconosciuto dalla famiglia di lei.⁵⁹ Ma questo non impedisce che, subito dopo, lei dichiari parimenti: «La sua sinistra è sotto

⁵⁹ Peraltro, ancora in 8,8 si dice che i fratelli di lei pensano a come fare quando dovranno cercarle un marito.

il mio capo e la sua destra mi abbraccia» (8,3) e che segua il tipico «ritornello del risveglio».

Uniti dunque o ancora divisi? Sempre uniti eppure sempre in ricerca l'uno dell'altro sono cantati. Come nel prologo sono cantati il desiderio e la sua realizzazione, così nell'epilogo si parla di un sigillo d'unione (v. 6) e insieme di una fuga che lui deve ancora affrontare (v. 14).

È dunque dentro questo movimento incessante che il Ct chiede di essere letto. Per questo riteniamo che l'amata possa dire fin da subito, senza con questo essere né volgare né sconveniente: «Mi ha introdotto il re nelle sue stanze».

Ermeneutica e grammatica non vivono dunque alcun conflitto, purché si accetti di leggere il Ct senza imporgli strutture che probabilmente non gli appartengono.

OMBRETTA PETTIGIANI
Istituto Teologico di Assisi
Via Monte Pramaggiore, 8
00141 Roma
sr.ombretta@gmail.com

Parole chiave

Cantico dei Cantici – Ct 1,2-4 – Ermeneutica

Keywords

Canticle of Canticles – Ct 1,2-4 – Hermeneutics

Sommario

Il presente articolo riflette sulla traduzione e l'interpretazione del verbo בוא in Ct 1,4. Si propone di tradurre il perfetto *hifil* con «mi ha introdotto», senza ricorrere a emendazioni testuali né a particolari *nuances* a cui il verbo dovrebbe sottostare. Invece esso va compreso nel contesto dei vv. 2-4 che svolgono la funzione di prologo del libro, un prologo in cui i temi del libro sono già presentati, in questo caso il desiderio e la sua realizzazione. Infatti tutto il libro è percorso da un movimento incessante in cui «unione» e «ricerca» sono i due poli necessari della relazione amorosa.

Summary

The article deals with the translations and interpretations of the verb בִּיאַ in Song 1,4 and proposes to translate the perfect *hifil* as «he has introduced me», without any emendations and without attributing any specific meaning to the verbal form; instead highlighting the function of vv. 2-4 as prologue. Thus the Canticle can be better understood in its complexity, reading it as an ongoing meeting and search of two lovers, right from the beginning, without having to wait for a precise moment in order to speak about the intimate encounter between the two of them.

Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: Sir 21,1–28

Introduzione

Dopo aver analizzato in due precedenti articoli¹ le sezioni di Sir 18,15–19,17 e 19,20–20,31, studiamo ora la pericope seguente: Sir 21,1–22,26. Si tratta di un brano introdotto dal vocativo τέκνον e chiuso dai due versetti di Sir 22,25–26 redatti alla prima persona singolare (*Ich-Form*). Il testo di Sir 21,1–22,26 può essere circoscritto a causa di una sottile ma reale inclusione, rilevabile nei due versetti iniziali e finali:

21,1 τέκνον ἥμαρτες μὴ προσθῆς μηκέτι
καὶ περὶ τῶν προτέρων σου δεήθητι
21,2 ὥς ἀπὸ προσώπου ὄψεως φεῦγε ἀπὸ ἁμαρτίας
ἐὰν γὰρ προσέλθῃς δήξεταιί σε
ὁδόντες λέοντος οἱ ὁδόντες αὐτῆς
ἀναιροῦντες ψυχὰς ἀνθρώπων

.....

22,25 φίλον σκεπάσαι οὐκ αἰσχυνθήσομαι
καὶ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οὐ μὴ κρυβῶ
22,26 καὶ εἰ κακά μοι συμβήσεται δι' αὐτόν
πᾶς ὁ ἀκούων φυλάσσεται ἀπ' αὐτοῦ

¹ S. BUSSINO – M. GILBERT – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», in *RivB* 63(2015), 117–136; M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», in *RivB* 65(2017), 329–348. Le citazioni del libro di Ben Sira, senza alcuna indicazione aggiuntiva (Sir), si riferiscono al testo greco, seguendo la numerazione del testo ebraico H per i capitoli e la numerazione del testo Greco II per i versetti. Le altre versioni del libro sono indicate in questo modo: Sir^H (per il testo ebraico), Sir^{Lat} (per il testo latino), Sir^{Pesh} (per il testo della Peshitta). Per le linee del testo greco del prologo si opta per Sir^{Prolog}. Se non diversamente indicato, il testo greco sarà citato utilizzando l'edizione critica di J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (S.VTG 12/2), Göttingen 1965; ²1980.

Gli elementi sono: la ripetizione dell'espressione ἀπὸ προσώπου + il genitivo (Sir 21,2a; 22,25b), la proposizione condizionale (Sir 21,2b: ἐὰν γὰρ; Sir 22,26a: καὶ εἰ) e la disposizione concentrica di alcuni elementi

Sir 21,1-2	a.	ἡμαρτες	
	b.	ἀπὸ προσώπου + genitivo (ὄψεως)	
	a'.	ἀπὸ ἁμαρτίας + condizionale	
Sir 22,25-26	a.	φίλον	
	b.	ἀπὸ προσώπου + genitivo (αὐτοῦ)	
	a'.	condizionale + ἀπ' αὐτοῦ	

Ambedue gli schemi concentrici hanno al centro l'espressione ἀπὸ προσώπου + genitivo, mentre ai due estremi hanno la ripetizione del radicale (ἡμαρτες / ἀπὸ ἁμαρτίας) o del nome/pronome (φίλον / ἀπ' αὐτοῦ). Il terzo elemento (a'.) è retto in tutti e due i casi da ἀπὸ + il genitivo e contiene la proposizione condizionale in posizione chiasmica.

La struttura generale di Sir 21,1–22,26 è costituita da un corpo centrale (Sir 21,11–22,18), articolato in due parti (Sir 21,11–28 e Sir 22,1–18), introdotto e seguito da due unità (Sir 21,1–10; Sir 22,19–26):

- I Sir 21,1–10: insuccesso esistenziale del peccatore
- II Sir 21,11–22,18: confronto tra il saggio e lo stolto
- III Sir 22,19–26: valore dell'amicizia.

Il corpo centrale di Sir 21,11–22,18 è caratterizzato da una inclusione significativa:

- τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ, *della propria mente* (Sir 21,11a) // ἐπὶ διανοήματος μωροῦ, *basato su una riflessione di stolto* (Sir 22,18c)
- τοῦ φόβου κυρίου, *del timore del Signore* (Sir 21,11b) // κατέναντι παντὸς φόβου, *di fronte a ogni timore* (Sir 22,18d)
- σοφία, *sapienza* (Sir 21,11a) // μωροῦ, *di stolto* (Sir 22,18c).

Dal punto di vista tematico questa inclusione significa che chi osserva la Legge padroneggia la propria mente e le proprie riflessioni, e che il timore del Signore (manifestato nell'osservanza della Legge) trova il suo compimento nella sapienza (Sir 21,11). Per contro un cuore

meschino, fondato su riflessioni di stoltezza (letteralmente: di stolto), non regge di fronte a ogni timore (Sir 22,18).

Il corpo centrale poi è articolato in due parti, accomunate dalla medesima tematica del confronto tra il saggio e lo stolto: Sir 21,11–28 (atteggiamenti e parole del saggio e dello stolto) e Sir 22,1–18 (le sfide dell'educazione).

Fanno da cornice al corpo centrale due brevi unità che sembrano scollegate tra loro. In realtà c'è un probabile nesso: la prima unità (Sir 21,1–10) mostra l'inconsistenza del peccato e di conseguenza l'insuccesso esistenziale del peccatore (ὑπερήφανος, *il superbo*; μισῶν ἐλεγμόν, *colui che disprezza un monito*; ὁ δυνατὸς ἐν γλώσσῃ, *il bravo di lingua*), in contrapposizione al povero (πτωχός), a chi teme il Signore (ὁ φοβούμενος κύριον) e a chi è riflessivo (ὁ νοήμων). La seconda unità (Sir 22,19–26) descrive come il saggio – ed è lo stesso Siracide direttamente coinvolto in prima persona (Sir 22,25–26) – è capace di costruire un vero rapporto di amicizia, cioè il successo esistenziale.

Tra le due unità di cornice non ci sono collegamenti letterari, ad eccezione di una debole inclusione:

- Sir 21,2a: ὥς ἀπὸ προσώπου ὄφεως φεῦγε ἀπὸ ἀμαρτίας, *come davanti a un serpente, fuggi dal peccato*
- Sir 22,25b: καὶ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οὐ μὴ κρυβῶ, *e dal suo cospetto non mi nasconderò.*
- Intercede inoltre una certa relazione tra τέκνον (Sir 21,1a) e φίλον (Sir 22,25), nel senso che il discepolo/figlio a cui il Siracide all'inizio si rivolge è diventato il discepolo/amico; non solo il maestro educa paternamente il discepolo/figlio, ma si sente coinvolto direttamente in un rapporto profondo di amicizia.

Il testo è quello della versione greca Gr I,² non essendo ancora stato ritrovato per intero l'originale ebraico del nonno, ad eccezione di alcuni versetti recentemente scoperti, che verranno di volta in volta segnalati.³

² Non teniamo conto delle aggiunte della versione greca lunga (Gr II), sulle quali si vedano: C. KEARNS, *The Expanded Text of Ecclesiasticus: Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origin* (DCLS 11), Berlin-New York 2011, 163–164.263.299; S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Roma 2013, 283–330.

³ S. ELIZUR, «ספר בן סירא של ספר בן סירא», in *Tarbiz* 78(2008), 17–28; J.-S. REY, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», in H. AUSLOOS –

L'analisi seguente si propone di fondare questa struttura mediante un accurato studio delle singole unità. In questa prima parte presentiamo l'analisi di Sir 21,1-28, mentre un successivo articolo sarà dedicato a Sir 22,1-26 e a una visione sintetica dell'insieme.

Sir 21,1-10: insuccesso esistenziale del peccatore

Questo brano introduce l'intera sezione di Sir 21,1-22,26 ed è articolato in tre sub-unità (vv. 1-2; 3-5; 6-10), come apparirà dall'analisi seguente. Il Siracide, tramite un linguaggio concreto e ricco di paragoni, intende anzitutto evidenziare come il peccato non sia semplicemente una disobbedienza a una legge divina astratta, ma propriamente un insuccesso a livello dell'esistenza. Illustrano il testo un'analisi letteraria e alcune annotazioni esegetiche.

- 1 τέκνον ἥμαρτες μὴ προσθῆς μηκέτι
καὶ περὶ τῶν προτέρων σου δεήθητι
- 2 ὥς ἀπὸ προσώπου ὄψεως φεύγε ἀπὸ ἀμαρτίας
ἐὰν γὰρ προσέλθῃς δήξεται σε

B. LEMMELIJN – M. VERVENNE (edd.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (BETHL 224), Leuven 2008, 387-416. Nel verso di questo bifoglio, si leggono questi versetti del nostro brano: Sir 21,22.23.26; 22,11abcd-12.21-22; sono analizzati da Rey nelle sue pagine. Ecco la traduzione di Rey in francese di questi versetti:

- 21,22: Le pied de l'insensé se hâte vers la maison,
mais c'est un honneur pour l'homme qu'il se tienne dehors.
- 21,23: L'insolent, de la porte, regarde vers la maison,
mais l'homme astucieux inclinera son visage.
- 21,26: Dans la bouche des insolents est leur cœur,
mais dans le cœur des sages est leur bouche.
- 22,11ab: Sur un mort, il faut pleurer, car sa lumière a cessé,
et sur un fou, il faut pleurer, car l'intelligence a cessé.
- 22,11cd: [Ne ple]ure [pas] sur un mort, car il est au repos,
[mais plus mauvaise] que la mort, une vie mauvaise.
- 22,12: [Le deuil d'un mort (dure)] sept jours,
[mais le deuil] d'un pauvre, tous les jours de sa vie.
- 22,21: Vers un ami, ne dégaines pas l'épée,
ne redoute pas, car il y a un rachat.
- 22,22: Vers [un a]mi, n'ouvre pas la bouche,
ne t'inquiète pas, car il y a un retour.

ὀδόντες λέοντος οἱ ὀδόντες αὐτῆς
ἀναιροῦντες ψυχὰς ἀνθρώπων

- 3 ὥς ῥομφαία δίστομος πᾶσα ἀνομία
τῇ πληγῇ αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἴασις
- 4 καταπληγμὸς καὶ ὕβρις ἐρημώσουσιν πλοῦτον
οὕτως οἶκος ὑπερηφάνου ἐρημωθήσεται
- 5 δέησις πτωχοῦ ἐκ στόματος ἕως ὠτίων αὐτοῦ
καὶ τὸ κρίμα αὐτοῦ κατὰ σπουδὴν ἔρχεται
- 6 μισῶν ἐλεγμὸν ἐν ἵχνει ἁμαρτωλοῦ
καὶ ὁ φοβούμενος κύριον ἐπιστρέψει ἐν καρδίᾳ
- 7 γνωστὸς μακρόθεν ὁ δυνατὸς ἐν γλώσσει
ὁ δὲ νοήμων οἶδεν ἐν τῷ ὀλισθάνειν αὐτόν
- 8 ὁ οἰκοδομῶν τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἐν χρήμασιν ἄλλοτρίοις
ὥς συνάγων αὐτοῦ τοὺς λίθους εἰς χειμῶνα
- 9 στιππύου **συνηγμένον συναγωγῇ** ἀνόμων
καὶ ἡ συντέλεια αὐτῶν φλόξ πυρός
- 10 ὁδὸς **ἁμαρτωλῶν** ὠμαλισμένη ἐκ λίθων
καὶ ἐπ' ἐσχάτων αὐτῆς βόθρος ἄδου

- 1 **Figlio, hai peccato?** Non farlo più
e per il tuo passato prega.
- 2 **Come** davanti a un serpente, fuggi dal peccato:
se ti avvicini, ti morderà.
Denti di leone i suoi denti:
strappano vite umane.
- 3 **Come** spada a due tagli, ogni trasgressione;
per la sua ferita non c'è guarigione.
- 4 Terrore e violenza svuoteranno la ricchezza,
così la casa del superbo sarà svuotata.
- 5 La preghiera del povero: dalla bocca ai **Suoi** orecchi
e il suo giudizio giunge rapido.
- 6 Chi disprezza un monito: sulle orme del peccatore;
ma chi teme il Signore si convertirà nel cuore.
- 7 Conosciuto da lontano il bravo di lingua,
ma chi è riflessivo sa quando scivola.

- 8 Chi costruisce la propria casa con ricchezze altrui:
come chi **ammassa** le proprie pietre per il sepolcro.
 9 Stoppa **ammassata**: la **massa** dei trasgressori
 e la loro fine, una vampata di fuoco.
 10 La via dei **peccatori**: lastricata di pietre,
 ma al suo sbocco, la fossa dell'Ade.

Analisi letteraria

Il vocativo iniziale τέκνον (*figlio*) segna chiaramente l'inizio della nuova unità, delimitata dall'inclusione: ἡμαρτες (*hai peccato*) // ἁμαρτωλῶν (*peccatori*).

L'unità (Sir 21,1-10) è caratterizzata dal vocabolario relativo al peccato: ἡμαρτες (*peccare*: v. 1a), ἁμαρτίας (*peccato*: v. 2a), ἀνομία (*trasgressione*: v. 3a), ἁμαρτωλοῦ (*peccatore*: v. 6a), ἀνόμων (*trasgressori*: v. 9a), ἁμαρτωλῶν (*peccatori*: v. 10a).

Sei paragoni articolano l'unità. Nei primi due versetti (vv. 2-3) compaiono: serpente (ὄφεως: v. 2ab), leone (λέοντος: v. 2cd), spada (ρόμφαία: v. 3a); nei versetti finali (vv. 8-9): pietre (τοὺς λίθους: v. 8b), stoppa (στιππύον: v. 9a), fuoco (πυρός: v. 9b). La loro collocazione forma un'inclusione tematica: strappo di vite umane – ferita (vv. 2cd.3) // fine – Ade (vv. 9b.10b).

Emergono anche tre coppie di personaggi contrapposti: ὑπερήφανος, *il superbo* // πτωχός, *il povero* (vv. 4b.5a); μισῶν ἐλεγμόν, *chi disprezza un monito* // ὁ φοβούμενος κύριον, *chi teme il Signore* (v. 6a.b); ὁ δυνατὸς ἐν γλώσσῃ, *il bravo di lingua* // ὁ νοήμων, *chi è riflessivo* (v. 7a.b). Sono sei personaggi, introdotti dal vocativo τέκνον, *figlio*, cioè sei persone più una.

Infine l'unità è percorsa da tre ὥς (vv. 2a.3a.8b), così come nel brano precedente di Sir 20,21-23 tre ἔστιν ne evidenziavano la struttura.

L'unità è articolata in tre sub-unità: 21,1-2; 21,3-5; 21,6-10.

I vv. 1-2 sono uniti dall'uso dell'imperativo, che non ricorre più in seguito. I vv. 2ab e 2cd sono uniti da αὐτῆς, che ha senso solo se i due distichi del v. 2 stanno insieme. Infine i vv. 1 e 2ab sono collegati tra loro anche da ἡμαρτες (*peccare*: v. 1a) e ἁμαρτίας (*peccato*: v. 2a).

I vv. 3-5 evidenziano uno stacco segnato sia dal passaggio dall'imperativo della prima sub-unità all'indicativo della seconda, sia dall'introduzione del termine ἀνομία (*trasgressione*: v. 3a) al posto del peccato (ἡμαρτες: v. 1a; ἁμαρτίας: v. 2a). Inoltre gli stichi del v. 4 sono strettamente collegati dal verbo ἐρημόω (*svuotare*) e gli stichi 4b e 5a dagli opposti ὑπερήφανος (*superbo*) - πτωχός (*povero*). Nel v. 5a δέησις (*pre-*

ghiera) richiama δέηθητι (*pregare*) del v. 1b, contribuendo a conferire una maggiore unitarietà all'insieme.

La terza sub-unità (vv. 6-10) è chiaramente delimitata dall'inclusione ἐν ἵχνει ἁμαρτωλοῦ (*sulle orme del peccatore*: v. 6a) // ὁδὸς ἁμαρτωλῶν (*la via dei peccatori*: v. 10a).

Circa il rapporto fra le tre sub-unità si possono osservare alcuni dati:

- Se nella prima sub-unità ricorreva (indirettamente) la figura del peccatore (cf. ἥμαρτες, *peccare*: v. 1a; ἁμαρτίας, *peccato*: v. 2a) e nella seconda la figura del trasgressore (cf. ἀνομία, *trasgressione*: v. 3a), nella terza appaiono congiunti i due campi semantici nelle figure del peccatore (vv. 6.10) e del trasgressore (v. 9).
- La prima sub-unità è collegata con la seconda: δέηθητι (v. 1b) // δέησις (v. 5a). È la preghiera del povero che permette veramente di fuggire dal peccato.
- La seconda sub-unità è collegata con la terza: ἀνομία (v. 3a) // ἀνόμων (v. 9a). Se la trasgressione è una spada a due tagli, la congrega dei trasgressori è una matassa di stoppa (letteralmente: *stoppa ammassata*). Circa il v. 9a si può osservare la sua plastica costruzione chiasmica, che, a proposito dei trasgressori, evidenzia un'aggregazione meramente materiale e confusa (= massa), esattamente come la matassa della stoppa:

a	στιππύον, stoppa
b	συνηγμένον, ammassata
b'	συναγωγή, la massa
a'	ἀνόμων, dei trasgressori

- Si veda infine il passaggio dal concetto astratto all'immagine concreta: peccato (v. 2a) – trasgressione (v. 3a) – peccatore (v. 6a) – trasgressori (v. 9a) – peccatori (v. 10a).

Annotazioni esegetiche

v. 1a La concezione del discepolo come figlio è molto presente nel Siracide, che assume un ruolo paterno nei confronti del discepolo.⁴ Il

⁴ Cf. B.G. WRIGHT III, *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint* (JSJ.S 131), Leiden-Boston, MA 2008, 169-171.

vocativo τέκνον appare spesso come introduzione di passi importanti (cf. ad es. 2,1; 3,12; 3,17; 4,1; 6,18; 16,24; 18,15).

Il verbo προστίθημι (letteralmente: *aggiungere*) compare solo due volte in Siracide: qui e in 19,13 nel contesto dell'amico. Il Siracide è cosciente della forza dirompente e imprevedibile del peccato, per cui di fronte ai peccati passati invita non solo a non ripeterli, ma soprattutto a pregare, invocandone cioè il perdono.

v. 2 L'espressione «fuggire dal peccato» ricorre solo qui in Siracide (cf. Tb 4,21).

I due paragoni illustrano quanto affermato al v. 1, cioè quanto sia imprevedibile e quindi ineluttabile il peccato, proprio come avviene per il serpente, e inoltre quanto sia micidiale la forza del peccato, proprio come la forza di un leone. Circa il paragone del serpente, Ben Sira riprende la tradizione sapienziale di Qo 10,8.11 e Am 5,19. Non può sfuggire l'allusione indiretta a Gen 3,1-5: la vicinanza del serpente è pericolosa e spesso fatale. L'unico rimedio è la fuga. L'immagine del leone viene ripresa da 1Pt 5,8 e applicata al diavolo.

v. 3 Dall'ἁμαρτία si passa all'ἄνομία, sinonimo (cf. Sir 23,11, dove i due termini ἁμαρτία e ἄνομία ricorrono in parallelo tra loro), tuttavia più concreto, perché indica una condotta priva di riferimento alla Legge.

L'espressione *spada a doppio taglio* è unica in Siracide. Una tale spada è particolarmente distruttiva, perché ferisce sia quando colpisce, sia quando viene ritratta. L'infedeltà alla Legge produce una ferita inguaribile.

v. 4 Due termini specificano ed esemplificano la trasgressione sopra citata e prima ancora il peccato, cioè καταπληγμός e ὕβρις (v. 4a). Partiamo dal secondo, essendo il primo un *hapax* nella LXX. Il termine ὕβρις ricorre ancora due volte in Sir 10,6.8 col chiaro significato di violenza, sia a livello dell'agire personale (10,6), sia a livello dell'azione dei popoli (10,8),⁵ per cui anche qui possiamo ritenere il medesimo significato di comportamento violento. Il termine καταπληγμός può avere un significato transitivo (il terrore che si incute negli altri) o intran-

⁵ Sia P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA (*The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes, Introduction and Commentary* [AncB 39], New York 1987, 304) sia G. SAUER (*Jesus Sirach / Ben Sira. Übersetzt und erklärt* [ATD.A 1], Göttingen 2000, 160) traducono rispettivamente «Panic and pride wither wealth away» (Sir 21,4a) e «Gewalttätigkeit und Übermut lassen Reichtum vergehen» (Sir 21,4a).

sitivo (il terrore come stato d'animo).⁶ Tenendo conto del secondo termine, dove il significato è chiaramente transitivo, sembra preferibile intendere καταπληγμός nel senso di un agire che incute terrore negli altri. Bisogna però riconoscere che anche il senso intransitivo, a prescindere dal contesto, è appropriato, perché designa il panico di colui che non sa cosa fare con la sua ricchezza o come proteggerla. In ogni caso si tratta di due trasgressioni proprie del superbo; egli, a causa della sua arroganza, è violento e incute terrore; ma con ciò svuoterà la sua casa della ricchezza (cf. Pr 15,25; *Sal Salom* 17,11).

v. 5 La forza del povero invece è costituita dalla preghiera; essa è efficace perché arriva agli orecchi del Signore e causa un giudizio pronto e favorevole. Non è nominato esplicitamente Dio, ma non c'è dubbio che si tratti di lui. Il semplice pronome possessivo (suoi/suo) al posto del nome divino (YHWH) allarga l'orizzonte del proverbio a tutti gli uomini (cf. Sir 35,14–20.21–26).

v. 7 L'essere bravo di lingua può essere una qualità largamente riconosciuta (cf. la metafora spaziale «da lontano»), ma è insufficiente, anzi può essere ambigua; infatti soltanto chi è saggio ha la capacità di riconoscere il proprio sbaglio.⁷ Il contrasto sta tra due modi di «conoscere»: un conoscere esterno, della gente, vasto ma indistinto, e un conoscere personale e intimo, derivato nel saggio dal timore del Signore.

v. 8 Sia la casa sia il sepolcro vengono costruiti con pietre. A livello traslato, se le pietre con cui si costruisce la propria casa, cioè la propria fortuna, sono pietre rubate, frutto di disonestà, diventano in realtà pietre che costruiscono il proprio sepolcro: esse portano a una morte precoce. L'immagine è plastica. Non c'è alcun accenno esplicito a una pena ultraterrena, ma non è necessario, perché l'intento del Siracide è di sottolineare che la costruzione disonesta di una casa/for-

⁶ Cf. R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906, 189.

⁷ Di per sé αὐτόν del v. 7b potrebbe riferirsi a ὁ δυνατός ἐν γλώσσει (v. 7a), anziché a ὁ δὲ νοήμων (v. 7b), per cui la traduzione sarebbe: «ma chi è riflessivo sa quando *quello* scivola». Ad eccezione di SKEHAN – DI LELLA, che citano in nota questa possibilità (*The Wisdom of Ben Sira*, 307) pur non adottandola nella traduzione, i commentatori sono unanimi nel riferire αὐτόν a ὁ δὲ νοήμων (cf. I. KNABENBAUER, *Commentarius in Ecclesiasticum cum Appendice* [Cursus Scripturae Sacrae, II, 6], Parisiis 1902, 237; H. DUESBERG – I. FRANSEN, *Ecclesiastico* [SB.T]), Torino 1966, 182; SAUER, *Jesus Sirach*, 160; M.C. PALMISANO, *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo [MI] 2016, 205). La ragione della scelta è data dalla struttura stessa del distico, che oppone al centro un atteggiamento esterno (*il bravo di lingua*) a un atteggiamento interiore (*chi è riflessivo*).

tuna è in realtà la costruzione di un sepolcro, cioè un percorso verso la morte (cf. Lc 12,16-21).

v. 9 La disonestà menzionata nel versetto precedente viene ora specificata come infedeltà alla Legge; si tratta infatti dei trasgressori, intesi non più singolarmente, ma come gruppo (συναγωγὴ ἀνόμων); con ciò il Siracide intende verosimilmente gruppi istituzionali di potere. Pur non alludendo alla pena del fuoco eterno, egli sottolinea con forza l'inconsistenza del progetto di questo gruppo. La duplice ripresa del verbo συναγω è suggestiva: se al v. 8 i disonesti ammassano pietre per l'erezione del proprio sepolcro, qui i trasgressori della Legge si «ammassano» in una congrega (συναγωγὴ) che diventa un ammasso (συνηγμένον) di stoppa, atto solo a essere gettato nel fuoco (v. 9b). La stoppa infatti è lo scarto della lavorazione del lino, che non è più utilizzabile e che perciò viene gettato nel fuoco.

v. 10 Una strada lastricata di pietre è facilmente percorribile, così la strada dei peccatori. Il Siracide riprende l'immagine delle pietre del sepolcro con un'altra applicazione: la condotta malvagia dei peccatori costruisce di fatto una strada lastricata che li porterà velocemente e senza fatica alla meta (cf. Sal 1,6; Mt 7,13-14). Questa meta viene poi specificata come l'Ade.

Sir 21,11-28: atteggiamenti e parole del saggio e dello stolto

Sir 21,11-28 costituisce la prima parte del corpo centrale della sezione Sir 21,11-22,18; il tema generale del confronto tra il saggio e lo stolto viene illustrato in particolare con l'analisi dei loro atteggiamenti e delle loro parole. Con la maggioranza dei commentatori,⁸ riteniamo che Sir 21,11-28 costituisca un'unità.⁹ Essa infatti è delimitata da un'inclusione, sia pure tenue: τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ (*della propria mente*: v. 11a) // καρδίᾳ (*cuore*: v. 26a.b) e τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν (*la propria anima*: vv. 27b.28a); essa riguarda la tematica di fondo della riflessione, cioè

⁸ Cf. KNABENBAUER, *Commentarius in Ecclesiasticum cum Appendice*, 239-244; C. SPICQ, «L'Ecclesiastique», in L. PIROT – A. CLAMER (edd.), *La Sainte Bible*. 6, Paris 1943, 669-678; DUESBERG – FRANSSEN, *Ecclesiastico*, 184-186; L. ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Ecclesiastico* (LiSa 14), Madrid 1968, 215-221; *La Bible de Jérusalem; Traduction oecuménique de la Bible*; A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)* (NVB 23), Roma 1979, 113-115; SAUER, *Jesus Sirach*, 162-165.

⁹ Altri commentatori (cf. ad es. SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 308; BUSSINO, *The Greek Additions*, 332) dividono il brano in due unità: vv. 11-21; vv. 22-28.

come la parola debba rapportarsi all'interiorità dell'uomo. Inoltre la tematica della parola percorre tutta l'unità tramite un confronto serrato tra il saggio e lo stolto. Si possono delimitare quattro sub-unità: Sir 21,11-14; 21,15-18; 21,19-21; 21,22-28.

- 11 ὁ φυλάσσων νόμον **κατακρατεῖ** τοῦ **ἐννοήματος** αὐτοῦ
καὶ συντέλεια τοῦ φόβου κυρίου σοφία
- 12 οὐ παιδευθήσεται ὃς οὐκ ἔστιν πανοῦργος
ἔστιν δὲ πανουργία πληθύνουσα πικρίαν
- 13 γνῶσις σοφοῦ ὡς κατακλυσμός πληθυνθήσεται
καὶ ἡ βουλή αὐτοῦ ὡς πηγὴ ζωῆς
- 14 **ἔγκατα** μωροῦ ὡς ἀγγεῖον συντετριμμένον
καὶ πᾶσαν γνῶσιν οὐ **κρατήσκει**

- 15 **λόγον σοφὸν** ἐὰν ἀκούσῃ ἐπιστήμων
αἰνέσει αὐτὸν καὶ ἐπ' αὐτὸν προσθήσει
ἤκουσεν ὁ σπαταλῶν καὶ ἀπήρεσεν αὐτῷ
καὶ ἀπέστρεψεν αὐτὸν ὀπίσω τοῦ νώτου αὐτοῦ
- 16 ἐξηγήσεις μωροῦ ὡς ἐν ὁδῷ φορτίον
ἐπὶ δὲ χεῖλους συνετοῦ εὐρεθήσεται χάρις
- 17 στόμα φρονίμου ζητηθήσεται ἐν ἐκκλησίᾳ
καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ διανοηθήσονται ἐν καρδίᾳ
- 18 ὡς οἶκος ἡφανισμένος οὕτως μωρῷ **σοφία**
καὶ γνῶσις ἀσυνέτου ἀδιεξέταστοι **λόγοι**

- 19 πέδαι ἐν ποσὶν ἀνοήτου **παιδεῖα**
καὶ ὡς χειροπέδαι ἐπὶ χεῖρὸς δεξιᾶς
- 20 μωρὸς ἐν γέλωτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ
ἀνὴρ δὲ πανοῦργος μόλις ἡσυχῇ μειδιάσει
- 21 **ὡς** κόσμος χρυσοῦς φρονίμῳ **παιδεῖα**
καὶ ὡς χλιδῶν ἐπὶ βραχίονι δεξιῷ

- 22 ποὺς μωροῦ ταχὺς **εἰς οἰκίαν**
ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου
- 23 ἄφρων **ἀπὸ θύρας** παρακύπτει **εἰς οἰκίαν**
ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος ἔξω στήσεται
- 24 ἀπαιδευσία ἀνθρώπου ἀκροᾶσθαι **παρὰ θύραν**
ὁ δὲ φρόνιμος βαρυνθήσεται ἀτιμία
- 25 χεῖλη ἄλλοτρίων ἐν τούτοις διηγήσονται
λόγοι δὲ φρονίμων ἐν ζυγῷ σταθήσονται

- 26 ἐν στόματι μωρῶν ἡ καρδία αὐτῶν
καρδία δὲ σοφῶν στόμα αὐτῶν
27 ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῇ τὸν σατανᾶν
αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν
28 μολύνει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν **ὁ ψιθυρίζων**
καὶ ἐν παροικίῃσει μισηθήσεται

- 11 Chi osserva la legge **acquista padronanza** della propria **mente**,
e compimento del timore del Signore: la sapienza.
12 Non può essere formato chi non è perspicace,
infatti c'è una perspicacia che inonda di amarezza.
13 La scienza del saggio inonda come un diluvio
e il suo consiglio come una sorgente di vita.
14 **L'intimo** dello stolto come un vaso frantumato
e di alcuna scienza non **avrà padronanza**.
- 15 **Un discorso saggio**, se lo ascolta un assennato,
lo loda e lo arricchisce.
Lo ascolta un dissoluto: non gli piace
e se lo getta alle spalle.
16 Commento di stolto come un fardello nel cammino,
ma sulle labbra dell'intelligente si troverà diletto.
17 La bocca di chi riflette è ricercata nell'assemblea
e le sue parole pondereranno nel cuore.
18 Come una casa in rovina, così per lo stolto **la sapienza**,
e la scienza dell'ottuso: **parole** astruse.
- 19 Ceppi ai piedi dell'insensato: **l'educazione**
e come manette alla mano destra.
20 Lo stolto quando ride alza la voce,
ma l'uomo perspicace appena sommessamente sorride.
21 **Come** un ornamento d'oro **l'educazione** per chi riflette
e come un monile al braccio destro.
- 22 Il piede dello stolto si precipita **nella casa**,
invece l'uomo d'esperienza arrossirà dal volto.
23 L'insensato **dalla porta** spia **nella casa**,
mentre l'uomo educato starà fuori.
24 Mancanza di educazione dell'uomo origliare dalla porta,
invece chi riflette sarà oppresso dal disonore.

- 25 Le labbra degli estranei chiacchierano su queste cose,
mentre le parole di coloro che riflettono
saranno poste sulla bilancia.
26 Nella bocca degli stolti: il loro cuore,
mentre nel cuore dei saggi: la loro bocca.
27 Quando l'empio maledice l'avversario,
egli maledice la propria anima.
28 Inquina la propria anima **colui che mormora**
e nel suo **abitato** sarà detestato.

Sir^H 21,22 (Ms C)¹⁰

22 רגל נבל ממהרת אל בית
וכבוד לאיש בבית עמיו

- 22 Il piede dello stolto si precipita verso la casa,
ma è un onore per l'uomo (stare) nella casa dei suoi congiunti.

Sir^H 21,23 (Ms C)

23 כסיל מפתח יביט אל בית
ואיש מזמות יכניע פנים

- 23 L'insensato dalla porta spia nella casa
ma l'assennato abbassa lo sguardo.

Sir^H 21,26 (Ms C)

26 בפי כסילים לבם
ובלב חכמים פיהם

- 26 Sulla bocca degli insensati il loro cuore,
ma nel cuore dei saggi la loro bocca.

¹⁰ ELIZUR, «קטע חדש מהנוסח העברי של ספר בן סירא», 26-27; REY, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», 403-408.

Testo

Sir^H 21,22a corrisponde al testo greco, con l'unica differenza che quest'ultimo rende il verbo ebraico ממהרה con un avverbio: ταχύς. Invece Sir^H 21,22b non solo differisce sensibilmente dal corrispondente Sir 21,22b, ma sembra che corrisponda piuttosto a Sir 21,23b; infatti l'onore dell'uomo (וכבוד לאיש) corrisponde all'uomo educato (ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος) e lo stare nella casa dei suoi congiunti corrisponde allo stare fuori (ἔξω στήσεται). Secondo questa interpretazione il distico originale sarebbe quello ebraico, che evidenzia il contrasto tra il comportamento dello stolto che *si precipita in casa altrui*, a differenza dell'uomo d'onore che *sta nella casa paterna*.

Se Sir^H 21,23a corrisponde chiaramente a Sir 21,23a, Sir^H 21,23b ha piuttosto il suo riscontro in Sir 21,22b; quest'ultimo stico infatti traduce l'espressione ebraica יכניע פנים (lett.: umiliare il volto) con l'espressione αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου (lett.: arrossire dal volto). Qui il contrasto non è più tra il precipitarsi nella casa altrui e il rimanere invece nella propria casa (Sir^H 21,22a // Sir^H 21,22b), quanto piuttosto tra la sfrontatezza dell'insensato che spia nella casa (Sir^H 21,23a) e l'atteggiamento di estremo pudore dell'assennato (Sir^H 21,22b).

Sulla scia del testo ebraico l'ordine del testo greco risulterebbe il seguente:

- 22 πρὸς μωροῦ ταχύς εἰς οἰκίαν
 ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος ἔξω στήσεται
 23 ἄφρων ἀπὸ θύρας παρακύπτει εἰς οἰκίαν
 ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου

Circa Sir^H 21,26 la traduzione greca (Sir 21,26) rispecchia fedelmente il testo ebraico, perfino nella costruzione chiasmica.

Nell'analisi che segue, secondo la scelta generale di questi articoli concernenti Sir 18,15–22,26, ci atteniamo al testo greco.

Analisi letteraria

L'analisi che segue intende fondare letterariamente la divisione dell'unità in quattro sub-unità (21,11-14; 21,15-18; 21,19-21; 21,22-28) e illustrarne l'articolazione sia dal punto di vista letterario che esegetico.

Sir 21,11-14

Struttura

La sub-unità è caratterizzata da un'inclusione: κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ (*acquistare padronanza della propria mente*: v. 11) // ἔγκατα ... κρατήσῃ (*l'intimo... non avrà padronanza*: v. 14). È in gioco l'*interiorità* dell'uomo e la sua capacità di *padroneggiarla*.

Il pensiero di fondo sembra costituito dal problema della padronanza del mondo interiore dell'uomo (ἐννόημα); si tratta di colmarlo di sapienza! Il Siracide confronta così il percorso del saggio (diversamente chiamato: *l'osservante della Legge, colui che ha il timore del Signore, il perspicace, il saggio*) con quello dello stolto (*il non perspicace, lo stolto*).

La sub-unità inizia nei vv. 11-12 con una riflessione sottilmente articolata: una prima affermazione (v. 11a) evidenzia che l'osservanza della Legge (νόμος) conduce alla padronanza della propria mente (ἐννόημα); lo stico seguente (v. 11b) ne precisa la portata, e cioè che il timore del Signore (φόβος κυρίου) – mezzo insostituibile per giungere all'osservanza della Legge – porta alla realizzazione completa della sapienza (σοφία). È dunque la sapienza che consente la padronanza della mente. Per contro chi non è perspicace (πανούργος) non potrà raggiungere la παιδεία; ma attenzione: c'è pure una perspicacia negativa, che riempie l'anima di amarezza.

Segue un secondo confronto (vv. 13-14): il cammino del saggio verso la padronanza di sé comporta una γνώσις (*scienza*) sempre crescente, crescente come un diluvio, tale da costituire una sorgente continua di vita. Per contro lo stolto è incapace di riempire di saggezza il proprio animo, perché esso è come un vaso frantumato, incapace di contenere alcunché e conseguentemente incapace di avere padronanza (cf. κρατήσῃ) di alcuna γνώσις.

Oltre all'inclusione citata sopra (vv. 11.14), si osservi:

– la parola-gancio tra il primo confronto e il secondo: πληθύνουσα (*che inonda*: v. 12b) - πληθυνθήσεται (*inonda*: v. 13a);

– l'inclusione all'interno del secondo confronto: γνώσις (v. 13a) - γνώσιν (v. 14b);

– la prevalenza del vocabolario relativo alla sapienza, rispetto a quello relativo allo stolto: νόμος, φόβος κυρίου, πανουργία, γνώσις, βουλή // οὐκ ἔστιν πανούργος, μωρός.

Note esegetiche

v. 11 Il termine ἐννóημα (*mente*) è un *hapax* nella LXX. La versione siriana legge ܠܝܫܢܐ (*concupiscenza*), che presupporrebbe l'ebraico ܠܝܫܢܐ (*propensione*); così le citazioni rabbiniche del Siracide.¹¹ La lettura greca, alla quale ci atteniamo, ha una sua coerenza; infatti la sopracitata inclusione κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ [v. 11] // ἔγκατα ... κρατήσῃ [v. 14]) va in questo senso. Il Siracide vuole sottolineare che l'osservanza della Legge non è meramente una prassi, ma comporta una piena intelligenza e autodisciplina, e che la Legge da parte sua è una luce che illumina l'intelligenza circa le scelte da compiere. Anche il parallelismo col v. 11b è comprensibile, perché qualifica ἐννóημα con la citazione della σοφία (*sapienza*). In che senso? Siracide aveva ricordato in 19,20 – testo importante di apertura dell'unità Sir 19,20–20,31 – che la sapienza è inscindibile dal timore del Signore e che si manifesta concretamente nel compimento della Legge.¹² Qui riappaiono i tre termini «timore del Signore», «sapienza» e «Legge», presenti in Sir 19,20, ma si aggiunge una variante, la «mente»; cioè a una prima affermazione che l'osservanza della Legge comporta la padronanza della propria mente (v. 11a), segue la precisazione che la sapienza dell'uomo è il compimento del timore del Signore (v. 11b). In questo modo, sottilmente, il Siracide precisa che il compimento della Legge non comporta soltanto coscienza e intenzionalità, ma è il frutto della sapienza (sottile polemica con una pratica precettistica della Legge?).

v. 12 Circa il termine πανούργος / πανουργία si veda Sir 19,23. Il termine significa: abilità a fare ogni cosa, professionalità tecnica, capacità di realizzare cose e progetti. In Sir 6,32 πανούργος è parallelo a παιδεύθησθαι, cioè all'uomo educato, saggio. Qui si precisa che non si tratta solo di metterci l'anima o di applicare la mente, ma di essere formati, cioè di essere guidati dalla sapienza. Bisogna dunque essere

¹¹ Seguono la versione siriana: TB *Qiddushim* (cf. A.E. COWLEY – A.D. NEUBAUER, *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus [XXXIX. 15 to XLIX. 11] Together with the Early Versions and an English Translation Followed by the Quotations from Ben Sira in Rabbinical Literature*, Oxford 1897, xxiii); KNABENBAUER, *Commentarius in Ecclesiasticum*, 239-244; SMEND, *Die Weisheit*, 192; M.S. SEGAL, *Séfer Ben-Sira hashalem*, Jerusalem 1958, *ad locum*; DUESBERG – FRANSSEN, *Ecclesiastico*, 184-186; *Bible de Jérusalem*; A.J. DESEČAR, *La sabiduría y la necesidad en Sirac 21-22*, Roma 1970, 21; N. CALDUCH-BENAGÉS – J. FERRER – J. LIESEN, *La Sabiduría del Escriba – Wisdom of Scribe* (Biblioteca Midrásica 26), Estella (Navarra) 2015, 154-155.

¹² Cf. GILBERT – BUSSINO – DE ZAN – PRIOTTO, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», 332.

perspicaci, ma la perspicacia non è sufficiente in quanto tale; soltanto quando è guidata dalla παιδεία, essa forma l'uomo. Esiste infatti una perspicacia che riempie d'amarezza.

v. 13 Sebbene κατακλυσμός indichi in Sir 40,10; 44,12.18 il diluvio di Gen 6,5–9,17, qui non ha un significato negativo, ma esprime semplicemente l'aspetto di totalità di quella massa d'acqua; per cui sulla scorta del passo parallelo di 39,22 qui il Siracide vuole affermare che la γνώσις, *scienza* (termine parallelo a sapienza), si estende beneficamente a tutta la vita del saggio, come i fiumi di Sir 24,25–27. Il termine seguente πηγή (*sorgente*) sottolinea la perennità dell'acqua della sapienza, che è vita.

v. 14 Seguendo Ger 2,13, la versione siriana propone *cisterna* anziché *vaso* (Lat: *vas*); teniamo il testo greco. L'inclusione col v. 11 (κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ: v. 11a // ἔγκατα ... κρατήσῃ: v. 14) conferma quanto detto prima e cioè che è fondamentale avere un «intimo» (= luogo della decisione) illuminato dall'osservanza della Legge (v. 11a) e inondato dalla sapienza (v. 13a), perché l'intimo dello stolto è come un vaso frantumato, incapace di contenere ogni scienza/sapienza.

Sir 21,15–18

Struttura

Un'inclusione chiastica caratterizza la sub-unità: λόγον σοφόν (*discorso saggio*: v. 15a) // σοφία ... λόγοι (*sapienza ... parole*: v. 18a.b).

Dal punto di vista quantitativo abbiamo tre confronti costituiti rispettivamente da due distici (v. 15), da un distico (v. 16) e da due distici (vv. 17.18).

L'ordine della sequenza è alternato: positivo – negativo; negativo – positivo; positivo – negativo.

Il saggio è qualificato dai termini: ἐπιστήμων (*assennato*: v. 15a), συνετός (*intelligente*: v. 16b), φρόνιμος (*colui che riflette*: v. 17a). Lo stolto è qualificato dai termini: σπαταλῶν (*dissoluto*: v. 15c), μωρός (*stolto*: v. 16a), ἄσυνετός (*insensato*: v. 18b).

Note esegetiche

Dopo le affermazioni di principio dei vv. 11–14 segue una riflessione sulle modalità per acquisire una padronanza di sé tramite l'uso della parola.

La riflessione è articolata su tre aspetti che caratterizzano l'uso della parola: l'ascolto, la spiegazione, la riflessione. Anzitutto è l'ascolto attento della parola saggia che consente la sua approvazione interiore e la compartecipazione attiva alla medesima (v. 15ab);¹³ in contrapposizione, l'ascolto dell'uomo dissoluto produce in lui beffe e rigetto. Quando poi lo stolto risponde all'ascolto con parole di spiegazione, esse appaiono come un peso da portare nel cammino; non soltanto sono inutili, ma un aggravio indebito. Sulle labbra dell'uomo intelligente le considerazioni che nascono dall'ascolto sono invece produttrici di grazia. Infine, quando la parola ascoltata dall'uomo riflessivo diventa parola personale, questa viene apprezzata e ricercata dall'assemblea, dove i membri a loro volta la pondereranno nel loro cuore. All'opposto, per lo stolto, la parola ascoltata, invece di costruire un consenso comunitario, diventa disgregazione, come una casa in rovina; oppure si riduce a una massa di parole astruse. Si passa così dall'ambito della recezione o non-recezione personale della parola saggia, all'ambito della sua risonanza positiva (grazia) o negativa (peso e inutilità) e infine all'ambito comunitario (costruzione di un consenso oppure disgregazione comunitaria).

Sir 21,19-21

Struttura

Una triplice inclusione caratterizza la sub-unità: καί ὥς (v. 19b // v. 21b); παιδεία (v. 19 // v. 21); δεξιᾶς - δεξιῶ (v. 19 // v. 21).

Dal punto di vista quantitativo, c'è un solo confronto tra lo stolto e l'uomo perspicace, articolato su tre distici (stolto: Sir 21,19-20a; uomo perspicace: Sir 21,20b-21). Il distico di Sir 21,20 appartiene rispettivamente a Sir 21,19 e 21,21.

Le parole-gancio con la sub-unità precedente sono: ὥς (*come*: vv. 18a.19b) e μωρός (*stolto*: vv. 18a.20a).

¹³ Recezione e arricchimento sono le caratteristiche del saggio; in tal modo egli si inserisce attivamente nella tradizione. Cf. P. BEAUCHAMP, «Le proverbe et le répons», in *Le Temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme, sous la direction de L. Panier* (LeDiv 155), Paris 1993, 361-380.

La struttura della sub-unità è chiastica:

a	... καὶ ὥς:	v. 19
b	μωρὸς ... ἀνὴρ πανοῦργος:	v. 20
a'	ὥς ... καὶ ὥς:	v. 21

Due paragoni tematicamente omogenei caratterizzano il primo distico (ceppi e manette: v. 19; manca tuttavia un ὥς iniziale) e il terzo distico (ornamento e monile: v. 21), con l'evidenziazione al centro del giudizio negativo sullo stolto (μωρός) e del giudizio positivo sull'uomo perspicace (ἀνὴρ πανοῦργος).

L'ordine ἀνόητος (v. 19a) – μωρός (v. 20a) – πανοῦργος (v. 20b) – φρόνιμος (v. 21a) permette di evidenziare in chiusura l'uomo perspicace.

Note esegetiche

Alcuni commentatori¹⁴ cambiano l'ordine dei versetti, antepo-
nendo il v. 21 al v. 20; ma non è necessario, perché la riflessione è struttu-
rata, come si è visto sopra, su un unico confronto in schema chiastico:
duplice paragone (v. 19) – giudizio (v. 20a) – giudizio (v. 20b) – dupli-
ce paragone (v. 21).

Anzitutto viene descritto ciò che significa l'istruzione per l'insen-
sato: una riduzione in catene, piedi e mani (πέδαι / ἐπὶ χεῖρὸς δεξιᾶς: a
inclusione del v. 19), cioè la completa prigionia e una paralisi che gli
impedisce il percorso della παιδεία. L'unica cosa che gli riesce, cioè
l'unico movimento, è alzare la voce quando ride. Per contro, l'uomo
perspicace sorride sommessamente, segno di una παιδεία che ha orna-
to la sua vita come un monile prezioso al braccio destro (ἐπὶ βραχίονι
δεξιῶ: v. 21b).

L'immagine dei ceppi (πέδαι: v. 19a) è ripresa da Sir 6,24.29, dove
però è applicata al saggio, invitato ad aderire alla sapienza con autodi-
sciplina e sacrificio. Parimenti l'espressione κόσμος χρυσοῦς (*ornamen-
to d'oro*: v. 21a) ricorre in Sir 6,30a, applicata, come nel nostro passo, al
saggio invitato a rivestirsi della sapienza come di un ornamento d'oro.

¹⁴ Cf. SMEND, *Die Weisheit*, 194; DUESBERG – FRANSEN, *Ecclesiastico*, 186; ALONSO SCHÖKEL, *Proverbios y Ecclesiastico*, 217; *The New English Bible with the Apocrypha*, Oxford-Cambridge 1970, 145; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 315-317; J. CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (BJSt 316), Providence, RI 2002, 191-211, soprattutto 193 (tuttavia nel suo commentario, *Sirach* [NCBC 21], Collegeville, MN 2013, 64-65, propone un'altra interpretazione, articolando il passo in due strofe: Sir 21,19-22; 23-26).

Sir 21,22-28

Struttura

Un'inclusione delimita la sub-unità: εἰς οἰκίαν (*verso la casa*: v. 22a) // ἐν παροικίῃ (nell'abitato: v. 28b). Due parole-gancio uniscono la sub-unità con quella precedente: μωρός (*stolto*: vv. 20.22); οἶκος - οἰκίαν (*casa*: vv. 18.22).

La sub-unità è così articolata in tre parti: Sir 21,22-24; 21,25; 21,26-28.

1) Sir 21,22-24. Questi versetti sono caratterizzati dal vocabolario relativo alla casa e alla porta. La sequenza dei vocaboli segue il seguente schema parallelo:

- a εἰς οἰκίαν (*verso la casa*: v. 22a)
- b ἀπὸ θύρας (*dalla porta*: v. 23a)
- a' εἰς οἰκίαν (*verso la casa*: v. 23a)
- b' παρὰ θύραν (*dalla porta*: v. 24a)

Inoltre è da rimarcare la sequenza: ἄνθρωπος (*uomo*: v. 22b) - ἀνὴρ (*uomo*: v. 23b) - ἀνθρώπου (*dell'uomo*: v. 24a).

2) Sir 21,25. Il versetto fa da anello tra Sir 21,22-24 e Sir 21,26-28:

– ἐν τούτοις si riferisce ai versetti precedenti: φρονίμων (*coloro che riflettono*) riprende φρόνιμος (*chi riflette*) del v. 24b; σταθήσονται (*saranno poste*) riprende στήσεται (*starà*) del v. 23b;

– i termini χεῖλη (*labbra*) e λόγοι (*parole*) introducono il tema della parola dei vv. 26-28: ἐν στόματι ... στόμα (*nella bocca ... bocca*: v. 26a.b); ἐν τῷ καταρᾶσθαι ... καταρᾶται (*quando maledice ... maledice*: v. 27a.b); ὁ ψιθυρίζων (*colui che mormora*: v. 28a).

3) Sir 21,26-28. I termini ἡ καρδία ... καρδία (*il cuore ... cuore*: v. 26a.b) sono paralleli ai termini τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ... τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν (*la propria anima ... la propria anima*: vv. 27b.28a); essi infatti riguardano l'interiorità dell'uomo. A loro volta i termini ἐν στόματι ... στόμα (*nella bocca ... bocca*: v. 26a.b) corrispondono alle espressioni ἐν τῷ καταρᾶσθαι ... καταρᾶται (*quando maledice ... maledice*: v. 27a.b) e ὁ ψιθυρίζων (*colui che mormora*: v. 28a), perché appartengono tutti al campo semantico del parlare.

I termini dei vv. 26-28 sono poi disposti in ordine chiasmico:

- ἐν στόματι - ἡ καρδία - καρδία - στόμα;
- ἐν τῷ καταρᾶσθαι ... καταρᾶται - τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν - τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν - ψιθυρίζων.

Infine, osservando l'intera sub-unità, si può notare come i singoli versetti siano legati strettamente tra di loro:

- vv. 22-23: εἰς οἰκίαν / εἰς οἰκίαν; ἄνθρωπος / ἀνὴρ
- vv. 23-24: ἄφρων / φρόνιμος; ἀπὸ θύρας / παρὰ θύραν; ἀνὴρ / ἀνθρώπου
- vv. 24-25: φρόνιμος / φρονίμων
- v. 26a.b: ἐν στόματι / στόμα; ἡ καρδία / καρδία
- v. 27a.b: ἐν τῷ καταρᾶσθαι / καταρᾶται
- vv. 27-28: τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν / τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν.

Note esegetiche

Apparentemente i vv. 22-24, caratterizzati dalla tematica «casa», sembrano incoerenti con i vv. 25-28 dominati dal tema della parola; in realtà l'unità trova la propria coerenza tenendo presente il valore simbolico della casa in quanto comunità di persone (famiglia) e anche la rappresentazione plastica della persona umana dotata di una «porta»: le labbra e la bocca, e di un «interno»: il cuore e l'anima. La tematica di fondo rimane sempre quella del modo contrapposto con cui lo stolto e il saggio entrano in relazione di parola con il prossimo.

Ecco la sequenza dei dittici:

- lo stolto si precipita a entrare in relazione con una comunità familiare, mentre l'uomo ricco d'esperienza ha un approccio caratterizzato dal pudore che si esprime fin dal volto (v. 22);
- l'insensato spia dalla porta, mentre l'uomo educato se ne sta rispettosamente fuori (v. 23);
- origliare alla porta è un segno della mancanza della παιδεία, mentre l'uomo riflessivo, se colto in quell'azione, verrebbe schiacciato dal disonore (v. 24);
- gli estranei chiacchierano, cioè parlano con facilità e superficialità di questo loro modo di agire, mentre le parole degli uomini riflessivi sono misurate dalla bilancia (v. 25);
- gli stolti infatti non hanno riserbo e pongono il loro cuore sulla bocca, all'opposto dei saggi che invece pongono la loro bocca nel cuore (v. 26);

– proprio a causa di questa indebita trasposizione del cuore sulla bocca, quando l'empio maledice l'avversario, in realtà maledice la propria anima; e quando mormora, inquina la propria anima e viene detestato dalla comunità che abita nel quartiere (vv. 27-28).

Il v. 28 è particolarmente degno di attenzione, perché illustra pienamente il significato dell'inclusione sopra accennata (εἰς οἰκίαν: v. 22a // ἐν παροικήσει: v. 28b). Anzitutto lo stico 28b specifica che la casa di cui si parla al v. 22a è la comunità che vive nell'abitato e che detesta lo stolto. La causa è dovuta alla mormorazione bisbigliata che inquina la sua anima (v. 28a); con ciò si aggiunge e si precisa che la casa di cui si parla in apertura (v. 22a) è anzitutto l'anima dello stolto. L'uso del termine ὁ ψιθυρίζων (*colui che mormora*) potrebbe evocare dal punto di vista eufonico, non etimologico, la θύρα (*porta*) del v. 23a. Avremmo così un'inclusione chiasmatica: εἰς οἰκίαν (v. 22a) - ἀπὸ θύρας (v. 23a) - ὁ ψιθυρίζων (v. 28a) - ἐν παροικήσει (v. 28b). Se i due elementi esterni invitano a passare dalla casa alla comunità, i due elementi centrali sottolineano che la mormorazione è la vera porta che inquina la vera casa, cioè l'anima.

Conclusione

L'analisi precedente ha mostrato la struttura e analizzato il contenuto di Sir 21,1-28. Solo dopo aver studiato il capitolo successivo, Sir 22,1-26, sarà possibile comprendere nel suo insieme l'articolazione del pensiero del Siracide. I risultati della nostra analisi saranno discussi in un successivo articolo, che costituisce la seconda parte di questo lavoro.¹⁵

MICHELANGELO PRIOTTO
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Fossano
priottom@alice.it

SEVERINO BUSSINO
Università Roma Tre - Roma
bussino@fis.uniroma3.it

¹⁵ Gli autori ringraziano il Seminario Vescovile della Diocesi di Concordia-Pordenone per la cordiale ospitalità durante lo svolgimento di questo lavoro.

RENATO DE ZAN
Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma
dott.dezan@gmail.com

MAURICE GILBERT
Pontificio Istituto Biblico - Roma
maurice.gilbert@cathol.lu

Parole chiave

Peccatore – Saggio – Stolto – Padronanza della mente – Casa – Educazione – Riflessione di saggezza – Amico

Keywords

Sinner – The wise man – The Fool – Self-mastery – House – Education – Wise deliberation – Friend

Sommario

Un'attenta analisi letteraria permette di comprendere l'unitarietà di Sir 21,1–22,26. Lo studio dell'intera sezione Sir 21,1–22,26 è suddiviso in due parti; questo primo articolo è dedicato all'analisi di Sir 21,1–28. Il Siracide introduce la sua riflessione con una constatazione generale circa l'insuccesso esistenziale del peccatore (21,1–10). Segue un primo approfondimento, dove egli, tramite un confronto serrato tra il saggio e lo stolto, illustra anzitutto la necessità di padroneggiare il mondo interiore dell'uomo con una parola intrisa di sapienza (21,11–28). Tre aspetti caratterizzano l'uso della parola: l'ascolto, la spiegazione e la riflessione. Se la parola dello stolto lo paralizza, la parola del saggio ne costituisce l'ornamento prezioso e lo rende capace, a differenza dello stolto, di entrare in relazione vera con il prossimo.

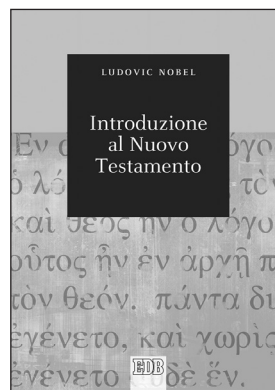
Summary

A careful literal analysis allows the understanding of the unity of Sir 21,1–22,26. The study of the whole section Sir 21,1–22,26 is divided into two parts: this first article is devoted to the analysis of Sir 21,1–28. The Greek version of Sir introduces his reflection with a general observation regarding the existential failure of the sinner (21,1–10). What follows is a first deepening of the theme, where Sir, through close comparison between the wise man and the fool, illustrates the need for a man to achieve mastery of his life by using a word full of wisdom (21,11–28). The use of the word is characterized by three aspects: listening, explanation and reflection. If the word of the fool paralyzes him, the word of the wise man makes a precious ornament of him and then makes him capable, unlike of the fool, to enter into true relationship with the neighbor.

LUDOVIC NOBEL

Introduzione al Nuovo Testamento

Il libro propone un'agile introduzione al Nuovo Testamento, offrendo alcune chiavi di lettura ai 27 libri che lo compongono. I Vangeli sinottici e gli Atti degli apostoli, il *corpus* giovanneo, le Lettere di Paolo e le Epistole cattoliche sono esaminati in relazione agli autori, al contesto scritturale, storico, culturale ed editoriale, alla struttura e all'analisi letteraria. Vengono inoltre indagati i temi principali e l'influsso del Nuovo Testamento in ambito culturale. Completano il volume un lessico, la cronologia, tre carte geografiche e una bibliografia essenziale.



«BIBLICA»

pp. 120 - € 15,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

L'histoire du texte de l'évangile selon Marc

Introduction

L'étude philologique des évangiles se heurte à deux limites: du côté catholique, le sens est écrit par les Pères de l'Eglise; et du côté protestant, le texte alexandrin s'impose comme un dogme. Pourtant, une rupture culturelle s'est produite entre la rédaction des évangiles et les premiers écrits patristiques; et la querelle entre le texte alexandrin et le texte byzantin ne prend pas en compte l'existence du texte « occidental ». La rupture culturelle se produit avant les écoles de Marcion, Justin et Valentin, qui se tiennent à Rome à partir de 140; et le texte « occidental » est l'origine commune du texte alexandrin et du texte byzantin, qui se transmettent selon deux filières parallèles. Le texte évangélique a donc une histoire, et c'est l'histoire du texte de Marc (Mc) que nous allons présenter.

De tout le Nouveau Testament, Mc est le livre le plus lu et le plus commenté;¹ mais c'est aussi un évangile rempli de difficultés non résolues.² La théorie des deux sources, communément admise, le présente comme la source narrative principale de Matthieu (Mt) et de Luc (Lc), à côté de la source des paroles de Jésus dite « source Q » et désormais reconstituée.³ La théorie voudrait que Mc soit un écrit simple et accessible, mais à y regarder de près, c'est au contraire un livre encore bien énigmatique.

D'où vient cette complexité? Comment nous est parvenu cet évangile? Des milliers de manuscrits évangéliques écrits en grec, en latin et dans une dizaine de langues de l'orient méditerranéen, un petit nombre s'écarte du texte byzantin répandu au Moyen Âge; et l'examen de leurs

¹ Selon la bibliographie sélective d'E. TROCME, *L'évangile selon Saint Marc* (CNT 2), Genève 2000, 15-16, plus de quarante commentaires de Mc sont parus de 1960 à 2000.

² Voir S. LÉGASSE, *L'évangile de Marc* (LeDiv Commentaires 5), Paris 1997, 42-45.

³ J.M. ROBINSON – P. HOFFMANN – J. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, Philadelphia, PA-Leuven 2000 (trad. fr. *L'Evangile inconnu. La source des paroles de Jésus*, Genève 2001).

variantes aboutit à la mise en place d'une évolution du texte, du début du 2^e siècle à la fin du 4^e. C'est cette histoire que nous allons retracer. Mais avant le premier état attesté de Mc, plusieurs rédactions disparues ont eu lieu, pour lesquelles nous avons deux témoignages, celui de Papias,⁴ le plus connu, et celui de Clément d'Alexandrie,⁵ plus récemment découvert. Or, certaines difficultés remontent à cette première époque, qu'il nous faut d'abord envisager. D'autre part, l'histoire du texte de Mc continue après 400, et nous devrons en parler, pour finir.

Notre exposé sera donc en trois points : 1. des manuscrits vers la rédaction finale et au-delà vers les sources de Mc ;⁶ 2. les premières révisions qui font naître le texte de Mc en usage dans les Eglises ; 3. la fixation du texte ecclésial au 4^e siècle et ce qu'il devient au cours des siècles.

Des manuscrits aux sources de Mc

Rappelons d'abord quels sont les manuscrits des évangiles qui s'éloignent du texte byzantin.⁷ (1) Deux bibles grecques copiées entre 330 et 340, le Sinaiticus (ⲛ.01) et le Vaticanus (B.03) ; (2) les fragments du papyrus P⁴⁵ copié au 3^e siècle ; (3) deux manuscrits qui ont un texte à part, le Codex de Bèze (D.05), copié vers 400, et le Codex de Freer (W.032, 5^e s.), seulement pour Mc ; (4) les témoins médiévaux du type de texte « césarien », dont le Codex de Koridethi (038), la famille 13 et une révision de ce type, la famille 1.

Le premier état attesté des évangiles

La comparaison des variantes des manuscrits grecs de Mc permet d'établir que le type le plus ancien est celui du Codex de Bèze⁸ (D.05),

⁴ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* 3, 39,15.

⁵ M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, MA 1973, 448, ll. 15-26 ; en français, J.-D. KAESTLI, « Évangile secret de Marc », dans F. BOVON – P. GEOLTRAIN (edd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris 1997, I, 64-65.

⁶ C.-B. AMPHOUX, « Quelques remarques sur la formation, le genre littéraire et la composition de l'évangile de Marc », dans *Filologia neotestamentaria* 10(1997), 5-34. Voir aussi C.-B. AMPHOUX, « Réponse », dans E. NODÉ, *Synoptiques et Actes, quel texte original ?* (CRB 82), Pendé 2014, 179-204.

⁷ C.-B. AMPHOUX, « Le texte grec de Mc », dans *Mélanges de science religieuse* 56(1999), 5-25.

⁸ D.C. PARKER, *Codex Bezae, an Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge 1992 ; et D.C. PARKER – C.-B. AMPHOUX (edd.), *Codex Bezae, Studies from the Lunel Colloquium, June 1994* (New Testament Tools and Studies 22), Leiden 1996.

dont le texte grec est accompagné d'une version latine (*d* / VL 5). Le modèle du texte grec est un exemplaire qu'Irénée de Lyon a sans doute eu entre les mains, arrivant d'Asie Mineure en Gaule, vers 170; autrement dit, le texte est celui d'une édition à Smyrne, vers 160, au temps de Polycarpe, qui réunissait en deux volumes 26 des 27 écrits du NT:⁹ (1) les évangiles et les écrits non pauliniens, modèle du Codex de Bèze; (2) le corpus paulinien, modèle du Codex Claromontanus (D.06; *d* / VL 75) copié au 6^e siècle et de quelques autres bilingues grecs-latins, du 9^e siècle.

Dans cette première édition attestée, les évangiles ne sont pas quatre livres d'origine indépendante, mais les quatre parties complémentaires d'une même œuvre littéraire, les évangiles étant disposés dans l'ordre Mt – Jn – Lc – Mc; au centre de cet ensemble, la Femme adultère¹⁰ (Jn 7,53–8,11); et à la fin, comme l'épilogue commun des quatre livres, la Finale longue (Mc 16,9–20). D'où vient l'idée d'une telle construction? Elle est le signe que nous sommes encore dans la culture du temple de Jérusalem, la culture judéo-hellénistique, qui se met en place au 3^e siècle avant notre ère, quand Jérusalem fait partie du royaume grec d'Alexandrie. C'est une culture savante dans laquelle la Bible a été écrite ou réécrite. De part et d'autre de la Femme adultère, les évangiles forment une double proportion qui leur donne le statut d'Écriture sacrée. Et la rédaction ménage un deuxième sens à côté du sens apparent.

Prenons trois exemples, au début de Mc.¹¹

(1) *Jésus est «pris de colère»* (ὀργισθεὶς) contre le lépreux qui lui demande la guérison (1,41), dans le Codex de Bèze et une partie de la Vieille latine (*a ff² r¹*). Cette colère fait référence à la place qu'occupe la lèpre dans le Lévitique (Lv 13–14), au centre du livre central du Pentateuque, image, dans cette position privilégiée, de l'échec du prêtre à assurer son propre salut, lui dont la fonction est de conduire le peuple vers le salut. En tant que malade, le lépreux ne peut susciter que de la

⁹ C.-B. AMPHOUX, «La grande lacune du Codex de Bèze», dans *Filologia neotestamentaria* 17(2004), 3–22 et ID., «Le canon du NT avant le 4^e siècle», dans *Filologia neotestamentaria* 21(2008), 9–26.

¹⁰ C.-B. AMPHOUX, «La place de la Femme adultère», dans L. ROIG LANZILLOTTA – I. MUÑOZ GALLARTE (edd.), *Greeks, Jews and Christians. Mél. J. Pelaez* (Estudios de Filologia Neotestamentaria 10), Cordoba 2013, 149–165.

¹¹ C.-B. AMPHOUX, «Qu'est-ce que le type de texte "césaréen"?», dans C.-B. AMPHOUX – J.K. ELLIOTT (edd.), *Textual Research on the Psalms and Gospels, Colloque de Tbilisi, septembre 2007* (NT.S 142), Leiden-Boston, MA 2012, 74–87 (spécialement 77–81).

compassion chez Jésus ; mais en tant qu'image du prêtre, il provoque sa colère, dans la mesure où il se soucie de lui d'abord et non du peuple. L'abandon de ce deuxième sens entraînera la correction de la colère en compassion.

(2) *Le péager s'appelle « Jacques d'Alphée »* (2,14), dans le Codex de Bèze, mais aussi le *Diatessaron* d'après le commentaire d'Ephrem (5,17), la Vieille latine et le type de texte « césaréen », nom corrigé ensuite en « Lévi d'Alphée », en accord avec le récit parallèle de Lc. Le nom de Jacques fait référence à l'œuvre de synthèse que Jacques, le frère de Jésus, veut mettre en place, vers 60 à Jérusalem.¹² Mais cette synthèse est alors refusée par Paul, et le nom de Jacques, qui figure dans la liste des Douze (3,18), sera plus tard conformé, pour le péager, à son nom dans Lc.

(3) *Jésus se rend « au pays des Geraséniens »* (5,1), en traversant la mer de Galilée avec ses disciples, c'est-à-dire à Gerasa ; mais cette ville est située fort loin de la mer :¹³ deux corrections proposeront donc de rapprocher le lieu de la mer. Mais Gerasa se maintient dans Mc, au 4^e siècle, comme désignant par métonymie toute la Décapole. En réalité, Gerasa est une étape incontournable sur le chemin de Damas depuis Jérusalem et sert à introduire, à côté du sens apparent, un deuxième sens, celui d'une métaphore de la conversion de Paul sur le chemin de Damas.

On mesure, par ces exemples, la richesse sémantique de certains récits de Mc, dont une partie est abandonnée plus ou moins rapidement, par abandon de ce deuxième sens. Et la question que pose cette édition faite vers 160 est la raison d'être et l'origine de ce sens complexe attaché à certains mots.

La rédaction finale de Mc

Le texte évangélique du Codex de Bèze existe avant 160 : il est attesté par plusieurs citations chez Justin, qui écrit vers 150 à Rome ; à son école, Tatien prépare le *Diatessaron*, dont le texte présente de nombreux accords avec celui du Codex de Bèze. De plus, à l'école de Valentin, Héracléon prépare un commentaire de Jn, qui paraît vers 160 ;

¹² C.-B. AMPHOUX, « L'histoire du texte de l'épître de Jacques », dans *RivB* 59(2011), 149-187 (spécialement 180 et 184-186).

¹³ LÉGASSE, *L'évangile de Marc*, 318 : « La ville de Gerasa (est) à 54 km à vol d'oiseau au sud-est des rives du lac ».

et à l'école de Marcion, vers 140 paraît une révision de Lc et une collection d'épîtres de Paul. Enfin, le Codex de Freer (W) atteste pour Mc une révision du texte du Codex de Bèze, qui semble provenir de l'école de Marcion et pourrait être l'œuvre de son disciple Lucain.¹⁴ Il faut donc chercher avant 140 dans quel cadre a pu être réalisé ce texte savant des quatre évangiles, avec Mc en dernière position.

Les citations évangéliques d'Ignace d'Antioche, qui écrit à Smyrne vers 110, attestent un texte qui n'est ni celui de D ni celui d'aucun des autres types de texte. Autrement dit, Ignace écrit avant cette édition des évangiles que nous cherchons à dater. Mais ce n'est pas tout: la première lettre d'Ignace a recours à un deuxième sens pour suggérer le projet d'une telle édition;¹⁵ et Eusèbe de Césarée corrobore l'existence de ce projet:

Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* 3, 36,3-4: «La tradition rapporte qu'il fut envoyé de Syrie à la ville de Rome, pour devenir la nourriture des bêtes, à cause du témoignage qu'il avait rendu au Christ. Et tandis qu'il faisait le voyage à travers l'Asie, il affermissait les Eglises par ses entretiens (...) et il les pressait de tenir fermement à la **tradition des apôtres**, elle dont il était déjà le témoin et que, pour plus de sécurité, il estimait nécessaire de **fixer encore par écrit** ».

Le projet d'Ignace est de réunir la tradition antiochienne qu'il connaît et dont il est porteur, à savoir l'*Évangile selon les Hébreux*,¹⁶ et celle qu'il découvre en arrivant en Asie, la tradition d'Ephèse, qui comprend les sources de Jn et une collection de lettres de Paul: c'est ce projet qui va aboutir à la rédaction finale des évangiles, vers 120 à Smyrne, sous l'autorité de Polycarpe, selon notre analyse. Chaque livre a sa spécificité: Mt représente la tradition de Pierre; Jn, celle des Hellénistes, dont Jean a fait partie; Lc, celle de Paul; et Mc, non pas un

¹⁴ ORIGÈNE, *Contre Celse* 2, 27, mentionne Lucain comme réviseur des évangiles avec Marcion et Valentin.

¹⁵ D. ROUGER – C.-B. AMPHOUX, «Le projet littéraire d'Ignace d'Antioche, dans sa *Lettre aux Ephésiens*», dans P. DOBLE – J. KLOHA (edd.), *Texts and Traditions. Mél. J. K. Elliott* (New Testament Tools, Studies and Documents 47), Leiden 2014, 348-369.

¹⁶ L'EvHb a de nombreuses attestations, de Papias à Jérôme, sans qu'il soit sûr qu'il s'agisse toujours du même ouvrage. Pour moi, ce titre correspond à une compilation, rédigée en araméen et attribuée à Matthieu, des premiers écrits rédigés soit en grec (récits du ministère) soit déjà en araméen (collection des paroles), avec en prologue un récit de la naissance de Jésus; il ressemble dans son agencement général à Mt, mais ce dernier, rédigé en grec, n'en est pas une simple traduction.

courant, mais l'effort de rassembler les précédents, selon une configuration que nous avons déjà dans l'épître de Jacques.¹⁷

Mc a-t-il été écrit en une seule rédaction ? Le témoignage de Papias ne correspond pas à l'évangile que nous connaissons;¹⁸ et la lettre de Clément d'Alexandrie¹⁹ atteste une rédaction en deux temps ; on est donc fondé à poser la question des sources de Mc.

Le témoignage de Clément d'Alexandrie n'est pas encore authentifié ; mais il précise le contenu des deux rédactions qu'il distingue : (1) du vivant de Pierre à Rome, un ensemble de récits pour la catéchèse ; (2) après le martyre de Pierre, un ensemble narratif tiré des « mémoires » (ἀπομνημόνια) de Pierre, destiné à un public plus restreint ; et des paroles permettant d'atteindre le cœur de la théologie. Or, de tels ensembles existent bien dans Mc, mais ils ne constituent qu'une partie du livre.²⁰ En somme, Mc est la réunion de deux sources : la première remonte à l'auteur présumé et est composée de trois ensembles ; et la deuxième réunit les épisodes disposés dans le même ordre dans les trois synoptiques.

Ainsi, le premier volume de l'édition faite vers 160 à Smyrne, dont le Codex de Bèze est une copie, reprend et amplifie une édition des évangiles faite vers 120 et les disposant déjà dans l'ordre Mt – Jn – Lc – Mc. Dans cette édition, Mc réunit le livre de Marc écrit en deux temps et un autre livre qui correspond aux « Récits des paroles du Seigneur » attribués par Eusèbe à Aristion,²¹ le prédécesseur de Polycarpe à Smyrne.²² Autrement dit, en retirant de Mc l'ensemble commun des synoptiques, on obtient un reliquat qui comprend les trois ensembles attestés par le témoignage de Clément d'Alexandrie.

Les composants et le genre littéraire de la rédaction finale

Le « Marc romain »

Le premier ensemble comprend douze épisodes ayant tous un parallèle dans Lc, à la différence des deux ensembles suivants :

¹⁷ Cf. AMPHOUX, « L'histoire du texte de l'épître de Jacques », 70-73.

¹⁸ LÉGASSE, *L'évangile de Marc*, 40-42.

¹⁹ Cf. *supra*, note 5.

²⁰ Cf. *supra*, note 6.

²¹ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* 3, 39,14.

²² *Constitutions apostoliques* 7, 46,8.

Prologue	1.	Mc 1,21-39:	Jésus à Capharnaüm	Lc 4,31-44	
(1)	2.	Mc 3,7-19:	l'appel des Douze	Lc 6,12-19	
(2)	/	3.	Mc 3,31-35:	la famille de Jésus reléguée	Lc 8,19-21
	\	4.	Mc 4,21-25:	les trois paroles	Lc 8,16-18
				(inversé avec le précédent)	
(3)	/	5.	Mc 4,35-41:	la tempête apaisée	Lc 8,22-25
		6.	Mc 5,1-20:	le démoniaque exorcisé	Lc 8,26-39
	\	7.	Mc 5,21-43:	deux femmes guéries	Lc 8,40-56
(4)	/	8.	Mc 6,1-6:	Jésus dans sa patrie	Lc 4,16-30 (déplacé, réécrit)
		9.	Mc 6,7-13:	l'envoi en mission	Lc 9,1-6
		10.	Mc 9,38-50:	un incident en mission	Lc 9,49-62 (réécrit)
	\	11.	Mc 12,41-44:	l'aumône de la veuve	Lc 21,1-4
Epilogue	12.	Mc 14,3-9:	l'onction de Béthanie	Lc 7,36-50 (déplacé, réécrit)	

Ces épisodes, qui semblent d'abord disparates, sont liés par un deuxième sens qui justifie leur assemblage: (1) *un prologue* (1,21-39); (2) *un corps du livre* en quatre sections comprenant: 1 épisode, puis 2, puis 3, puis 4, selon un modèle biblique sans doute préexistant,²³ qui combine ainsi d'une manière simple les quatre premiers nombres entiers; (3) *un épilogue* (14,3-9).

Le prologue (1,21-39) est un sommaire du ministère de Jésus, depuis la rencontre d'un public qui lui est acquis (1,21-22) jusqu'à sa mort et résurrection (1,35-38), avec trois étapes intermédiaires marquées par un exorcisme (1,23-28), une guérison (1,29-31) et une multiplicité de guérisons et d'exorcismes (1,32-34).

Le corps du livre est en quatre sections:

1) *Le sommaire de la génération* (3,7-19), à travers deux listes de noms propres, celle des régions et villes (vv. 7-8) et celle des Douze (vv. 16-19).

2) *La fondation de la communauté* en deux actes: (1) la famille de Jésus reléguée (3,31-35), ou rejet de la succession dynastique à Jésus; (2) les trois paroles (4,21-25), ou mise par écrit des paroles de Jésus pour servir la prédication des disciples à la tête de la communauté. Dans les Actes (1,23-26), le remplacement de Judas est un récit parallèle.

²³ La structure que forment ces douze épisodes se trouve probablement déjà dans le livre des Douze petits prophètes, selon la disposition de la LXX: Osée < Amos / Michée – Joël / Abdias – Jonas – Nahum / Habacuc – Sophonie – Aggée – Zacharie > Malachie. Mais ce plan particulier n'a encore jamais été envisagé.

3) *La gouvernance des années 30 par Pierre* est traitée par un triptyque: (1) la tempête apaisée (4,35-41), pour la dissidence des Hellénistes, en 32. Parallèle en Ac 6-8. (2) Le démoniaque de Gérasa (5,1-20), métaphore de la conversion de Paul sur le chemin de Damas. Parallèle en Ac 9,1-30. (3) Deux femmes guéries (5,21-43), juste après la conversion de Paul, préséance de la foule sur la fille du notable. Parallèle en Ac 9,32-43, avec la préséance du païen Enée sur la juive Tabitha. Ainsi, la prédication de Pierre se tourne vers le monde romain de langue grecque, sans doute après la visite de Paul à Jérusalem en 35, trois ans après sa conversion (Gal 1,18).

4) *La gouvernance de Jacques jusqu'à sa mort* est évoquée en quatre événements qui sont distants entre eux de sept années: (1) Jésus dans sa patrie (6,1-6) pour l'accession des frères à la direction de la communauté primitive, en 42. Parallèle en Ac 12, avec la mention d'Agrippa (41-44). (2) L'envoi en mission (6,7-13), conclusion de la conférence de Jérusalem en 49 (Gal 2,7), quatorze ans après la montée de Paul à Jérusalem (Gal 2,1). Parallèle en Ac 15, après les famines de 46 à 48 (Ac 11,28). (3) Un incident en mission et quelques paroles (9,38-50), quand Jean découvre, en 56 à Ephèse, l'enseignement concurrent de Paul, que Jésus légitime et qui jette les bases de la christologie. Parallèle en Ac 18,24-28 et 1 Co, vu du côté de Paul s'opposant à Apollos. (4) L'au-mône de la veuve (12,41-44), pour évoquer la précarité de la communauté de Jérusalem après la mort de Jacques,²⁴ en 63. Parallèle chez Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* 2, 23).

L'épilogue (14,3-9) indique la fidélité de la communauté de Jérusalem à l'égard de Jésus et annonce l'hommage éternel qui lui sera rendu par les générations futures.

La rédaction finale a conservé l'ordre de ces épisodes, mais aussi leur rédaction, jusqu'aux transitions entre les épisodes, et étendu à tout le nouveau livre cet enchaînement caractéristique des phrases par καί, «et», tandis que Mt pratique souvent l'asyndète, Lc, le lien par δέ, et Jn, par οὐν. On a donc dans le Codex de Bèze, comme témoin de la rédaction finale, le texte même de ce premier livret, à trois exceptions

²⁴ La *Synopse* du PSEUDO-ATHANASE, § 76 (PG 28, 433) atteste que la collection des paroles de Jésus a été écrite en araméen par Matthieu et traduite en grec par Jacques. Passage cité par R. SIMON, *Histoire critique du texte du NT*, Rotterdam 1689, 94; la référence figure dans la trad. angl. (A. Hunwick) (New Testament Tools, Studies and Documents 43), Leiden 2013, 81.

près: en 1,29 et 8,19, des liens évidents avec l'ensemble commun des synoptiques sont ajoutés; et en 8,10, Dalmanoutha est corrigé en Melegada (voir plus loin).

Le deuxième sens que l'on peut restituer s'inspire du genre littéraire allusif pratiqué à l'école de philosophie et décrit par Proclus,²⁵ il atteste une histoire de la première génération chrétienne que nous connaissons par les Actes, mais apporte des éléments nouveaux: (1) le conflit initial entre les disciples et les frères de Jésus; (2) le lien entre Paul et la priorité donnée à la prédication aux païens; (3) un rythme de septénaires, sous la gouvernance de Jacques, qui rappelle le calendrier sabbatique en usage au temple de Jérusalem.

Les compléments du « Marc romain »

Selon le témoignage de Clément d'Alexandrie, cette première structure narrative est bientôt amplifiée de deux compléments, l'un narratif, l'autre contenant des paroles de Jésus.

La séquence narrative

On trouve dans Mc, comme dans Mt, une séquence narrative en cinq épisodes, qui prend place après la multiplication des pains de l'ensemble commun des synoptiques (Mt 14,13-21 // Mc 6,30-44) et qui s'insère, dans le « Marc romain », après l'épisode évoquant le départ en mission lié à la conférence de Jérusalem de 49 (Mc 6,7-13):

- S1 Mc 6,45-56: Jésus marche sur l'eau;
- S2 Mc 7,1-23: Le pur et l'impur;
- S3 Mc 7,24-37: La Syro-phénicienne; *complément*: guérison d'un sourd;
- S4 Mc 8,1-10: Le pain aux 4000; *complément*: choix de Dalmanoutha;
- S5 Mc 8,11-26: Rejet de l'enseignement juif; *complément*: guérison d'un aveugle.

Ces épisodes, lus au deuxième sens, s'accordent avec le témoignage de Clément qui leur donne comme provenance des « mémoires » de Pierre: (1) *Jésus marchant sur l'eau* est une image de résurrection; (2) *la controverse sur le pur et l'impur* correspond au rejet de la loi rituelle, qui s'exprime en conclusion de la conférence de Jérusalem,²⁶

²⁵ P. HADOT, « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », dans M. TARDIEU (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1986, 13-34, spécialement 30.

²⁶ C.-B. AMPHOUX, « Les variantes et l'histoire du *Décret apostolique* (Ac 15,20.29; 21,25) », dans A. DENAUX (ed.), *NT Textual Criticism and Exegesis* (BETHL 161), 209-226.

dans le Codex de Bèze, c'est-à-dire interprétant les interdits de la loi noachique dans le sens de la loi morale; (3) *la Syro-phénicienne* est une image du monde païen vers lequel se tourne la prédication après la visite de Paul à Jérusalem, en 35; (4) *la multiplication des pains* profite à une foule de 4000 personnes, c'est-à-dire à l'humanité toute entière; (5) *le rejet de l'enseignement* de l'école pharisienne et de celui du temple annonce la spécificité de l'enseignement chrétien, respectueux de la loi comme chemin de salut, mais actualisée dans le sens de l'amour du prochain.

Les épisodes 3 et 5 se prolongent, dans Mc, par les guérisons d'un sourd (7,31-37) et d'un aveugle (8,22-26), qui amorcent une réponse à la question essentielle, à la fin de la première génération: qui aura la légitimité, à la nouvelle génération? La réponse est d'un niveau plus confidentiel que la catéchèse du premier livret: elle indique que la légitimité ira au successeur à la fois de Pierre et de Paul, ce qui exclut la succession dynastique à laquelle certains pouvaient encore penser. Enfin, «Dalmanoutha» (8,10) n'est pas un toponyme, mais un code numérique qui apporte une réponse à l'autre question essentielle: quel statut accorder aux paroles de Jésus? La réponse est qu'elles doivent avoir un statut d'Écriture et non d'exégèse; autrement dit, qu'elles sont destinées à clore le corpus scripturaire, alors encore ouvert.²⁷ Ce sont ces réponses stratégiques qui expliquent le caractère réservé de ce premier complément, tiré des «mémoires» de Pierre.

Les sept paroles

D'après Clément d'Alexandrie, un deuxième complément fait de paroles de Jésus a un contenu encore plus réservé, ce qui correspond à sept paroles insérées en deux endroits: (1) *autour de la fondation de la communauté*, soit en Mc 3,20-30 et 4,26-34; (2) *après l'épisode évoquant le séjour de Paul à Ephèse*, en 56, soit dans les épisodes de Mc 10,35-45 / 11,20-26 / 12,28-34.

1) *Les premiers épisodes* (3,20-30 et 4,26-34) contiennent chacun deux paroles: l'homme fort et le péché impardonnable / les paraboles sur la semence et la graine de moutarde. Le premier couple évoque une stratégie politique, il est accolé à l'épisode de la relégation de la famille (3,31-35), suggérant ainsi que cette stratégie est le projet des frères de

²⁷ Cf. mon analyse dans AMPHOUX, «Réponse», 194-195 (cf. *supra*, note 6).

Jésus; le deuxième couple suit aussitôt les trois paroles (4,21-25) et suggère que les paraboles représentent le projet opposé des disciples de Jésus. Ces paroles précisent, en somme, les projets qui se sont affrontés, lors de la naissance de la première communauté.

2) *L'épisode central* (10,35-45) contient la parole « servir et non être servi » (10,45), qui dit l'essentiel du contenu du nouvel enseignement et qui conclut une discussion sur la légitimité à la deuxième génération. Jacques et Jean en sont exclus, ce qui suggère que le nouveau dirigeant ne viendra ni de Jérusalem (Jacques) ni d'Ephèse ou Alexandrie (Jean); il reste donc principalement Rome et Antioche, dont viendront, précisément, Clément de Rome et Ignace d'Antioche: tel est le message le plus réservé de tous, qui justifie le statut d'exception accordé à toute la série de paroles.

3) *Les derniers épisodes* (11,20-26 et 12,28-34) sont porteurs des deux paroles concernant les chemins de salut: la foi à déplacer les montagnes / l'amour du prochain, l'une étant le chemin prôné par Paul,²⁸ et l'autre, celui prôné par Pierre.

Toutes ces paroles correspondent au témoignage de Clément d'Alexandrie: il faut donc voir avec elles et les groupes d'épisodes précédents les ensembles du livre de Marc rédigé en deux temps en recourant à un genre littéraire savant, qui mêle récits et paroles et masque le sens important par un sens apparent plus anodin. Si l'on accepte cette analyse, la complexité de l'évangile de Marc trouve son explication dans sa source principale à laquelle il fallait remonter pour mettre en évidence l'origine de cette complexité.

La deuxième tradition narrative

Après 70, un nouvel enseignement, mentionné par Papias et attribué par lui à Jean le presbytre (Ephèse) et Aristion (Smyrne)²⁹ dont il dit avoir été l'auditeur,³⁰ est dispensé en Asie. La mort de Jésus figure désormais à la fin de l'histoire: Aristion serait l'auteur, selon Papias, de « Récits des paroles du Seigneur ».³¹ Or, ce sommaire correspond à l'ensemble commun des synoptiques. Cette deuxième tradition nar-

²⁸ Dans Rm, Paul substitue la foi à la loi, comme chemin de salut, mais Jacques s'y oppose, à l'arrivée de Paul à Jérusalem (Ac 21,20-25) et dans son épître (Jc 2,14-26). La solution du double chemin est un moyen terme.

²⁹ *Constitutions apostoliques* 7, 46,7-8.

³⁰ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* 3, 39,7.

³¹ *Ibid.* 3, 39,14.

rative est consacrée au ministère de Jésus, emprunte son style au livre de Marc et vient l'habiller, au moment de la rédaction finale: la première partie entoure le prologue; les trois parties suivantes amplifient le corps du livre; et la dernière partie s'associe à l'épilogue.

Autour du prologue: l'année 28

La première partie évoque les débuts heureux du ministère, qui correspondent à l'an 28, depuis le baptême de Jésus jusqu'à son enseignement chez le péager, partie placée sous le thème de l'eau; le prologue (Mc 1,21-39) prend place au milieu et devient un épisode de cette première phase du ministère:

- Récit principal: **Le baptême** (1,2-11);
- Episode visionnaire: LA TENTATION (1,12-13);
- Transition: Jean en prison (1,14-15);
- 1. Appel des pêcheurs (1,16-20);
- Jésus à Capharnaüm (1,21-39);
- 2. Guérison du lépreux (1,40-45);
- 3. Guérison du paralytique (2,1-12);
- 4. Appel du péager (2,13-22).

Dans le corps du livre: toute l'année 29

Les trois parties suivantes amplifient le corps du livre et le transforment en épisodes de l'année 29, qui se divise en saisons.

1) *Le printemps*. Le thème de la semence succède à celui de l'eau et englobe presque tout le corps du livre dans ce qui constitue la deuxième partie du ministère:

- 1. Epis froissés (2,23-28);
- 2. La main sèche (3,1-6);
- L'appel des Douze (3,7-19);
- L'homme fort / le péché contre l'esprit* (3,20-30);
- La famille de Jésus reléguée (3,31-35);
- 3. Le semeur prêché (4,1-9);
- 4. Le semeur expliqué (4,10-20);
- Les trois paroles (4,21-25);
- La semence autonome / la graine de moutarde* (4,26-34);
- La tempête apaisée (4,35-41);
- Le démoniaque exorcisé (5,1-20);

Deux femmes guéries (5,21-43);

Jésus dans sa patrie (6,1-6);

L'envoi en mission (6,7-13);

Transition: Mort de Jean (6,14-16) + annexe: circonstances (6,17-29);

Récit principal: **La multiplication des pains** (6,30-44);

Jésus marche sur l'eau (6,45-56);

Controverse sur le pur et l'impur (7,1-23);

La Syro-phénicienne (+ guérison du sourd) (7,24-37);

Le pain aux 4000 (+ Dalmanoutha) (8,1-10);

L'enseignement renouvelé (+ guérison de l'aveugle) (8,11-26).

2) *L'été*. La Transfiguration est au centre d'une période où Jésus révèle à ses disciples le nouveau chemin qu'il a choisi de suivre et qui va le mener jusqu'au martyre. Cette partie se combine avec l'allusion à l'enseignement de Paul à Ephèse et à la parole associée à la disqualification de Jacques et Jean pour diriger la deuxième génération:

1. Les disciples: confession (8,27-30) / passion 1 (8,31-33) / chemin du martyre (8,34-9,1);

Episode visionnaire: LA TRANSFIGURATION (9,2-13);

2. Les enfants: guérison (9,14-29) / passion 2 (9,30-32) / modèle du royaume (9,33-37...);

Jean en mission (9,38-50);

+ annexe: union et désunion (10,1-12) / modèle du royaume (... 10,13-16);

3. Les riches: mise en garde (10,17-31) / passion 3 (10,32-34) /

Jacques et Jean: la question du plus grand (10,35-45);

Guérison [aveugle] (10,46-52).

3) *L'automne-hiver*.³² L'entrée de Jésus à Jérusalem marque le début d'une nouvelle phase du ministère, avec le thème du double messianisme sacerdotal et royal, associé à l'évocation de la mort de Jacques et au double chemin de salut:

Récit principal: **Entrée messianique** (11,1-10);

Transition: à Jérusalem (11,11);

1. Purification du temple (11,15-19);

³² L'entrée à Jérusalem est célébrée à la fête des Rameaux, selon Jn, qui la situe au printemps; mais la purification du temple fait allusion à la fête de l'Inauguration (*Hanoukka*), qui se situe en décembre. Le récit des synoptiques correspond donc plutôt à la célébration de la fête de la royauté, qui a lieu à l'automne.

- La foi à déplacer des montagnes* (11,20-26);
- 2. Jean, messie sacerdotal (11,27-33);
- 3. Les vigneron (12,1-8);
- 4. La pierre angulaire (12,9-12);
- 5. Le tribut à César (12,13-17);
- 6. Sur la résurrection (12,18-27);
- L'amour du prochain, sens de la loi* (12,28-34);
- 7. David, messie royal (12,35-37);
- 8. Les mauvais maîtres (12,38-40);
- L'aumône de la veuve (12,41-44).

Autour de l'épilogue: la Pâque de l'an 30

La dernière partie de la deuxième tradition, qui comprend le discours de Jésus sur la fin des temps et le récit de la passion, vient entourer l'épilogue du livre de Marc qui évoquait la fidélité à Jésus, même après la mort de Jacques:

- Episode visionnaire: SUR LA FIN DES TEMPS (13,1-37);
- Transition: Le complot contre Jésus (14,1-2);
- Onction mortuaire de Jésus (14,3-9);
- 1. Préparation de la Pâque (14,10-16);
- 2. Annonce de la trahison (14,17-21) + annexe, dernier repas (14,22-25);
- 3. Prédiction du reniement (14,26-31);
- 4. Réalisation de l'union au Père (14,32-42);
- 5. Arrestation de Jésus (14,43-52);
- 6. Reniement de Pierre (14,53-54.66-72) + annexe, jugement du sanhédrin (14,55-65);
- Transition: Entrée au prétoire (15,1);
- Récit principal: **Le procès et la mort** (15,2-39);
- Transition: Au pied de la croix (15,40-41);
- 7. La mise au tombeau (15,42-47);
- 8. Le tombeau vide (16,1-8).

La rédaction finale de Mc, principalement attestée par le Codex de Bèze, cumule ainsi plusieurs degrés de complexité: (1) c'est le quatrième livre d'une tétrade évangélique conçue par Ignace d'Antioche et réalisée par Polycarpe, pour donner aux chrétiens une référence scripturaire nouvelle et commune; (2) chaque livre raconte l'histoire du ministère de Jésus, en y intégrant plusieurs sources ayant un autre

contenu: dans le cas de Mc, le récit du ministère habille un premier livre dont la rédaction est préservée et qui offrait un survol de la première génération; (3) les deux histoires se superposent et sont encore séparables par la comparaison des évangiles entre eux.

Quelques variantes significatives

Dans le détail, des centaines de variantes opposent le texte du Codex de Bèze à ceux des autres manuscrits. Certaines sont sans conséquence pour le sens et sont probablement dues à l'acte de copie; mais d'autres sont révélatrices de la nature savante de la rédaction finale de Mc.

Le quatrième livre de la tétrade évangélique

Une première catégorie de variantes rappelle le lien entre Mc et les autres évangiles.

1) **Jésus « fils, Dieu »** (1,1). Le premier verset de Mc est une sorte de titre du livre qui se termine par deux mots variants: « fils » et « Dieu », absents dans certains manuscrits (voir plus loin) ou réécrits dans la plupart (texte byzantin), imposant le sens « fils *de* Dieu ». Dans le Codex de Bèze, ces deux mots sans article sont la reprise des récits de naissance de Mt (fils) et de Lc (Dieu):

a) *en Mt 1-2*, le verbe τίκτω, « enfanter », apparaît en tout 5 fois, dans le récit proprement dit de la naissance (1,21.23.25), juste après, dans la question des mages (2,2: « Où est le roi *enfanté* [τεχθείς] des Juifs? »), et juste avant, à la fin de la généalogie (1,16), avec *peperit*, « enfanta », en latin, le grec étant lacuneux (« Joseph, à qui étant fiancée la vierge Marie *enfanta* le Christ Jésus »); Jésus est donc « fils »;

b) *en Lc 1-3*, l'engendrement divin apparaît à la fin du récit du baptême (3,22), qui prend place entre les récits de naissance (1-2) et la généalogie (3,23-38), dans la voix qui vient du ciel et cite Ps 2,7 (« Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai *engendré* [γενένηκα] »); Jésus est « Dieu ».³³

³³ Cette parole est associée au baptême dans de nombreuses citations patristiques; mais, dans la plupart des manuscrits, l'engendrement fait place à un verbe d'adoption. Au 4^e siècle, l'hérésie adoptionniste interprétera justement l'engendrement divin comme une adoption.

Jésus est donc « fils » par Mt et « Dieu » par Lc; c'est ce que résume la fin du premier verset de Mc.

2) **Jacques d'Alphée** (2,14). Le péager s'appelle « Jacques d'Alphée », dans Mc (voir p. 128):

a) *en Mt 9,9*, il s'appelle « Matthieu », nom de l'évangéliste;

b) *en Jn 1,45-50*, le cinquième disciple s'appelle « Nathanaël », équivalent sémantique de Jean;

c) *en Lc 5,27*, le péager s'appelle « Lévi », qui renvoie, par une équivalence numérique,³⁴ non à Luc, mais à son mentor, Paul.

3) **La Finale longue** (16,9-20) contient des reprises de la fin des autres évangiles, puis quatre « signes » qui renvoient aux quatre évangiles dans l'ordre de la rédaction finale: elle est l'épilogue des quatre évangiles, à la fin de Mc qui est en dernière position.

Ainsi, dans la rédaction finale, le nom du péager (ou du cinquième disciple) présente dans l'ordre des évangiles une difficulté qui va en croissant: Matthieu = la tradition d'Antioche; Jean = la tradition d'Ephèse; Paul = la christologie; et Jacques est celui qui a tenté la synthèse des contenus des trois autres évangiles. Mc est, en somme, l'évangile de la synthèse, non celui de la simplicité.

Noms propres et mots savants

1) **Jean le Baptiste « vêtu d'une peau de chameau »** (1,6). Le vêtement de Jean le Baptiste se réduit à l'expression *derrin kamêlou*, « peau de chameau », conservée dans la Vieille latine,³⁵ alors que les autres manuscrits ont l'expression développée « poils de chameau et ceinture de peau autour des reins », que l'on a dans Mt (3,4). L'expression réduite met l'accent sur la notion de « peau » et fait allusion au « vêtement de peau » dont Dieu revêt Adam et Eve en les chassant du paradis (Gn 3,21). Ainsi, Jean assume la condition de l'homme depuis sa sortie de l'Eden.

2) **« Les cieux ouverts »** (1,10). Les « cieux ouverts » renvoient à l'ouverture des cieux, au début du déluge (Gn 7,11): Dieu se manifeste, le moment est solennel. La « colombe » qui apparaît alors, en hb. *ywnh*, qui est le nom du prophète Jonas, fait jeu de mots avec

³⁴ Paul, lu *Pwl* comme transformation de Saul (*Shwl*), est un équivalent numérique de Lévi (*Lwy*), dans le code septal utilisé au temple de Jérusalem (voir *supra*, note 12).

³⁵ Le ms. VL 4 (a) traduit *pellem cameli*, plusieurs autres ont seulement *pilos camelii*, « poils de chameau ».

« Onias », nom du dernier grand-prêtre légitime: la colombe apporte à Jésus la légitimité sacerdotale, qui s'ajoute à la légitimité royale qu'il a de naissance.

3) **Jésus « pris de colère » contre le lépreux** (1,41). La rédaction finale fait ici difficulté: en dehors de D et d'une partie de la Vieille latine (voir p. 127), dans les autres manuscrits Jésus est « pris de compassion ».

4) **L'origine de la foule** (3,7-8) commence par deux couples: « depuis (ἀπό) la Galilée et la Judée et depuis (ἀπό) Jérusalem et l'Idumée », puis vient la région « de l'autre côté (πέραν) du Jourdain » et celles « autour (περί) de Tyr et autour (περί) de Sidon ». Cette rédaction s'explique par un deuxième sens historique: les premiers couples représentent les apôtres (venant de Galilée) et les Hellénistes (partant vers l'Idumée), qui se séparent dans la communauté primitive; l'autre côté du Jourdain fait allusion à la conversion de Paul; enfin, Tyr et Sidon sont l'image des voyages de Paul. On a là, en somme, un rappel de la première génération.³⁶

5) « **Lebbée** » (3,18). Après Jacques d'Alphée, le dixième apôtre est Lebbée, aussi dans la Vieille latine, au lieu de Thaddée: en Mt 10,3, la même variante existe, avec les deux noms associés, dans le texte byzantin: « Lebbée surnommé Thaddée »; en Lc 6,16 et Ac 1,13, cet apôtre est remplacé par « Judas (frère) de Jacques ». Lebbée a embarrassé les Pères de l'Eglise,³⁷ dont aucun ne remarque que Lebbée (*l-b-b*) c'est Babel (*b-b-l*) lu à l'envers, par allusion à la Tour de Babel, qui provoque la division de l'humanité (Gn 11). Ainsi, au deuxième sens, « Lebbée » associe à Jacques le frère de Jésus, identifié à Jacques d'Alphée, le retour à l'unité de la communauté, après la dissidence des Hellénistes.

6) « **Le pays des Geraséniens** » (5,1) où arrivent Jésus et ses disciples, après une tempête en mer (4,35-41), renvoie à la ville de Gêrasa, qui fait difficulté (voir p. 128). La référence à Gêrasa est ensuite remplacée dans une partie de la tradition, pour rapprocher le lieu de la rive de la mer.

7) **Légion** (5,9). Dans la rédaction finale, le nom que se donne l'esprit impur, « Légion », renvoie non à la légion romaine, mais à la « sa-

³⁶ C.-B. AMPHOUX, « Marc comme quatrième évangile », dans C.-B. AMPHOUX – J.K. ELLIOTT, *The NT in Early Christianity* (Histoire du texte biblique 6), Lausanne 2003, 329-347, spécialement 340-345.

³⁷ Voir R. BURNET, *Les Douze Apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien* (Judaïsme antique et origines du christianisme 1), Turnhout 2014, 624-637.

gesse», à travers l'équivalence numérique entre *l-g-y* (5+3+3) et l'hébreu *h-k-m* (1+4+6), «sage», ou encore avec *p-l-g* (3+5+3), «Péleg» (le contemporain de la Tour de Babel, Gn 10,25),³⁸ homonyme du verbe «diviser», la division caractérisant la sagesse humaine. Jésus délivre donc le possédé, image de Paul, de la sagesse que lui ont apportée les sages de l'école pharisienne.

8) «**de Tyr, il vint par Sidon...**» (7,31). Le sens géographique fait difficulté, car Sidon est au nord de Tyr, et Jésus part vers le sud. Là encore, ces mots ont un deuxième sens historique: comme en 3,8, Tyr et Sidon font allusion aux voyages de Paul, dont celui à Ephèse où Paul développe la christologie.

9) **Melegada** (8,10). Le Codex de Bèze a seul «Melegada», forme corrigée de seconde main et dans la traduction latine en «Mageda», pour désigner le lieu où Jésus emmène ses disciples. «Mageda» est une variante grecque du toponyme Megiddo, situé non loin du Mont Carmel. «Melegada» corrige un plus ancien «Dalmanoutha», conservé dans les textes alexandrin et byzantin (voir p. 150). Aucun lieu n'a jamais porté les noms de Dalmanoutha³⁹ ou Melegada, qui sont des codes numériques. Dalmanoutha (*dlmn / th*) correspond au nombre 22 / 24 qui indique la clôture de l'Écriture, tandis que Melegada (*mlgd*) est un équivalent numérique de Torah (*twrh*) et remplace ainsi la clôture de l'Écriture par la référence à la (nouvelle) Loi. De ce mot vont naître deux noms de lieu de consonance proche: Mageda et Magdala, qu'atteste également Mt (15,39); mais dans Mc, Dalmanoutha est le plus souvent rétabli, comme s'il était un nom de lieu, ce qu'il n'est pas.

La rédaction finale de Mc a produit un évangile qui amplifie considérablement le livre écrit par Marc et l'inscrit dans un projet plus vaste liant Mc aux autres évangiles comme expression d'une synthèse. Mc est alors voué à être la partie finale d'une œuvre destinée à la formation de futurs chefs de communauté. Cet état de livre savant est attesté par la lettre de Clément d'Alexandrie.⁴⁰ Mais ce n'est pas ainsi que le livre va se transmettre.

³⁸ Sur Péleg, voir son importance dans l'épître de Jacques: AMPHOUX, «L'histoire du texte de l'épître de Jacques», 181.

³⁹ Pour Dalmanoutha, voir *supra*, note 27.

⁴⁰ Voir note 5. Il s'agit ici des lignes 1,28–2,2: «En mourant, (Marc) a laissé son ouvrage à l'Eglise d'Alexandrie, où il est encore conservé bien en sécurité, réservé à la lecture de ceux qui ont accès aux grands mystères».

La naissance du texte ecclésial de Mc

La catastrophe de la défaite de Bar Kokhba, à Jérusalem en 135, soit peu de temps après la rédaction finale, à Smyrne vers 120, entraîne le rapide déclin de la culture dans laquelle ont été écrits les évangiles, avec une forme savante. Dès lors, le texte évangélique entre dans une phase de simplification; puis, viendra la fixation qui produira le texte ecclésial, à l'usage des Églises, d'abord sous la forme du texte alexandrin, puis du texte byzantin.

La simplification de la rédaction finale

C'est à Rome, vers 140, que commence le travail de révision du texte évangélique. A l'école de Justin se prépare une harmonie des évangiles sur la base de Mt: elle sera publiée sous le nom de Tatien; à l'école de Valentin, on rédige le premier commentaire de Jn qui paraîtra sous le nom d'Héracléon; enfin, à l'école de Marcion est mise en œuvre une édition comprenant Lc et un corpus d'épîtres de Paul. On n'a pas ainsi de trace directe d'un travail de simplification de Mc: qu'en est-il donc de cet évangile?

A Rome (?)

On conserve pour Mc un type de texte qui n'existe pas pour les autres évangiles et qui est encore très proche de la rédaction finale: il s'agit du texte particulier attesté par le Codex de Freer (W.032), un manuscrit des quatre évangiles copié au 5^e siècle et découvert en Egypte au tout début du 20^e siècle. Les évangiles sont dans l'ordre Mt – Jn (sans la Femme adultère) – Lc – Mc (avec la Finale longue). Les trois premiers évangiles ont un texte correspondant aux révisions du 4^e siècle; mais Mc présente un état plus ancien, qui présente des affinités avec la révision marcionite de Lc et qui pourrait provenir de la même école. Or, dans le *Contre Celse* (2, 27), Origène concède que des chrétiens dissidents ont pu réviser le texte des évangiles, et il mentionne Marcion, Valentin et Lucain. Le travail des deux premiers est connu, et le dernier nom est celui d'un disciple de Marcion, dont on ne connaît pas l'œuvre: mon hypothèse est qu'il s'agit de la révision de Mc attestée par W. Nous allons voir que ce texte est plein d'innovations qui visent à simplifier la rédaction finale de Mc.

Mais les travaux des écoles romaines s'éloignent tous plus ou moins de l'orthodoxie qui se met en place entre 150 et 180; et ces premiers es-

sais de simplification des évangiles vont donner lieu à de nouvelles révisions. Entre-temps, vers 160, la rédaction finale des évangiles est rééditée, accompagnée de nouveaux livres dont les Actes des apôtres : le Codex de Bèze nous transmet une copie, vers 400, d'un exemplaire de cette édition, peut-être celui dont Irénée a disposé à Lyon, entre 180 et 200.

A Alexandrie

Après le rejet des travaux de l'école de Marcion, une nouvelle révision a lieu à Alexandrie, un peu avant 180 pour les évangiles, au temps où Pantène restaure et dirige l'école chrétienne de la ville.⁴¹ Il ne reste de cette première révision alexandrine de Mc que quelques fragments, dans le Papyrus de Chester Beatty I (P⁴⁵), où les évangiles sont encore disposés dans l'ordre Mt – Jn – Lc – Mc.

Origène semble confirmer la principale variante attestée, celle de Mc 6,3, où le texte de Mc est conformé à celui de Mt (13,55), quand il écrit :⁴² « Nulle part, dans les évangiles portés par les églises, il n'est écrit que Jésus fût *charpentier* ». A moins de comprendre que Mc n'était pas « porté » par les églises, c'est-à-dire ne servait pas encore à la lecture liturgique, comme invite à le penser la lettre de Clément d'Alexandrie.

A Antioche et Césarée

Une autre série de révisions du texte des évangiles commence vers 200 et se fait sans doute à Antioche : il s'agit du type de texte « césaréen », spécialement observé pour Mc.⁴³ Son existence est attestée par Origène entre 230 et 250, quand il est installé à Césarée, d'où le qualificatif de « césaréen ». Les témoins manuscrits sont plus tardifs : le plus ancien est le Codex de Koridethi (038), copié en Géorgie entre le 7^e et le 9^e siècle, et tous ont subi la contamination du texte byzantin. Ce texte de ce type atteste probablement plusieurs révisions, dont une se fait après 250 et se charge alors de variantes alexandrines, par influence du texte principalement utilisé par Origène, attestée par la famille 1.

⁴¹ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* 5, 10,4.

⁴² ORIGÈNE, *Contre Celse* 6, 36.

⁴³ K. LAKE – R. BLAKE – S. NEW, « The Cesarean Text of the Gospel of Mark », in *HTR* 21(1928), 207-404. Sont comptés parmi les témoins de ce type P⁴⁵ et W, qui attestent des révisions distinctes.

Les exemples de simplification

Toutes ces révisions des 2^e et 3^e siècles ont pour objectif de simplifier la rédaction finale de Mc, devenue trop savante pour l'usage public désormais envisagé: au lieu d'être expliqué à des gens instruits, les évangiles doivent être désormais accessibles par tout le monde à la simple lecture d'un récit ou d'une parole. Les innovations touchent en particulier quatre domaines: (1) les liens entre Mc et les autres évangiles; (2) les références à l'Ancien Testament; (3) le sens historique attaché à certains noms propres; (4) le code numérique de certains mots. Voici, pour ces catégories, quelques exemples d'innovations.

Mc comme évangile autonome

1) **Jésus « fils, Dieu »** (1,1). La révision romaine (W) conserve ces deux mots; mais à Antioche, ils sont supprimés (28). Les autres témoins « césaréens » (*f*¹ *f*¹³ 565 700) ont la leçon du texte byzantin.

2) **Jacques d'Alphée** (2,14). La révision romaine (W) remplace « Jacques » par « Lévi », qui est le nom du péager dans Lc, ce qui fait penser à une correction marcionite. Mais à Antioche, « Jacques d'Alphée » est maintenu (*f*¹³ 565).

3) **La Finale longue** (16,9-20). La révision romaine (W) maintient cet épisode après Mc, à la fin des 4 évangiles, et l'amplifie d'un dialogue de 88 mots entre les vv. 14 et 15, le « Freer logion ». A Antioche, la Finale est maintenue et devient la fin de Mc, désormais 2^e évangile. Mais à Alexandrie, le repositionnement de Mc après Mt entraîne la suppression de l'épisode.

La relation atténuée à l'Ancien Testament

1) **Ml 3,1 + Is 40,3** (1,2-3). Après le titre (1,1), la double citation de Malachie puis d'Isaïe était précédée de la référence au seul « prophète Isaïe ». La révision romaine (W) corrige la référence en indiquant « les prophètes » et ajoute 40,4-8, pour un public qui, sans doute, ne connaît pas Isaïe, ce qui fait encore penser à l'école de Marcion. Mais à Antioche, la référence au « prophète Isaïe » est maintenue (*f*¹ 700).

2) **« Vêtu de peau de chameau »** (1,6). La révision romaine (W) remplace la « peau de chameau » par la description de Mt: « poils de chameau et ceinture de peau autour des reins ». Antioche et Alexandrie adoptent la même correction.

3) «**Les cieux se déchirer**» (1,10). La révision romaine (W) remplace le participe «ouverts» par un participe présent qui supprime la référence à la Genèse et introduit une anticipation à la déchirure du voile du temple qui se produit au moment de la mort de Jésus. Antioche et Alexandrie adoptent la même correction.

4) «**Pris de compassion**» (1,41). La révision romaine (W) remplace la colère contre le lépreux par la «compassion», qui est plus attendue; et elle supprime encore le v. 43, où Jésus blâme le lépreux après sa guérison. Une partie de la Vieille latine (*aur c e*) atteste cette double variante; mais à Antioche et Alexandrie, la «compassion» remplace la colère, mais le blâme (v. 43) est maintenu.

5) «**Thaddée**» (3,18). La révision romaine (W) réécrit la liste des Douze et supprime «Lebbée», suppression confirmée par une partie de la Vieille latine et compensée par la mention de Judas, plus haut dans la liste. W présente donc une liste à onze apôtres. A Antioche, «Lebbée» est remplacé par «Thaddée», un disciple célèbre au 3^e siècle, pour son intervention auprès du roi d'Edesse.

La simplification des noms géographiques

1) **L'origine de la foule** (3,7-8). La révision romaine (W) maintient le couple Galilée - Judée, mais supprime l'Idumée. A Antioche, la Judée prend la place de l'Idumée (*f*¹) ou l'une et l'autre se maintiennent (*f*¹³ 28 565 700), mais dans les deux cas la préposition ἀπό est généralisée, les couples ont disparu et, avec eux, le sens historique.

2) «**Le pays des Geraséniens**» (5,1). La révision romaine (W) parle du «pays des Gergysténiens», Gergys (ou Gergesa) étant une halte de bédouins sur la côte de la mer de Galilée; le mot est corrigé en «Gergéséniens» à Antioche (*f*¹ 28 565 700) ou encore il est remplacé par le «pays des Gadaréniens» (*f*¹³), par référence à la ville de Gadara, encore séparée de la mer par un ravin qui rend peu vraisemblable le sort des cochons qui vont se jeter dans la mer.

3) «**De Tyr, il vint par Sidon à la mer de Galilée**» (7,31). La révision romaine (W) corrige: «de Tyr et Sidon, il vint à la mer de Galilée», la difficulté géographique disparaît. La révision alexandrine (P⁴⁵) choisit cette correction également; mais à Antioche (565 700), la variante de la rédaction finale est maintenue.

La suppression de noms propres à code numérique

Dans le livre de Marc et dans la rédaction finale, un certain nombre de mots, surtout des noms propres ou des mots hébreux, sont choisis pour leur valeur numérique.

1) **Légion** (5,9). La révision romaine (W) n'apporte aucune correction à ce mot, mais il devient une allusion à la légion romaine.

2) **Dalmounai / Mageda / Magdala** (8,10). La révision romaine (W) rejette la correction introduite dans la rédaction finale et rétablit le vieux mot en l'estropiant: «Dalmounai» (au lieu de Dalmanoutha). A Antioche, le code «Melegada» devient un vrai toponyme, «Mageda» = Megiddo (28 565) ou «Magdala» ($f^1 f^{13}$).

Additions et harmonisations

Il existe encore une autre catégorie d'innovations qui consiste à ajouter des mots à la rédaction finale, parfois spontanément, parfois en suivant un modèle existant.

1) «**Au temps d'Abiathar**» (2,26). La révision romaine (W) ne modifie pas, ici, la rédaction finale; mais à Antioche, on ajoute la référence «au temps d'Abiathar», qui ne se trouve ni dans Mt ni dans Lc et qui est, d'ailleurs, fausse, l'épisode se situant au temps du père d'Abiathar, Ahimelek (1 S 21).

2) «**Le shabbat a été créé à cause de l'homme**» (2,27). La révision romaine (W) ajoute cette parole, qui n'est ni dans Mt ni dans Lc; et à Antioche ($f^1 f^{13}$ 28 565 700), la parole prend une forme plus explicite: «Le shabbat est advenu à cause de l'homme et non l'homme à cause du shabbat».

3) **Jairus** (5,22). La rédaction finale ne nomme pas le chef de synagogue, dans Mt et Mc; mais en Lc 8,41, il s'appelle «Jairus», nom d'un ancêtre de Mardochée (Esther 2,5). La révision romaine (W) ajoute dans Mc le nom de «Jairus», et cette variante est adoptée à Antioche et Alexandrie.

4) **La désunion** (10,11-12). La révision romaine (W) réécrit la parole sur la désunion, en mettant la femme en tête, puis le cas de l'homme, sans doute par influence de Paul (1 Co 7,10-11) qui traite de la femme comme une image de la communauté vis-à-vis de Dieu. A Antioche, cette rédaction sera reprise après Origène (f^1), mais l'homme est d'abord rétabli à la première place.

Bien d'autres variantes distinguent, dans Mc, la rédaction finale et ces premières révisions, mais la plupart n'ont pas de conséquence pour

le sens, les mots sont simplement recopiés avec une certaine liberté par des copistes sans expérience professionnelle.

La mise en place du texte ecclésial de Mc

Les premières Bibles grecques

Il en va tout autrement à partir du 4^e siècle, quand le christianisme bénéficie des moyens que l'administration impériale met à sa disposition. Pour la première fois, les corpus qui constituent la Bible grecque vont être réunis en un seul codex. Les nouvelles révisions, qui se sont faites au temps de la persécution de Dioclétien, n'innovent plus, elles visent à fixer le texte ecclésial, destiné à la lecture liturgique ; mais plusieurs révisions se font en parallèle, à Césarée avec Pamphile, à Alexandrie avec Hésychius et à Antioche avec Lucien. La fixation prend ainsi plusieurs formes.

L'édition d'Eusèbe de Césarée

Vers 330, l'empereur Constantin commande à Eusèbe de Césarée cinquante copies de la Bible grecque ; il utilise comme modèle la recension de Pamphile : il s'agit du Codex Sinaiticus (ⲛ.01), découvert au Sinai en 1844 par Tischendorf et conservé à Londres (dont tout le NT) et à Leipzig. Ce manuscrit influence sa grande édition (8^a maior, 1869-1872). Le texte de Mc mêle variantes « césaréennes » et alexandrines.

L'exemplaire d'Athanase

Vers 340, l'empereur Constant commande à Athanase, alors qu'il est en exil à Rome, de 339 à 346, un nouvel exemplaire de la Bible grecque : il s'agit, sans doute, d'en faire le nouveau modèle des copies bibliques à venir. Cet exemplaire nous est parvenu, il s'agit du Codex Vaticanus,⁴⁴ répertorié à la Bibliothèque vaticane depuis son premier catalogue, datant de 1475.⁴⁵ Mais le projet d'Athanase sera contrarié

⁴⁴ Certains critiques pensent que ce manuscrit fait partie de la commande de Constantin : J.K. ELLIOTT, « T. Skeat et l'origine du Codex Vaticanus », in P. ANDRIST (ed.), *Le Manuscrit B de la Bible (Vaticanus gr. 1209) (HTB 7)*, Lausanne 2009, 119-133.

⁴⁵ R. DEVREESE, *Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane, des origines à Paul V* (Studi e Testi 244), Rome 1965.

par la mort de Constant en 350, dont le frère Constance favorise les partisans d'un autre modèle, celui de Lucien d'Antioche. Le modèle copié dans le Vaticanus est pour les évangiles la recension d'Hésychius, purement alexandrine, qui présente quelques affinités avec la révision par Jérôme, à Rome en 384, de la version Vieille latine, qui deviendra le modèle de la Vulgate: on a ainsi quelque raison de penser que la copie du Vaticanus s'est faite à Rome.

Quelques variantes significatives

1) *Jésus « fils de Dieu »* (1,1). Le Sinaïticus (ⲛ), de première main, ignore les mots « fils », « Dieu » (ⲛ* = 28), tandis que le Vaticanus (B) les a au sens de « fils de Dieu », mais sans ajouter d'article; et le Sinaïticus les introduit de seconde main avec ce sens (ⲛ^c = B).

2) *« Isaïe le prophète »* (1,2-3). ⲛ et B ont la référence à Isaïe, avec un article nouveau devant le nom du prophète, qui caractérise le texte alexandrin (ⲛ B L 33 892); puis vient la double citation (Ml 3,1 + Is 40,3).

3) *Jean « le baptisant »* (1,4). ⲛ et B ont un article nouveau devant βαπτίζων, une autre innovation du texte alexandrin (ⲛ B L 33), qui sépare les deux participes βαπτίζων (avec l'article) et κηρύσσων (sans article): le baptême devient une caractéristique de Jean, tandis que la prédication est une simple activité.

4) *Le vêtement de Jean* (1,6). ⲛ et B attestent la forme longue « poils de chameau et ceinture de peau autour des reins », que l'on trouve dans Mt.

5) *« Les cieux se déchirer »* (1,10). ⲛ et B attestent cette leçon.

6) *« Pris de compassion »* (1,41). ⲛ et B ont la « compassion » (1,41) et maintiennent le blâme (v. 43).

7) *« Lévi d'Alphée »* (2,14). ⲛ et B ont le nom de « Lévi », pour le péager.

8) *« Au temps du grand-prêtre Abiathar »* (2,26). ⲛ et B ont cette mention.

9) *« Le shabbat est advenu pour l'homme et non l'homme pour le shabbat »* (2,27). ⲛ et B ont cette mention (= $f^1 f^{13}$ 28 565 700).

10) *L'origine de la foule* (3,7-8). ⲛ a de première main l'absence de l'Idumée (ⲛ* = W) et la présence de ἀπό devant la Judée. B (et ⲛ^c en marge) ont en plus l'Idumée avec la préposition ἀπό.

11) *« Thaddée »* (3,18). ⲛ et B ont « Thaddée » comme dixième apôtre.

12) « *Le pays des Geraséniens* » (5,1), $\aleph^*$ et B ont la vieille leçon; mais $\aleph^c$ a « Gergéséniens », variante « césaréenne » (voir pp. 128.146).

13) « *Légion* » (5,9). Dans $\aleph$ et B, ce nom renvoie désormais à la légion romaine.

14) « *Jairus* » (5,22). $\aleph$ et B ont ce nom, qui manquait dans la rédaction finale.

15) *Jésus « le charpentier »* (6,3). $\aleph$ et B ont « n'est-il pas le charpentier...? », leçon qui corrige celle de P⁴⁵ (voir p. 144).

16) « *De Tyr, il vint par Sidon...* » (7,31). $\aleph$, B et les témoins du texte alexandrin (L 33 892) rétablissent la leçon primitive qui fait difficulté, dans un contexte où elle n'a plus d'autre sens que géographique.

17) « *Dalmanoutha* » (8,10). $\aleph$ et B rétablissent la leçon primitive corrigée lors de la rédaction finale (voir p. 142) et font de ce nom un toponyme, ce qu'il n'est pas.

18) « *Là où leur ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas* » (v. 48): cette formule, dite trois fois dans la rédaction finale et les premières révisions (vv. 44.46.48), n'est conservée qu'une seule fois dans $\aleph$ et B.

19) *La désunion* (10,11-12). $\aleph$ et B ont l'ordre de la rédaction finale, avec l'homme avant la femme, mais avec plusieurs variantes secondaires, par rapport à D, attestées par le texte alexandrin (C L 579 892).

20) *La Finale longue* (16,9-20), enfin, manque dans $\aleph$ et B.

De plus, dans les marges du Vaticanus, des signes diacritiques en forme de tréma⁴⁶ semblent signaler des passages où le texte copié s'éloigne du modèle de la Vieille latine, ce qui conforte l'idée que la copie se serait faite à Rome et correspond à la commande faite à Athanase par l'empereur Constant, vers 340. Le Sinaiticus, en revanche, serait l'un des exemplaires commandés à Eusèbe de Césarée par Constantin, vers 330. Cela dit, malgré leur commande impériale, ces deux manuscrits ont une descendance limitée: quelques manuscrits grecs, dont les min. 33, 579, 892 et, pour le Vaticanus, une probable influence sur la révision de la version latine des évangiles par Jérôme, entre 382 et 384.

⁴⁶ C.-B. AMPHOUX, « Les points diacritiques du Vaticanus dans les marges de Marc », dans *Journal of Theological Studies* 58(2007), 440-466.

Le projet d'édition de Basile de Césarée

Enfin, vers 300, Lucien d'Antioche fait une révision de toute la Bible grecque, dont va naître le texte byzantin, qui corrige profondément le type « césaréen ». Voici les variantes du texte byzantin, comparables au texte alexandrin du 4^e siècle.

1) « *Fils de Dieu* » (1,1). La présence de l'article devant « Dieu » correspond à l'usage le plus courant : « Dieu » ne peut être lu comme apposition, il est complément de « fils ». Cette variante caractérise la recension de Lucien et s'est étendue à quelques témoins du type « césaréen », par contamination, lors de la copie.

2) « *Les prophètes* » (1,2), au lieu du seul Isaïe, en tenant compte de la citation de Malachie.

3) *Jean « baptisant et prêchant »* (1,4) : les deux participes sont coordonnés.

4) *Le vêtement de Jean* (1,6) a la forme longue, comme dans le texte alexandrin.

5) « *Les cieux se déchirer* » (1,10), comme dans le texte alexandrin, et non « ouverts ».

6) « *Pris de compassion* » (1,41) et maintien du blâme (v. 43), comme dans le texte alexandrin.

7) « *Lévi d'Alphée* » (2,14), comme dans le texte alexandrin.

8) « *Au temps du grand-prêtre Abiathar* » (2,26), comme dans le texte alexandrin.

9) « *Le shabbat est advenu pour l'homme et non l'homme pour le shabbat* » (2,27), comme $\aleph$ et B.

10) *L'idumée* (3,7-8) est rétablie et la préposition ἀπό généralisée, comme dans B.

11) « *Thaddée* » (3,18) remplace l'ancien « Lebbée », comme dans le texte alexandrin.

12) « *Le pays des Gadaréniens* » (5,1) corrige à la fois « Geraséniens », conservé par le texte alexandrin, et « Gergéséniens », la variante « césaréenne ».

13) « *Légion* » (5,9), avec le même sens que dans le texte alexandrin.

14) « *Jairus* » (5,22) est ajouté, comme dans le texte alexandrin.

15) *Jésus « le charpentier »* (6,3) corrige la variante « césaréenne » et s'accorde avec $\aleph$ et B.

16) « *De Tyr et Sidon, il vint ...* » (7,31) reprend la révision romaine (W), contre le texte alexandrin.

17) « *Dalmanoutha* » (8,10) corrige la variante « césaréenne » et s'accorde avec $\aleph$ et B.

18) « *Là où leur ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas* » (vv. 44.46.48): la triple occurrence est rétablie ou conservée.

19) *La désunion* (10,11-12): le v. 12 a une rédaction nouvelle qui se distingue de D et de $\aleph$ et B.

20) *La Finale longue* (16,9-20) est confirmée comme la finale de Mc.

Dans l'empire byzantin, le texte byzantin s'impose progressivement par la liturgie, mais jamais complètement: jusqu'au 15^e siècle, un petit nombre de manuscrits attestent les types de texte antérieurs.

Ainsi, après une première révision, attestée par le Codex de Freer pour Mc, dont l'objectif est de simplifier la rédaction finale de cet évangile, le texte grec de Mc se diversifie et entre lentement dans l'usage liturgique. Le texte byzantin est réputé plus long que les autres: en Mc 9,44 et 46, on a la même phrase qu'en 9,48, dite trois fois dans le texte byzantin et une seule, en 9,48, dans le texte alexandrin; mais la rédaction finale (D) a déjà ces trois occurrences. Après Mc 16,8, quelques manuscrits non byzantins (L 083 099 579...) intercalent la petite finale qui termine Mc dans le Codex Bobiensis (VL 1, *k*) et qui est une innovation de la Vieille latine, avant la Finale longue (16,9-20). Par deux fois (en 1,3 et 16,14) le Codex de Freer (W) présente une interpolation qui n'est pas retenue dans les types de texte suivants. En somme, le texte byzantin de Mc a peu d'innovations propres, même si, çà et là, il a quelques mots en plus, par rapport avec le texte alexandrin.

Les éditions imprimées du Nouveau Testament

A la fin du 15^e siècle, le Nouveau Testament grec ne trouve pas encore sa place parmi les incunables. En 1514, l'impression d'une Bible polyglotte (hébreu, grec, latin) est terminée à Alcalá, près de Madrid, œuvre du cardinal Xavier de Cisneros; mais elle ne paraît qu'en 1522, et il revient à Erasme de publier à Bâle en 1516 le premier Nouveau Testament grec imprimé.

Le « texte reçu »

L'édition d'Erasme est un événement: elle libère de la nécessité d'accéder au texte évangélique par sa traduction latine. Les exemplaires sont aussitôt diffusés et de nouvelles éditions la reproduisent dans les années qui suivent, à Venise (1518), nouvelle édition d'Erasme à Bâle

(1519) copiée à Haguenau (1521), puis à Strasbourg (1524).⁴⁷ En 1534, S. de Colines publie un texte très voisin, après consultation de nouveaux manuscrits; et Olivetan publie la première Bible en français traduite sur le grec, pour le NT, l'année suivante, d'après cette édition. L'imprimeur du roi, Robert Estienne, dispose de moyens nouveaux et publie en 1549 sa troisième édition, avec quelques variantes en marge, venant notamment du Codex de Bèze, alors conservé à Lyon et collationné par son fils Henri. Et dans sa quatrième édition, faite à Genève (1550), il établit la numérotation des versets. Après lui, Th. de Bèze publiera plusieurs éditions, de 1565 à 1604. En 1633, dans la deuxième édition des Elzevier, à Amsterdam, apparaît l'expression *textus receptus*, « texte reçu », pour caractériser le texte grec imprimé sans grand changement depuis Erasme, qui a comme modèle principal le texte byzantin. Dans la Polyglotte de B. Walton (Londres 1654-1657) apparaissent les premières collations systématiques de manuscrits, à partir desquelles on prend conscience que les plus anciens manuscrits s'éloignent du « texte reçu ». Le 18^e siècle va s'efforcer de classer les manuscrits d'après leur recension; et en 1831, un philologue allemand, K. Lachmann, édite pour la première fois un texte qui s'éloigne du « texte reçu », en se fondant sur les premiers manuscrits: le résultat est un texte éclectique, dominé par le texte alexandrin.

Le choix du texte alexandrin

En 1844, C. Tischendorf découvre au monastère du Mont Sinaï l'existence d'une Bible grecque aussi ancienne que le Codex Vaticanus et dont le Nouveau Testament est complet: il s'agit du Codex Sinaiticus, qui prend aussitôt la première place dans le répertoire des manuscrits grecs du NT, avec la lettre Ⲁ qui le place avant A. Désormais, le texte alexandrin s'impose, par le Sinaiticus et le Vaticanus, qui ne copient pas le même modèle, mais qui sont les deux plus anciens manuscrits alors connus et s'accordent souvent contre le « texte reçu ». Une théorie les déclare « texte neutre », c'est-à-dire antérieur à toute recension, ce qui, nous l'avons vu, n'est pas le cas. La théorie sert d'introduction à l'édition de B.F. Westcott et F.J.A. Hort (Londres 1881), à partir de laquelle est publiée, la même année, une révision de la Bible

⁴⁷ E. REUSS, *Bibliotheca Novi Testamenti graeci*, Brunsvig 1872, 28-32.

anglaise, datant du début du 17^e siècle. Et au 20^e siècle, malgré l'édition de H. von Soden (1913), le texte alexandrin s'impose comme le plus proche du texte original des écrits du Nouveau Testament. La principale variante, pour Mc, est l'indication que la Finale longue (16,9-20) ne fait pas partie de Mc; mais la présence de cette finale reste inexplicquée.

La consécration de Mc

Dans le même temps, l'exégèse critique est arrivée à la conclusion que Mt et Lc ont utilisé deux sources, une collection de paroles, pour la partie que ces deux évangiles ont en commun et qui manque dans Mc, et une source narrative qui semble s'identifier à Mc. De plus, à partir de 1870, Bismarck favorise cette théorie des deux sources, en imposant aux professeurs d'exégèse allemands de l'enseigner.⁴⁸ Dès lors, Mc suscite un intérêt nouveau, il devient l'évangile des origines, à la fois le plus ancien et le plus simple. Mais la réalité textuelle est bien différente, comme nous avons essayé de la montrer.

Conclusion

L'évangile de Marc a connu plusieurs vies. La première ne dure que quelques années, elle est rédigée en deux temps, c'est avant 70 l'œuvre de l'évangéliste, disciple de Paul et proche de Pierre, nommé par l'un et l'autre dans leurs lettres. Le livre, écrit vers 65, visait à devenir la référence des chrétiens, en remplacement de la collection des paroles; mais dès 70 et la destruction du temple, ce projet est abandonné. La deuxième vie du livre de Marc commence avec la rédaction finale des évangiles, vers 120 à Smyrne. Mc est alors le quatrième livre d'un vaste ensemble littéraire comprenant les autres évangiles et un premier corpus des lettres de Paul, destiné à devenir la référence des chrétiens. Mais la catastrophe de 135 met fin à cette deuxième vie, et des révisions des évangiles sont entreprises pour en faire des livres adaptés à la lecture liturgique, où ils viennent s'ajouter aux lectures de l'Ancien Testament. Il faut attendre le 4^e siècle et le début de la christianisation de l'empire

⁴⁸ W. FARMER, « State Interesse and Markan Primacy », dans H. GRAF REVENTLOW – W. FARMER (edd.), *Biblical Studies and the Shifting of Paradigms 1850-1914*, Sheffield 1995, 15-49.

romain pour que débute la troisième vie de Mc: il est alors un évangile secondaire, le moins utilisé dans la liturgie, le moins cité chez les Pères de l'Eglise. Mais au 19^e siècle, Mc connaît une nouvelle vie: à la faveur d'une théorie, il devient l'évangile le plus lu et le plus étudié, déclaré le plus simple et en réalité le plus difficile à comprendre, car ses premières vies ont été oubliées. Peut-être, dans un proche avenir, une perception différente et plus conforme à son histoire lui sera accordée: celui d'un livre qui contient beaucoup d'informations encore non exploitées, car elles ont été perdues de vue, quand s'est imposé l'usage ecclésial du livre.

CHRISTIAN-BERNARD AMPHOUX
Centre Paul-Albert Février
Université d'Aix-Marseille
5, rue du Château de l'Horloge
BP 647
13094 Aix-en-Provence
caphoux@aliceadsl.fr

Parole chiave

Vangelo di Marco – Critica testuale – Codice di Beza – Testo «Occidentale»

Keywords

Mark's Gospel – Textual criticism – Codex Beza – Western Text

Sommario

Dal XVIII secolo il Vangelo secondo Marco è stato comunemente ritenuto il più antico e il più semplice tra i vangeli, frutto di un'unica redazione. Ma la concordanza tra la testimonianza di una lettera sul «Vangelo segreto di Marco», attribuita a Clemente di Alessandria, e vari episodi raccontati nel vangelo marciano conducono ad altra conclusione: esso sarebbe il frutto del lavoro di una «scuola» e sarebbe il quarto testo di un'edizione dei quattro vangeli attestata dal Codice di Beza; avrebbe in seguito subito alcune semplificazioni per essere adattato alle esigenze della lettura ecclesiale. Le edizioni a stampa che hanno seguito prima il testo bizantino (XVI-XVIII sec.), in seguito quello alessandrino, dipendono tuttavia da un più antico testo «Occidentale» che testimonia la redazione finale dei vangeli. Numerose varianti illustrano questa nuova lettura del Vangelo secondo Marco.

Summary

Since the twentieth century, Mark's Gospel has been accepted as the oldest and simplest of the gospels, composed at one sitting. The agreement between the witness of a letter about «secret Gospel of Mark», supposed to have been written by Clement of Alexandria, and some of the episodes of Mk leads to a wholly different reading of Mk: it would have originated in a scholarly work; would have been the fourth book of an edition of the four gospels attested by the Codex Beza; and would then have undergone simplifications in order to be adapted to the needs of reading in church. The printed editions initially followed the Byzantine text (16th – 18th centuries), then the Alexandrine text, both depending on the old scholarly text known as the «Western», which represented the final edition of the gospels. Numerous variants illustrate this new reading of Mark.

Rudolf Bultmann su Mc 9,1; Lc 17,20-21 e Lc 17,23-24. Una proposta alternativa

C'è una pagina della *Storia della tradizione sinottica* di R. Bultmann che contiene una sintesi particolarmente efficace dell'idea che aveva il grande esegeta di Marburgo della predicazione del regno di Dio da parte di Gesù, e che avrebbe sostanzialmente dominato tutta la successiva «nuova ricerca» sul Gesù storico.¹ E offre quindi un'ottima occasione per una sua discussione e per una proposta alternativa.²

La pagina contiene, sotto l'unico titolo di «parole profetiche e apocalittiche», l'analisi di tre passi evangelici, Mc 9,1: «In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti che non gusteranno la morte prima di aver visto il regno di Dio venire in potenza (ἐν δυνάμει)»; Lc 17,20-21: «Il regno di Dio non viene (ἔρχεται) in modo constatabile (μετὰ παρατηρήσεως), né si dirà: Eccolo qua o eccolo là, perché, ecco, il regno di Dio è tra voi (ἐντὸς ὑμῶν)»; e Lc 17,23-24: «Vi diranno: Eccolo là, eccolo qua. Non andateci, non seguiteli. Come infatti la folgore, guizzando, brilla da un capo all'altro del cielo, così sarà il Figlio dell'uomo nel suo giorno (ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ)».

¹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ²1931, 128.

² Espongo qui, in forma molto sintetica, le idee che, a partire dalla pubblicazione di *Tu sei il re dei Giudei? Un profeta ebreo di nome Gesù*, Roma 2014, sono venute maturando in maniera sempre più convinta sull'azione e predicazione di Gesù. Queste idee le ho già in parte anticipate in alcuni articoli, due già pubblicati («Gesù aspettava veramente la venuta imminente del regno di Dio?», in *RivB* 63[2015], 533-547; «Due svolte decisive nella vita di Gesù. Dalla minaccia del giudizio all'annuncio del regno; dall'annuncio del regno al rinnovo della alleanza», in *Lat.* 83[2017], 373-385); uno in corso di pubblicazione su *Henoch* («Una ipotesi alternativa sul Figlio dell'uomo. Tra H.E. Tödt, P. Vielhauer e J.M. Robinson»). E sono esposte in maniera più completa e documentata nella nuova edizione di quel libro, prevista con la Paideia per ottobre 2018 col titolo *Voi chi dite che io sia? Un profeta ebreo di nome Gesù*.

Secondo Bultmann Mc 9,1 è «un detto isolato che è legato al precedente mediante la formula di allineamento καὶ ἔλεγεν ed è in realtà una formazione della comunità come parola di consolazione per il ritardo della parusia». Su Lc 17,20-21 scrive invece Bultmann: «Il contenuto del detto dà l'impressione di tradizione primaria; non si può però modernizzare e comprendere l'ἐν τὸς ὅμῳν come riferito a una condizione spirituale o alla situazione della persona di Gesù e dei suoi discepoli. Non viene negato l'ἔρχεσθαι, ma il μετὰ παρατηρήσεως; il senso quindi è: quando viene il Regno non si può chiedere o cercare, ma all'improvviso [*mit einem Schlag*] esso è tra gli stolti che ancora volevano calcolare la sua venuta. Manca al detto ogni relazione con la persona di Gesù». E Lc 17,23-24 è per il grande esegeta «una variante del detto precedente; essenziale è soltanto la differenza che invece della venuta del Regno qui si parla di quella del Figlio dell'uomo. I due detti possono essere entrambi originari [...]. Non c'è alcuna ragione per ammettere che Gesù non possa aver pronunciato il detto – tuttavia soltanto del Figlio dell'uomo, non della sua persona».

In sintesi, e tenendo ovviamente conto anche di altre affermazioni dell'autore, secondo Bultmann il regno di Dio non è per Gesù una realtà terrena, ma è il regno messianico, una realtà assolutamente trascendente; e la sua venuta non è affatto imminente. Gesù infatti era certamente un profeta apocalittico, ma non condivideva né le attese «nazionalistiche» della gran parte dei giudei né le speculazioni apocalittiche sulla data del Regno. Con la venuta del regno di Dio Gesù attendeva inoltre anche quella, sostanzialmente equivalente, del Figlio dell'uomo. Regno di Dio e Figlio dell'uomo sono infatti due aspetti della stessa realtà escatologica: salvezza e giudizio. E il Figlio dell'uomo atteso da Gesù non era lui stesso, ma un personaggio messianico distinto da lui. Avvento del regno di Dio e venuta del Figlio dell'uomo non sono comunque affermazioni di Gesù sulla sua persona. È la comunità primitiva che ha identificato il Figlio dell'uomo con Gesù e ne attende adesso il ritorno glorioso. E per consolare i suoi membri del ritardo di questo ritorno crea i detti evangelici sulla imminenza della fine.

È questa sostanzialmente l'idea che della concezione del regno di Dio da parte di Gesù avrà, con una sola eventuale modifica (regno di Dio e Figlio dell'uomo nettamente distinti, soprattutto in P. Vielhauer), la gran parte della cosiddetta «nuova ricerca» sul Gesù storico. Ed è questa l'idea che hanno finito per condividere, con una sola notevole differenza (il Figlio dell'uomo identificato già da Gesù con se stesso), anche gli esponenti più critici dell'esegesi cattolica: due stu-

diosi per esempio di grande valore, cui farò particolare riferimento, come R. Schnackenburg cinquant'anni fa e oggi J.P. Meier.³

Io credo che nessuna di queste convinzioni di Bultmann sia giustificata. E che debba proporsi un'immagine del regno di Dio da parte di Gesù del tutto alternativa. Il regno di Dio la cui venuta secondo Mc 1,14-15 Gesù attendeva come vicina era un regno terreno, anche se radicalmente trasformato dall'intervento miracoloso di Dio. Non c'è nessun passo che possa ritenersi autentico, nella predicazione iniziale di Gesù, e fino alla salita a Gerusalemme (che io ritengo, col Vangelo di Marco, avvenuta una sola volta al termine della vita di Gesù), da cui possa dedursi che Gesù attendeva un regno celeste. È solo la lettura dei vangeli canonici nella loro forma attuale e nel loro insieme complessivo, in quanto cioè interpretazione retrospettiva, globale e normativa della predicazione di Gesù da parte della tradizione, che dà questa impressione e consente quindi a una teologia del Nuovo Testamento di affermarlo legittimamente.⁴ Ma se distinguiamo, come è necessario fa-

³ Le posizioni della ricerca contemporanea nei confronti di questa concezione del regno di Dio che secondo Bultmann e in genere la «nuova ricerca» sarebbe caratteristica di Gesù sono in realtà molto differenziate. Numerosi sono in particolare oggi gli studiosi che ritengono che il regno di Dio annunciato da Gesù fosse non un regno celeste, ma terreno, anche se pur sempre instaurato mediante un intervento miracoloso di Dio. Si pensi, tra i tanti, a E.P. Sanders e a W. Stegemann. E, anche se raramente viene affermato in maniera esplicita, questa convinzione porta anche necessariamente a ritenere imminente la venuta del regno di Dio (per una storia dell'esegesi meno recente e per un'affermazione decisa, anche se poco critica, di questa imminenza, si può vedere comunque la monografia di M. KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegungs*, Tübingen 1977). Mentre sul rapporto tra regno di Dio e Figlio dell'uomo, e quindi tra salvezza e giudizio, ben pochi hanno seguito la via indicata da P. Vielhauer di una netta distinzione (lo ha fatto in qualche modo J.M. Robinson, ma con l'ipotesi molto discutibile che Figlio dell'uomo fosse in bocca a Gesù un'espressione generica – «un uomo», «quest'uomo» – per indicare indirettamente se stesso). Nessuno tuttavia, a mia conoscenza, ha fatto il tentativo di contrapporre alla visione di Bultmann e della nuova ricerca una visione complessiva altrettanto unitaria, spiegando quelle che giustamente G. Theissen definisce «le due tensioni fondamentali dell'escatologia di Gesù», la tensione tra il giudizio e la salvezza e quella tra il presente e il futuro (G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 2008, 337), con l'ipotesi di uno sviluppo della predicazione di Gesù. Che è quanto ho fatto ampiamente nella nuova edizione del mio libro su Gesù e anticipo sinteticamente in questo articolo.

⁴ È difficile non leggere in questo modo la seguente, programmatica, affermazione di R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Bologna 1971, 92: «La salvezza promessa e annunciata da Gesù con la signoria di Dio è una realtà puramente religiosa. L'elemento terrestre-nazionale e politico-religioso Gesù lo ha completamente escluso dall'idea della *Basileia* e con ciò ha contraddetto l'attesa generale del popolo giudeo di uno splendido regno messianico di Israele. La dura battaglia di Gesù contro queste concezioni profondamente radicate si rispecchia chiaramente nei vangeli».

re in una ricerca storica, la concezione di Gesù da quella delle comunità dei discepoli e nella stessa predicazione di Gesù cerchiamo i mutamenti che presumibilmente vi sono stati, soprattutto nel passaggio dalla Galilea a Gerusalemme, le cose stanno diversamente. Quando, in viaggio verso Gerusalemme, Pietro a nome dei compagni esprime la sua delusione per non aver ricevuto ancora nessuna ricompensa per averlo seguito, abbandonando tutto, Gesù, secondo Marco, risponde: «In verità vi dico: non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi [...] che non riceva già ora, in questo tempo (νῦν, ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ), cento volte tanto» (Mc 10,29-30, che aggiunge anche le parole, per me difficilmente autentiche: «e la vita eterna nel mondo che verrà»). Promette dunque ai discepoli una ricompensa già in questo mondo terreno. L'interpretazione ecclesiastica non può ammetterlo. E preferisce il testo di Matteo, dove il riferimento al mondo attuale è scomparso: «Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padri, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna» (Mt 19,29). Per Bultmann, infatti, «in origine la valutazione centuplicata è senza dubbio [*zweifellos*] “per l'al di là” [*jenseitige*], indica cioè la ricompensa nel regno messianico».⁵ E lo stesso affermano Schnackenburg⁶ e, sia pure in forma meno recisa, Meier.⁷ Ma i tre esegeti possono fare questa

È evidente infatti che qui Schnackenburg parla più da teologo del Nuovo Testamento (con quella che egli stesso definiva a p. 216 una «ricostruzione teologica “a posteriori”») che da studioso del Gesù storico. Più cauto, e soprattutto più corretto sul piano metodologico, è J.P. Meier. Anche per lui «il Gesù storico attendeva veramente un avvento futuro del regno di Dio e quel regno doveva essere in un certo senso trascendente»; e anzi «questa salvezza futura e trascendente era una parte essenziale della proclamazione di Gesù del regno. Qualsiasi ricostruzione del Gesù storico che non renda piena giustizia a questo futuro escatologico deve essere rigettata come decisamente inadeguata» (J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* 2. *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 404.465). Ma è comunque l'analisi rigorosamente storico-filologica che lo porta a questa conclusione.

⁵ BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 115.

⁶ SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, 91: per Gesù «la ricompensa centuplicata che riceveranno coloro che hanno abbandonato tutto per la volontà di Dio, consiste nella partecipazione alla vita eterna»; 250: per la Chiesa primitiva «la ricompensa destinata a coloro che hanno abbandonato famiglia e averi per amore di Gesù non consiste soltanto nella vita eterna, ma anche in un compenso “in questo tempo”».

⁷ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* 3. *Compagni e antagonisti*, Brescia 2003, 98: «Gesù replica non con un diniego del suo dirompente impatto ma con una promessa di una ricompensa»; ID., *Un ebreo marginale* 2, 367: «La ricorrenza della distinzione [tra i due eoni] nelle parole di Gesù è assai verosimilmente dovuta al lavoro redazionale dell'evangelista».

affermazione solo perché sono convinti pregiudizialmente che Gesù non può aver fatto una promessa del genere; e che è quindi la comunità dei discepoli che ha introdotto il riferimento al mondo attuale. Ma non si possono forzare in tal modo le fonti. Perché un'esegesi corretta e non confessionale dei testi dice che è vero il contrario. È Matteo che, ponendosi dal punto di vista della sua comunità che vede ormai il regno di Dio come celeste, elimina dal testo di Marco il riferimento a questo mondo e parla soltanto di vita eterna. Ma è certamente Marco il più fedele alle parole di Gesù. Non si tratta soltanto della priorità di Marco rispetto a Matteo, che potrebbe anche non essere dirimente, ma sono il criterio di imbarazzo, tra i più decisivi per giudicare l'autenticità di quelle parole, e lo sviluppo soprattutto del pensiero dei discepoli, che indicano infatti chiaramente questa direzione. Non vi è alcun motivo per pensare che Marco abbia introdotto un dato come quello della ricompensa terrena che contraddiceva clamorosamente la situazione reale delle comunità dei discepoli. Mentre vi sono motivi molto validi per pensare che Matteo abbia ritenuto di riferire la promessa di Gesù soltanto al mondo futuro, come era ormai concezione diffusa in quelle comunità.

È Gesù, secondo la fonte Q, ha fatto anche ai Dodici, per Luca assai poco credibilmente durante l'ultima cena, per Matteo in maniera molto più attendibile andando a Gerusalemme, anzi proprio subito dopo la protesta di Pietro e prima della promessa di una ricompensa terrena, quest'altra straordinaria promessa: «Voi che mi avete seguito [...] siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele» (Mt 19,28 // Lc 22,28.30).⁸ Anche qui gli autori citati si liberano, a mio parere, con troppa disinvoltura della difficoltà posta dal testo. Per Bultmann semplicemente non si tratta di una parola autentica di Gesù: «Anche qui parla senza questione [*fraglos*] il Risorto [...]. In tutti i casi si tratta di una formazione della comunità primitiva; perché soltanto in essa i dodici potevano essere considerati come i reggenti di Israele alla fine dei tempi».⁹ Per Schnackenburg la promessa è invece

⁸ La ragione principale per cui Matteo inserisce qui il passo di Q sulla promessa ai Dodici di regnare sulle tribù di Israele è indubbiamente nell'accento alla sequela che esso ha in comune con quello della protesta di Pietro (Mt 19,27: «Noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito»; Mt 19,28: «Voi che mi avete seguito»); ma Matteo evidentemente ha anche ritenuto che le due promesse ai Dodici fossero in stretto rapporto tra loro.

⁹ BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 170-171. È vero piuttosto il contrario. È Gesù, non la comunità primitiva, che nell'attesa dell'avvento imminente di

autentica, ma non può riguardare che il regno di Dio, «la funzione di governo e di giudizio che Gesù attribuisce ai Dodici [...] per il regno futuro».¹⁰ Non solo in Mt 19,28, ma «anche in Lc 22,30 si coglie in generale un riferimento alla signoria escatologica di Cristo».¹¹ E Meier addirittura nella sua esposizione del messaggio di Gesù (vol. 2 di *Un ebreo marginale*) preferisce ignorare il passo, il che, in un volume di più di mille pagine, non può non risultare sorprendente e apparire come una ammissione implicita di non sapere come spiegarlo.¹² Ma non c'è motivo, se non di carattere teologico-apologetico, per leggere questa promessa come riferita al mondo celeste. Anche qui è solo Matteo che, pur inserendo il passo, in maniera probabilmente corretta, subito dopo la protesta tutta «terrena» di Pietro, interpreta il detto in questo modo, accennando al Figlio dell'uomo seduto sul trono della sua gloria: «E Gesù disse loro: "In verità vi dico: Voi che mi avete seguito, quando il Figlio dell'uomo siederà sul trono della sua gloria, alla rigenerazione del mondo, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele"» (Mt 19,28). Ma Luca, pur essendo certamente in errore nel collocare il detto nell'ultima cena, non fa alcun riferimento al mondo celeste: riferimento che in quella situazione, di commiato di Gesù dal mondo terreno, sarebbe stato invece particolarmente appropriato. Inoltre i due figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, non hanno avuto i dubbi che hanno con Matteo gli esegeti moderni. Chiedono infatti a Gesù senza alcuna reticenza: «Concedici di sedere uno alla tua destra e uno alla sinistra nella tua gloria» (Mc 10,37); dove paradossalmente ha più ragione questa volta Matteo di Marco a scrivere, nelle parole tuttavia della madre di Giacomo e Giovanni, «regno» (Mt 20,21: «Di' che questi miei due figli siedano uno alla destra e uno al-

un regno di Dio che è un regno terreno, può pensare a un ruolo di governo dei Dodici su Israele. Nella comunità primitiva, che attende soprattutto il ritorno del Figlio dell'uomo celeste, il ruolo dei Dodici è rapidamente scomparso.

¹⁰ SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, 221.

¹¹ SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, 272-273. È la prospettiva della fonte Q che si avverte infatti per lui chiaramente dietro le formulazioni dei due evangelisti; e quella prospettiva interpreta nella maniera più fedele il pensiero di Gesù.

¹² Nel volume successivo, dedicato ai compagni e agli antagonisti di Gesù, MEIER, *Un ebreo marginale* 3, 148, si sofferma comunque a lungo, a proposito dei Dodici, su Mt 19,28 // Lc 22,30. E afferma: «In ogni caso, il riferimento alle dodici tribù d'Israele, che non esistevano come realtà empirica al tempo di Gesù, ma che almeno alcuni ebrei aspettavano di veder riunite o ricostituite nel tempo finale [...], orienta verso un evento escatologico (il giudizio finale) o a una situazione escatologica (il regno di Dio pienamente realizzato)».

la tua sinistra nel tuo regno»), anche se ancora una volta il regno è per lui quello celeste. In questa fase della vicenda di Gesù, salendo a Gerusalemme, i due discepoli non pensano certamente al regno celeste del Figlio dell'uomo, ma pensano invece molto concretamente alla restaurazione del regno davidico. Se lo si legge nella sua più probabile realtà storica, molto difficilmente del resto il successivo ingresso di Gesù in Gerusalemme, col suo evidente riferimento alla profezia regale di Zc 9,9: «Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio di asina», può significare altro se non che Gesù afferma la sua speranza di una regalità terrena.

Una regalità terrena che non può che essere imminente. Promesse come quelle ora ricordate non avrebbero molto senso per i discepoli se fatte soltanto per un tempo indeterminato e lontano. I profeti apocalittici di cui parla Flavio Giuseppe, che promettevano ai loro seguaci l'intervento di Dio per liberare il suo popolo dal dominio straniero, li convincevano ad abbandonare subito tutto e li conducevano nel deserto per aspettare lì i segni miracolosi della liberazione.¹³ Gesù non promette segni del genere (Mc 8,11-12: «Vennero i farisei e si misero a discutere con lui, chiedendogli un segno dal cielo, per metterlo alla prova. Ma egli sospirò profondamente e disse: "Perché questa generazione chiede un segno? In verità vi dico: a questa generazione non sarà dato alcun segno"»). «Se non il segno di Giona», in Lc 11,29 // Mt 16,4, è chiaramente una aggiunta della fonte Q al detto originario di Gesù). Gesù non raccoglie schiere di seguaci per dare inizio alla liberazione immediata del popolo, ma un «piccolo gregge» che lo segua nella sua missione profetica. Ma per quanto diversa sia la sua predicazione, anche Gesù attende la salvezza come imminente e così la propone ai discepoli. Mc 9,1 non è, come dice Bultmann, un classico caso di precomprensione teologica, «una formazione della comunità come parola di consolazione per il ritardo della parusia»; o, come dice Meier, un

¹³ FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 2,257: «Teuda convinse molta gente a seguirlo, portando con sé le proprie sostanze, fino al Giordano: affermava infatti di essere profeta e avrebbe comandato al fiume di dividersi per farli passare più agevolmente»; 2,261: «Individui falsi e bugiardi, fingendo di essere ispirati da Dio e macchinando disordini e rivoluzioni, spingevano il popolo al fanatismo religioso e lo conducevano nel deserto promettendo che ivi Dio avrebbe mostrato loro segni premonitori della liberazione». È un profeta egiziano «raccolse una turba di circa trentamila individui che si erano lasciati abbinolare da lui, li guidò dal deserto al Monte degli ulivi e di lì si preparava a piombare in forze a Gerusalemme, a battere la guarnigione romana e a farsi signore del popolo». Cf. anche FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 20,97.

detto che «riflette le preoccupazioni dei cristiani della prima generazione, non quelle del Gesù storico».¹⁴ E non è neppure soltanto, come sostiene Schnackenburg, un detto di Gesù che la comunità primitiva ha riportato allo scopo di «alimentare la viva speranza escatologica con la predicazione di Gesù».¹⁵ È invece un detto autentico di Gesù che rivela proprio la sua reale convinzione di una venuta imminente del regno di Dio. Gli altri due passi che fanno chiaramente riferimento alla fine imminente, Mc 13,30 e Mt 10,23, sono inseriti in un contesto (quello apocalittico del discorso escatologico e quello della fuga nella persecuzione del discorso sulla missione) che allude chiaramente alla parusia del Figlio dell'uomo. E si rivelano quindi immediatamente come esortazione profetica alla comunità ad attendere fiduciosa la parusia. Ma Mc 9,1 non parla, come fanno Mc 13,30 e Mt 10,23, del Figlio dell'uomo e del suo ritorno, ma del regno di Dio e della sua venuta. È un detto isolato che, inserito da Marco in maniera molto maldestra tra due testi sul Figlio dell'uomo, rivela chiaramente il suo carattere tradizionale. Il suo stile, inoltre, è perfettamente gesuano. «Fanno anzi pensare a un *logion* autentico la parola "amen", l'espressione genuinamente giudaica "non gustare la morte", la formulazione con οὐ μὴ - ἕως [...], l'idea tradizionale del vedere (sperimentare) la signoria di Dio e il discorso della sua venuta».¹⁶ Ancora una volta è Matteo che, parlando dal punto di vista della comunità, modifica il testo di Marco per renderlo più rispondente al suo modo di guardare al futuro: «In verità vi dico: vi sono qui alcuni dei presenti che non gusteranno la morte prima di aver visto venire il Figlio dell'uomo con il suo regno». Al regno terreno di Dio si sostituisce ormai il regno celeste del Figlio dell'uomo.

Questa attesa dei discepoli che si realizzassero le promesse fatte da Gesù era resa del resto più spasmodica dal fatto che alcuni segni della venuta del regno sembravano in realtà già esserci. I miracoli di Gesù, in modo del tutto particolare i suoi esorcismi, apparivano infatti come il segno che la nuova epoca era veramente iniziata. E Gesù stes-

¹⁴ MEIER, *Un ebreo marginale* 2.

¹⁵ SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, 214. Aggiunge infatti Schnackenburg: «La chiesa primitiva non ha ammesso un errore di Gesù, e neanche noi abbiamo bisogno di farlo, se ci atteniamo a una consapevolezza critica della situazione d'insieme della tradizione e facciamo attenzione allo stile, al senso e al fine della predicazione di Gesù». Dove è chiaro che l'autore parla non nella prospettiva di una ricerca sul Gesù storico, ma in quella di una teologia del Nuovo Testamento (lo studio di Schnackenburg ha come sottotitolo *Uno studio di teologia biblica*).

¹⁶ R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*. 2, Brescia 1982, 110-111.

so lo affermava apertamente: «Se è col dito di Dio che io scaccio i demoni, allora è giunto a voi il regno di Dio» (Lc 11,20). La vittoria sul potere di Satana che si affermava con quegli esorcismi era per Gesù la prova che la venuta del Regno si era già verificata. Gli avversari di Gesù, in Galilea soprattutto farisei e scribi, naturalmente non vedevano in questo modo i suoi esorcismi e li attribuivano invece al potere del demonio (Lc 11,15: «Ma alcuni dissero: “È per mezzo di Beelzebul, capo dei demoni, che egli scaccia i demoni”»). E sentendo la replica di Gesù alla loro critica, molto probabilmente gli chiedevano ironicamente dove mai fosse questo regno che egli diceva già venuto. Ma Gesù aveva la risposta pronta: «Il regno di Dio non viene in modo constatabile né si dirà: Eccolo qua o eccolo là, perché, ecco, il regno di Dio è tra voi» (Lc 17,20-21). C'è un nesso evidente tra questo detto e il precedente di Lc 11,20. L'affermazione di Gesù sulla venuta del regno di Dio, a cui Luca, molto probabilmente per la presenza degli stessi termini «Eccolo qua, eccolo là», ha accostato erroneamente quella, a mio parere sicuramente più tarda (faceva parte del discorso escatologico di Gesù), di Lc 17,23-24 sulla venuta del Figlio dell'uomo (che a sua volta non è quindi soltanto, come dice Bultmann, «una variante del detto precedente»), non riguarda infatti, come vuole Bultmann (e con lui J. Jeremias), il carattere improvviso («d'un colpo») della venuta futura del regno di Dio; anzi non si riferisce affatto, più in generale, a questa venuta futura del Regno: quella che Marco definisce in 9,1 la sua venuta «in potenza», ma alla presenza misteriosa attuale del Regno che solo la fede è in grado di cogliere. Il problema degli avversari di Gesù non riguardava cioè il *quando*, come dice Luca («Interrogato dai farisei quando viene il regno di Dio, egli rispose»), che anche proprio per questo deve avere accostato al detto quello più tardo di Lc 17,23-24 sulla venuta del Figlio dell'uomo, ma, come mostrano i termini adoperati da Gesù («constatazione», «eccolo qua, eccolo là», «tra voi»), il *dove* del regno, che i suoi avversari affermavano di non vedere in alcun modo. Contrariamente a quel che riteneva K.L. Schmidt l'introduzione è anche in questo caso di Luca, o eventualmente della tradizione prima di lui, ma non riporta in maniera fedele la realtà storica.¹⁷ E le parabole del contrasto (del lievito

¹⁷ Non condivido infatti l'affermazione di K.L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919, 258, secondo cui, diversamente dalla maggior parte degli altri casi del Vangelo di Luca, qui la cornice dell'episodio è così coerentemente legata all'episodio stesso che è impossibile non ritenerla tradizionale. Credo che avessero invece ra-

e del granello di senape) confermano che la risposta di Gesù era quindi un invito a saper cogliere con fede questa presenza apparentemente insignificante del Regno. «Diceva dunque: “A che cosa è simile il regno di Dio, e a che cosa lo posso paragonare? È simile a un granello di senape, che un uomo prese e gettò nel suo giardino, crebbe, divenne un albero e gli uccelli del cielo vennero a fare il nido tra i suoi rami”» (Lc 13,18-19). «E disse ancora: “A che cosa posso paragonare il regno di Dio? È simile al lievito, che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata”» (Lc 13,20). L'inizio misero non deve ingannare. Il regno di Dio non soltanto verrà, e verrà presto, ma già adesso è misteriosamente presente nell'azione e nella predicazione di Gesù. Probabilmente non ha tutti i torti quindi Luca quando afferma che, avvicinandosi a Gerusalemme, i discepoli speravano ancora che l'avvento del regno di Dio fosse veramente imminente (Lc 19,11: «Essi pensavano che il regno di Dio dovesse manifestarsi da un momento all'altro»).

E non si può non chiedersi quale dovesse essere il ruolo di Gesù in questo Regno imminente. Bultmann dice che in Lc 17,20-21 la presenza del Regno non è in relazione alla persona di Gesù. Ma è difficile condividere questa affermazione. Come ho già detto prima, Lc 17,20-21 deve essere letto alla luce del passo sugli esorcismi di Lc 11,20 (e di quello sulle guarigioni di Mt 11,4-5). E Lc 11,20 deve essere valutato con attenzione, perché il suo senso non è così ovvio come potrebbe apparire a prima vista. Come fa Gesù a fare la sua affermazione? Gli esorcismi di per sé non possono essere la prova dell'avvento del Regno. Altrimenti anche quelli dei suoi avversari lo sarebbero. Gli esorcismi di Gesù sono per lui la prova che il Regno è venuto perché, nella sua concezione squisitamente apocalittica della storia, in essi egli vede manifestarsi la potenza escatologica di Dio che sconfigge in maniera definitiva il demonio. Questo per due motivi.

Gli esorcismi di Gesù hanno anzitutto lo stesso significato delle sue guarigioni. Significano la vittoria di Dio sul male. Le guarigioni di Gesù realizzano infatti la promessa di Dio a Israele sulla scomparsa del male. La sua risposta all'ambasciata di Giovanni Battista, che alla do-

gione BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 24, e M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971, 162, a suggerire un intervento redazionale di Luca per dare alla pericope la forma tipica della *chreia*. Anche se la cornice non l'ha introdotta lui stesso, Luca ha comunque modificato in una domanda sul *quando* quella che a Gesù, che ne osava affermare la presenza attuale, era probabilmente in origine una domanda ironica sul *dove* del Regno.

manda sul Messia replica con un riferimento al Regno, è chiara: «Andate e riferite a Giovanni ciò che udite e vedete: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono purificati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella» (Mt 11,4-5). Le guarigioni di Gesù, con le quali le malattie sono vinte, attestano che nella sua azione e predicazione si è avverata la profezia di Isaia sull'avvento del Regno. Questo è ancora più evidente per quanto riguarda gli esorcismi, nei quali non sono soltanto le malattie, ma è Satana stesso che appare definitivamente sconfitto. La tradizione apocalittica, che legge la storia come un conflitto costante tra Dio e Satana, vede infatti nella sconfitta del demonio il segno più sicuro che il regno di Dio è venuto (cf. per esempio come si esprime un testo più o meno contemporaneo alla predicazione di Gesù come l'*Assunzione di Mosè* [10,1]: «E allora apparirà il suo regno su tutte le creature, e allora Satana avrà la sua fine e la tristezza sarà portata via con lui»).

Ma gli esorcismi hanno per Gesù quel valore particolare di segno anche perché è proprio lui che li compie. Pur forzando leggermente il testo, non ha torto F. Bovon, a proposito di Lc 11,20, a scrivere: «Per una volta Gesù coinvolge se stesso esplicitamente (ἐγὼ ἐκβάλλω, “sono io che caccio”) in un discorso sul regno di Dio».¹⁸ Negli esorcismi Satana è veramente sconfitto, perché colui che li compie è l'ultimo, definitivo, profeta dell'avvento del regno di Dio. Perciò Gesù può avere addirittura l'audacia di affermare che il destino di ognuno si decide proprio con l'aderire o meno alle sue parole: «Chi si vergognerà di me e delle mie parole, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi» (Mc 8,38).

È probabile tuttavia che l'esito sostanzialmente negativo della missione di Gesù in Galilea abbia cominciato a suscitare dei dubbi nelle speranze dei discepoli e dello stesso Gesù. Mc 9,1 non è un semplice testimone dell'attesa della venuta imminente del regno di Dio da parte di Gesù. Ha invece un carattere particolare. Il detto manifesta certamente la necessità in cui si trova Gesù, con i suoi discepoli sconsolati, di ribadire la sua certezza che il Regno verrà. Ma in quella affermazione singolare che solo alcuni dei presenti vedranno il Regno venire in potenza si esprime anche la sua convinzione che la venuta visibile del Regno non sia più così vicina come sperava all'inizio. Pur collocandolo in maniera maldestra tra due passi con cui non aveva alcun rappor-

¹⁸ F. BOVON, *Vangelo di Luca 2*, Brescia 2007, 199.

to di contenuto, Marco, legandolo alla prima profezia della passione, ha compreso molto bene che quel detto isolato che gli aveva trasmesso la tradizione andava posto al termine della missione galilaica, quando la morte cominciava a essere per Gesù una eventualità concreta. Come le invettive alle città galilaiche di Corazin, Betsaida e Cafarnaon, esso esprime con molta efficacia quello che doveva essere lo stato d'animo di Gesù e dei suoi discepoli di fronte all'esito sostanzialmente fallimentare di quella missione.

Il Regno non sembrava voler venire in tempi brevi. Se in Galilea la popolazione dei villaggi non aveva risposto in maniera positiva all'annuncio di Gesù, ancor meno ci si poteva aspettare che ciò avvenisse a Gerusalemme, dove dominavano le autorità religiose e politiche del popolo (i sommi sacerdoti, gli scribi e i farisei: i componenti, per Marco come per Flavio Giuseppe, del sinedrio). Con l'ingresso in groppa a un asino nella città santa, un gesto che richiamava in maniera evidente la profezia di Zaccaria sull'avvento del re davidico, Gesù ha compiuto l'ultimo tentativo di convincere il popolo e le autorità giudaiche ad accogliere il suo messaggio. Ma il tentativo è fallito. A differenza di quanto dicono infatti gli evangelisti, l'accoglienza in città non è stata affatto trionfale. Il racconto dei vangeli mostra chiaramente l'amplificazione in senso regale e messianico da parte della tradizione di un episodio che è stato certamente molto modesto. In Marco non ci sono gli accenni degli altri vangeli né al Figlio di David né al re di Israele. Anche il riferimento alla profezia di Zaccaria, per quanto evidente, non viene esplicitato, come in Matteo e Giovanni, con la citazione della profezia. Nessuna reale reazione è venuta del resto da parte delle autorità giudaiche e romane. E nessuna accoglienza trionfale si è quindi verificata evidentemente nella popolazione di Gerusalemme. L'episodio non sarebbe rimasto altrimenti senza conseguenze.

Gesù ha compreso quindi che il suo messaggio non aveva alcuna possibilità di essere accolto e che il suo destino era in realtà segnato. Senza arrivare ad affermare con H.S. Reimarus che, giunto a Gerusalemme, Gesù depone la sua mitezza per dare inizio a gesti violenti, si può ben dire che la sua azione e predicazione a Gerusalemme è diversa da quella in Galilea. Non ne ha più il carattere gioioso e trionfale. Diventa invece apertamente aggressiva. Un gesto come la cacciata dei mercanti dal tempio, qualunque sia stata la sua reale entità, che io ritengo altrettanto modesta quanto quella dell'ingresso in Gerusalemme (non è un caso che Giovanni proprio a proposito di questi due episodi senta il bisogno di ricorrere al tema del ricordo che consente ai di-

scepoli di comprenderne il senso più vero col ricorso alla Scrittura: gli episodi erano stati evidentemente molto modesti), era un atto di rottura esplicita con le autorità cittadine, in particolare sacerdotali, che quel commercio autorizzavano e favorivano.

Anche le parabole hanno un tono assai diverso da quelle narrate in Galilea. Fuorviati dall'immagine al loro tempo dominante di una Galilea «zelota», cioè, per come si usava allora questo termine, politicamente rivoluzionaria, C.H. Dodd¹⁹ e J. Jeremias²⁰ hanno proposto di spostare da Gerusalemme alla Galilea il racconto della parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-8) che anche un critico particolarmente severo delle ambientazioni topografiche di Marco come K.L. Schmidt riteneva collocato invece in questo caso dall'evangelista in maniera credibile.²¹ Ma hanno commesso un grave errore. La parabola mostra infatti nella maniera più efficace il carattere aggressivo che assume la predicazione di Gesù a Gerusalemme nei confronti in particolare delle autorità del popolo. Col riferimento del v. 8 alla uccisione del figlio del padrone da parte dei contadini, Gesù esprime chiaramente la sua convinzione di dover morire per opera delle autorità cittadine. L'annuncio gioioso del Regno cede perciò il passo alla minaccia del giudizio (anche le parabole che Matteo colloca a Gerusalemme non sono più parabole del Regno, ma parabole del giudizio), come ai tempi della collaborazione di Gesù con Giovanni Battista. E la minaccia del giudizio comporta la richiesta di conversione e il riferimento al Figlio dell'uomo.

Fermiamoci un momento anche su questo punto, non a caso particolarmente difficile da accettare da parte degli studiosi. Nell'annunciare la venuta del regno di Dio agli abitanti dei villaggi della Galilea, Gesù non aveva parlato di una necessità di conversione collettiva del popolo. Non c'è nessun passo della sua predicazione galilaica che confermi l'affermazione di Marco di una richiesta generale di pentimento in vista della venuta del Regno. Quella richiesta era la naturale conseguenza della predicazione di Giovanni Battista, tutta centrata sulla minaccia del giudizio imminente di Dio. Ma l'annuncio del Regno da parte di Gesù era diverso. Richiedeva soltanto la disponibilità a credere con fiducia alle sue parole. Il contenuto originario del suo annuncio in Galilea doveva essere, a mio parere, soltanto: «Il regno di Dio è vicino. [...] Credete nella buona novella» (Mc 1,15). I pochi passi che

¹⁹ C.H. DODD, *Le parabole del regno*, Brescia 1970, 119-125.

²⁰ J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967, 81-89.

²¹ SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 287.

accennano al giudizio e alla conversione si collocano infatti tutti alla fine della predicazione galilaica (Lc 10,13-14: «Guai a te, Corazin, guai a te, Betsaida! Perché, se a Tiro e a Sidone fossero avvenuti i prodigi che avvennero in mezzo a voi, già da tempo, vestite di sacco e cosparsse di cenere, si sarebbero convertite. Ebbene, nel giudizio, Tiro e Sidone saranno trattate meno duramente di voi») e in quella a Gerusalemme (Lc 13,2-3: «Credete che quei galilei fossero più peccatori di tutti i galilei, per aver subito tale sorte? No, vi dico, ma se non vi convertirete, perirete tutti allo stesso modo»; Lc 11,31-32: «Nel giorno del giudizio la regina del Sud si alzerà contro gli uomini di questa generazione e li condannerà perché ella venne dagli estremi confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Salomone. Nel giorno del giudizio gli abitanti di Ninive si alzeranno contro questa generazione e la condanneranno perché essi alla predicazione di Giona si convertirono. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Giona»). I due passi sono infatti da collocare quasi certamente a Gerusalemme, quando il conflitto ormai aperto con le autorità giudaiche impone il ritorno di Gesù alla predicazione minacciosa di Giovanni Battista.

Col riferimento al giudizio appare anche l'accento al Figlio dell'uomo della tradizione apocalittica, enochica in particolare. Ho detto sopra che Lc 17,23-24 non è soltanto, come dice Bultmann, una variante di Lc 17,20-21. Esso esprime invece il cambiamento che, di fronte all'ostilità delle autorità di Gerusalemme, si è verificato nella predicazione di Gesù nella città santa. È a Gerusalemme, e più precisamente nel discorso escatologico, come ha ben compreso Matteo (24,27.39), che vanno collocati infatti i testi della fonte Q sulla venuta del Figlio dell'uomo che, per accostarli a quelli sulla venuta del regno di Dio, Luca ha riportato invece già al c. 17. Se la speranza della restaurazione del regno di Israele si allontana, anche la figura del Messia regale perde infatti concretezza: «Come dicono gli scribi che il Messia è figlio di David?», chiede Gesù provocatoriamente ai suoi avversari (Mc 12,35). Se il Messia, come dice il salmo 110, è signore di David, è veramente la regalità terrena il carattere più significativo della figura del Messia? O il Messia ha anche un'altra, più decisiva, funzione? Riprendendo quell'espressione aramaica di «figlio dell'uomo» che già aveva adoperato precedentemente in senso generico e in maniera enfatica (Lc 7,33-34 // Mt 11,18-19: «È venuto Giovanni che non mangia e non beve; e dite: ha un demonio. È venuto il figlio dell'uomo che mangia e beve; e dite: ecco un uomo mangione e beone»; Lc 9,58 // Mt 8,20: «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 adoperandola adesso nel senso specifico e apocalittico in cui l'aveva adoperata il *Libro delle parabole* di Enoch, Gesù attribuisce ora in effetti al Messia un altro ruolo: quello di protagonista escatologico del giudizio di Dio. Regno di Dio e Figlio dell'uomo non sono infatti semplicemente, in bocca a Gesù, come voleva Bultmann e ammette quasi tutta l'esegesi contemporanea, due aspetti della stessa realtà escatologica, ma rinviano a momenti chiaramente distinti, anzi in tensione tra loro: salvezza e giudizio. Le immagini dell'ingresso regale in Gerusalemme, improntate comunque alla speranza, sono sostituite da quelle apocalittiche, e minacciose, sul giudizio del Figlio dell'uomo: l'evento stesso del regno di Dio, che è evento di salvezza, è sostituito dal giorno del Figlio dell'uomo, che è il giorno del giudizio. «Come infatti la folgore, guizzando, brilla da un capo all'altro del cielo, così sarà il Figlio dell'uomo nel suo giorno» (Lc 17,24). Come avvenne nei giorni di Noè e nei giorni di Lot (Lc 17,26.28), «così accadrà nel giorno in cui il Figlio dell'uomo si manifesterà» (Lc 17,30). Un giorno che verrà all'improvviso e che nessuno sa quando verrà (così infatti anche Mc 13,32: «Quanto però a quel giorno e all'ora, nessuno li conosce, né gli angeli del cielo né il Figlio, ma soltanto il Padre», che è un testo che riguarda direttamente il Figlio dell'uomo, non il regno di Dio). E la risposta di Gesù alla domanda del sommo sacerdote sulla sua pretesa messianica (Mc 14,61: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Benedetto?») avrà infatti un tono diverso da quello della «messa in scena» dell'ingresso in Gerusalemme. Gesù affermerà ancora, e in maniera anzi finalmente esplicita, di essere il Messia, ma come quel Figlio dell'uomo che secondo Mc 8,38 e Lc 12,9 testimonierà dinanzi a Dio del comportamento di ognuno (Mc 14,62: «Lo sono. E vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della potenza e venire con le nuvole del cielo»).

Solo così appare in tutta la sua gravidanza il significato dell'ultima cena di Gesù con i Dodici. Gesù sa ormai con tutta chiarezza che lo aspetta soltanto la morte. Non attende perciò il giorno di Pasqua, la sera del 14 nisan, per celebrare con i suoi discepoli il banchetto festivo rituale secondo la tradizione, come i sinottici, col brano più tardivo di Mc 14,12-16 e paralleli, diranno che ha fatto, ma, come affermava a mio parere la più antica storia della passione (Mc 14,1: «Mancavano due giorni alla pasqua e agli azzimi») e come ben ricorda Giovanni (Gv 18,28: i sinedriti «non vollero entrare nel pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la pasqua»), anticipa alla vigilia della Pasqua, la sera del 13 nisan, quello che deve essere non il banchetto pasquale, ma un

banchetto solenne di addio ai suoi discepoli. La certezza che era caratteristica degli inizi della sua predicazione, di un avvento imminente del regno terreno di Dio, cede il passo alla certezza della venuta di un regno celeste più lontano (Mc 14,25: «Non berrò più del frutto della vite finché non lo berrò nuovo nel regno di Dio»). La presenza stessa invisibile e misteriosa del Regno non si esprime più, come in Galilea, nelle immagini gioiose e trionfanti della vittoria sul demonio (Lc 11,20: «Se è col dito di Dio che io scaccio i demoni, allora è giunto a voi il regno di Dio»), ma nel dono della propria vita in cui si realizza la nuova alleanza di Dio col suo popolo che sostituisce quella mosaica nel sangue degli animali (Mc 14,24: «Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per molti»). È l'alleanza nel suo sangue, quella che, rifacendosi a Ger 31,31, Luca definisce appunto «nuova» (Lc 22,20: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi»), che, pur non rinunciando alla certezza della venuta del Regno (Mc 14,25), Gesù lascia nel suo testamento come l'ultimo, definitivo, statuto della presenza invisibile e misteriosa del regno di Dio nel mondo.²²

GIORGIO JOSSA
Via Giacomo Piscicelli, 77
80121 Napoli
jossagio@unina.it

²² C'è un'obiezione molto seria naturalmente a questa mia ricostruzione. Essa presuppone non soltanto la maggiore attendibilità di Marco rispetto a Matteo, cosa su cui quasi tutti gli esegeti sarebbero disposti a convenire, ma anche la maggiore attendibilità del quadro cronologico e geografico di Marco rispetto a quello di Giovanni e la sostanziale credibilità della sua ricostruzione storica della vicenda di Gesù, cose su cui invece la maggior parte degli studiosi nutre forti dubbi. Non posso evidentemente riprendere in questa sede le argomentazioni che ho già proposto nel mio libro *Tu sei il re dei Giudei?* e che ho ulteriormente ampliato nel prossimo *Voi chi dite che io sia?* Posso soltanto ribadire il mio convincimento che non soltanto non abbiamo motivi seri per mettere in discussione la presentazione di Marco di una predicazione di Gesù che si è svolta prevalentemente in Galilea e conosce un solo, ultimo, periodo a Gerusalemme (il quadro cronologico-geografico di Giovanni è infatti privo a mio parere di consistenza storica), ma anche che il materiale tradizionale sia stato riportato da Marco con sostanziale fedeltà e sia stato anche collocato da lui, pur tra incertezze e contraddizioni, con un senso storico che rispecchia abbastanza fedelmente lo sviluppo reale della vicenda di Gesù.

Parole chiave

Regno di Dio – Bultmann – Predicazione di Gesù – Missione di Gesù – Giudizio – Conversione

Keywords

Kingdom of God – Bultmann – Preaching of Jesus – Mission of Jesus – Judgement – Conversion

Sommario

L'articolo muove da una pagina particolarmente densa della *Geschichte der synoptischen Tradition* di R. Bultmann, nella quale il grande esegeta espone le sue convinzioni fondamentali sull'idea del regno di Dio nella predicazione di Gesù. Per l'autore dell'articolo nessuna di quelle convinzioni può oggi essere ancora conservata. Nella predicazione galilaica di Gesù il regno di Dio è un regno terreno, che Dio stesso dovrà inaugurare con un intervento potente. La venuta del Regno non è soltanto vicina, ma imminente. Negli esorcismi e nelle guarigioni di Gesù c'è anzi già ora una presenza misteriosamente operante del Regno. E questo è vero perché colui che li compie è l'ultimo, definitivo profeta del Regno. L'esito sostanzialmente negativo della sua missione e la prospettiva sempre più chiara di una morte violenta hanno spinto tuttavia Gesù a Gerusalemme a cambiare il tono della sua predicazione. L'annuncio gioioso del Regno cede ora il passo alla minaccia del giudizio. E questo comporta la richiesta di conversione e il riferimento alla venuta del Figlio dell'uomo. La presenza stessa del Regno non si realizza più nella vittoria di Gesù sul demonio ma nel dono della sua vita in cui si fonda una nuova alleanza.

Summary

This article takes its starting point from a particularly dense page of the *Geschichte der synoptischen Tradition* of R. Bultmann in which the great exegete lays out his fundamental convictions about the idea of the kingdom of God in Jesus' preaching. For the author of this article, none of those convictions can still be maintained. In the Galilean preaching of Jesus, the kingdom of God is an earthly realm which God himself has to establish with a powerful intervention. The coming of the kingdom is not only near but imminent. In Jesus' exorcism and healings, there is already now a mysteriously working presence of the kingdom; and this is true because the one who performs them is the final, definitive prophet of the kingdom. However, the substantially negative outcome of his mission and the ever-clearer prospect of a violent death pressed Jesus into changing the tone of his preaching. The joyful announcement of the kingdom now gives way to the threat of judgement. Moreover, this involves the call to conversion and the reference to the coming of the Son of Man. Furthermore, the actual presence of the kingdom is no longer realised in Jesus' victory over the devil but in the gift of his life which is the basis of a new covenant.

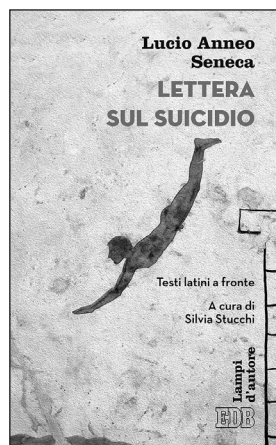
LUCIO ANNEO SENECA

Lettera sul suicidio

Testi latini a fronte

A cura di Silvia Stucchi

Le *Epistulae ad Lucilium* di Seneca presentano anche brevi trattati. Tra questi ultimi spicca la lettera 70, che sviscera l'idea, tipicamente stoica, per cui la vita non è sempre degna di essere vissuta. Si deve sapere porre fine alla propria esistenza in una serie ben precisa di circostanze: di fronte a una malattia incurabile, nel caso del *taedium vitae* (simile alla moderna «depressione») o quando la dignità o la libertà dell'individuo sono definitivamente minacciate o stroncate. È questo uno dei punti di divergenza più interessanti tra filosofia stoica e cristianesimo, di grande attualità anche nell'odierno dibattito etico-politico.



«LAMPI D'AUTORE»

pp. 152 - € 12,00

**LamPi
d'autore**

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

Il sacrificio dei bambini: aspetti metodologici

Una selva di problemi

È opinione diffusa che israeliti e cananei sacrificassero e bruciassero i loro bambini al dio Moloch nel *tofet*, vicino a Gerusalemme. Lo confermerebbero almeno 25 passi dell'AT e la scoperta di cimiteri di bambini nelle colonie puniche, subito chiamati *tofet*. Recentemente quasi ogni elemento di questo supposto rito è stato messo in discussione, a partire da quando Eißfeldt ha sostenuto la traduzione di *mlk* non come nome del dio Moloch, ma come un termine tecnico per un particolare tipo di sacrificio. Più recentemente, a questa tesi «sacrificale» è stata opposta una tesi «funebre»: i resti trovati non sarebbero quelli di bambini sacrificati, ma di bambini nati morti o con qualche deformità.¹ Una cosa sembra certa: l'espressione biblica «far passare i figli per il fuoco» significa «bruciarli». Qualcuno ha pensato che questa espressione vada intesa nel senso di un rituale di purificazione o di consacrazione del bambino, ma tale opinione non ha ricevuto ampio consenso.²

I numerosi studi dedicati a questo rituale ruotano attorno a due problemi di traduzione dell'ebraico: cos'è *mōlek*, cos'è *tōfet*. Sul primo problema si sono cimentati gli epigrafisti, perché sono state trovate steli con espressioni simili (*molchomor*, *mlk 'dm*, *mlk b'l*, *mlk bšr*), invece, sul secondo problema si sono accaniti gli archeologi. Ambedue i gruppi ricostruiscono un complesso rituale che mette insieme tutti i dati di cui dispongono, e tra questi un posto importante è occupato dalla testimonianza dell'AT.

¹ Tra i commentari recenti, non fermi alla rappresentazione tradizionale, si veda la presentazione equilibrata di G. DEIANA, *Levitico* (I libri biblici. Primo Testamento 3), Milano 2005, 218-221.

² Le rispettive voci del *Grande Lessico dell'Antico Testamento* esemplificano le varie posizioni degli studiosi: far passare «con fuoco (come sacrificio *mlk*)... vuole indicare un vero olocausto» (V, 143); «far passare per il fuoco» è un atto di purificazione, una consacrazione magica a Molok (VI, 390); il *tofet* «era considerato un luogo dove si bruciavano i bambini (oppure li si consacrava «a Molok»)» (IX, 1208).

Non è nostra intenzione né difendere una posizione in tutto questo dibattito, sul quale esiste già un'abbondante bibliografia,³ né affermare o negare la realtà dei sacrifici di bambini. Intendiamo solo mettere in luce alcuni procedimenti argomentativi che sollevano problemi metodologici. Osserviamo innanzitutto l'epigrafia. Il problema posto da questo tipo di ricerca è il grado di affidabilità dei suoi risultati: per tradurre poche parole di una lingua poco conosciuta si deve mettere in gioco un'ampia serie di conoscenze, non solo di comparazione linguistica, ma anche di usi e costumi di una determinata società o civiltà. Più sono scarse le nostre conoscenze, più si dipende da informazioni provenienti da società limitrofe e da fonti indirette.

Una prima trappola è costituita dalle conoscenze linguistiche. Parole isolate dal contesto e dalla propria lingua finiscono per assomigliare a tante altre parole di altre lingue, ma si dimentica che il significato di una parola dipende dal contesto e che il segno linguistico è arbitrario. Dall'ipotesi che *mlk* sia un nome comune, un termine tecnico per indicare un particolare «sacrificio» e che sia il participio passivo del tema causativo della radice *hlk/ylk* «andare/offrire», qualcuno si è spinto oltre e ha concluso che *missa* non sia altro che la traduzione latina della parola *molok*, «quod missum est», per cui *missa est* significa «il sacrificio è stato fatto». Si tratterebbe di un termine tecnico del linguaggio religioso che indica un sacrificio, a volte con vittime umane, in uso nelle città puniche della Tunisia e dell'Algeria, cioè nelle zone della Chiesa africana, che per prima usò il latino, quando a Roma la liturgia cristiana era ancora in greco.⁴ Le ipotesi sull'origine di *missa* sono così numerose che quest'ultima si colloca a suo agio tra quelle che la fanno derivare dall'ittita, dalle lingue germaniche, dall'ebraico o dal greco.⁵

³ Una ricostruzione di tutta la storia della ricerca è stata fatta da G.C. HEIDER, *The Cult of Molek: A Reassessment* (JSOT.S 43), Sheffield 1985. Per il *tofet* ci riferiamo soprattutto ai lavori di S. Moscati, M.G. Amadasi Guzzo, P. Xella, S. Ribichini, alcuni dei quali verranno citati successivamente.

⁴ Dal verbo *ylk*: G. GARBINI, «Influenze nordafricane sulla liturgia del cristianesimo primitivo», in *Studi magrebini* 7(1975), 41-54, pubblicato con alcuni ampliamenti anche in *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980, 187-203; ne parla anche in *Note di filologia ebraica* (StBi 118), Brescia 1998, 73-78. Lo ripete P. XELLA, «“Tophet”. An Overall Interpretation», in *Studi Epigrafici e Linguistici* 29-30(2012-2013), 259-281, qui 269; anche M.G. AMADASI GUZZO – J.A. ZAMORA LÓPEZ, «The Epigraphy of the Tophet», *ibid.*, 159-192. Da *hlk*: Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, «Child Sacrifice in Seventh-Century Judah and the Origins of Passover», in *Przegląd Humanistyczny* 2(2013), 161-170.

⁵ C. BALZARETTI, «*Missa*». *Storia di una secolare ricerca etimologica ancora aperta* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae - Subsidia 107), Roma 2000.

Davanti a ipotesi di tal genere, che collocano il cristianesimo in continuità con altre civiltà del passato, il lettore comune ha la sensazione di aver finalmente colto il segreto dell'essenza profonda, così come un'etimologia rivelerebbe il senso profondo di una parola. Ma si confonde etimologia e semantica: l'*argumentum ex nomine* è solo una tecnica retorica, ma la sua pretesa di fornire il significato di una nozione è, dal punto di vista logico, una *etymological fallacy*.⁶ Questo tipo di ricerca è limitato dalla biblioteca dello studioso, costituita da libri di filologia germanica, ittita, fenicia o ebraica. Ognuno legge il mondo con il proprio bagaglio di conoscenze e cerca di assimilare un nuovo problema alle soluzioni che ha già a disposizione.

Una seconda trappola sono le fonti indirette. Il testo più famoso è la descrizione che Diodoro Siculo ci ha tramandato dell'uso dei cartaginesi di sacrificare a Crono i bambini delle migliori famiglie.⁷ L'autore è vissuto nel I sec. a.C. e narra un episodio ambientato nel 406 a.C., perciò è facile, per chi nega i sacrifici dei bambini, attribuire scarso peso alla testimonianza e ricondurla alla solita cantilena di dicerie.⁸ Infatti, già Tertulliano difendeva i cristiani dalla seguente accusa: «dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde».⁹ Va aggiunto che l'accusa di omicidio rituale nei confronti di bambini è un «mito millenario. In Cina, i missionari cristiani furono accusati fin dal

⁶ Vedi la nostra recensione all'opera di G. Semerano in *RivB* 44(1996), 351-354, e «Filologia e filosofia», in *Nuova secondaria* 32/8 (aprile 2015), 62-64, dove aggiungiamo una critica all'*aletheia*-svelamento di M. Heiddegger, che aveva affascinato anche gli esegeti.

⁷ DIODORO SICULO, *Biblioteca storica* 20,14. Per l'elenco esaustivo delle fonti vedi P. XELLA, «Sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punico nelle testimonianze in lingua greca e latina - I», in *Studi Epigrafici e Linguistici* 26(2009), 59-100.

⁸ Si tratterebbe di un *cliché* letterario: S. RIBICHINI, «La questione del “tofet” punico», in S. VERGER (ed.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du Sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)* (Collection de l'École Française de Rome 276), Roma 2000, 293-304, soprattutto 298; C. GROTTANELLI, «Ideologie del sacrificio umano», *ibid.*, 277-292. Lo stesso ripete F. RUGGIERO, «La testimonianza di Tertulliano, *Apologeticum* 9,2-4 sul sacrificio dei bambini nell'ambito del culto di Saturno», in *ASE* 18(2001), 307-333.

⁹ TERTULLIANO, *Apologetico* 7,1; vedi anche GIUSTINO, *I Apologia* 26; EUSEBIO, *Storia ecclesiastica* 5,1,52. Famosa la descrizione di MINUCIO FELICE, *Octavius* 9,5. Sull'accusa di omicidio rituale mossa ai cristiani vedi la bibliografia in RUGGIERO, «La testimonianza di Tertulliano», 315 nota 20. A.A. NAGY, «La forme originale de l'accusation d'anthrophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au II^e siècle», in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 47(2001), 223-249, mostra come, nelle più antiche testimonianze, l'accusa costituisca un *topos* che si evolve e si modifica in funzione degli scopi di chi la riporta.

XIX secolo di rapire i bambini e di strappare loro il cuore o gli occhi per preparare incantesimi e rimedi. In Indocina, è alla setta dei Chetty che la popolazione attribuiva questo misfatto. Nel Madagascar, al tempo di Galliéni, lo stesso rimprovero fu rivolto agli agenti del governo francese. Nei tempi antichi, fu rivolto dai Greci agli Ebrei, dai Romani ai primi Cristiani, dai Cristiani agli Gnostici, ai Montanisti e ai seguaci di altre sette. Si tratta di un tema quasi universale, di un vero e proprio archetipo che riappare alla superficie ogni volta che una società si confronta con stranieri conturbanti e detestati». ¹⁰ Sull'onda delle crociate compare, infine, l'accusa che sarà alla base di molti *pogrom* nell'ultimo millennio della storia europea: l'uccisione di bambini cristiani da parte di ebrei per procurarsi il sangue. ¹¹ Il tema dei sacrifici umani e dell'infanticidio fa la sua comparsa nei contesti dove si discute tra civiltà e barbarie e serve a creare una linea di demarcazione nella stessa cultura tra umanità e barbarie. ¹²

Il dibattito tra la tesi sacrificale e quella funebre è tutt'ora in corso e ci dispensa dal doverne esporre le singole posizioni. ¹³ È stato messo in moto dalla presa di posizione di un noto esperto dei fenici come Sabatino Moscati, che dall'incertezza dei dati a disposizione conclude che il culto dei *tofet* poteva essere «una combustione purificatoria, con un fondamento igienico da un lato, perché la mortalità infantile comportava il pericolo di infezioni ed epidemie, religioso dall'altro lato, presumibilmente perché non era avvenuta ancora l'iniziazione rituale ed era perciò in atto un'impurità religiosa». ¹⁴ Poiché gli esperti di archeo-

¹⁰ L. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo. Volume I. Da Cristo agli ebrei di corte*, Firenze 1974 (orig. fr. 1955), 64. A proposito dell'accusa dei cinesi ai missionari cristiani si può notare che a loro volta i missionari cristiani accusarono i cinesi di infanticidio: L. GODEFROY, «Infanticide», in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 7(1923), 1721.

¹¹ Il potere miracoloso del sangue del bambino è un tema folklorico diffuso: H.-J. UTHER, «Kinderblut», in *Enzyklopädie des Märchens* 7(1993), 1267-1269.

¹² L. ROIG LANZILLOTTA, «The Early Christians and Human Sacrifice», in J.N. BREMMER (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice* (Studies in the History and Anthropology of Religion 1), Leuven-Paris-Dudley, MA 2007, 81-102.

¹³ Un'ottima sintesi delle varie posizioni è quella di P. XELLA, «La religione fenicia e punica. Studi recenti e prospettive di ricerca», in J.P. VITA – J.Á. ZAMORA (edd.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica* (Cuadernos de arqueología mediterránea 13), Barcelona 2006, 51-59, particolarmente 56-57.

¹⁴ S. MOSCATI – S. RIBICHINI, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento* (Problemi attuali di scienza e di cultura 266), Roma 1991, 4; il punto di partenza è S. MOSCATI, *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione? Relazione svolta nella seduta dell'Accademia Nazionale dei Lincei del 14 febbraio 1987*, Roma 1987. Ribichini ha portato avanti in molte pubblicazioni questa posizione, che recentemente è difesa da P. BARTOLONI, «Un pietoso rito funebre offuscato da troppi miti», in *Darwin Quaderni* 1(2006),

logia punico-fenicia si trovano tra di loro in disaccordo sull'interpretazione dei *tofet*,¹⁵ non possiamo fare affidamento sull'esistenza dei cimiteri punici di bambini per dimostrare che l'AT parla di sacrificio di bambini: siccome è stato usato l'AT per descrivere il rito connesso alle necropoli infantili, non siamo davanti a un circolo ermeneutico, ma a un circolo vizioso. I rispettivi risultati dell'epigrafia e dell'archeologia sono un punto di arrivo già costruito sulla base di innumerevoli teorie. In epistemologia oggi si direbbe che è un dato *theory laden*. Se si usa il dato archeologico per interpretare l'AT non si fa altro che trovare conferme, perché il dato archeologico è già stato interpretato alla luce dell'AT.

Sia la tesi sacrificale che quella funebre (spesso etichettata come riduzionista, revisionista o negazionista)¹⁶ continuano a servirsi dell'etichetta *tofet*, di origine biblica e applicata in occasione della scoperta del Santuario di Tanit a Cartagine nel 1922, poi chiamato *tofet* di Salammbô.¹⁷ Quest'ultima denominazione indica i due punti di riferimento dell'epoca: da una parte il romanzo *Salammbô* di Flaubert del

68-75; ID., «Appunti sul tofet», in *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro. Museo Pigorini, Roma, 20-21 maggio 2011*, Roma 2012, 215-221. Va tenuto presente che l'interpretazione funebre è indipendente dalle interpretazioni iniziatiche del «passare per il fuoco» di cui parleremo in seguito e che circolavano già prima degli anni Ottanta, anzi, erano vecchie di secoli.

¹⁵ Si veda il dibattito attorno all'interpretazione dello stesso materiale (334 urne) tra P. SMITH – G. AVISHAI – J.A. GREENE – L.E. STAGER, «Aging cremated infants: the problem of sacrifice at the Tophet of Carthage», in *Antiquity* 85(2011), 859-874 (probabili i sacrifici), e J.H. SCHWARTZ – F.D. HOUGHTON – L. BONDIOLI – R. MACCHIARELLI, «Bones, teeth, and estimating age of perinates: Carthaginian infant sacrifice revisited», in *Antiquity* 86(2012), 738-745 (i sacrifici non sono provati); P. SMITH – L.E. STAGER – J.A. GREENE – G. AVISHAI, «Cemetery or sacrifice? Infant burials at the Carthage Tophet. Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage Tophet», in *Antiquity* 87(2013), 1191-1199, rispondono alle critiche e riconfermano la propria posizione.

¹⁶ L'uso di etichette costituisce una tecnica di *framing* per indirizzare la percezione di un significato, incoraggiando un'interpretazione e scoraggiandone altre nello stesso tempo.

¹⁷ Le necropoli infantili puniche chiamate *tofet* sono state trovate in Nord Africa, Sicilia e Sardegna, forse a Malta e a Cipro, mentre si discute su alcune località della penisola iberica e del Marocco. Il fatto che non siano state trovate vicino alla Palestina solleva un problema per i rapporti con l'AT, ma recentemente alcuni sostengono che siano state identificate testimonianze di *tofet* fenici a Tiro e Achzib (a nord di Acco): J.A. DEARMAN, «The Tophet in Jerusalem: Archaeology and Cultural Profile», in *JNSL* 22(1996), 59-71. H. SEEDEN, «A Tophet in Tyre?», in *Berytus* 39(1991), 39-82, mostra che si tratta di elementi problematici: materiale non trovato *in situ*, di contrabbando, pochi frammenti ossei significativi.

1862, dall'altra la Bibbia.¹⁸ La rappresentazione di un Molok che divora i bambini era pure al centro del film *Cabiria* del 1914, dunque non si aspettava altro che una prova che attestasse il mito letterario. Anche il recente passaggio all'ipotesi funebre potrebbe essere influenzato da un nuovo clima culturale e dalla svolta nelle scienze sociali, ora più attente ai condizionamenti del ricercatore. Mentre un tempo si giustificava il dominio coloniale degli occidentali come apportatore di civiltà,¹⁹ ora gli ex-colonizzati si ritengono eredi di civiltà precedenti alla colonizzazione.²⁰

Il *bias* di categorizzazione

È lecito mettere tra parentesi i problemi che abbiamo sopra citato e, quindi, interpretare i testi biblici senza cercare conferme nel mondo punico? Siccome il passato ci ha lasciato solo resti casuali, il pericolo è quello di considerarli una totalità significativa, ma tutto ciò che ci è rimasto non costituisce una totalità. Se il ricercatore vuol trovare conferme a ciò che sa già, può usare varie tecniche argomentative, come l'ancoraggio, agganciando una nuova informazione a conoscenze pregresse, la focalizzazione, puntando l'attenzione solo su alcuni particolari di un testo e lasciandone altri in ombra, il *clustering illusion*, trovando

¹⁸ Così scrive nel «Préambule» H. BÉNICHOU-SAFAR, *Le Tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution* (Collection de l'École Française de Rome 342), Roma 2004. Su Flaubert vedi R. D'ARCANGELO, «Le fonti religiose in Salammbô», in *Berenice. Rivista quadrimestrale di studi comparati e ricerche sulle avanguardie* 14/36-37 (nov. 2006), 243-255; B. BASILE, «Due riscritture novecentesche del Moloch di Flaubert», in *Filologia e critica* 2(2010), 357-367, ricorda *Cabiria* e il romanzo di Salgari *Cartagine in fiamme* del 1908. Per l'influenza della Bibbia sull'archeologia del Vicino Oriente basti l'esempio di F.M. Petrie che nel 1906, sulla base di uno scheletro di bambino, identificava un sacrificio di fondazione, ma recentemente sono stati trovati nello stesso luogo altri scheletri, per cui si pensa che si tratti di un cimitero: K. GÓRKA – S. RZEPKA, «Infant Burials or Infant Sacrifices? New Discoveries from Tell el-Retaba», in *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 67(2011), 93-100.

¹⁹ Flaubert occupa un posto particolare nella costruzione dell'*orientalismo* secondo E.W. SAID, *Orientalism*, New York 1979, così anche in M. BERNAL, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, New Brunswick, NJ 1987, 355-359.

²⁰ Sono le osservazioni di B.K. GARNAND, «From Infant Sacrifice to the ABC's: Ancient Phoenicians and Modern Identities», in *Stanford Journal of Archaeology* (post 2002), 15-16: <https://web.stanford.edu/dept/archaeology/journal/newdraft/garnand/paper.html>

in raggruppamenti casuali coincidenze significative.²¹ Per evitare *biases* cognitivi e *fallacies* logiche, possiamo almeno tentare di non servirci delle informazioni che provengono dal mondo punico. Anche solo limitandoci al materiale biblico, possono verificarsi due *biases*: nella raccolta del materiale da esaminare e nella correlazione che si stabilisce tra questo materiale. Per esempio, quasi tutto il dibattito sui sacrifici di bambini verte attorno alla spiegazione di *mlk*, e se partiamo da questa parola abbiamo una serie di testi, diversa da quella costruita attorno ad altre parole. Lo mostra il seguente esempio.

Proviamo a esaminare l'espressione «far passare nel fuoco» (*hiphil* di *br* + *b's*). Essa ricorre nove volte: Nm 31,23; Dt 18,10; 2Re 16,3; 17,17; 21,6; 23,10; Ez 20,31; 2Cr 28,3; 33,6.²² Tranne il passo di Nm, negli altri l'oggetto che viene fatto passare per il fuoco è costituito dai figli e dalle figlie, oppure da un figlio.

A queste sette ricorrenze vanno aggiunti sei casi in cui non c'è «nel fuoco», ma si parla di *far passare* «figli e figlie» (Ger 32,35; Ez 16,21; 23,37) oppure «ogni primogenito» (*kl p'tr r'hm* Es 13,12; Ez 20,26) o il «seme» (Lv 18,21). Quest'ultimo caso di Lv 18 è ambiguo: l'espressione «non lo darai per «farlo passare» *l-mlk*», ritorna anche in Lv 20,2.3.4, ma senza «farlo passare». Di conseguenza, si può pensare che in Lv 20 sia sottinteso «far passare», oppure che in Lv 18 significhi solo «dare, consegnare».

Accanto a questi testi vengono citati quattro passi in cui i figli e le figlie sono «bruciati nel fuoco» (*šrp b's*): Dt 12,31; 2Re 17,31; Ger 7,31; 19,5. A questo punto, il sostenitore della tesi sacrificale si chiede: cosa significa «far passare nel fuoco?». La sua risposta è: «bruciare nel fuoco». La convergenza di questi testi attorno alla stessa tematica escluderebbe qualsiasi altro significato. L'argomentazione sembra convin-

²¹ Un esempio di *clustering illusion* è quanto scrive XELLA, «Tophet». An Overall Interpretation», 259-281, «it is by far more reasonable and “economical” to elaborate an interpre[t]ative theory according to *all* our sources, instead of ignoring, or even clashing with all (or most) of them». (266). Da qui seguono *biases* di categorizzazione e di auto-conferma. Tutti gli studi, come quelli raccolti da K. FINSTERBUSCH – A. LANGE – K.F.D. RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Numen Book Series. Studies in the History of Religions 112), Leiden 2007, non fanno che parlare di sacrifici umani presso altri popoli: cioè vanno a cercare ciò che vogliono trovare. Così ricevono solo conferme (verificazionismo) e mai smentite (falsificazionismo).

²² In 2Cr 28,3 c'è *wyb'r* «e bruciò», ma si tratta probabilmente di un errore scribale per *wy'br*, come è confermato dal passo parallelo di 2Re 16,3 e dalle versioni: διήγειν, *lustravit*, siriano *w'br*.

cente, perché l'accostamento tra le due espressioni crea l'impressione che una serva a spiegare l'altra, ma nasconde un equivoco: si stabilisce un'equivalenza tra due significanti, che appartengono allo stesso livello di superficie testuale, e uno dei due svolge una funzione semantica nei confronti dell'altro.²³ L'equivoco è chiaro se si pone la domanda al rovescio: cosa significa «bruciare nel fuoco?». La risposta del sostenitore dell'ipotesi funebre sarà: «far passare nel fuoco». Detto in altri termini, se quest'ultima espressione è metaforica o metonimica, allora anche «bruciare nel fuoco» può avere un significato metaforico o metonimico.

Vi è un testo che, però, viene raramente preso in considerazione in queste discussioni: Nm 31,23, dove si legge: «tutto ciò che può andare nel fuoco, *farete passare nel fuoco* e sarà puro, solo sia purificato con l'acqua della purificazione, tutto ciò che non può andare nel fuoco *farete passare nell'acqua*». Non si passa nel fuoco per distruggere, ma per purificare.²⁴ Richiameremo più avanti questo testo, dopo aver completato il dossier della tesi sacrificale.

Poiché in Lv 18,21 e Ger 32,35 si parla di «far passare *l-mlk*», allora si collegano altri passi in cui si parla di Moloch (Lv 20,2-5;²⁵ Ger 32,35), e poiché in 2Re 23,10 si parla del *tofet* dove «si fa passare nel fuoco *l-mlk*», allora si richiama Ger 7,31, dove compare il *tofet* assieme a «bruciare nel fuoco» e si compila la lista delle ricorrenze di *tofet*.²⁶ Il dossier si allunga se si elencano altri casi in cui il verbo farebbe pensare all'uccisione rituale di bambini: *šḥṭ* (Is 57,5; Ez 16,21; 23,39), *zbbḥ* (Ez 16,20; Sal 106,37s).²⁷ Per concludere il dossier, si aggiungono i riferimenti all'offerta dei primogeniti e al sacrificio di Isacco e della figlia di

²³ Si potrebbe ripetere quanto scriveva Wittgenstein a proposito dell'equazione di Frazer tra riti sessuali e riti di fecondità: «Dies ist natürlich auch keine Erklärung, sondern setzt nur ein Symbol für ein anderes. Oder: eine Zeremonie für eine andere»: L. WITTGENSTEIN, «Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"», in *Synthese* 17(1967), 233-253, qui 236.

²⁴ A volte si indica questa interpretazione come *februatio*, infatti il mese di febbraio era il mese delle purificazioni e l'ultimo mese dell'antico anno romano.

²⁵ Nelle cinque ricorrenze in Lv i LXX hanno letto *mlk* come *melek* e tradotto ἄρχοντι, invece il siriano ha tradotto *nwkryt* «straniero». T. HIEKE, «Das Verbot der Übergabe von Nachkommen an den „Molech“ in Lev 18 und 20: Ein neuer Deutungsversuch», in *WdO* 41(2011), 147-167, propone di interpretare *lmlk* (Lv 18; 20) alla luce delle bulle e dei sigilli preesilici che contengono le parole «per il re»; i bambini sarebbero consegnati per servire nell'esercito persiano.

²⁶ 2Re 23,10; Is 30,33; Ger 7,31s; 19,6.11-14; Gb 17,6.

²⁷ F. STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (BZAW 338), Berlin-New York 2004, 141-157, offre una chiara pre-

Iefte. A questo punto appare evidente che il significato di «passare nel fuoco» dipende dal generale contesto rituale del sacrificio dei bambini.

Altri raggruppamenti di testi sono possibili, assumendo un diverso punto di partenza. Il difensore della tesi sacrificale potrebbe cominciare da «bruciare nel fuoco» e definirlo subito come «il termine tecnico per il sacrificio»;²⁸ in questo modo le numerose frequenze dell'*hiphil* di 'br sono ridotte a un sottogruppo di questa terminologia sacrificale.²⁹ Invece, chi vuol criticare la tesi sacrificale potrebbe partire dalla stessa terminologia del *šrp b'š*, *šht* e *zbh*, ma sottolineando che, negli stessi contesti, compare un'altra terminologia: quella del dono. In Es 13,12 ed Ez 20,26 vengono «fatti passare i primogeniti», cioè vengono riscattati, non uccisi. Dunque, *ntn l-yhwh* non indica un sacrificio ma un dono. Lo stesso deve valere per Lv 18,21; 20,2-4, dove si tratta di «dare (*ntn*) dal proprio seme (*zr'*) a *mlk*». L'offerta sacrificale sarebbe ulteriormente esclusa da questo stesso contesto, dove il dare *l-mlk* è spiegato come *l-znwt 'hry h-mlk*, «prostituirsi dietro a *mlk*» (Lv 20,5).³⁰

Questi procedimenti accentuano gli elementi in comune tra un gruppo di testi e finiscono per interpretarli tutti nello stesso senso. Sono accumulate solo prove a favore e tralasciate quelle contrarie, ma per vedere la solidità di questa ipotesi bisogna metterla alla prova, cercare di falsificarla. Quando si cerca il significato di un termine da un'espressione parallela si accettano implicitamente due presupposti, cioè che un parallelismo formale o sintattico implichi un parallelismo semantico, e che le variazioni di espressioni in contesti ritenuti simili esprimano anche una stessa e unica idea. Dobbiamo cercare se sono possibili altre interpretazioni. Iniziamo, provvisoriamente, a tener distinta

sentazione dei dati e delle varie interpretazioni, poi privilegia i passi con *šht* e *zbh* per appoggiare la tesi sacrificale.

²⁸ Riportiamo l'argomentazione di E. NOORT, «Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis», in BREMMER (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*, 103-125, qui 105.

²⁹ Così scrive NOORT: «the terminology used is “to slaughter” (*šāḥaṭ*) and “to make [sons/daughters] pass (through fire)”, ([the usual *bā-'eš* is lacking here] *hē'evir*)» (106). Più avanti lo ripete: «it forms the *terminus technicus* for “to pass through the fire”, the expression for child sacrifice» (113).

³⁰ Abbiamo riassunto D. PLATAROTI, «Zum Gebrauch des Wortes *mlk* im Alten Testament», in VT 28(1978), 286-300; egli considera tutte le altre ricorrenze dell'*hiphil* di 'br come espressioni generiche e metaforiche, inoltre il «passare nel fuoco» a volte si trova in rapporto con la magia e la divinazione (Dt 18,10; Ez 20,31 e i passi di 2Re e 2Cr), perciò esclude che ci troviamo di fronte a un culto-*mlk*.

la formula «far passare (nel fuoco)» da altre espressioni che sembrano avere un chiaro significato sacrificale (*šḥṭ* e *zḇḥ*) o indicare esplicitamente il bruciare (*šrp b'š*).³¹

Le nove ricorrenze di «passare nel/per il fuoco» sono tradotte sempre allo stesso modo in siriano (*aphel* di '*br* + *nwr*'). Il greco usa διηγειν... ἐν πυρί tranne in tre casi: Nm 31,23 (διελεύσεται ἐν πυρί), Ez 20,31 (il testo è piuttosto diverso dall'ebraico), Dt 18,10 (περικαθαίρων... ἐν πυρί). Ma la Vulgata ha una varietà di traduzioni:

<i>igne purgabitur</i>	Nm 31,23
<i>lustret... ducens per ignem</i>	Dt 18,10
<i>consecravit transferens per ignem</i>	2Re 16,3
<i>consecrabant... per ignem</i>	2Re 17,17
<i>transduxit... per ignem</i>	2Re 21,6
<i>consecraret... per ignem</i>	2Re 23,10
<i>transducitis... per ignem</i>	Ez 20,31
<i>lustravit... in igne</i>	2Cr 28,3
<i>transireque... per ignem</i>	2Cr 33,6

La prima conclusione è che i LXX, almeno una volta, e la Vulgata hanno sempre riconosciuto un significato non sacrificale dell'*hiphil* di '*br* + *b'š*'. Passiamo alle ricorrenze dell'*hiphil* di '*br* senza *b'š*'.

TM	LXX	Vulgata	Siriaco	
<i>w-h'brt</i>	ἀφελεῖς... ἀγιάσεις	<i>separabis... consecrabis</i>	<i>tpřš</i>	Es 13,12
<i>l-h'byr</i> ³²	λατρεύειν	<i>consecratur</i>	<i>l-mbṭnw</i>	Lv 18,21
<i>l-h'byr</i>	ἀναφέρειν	<i>ut initiarent</i>	<i>l-mwqdḡw</i>	Ger 32,35
<i>b-h'byr</i>	ἀποτροπιάζεσθαι	<i>consecrans</i>	<i>'štrḥty</i>	Ez 16,21
<i>b-h'byr</i>	διαπορεύσθαι	<i>offerrent</i>	<i>d-mqrbyn</i>	Ez 20,26
<i>h'byrw... l-'klh</i>	διήγαγον... δι' ἐμπύρων	<i>obtulerunt... ad devorandum</i>	<i>'wqdyn... b-nwr'</i>	Ez 23,37

La seconda conclusione è che l'*hiphil* di '*br* senza *b'š*' è tradotto nei LXX e nella Vulgata senza un significato sacrificale, tranne in Ez 23 dove il greco ha usato l'espressione «bruciare nel fuoco». Il siriano ha

³¹ Già J. LOMEIER, *Epimenides sive de veterum gentilium lustrationibus syntagma*, Zutphen 1700, 246, distingue i testi in cui significa «purificare» (Lv 18,21; Dt 18,10; 2Re 21,5; 23,10) da quelli in cui si indica una vera combustione (Sal 106,37; 2Re 17,31).

³² Il Samaritano legge *l-h'byd* «per servire».

invece usato una varietà di traduzione: «mettere a parte» (*prš*), «generare» (*bṭn*), «commettere eccessi» (*šrḥ*),³³ «offrire» (*qrb*), «bruciare» (*yqd*, in Ez 23 aggiunge «nel fuoco», come i LXX).

Ignorare le obiezioni

Abbiamo già citato Nm 31,23, che sembra opporsi all'interpretazione sacrificale del «passare nel fuoco», infatti viene ignorato dai difensori della tesi sacrificale.³⁴ Vi sono altri casi in cui una tesi che mette in discussione l'ipotesi tradizionale viene taciuta. Il caso più evidente è la descrizione di un bassorilievo egiziano. Nel 1970 Durchain descrive una raffigurazione tipica egizia di un assedio contro città cananee in cui gli assediati sembrano gettare bambini dalle mura. Siccome non c'è il fuoco, allora, invece di tradurre «[il re di Moab] prese il suo figlio primogenito che avrebbe regnato al suo posto e l'offrì in olocausto (*wy'lh w'lh*) sulle mura» (2Re 3,27), traduce «fece salire (suo figlio) sulle mura». Poi accosta questo passo a scene rappresentate sulle mura dei templi della XIX e XX dinastia e conclude che nel mondo semitico occidentale c'era la pratica del sacrificio «par precipitation».³⁵ La tesi viene ripetuta ancora recentemente³⁶ eppure fu già magistralmente confutata da Keel nel 1975.³⁷

Keel ritiene Durchain troppo dipendente da Luciano³⁸ e lo critica per essersi limitato a un solo testo iconografico, senza tener conto di tutto il genere (almeno 34 rappresentazioni, di cui 10 con bambini). Sono due gli elementi che dovrebbero mostrare il carattere sacrificale della scena: la presenza di un braciere e un bambino che sembra venir

³³ C'è anche la variante *tr'yty* «ti sei accordato».

³⁴ Per esempio, nell'elenco di XELLA, «“Tophet”. An Overall Interpretation», 266.

³⁵ P. DERCHAIN, «Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux», in *VT* 20(1970), 351-355; si può vedere un particolare anche in *ANEP* 334.

³⁶ Fu ripetuta da A. SPALINGER, «A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs», in *JSSEA* 8(1978), 47-60, e la si trova ancora, per esempio, in B.H. REYNOLDS, «What Are Demons of Error? The Meaning of שִׁירֵי טַעְוָה and Israelite Child Sacrifices», in *RdQ* 22(2006), 593-613 (qui 597 nota 20); in STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh*, 287s, e in FINSTERBUSCH – LANGE – RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 82.136s.168: tutti costoro ignorano l'obiezione di Keel.

³⁷ O. KEEL, «Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs», in *VT* 25(1975), 413-469.

³⁸ Secondo LUCIANO, *De Dea Syria* 58, a Hierapolis sacrificano animali gettandoli giù dai propilei del tempio e alcuni gettano anche i figli, dopo averli messi in un sacco.

lasciato cadere dall'alto delle mura; ma bisogna tener presente che la disposizione delle singole parti di una scena è mentale e non reale. In primo luogo, la presenza di un braciere o incensiere rappresenta un elemento culturale positivo, con cui si riconosce il carattere numinoso del faraone e con cui si cerca di placare la sua ira che incute terrore. Siccome si tratta di un bassorilievo ufficiale, dal punto di vista dello scultore egiziano è evidente che il punto focale della rappresentazione è la grande figura del faraone presente nella scena. In secondo luogo, la postura del bambino non è quella di chi viene gettato o precipita giù dalle mura, ma quella di chi viene calato giù. Egli viene offerto come ostaggio, infatti, nelle rappresentazioni in cui i bambini portano tributi, si deve tener presente che essi stessi sono parte del tributo. La città assediata non può che dimostrare la propria lealtà e garantire la promessa di fedeltà consegnando come pegno i propri figli al faraone, che domina la scena. Se, invece, il bambino è calato dalla parte opposta delle mura rispetto al faraone, allora si può pensare a un tentativo di fuga.

Sempre e ovunque sacrifici

La tesi sacrificale ha dalla sua parte l'idea che alla base della religione ci sia il sacrificio. L'*Homo necans* di Walter Burkert e il meccanismo del capro espiatorio di René Girard mostrerebbero come la società si regga su una violenza fondatrice e come la stessa natura umana sia segnata da una violenza primitiva. Le teorie molto generali e onniesplicative non fanno che trovare conferme ovunque, pertanto possono essere messe alla prova solo da altre teorie.³⁹ Nel caso dei sacrifici di bambini si presuppone una teoria sostitutiva, sul modello del sacrificio di Isacco: in origine si facevano sacrifici umani e di bambini, poi col passare del tempo, ovvero col progresso della civiltà, si sarebbero usati animali al posto di esseri umani. Ma già recensendo la tesi del sacrificio-*mlk* di Eissfeldt, Bea faceva notare che le tesi sul sacrificio dei bambini e sull'idea di sostituzione si basano su considerazioni generali riguardanti lo sviluppo della religione israelitica.⁴⁰ Nel caso particola-

³⁹ B. PONGRATZ-LEISTEN, «Ritual Killing and Sacrifice in the Ancient Near East», in FINSTERBUSCH – LANGE – RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 3-33, si stupisce che questi studiosi abbiano implicitamente preso come modello il sacrificio cristiano della messa (8).

⁴⁰ A. BEA, «Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe? Exegetische Anmerkungen zu O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*», in *Bib* 18(1937), 95-107.

re il punto fermo era costituito dalla teoria di Robertson Smith, dove un ruolo fondamentale era svolto dal sacrificio del cammello degli antichi arabi, che avrebbe sostituito un precedente sacrificio umano. Le informazioni provengono da Nilo di Ancira (V sec. d.C.) che riporta l'avventura del proprio figlio, Teodulo, che stava per essere sacrificato.⁴¹ Henninger ha esaminato l'influenza di questa teoria e la sua diffusione tra gli studiosi, ma ha mostrato l'inaffidabilità della fonte, eppure la tesi, per inerzia, è sopravvissuta alla sua confutazione.⁴² Lo stesso si può dire per la sua precedente critica alla teoria del sacrificio umano presso gli arabi.⁴³

Mettiamo provvisoriamente tra parentesi la categoria di sacrificio e utilizziamo una categoria sociologica più ampia per descrivere il cosiddetto sacrificio. L'offerta sacrificale, infatti, potrebbe essere classificata come un dono, una prova, un rito di passaggio. Assieme a questo cambio di prospettiva, dobbiamo anche esaminare lo *status* del bambino nella società.

Un elemento del dibattito sul sacrificio dei bambini riguarda proprio chi siano i bambini. Da una parte nei *tofet* si sono trovati resti di feti e di neonati o morti sotto l'anno di età,⁴⁴ dall'altra parte nell'AT non si parla di bambini ma di figli e figlie, inoltre il caso di Isacco e della figlia di Iefte si riferisce a una persona che sa parlare e ha superato l'età della ragione.⁴⁵ Se consultiamo un documento ufficiale per stabilire chi è un bambino, leggiamo nel primo articolo della *Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia* approvata dall'ONU nel 1989: «a child means every human being below the age of eighteen years». Diffi-

⁴¹ W.R. SMITH, *Lectures on the Religion of the semites. First series. The fundamental institutions*, New York 1889, 342s (³1927, 362s). I testi si possono vedere in PG 79,612s.642s. Per Henninger questo Nilo va distinto dall'autore dell'epistolario.

⁴² J. HENNINGER, «Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?», in *Anthropos* 50(1955), 81-148.

⁴³ J. HENNINGER – P.W. KOPPERS, «Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen», in *Anthropos* 37-40(1942-1945), 779-810. In particolare afferma che non ci sono esempi sicuri di sacrifici di bambini: J. HENNINGER, «Menschenopfer bei den Arabern», in *Anthropos* 53(1958), 721-805, soprattutto 798.

⁴⁴ Sulle difficoltà di datazione dei resti dei bambini morti vedi L. BUCHET – I. SÉGUY, «L'âge au décès des enfants: âge civil, âge biologique, âge social?», in F. GUSI – S. MURIEL – C. OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus, vobis mater terra: la muerte en la infancia* (Prehistoria i arqueologia 68), Diputación de Castellón 2008, 25-40, e gli altri contributi del volume dedicati alla metodologia.

⁴⁵ Solo in Is 57,5 si dice che vengono sacrificati (*šḥṭ*) bambini (*yldym, parvulos*), ma si può intendere anche come figli (*τέκνα*).

cilmente un adolescente accetterebbe questa definizione, ma essa mette in luce chiaramente che le età della vita sono una costruzione sociale.⁴⁶

Negli ultimi anni si sono moltiplicate le ricerche sulla storia dell'infanzia, a partire dal famoso studio di Ariès, secondo cui nel Medioevo non ci sarebbe stato il concetto di infanzia come consapevole fase della vita distinta da quella dell'adulto, ma esso sarebbe nato fra il XVI sec. e la fine dell'Ancien Régime.⁴⁷ Al contrario, de Mause risale molto indietro nel tempo e ricostruisce una storia più tragica, dove il bambino è stato, sempre e ovunque, vittima di famiglie cattive e violente.⁴⁸ Ma l'*infans* è muto: viene parlato da altri, è una rappresentazione sociale.

La storia non riesce però a ricostruire la dimensione emozionale presente nel rapporto tra i genitori e i loro bambini. L'uomo moderno, che vive in una società puerocentrica, reagisce emotivamente quando sente parlare di sacrifici di bambini e, di conseguenza, cerca di immaginare una giustificazione razionale per questo rito. Spesso si afferma che così l'uomo offre alla divinità ciò che ha di più caro, ma stiamo proiettando sugli antichi i nostri ragionamenti. Se leggiamo una storia dell'infanticidio ci rendiamo invece conto che esso era una procedura normale per eliminare bambini deformi, malati o che avrebbero costituito una minaccia alle risorse della comunità.⁴⁹ Dall'infanticidio va tenuta distinta l'esposizione dei bambini, che è ben nota nell'antichità e già allora costituiva anche un soggetto letterario. Solo nell'Occidente cristiano si è cominciato a creare strutture per accogliere i bambini esposti, come la famosa «ruota» e gli orfanotrofi.⁵⁰ Il bambino che, da una parte, viene esposto e, dall'altra, viene raccolto e accolto in un

⁴⁶ Per esempio, Agostino faceva un parallelismo tra le sei epoche del mondo e le sei età dell'uomo: infanzia, puerizia, adolescenza, gioventù, maturità, vecchiaia; *PL* 34,192 = *De genesi contra manich.* I, 42 (c. XXIV).

⁴⁷ P. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari 2002 (orig. fr. 1960). È noto che Rousseau invitava il precettore a favorire l'istinto del bambino, senza opprimerlo perché «metà dei bambini che nascono tutt'al più arriva all'adolescenza: è probabile che il vostro allievo non raggiungerà l'età adulta»: J.-J. RUSSEAU, *Émile, ou, De l'éducation*, La Haye 1762, 148.

⁴⁸ L. DE MAUSE (ed.) *The History of Childhood. The evolution of parent-child relationships as a factor in history*, New York 1974.

⁴⁹ W. LANGER, «Infanticide: a historical survey», in *History of Childhood Quarterly* 1(1974), 353-366.

⁵⁰ Orfanotrofi e brefotrofi sono già nominati nella legislazione giustiniana: GODEFROY, «Infanticide». LANGER, «Infanticide», 359, scrive che nel 1833 in Francia furono raccolti negli ospedali 164.319 bambini abbandonati. Per l'epoca antica vedi M. KLEIJWEGT, «Kind», in *RAC* 20(2004), 865-947.

ospedale, rivela la contraddizione di fondo di una società che da una parte pratica l'abbandono e dall'altra lo condanna.

Tenendo conto della storia dell'infanzia, a questo punto è chiaro che la negazione o l'affermazione del sacrificio di bambini non cambia una storia di violenze che arrivano fino ai nostri giorni, spesso camuffate nelle forme di sfruttamento del lavoro minorile, tipiche della produzione industriale, che fin dall'inizio è segnata dallo sfruttamento di bambini. Negli ultimi vent'anni del XX secolo le stime della mortalità infantile sotto i cinque anni parlavano di venti milioni di morti ogni anno.⁵¹

Accanto a questa cifra bisogna aggiungere i casi di violenze familiari che la cronaca registra quotidianamente e che spiegano il fiorire nei paesi anglosassoni di studi sul filicidio. Anche se l'interesse per questa problematica è precipuamente forense,⁵² le ricerche hanno affrontato il problema dal punto di vista storico.⁵³ Diverse spiegazioni sono state proposte, a cominciare da modelli biologici ed economici.⁵⁴ Si è colto l'emergere di uno scontro nella costruzione della «maternità» in cui le donne reagiscono al controllo sociale imposto da un modello creato da intellettuali maschi,⁵⁵ oppure si sono trovate particolari sindromi per circoscrivere questo fenomeno come una malattia.⁵⁶ Lo stu-

⁵¹ G.B. SGRITTA, «Infanzia», in *Enciclopedia delle scienze sociali* 4(1994), 679-690.

⁵² D. BOURGET – J. GRACE – L. WHITEHURST, «A Review of Maternal and Paternal Filicide», in *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* 35(2007), 74-82, presenta una rassegna delle diverse classificazioni del filicidio.

⁵³ Tra gli studiosi americani domina la ricostruzione storica di de Mause: G.B. PALERMO, «Murderous Parents», in *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 46(2002), 123-143; L.L. SCHWARTZ – N.K. ISSER, *Endangered Children: Homicide and Other Crimes. Second Edition*, Boca Raton-London-New York 2012 (la prima ed. del 2007 aveva come titolo: *Child homicide: parents who kill*).

⁵⁴ J. GOTTSCHALL, «An Evolutionary Perspective on Homer's Invisible Daughters», in *Interdisciplinary Literary Studies* 4(2003), 36-55, riporta diversi studi in cui si mostra la diffusione in molte culture di questa pratica: casi di infanticidio in società di cacciatori-raccoglitori, orticoltori e società agrarie toccano il 5-50% dei bambini nati vivi. A. GILADI, «Some Observations on Infanticide in Medieval Muslim Society», in *International Journal of Middle East Studies* 22(1990), 185-200, ha una buona sintesi di dati, cui possiamo aggiungere l'usanza preislamica di seppellire le figlie femmine alla nascita, la cui proibizione coranica costituisce ancora oggi la base per la discussione sulla pianificazione delle nascite: F. LEEMHUIS, «Wa'd al-banāt», in *Encyclopédie de l'Islam* 11(2005), 6-7.

⁵⁵ K.M. BOTELHO, «Maternal Memory and Murder in Early-Seventeenth-Century England», in *Studies in English Literature, 1500-1900* 48(2008), 111-130.

⁵⁶ J. STROUD – C. PRITCHARD, «Child Homicide, Psychiatric Disorder and Dangerousness: A Review and an Empirical Approach», in *The British Journal of Social Work* 31(2001), 249-269.

dio delle sentenze nei processi mostra una differenza di trattamento: la violenza è ritenuta «normale» per i maschi e allora finiscono in prigione, mentre le donne sono trattate diversamente, perché si ritiene che la violenza non appartenga alla loro natura, e perciò subiscono un trattamento psichiatrico senza finire in prigione.⁵⁷ Ci sono anche casi in cui la madre vuol punire il padre dei propri figli, come Medea.⁵⁸ Quando il colpevole è l'uomo, allora la mente corre subito a Edipo.⁵⁹

Le precedenti osservazioni mostrano come la problematica dello *status* del bambino nella società non può essere limitata da un *tofet* e da iscrizioni su steli, che vengono interpretate alla luce di una psicologia delle passate civiltà costruita dal moderno ricercatore che, a seconda dei casi, la ricostruisce come simile o come distante dalla propria. Se già siamo in difficoltà a spiegare gli infanticidi dei nostri giorni e quelli di epoche storiche delle quali abbiamo ampia documentazione, tanto più sarà difficile capirli quando le fonti tacciono.

Da tempo è stata dimostrata la genesi e l'inconsistenza delle categorie interpretative di Robertson Smith, come il concetto di totemismo,⁶⁰ ma esse sono sopravvissute, perché quando un'informazione è ben confezionata, spesso nella forma di slogan onniesplicative, e viene messa in circolazione, allora diventa difficile eliminarla: ne sono un esempio le cosiddette leggende metropolitane.⁶¹ Osserviamo, invece, il sistema sociale.⁶² In ogni sistema sociale c'è una distinzione tra membri e non membri, tra chi partecipa a pieno titolo alla vita sociale, con i suoi doveri e diritti, e chi ne è escluso (anche solo momentaneamente, come il malato). Le persone occupano uno *status* e hanno un ruolo che dipende anche dalle classi di età. Ma nel corso della storia la linea che divide integrazione ed esclusione si sposta e contribuisce a modificare anche la classificazione delle persone. È in questo sistema sociale

⁵⁷ A. WILCZYNSKI, «Mad or bad? Child-Killers, Gender and the Courts», in *The British Journal of Criminology* 37(1997), 419-436.

⁵⁸ M.S. CYRINO, «When Grief Is Gain: The Psychodynamics of Abandonment and Filicide in Euripides' "Medea"», in *Pacific Coast Philology* 31(1996), 1-12; A. CAVALONE, «La sindrome di Medea: cosa spinge una madre ad uccidere il proprio figlio», in *Psychofenia* 11/18(2008), 123-171.

⁵⁹ A. DUNDES, «The 1991 Archer Taylor Memorial Lecture. The Apple-Shot: Interpreting the Legend of William Tell», in *Western Folklore* 50(1991), 327-360.

⁶⁰ Condividiamo le critiche di C. LÉVY-STRAUSS, *Il totemismo oggi*, Milano 1964 (orig. fr. 1962).

⁶¹ E. MORIN, *Medioevo moderno a Orléans*, Torino 1980 (orig. fr. 1969).

⁶² È l'approccio di SGRITTA, «Infanzia».

che bisogna osservare la posizione che può assumere il bambino, prima di sapere se i bambini erano sacrificati o no.

Alla ricerca di un altro punto di vista: il fuoco

Quando la dea Teti ebbe un figlio da Peleo, desiderò renderlo immortale e, di nascosto da Peleo, era solita di notte metterlo nel fuoco per distruggere l'elemento mortale che il figlio aveva ereditato dal padre, mentre di giorno lo ungeva d'ambrosia. Ma Peleo la tenne d'occhio e, vedendo il bambino contorcersi nel fuoco, gridò. Allora Teti, impedita di raggiungere il suo scopo, abbandonò il bambino e se ne andò dalle Nereidi. Così Apollodoro racconta la nascita di Achille e ci mette davanti a un'alternativa: quando la Bibbia parla di figli fatti «passare per il fuoco» intende riferirsi a un sacrificio oppure può esserci un altro significato? Finora gli studiosi si sono comportati come Peleo, gridando allo scandalo di bambini bruciati e sacrificati, qui invece cercheremo di guardare il problema dalla prospettiva di Teti.

Si potrebbe porre il problema anche in termini meno mitologici, citando il capitolo 59 della *Regola* di san Benedetto: «Se qualche persona facoltosa volesse *offrire* il proprio figlio a Dio nel monastero e il ragazzo è ancora piccolo, i genitori stendano la domanda di cui abbiamo già sopra parlato e avvolgano nella tovaglia dell'altare la petizione e la mano del bimbo insieme con l'oblazione, e così lo *offrano*». Se qualcuno poco sensibile alle metafore leggesse il commento di Ildemaro potrebbe concludere che il bambino era sacrificato: «sicut oblatio efficitur holocaustum Domino, ita etiam ille infans holocaustum Domino efficiatur».⁶³ Si potrebbero citare racconti sui padri del deserto in cui sono narrate anche uccisioni dei propri figli, ma con l'intento di rappresentare la rinuncia del monaco a una propria famiglia e a una propria discendenza.⁶⁴

⁶³ Il commento di Ildemaro (di Corbie? † 850ca.) era un tempo attribuito a *Pauli Warnefridi diaconi in sanctam Regulam Commentarium*, Montecassino 1880, I, 549.

⁶⁴ C.T. SCHROEDER, «Child Sacrifice in Egyptian Monastic Culture: From Familial Renunciation to Jephthah's Lost Daughter», in *Journal of Early Christian Studies* 20(2012), 269-302, riporta diversi esempi in cui ricompare il modello di Isacco o della figlia di Iefte: si tratta di prove per l'iniziazione del monaco. In *Apophthegma patrum*, Sisoies 10, si racconta di un monaco che come prova deve gettare il proprio figlio nel fiume, ma poi il figlio si salva (PG 65,394-395). Cf. F. NAU, «Histoires des solitaires Égyptiens», in *Revue de l'Orient Chrétien* 14(1909), 378, in greco (*Vitae patrum* 295): un monaco deve gettare il proprio figlio in un forno.

Ritorniamo alla società greca. L'episodio narrato da Apollodoro si ritrova in più autori e in diverse varianti. Per esempio, Demetra cerca di rendere immortale il bambino, ma viene scoperta e allora se ne va lasciando il bambino a terra o lasciandolo bruciare nel fuoco, oppure la stessa storia è riferita a Iside che fa lo stesso col figlio di un re di Byblos.⁶⁵ Questo primo gruppo di testi mostra che far passare i figli per il fuoco non significa sacrificare, ma trasformare lo *status* dei figli. Per esprimerci con una formulazione più generale, possiamo definirlo un rito di passaggio.⁶⁶ Lo stesso si potrebbe dire del bambino presentato al monastero secondo la Regola di san Benedetto.

Accanto a questo fuoco che trasforma si può ricordare un altro fuoco collegato alla vita. Si racconta che le Moire visitarono Meleagro, il settimo giorno dopo la sua nascita. Esse annunciarono che il bambino sarebbe morto quando il tizzone che bruciava nel focolare si fosse tutto consumato. All'udire ciò la madre tolse subito il tizzone e lo mise in una cassetta.⁶⁷ Si tratta di un tema folklorico diffuso in tutta Europa e ancora attestato nel secolo scorso.⁶⁸ La presenza del fuoco alla nascita di un bambino si spiega alla luce del tipico rituale greco dell'*amphidromia*: al quinto giorno dalla nascita le donne venute per il parto si purificano le mani, poi corrono (τρέχοντες) attorno al focolare tenendo il bimbo, mentre i parenti mandano regali. Il nome viene poi dato al decimo giorno.⁶⁹ Anche a Roma vi era un atto formale di accettazione del neonato come membro della famiglia da parte del padre (*liberos tollere*), che in caso contrario poteva essere esposto.⁷⁰

⁶⁵ APOLLODORO, *Biblioteca* 3,13.6; il passo è preso da APOLLONIO RODIO, *Argonautica* 4,867-879, e si trova anche in PAUSANIA 10,31.4. Con Demetra: *Inno a Demetra* 236-254; APOLLODORO, *Biblioteca* 1,5.1; *Frammenti orfici* 49 (Kern). Con Iside: PLUTARCO, *Iside e Osiride*, 15-16 (357B-C). Per Achille si possono vedere tutte le citazioni in *PWRE* 1(1894), 225. Per un'altra tradizione sulla nascita di Achille vedi LICOFRONE, *Alessandra* 177-179, e altri testi riportati in J.G. FRAZER (ed.), *Apollodorus. The Library*, London 1921, vol. 2, 69 nota 4.

⁶⁶ OVIDIO, *Metamorfosi* 9,235-265: Ercole viene bruciato su una pira e Giove lo trasforma in divinità. Per il rapporto tra fuoco e divinizzazione si potrebbe citare Elia assunto in cielo su un carro di fuoco (2Re 2,11) e l'araba fenice che risorge dalle sue ceneri.

⁶⁷ APOLLODORO, *Biblioteca* 1,8.2; OVIDIO, *Metamorfosi* 8,445-525; ESCHILO, *Coeefore* 604-611; BACCHILIDE, *Epinici* 5,136-143; PAUSANIA 10,31.4; altri testi sono citati in FRAZER, *Apollodorus. The Library*, I, 65 nota 5.

⁶⁸ R.W. BREDNICH, «Meleager», in *Enzyklopädie des Märchens* 9(1999), 547-551. Per il ruolo delle Moire o Parche vedi ID., «Schicksalsfrauen», *ibid.* 11(2004), 1395-1404; per la funzione del tizzone vedi V. CORDUN, «External soul», *ibid.* 4(1984), 700-710.

⁶⁹ SUIDA ed ESICCHIO s.v. Ἀμφιδρόμια; P. STENGEL, «Amphidromia», in *PWRE* 1(1984), 1901-1902.

⁷⁰ E. WEISS, «Kinderaussetzung», in *PWRE* 11(1921), 463-471.

Come il passare per il fuoco può essere inteso in un senso diverso da quello sacrificale, altrettanto i *tofet* possono essere semplicemente dei cimiteri. Infatti, è stato ipotizzato che i resti trovati siano quelli di bambini che «non appartenevano ancora alla comunità, perché erano deceduti prima dell'iniziazione, cioè prima di essere chiamati a partecipare al rito d'ingresso nel consesso degli adulti, equivalente al nostro battesimo o alla circoncisione presso il mondo ebraico e islamico». ⁷¹ I sostenitori di questa interpretazione si limitano a citare un generico rito di iniziazione, senza operare le opportune distinzioni. Tale termine è piuttosto equivoco: da una parte, conserva una connotazione religiosa perché deriva dalla cerimonia con cui si entra in un'associazione misterica; dall'altra, è usato per indicare un complesso di riti di integrazione sociale legati a particolari momenti critici della vita individuale: si entra nella comunità, tra gli adulti o in certi gruppi, attraverso prove o ricevendo particolari istruzioni. ⁷² In questo secondo caso si acquisisce anche una nuova identità sociale.

La diffusione e la persistenza fino ai nostri giorni sotto diverse forme dell'iniziazione sono state illustrate da Mircea Eliade. ⁷³ Egli sottolinea più volte il ruolo del fuoco. Ad esempio, in una tribù australiana i novizi vengono portati di fronte a un fuoco e si ordina loro di guardare il fuoco: «per dieci o dodici minuti i ragazzi vengono 'arrostiti' al fuoco». ⁷⁴ Eliade sottolinea il carattere religioso dell'iniziazione, che come ogni rito sarebbe una ripetizione della cosmogonia e perciò implica una morte, che corrisponde al ritorno provvisorio al caos. Ma, dal

⁷¹ BARTOLONI, «Un pietoso rito funebre», 75; ID., «Appunti sul tofet».

⁷² Nel contesto iniziatico si possono spiegare anche tutte le prove che un eroe sostiene: vedi le voci «Bewährungsprobe», «Mutprobe», «Versuchung» nella *Enzyklopädie des Märchens*. Anche la successione tra battesimo e tentazioni di Gesù (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; Mc 1,12-13) segue la struttura di un rito di passaggio.

⁷³ M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia 1974 (orig. ingl. 1958).

⁷⁴ *Ibid.*, 24; qui Eliade riporta in nota fonti relative ad altre tribù che usano l'«arrostimento rituale». Avremmo potuto citare tutti e quattro i volumi delle *Mythologiques* di Claude Lévi-Strauss, dove il fuoco svolge un ruolo importante nel passaggio dalla natura alla cultura, cioè dal crudo al cotto. Ci limitiamo a citare la conclusione di C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, Milano 1966 (orig. fr. 1964), 439: «Questa rapida evocazione di usanze... permette almeno di offrirne una definizione provvisoria: si fanno "cuocere" degli individui intensamente impegnati in un processo fisiologico: neonato, partorienti, ragazza pubere. La congiunzione di un membro del gruppo sociale con la natura deve essere mediata grazie all'intervento del fuoco di cucina, che normalmente ha il compito di mediare la congiunzione del prodotto crudo e del consumatore umano, e per opera del quale, dunque, un essere naturale è cotto e insieme socializzato».

punto di vista profano, l'iniziazione è una forma di aggregazione alla comunità per il nuovo nato, che in tal caso non deve fare una regressione al caos prima del passaggio a un nuovo *status*. Si può pensare a un rituale di gestione familiare come quello dell'*amphidròmia* o del *tol-lere*. Dunque, l'espressione biblica «passare per il fuoco» può indicare un rito di aggregazione alla società, che gli autori biblici criticano perché lo interpretano in un senso negativo. Anche il giudaismo avrà poi il suo rituale d'iniziazione: la circoncisione.

Al posto di una categoria culturale e sociale come quella di iniziazione, che segna di solito l'ingresso nella vita adulta, è meglio parlare con Arnold Van Gennep di riti di passaggio, che segnano le fondamentali situazioni critiche dell'esistenza dell'individuo.⁷⁵ Il bambino viene innanzitutto separato dal suo mondo precedente con un rito in cui si taglia qualcosa (per esempio, resezione cerimoniale del cordone ombelicale), poi ci sono i riti di aggregazione, che servono a «introdurre il bambino nel mondo»: per esempio, imposizione del nome, allattamento rituale, prima dentizione, battesimo. Abbiamo visto precedentemente che lo *status* di bambino è una costruzione sociale, perciò possiamo supporre che anche nel mondo punico ed ebraico ci fossero dei rituali di aggregazione alla società.

L'importanza dei riti di passaggio è emersa in molti campi di studio. Nello studio del folklore è ormai un punto fermo l'interpretazione di molte prove come riti d'iniziazione.⁷⁶ Vladimir Propp alla fine dell'inventario dei motivi ricorrenti nelle favole conclude che «il ciclo dell'iniziazione è la base più antica del racconto di fate».⁷⁷ Questa linea è stata seguita da numerosi studi, alcuni dei quali toccano direttamente il tema dell'uccisione dei bambini, come nelle note favole di *Hänsel e*

⁷⁵ A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1981, 43-56: c. 5 «La nascita e l'infanzia».

⁷⁶ Si può ricordare un antecedente a questa svolta «iniziatica» nella ricca documentazione etnografica raccolta da A. WINTERSTEIN, *Die Pubertätsriten der Mädchen und ihre Spuren im Märchen. Eine psychoanalytische Studie*, Leipzig-Wien-Zürich 1928, che già spiegava le favole in rapporto ai riti d'iniziazione. Il cambiamento di prospettiva si può notare confrontando M. BETH, «Kinderopfer», in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 4(1931-1932), 1361-1364, con R. BECKER, «Initiation», in *Enzyklopädie des Märchens* 7(1993), 183-188.

⁷⁷ V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949 (orig. russo 1946), 566. Dal nostro punto di vista non importa sapere se il racconto rifletta un preciso stadio di cultura oppure se lo scenario iniziatico rappresenti un modello archetipo e astorico: M. ELIADE, *Mito e realtà*, Torino 1966, 231-240, *Appendice I*: «I miti e i racconti di fate».

Gretel, Biancaneve, Cappuccetto Rosso, La bella addormentata.⁷⁸ Questa svolta antropologica nello studio delle favole reagisce, da una parte, a quelle letture che cercavano di collocare le favole in precisi contesti storici (per esempio, *Cappuccetto Rosso* nel Settecento francese caratterizzato da fame, calamità, bracconaggio), dall'altra, a quelle interpretazioni psicologiche o psicanalitiche, enfatizzate da Bruno Bettelheim.⁷⁹ Il punto di partenza è stata la constatazione che le raccolte di favole, da Perrault ai Grimm, erano destinate a un pubblico adulto e alla luce di questa premessa si è cercato di interpretare l'indulgere sulle fantasie omicide dei genitori.

Tenendo presente questo nuovo quadro di riferimento possiamo esaminare una prova fondamentale a favore dell'ipotesi del sacrificio di bambini: Gen 22. Nell'episodio del sacrificio di Isacco si è vista sia l'origine della sostituzione di un animale al posto di un essere umano come vittima sacrificale sia la condanna dei sacrifici umani.⁸⁰ Essa è così diffusa nella produzione esegetica che spesso non si sente neppure il bisogno di giustificarla. Si tratta di una tesi che si presta a un uso teologico e apologetico, perché ha il vantaggio di mostrare la su-

⁷⁸ La bibliografia è sterminata; si possono vedere le singole voci nella *Enzyklopädie des Märchens* («Hänsel und Gretel», «Schneewittchen», «Rotkäppchen», «Schlafende Schönheit»). Il punto di partenza per l'analisi delle singole fiabe è l'articolo di N.J. GIRARDOT, «Initiation and Meaning in the Tale of Snow White and the Seven Dwarfs», in *The Journal of American Folklore* 90(1977), 274-300; la reazione di J. STEVEN, «The Pitfalls of Snow White Scholarship», *ibid.* 92(1979), 69-73, mostra la resistenza dei filologi, interessati alle varianti, nei confronti dello sguardo antropologico; subito risponde GIRARDOT, «Response to Jones: "Scholarship is never Just the Sum of All Its Variants"», *ibid.*, 73-76. Abbiamo anche consultato: J.S. SWANN, «On Analyzing Fairy Tales: "Little Red Riding Hood" Revisited», in *Western Folklore* 46(1987), 97-106; C. BACCHILEGA, «Cracking the Mirror Three Re-Visions of "Snow White"», in *Boundary 2: an international journal of literature and culture* 15/3-16/1(1988), 1-25; S. BARZILAI, «Reading "Snow White": The Mother's Story», in *Signs* 15(1990), 515-534; R. FREUDENBURG, «Illustrating Childhood - "Hansel and Gretel"», in *Marvels & Tales* 12(1998), 263-318; J. JORGENSEN, «Innocent Initiations: Female Agency in Eroticized Fairy Tales», in *Marvels & Tales* 22(2008), 27-37; J. ZIPES, «The Meaning of Fairy Tale within the Evolution of Culture», in *Marvels & Tales* 25(2011), 221-243; M.A. ABATE, «"You Must Kill Her": The Fact and Fantasy of Filicide in "Snow White"», in *Marvels & Tales* 26(2012), 178-203.

⁷⁹ B. BETTELHEIM, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Milano 1977 (orig. ingl. 1975).

⁸⁰ C.F. KEIL - F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Old Testament. Volume I: The Pentateuch*, Edinburgh 1885, 253; al contrario H. GUNKEL, *Genesis* (HAT 1,1), Göttingen 1902, 213, pensa che si tratti di una saga riguardante l'offerta di bambini a J^eru'el (v. 14 dal gioco di parole col verbo *r'h*).

periorità della religione biblica sulle altre. Una tesi alternativa, che risente di tematiche kierkegaardiane, mette al centro Abramo: lo scopo di Gen 22 sarebbe quello di convincere il lettore all'incondizionata obbedienza a Dio, tipica di momenti di crisi.⁸¹ Accanto a queste due interpretazioni tradizionali ne sono sorte altre⁸² e tra queste vi è l'ipotesi che si tratti di un rito di passaggio⁸³ o, più specificatamente, di un rito di iniziazione.⁸⁴ Infatti, vi si riconoscono i tipici elementi del rituale: separazione dalla madre, istruzione da parte di un adulto, superamento di una prova, identificazione con un animale totemico. Inoltre, anche la sua collocazione nella storia è coerente con un rito di passaggio: la morte di Sara (Gen 23) è la conseguenza della fine dell'in-

⁸¹ Un tipico momento di crisi che spiega la redazione di questa storia è il postesilio: J.N. BREMMER, «Sacrificing a Child in Ancient Greece: the Case of Iphigeneia», in E. NOORT – E. TIGCHELAAR (edd.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative 4), Boston, MA-Leiden 2002, 21-43, qui 35; inoltre, ritiene molto discutibile l'uso di paralleli fenici per spiegare il sacrificio di Isacco (28). Anche per C. LOMBAARD, «Isaac multiplex: Genesis 22 in a new historical representation», in *HTS* 64(2008), 907-919, si tratta di un testo tardivo (280-250 a.C.) che ha subito una forte influenza deuteronomista (916).

⁸² Per esempio, O. BOEHM, «Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel», in *VT* 54(2004), 145-156, la classifica come «reflection story», cioè una storia in cui si possono trovare gli stessi motivi come in un'altra differente storia, ma in forma invertita, come riflessa in uno specchio: il lettore è invitato a fare una comparazione con altre storie (Iefte in Gdc 11; Mesha in 2Re 3,26s) per trarre una lezione morale: l'esistenza di Israele non dipende dal sacrificio del figlio ma dall'unico figlio sopravvissuto e dalla responsabilità che il padre si assume.

⁸³ Ne accenna di passaggio H.-P. MÜLLER, «Genesis 22 und das *mlk*-Opfer», in *BZ* 41(1997), 237-246, particolarmente 244, ma non ne offre una spiegazione: il bambino viene riscattato attraverso l'offerta di un animale, da qui viene per lui e per i suoi genitori una benedizione che produce invulnerabilità, fecondità e benessere. Ignora lo studio di H.C. WHITE, «The Initiation Legend of Isaac», in *ZAW* 91(1979), 1-30, e l'unica fonte cui rimanda è MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, vedi *infra*, nota 100.

⁸⁴ Riprendiamo l'argomento da WHITE, «The Initiation», che va messo in parallelo col suo precedente articolo: «The Initiation Legend of Ishmael», in *ZAW* 87(1975), 267-306. Nel rito d'iniziazione sono al centro il padre e il figlio, mentre nei racconti di esposizione, come quello di Hagar, sono al centro la madre e il figlio. White parte dall'osservazione di J.E. HARRISON, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, 23, secondo cui i sacrifici umani sono rari, ma la finta uccisione di un bambino nei riti d'iniziazione è praticamente universale. White fa un confronto tra Gen 22 e il mito di Atamante e Frisso nella versione di APOLLODORO, *Biblioteca* 1,9.1; in OVIDIO, *Metamorfosi* 4,416-542, il mito è diverso. A. CALVETTI, «Tracce di riti di iniziazione nelle fiabe di Cappuccetto Rosso e delle Tre Ochine», in *Lares* 46(1980), 487-496, identifica lo schema iniziatico nell'episodio di Isacco, erroneamente chiamato Giacobbe (493); per questo stesso collegamento vedi I. LEVI, «Pinocchio. The Puberty Rite of a Puppet», in *Dialeghetai. Rivista telematica di filosofia* 4(2002) on line: <http://mondodomaini.org/dialeghetai/>

fanzia di Isacco e la raggiunta maturità è la condizione per il suo matrimonio (Gen 24).⁸⁵

A chi, invece, collega Gen 22 alla teoria del sacrificio dei bambini è stato obiettato che di fatto non c'è nessun sacrificio: Isacco torna a casa vivo. Altrettanto si può dire dell'altro testo messo in connessione col sacrificio di bambini: il voto di Iefte (Gdc 11) che richiederebbe il sacrificio della figlia.⁸⁶ Anche qui ci sono molti dubbi, perché non viene esplicitamente detto che la figlia sia stata sacrificata, per cui sono sorte diverse interpretazioni. Kimchi avrebbe diffuso l'idea che la figlia non venisse sacrificata, ma chiusa in casa, senza sposarsi. L'idea fu seguita da altri, che hanno invece supposto che la figlia si sarebbe dedicata al servizio di un santuario.⁸⁷ Il dibattito tra la tesi sacrificale e quella non sacrificale nel caso di Gdc 11 è proseguito anche in epoca moderna ed è giunto fino ai nostri giorni.⁸⁸ Ogni interpretazione ha alle sue spalle una posizione ideologica: se la storia veniva usata per promuovere gli ordini monastici, allora gli avversari preferivano la tesi sacrificale; ma a

⁸⁵ A questo proposito è interessante notare come una scarsa attenzione all'antropologia culturale possa creare un'incomprensione. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, 72, mostra come tre scene di fidanzamento sono costruite sullo stesso schema (Gen 24,10-61; 29,1-20; Es 2,15b-21) e della prima scena scrive: «Isacco sorprende per la sua assenza dalla scena: è questo in effetti l'unico caso in cui a incontrare la ragazza al pozzo non è l'interessato, bensì un suo rappresentante. Questa sostituzione è in piena sintonia con tutta l'esistenza di Isacco, che risulta chiaramente il più passivo di tutti i patriarchi». L'antropologo invece capovolgerebbe la domanda: perché è presente il fidanzato invece del mediatore nelle altre due scene? Questa è la domanda che si farebbe chi sa che il matrimonio romantico è un'invenzione occidentale recente, ma di regola vigono forme di matrimonio razionale, preferenziale o combinato, dove il sensale dei matrimoni ha un importante ruolo sociale.

⁸⁶ M. BAUKS, «The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11», in FINSTERBUSCH – LANGE – RÖMHELD (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 65-86, ritiene che i due episodi, assieme a 2Re 3, vadano chiaramente distinti dal sacrificio a *mlk*, che la Bibbia presenta come eredità del paganesimo (84). Id., «Kinderopfer als Weihe- oder Gabenopfer. Anmerkungen zum *mlk*-Opfer», in M. WITTE – J.F. DIEHL (edd.), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt* (OBO 235), Fribourg 2008, 233-251, conclude che non ci sono al momento informazioni sicure su un sacrificio di bambini (249).

⁸⁷ J. BERMAN, «Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation of the Story of Jephthah's Daughter», in *Jewish Quarterly Review* 95(2005), 228-256, qui 230, ha identificato una fonte più antica in un pensatore karaita iracheno del X sec.

⁸⁸ I sostenitori delle varie interpretazioni sono elencati in G.F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (ICC), New York 1910, 304. Vedi anche M. REISS, «Jephthah's Daughter», in *Jewish Bible Quarterly* 37(2009), 57-63. Secondo Uriel Simon l'ipotesi non sacrificale forse è influenzata dalla conoscenza del monachesimo cristiano: citato da BERMAN, «Medieval Monasticism», 230.

sua volta, quando la tesi sacrificale venne usata dai deisti durante l'Illuminismo per attaccare l'irrazionalità della fede, allora i cristiani hanno ripreso la tesi non sacrificale.⁸⁹ Anche se in Gdc 11 si possono riconoscere gli elementi di un rito di passaggio⁹⁰ qui ci basta segnalare che i testi citati a favore della teoria del sacrificio dei bambini si possono interpretare in un altro senso.⁹¹

Ritorniamo all'episodio della nascita di Achille. Esso suggerisce un diverso significato del «passare per il fuoco» che, contemporaneamente, potrebbe spiegare l'esistenza di quelle necropoli infantili chiamate tradizionalmente *tofet*. In un passo del Talmud babilonese (*Sanhedrin* 64a-b) i bambini vengono dati al sacerdote che accende due grandi fuochi e li fa passare in mezzo (cf. il rituale dell'alleanza di Gen 15,17), perciò si può pensare che i bambini siano consegnati per essere allevati come prostituti sacri.⁹² Oltre a questa interpretazione, una più attenta analisi delle fonti rabbiniche ne identifica altre due: la prima, che significa far passare il proprio figlio all'idolatria, la seconda, che «far passare a Molek» vuol dire generare un figlio da una donna pagana.⁹³ A questi testi rabbinici Weinfeld ha collegato parallelamente assiri, secondo cui i bambini non venivano bruciati ma erano dedicati (cf. i *netinim* «oblato» in Esd-Ne) a *Mlk*, cioè una divinità-re (Hadad o Baal).⁹⁴ Questa ipotesi ha avuto poco seguito negli studi successivi

⁸⁹ A. LINTON, «Sacrificed or Spared? The Fate of Jephthah's Daughter in Early Modern Theological and Literary Texts», in *German Life and Letters* 57(2004), 237-255; ID., «Accounts of Child Sacrifice in German Bibles for Children, 1600-1900», in *The Modern Language Review* 105(2010), 455-478.

⁹⁰ È l'ipotesi di M. BAL, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago, IL 1988, citata da J.C. EXUM, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (JSOT.S 163), Sheffield 1993, 39. Si possono identificare anche motivi folklorici, come quello del bambino offerto a una divinità o a un demone in caso di pericolo: L. RÖHRICH, «Kinder dem Teufel verkauft oder versprochen», in *Enzyklopädie des Märchens* 7(1993), 1247-1253.

⁹¹ Purtroppo l'atteggiamento più semplice è quello di ignorare le tesi contrarie, come fa T.S. DAVIS, «The Condemnation of Jephthah», in *Tyndale Bulletin* 64(2013), 1-16, dove passa in rassegna la vasta letteratura femminista sull'argomento, ma sempre all'interno del paradigma sacrificale.

⁹² N.H. SNAITH, «The Cult of Molech», in *VT* 16(1966), 123-124.

⁹³ I testi sono in M. WEINFELD, «The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background», in *Ugarit-Forschungen* 4(1972), 133-154, particolarmente 142-143; in sintesi ID., «Moloch, Cult of», in *Encyclopaedia Judaica*, 12(1972), 230-233.

⁹⁴ M. SMITH, «A Note on Burning Babies», in *JAOS* 95(1975), 477-479, ritiene inutilizzabili le fonti rabbiniche e ribadisce la tesi sacrificale; ma M. WEINFELD, «Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in *JAOS* 95 (1975), 477-479», in *Ugarit-Forschungen* 10(1978), 411-413, risponde a tutte le obiezioni.

che sono stati soprattutto a favore della tesi sacrificale,⁹⁵ ma ha ricevuto una certa notorietà grazie ad Albertz, che scrive: «non si tratta quindi di un sacrificio di bambini, bensì di una consacrazione religiosa o di una presentazione o dedicazione di bambini... I paralleli assiri suggeriscono che i bambini così consacrati sarebbero diventati sacerdoti e sacerdotesse oppure personale cultuale per i servizi più umili come ieroduli e prostitute sacre».⁹⁶

Una conferma del ruolo del fuoco nei rituali d'iniziazione la troviamo nei misteri eleusini. Di notte, in mezzo a un enorme fuoco il celebrante grida: «l'augusto Brimo ha generato un ragazzo consacrato: Brimo».⁹⁷ Se non bastasse la documentazione classica si possono guardare le tradizioni escatologiche nella letteratura apocrifa relativa al fuoco e al fiume di fuoco oppure le varie interpretazioni del «battesimo di fuoco» (Mt 3,11; Lc 3,16).⁹⁸ Spesso si dimentica l'ambivalenza del fuoco, che non solo distrugge, ma riscalda, illumina, purifica.⁹⁹ Comunque, non si deve concludere che l'espressione «passare per il fuoco» sia usata in senso metaforico, basti pensare al rituale degli *Hirpi sorani*, che camminavano sui carboni ardenti,¹⁰⁰ oppure a tutti i riti

⁹⁵ Un esempio di *petitio principii* è l'obiezione alla tesi di Weinfeld fatta da NOORT, «Child Sacrifice», 119: il numero di tombe puniche di bambini supera di gran lunga il numero che ci si aspetterebbe di morti naturali, quindi la spiegazione è che si tratta di sacrifici di bambini. Però, Weinfeld si limitava a interpretare il testo biblico, invece Noort suppone che i *tofet* servano per spiegare l'AT, ma tale legame andrebbe dimostrato e non presupposto.

⁹⁶ R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico. 1. Dalle origini alla fine dell'età monarchica* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 23), Brescia 2005 (orig. ted. 1992), 312s. Tra gli archeologi questa tesi si trova in H. BÉNICHOU-SAFAR, «Le rite d'entrée sous le joug: des stèles de Carthage à l'Ancien Testament», in *Revue de l'histoire des religions* 210(1993), 131-143. T. SEIDL, «Der „Moloch-Opferbrauch“ - ein „rite de passage“? Zur kontroversen Bewertung eines rätselhaften Ritus im Alten Testament», in *OTE* 20(2007), 432-455, ritiene che non si debba escludere dai contesti dei «*mlk*-Texte» un rito dell'adolescenza, però va giustificato su premesse diverse da quelle formulate da Weinfeld e Albertz.

⁹⁷ HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium* (GCS 26), Leipzig 1916, III, 96: 5,8.40. Per tutti i riferimenti vedi l'ampia documentazione in W.D. FURLEY, *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, Salem, NH 1981.

⁹⁸ Per le interpretazioni antiche vedi E. MANGENOT, «Baptême par le feu», in *Dictionnaire de théologie catholique* 2(1923), 355-360. Per l'uso del fuoco nell'iniziazione vedi anche A.F. CHAMBERLAIN, *The Child and Childhood in Folk-thought (The Child in Primitive Culture)*, New York 1896, 69s.

⁹⁹ D. WARD, «Feuer», in *Enzyklopädie des Märchens* 4(1984), 1066-1083.

¹⁰⁰ Il materiale è stato raccolto da W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte aus nord-europäischer Überlieferung erläutert (= Wald- und Feldkulte. Zweiter Teil)*, Berlin 1877, 302-344. Per rituali contemporanei tipici di alcuni villaggi della Bulgaria meridionale e

collegati al solstizio d'estate, nei quali è sempre presente il fuoco (per esempio, il falò di san Giovanni Battista).

Alla ricerca di un altro punto di vista: la morte di un bambino

Un elemento che accomuna la tesi non sacrificale con quella sacrificale è il continuo riferimento a un rito religioso. Quasi un entimema: poiché c'è un rituale allora è un atto religioso, cioè un rito di offerta o di consacrazione alla divinità. Ma nelle società antiche non sembra possibile fare una distinzione tra sacro e profano, in quanto ogni gesto della vita quotidiana può essere considerato un gesto religioso, come nella società medievale. Per ampliare il nostro quadro di riferimento, possiamo prendere in esame un noto rituale che è attestato ampiamente e ininterrottamente dal XIV al XIX secolo.¹⁰¹

In un'epoca di elevata mortalità neonatale, la nascita di un bambino morto costituiva anche un problema religioso: il bambino non battezzato non appartiene alla comunità cristiana e non può salvarsi e andare in paradiso, pertanto deve esser seppellito al di fuori del cimitero. È questa una delle cause che ha favorito l'usanza di battezzare i bambini entro una settimana o addirittura entro un giorno. Se si colloca questa consuetudine per il battesimo nel contesto della invenzione del limbo nella teologia medievale, allora si capisce il timore dei genitori che il bambino non riceva il battesimo (si pensi anche alla questione del battesimo *in utero*). La topografia dell'aldilà era omogenea a quella dell'aldiqua; quindi, il bambino non battezzato non poteva entrare nel cimitero consacrato, ma era perlopiù sepolto nel proprio cortile di casa, oppure poteva anche essere buttato via. Ma bastava che il bambino morto desse per un momento un segno di vita, quasi come una breve

della Grecia settentrionale, vedi D. XYGALATAS, «Anastenaria» e «Fire-walking», in A. RUNEHOF – L. OVIEDO (edd.), *Encyclopedia of Sciences and Religions*, Dordrecht 2013, 88-92 e 860-861.

¹⁰¹ Vedi J. GÉLIS, *Les enfants des limbes: mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris 2006. Soprattutto negli ultimi decenni del Novecento si è avuto un incremento di studi di carattere regionale su questo fenomeno. Tale pratica è così diffusa che dove non è attestata si pensa ci fossero altri riti sostitutivi. Per l'Italia ci sono diversi studi di carattere locale, basati su registri di battesimo, atti di visite pastorali, statuti sinodali, memorie di storia locale. Il punto di partenza di questi studi è stato P. SAINTYVES, «Les Résurrections d'enfants morts-nés et les sanctuaires à "répit"», in *Revue d'ethnographie et de sociologie* 2(1911), 65-74, dove si trovano già le antiche fonti a stampa sempre citate negli studi più recenti.

risurrezione, perché in quel preciso momento ci si precipitasse a battezzarlo. Si sarebbe trattato di un battesimo impartito dalla levatrice o da un laico *in articulo mortis*, senza tutte le cerimonie prescritte dal rituale (in francese: *ondoisement*). In questo contesto si comprende la grande diffusione dei santuari *à répit*. Se ne sono recensiti 277 in Francia, 56 in Belgio, 14 nella Germania meridionale, 38 in Austria, 30 in Svizzera, 42 in Valle d'Aosta e Piemonte. Si tratta di santuari dove venivano portati i bambini nati morti: si deponevano su un altare o davanti a qualche statua di santo e si aspettava un segno di vita (per esempio, il movimento di un membro, una perdita di sangue, una lacrima, un cambiamento di colorito). Addirittura gli stessi fenomeni di putrefazione potevano essere interpretati come un movimento che mostrava per qualche secondo il ritorno in vita del bambino. A quel punto si provvedeva immediatamente a battezzarlo e quindi poteva poi essere seppellito nel cimitero.¹⁰² La Chiesa ufficiale ha sempre condannato queste pratiche, ma di fatto erano così radicate che sono durate ininterrottamente per almeno sette secoli e a volte anche con l'approvazione del clero locale.

La presenza di questi santuari mostra che per capire i rituali punici, che neppure conosciamo, avremmo bisogno di avere a disposizione anche ampie informazioni sulla mitologia e sulle teorie sull'aldilà di questa società. Ma l'impressione è che queste conoscenze siano invece ricostruite a partire da ciò che si vuole spiegare. La presenza del fuoco non implica un olocausto, una combustione, perché può essere usato in vari modi, senza che l'individuo coinvolto venga effettivamente bruciato. Inoltre, quando si parla dei neonati di una determinata società bisogna essere a conoscenza anche dei riti di aggregazione alla comunità, perché la presenza di cimiteri separati per neonati è un fenomeno diffuso anche al di fuori del mondo punico.

Questi santuari *à répit* sollevano un problema metodologico: prima di chiamare *tofet* una necropoli infantile occorre avere una visione generale del trattamento dei bambini morti almeno in tutta l'area me-

¹⁰² L'archeologia ha portato alla luce anche necropoli di nati-morti presso i santuari *à répit*: S. TZORTZIS – I. SÉGUY, «Pratiques funéraires en lien avec les décès des nouveaux nés», in *Socio-anthropologie* 22(2008), 75-92. Sembra che si possa risalire più indietro del XII sec. per trovare testimonianze di questo uso: V. DELATTRE, «Les sépultures de nouveau-nés au Moyen-Age: l'hypothèse d'un sanctuaire à répit précoce à Blandy-les-Tours (France, Seine-et-Marne)», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 183-210, riferisce della scoperta di «72 sépultures de sujets immatures, dont l'âge au décès varie entre 24/26 semaines *in utero* et 30 mois» (185).

diterranea e per un lungo periodo storico. In caso contrario si finisce per fare dei *tofet* un *unicum*, una particolarità della civiltà punica o al massimo fenicia. Questa è l'impressione che si ha dalla lettura dei lavori sui *tofet*. Eppure già gli antichi ci fornivano una traccia per trattare in modo globale il problema dei bambini, come scriveva Plutarco a proposito di Numa, che aveva stabilito: «niente lutto per un bambino che ha meno di tre anni».¹⁰³ Comunque, il difensore della tesi sacrificale non ha dubbi. Nel caso qualcuno gli facesse notare che nel mondo antico, e in molte altre società preindustriali, una parte dei bambini morti precocemente occupano spazi funerari diversi dalla necropoli destinata agli adulti (in molti casi sotto il pavimento della stessa abitazione), allora egli risponderebbe che «non sono propriamente necropoli differenziate. Qualunque cosa si dica, le necropoli infantili sono sempre un'eccezione». Questo scriveva Wagner vent'anni or sono,¹⁰⁴ ma recentemente la situazione si è capovolta.

Nelle ricerche sulle società antiche sono sempre più studiate le pratiche funerarie, che «variano in funzione dell'età al momento del decesso, esse segnano differenti stadi nell'aggregazione degli individui alla società, dalla nascita (addirittura dalla fase della gestazione) all'adolescenza... il periodo d'età inferiore all'anno corrisponde infatti a due tappe di questo processo: la nascita biologica e la nascita sociale».¹⁰⁵ Per esempio, la paleodemografia ha mostrato che anche nella Gallia romana i bambini morti disponevano di uno spazio riservato e spesso queste aree sono sfuggite agli archeologi perché lo scavo era concentrato all'interno del recinto che limitava lo spazio sepolcrale. Questo ha originato per molto tempo una visione distorta della mortalità nella

¹⁰³ PLUTARCO, *Vita di Numa* 12. Inoltre, quando Plutarco consola la moglie per la morte della figlia ricorda gli usi antichi: «ai bambini morti piccoli non si offrono libagioni e non si pratica nessuna cerimonia che è d'abitudine fare per le altre persone che muoiono»: ID., *Opere morali: Consolazione alla moglie* 11.

¹⁰⁴ C.G. WAGNER, «El sacrificio fenicio-púnico MLK: la ritualización del infanticidio», in *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas: Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica, IX* (Eivissa, 1994) (Balears Associació d'Amics del Museu Arqueològic), Eivissa 1995, 23-54; ma questa è una *petitio principii*: si postula ciò che si dovrebbe dimostrare. Però, già MOSCATI, *Il sacrificio punico*, 10, scriveva: «è bene attestata nel mondo classico la separazione delle sepolture infantili da quelle degli adulti». La tesi di Wagner è criticata da S. RIBICHINI, «*Tofet e necropoli - II*», in *Rivista di studi fenici* 24(1996), 77-83.

¹⁰⁵ B. AGUSTÍ I FARJAS – A. MARTÍN – E. PONS I BRUN, «Dipòsits infantils als poblat ibers empordanesos (Catalunya)», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 117-142.

popolazione. Mentre un tempo si parlava di «cimiteres de bébés», oggi si preferisce distinguere due modalità principali di inumazione dei bambini: al di fuori di un contesto sepolcrale (per lo più in contesto urbano o peri-urbano, proseguendo un uso dell'età del Ferro), oppure concentrate in un settore della necropoli.¹⁰⁶

Un particolare che faceva pensare alla natura sacrificale dei resti trovati nei *tofet* era la presenza di ossa di animali, però anche in Catalogna, assieme ai resti di bambini sono stati rinvenuti anche resti di ovini o di caprini.¹⁰⁷ Anche nell'antica Mesopotamia, prima del III millennio, ci sono luoghi privilegiati nella casa per l'inumazione di bambini morti.¹⁰⁸ Quando si è trattato di interpretare questi depositi di resti di bambini sono state avanzate varie teorie tra cui l'infanticidio per motivi demografici e anche il sacrificio di fondazione o rituale, ma gli archeologi sono molto cauti a proposito di queste teorie.¹⁰⁹

A passo di gambero

Possiamo concludere che «alcuni hanno creduto che ci si limitava a far saltare i bambini al di sopra di un fuoco consacrato a Moloch per *consacrarli* a questo idolo e per *purificarli* con questa *lustratio* usata in altre occasioni tra i pagani. Altri credono che li si faccia passare tra due fuochi messi l'uno di fronte all'altro per lo stesso scopo. Infine altri sostengono che si *bruciavano* realmente i bambini in onore di Moloch: la Scrittura fornisce molte prove di ciò». Queste parole, prese da un dizionario biblico, riassumono le posizioni attuali a proposito del «passare nel fuoco», però furono scritte nel 1712 da Augustinus Calmet.¹¹⁰

¹⁰⁶ R. DURAND, «Donnés paléodémographiques et classes d'âge immatures: recrutement et gestion des enfants dans les espaces funéraires galloromains», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 41-56, particolarmente 46s.

¹⁰⁷ AGUSTÍ I FARJAS – MARTÍN – PONS I BRUN, «Dipòsits infantils», 120. In MOSCATI – RIBICHINI, *Il sacrificio dei bambini*, 38s, sono già citate le scoperte di necropoli infantili in Spagna.

¹⁰⁸ C. FRANK, «L'inhumation des enfants en Mésopotamie à l'Âge du Bronze», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 231-256.

¹⁰⁹ F. GUSI JENER – S.M. ORTÍZ, «Panorama actual de la investigación de las inhumaciones infantiles en la Protohistoria del sudoeste mediterráneo europeo», in GUSI – MURIEL – OLARIA (edd.), *Nasciturus, infans, puerulus*, 257-330; M.E. SUBIRÀ I DE GALDÀCANO – N. MOLIST I CAPELLA, «Inhumacions perinatals múltiples i espais de treball en els assentaments ibers», *ibid.*, 365-386.

¹¹⁰ A. CALMET, *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris 1722-1728, II, 78. All'inizio del suo commento al Levitico, Calmet fa una lunga dissertazione su Moloch, dove vengono citati studiosi più antichi: *La Bible en latin et en français, avec un Com-*

Ci troviamo allo stesso punto di tre secoli fa. Lo studioso dell'era tipografica, e ancor più quello dell'era informatica, ha davanti dei prodotti omogenei, dei testi stampati o dei pixel, che rendono omogeneo il mondo sulla sua scrivania o sul suo desktop. È lo studioso che decide dove dirigere la propria attenzione e lo fa sulla base di determinati interessi e punti di vista: isola un oggetto da altri ritenendolo significativo o culturalmente rilevante. La mente del ricercatore o dell'interprete non è una *tabula rasa*, ma ospita già un insieme di pre-comprensioni o pre-giudizi (Gadamer), di schemi mentali (Piaget), di teorie (Popper e Lakatos: i dati sono *theory laden*). Davanti all'*hiphil* di 'br dobbiamo decidere il quadro di riferimento. Però, la cornice o i limiti di questo quadro sono diversi a seconda degli studiosi: si va dalla miniatura alla volta affrescata di una basilica. A stabilire i limiti di questo quadro contribuisce spesso l'eccessiva specializzazione, per cui a forza di leggere libri su uno stesso argomento si finisce, per inerzia, da una parte, per non mettere più in discussione il proprio ambito di ricerca e il proprio metodo¹¹¹ e, dall'altra, per ignorare e trascurare altri contributi e prospettive.¹¹² Il nostro scopo è stato solo quello di suscitare un atteggiamento critico che sia capace, da una parte, di distinguere le debolezze di una tesi e di riconoscere la pertinenza di un'ar-

mentaire littéral et critique, Parigi 1707-1716, nell'ed. 41820 è nel t. 3, alle pp. 40-56. Vedi anche J. SELD, *De Diis Syris Syntagma II*, London 1617, 74-100, che illustra le varie interpretazioni alla luce anche di ampie citazioni dalla letteratura rabbinica, greca e latina.

¹¹¹ Questa limitazione del quadro di riferimento può essere camuffata sotto la veste di principio metodologico, come fa SMITH, «A Note on Burning Babies», 486: «Needless to say, the sense of Old Testament expressions should be determined by Old Testament usage, not by remote anthropological parallels. The rabbinic material should not have been cited, since about this sort of thing the rabbis are notoriously apologetic and particularly anxious to eliminate references to killing - see their treatment of the laws on capital punishment, *passim*. For historical purposes such interpretation (begetting children on a gentile woman!) is worthless except as a source of amusement». Il bersaglio di Smith è WEINFELD, «The Worship», in particolare si riferisce alla p. 143.

¹¹² Si tratta della valutazione del metodo comparativo. Come scrive J.Z. SMITH, «Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit», in *History of Religions* 11(1971), 67-90, è un privilegio dei comparativisti ignorare la cronologia e la geografia (88). Nella recensione a una storia dell'infanzia leggiamo la seguente critica: «La richesse et la variété des sources mobilisées par cette étude posent parfois quelques problèmes d'écarts chronologiques difficiles à gérer au niveau de l'interprétation. Peut-on mettre sur un même plan un miracle du XIII^e siècle, le *Traité des superstitions* de J.-B. Thiers (XVII^e siècle) et des collectes ethnographiques du XIX^e ou du XX^e siècle?», in *Médiévales* 36(1999), 163. Con un *argumentum ad hominem* si può obiettare che in questo modo si nega la possibilità della conoscenza del passato *tout court* a causa degli «écarts chronologiques», senza parlare delle distanze geografiche.

gomentazione, e, dall'altra di accettare le lacune della documentazione e le domande senza risposta. Nello stesso tempo, queste osservazioni sono uno stimolo a portare avanti le ricerche con una prospettiva più ampia.

Nella novella *Mondo di carta*, pubblicata nel 1909 sul *Corriere della Sera*, Luigi Pirandello tratteggia la figura di un uomo maniaco dei libri che, per il troppo leggere, perde la vista. Alla fine costui decide di assumere una lettrice che gli possa leggere i libri. Ma mentre legge la descrizione della cattedrale di Trondhjem, la donna sbotta che lei c'è stata a Trondhjem, e che non è così, come è detto nel libro. Allora l'uomo caccia via la donna: «M'importa un corno che lei c'è stata! È com'è detto là, e basta!». Le nostre sicurezze trovano facilmente conforto in un mondo di carta.

CLAUDIO BALZARETTI
Via Galvani, 13
28100 Novara
claudiobalz@libero.it

Parole chiave

Tofet – Passare per il fuoco – Sacrificio – Cimiteri – Fenici – Bambini – Iniziazione

Keywords

Tophet – Pass through fire – Sacrifice – Cemeteries – Phoenicians – Children – Initiation

Sommario

È opinione diffusa che l'Antico Testamento alluda alla pratica di sacrificare bambini nel Tofet a Gerusalemme. La scoperta di alcuni cimiteri di bambini in località fenicie sembra confermare questa pratica, perciò questi cimiteri sono stati chiamati «tofet». Recentemente sono stati sollevati dubbi su tale ipotesi e sono state formulate spiegazioni alternative. Il presente lavoro illustra i dati della discussione e mostra come ogni interpretazione si muova entro un quadro di riferimento troppo lacunoso e susciti una innumerevole serie di problemi metodologici.

Summary

It is widely held that the Old Testament alludes to the practice of child sacrifice in the Tophet at Jerusalem. The discovery of some children's cemeteries in the area seems to confirm this practice so this is why these cemeteries were called «tophet». Recently, doubts have been raised about this hypothesis and alternative explanations propounded. The present work illustrates the data of the discussion and shows how every interpretation occupies a frame of reference that is too fragmentary and raises an innumerable series of methodological problems.

Alcune note sulla *bull*a di Isaia rinvenuta presso l'Ofel di Gerusalemme

Grande eco ha avuto la notizia – pubblicata quasi contemporaneamente sia nel rapporto finale degli scavi presso l'Ofel¹ sia, on line, su *Biblical Archaeology Review*,² March-May 2018 – del rinvenimento di una cretula (*bull*a), parzialmente conservata, e impressa con un sigillo contenente un'iscrizione su due righe che legge, nella prima linea, *lyš'yh[w]* «(appartenente) a Isaia», e nella seconda linea *nby*.

La novità è stata accolta da alcuni organi di stampa con grande enfasi, tanto che taluni siti on line hanno rilanciato la notizia sostenendo che si era di fronte alla scoperta del «sigillo del profeta Isaia». È davvero così? Come stanno precisamente le cose?

La *bull*a B12 (Reg. n. 3606) è stata ritrovata durante gli scavi presso l'Ofel di Gerusalemme diretti da E. Mazar nel 2009, nell'area A2009 posta ai piedi del lato sudorientale del cosiddetto «Building of the Royal Bakers», edificio eretto nel X sec. a.C. e rimasto in funzione fino alla distruzione avvenuta ad opera dei babilonesi nel 586 a.C. Con il passare del tempo, gli scarti provenienti dall'edificio si accumularono nell'area A2009.

La *bull*a B12 (cf. foto) era all'interno di un ammasso di detriti che, tra l'altro, comprendeva 34 *bullae*, di cui 24 iscritte con il nome del possessore.

La *bull*a B12 è divisa in tre registri e l'iscrizione ebraica, databile paleograficamente tra la seconda metà dell'VIII e la prima del VII sec. a.C., ne occupa gli ultimi due. Nel registro di mezzo si legge chiaramente *lyš'yh*, mentre nell'ultimo registro *nby*. La frattura della *bull*a nella sua parte sinistra ha fatto ipotizzare a E. Mazar una possibile ricostruzione dell'epigrafe in questi termini: *lyš'yh[w h] nby[']*



¹ E. MAZAR – R.L. BEN-ARIE, «Hebrew Seal Impressions (bullae) from the Ophel' Area A2009», in E. MAZAR (ed.), *The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount 2009-2013. Final Reports Volume II*, Jerusalem 2018, 247-279, *bull*a B12.

² <http://www.biblicalarchaeology.org/isaiah>

«(appartenente) al profeta Isaia». Esistono però alcuni problemi in merito a questa ricostruzione che sono stati spesso omessi dagli organi di stampa. Di tali problemi, è doveroso precisare, è invece ben consapevole l'archeologa E. Mazar che li illustra nella sua edizione.

Vediamo brevemente quali sono i maggiori problemi di tale ricostruzione,³ e cosa si può alla fine concludere in merito a questo interessante ritrovamento.

Il problema maggiore è l'assenza della lettera *alef* alla fine del terzo registro. Infatti, senza la lettera *alef* finale, che appartiene alla radice del sostantivo «profeta», *nby* non può significare «profeta». Ora, non essendo tale lettera preservata nell'epigrafe, appare immediatamente chiaro come l'attribuzione della *bullā* al «profeta» Isaia può, al massimo, rappresentare una felice congettura.⁴ Non solo, ma dalla foto pubblicata, sembra non vi sia sufficiente spazio per inserire tale *alef* alla fine della linea, come invece richiederebbe tale congettura. Infine, c'è da rimarcare che il termine «profeta» è noto in un altro testo epigrafico ebraico, ma esso ricorre con l'ortografia *nb'*, cioè senza la *mater lectionis* interna *y*.⁵

Una seconda, e forse ancor più rilevante ragione che milita contro la necessità di una ricostruzione *nby*['] è data dal fatto che il termine *nby* è già ben noto nell'epigrafia ebraica⁶ e non si vede quindi alcuna necessità di modificarlo. Esso però non si riferisce certo al sostantivo «profeta», ma è il nome di persona «Nobai», oppure la forma-*nisbe* del gentilizio, «nobita», designando cioè un uomo proveniente dal villaggio di Nob, 2 km a nord di Gerusalemme (cf. 1Sam 21,2). Consultando la raccolta di sigilli curata da W. Röllig⁷ è facile ritrovare il termine *nby* in contesti prosopografici che si attagliano perfettamente alla nuova *bullā*. Esso ricorre infatti sia come patronimico *bn nby* («figlio di Nobai») sulle due *bullae* n. 10.83 provenienti da Lachiš (*lyrmyhw bn špnyhw bn nby*) e sul sigillo 21.82 (*lš'np bn nby*), sia come probabile *nisbe*-gentilizio «nobita» sul sigillo 13.10 (*lmšyhw nby*) e sull'impressione sigillare 16.66 (*l'rb nby*). Non si vede quindi il motivo per cui esso non possa avere lo stesso significato anche nella *bullā* B12 rinvenuta a Gerusalemme.

³ Forti dubbi in merito a questa identificazione sono stati subito espressi da C. Rollston il quale offre maggiori dettagli in proposito: <http://www.rollstonepigraphy.com/?p=833>.

⁴ Gli stessi Mazar e Ben-Arie affermano: «since this part of the bulla was damaged and no traces of a letter can be discerned, no definite conclusion whether or not an additional letter ever existed there can be made» (MAZAR – BEN-ARIE, «Hebrew Seal Impressions», 267).

⁵ Così nell'ostrakon di Lachiš KAI 193, linea 20. Sullo sviluppo dell'uso delle *mater lectionis* interne (cioè non finali) nell'ebraico epigrafico cf., tra l'altro, C. ROLLSTON, «Scribal Education in Ancient Israel: The Old Hebrew Epigraphic Evidence», in *BA-SOR* 344(2006), 63-64.

⁶ Il termine ricorre anche nel ketib di Ne 10,20 dove però si presenta con una *mater lectionis* aggiuntiva; cf. H. RECHENMACHER, *Althebräischen Personennamen* (LOS II/1), Münster 2012, § 452.

⁷ W. RÖLLIG, «Siegel und Gewichte», in J. RENZ – W. RÖLLIG, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, Bd. II/2, Darmstadt 2003, 79-456.

Volendo rimanere nel campo delle congetture, nel succitato articolo on line, C. Rollston ha avanzato varie altre possibili integrazioni alla lettura *nby* presente nella *bulla* B12, tutte teoricamente plausibili, ma tutte meno probabili della spiegazione più semplice e più attinente al dato epigrafico: *nby* è con tutta probabilità la forma-*nisbe* di gentilizio «nobita», oppure il patronimico «(figlio di) Nobai» di un altrimenti ignoto Isaia. Questo personaggio, che con il profeta biblico condivideva solo il nome, grazie alla *bulla* B12 è riuscito, dopo ventisette secoli, a farci riavere memoria della sua esistenza.

PAOLO MERLO

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

Parole chiave

Bulla – Isaia – Archeologia – Profeta

Keywords

Bulla – Isaiah – Archaeology – Prophet

Sommario

Un frammento di cretula (*bulla*) iscritta con il nome di Isaia è stato ritrovato nel 2009 durante gli scavi presso l'Ofel di Gerusalemme. Nel registro di mezzo della bulla si legge *lyš'yh* «(appartenente) a Isaia», nel terzo registro *nby*. Essendo la bulla danneggiata nella sua parte sinistra, E. Mazar ha ipotizzato una possibile ricostruzione dell'epigrafe in questi termini: *lyš'yh[w h] nby[']* «(appartenente) a Isaia [il] profe[ta]». Nella nota si presentano i problemi di tale congettura, per concludere che non vi è alcuna evidenza che tale *bulla* possa essere associata al profeta biblico Isaia.

Summary

A fragment of clay (*bulla*) inscribed with the name of Isaiah was found in 2009 during the excavations at the Ophel in Jerusalem. On the middle register of the *bulla* appears the word *lyš'yh* «(belonging) to Isaiah», on the third register, *nby*. Since the *bulla* is damaged on its left side, E. Mazar has suggested a possible reconstruction of the inscription with these words: *lyš'yh[w h] nby[']* «(belonging) to Isaiah [the] prophe[t]». The present note illustrates the problems of that conjecture concluding that there is no evidence that this *bulla* could be associated with the biblical prophet, Isaiah.

CARLO MARIA MARTINI

Cammini esigenti di santità

Meditazioni e interventi all'Ordine delle vergini
Con testi inediti

Gli interventi che il cardinale Carlo Maria Martini ha rivolto all'Ordine delle vergini documentano la notevole attenzione che egli ha riservato all'*Ordo virginum* negli anni in cui è stato arcivescovo di Milano. Le sue riflessioni tracciano un itinerario orientato a una totale consacrazione, inserita pienamente nel vivere sociale ed ecclesiale, secondo una specificità femminile che dispiega e descrive la vocazione verginale. Essa è patrimonio della Chiesa secondo l'ecclesiologia dei primi secoli della cristianità, felicemente ripresa dal Vaticano II e valorizzata dal magistero di papa Francesco.

CARLO
MARIA
MARTINI
Cammini
esigenti
di santità

MEDITAZIONI E INTERVENTI
ALL'ORDINE DELLE VERGINI
CON TESTI INEDITI

EDB

«CARLO MARIA MARTINI»

pp. 240 - € 14,00

EDB

Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

G. CASTELLO, *Genesi 1-11. Introduzione e commento alla storia biblica delle origini* (Scripturae 3), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, p. 314, cm 21,5, € 24,00, ISBN 978-88-6124-417-7.

È particolarmente benvenuta questa pubblicazione di Gaetano Castello, attualmente docente e preside della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli (sezione San Tommaso d'Aquino). Tra i non molti contributi di natura esegetica in lingua italiana dedicati alla complessa sezione che il libro della Genesi riserva all'origine del mondo e dei suoi abitanti, il presente, indirizzato in particolare «agli studenti delle Facoltà teologiche», ma, in senso ampio, «ai cultori della Bibbia» (9), si distingue per chiarezza, essenzialità e precisa informazione.

Il lavoro si divide in due parti di diseguale ampiezza. La prima, dedicata all'analisi della struttura e dell'origine letteraria dei primi 11 capitoli del libro della Genesi (15-51), consta di quattro capitoli. Il primo si rivolge all'inquadramento letterario de «Il racconto delle origini nel contesto di Genesi» (15-19); il secondo focalizza in particolare sullo studio de «Le *tôlêdôt* e l'architettura dei primi undici capitoli» del libro (21-24); il terzo, il più ampio di questa sezione, di particolare importanza per lo studio storico-critico dei materiali testuali esaminati, si occupa de «La questione delle fonti letterarie» (25-45), questione che, a partire dal XVIII secolo (cf. H.B. Witter [1711]; J. Astruc [1753]; J.G. Eichhorn [1780-83]; K.D. Ilgen [1798]), dette origine allo studio esegetico diacronico *quatalis* del Pentateuco. L'ultimo capitolo della prima parte tratta invece della presentazione dei principi dell'esegesi sincronica, segnatamente narrativa, di quei testi («L'apporto dell'analisi narrativa»: 47-51). La seconda parte dell'intero lavoro, decisamente più estesa (55-298), è quella che si occupa del commento ai capitoli di Genesi presi in esame, per i quali, di ognuno, oltre al testo massoretico diviso in sezioni narrative e, queste, a loro volta, in micro-unità, viene presentata una traduzione a cura dell'autore assieme al suo commento critico-testuale (basato precipuamente sulle indicazioni fornite dalla *BHS*, essendo il relativo volume della *BHQ* ancora a venire [2016] quando il volume è stato pubblicato), esegetico e teologico. Da segnalare, al termine del lavoro, un capitolo di natura più ermeneutica («Antiche e nuove sollecitazioni ripercorrendo i primi undici capitoli di Genesi»: 285-298) nel quale vengono riproposte e approfondite, in sintesi, alcune tematiche di ordine più (eco-)teologico, tra le quali la benedizione, la caduta e il rapporto dell'umanità con il proprio ambiente. Un elenco di sigle e abbreviazioni (5-6), una breve introduzione (7-12) e una selezione bibliografica, oculata nella scelta, anche se non sempre aggiornata in riferimento alla letteratura del Vicino Oriente antico (299-309), completano il volume.

Lo studio si mostra attento e in dialogo con le recenti acquisizioni della ricerca storico-critica, segnatamente della storia della redazione dei testi, assumendo una datazione tardiva – post-esilica – per la totalità dei primi 11 capitoli di Gene-

si, distinguendo i testi di matrice sacerdotale da quelli di impronta post-sacerdotale, dall'ipotesi documentaria classica attribuiti, questi ultimi, alla fonte cosiddetta yahwista, tradizionalmente contestualizzata al tempo della monarchia davidico-salomonica (sostanzialmente, quindi, al X sec. a.C.). Solo il gruppo, in sé abbastanza ristretto, dei cosiddetti «neodocumentaristi» (ad es., B. Schwartz, J. Baden, J. Stackert; T. Yoreh) rimane ad oggi sostanzialmente fermo all'ipotesi di una fonte yahwista pre-esilica. In realtà, già dagli anni Novanta del secolo scorso, con solidi argomenti, si era iniziato a ribadire la priorità dello scritto sacerdotale su quello yahwista, venendo così a collocare quest'ultimo in epoche posteriori al primo [tra gli studi pionieristici su Gen 1-11, seguiti da molti altri fino ad oggi, cf. J.-L. Ska, «El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores», in *EstBib* 52(1994), 37-62 = «The Story of the Flood: A Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments», in Id., *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), Tübingen 2009, 1-22; J. Blenkinsopp, «P and J in Genesis 1-11. An Alternative Hypothesis», in A.B. Beck et al. (edd.), *Fortunate the Eyes that See. FS. D.N. Freedman*, Grand Rapids, MI 1995, 1-15; G.J. Wenham, «The Priority of P», in *VT* 49(1999), 240-258]. È in questo senso, dunque, che le posizioni assunte da Castello si contestualizzano all'interno del panorama esegetico storico-critico più attuale. Nel lavoro, inoltre, viene anche fatto discreto e ravvicinato richiamo alla letteratura vicino-orientale antica (oltre che peritestamentaria giudaica), segnatamente babilonese, ormai assolutamente imprescindibile per rendere ragione della complessa storia redazionale della quasi totalità di questi capitoli.

Tra le molteplici opinioni difese dall'autore, con molte delle quali mi trovo nella sostanza in accordo – a prescindere da alcune più serie perplessità sull'attribuzione ora sacerdotale ora post-sacerdotale di alcuni versetti, specialmente appartenenti al racconto del Diluvio –, vorrei qui soffermarmi solamente su una, con la quale entrare in dialogo. Mi riferisco alla questione della fine del primo racconto di creazione (59, 287), intercettata da Castello, seguendo la consuetudine, in 2,4a («Queste sono le generazioni [אלה חילדות] del cielo e della terra quando furono creati», secondo la traduzione offerta [92]).

Com'è noto, e come ben evidenziato dall'autore (21-24), l'ossatura dell'intero libro della Genesi, di impianto sacerdotale, è costituita dalla cosiddetta «formula di *tôledôt» (אלה [ן] חילדות), che contrappunta l'intero libro per 11 volte (non 10, come asserito dall'autore [21, 22, 59, 277, 287]: egli non considera quella in 36,9). Questa formula appare sempre seguita o da una narrazione o da un elenco genealogico di nomi (5,1; 10,1; 11,10; 25,12; 36,1.9). Ora, ogni volta che segue una narrazione, questa tratta sempre delle storie legate ai *descendenti* del personaggio menzionato nella formula (*tôledôt di Noè [6,9], di Terah [11,27], di Isacco [25,19], di Giacobbe [37,2]). In questo senso, tutte le formule di *tôledôt appaiono sempre *introduttive*, proprio perché ogni volta vengono immediatamente seguite dalla menzione del genitivo del nome del generatore, *mai* da quello del generato (cf. ad es. J. Skinner, *Genesis* [ICC], Edinburgh 1910, 41; B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, 71; B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, PA 1979, 145; J.-L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri del-*

la Bibbia [Collana biblica], Roma 1998; Bologna 2000, 31-32). In questo senso, anche la formula in 2,4a, seguita da una narrazione, si trova a essere introduttiva di una nuova sezione, segnatamente quella del secondo racconto di creazione. Quello che generano «il cielo e la terra» (2,4a), infatti, è esattamente quanto viene descritto nella narrazione a seguire, ovvero in 2,4b-25: è proprio dal suolo che YHWH Elohim plasma il primo uomo (2,7), fa germogliare l'intero regno vegetale (2,9) e modella l'interezza di quello animale (2,19). Del resto, il primo racconto di creazione non parla mai di «generazione» (יָלַד), quanto di «creazione» (בָּרָא). Anche in questo senso, pare difficile vedere una parentela tra 2,4a e il materiale che precede. Con buona probabilità in 2,4a dovremmo vedere una formula di origine redazionale, che permette di inserire e integrare il secondo racconto di creazione all'interno del *cliché* letterario delle altre genealogie (תּוֹלְדוֹת) entro le quali il Sacerdotale ha strutturato l'intero libro. Tale formula, inoltre, interviene anche necessariamente a separare i due racconti, altrimenti giustapposti senza soluzione di continuità. In questo senso, dunque, il primo racconto di creazione sarebbe da delimitarsi in 1,1-2,3, mentre il secondo, *introdotto* dalla formula di 2,4a, continuerebbe per il resto del c. 2*, fino a includere il c. 3*, con le storie legate alle generazioni del cielo e della terra (אֱלֹהֵי תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ).

Al di là di alcuni altri aspetti, spesso di dettaglio, sui quali entrare in dialogo con l'autore, generalmente parlando, come ribadito, il lavoro di Castello è senz'altro raccomandabile, qualificandosi come uno strumento assai utile per un accostamento esegetico-teologico di base affidabile e misurato alla storia biblica delle origini. Solo vari refusi (cf., tra alcuni altri, p. 27, r. -1; p. 88 nota 113, r. 1; p. 130, r. -6; p. 179 nota 255, r. -4; p. 206, r. -2; p. 224, r. -5; p. 228, r. 6; p. 266, r. 5; p. 285, r. 13; iv di copertina, r. 7) intervengono a disturbare una lettura altrimenti sempre piana e scorrevole.

Federico Giuntoli
Pontificio Istituto Biblico
Piazza della Pilotta, 35
00187 Roma
federico.giuntoli@gmail.com

S. SCHULZ, *Die Anhänge zum Richterbuch: Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17–21* (BZAW 477), De Gruyter, Berlin New York 2016, p. 270, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-041135-5; e-book (PDF) 978-3-11-041247-5; e-book (EPUB) 978-3-11-041252-9.

Questa densa monografia – che rielabora una tesi di dottorato diretta da H. Pfeiffer e difesa presso la Friedrich-Alexander Universität di Erlangen-Norimberga – indaga gli ultimi cinque capitoli del libro dei Giudici (Gdc 17–21), che sono universalmente considerati vere e proprie appendici di questo libro. L'argomento è particolarmente interessante, viste le peculiarità letterarie e storiche di questi racconti e dati i loro rapporti con la storia deuteronomistica e con il Pen-

tateuco. Dopo i consueti ringraziamenti (vii-viii), l'indice (i capitoli saranno indicati con le lettere dell'alfabeto e i paragrafi con i numeri progressivi), l'introduzione (1-5) vaglia la tradizionale attribuzione di Gdc 17-21 allo storico deuteronomista, il quale avrebbe considerato l'emergere della monarchia davidica come un argine alla violenza intertribale e all'assenza di un governo centrale ben riassunti dallo sconcolato *Leitmotiv* «a quel tempo non c'era re in Israele e ciascuno faceva quel che gli piaceva». Pure, questa conclusione contraddice, secondo l'autrice, la critica serrata di tanti altri testi deuteronomistici (cf. 1Sam 8) all'istituto monarchico.

Per risolvere questa aporia e chiarire il significato teologico di questi racconti, l'autrice muove dalla storia della composizione di quei capitoli e si propone di analizzarne i diversi livelli storico-letterari e la storia della redazione in modo da stabilire l'indipendenza di Gdc 17-21 dal resto del libro, la data di composizione e accertare se la tendenza dei testi sia favorevole o ostile alla monarchia (con riferimento a qualche re in particolare) oppure se la brutalità dei fatti narrati ne attesti la maggiore antichità rispetto al blocco narrativo formato da Gdc 2-16.

In seconda battuta, la ricerca intende verificare se le somiglianze fra Gdc 1 e Gdc 17-21 e tutto l'Ennateuco non avvalorino l'ipotesi di R. Kratz, il quale considera il libro dei Giudici come l'anello di congiunzione fra Esodo-Giosuè da una parte e 1Sam-2Re dall'altra, e quindi come il centro dell'Ennateuco. Nel qual caso, le vecchie ipotesi sulla composizione del libro diviso in un «Libro dei Salvatori» (Gdc 3-16) e una cornice deuteronomistica (Gdc 1; 17-21) sarebbero inutili (4-5).

Il capitolo B (il secondo) analizza Gdc 19 (6-51) e dopo averne riassunte le principali proposte sulla datazione e sul messaggio, presenta una traduzione corredata dall'analisi dei problemi testuali (sottolineature e caratteri tipografici diversi differenziano il testo base da aggiunte più recenti), da una struttura letteraria e infine dall'esame linguistico e letterario dei singoli versetti. Ciò che ne emerge è l'autonomia di Gdc 19 incentrata sullo *shock* degli israeliti davanti al «fattaccio» di Gibeà. Il racconto intende sostenere Davide contro Saul, come rivelano i poli geografici della narrazione, Betlemme (positivo) e Gibeà (negativo), il *topos* dell'ospitalità e la menzione di Iebus, cioè Gerusalemme. La conclusione del racconto, in cui il levita divide il cadavere della concubina in dodici pezzi e li invia a ciascuna delle dodici tribù di Israele, ribalta quanto Saul fece alle sue asine, perdute e ritrovate, dopo aver ricevuto l'investitura da Samuele. Queste caratteristiche non sono sufficienti, però, a datare il testo, dal carattere profano, in epoca antica, sia perché il suo autore conosce già la «disavventura» di Abramo a Sodoma (cf. Gen 18) sia perché la rivalità fra la casa di Davide e quella di Saul affiora anche in testi più tardivi. Il testo fa emergere, infine, una serie di collegamenti e di rimandi con altri testi del Pentateuco e del complesso 1Sam-2Re. Il terzo paragrafo affronta Gdc 20 in cui si narra l'esemplare punizione di Gibeà della tribù di Beniamino (53-104). Alla base del capitolo ci sarebbe «un testo base» che riprese il racconto di Gdc 19 e al quale un complesso ordito testuale diede un respiro panisraelitico. Poiché tutto Israele è stato contaminato, esso deve adesso allontanare da sé la contaminazione. La punizione degli abitanti di Gibeà esige anche quella della tribù di Beniamino. Tre giornate di battaglia che ri-

mandano a Dt 13 e Gs 7 scandiscono il conflitto tribale che vedrà, dopo la consultazione di un oracolo, la vittoria delle undici tribù. L'intervento dei redattori appare nell'applicazione indiscriminata dello *herem* alle città (distrutte) e ai non combattenti (massacrati), mentre la fuga dei seicento beniaminiti a Rimmon prepara la successiva reintegrazione di Beniamino. I rimandi a Bet-El dove stazionano l'arca e il sacerdote aronide Pincas, sembrano legittimarne il culto in senso yahwistico. Il quarto paragrafo esamina, infine, Gdc 21 che narra come le altre tribù «aggirino» il divieto, da esse stesse scelto, di dare le proprie figlie in moglie ai beniaminiti superstiti (104-122). Anche qui l'indagine esegetica isola uno scarso *Grundschrift* (vv. 1.15-23.25; quest'ultimo si riallaccia a Gdc 20,28 ampliandone il racconto e spiegandone la soluzione). Il rapimento delle ragazze che si recano al santuario di Silo in occasione di una festa non vuole spiegare l'origine della festa, ma crea un ponte narrativo con i primi capitoli del libro di Samuele in cui l'arca si trovava a Silo e Samuele era al servizio del sacerdote Eli. Così facendo, l'autore avrebbe censurato il comportamento di tutto Israele che profanava la celebrazione di una festa. La conclusione originale del capitolo avrebbe posto l'accento sul disordine che precedette l'istituzione della monarchia. Altri redattori, riallacciandosi alle scene del capitolo precedente ambientate a Bet-El, crearono la lamentazione di tutto Israele presente nei vv. 2-4 che ignora il silenzio di YHWH durante la consultazione dell'oracolo. Un nuovo ampliamento che conosce sia il racconto di Nm 31 sia la critica di Gdc 19 a Saul, narrerà l'attacco proditorio a Iabes di Galaad, colpevole soltanto di non aver partecipato alla guerra panisraelitica.

Giunti al capitolo C (cioè il terzo), l'indagine esegetica fa un passo indietro, con il lungo e dettagliato esame di Gdc 17 (123-188). Un corposo *status quaestionis* sulla controversa datazione del brano e una traduzione filologicamente e letterariamente commentata portano l'autrice a isolare il consueto *Grundschrift* (vv. 1-4.6) che irrideva uno sgradevole affare familiare (un furto) e la successiva fabbricazione di un idolo nel distretto di Efraim. Nella critica all'idolatria, che ricorda Dt 27,15, l'aneddoto iniziale tradisce una mano «postesilica», mentre il v. 6 paragona l'assenza di un re al disordine culturale. Una simile riflessione poteva scaturire soltanto dall'esistenza del regno davidico-salomonico. Il *Grundschrift*, sorto nello stesso ambito di Gdc 19 e Gdc 21,1.15-23.25, avrebbe ispirato la successiva *ronique scandaleuse* di Gdc 17,7-18,31 incentrata sul culto idolatrico di Dan. Nato dall'opportunità di un levita che avrebbe trafugato un idolo, forgiato con oro rubato, questo culto non avrebbe nulla di yahwistico, evocando invece «il peccato di Geroboamo». La contemporaneità con quello di Silo non fa che accrescerne la vergogna. Anche qui un redattore vi avrebbe aggiunto il duplice riferimento ai *terafim* e alle statue (v. 5 e v. 18) e una nuova critica al culto del Nord (il collegamento con la montagna di Efraim si riferiva a Bet-El). Ancor più pesante sarebbe stato, tuttavia, in Gdc 18,30 il coinvolgimento di un discendente di Mosè, vissuto appena due generazioni dopo il grande legislatore, al culto danita. Altre aggiunte avrebbero coordinato, infine, il racconto con quello di Sansone (18,2.8.11).

Il capitolo D (cioè il quarto) riepiloga i risultati della ricerca, collocandoli in un contesto esegetico più ampio (189-206). Gdc 19 non condividerebbe soltan-

to l'ottica dei libri di Samuele favorevole a Davide e ostile a Saul, ma anche la critica verso il cosiddetto «peccato di Geroboamo» e il nord d'Israele. La «tendenza» del capitolo sarebbe stata ampliata dallo strato-base di Gdc 20, opera di un autore sacerdotale, e dalle aggiunte a Gdc 19 che scagionano il levita dalla morte della concubina e trasformano l'ospitale abitante di Gibeà in un *ger*. Gli autori avrebbero esteso alla tribù di Beniamino il peccato di Gibeà e l'ostilità verso la casa di Saul tanto da inscenare una guerra di YHWH, preceduta dalla consultazione di un oracolo. A questo stadio della redazione risalirebbe la cornice narrativa di Gdc 19 ottenuta mediante i racconti-base di Gdc 17 e 21; questi ultimi appaiono adesso collegati grazie al tema del «furto» di cose e persone che ha però a che fare con il culto di YHWH. La monarchia davidico-salomonica e la centralizzazione del culto (cf. Dt 12,8) appaiono allora altrettanti fattori di ordine. Il passo successivo della redazione estese la polemica al culto di Dan, idolatrico sin dalla sua fondazione, e al regno del Nord, che appariva religiosamente tanto più decadente se paragonato a quello di Silo. Quanto a Bet-El è più incerto: la presenza dell'arca e di un sacerdote aronide lo renderanno legittimo fino al trasferimento dell'arca a Silo. Le aggiunte «culturali» avrebbero spinto un altro redattore a criticare il culto degradato di Bet-El (20,18-23; 21,2-4), rendendo ancora più fosche le origini del culto di Dan con il coinvolgimento dei discendenti di Aronne e di Mosè in un culto idolatrico. Gdc 17 e 19-21 condividono l'esaltazione di Davide a scapito di Saul e soltanto l'aggiunta del c. 17 li fa sembrare autonomi.

Sulla scorta di questi risultati, il capitolo E – il quinto – traccia la storia della composizione di queste appendici. Dal momento che diverse ipotesi sulla composizione del libro appaiono insoddisfacenti, l'autrice parte dall'assunto che un redattore dtr attribuì a Gdc 2,6–16,31, il cosiddetto «Libro dei Salvatori», il ruolo di ponte destinato a unire due complessi narrativi indipendenti, cioè l'Esateuco (da Genesi a Giosuè) e la storia di 1Sam-2Re. Gs 11,23 tradirebbe l'attività redazionale, esprimendo la particolare visione della storia deuteronomistica che si articolava nei quattro momenti del peccato, della punizione, del pentimento e della salvezza. In questo ardito disegno letterario e teologico, questi racconti costituirebbero una fase intermedia preceduta dalla conquista di Giosuè e seguita dall'esilio finale al tempo della monarchia. Anche il racconto del «Libro dei Salvatori» tradirebbe, tuttavia, una crisi sempre più evidente. Non soltanto Iefte e Sansone «iniziarono» a combattere i nemici senza vincerli del tutto – la formula sulla pace ritrovata manca – ma le circostanze si fanno sempre più devastanti quanto più si avvicina la monarchia. La stessa monarchia è però criticata, come dimostrano la storia di Gedeone che la contrappone apertamente alla teocrazia e quella di Abimelech che rappresentava un racconto più antico e indipendente su un tentativo di instaurare la monarchia. Gdc 17–21 delimita invece la visione negativa della monarchia del «Libro dei Salvatori» soltanto alla casa di Saul, glorificando al contrario quella davidica (215), ammette senza problemi relativi allo *herem* l'esistenza delle popolazioni non israelitiche negata da Gdc 2,6–16,31 e descrive un conflitto che coinvolge una sola tribù di Israele (Beniamino) o eventi circoscritti a una sola tribù (Dan). Dal punto di vista religioso Gdc 17 si preoccupa soprattutto del divieto di farsi immagini, mentre Gdc 2–16 del primo

comandamento. Così numerosi sono invece i punti di contatto con Gdc 1 (già A.D.H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile*, London 1983, 79, aveva rilevato questi contatti, parlando di vecchie tradizioni rielaborate, con aggiunte postdeuteronomistiche tradite dalla presenza del levita e dell'arca) – la presenza di popolazioni non israelitiche, la morte di Giosuè come motivo scatenante del declino, la conquista a «tradimento» di Bet-El da parte di Giuseppe, l'apprezzamento verso Giuda che traspare anche in Gdc 17–21 – che è possibile postularne una stessa origine. In particolare, in questo capitolo, Gdc 1,17-21 avrebbe avuto lo scopo di ricongiungere l'attuale libro dei Giudici e i due complessi letterari che formano oggi l'Ennateuco.

L'orizzonte letterario di questa pericope e i suoi rapporti con i libri Gs-Gdc sono chiariti nel capitolo F (il sesto), mentre quello successivo (G, cioè il settimo) esamina le «suture» che avrebbero collegato Gdc 17–21 all'Esateuco e ai libri storici. L'idealizzazione della monarchia davidica e l'esaltazione di Giuda dei cc. 17–21 da un lato e la posizione antimonarchica del corpo del libro dei Giudici dall'altro rappresenterebbero il portato, in verità contraddittorio, di questa complessa attività redazionale che fonde due diversi giudizi sulla storia costituzionale del popolo, l'uno favorevole alla teocrazia incarnata da un capo carismatico e l'altro alla monarchia (245).

Indici delle abbreviazioni (247-248), una bibliografia ragionata (249-261), un indice delle cose e dei personaggi notevoli e dei passi biblici (262-270) concludono il volume.

In sede di commento bisogna innanzitutto complimentarsi con l'autrice, oggi impegnata in attività di insegnamento e ricerca presso la cattedra di Ebraico della propria *Alma Mater*, per aver scelto un argomento così complesso, per aver saputo condurre una ricerca attenta all'analisi dei testi e alle successive riletture e per aver cercato, infine, di collocare i risultati raggiunti in un quadro di più ampio respiro, cioè quello della redazione del complesso narrativo Gen-2Re.

Alcuni risultati della ricerca sono certamente condivisibili, anche se ormai acquisiti, come per esempio l'esaltazione della dinastia davidica e lo screditamento della casa di Saul che emerge in Gdc 19. Pure, la lettura di questo *tour de force* esegetico solleva tuttavia una serie di domande. Vorrei cominciare dalla più banale, cioè dalla struttura scelta per il libro. Essa non appare, per così dire, molto *reader friendly*: la distinzione dei capitoli con le lettere e dei paragrafi con i numeri risulta piuttosto scomoda come pure lo è il fluire ininterrotto delle note. Le due parti della ricerca non sembrano perfettamente fuse: la prima parte trova la sua naturale conclusione nella sintesi del capitolo D (206), mentre i capitoli successivi, che pure ambiscono ad ampliare il quadro, sembrano, per riprendere la definizione kantiana della metafisica, «macinare sempre lo stesso grano». Il lettore deve muoversi e talvolta perdersi fra una serie di rimandi e di ripetizioni che non soddisfano la curiosità di sapere quando i testi sarebbero stati redatti. Resta insoddisfatta, inoltre, la curiosità di come l'autrice immagini la collazione e il montaggio di questi testi da parte di così tanti redattori e la loro stessa composizione pratica. Senza chiarire l'origine e la funzione dei vari «nuclei base», tutta la ricerca richiama alla mente le critiche che I. Ingnell, il fondatore della Scuola di Uppsala, rivolgeva alla cosiddetta «*école settoire*», col-

pevole di vivisezionare i testi biblici. Dalla lettura sembra evincersi che le fonti furono giustapposte e non selezionate, cosicché racconti e posizioni differenti convivono (siamo lontani dal «Ministero della Verità» descritto da G. Orwell in 1984 in cui il passato era selezionato, adattato ed eliminato...). C'è stata una tradizione orale che qua e là sembra far capolino? Chi sono stati i tradenti e dove hanno lavorato? Quando e come si arrivò alla stesura? Ci fu un solo redattore, il R¹ postulato da P. Sacchi (cf. P. Sacchi, *Storia del secondo tempio. Israele fra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1992, 66-73) e da M. Nobile (*Introduzione all'Antico Testamento. La letteratura veterotestamentaria*, Bologna 1995, 29-55, che vede in Giudici l'inizio del quinto e ultimo ciclo storico dell'affresco Genesi-2Re), per rimanere soltanto in ambito italiano?

Passando a questioni più sostanziali, vorrei soffermarmi sul racconto di Gdc 19. La spiegazione più volte reiterata – un testo che esalta Davide a spese di Saul, anche se non antico – ignora che già due passi di Osea (Os 9,9; 10,9-10), che appartengono al messaggio originale del profeta vissuto nella seconda metà dell'VIII secolo a.C. ricordavano «i giorni di Gabaa» come la più antica e grave colpa di Israele (cf. P. Sacchi, *Giudici*, Roma 1977, 226). La storia di Gdc 19 doveva essere dunque diventata, per dirla con J. Mays, «parte di una geografia dello spirito e designava uno stile di vita» (*Hosea*, London 1969, 143) che invocava la punizione di Dio. Giacché la citazione di Osea è presente in tutti i commenti, è incomprensibile perché essa sia stata ignorata dall'esegeta tedesca. E quali conseguenze essa avrebbe potuto avere sull'impianto dell'opera? Come per altre tradizioni che si riferiscono al libro dei Giudici, anche Gdc 19 doveva aver avuto alla base aneddoti, storie e saghe su personaggi ed eventi (cf. I. Finkelstein, «Major Saviors, Minor Judges: The Historical Background of the Northern Accounts in the Book of Judges», in *JSOT* 41[2017], 431-449), raccolti, rielaborati e poi passati in Giuda. Questi materiali servirono a creare una visione del passato del proprio popolo in epoca postesilica (cf. da ultimo C. Edenburg, *Dismembering the Whole. Composition and Purpose of Judges 19–21*, Atlanta, GA 2016). M. Liverani, «Messages, women, and hospitality: Inter-tribal communication in Judges 19–21», in Id., *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London 2004, 160-192, e Id., *Oltre la Bibbia*, Roma-Bari 2003, 331-332 e 337-339 (entrambi assenti dalla bibliografia, il cui orizzonte non oltrepassa, purtroppo, l'ambito tedesco e anglofono), rileva che il repertorio narrativo dei testi è piuttosto ripetitivo (la città inospitale distrutta; l'assedio invertito ed eziologie come quella della festa di Silo) e, ignorando Giuda, il racconto si concentra su ciò che non era posseduto. Essi registrano, inoltre, quel ritmo di riunione e dispersione tipico del territorio abitato dai primi reduci dall'esilio a fianco di popoli stranieri o di incerta affiliazione etnica, e caratterizzato da differenti forme di comunicazione o di organizzazione religiosa e politica (il ruolo dell'assemblea).

Altri tre aspetti vanno sottolineati: il primo riguarda la posizione stessa della tribù di Beniamino nelle vicende immediatamente successive all'esilio e il suo rapporto con Giuda (cf. B. Giffone, «*Sit At My Right Hand*». *The Chronicler's Portrait of the Tribe of Benjamin in the Social Context of Yehud*, London 2016). Il rapporto non fu sempre facile, dal momento che la regione di Beniamino non

riportò gravi danni durante l'invasione neobabilonese e appariva in condizioni economiche migliori di Giuda. Il secondo riguarda la figura del levita, evidenziata dal commento di J.A. Soggin (*Le livre de Juges*, Genève 1987, 225) e dagli studi di D.Z. Moster, «The Levite of Judges 17-18», in *JBL* 133(2014), 729-737, e Id., «The Levite of Judges 19-21», in *JBL* 134(2015), 721-730, che attraversa queste appendici e tradisce, forse, la necessità di disciplinare un sacerdozio che, per la sua precarietà economica, era fonte di pericoli politici e religiosi. Ma anche questo ci riporta all'epoca di Giosia o all'epoca postesilica. L'ultimo aspetto è la *vexata quaestio* del santuario di Tel Dan e di quanto yahwistico fosse stato il suo culto: il tema avrebbe meritato una trattazione più ampia. J.S. Greer, «The Cult at Tel Dan: Aramean or Israelite?», in A. Berlejung – A.M. Meier – A. Schulte (edd.), *Wandering Arameans: Arameans Outside Syria. Textual and Archaeological Perspectives*, Wiesbaden 2017, 3-18, ha passato in rassegna l'evidenza archeologica che sembrerebbe deporre in favore di un culto sostanzialmente yahwistico. Sarebbe stato interessante, infine, illuminare la *Wirkungsgeschichte* di queste appendici nel giudaismo di epoca ellenistico-romana, quale appare nel *Libro delle Antichità Bibliche* composto nel I sec. a.C. ed erroneamente attribuito a Filone Alessandrino. I cc. 44-48 rileggono le vicende del levita Micha in senso anti-idolatrato attraverso un discorso dello stesso YHWH e ne fanno scaturire il successivo racconto di Gdc 19; in esso sottolineano la vicinanza con Gen 19, giustificando la sorte della concubina in quanto aveva tradito il marito e assegnando un ruolo di primo piano al sacerdote Finees (cf. A. Nogara, «Il Libro delle Antichità Bibliche», in P. Sacchi [ed.], *Apocrifi dell'Antico Testamento IV*, Brescia 2000, 375-382).

Malgrado queste osservazioni, il volume di A. Schulz rappresenta uno stimolante, anche se problematico, strumento per indagare la complessa vicenda dei capitoli conclusivi del libro dei Giudici.

Francesco Bianchi
Viale P. Togliatti 284 B2,
00175 Roma
francesco_bianchi@hotmail.com

S. KÖHLER, *Jeremia – Fürbitter oder Kläger? Eine religionsgeschichtliche Studie zur Fürbitte und Klage im Jeremiabuch* (BZAW 506), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. X-295, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-054069-7; e-ISBN (PDF) 978-3-11-054337-7; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-054272-1.

Der vorliegende BZAW-Band ist die überarbeitete Version der Dissertation von Sarah Köhler, die sie an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena unter Leitung von Prof. Dr. Hannes Bezzel im Herbstsemester 2015 abgeschlossen hat. Die 262 Textseiten sind in vier Kapitel unterteilt: 1. Die Klagen der Kapitel [Jer] 4, 6, 8 und 10 (9-64); 2. Die Jeremia-Texte im altorientalischen Kontext (65-156); 3. Fürbitte als Element der Klagen (157-206)

und 4. Jeremia Fürbitter oder Kläger? (207-253). Der Anfangsabschnitt „Fragestellung und Methodik“ (1-8) führt in die Untersuchung ein und die Zusammenfassung der Ergebnisse (254-262) rundet sie ab. Am Ende folgen noch ein Abkürzungsverzeichnis (254-262), ein Abbildungsverzeichnis (264: mit einem einzigen Eintrag: „Übersicht der altorientalischen Klagen“; im Text auf Seite 118, nicht auf S. 109), ein gegliedertes Literaturverzeichnis (1. Quellen und Textausgaben S. 265-267; 2. Hilfsmittel S. 267f; 3. Sekundärliteratur S. 268-282) und ein Bibelstellenregister (283-295).

Worum geht es in der gesamten Untersuchung? Auf welche Frage bzw. Fragen sucht die Autorin zu antworten? Die maßgebliche Frage, die Sarah Köhler beschäftigt, ist folgende: „Jeremia – Fürbitter oder Kläger?“ (vgl. 7 und 254). Die Antwort, die sie darauf gibt, lautet: „Jeremia, der literarische wie der historische, ist beides zugleich. Der Unterschied zwischen ihnen ist nur, dass der historische es zu bleiben vermag, während dem literarischen die Fürbitte verboten wird, da dessen im Buch festgehaltene Aufgabe die Unheilsankündigung ist.“ (254).

Die Autorin gelangt zu dieser Schlussfolgerung, indem sie folgende historische Rekonstruktion des Jeremiabuches plausibel zu machen versucht: Als erstes bestimmt sie den Grundbestand der Klagen in Jer 4, 8 und 10 (bzw. in der Zeichenhandlung Jer *6,9-15). In den ursprünglichen Klagen sei die Stadt (und nicht der Prophet) zu Wort gekommen. Die Stadt habe das geschehene Unheil beklagt (und nicht vorausverkündet). Eine zeitnahe 2.sg.fem.-Schicht habe den Sprecher benannt und die Klagen auf den Kontext von 587/6 v. Chr. aktualisiert. Schlussendlich wurde der Sprecher der Klagen (z.T. unter Einfluss der Konfessionen von Jeremia) als leidender Gerechter bzw. als Repräsentant seines leidenden Volkes eingetragen (vgl. 63f).

In einem zweiten Schritt unterstreicht die Autorin, dass die altorientalischen (v.a. mesopotamischen) Klagen, die teilweise bis in das 3. Jh. v. Chr. aktiv tradiert wurden, mit den ursprünglichen Klagen in Jer 4, 6, 8 und 10 vergleichbar seien. „Während (allerdings) in Mesopotamien eine weibliche Schutzgottheit über den Verlust der Stadt klagt, wird in der israelitischen Version Zion oder Jerusalem weiblich personifiziert und in den Klagen in prophetischer Literatur weiterentwickelt.“ (156).

In einem dritten Schritt weist die Autorin darauf hin, dass die mesopotamischen Klagen meist eine Herzberuhigungseinheit enthalten, die die Funktion von Fürbitten (für die Stadt) erfüllen: Die für die Zerstörung verantwortlichen Gottheiten sollten wieder gnädig gestimmt werden, um weiteren Schaden von der Stadt abzuwenden (vgl. 167f). – Da die zu erwartenden Fürbitten in Jer 4, 6, 8 und 10 fast vollkommen fehlen, nimmt die Autorin an, dass die späteren Überarbeiter dieses Merkmal des historischen Jer unterdrückt hätten. Der Jeremia der Überlieferung sei dadurch mit Blick auf die Zerstörung Jersualems im Jahr 587/6 zum Unheilspredigten geworden, der dem Auftrag Gottes zufolge keine Fürbitte mehr einlegen durfte (vgl. die Fürbittverbote in Jer 7,16; 11,14; 15,1 und 18,20; vgl. die Übermittlung von Unheilssorakeln auf die Anfrage einer Fürbitte in Jer 37,1-7 und 42,1-7; vgl. die Frage nach den wahren und falschen Propheten in Jer 27,16-22: Der von YHWH gesandte Gottesbote weiß, dass die Zeit für die Fürbitte um die Rückbringung der Tempelgeräte noch nicht gekommen

sei. Siehe S. 202-206!). Darüber hinaus ist zu beachten, dass wohl auch der historische Jeremia nicht nur Unheil verkündet hat!: „Jeremia wird durch die Eintragung der FB- (Fürbitt-) Verbote nun endgültig auf literarischer Ebene vom (fürbittenden) Kläger zum Gerichtsprpheten. Erst durch die Einschreibungstexte der Konfessionen wird er wieder zum Klagenden, jedoch aufgrund seiner Unheilsboten-Rolle. Durch die Konfessionen-Eintragung werden auch die Klagen in 4-6, 8-10 zu seinen (eigenen) erhoben.“ (253). Das Buch, dem ursprünglich die Klage (und Jeremia als Klagepriester) zugrunde gelegen habe, sei so zum Prophetenbuch avanciert.

Sarah Köhler hält also in ihrer Untersuchung zum Jeremiabuch fest, dass es möglich wäre, eine literarische Jeremiagestalt vom historischen Jeremia zu unterscheiden. Der einzige, zentrale Unterschied zwischen den beiden bestünde darin, dass der Jeremia des Jeremiabuches – mit Blick auf das Jahr 587/6 – als Rezipient göttlicher Fürbittverbote erinnert worden wäre, während der reale, historische Jeremia bis zum Lebensende (als Klagepriester) Fürbitte geleistet hätte. Wenn ich diese These richtig verstehe, läuft sie darauf hinaus, dass die Verfasser Worte Gottes in das Jeremiabuch eingetragen hätten, die so (oder ähnlich) niemals an Jeremia ergangen wären. Das göttliche Fürbittverbot wäre demnach lediglich nachträglich in die Darstellung Jeremias als Unheilsprophet eingetragen worden. Man könnte auch sagen, dass die Redaktoren oder Autoren des Endtextes das göttliche Fürbittverbot passend zur Darstellung ihrer Jeremiagestalt gleichsam „erfunden“ hätten. Ich möchte nicht auf weitere Konsequenzen dieser These eingehen, sondern lediglich eine andere These dagegen stellen: Wäre es nicht denkbar und vielleicht sogar plausibler, dass der historische Jeremia selber die partielle „Einschränkung“ seines Amtes im Verlauf der Krise unter den Königen Joschija, Jojakim, Zidkija bis zur Verbannung vieler Mitbürger von Jerusalem (im Jahr 587/6 v.Chr.) als göttliche Wegweisung schrittweise erkennen musste?

Man darf wohl mit Sarah Köhler davon ausgehen, dass der historische Jeremia Kenntnis altorientalischer Traditionsliteratur hatte. Wer, wenn nicht er: eine einflussreiche Gestalt mit engen Kontakten zur Jerusalemer Oberschicht und Priesterschaft, mit Schriftkenntnissen und einem eigenen Sekretär (vgl. z.B. Jer 36)? Es ist mit Sarah Köhler auch davon auszugehen, dass der historische Jeremia in den Krisenzeiten bis zur endgültigen Zerstörung Jerusalems nicht nur klagte, sondern auch Fürbitte bei YHWH (für die Zukunft) eingelegt hat (vgl. 157-168).

Die entscheidende Frage besteht allerdings darin, wie es zum „untersagten Fürbitter“ gekommen sei, d.h. zum Propheten, der zwar um Fürbitte gebeten wird, diese aber nicht wie erwünscht ausführt? Offensichtlich reicht es nicht aus, das Jeremiabuch insbesondere auf dem Hintergrund mesopotamischer Klagetexte (samt Fürbittabschnitte) zu erhellen. Es reicht auch nicht aus, auf altorientalische prophetische Sammlungen (vgl. z.B. Bileaminschrift, Mari-Prophetien) zurückzugreifen. Das Jeremiabuch ist keine Sammlung einzelner situationsbezogener Texte eines Klagepriesters oder Propheten, es bietet vielmehr auf dem Hintergrund einer Verlaufsgeschichte von mehreren Jahren zahlreiche Gottesworte, die an Jeremia ergangen sind (vgl. dazu historische Texte aus dem Alten Ori-

ent wie z.B. die Mescha-Stele, in denen das Unheil u.a. mit dem Zorn Gottes begründet wird). Will man dem historischen Jeremia einen Teil der an ihn ergangenen Gottesworte nicht prinzipiell absprechen und den Redaktoren bzw. Autoren des Jeremiabuches zuschreiben, kann nur Jeremia selbst für die Komplexität der göttlichen Botschaft, wie sie im Jeremiabuch zum Ausdruck kommt, verantwortlich zeichnen. Er selber musste wohl im Laufe der Jahre unter göttlichem Einfluss zur Erkenntnis gelangt sein, dass Fürbitten für dieses Jerusalem nicht mehr zum Plan Gottes gehören. Er selber musste auf diese Weise zum Unheilspropheten gegen andere Völker (vgl. bereits die Mari-Texte) und gegen seine eigene Stadt Jerusalem (vgl. ev. die Bileaminschrift) geworden sein.

Vielleicht ist Sarah Köhler gar nicht so weit entfernt von dieser Einschätzung der historischen Situation, wenn sie auf Seite 262 schreibt: „Alles in allem lässt sich auf die eingangsgestellte Frage, ob Jeremia als Fürbitter oder Kläger zu interpretieren ist, schlussendlich nur eine Antwort geben: Der historische Jeremia war mit Sicherheit mehr fürbittender Klagepriester als ein in dieser Funktion untersagter Unheilsprophet.“ Vielleicht geht es nur um ein „mehr oder weniger“?

Zum Schluss möchte ich noch einige Beobachtungen zur Textpräsentation aufzählen: Meines Erachtens behindern die vielen, z.T. seltenen Abkürzungen den Lesefluss. Könnte man die zitierten Quellen oder Übersetzungen altorientalischer Texte nicht prinzipiell mit den Herausgebern oder Übersetzern angeben? Das würde die Suche der Belegstellen erleichtern. Zeilen- oder Versangaben in den Originaltexten sollten auch in den Übersetzungen aufscheinen. Zuletzt wäre noch abzuwägen, wie nützlich die Angabe von Keilschriftzeichen oder –texten ist, wenn in der Argumentation bloß die Übersetzung verwendet wird. Natürlich ist die Kompetenz der Originalsprachen stets von hohem Wert.

David Volgger
Pontificia Università Antonianum
Via Merulana, 124
00185 Roma
volgger@libero.it

A. PITTA – F. FILANNINO, *La vita nel suo nome. Tradizioni e redazioni dei vangeli*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 299, cm 22, € 38,00, ISBN 978-88-922-1245-9.

Guidati dalla prima conclusione del Quarto Vangelo (cf. Gv 20,30-31), gli autori del volume approfondiscono le relazioni tra «le tradizioni» che hanno portato alla redazione del vangelo canonico e le «redazioni» finali con cui i singoli evangelisti li hanno composti (si noti l'uso del plurale e non del singolare). La bibliografia che introduce i vangeli diventa sempre più corposa e diversificata quanto a criteri e contenuti. Il saggio di Pitta e Filannino si caratterizza per la declinazione tra il livello storico-critico dei vangeli e quello narratologico, secondo i cinque capitoli che scandiscono la loro trattazione. Di fatto il primo capi-

tolo, incentrato sulle relazioni tra Gesù e i vangeli (9-47), è quello fondante poiché tratta delle fonti che intercorrono tra Gesù e i vangeli, la questione sinottica, il genere letterario dei vangeli, il rapporto tra il Gesù storico e il Cristo della fede, le fonti extrabibliche sul Gesù storico e i criteri di storicità con cui la critica contemporanea valuta gli eventi e la predicazione di Gesù di Nazaret. Seguono quattro capitoli dedicati a ogni vangelo canonico, secondo la loro scansione cronologica: da Marco a Matteo, Luca e Giovanni. Ognuno di questi capitoli si divide in due parti principali: questioni introduttive (autore, datazione, luogo di composizione, occasione, aspetti letterari, composizione, contenuti principali) e approfondimento di alcuni dei brani più significativi per ogni vangelo canonico. Le singole introduzioni ai vangeli si chiudono con un'essenziale bibliografia che orienta il lettore verso ulteriori approfondimenti.

Pur trattandosi di un saggio introduttivo ai vangeli canonici, quello di Pitta e Filannino si distingue, a nostro modesto parere, per le seguenti peculiarità. Anzitutto mentre gli autori riconoscono, con gran parte degli studiosi, la natura biografica dei vangeli di Matteo e di Luca, si distanziano da tale voce comune quando si tratta dei vangeli di Marco e Giovanni. Di fatto, in questi vangeli mancano gli elementi più peculiari di una biografia antica, come l'origine e la formazione di Gesù. A ben vedere Marco presenta Gesù già adulto, quando si reca dal Battista, e gli eventi narrati riguardano soltanto gli ultimi anni della vita di Gesù per essere catalogati in una biografia. A sua volta l'autore del Quarto Vangelo passa dalla preesistenza del Verbo alla vita pubblica, accennando soltanto di passaggio alla sua incarnazione, e sincronizza la sezione della passione in un'ora soltanto. Dunque, senza ignorare la natura biografica dei vangeli di Matteo e Luca, attribuire lo stesso genere agli altri vangeli canonici sembra alquanto forzato.

Originale è il continuo e progressivo confronto tra i sinottici e il Quarto Vangelo, poiché in genere il Vangelo di Giovanni è trattato in modo autonomo nelle introduzioni ai vangeli. Tale peculiarità si deve principalmente alla rivalutazione del Quarto Vangelo nella fase contemporanea della *Third Quest* sul Gesù storico, in seguito alla svalutazione storica delle fasi precedenti. A ben vedere, pur conservando uno spessore altamente simbolico, soltanto il Quarto Vangelo ci informa che per un periodo di tempo Gesù si dedicò a battezzare, prima di diventare predicatore itinerante nei villaggi della Galilea. Ed è molto più probabile che durante la sua esistenza terrena Gesù sia salito più volte a Gerusalemme per le principali feste del calendario giudaico, come sostiene il Quarto Vangelo, e non che abbia realizzato un solo grande viaggio, come invece raccontano i sinottici.

L'attenzione conferita dalla *Terza Ricerca* sul Gesù storico alla letteratura apocrifa ha portato Pitta e Filannino a non ignorare i contributi dei vangeli apocrifi rispetto ai vangeli canonici. Su tale ambito gli autori operano un confronto aperto ed evidenziano che, se gli apocrifi non sono stati inseriti nel canone del Nuovo Testamento, si deve alla loro stessa natura e non a intenzioni dottrinali delle Chiese tra il II e il IV secolo d.C. L'assunto per cui gli apocrifi sarebbero stati insabbiati perché proponevano un Gesù più storico dei vangeli canonici non ha alcun fondamento. Piuttosto è il consenso dal basso fra le Chiese antiche, che

hanno utilizzato i cosiddetti vangeli canonici nella liturgia, la catechesi e la predicazione, a fungere da filtro rispetto ai vangeli apocrifi. Dunque all'origine della distinzione tra canonicità e apocrifia evangelica c'è il consenso e l'uso delle Chiese e non una indimostrabile imposizione dottrinale. Certo è sorprendente che mentre i vangeli apocrifi sono, in gran parte, debitori alle diverse correnti gnostiche del II-III secolo d.C. che esaltano la divinità di Gesù, siano più volte strumentalizzati per esaltare la sua umanità da alcuni studiosi della *Terza Ricerca*.

Infine rilevante ci sembra la moderazione con cui Pitta e Filannino utilizzano i criteri di storicità. Questi non andrebbero visti come risolutori riguardo alla vita di Gesù, ma dovrebbero orientare nella valutazione degli eventi e delle parole che hanno caratterizzato la sua vita pubblica. E quanti più criteri interagiscono, tanto più verosimili risultano gli avvenimenti e i detti di Gesù. Inoltre i criteri di storicità sono validi per gli eventi e i detti di Gesù, ma secondo i nostri autori non possono essere applicati alle parabole, con buona pace di autori come J.P. Meier che se ne servono per quest'originale tratto della predicazione di Gesù. Contro tendenze minimaliste che attribuiscono la storicità delle parabole soltanto a quelle soggette al criterio dell'attestazione molteplice o a quello di contraddizione, le parabole di Gesù andrebbero valutate per il *tertium comparationis* o in dipendenza dell'aggancio che collega la storia che riflettono e la narrazione che veicolano. Senza il *tertium comparationis* è impossibile, secondo i nostri autori, cogliere il livello gesuano originario e quello redazionale delle parabole.

Lo stile di *La vita nel suo nome* è fluido e chiaro, anche se il testo riflette la cooperazione di quattro mani. A causa della sua natura e trattandosi di uno strumento, questo testo introduttivo ai vangeli richiede particolare attenzione da parte del lettore, altrimenti è facile perdere il bandolo della matassa. Felice è l'intuizione sulla scelta dei brani di esegesi per ogni evangelista: sono scelti in dipendenza dell'impatto che hanno sulla teologia, la liturgia, la spiritualità e la pastorale. In tal modo ogni lettore si vede naturalmente introdotto non soltanto alle questioni generali sui vangeli, ma anche a quelle specifiche di ogni vangelo.

Giuseppina Zarbo
 Centro di Studi Biblici «Bet ḥokmah»
 Via Chiappara al Carmine, 16
 90134 Palermo
 zarbogiusy@libero.it

P. FOSTER, *Colossians* (Black's New Testament Commentaries), T&T Clark, London 2016, p. XIII-506, cm 22, £ 34,95, ISBN 978-1-62356-579-4.

La Lettera ai Colossesi continua a suscitare grande interesse presso gli studiosi. Fra gli ultimi commentari editi, presentiamo per la serie «Black's New Testament Commentaries» il volume di Paul Foster, professore di Nuovo Testamento e di Cristianesimo antico presso l'Università di Edimburgo (UK). L'opera s'inserisce nel vasto panorama degli studi paolini e, nello specifico, nell'alveo

dei commenti alle lettere di Paolo di Tarso. Nel corso della nostra recensione ci soffermeremo in particolar modo sull'introduzione e sull'impostazione generale del commentario, rifacendoci solo in alcuni casi a qualche questione non del tutto risolta.

Il testo, in verità, non va a colmare un vuoto. La produzione non si è mai interrotta negli anni. Solo dal 2005 al 2010, segnaliamo i lavori anglofoni di Marianne M. Thompson e di Robert McL. Wilson del 2005, di Charles H. Talbert e di Ben Witherington III del 2007, di Douglas J. Moo e di J. Sumney del 2008. Per una presentazione dettagliata di questi ultimi e sugli sviluppi della ricerca si veda il contributo di N.K. Gupta, «New Commentaries on Colossians: Survey of Approaches, Analysis of Trends, and the State of Research», in *Themelios* 35(2010), 7-14. L'autrice presenta e analizza i singoli volumi, mettendo a confronto le prospettive di ciascuno e indicando nello stesso tempo i traguardi raggiunti. Questi ultimi, tuttavia, non sono molti, ma le questioni ancora aperte sono diverse, oggetto di continua discussione fra gli studiosi: contingenza della lettera; luogo e data di composizione; paternità letteraria; configurazione della comunità domestica; natura dell'«errore/eresia» colossese; e altre. In seguito, tra il 2010 e il 2015 si sono susseguiti nel tempo i commentari di David W. Pao (2012) in lingua inglese, di L. Bormann (2012) in tedesco, di Nijay K. Gupta (2013) ancora in inglese e, infine, quello di Alfio M. Buscemi (2015) in italiano. Recentemente pubblicato (2018), infine, il nuovo lavoro di Scot McKnight, *The Letter to the Colossians*, per la serie «New International Commentary of the New Testament».

Il volume di Foster si presenta ben compaginato in tutte le sue parti. Secondo uno schema classico, il commento alla lettera è preceduto da una corposa e puntuale introduzione (1-121) nella quale vengono affrontate e discusse tutte le tematiche di carattere introduttivo con lo scopo di aiutare il lettore nel prosieguo del testo. Le informazioni che l'A. consegna al pubblico degli specialisti sono il frutto di un lungo lavoro di ricerca di ciò che è stato detto in precedenza e che lo stesso ha accolto nel suo lavoro «con rispetto», riconoscendosi «debitore» (XII) nei riguardi dei risultati altrui. In questo l'A. è stato coerente. Sulle singole questioni affrontate si è sempre mostrato rispettoso del lavoro degli altri. I riferimenti bibliografici, lungo tutto il lavoro, sono aggiornati e precisi, per nulla prolissi o non necessari, attestando, in questo modo, una grande capacità di sintesi.

L'introduzione si snoda in modo lineare: la presentazione della città di Colosse, nei suoi aspetti geografici e storici (1-8); il contesto religioso della Valle del Lico, caratterizzato non solo dalla presenza di forme culturali autoctone di natura pagano-frigia, ma anche da giudei che hanno vissuto in quella regione, a cui vanno aggiunte le testimonianze dei primi cristiani (8-24); la teologia della lettera (teologia, cristologia, ecclesiologia, escatologia, vangelo) con particolare attenzione alla «mancanza» di una pneumatologia (24-52); l'assenza dell'AT (52-60); la paternità letteraria, la datazione e il luogo di composizione (61-81); la relazione con il resto dell'epistolario paolino (81-85); la recezione del testo nella tradizione paolina successiva (Efesini) (85-90); la prosopografia della lettera (90-105); la situazione contingente (105-112); la tradizione manoscritta della lettera e

la sua collocazione nel canone (112-120); la disposizione-composizione schematica della lettera (120-121).

Uno dei primi aspetti affrontati dall'A. è dato dall'individuazione e dalla collocazione geografica della città di Colosse nella Valle del Lico (Frigia, Asia Minore). Le informazioni sono particolareggiate e puntuali, frutto di un lavoro personale sulle testimonianze letterarie, archeologiche e, nello specifico, sui dati dei celebri lavori di A.H. Cadwallader – M. Trainor (edd.), *Colossae in Space and Time: Linking to an Ancient City* (NTOA 94), Göttingen-Oakville 2011 e U. Huttner, *Early Christianity in the Lycus Valley* (AJEC 85), Leiden-Boston, MA 2013. I rimandi ai singoli contributi presenti nella miscellanea di Cadwallader e di Trainor sono diffusi lungo la trattazione. Essi non riguardano solo Colosse e i centri vicini di Laodicea e Gerapoli, ma anche la configurazione della comunità credente, la presenza dei giudei nella regione e delle culture autoctone nei loro aspetti socio-economici. Attraverso le attestazioni epigrafiche e i risultati delle indagini sul sito, sebbene questi ultimi necessitino di maggiori approfondimenti, per l'A. Colosse sopravvisse dopo il celebre terremoto (60-64 d.C.), a differenza di molti che ritengono che il sito fosse stato abbandonato, e con la città anche «le strutture civiche» e gli edifici propri di un centro urbano dell'antichità: «canali d'acqua, bagni, agorà e odeon» (8).

L'ambiente religioso che emerge dalla lettura dell'introduzione è di carattere pluralistico: «Colosse aveva una moltitudine di culti e di pratiche religiose» (8) il che non rappresentava un ostacolo alla convivenza fra i diversi gruppi religiosi presenti. L'atteggiamento dei romani, infatti, nei riguardi delle popolazioni delle colonie fu piuttosto liberale: il culto dell'imperatore, che dal *divus* Augusto in poi si diffuse per tutto l'Impero, s'integrò con quelli preesistenti comprendenti divinità locali e greche. Dunque il pluralismo religioso dell'area è ciò che più caratterizza la regione dell'Asia Minore e che l'A. sottolinea maggiormente anche quando affronta la questione relativa alla presenza o meno di ebrei a Colosse e/o nelle zone circostanti. Mentre è possibile, ed è attestato, che vi fossero comunità di giudei nell'area, non è allo stesso tempo evidente che queste avessero trovato stabilità a Colosse nel I sec. d.C. (14). Per l'A., infatti, non ci sono prove evidenti nell'uno o nell'altro senso. I pochi richiami nella Lettera ai Colossesi (Col 2,16; 3,11) a pratiche e a consuetudini giudaiche sono, a suo giudizio, piuttosto generici.

Il dato che emerge dalla trattazione è piuttosto quello di un giudaismo incline ad adottare «la cultura greco-romana della regione» (16), distante e differente dal giudaismo palestinese e, nello stesso tempo, più povero a motivo della perdita della «lingua semitica». Difficilmente, dunque, gli ebrei restano fedeli e, se da una parte è del tutto esagerato pensare che la maggior parte di essi divennero cristiani, dall'altra è verosimile ritenere che si adattarono al clima sincretistico della regione, alla cultura ellenistica diffusa nell'area che comprendeva elementi greci, romani e locali (16). Ed è in questo contesto che s'inserì l'annuncio del vangelo che, come è attestato in Colossesi, si realizzò ad opera di Epafra, probabilmente uno dei collaboratori di Paolo, conosciuto nella regione della Valle del Lico. L'Apostolo, invece, non visitò mai la comunità di Colosse, sebbene sia possibile, secondo Huttner, che durante il suo soggiorno a Efeso si sia spinto nelle zo-

ne più interne (18). I cristiani, dunque, erano presenti in tutta l'area e questo non solo è attestato per Colosse, ma anche per Laodicea e Gerapoli che vengono citate in altri *loci* neotestamentari. Il ritrovamento di numerose iscrizioni nell'area interessata è un dato che conferma questa presenza cristiana che dal tempo del Nuovo Testamento si spinse oltre nei secoli successivi.

La trattazione dell'A. abbandona per un momento le questioni introduttorie per lasciare spazio alla teologia della lettera. Pur non essendo un trattato sistematico di teologia, la Lettera ai Colossesi affronta una serie di aspetti che pongono al centro la cristologia e quest'ultima «inestricabilmente interdipendente» con la teologia (24). Questi vengono così sviluppati all'interno della missiva paolina senza eludere la ricaduta sull'*ethos* dei credenti per cui la natura situazionale dello scritto resta centrale: l'autore di Colossesi deve dare risposte a problemi concreti, il che significa, nello specifico, correggere alcune concezioni di fondo. Tutto ciò che ha a che fare con la riflessione teologica che emerge dalla lettura del testo non ha un carattere «esaustivo», ma scaturisce da «specifiche preoccupazioni».

La paternità di Dio e la sua volontà sono gli aspetti che più emergono in Colossesi. Non solo Dio è padre di Cristo Gesù, ma lo è anche dei credenti. Nel primo come nel secondo caso, l'interdipendenza tra la teologia e la cristologia appare evidente e questo non solo nella relazione filiale tra Dio Padre e il Cristo Gesù, ma anche per quanto concerne il rapporto fra il primo e i credenti, perché questa relazione si realizza dal momento che essi sono in Cristo. Lo stesso discorso va fatto per l'altro aspetto: la volontà di Dio. Quest'ultima non è solo all'origine dell'apostolato di Paolo, ma ha a che vedere con il progetto salvifico di Dio di rivelare Cristo anche ai gentili. In ultimo, il volere di Dio è il fine ultimo dell'opera di Epafra a vantaggio dei credenti: egli, infatti, prega con insistenza «perché siate saldi, perfetti e aderenti a tutti i voleri di Dio» (Col 4,12).

Gran parte della trattazione teologica è riservata alla cristologia: la prevalenza dei riferimenti a Cristo è palese lungo la lettera, attestando l'unicità di Cristo in relazione al piano di salvezza di Dio (28). Non solo, però, l'unicità, ma anche la supremazia di Cristo in relazione alla creazione e alla redenzione. In quanto immagine di Dio, i credenti possono accedere a Dio solo attraverso Cristo e così camminare in una nuova vita. Di qui, infatti, l'interesse per il linguaggio partecipazionistico diffuso in Col. È evidente che la parte più discussa dall'A. è data dall'inno, o, meglio, dalla «prosa ritmica» di Col 1,15-20, che per Foster è parte integrante dell'argomentazione della missiva paolina (33), composta *ad hoc* con lo scopo di anticipare i temi che troveranno sviluppo nel corso della missiva.

L'assenza dello Spirito è uno degli elementi caratteristici di Colossesi. Su questo l'A. non dà una motivazione precisa, ma presenta alcune piste di riflessione. È probabile, infatti, che a motivo della natura dell'insegnamento dei falsi maestri, presenti nella comunità, i quali ponevano «l'accento sul culto degli angeli e sulle visioni estatiche, l'autore fu spinto a non fare alcuna menzione degli aspetti esperienziali della vita nello Spirito» (37). Il celebre sintagma (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) in Col 2,18 viene assunto da Foster in termini di un vero e proprio atto di culto nei riguardi degli angeli, preferendo così la lettura oggettiva del genitivo τῶν ἀγγέλων (288-290), rinviando al celebre lavoro di C.E. Arnold,

The Colossian Syncretism. The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae (WUNT 2.77), Tübingen 1995, nel quale si fa esplicito riferimento alla diffusione in Asia Minore del culto degli angeli anche presso i pagani (cf. Arnold, 71). Poiché, inoltre, l'autore della lettera si sofferma maggiormente sulla relazione dei credenti in Cristo e di quest'ultimo come presente in loro (cf. Col 1,27), allo Spirito sembra riservato un ruolo «virtually superfluous» (38). In altre parole, a motivo della superiorità di Cristo, «presentato come la totalità dell'esperienza e della fede dei credenti» (38), lo Spirito è, per così dire, implicito! Ed è ciò che illumina anche la riflessione sulla Chiesa, o, meglio, sull'ecclesiologia.

Per l'A. Colossesi presenta e sviluppa un'ecclesiologia a partire dalla cristologia. La Chiesa è assunta nella sua dimensione universale e Cristo è il «capo», il che non cancella la particolarità delle singole comunità (si veda il caso di Laodicea in Col 4,15). Rispetto al dato del Paolo storico è evidente che siamo dinanzi a uno sviluppo successivo per quanto concerne la metafora del corpo. L'immagine del capo, infatti, non solo «incorpora l'idea della priorità e della leadership (Col 1: 18), ma anche quella del nutrimento (Col 2:19)» (44). Di particolare importanza rispetto al resto dell'epistolario è l'escatologia che, in Colossesi, è realizzata. Si tratta, in verità, di un'«enfasi posta sulla speranza ormai realizzata» (48) che non annulla del tutto la tensione escatologica dominante nel pensiero del Paolo storico. Di questa speranza è impregnato il vangelo, particolarmente affrontato dall'A., come annuncio per i credenti della «sufficienza e dell'efficacia dell'opera di Cristo» (50), per cui è sì un annuncio, ma è soprattutto portatore di verità di fronte a chi insegna altro e non necessita di altro! Aver accolto questa «parola di verità» che è «parola di Dio/di Cristo» permette ai destinatari di entrare a far parte della speranza che è Cristo.

Prima della trattazione delle questioni inerenti l'autore, la data e il luogo della composizione, l'A. si sofferma su un aspetto particolare della Lettera ai Colossesi: l'assenza di citazioni della Scrittura. L'analisi è dettagliata e tiene conto soprattutto dei due lavori di R. Hays (*Echoes of Scriptures in the Letters of Paul*, New Haven, CT 1989; e *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scriptures*, Grand Rapids, MI 2005) e, nello specifico, del testo di C.A. Beetham (*Echoes of Scriptures in the Letter of Paul to the Colossians*, Leiden-Boston, MA 2008). Per l'A. l'assenza potrebbe essere giustificata per diversi motivi: 1. l'uditorio è fatto di credenti d'origine gentile: questi ultimi non avrebbero potuto comprendere il senso di citazioni tratte dall'AT; 2. la carcerazione: Paolo non avrebbe avuto accesso diretto ai testi scritti, il che è discutibile anche per lo stesso autore per il quale la Lettera agli Efesini, anch'essa scritta in carcere, presenta diverse citazioni; 3. l'indisponibilità del materiale, il che non è limitato solo all'accesso diretto alle copie dei testi scritturistici (vedi 2.), ma anche all'impossibilità, soprattutto se si ritiene che l'autore della missiva non sia Paolo, di avere una qualche conoscenza dell'AT.

In realtà, per l'A. l'assenza in Colossesi del materiale scritturistico anticotestamentario resta un «fascinating phenomenon» (60), sebbene ritenga che le cause potrebbero riguardare la natura dei destinatari (gentili) che difficilmente avrebbero potuto comprenderne il senso. Ora, per quanto concerne la prima motivazione l'A. richiama il caso della corrispondenza ai tessalonicesi in cui non si

hanno citazioni della Scrittura, a riprova del fatto che mancano giudei nella comunità. L'osservazione, a nostro avviso, è vera solo in parte, perché in 1Ts ricorrono espressioni/immagini che non hanno nulla a che vedere con il mondo greco-romano bensì con l'apocalittica giudaica: il «suono di tromba», il «rapimento sulle nubi» (cf. 1Ts 4,16-17), «Dio non ci ha destinati all'ira» (cf. 1Ts 5,9), il «giorno del Signore» (cf. 1Ts 5,2), «il regno di Dio» (cf. 1Ts 2,12). Si tratta, inoltre, di immagini che Paolo non spiega per cui è impossibile pensare che non vi siano anche dei credenti che provengono dal giudaismo. Ancora, per quanto riguarda la critica mossa già dall'A. a chi ritiene che la motivazione sia data dal fatto che Paolo non avrebbe avuto la possibilità materiale, perché in carcere, di avere accesso ai testi scritti, si deve aggiungere il fatto che nel I sec. d.C. non si ha a disposizione un canone ben definito delle Scritture d'Israele e nemmeno si può immaginare che l'Apostolo porti con sé presunti rotoli di pergamena. Anche lì dove ricorre la Scrittura, inoltre, la modalità di citazione è mnemonica, data la cultura orale diffusa in quel tempo. Tendentiosa, infine, è l'ultima motivazione presentata dall'A.

Ampio spazio viene conferito alle questioni inerenti alla paternità letteraria della lettera, al luogo (Roma, Efeso, Cesarea) e alla datazione della sua redazione (ultimi anni di Paolo o dopo Paolo). Dopo aver presentato in forma schematica (73-78) le ipotesi che si sono susseguite nel tempo (dal 1792 al 2013), l'A. prospetta la sua tesi: Colossesi non è autografa, rispondente a una situazione contingente della comunità, scritta dopo la morte di Paolo e prima della stesura di Efesini, tra il 65-80 d.C. in una località non ben definita, ma che molto probabilmente era nelle vicinanze di Colosse o comunque nella Frigia (80).

La trattazione, poi, prosegue mettendo a confronto Colossesi con le altre lettere che appartengono a Paolo, dimostrando che l'autore dello scritto aveva una qualche conoscenza e/o familiarità con le idee e il pensiero dell'Apostolo, sviluppate con originalità a motivo della contingenza della comunità colossese, segno di una «versatilità» rispetto allo stesso. Interessante è la rassegna prosopografica che l'A. traccia nelle pp. 90-105 attraverso la quale analizza nello specifico i soggetti presenti nella lettera, molti dei quali parte della comunità, conosciuti dalla stessa o comunque appartenenti al circolo paolino: Paolo, Timoteo, Epafra, Tichico, Onesimo, Aristarco, Barnaba, Marco, Gesù Giusto, Luca, Dema, Ninfa, Archippo. In realtà, manca un paragrafo conclusivo di sintesi, sebbene il tutto si inserisca nel tentativo da parte dell'A. di richiamare l'importanza che simili soggetti hanno avuto nella strategia della lettera. L'intreccio argomentativo, infatti, per l'A., passa attraverso la presentazione di chi ha collaborato per insegnare la verità del vangelo, incentrato sull'unicità-superiorità di Cristo Gesù il Signore, con particolare attenzione a Epafra e a Paolo. Entrambi hanno «speso» le proprie energie, pagando le conseguenze di ciò, nell'annunciare il vangelo autentico, quello relativo a Cristo. Di qui, l'A. passa all'individuazione della situazione contingente che ha dato origine alla stesura della missiva. Le diverse ipotesi che si sono susseguite nel corso della storia dell'esegesi di Colossesi vengono richiamate e discusse portando l'A. alla formulazione di una propria tesi: c'è una tendenza sincretistica, comprendente elementi e pratiche religiose che appartengono al *background* autoctono frigio, che sta minando, o, meglio, che sta «dimi-

nishing the significance of Christ for believers» (111). Il contesto, pertanto, nel quale i credenti di Colosse sono immersi, vede una diffusione e una co-presenza di culti e/o pratiche religiose differenti, per lo più d'origine pagana, e forse giudaica in alcuni suoi aspetti, i cui membri si servivano di una terminologia non del tutto esclusiva. È verosimile pensare, per l'A., che gli stessi credenti si siano lasciati influenzare da forme culturali e riti sincretistici, non considerandoli una minaccia per la propria fede.

Tralasciando l'analisi del testo e della sua tradizione manoscritta (112-120), ci preme richiamare alcune osservazioni sulla composizione dello scritto ai Colossesi che l'A., in verità, non spiega ma presenta schematicamente nelle pp. 120-121. La suddivisione della lettera non segue un modello specifico in particolare, ma al centro vengono collocati l'«insegnamento cristologico e i suoi correttivi» (Col 2,6-23) e l'«istruzione etica per un'esistenza rinnovata» (Col 3,1-4,6), incorniciati da due sezioni che, attraverso il protocollo della lettera nell'antichità, l'A. caratterizza come «apertura della Lettera» (Col 1,1-2,5) e «conclusione della Lettera» (Col 4,7-18). L'intelaiatura epistolare, però, non è del tutto precisa. Col 1,1-2, infatti, comprende non solo la *salutatio* come per l'A., ma anche la *superscriptio* (mittente) e l'*adscriptio* (destinatario) che, con la formula dei saluti, costituiscono il *praescriptum*. Non solo, ma, tralasciando la sezione di ringraziamento che può essere considerata parte dell'apertura della missiva, Col 1,24-29 e 2,1-5 sono già parte del *corpus* dell'epistola e non, come sostiene l'A., della «Letter Opening». Ancora, le «istruzioni finali», che vengono collocate alla conclusione delle «istruzioni etiche» rivolte ai membri delle famiglie, dovrebbero trovare una collocazione differente perché in queste ultime l'autore della lettera richiama e «ricapitola» le grandi tematiche dello scritto, sebbene conservi la sua natura paracletica-conclusiva.

Siamo certi che il presente Commentario troverà grande apprezzamento presso la comunità scientifica, suscitando approfondimenti e discussioni sulle questioni ancora aperte della missiva. Le future indagini sull'antico sito di Colosse potranno permetterci di acquisire nuove informazioni ai fini di una più completa esegesi del testo. In questo, l'A. si è dimostrato obiettivo nell'assumere i dati finora a disposizione senza precludere alcun tipo di ricerca in tale direzione. Il volume è ricco di dati e di sintesi personali, frutto di un intenso lavoro di lettura e di esplorazione bibliografica, in cui Foster ha dato prova di correttezza, di rispetto e di chiarezza nell'interpretazione.

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

G. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento* (Studi religiosi), Il Messaggero, Padova 2016, p. 664, cm 21, € 39,00, ISBN 978-88-250-3673-2.

A distanza di dieci anni dalla pubblicazione della teologia neotestamentaria di G. Segalla (*Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio* [Logos 8/2], Leumann [TO] 2006), appare in Italia un nuovo manuale a firma di G. De Virgilio, professore presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce in Roma. Si tratta di un lavoro che nasce dal contesto didattico e che si orienta al suo impiego, come strumento finalizzato a presentare l'identità, la natura e i compiti della teologia neotestamentaria insieme al suo programma teologico. Nell'introdurre l'opera De Virgilio evidenzia la necessità e l'urgenza di elaborare una sintesi tra indagine esegetica ed elaborazione del messaggio teologico, che sia di aiuto alla ricerca teologica e al necessario dialogo interdisciplinare. «A cinquant'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II (1965-2015), guardando i frutti biblici maturati nella vita della Chiesa, siamo chiamati a "interpellare" la Scrittura ispirata, investigando sulla sua inesauribile ricchezza letteraria e teologica. L'indissolubile relazione tra la dimensione storico-letteraria e il suo messaggio teologico rende possibile e urgente la formulazione di una teologia biblica del Nuovo Testamento» (16). L'impresa è ardua ma possibile, anzi, appare necessaria per lo sviluppo delle scienze teologiche. Con una chiara intenzione didattica, l'autore distingue nel suo lavoro una prima parte teoretico-fondativa e una seconda parte dedicata all'analisi dei singoli libri neotestamentari. In tal modo non solo si traccia un itinerario biblico-teologico del Nuovo Testamento, ma si premette un'importante parte sistematica, nella quale vengono indicate le coordinate storiche, epistemologiche ed ermeneutiche della teologia biblica intesa come «un sistema scientifico autonomo, in grado di offrire la necessaria mediazione sia nell'ambito della ricerca biblica caratterizzata dalle sue complesse articolazioni, sia nel più vasto panorama teologico e inter-disciplinare della ricerca» (16).

Il volume si articola in sei capitoli, distinti nella «Parte Storico-teoretica» (I. *Itinerario storico*; II. *Natura e compiti*) che ha una funzione introduttoria e contestuale e nella «Parte Biblico-teologica», che sviluppa in progressione canonica il programma teologico delle singole sezioni di cui si compone il Nuovo Testamento (III. *Teologia dei Vangeli Sinottici*; IV. *Teologia degli Scritti Paolini*; V. *Teologia degli Scritti Apostolici*; VI. *Teologia degli Scritti Giovannei*).

Il capitolo I: «*La teologia biblica del Nuovo Testamento: Itinerario storico*» (21-83) presenta un abbozzo storico delle origini e dello sviluppo della teologia biblica come disciplina scientifica. L'autore sintetizza la complessa vicenda storica della teologia biblica in dieci tappe precedute dalla breve contestualizzazione dei primordi della disciplina (Preistoria: 22-25): 1. L'esordio della teologia biblica e il suo processo di autonomia: J.P. Gabler (25-29); 2. L'opera di G.L. Bauer e i tentativi successivi (29-35); 3. Lo sviluppo della scuola di Tübingen: F.C. Baur (35-38); 4. La scuola liberale (H.J. Holtzmann) e il modello storico-religioso (W. Wrede) (38-44); 5. Il modello descrittivo: la «storia della religione» (44-49); 6. Gli inizi del XX secolo e l'affermazione della teologia kerigmatico-esistenzia-

le (49-52); 7. Un duplice orientamento: il «*kerigma*» e la «storia della salvezza» (*Heilsgeschichte*) (52-61); 8. L'apporto dei teologi cattolici nella prima metà del XX secolo (61-65); 9. Il pluralismo metodologico e i nuovi orientamenti ermeneutici (65-77); 10. Il profilo odierno della «teologia biblica»: punti fermi e principi acquisiti (77-83).

Si tratta di una sintesi del cammino che ha caratterizzato la disciplina a partire dai primi passi del periodo della Riforma protestante. Anche se in forma essenziale, si offrono al lettore gli elementi costitutivi per comprendere la dialettica storica della disciplina. Spicca l'intuizione di Gabler, che per primo ha teorizzato l'autonomia metodologica della teologia biblica rispetto all'impianto sistematico della teologia classica, fino ad allora insegnata in ambiente accademico (cf. 28-29). De Virgilio segnala cinque *punti fermi* che emergono dallo sviluppo storico della materia: *a*) la teologia biblica deve fondarsi nella sua impostazione e nei suoi concetti sul testo della Bibbia (Antico e Nuovo Testamento), inteso come «sistema canonico» compiuto; *b*) non è sufficiente un approccio descrittivo, ma occorre attivare un processo ermeneutico di conoscenza e di comprensione dei due Testamenti nella loro totalità (esigenza ermeneutica); *c*) nell'elaborare la teologia biblica va rispettato l'aspetto storico, evitando il rischio di ridurre la teologia a un sistema dottrinale; *d*) l'elaborazione del messaggio teologico va perseguita con estrema coerenza e rispetto dell'oggettività dei testi biblici, evitando il pericolo di imporre categorie non pertinenti ed estranee, se non anacronistiche, rispetto alla Scrittura; *e*) per costruire un sistema teologico è necessaria l'adesione di fede, che si traduce in un orientamento credente nell'accoglienza dei testi ispirati e più in generale nell'apertura di fronte all'auto-comunicazione di Dio mediante la sacra Scrittura (cf. 81-82).

Il capitolo II: «*La teologia biblica del Nuovo Testamento: natura e compiti*» (85-135) focalizza i risultati dell'analisi storica e puntualizza l'identità, la natura e i compiti della disciplina. Circa l'identità, l'autore riprende e ripropone la nota definizione di G. Segalla secondo cui «la teologia biblica è la comprensione unitaria, espressa in una sintesi dottrinale, critica, organica e progressiva della rivelazione storica della Bibbia attorno a categorie proprie, alla luce della fede personale ed ecclesiale» (86). Per sviluppare tale definizione si approfondiscono tre punti che abbracciano la natura e i compiti della teologia biblica: *a*) la fondazione epistemologica; *b*) la questione metodologica e l'opzione ermeneutica; *c*) i modelli interpretativi. Circa la fondazione epistemologica si puntualizzano il concetto di teologia biblica, la dialettica riguardo all'oggetto della disciplina e i presupposti che garantiscono la scientificità e la coerenza interna della ricerca. Per la questione metodologica e l'opzione ermeneutica, l'autore evidenzia tre relazioni interne alla disciplina: quella tra teologia biblica e storia, tra approccio storico-critico e fede, tra unità e diversità (cf. 100). Riguardo ai modelli interpretativi, l'autore riflette sul dibattito intorno ai modelli proposti per la comprensione dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nel bilancio finale si tracciano i punti centrali dell'analisi relativamente al compito, al metodo e ai principi ermeneutici della teologia neotestamentaria. Essa «consente di preservare l'esegesi dall'isolamento e dall'eccessiva accentuazione di un singolo passo, così come l'esegesi in progresso può esercitare una funzione critica nei riguardi di un metodo teologico

che tentasse di eludere la ricchezza e la pluriformità letteraria della Parola rivelata nel tentativo di imporre un globale progetto teologico» (126).

Al termine di questo capitolo, prima di affrontare la seconda parte, De Virgilio espone la sua proposta, che vede come principio unificante della teologia neotestamentaria «il processo “simbolico” indicato dalla consegna che l’Apostolo affida al fedele discepolo Timoteo di “custodire il deposito [dono prezioso] della fede” (1Tm 6,20: *tēn parathēkēn phýlaxon*)» (131). Partendo dal dinamismo di ricezione e di trasmissione del deposito racchiuso negli scritti neotestamentari, è possibile cogliere il momento qualificante su cui si basa l’unità intrinseca del messaggio teologico neotestamentario, centrato sulla cristologia e connotato da una polifonia di voci, di sensibilità, di forme letterarie e di prospettive ermeneutiche. La custodia della tradizione e del deposito della fede racchiude in sé l’annuncio del *kērigma*, l’elaborazione della *didachē* e l’attualizzazione della *parenesis* per i credenti (cf. 132-134).

Segue la Parte biblico-teologica, molto più ampia, nella quale si procede all’analisi e all’approfondimento del messaggio teologico del Nuovo Testamento. Il nostro autore sceglie di presentare in forma unitaria il programma teologico delle sezioni del Nuovo Testamento in quattro capitoli: 1. «Teologia dei Vangeli Sinottici»; 2. «Teologia degli Scritti Paolini»; 3. «Teologia degli Scritti Apostolici»; 4. «Teologia degli Scritti Giovannei». Egli annota: «La selezione e composizione dei “quattro capitoli” che seguono non vuole indurre a una visione settoriale del Nuovo Testamento. Al contrario, s’intende mostrare in senso olistico una progressione che dalla “teologia sinottica” narrativa, procede verso l’elaborazione del “pensiero paolino” in forma epistolare, approfondito nello sviluppo degli “scritti apostolici” e portato finalmente a compimento nella “teologia giovannea”. Pertanto preferiamo evitare la selezione di temi e di categorie trasversali ai libri neotestamentari» (134).

Nel capitolo III, «Teologia dei Vangeli Sinottici» (139-236), viene presentata la peculiarità della narrazione evangelica, sottolineando come la persona-missione di Gesù di Nazaret sia il fondamento della teologia neotestamentaria. Sulla base di tale asserto, il nostro autore approfondisce tre aspetti determinanti per una corretta ermeneutica dei vangeli: 1. La relazione dinamica tra *kērygma* e tradizione di Gesù; 2. La plausibilità del «Gesù terreno»; 3. La memoria di Gesù come principio unificatore. L’impianto teoretico si mostra solido, soprattutto per la stretta connessione che l’autore ribadisce tra la «tradizione di Gesù» e l’elaborazione del *kērigma* «che congiunge indissolubilmente, in entrambe le direzioni, il presente e il passato, l’esperienza di fede della comunità credente e la vicenda terrena del Nazareno» (155).

Un secondo importante approfondimento riguarda la singolarità della «teologia sinottica», per le sue connessioni letterarie e le profonde relazioni teologiche tra i testi (cf. 155-168). Segue l’esposizione ordinata del programma teologico dei singoli vangeli, secondo un quadruplice schema: il contesto, la cornice, la disposizione e i contenuti teologici. Risulta molto utile per il lettore la presentazione complessiva del dibattito che ha caratterizzato ogni singolo vangelo. Il lettore può farsi un’idea dello sviluppo della ricerca e leggere con ocularità le conclusioni teologiche aggiornate a cui la critica è oggi pervenuta. Così, il programma teolo-

gico del primo Vangelo si caratterizza per la sua accentuata visione ecclesiale, lo stile della fraternità e la responsabilità etica per la giustizia del Regno. Il programma teologico marciano è centrato sulla presentazione di Gesù Cristo e sull'adesione di fede che apre il credente al discepolato. Più ampia e approfondita è l'analisi dell'opera lucana (Vangelo e Atti degli Apostoli), che sottolinea il carattere profetico della missione di Cristo, l'universalismo della salvezza, il motivo dominante della Parola e il processo di evangelizzazione da Gesù alla comunità ecclesiale.

Presentando il capitolo IV: «*Teologia degli Scritti Paolini*» (237-336), De Virgilio articola la sua riflessione in quattro tappe: *a*) Il dibattito intorno alla teologia paolina (237-248); *b*) Paolo di Tarso: un itinerario teologico in forma epistolare (249-274); *c*) L'itinerario spirituale di Paolo (274-282); *d*) Il programma teologico degli Scritti paolini: il settenario tematico (282-335). Dalla lettura del capitolo emerge una visione unitaria della figura di Paolo, il cui ruolo risulta centrale nella formazione della teologia neotestamentaria. La valutazione del programma teologico emergente dall'epistolario paolino mostra l'intreccio tra le esigenze storiche delle comunità ecclesiali e la geniale elaborazione dell'Apostolo, unitamente al contributo dei suoi collaboratori e della «scuola paolina». De Virgilio non sceglie di presentare singolarmente le lettere, ma offre una riflessione unitaria e circolare del messaggio teologico paolino, rielaborato in forma epistolare (cf. 282). La poliedrica personalità dell'Apostolo, la sua passione evangelica, l'itinerario spirituale del suo incontro con Cristo conducono a sintetizzare il programma teologico di Paolo in sette temi: *a*) Il progetto di Dio; *b*) Il vangelo; *c*) La fede; *d*) La giustificazione; *e*) La Chiesa; *f*) L'etica; *g*) L'escatologia. Nel ripercorrere questo itinerario circolare (dal «progetto di Dio» al «compimento in Dio del progetto»), il lettore è invitato a cogliere il centro cristologico della riflessione dell'Apostolo, che ha conseguenze vitali per l'umanità (antropologia), la sua salvezza (soteriologia), l'esistenza della comunità credente (ecclesiologia), il suo impegno nel mondo (etica) e la speranza che attende nei cieli (escatologia). L'impostazione rivela diverse positività, anche se rischia di astrarre il pensiero dell'Apostolo dal contesto vitale delle singole lettere.

Nel capitolo V: «*Teologia degli Scritti Apostolici*» (337-434) si approfondisce lo sviluppo delle comunità cristiane post-paoline, affrontando l'analisi della Lettera agli Ebrei e delle rimanenti quattro lettere apostoliche, attribuite a Giacomo, Pietro e Giuda. Il nostro autore premette una importante riflessione sul genere omiletico-sapienziale che caratterizza questo *corpus* epistolare e la sua mediazione teologica (cf. 339-357). La cristologia sacerdotale della Lettera agli Ebrei la pone come uno dei vertici della teologia neotestamentaria: «Fin dai primi secoli la peculiarità teologica di *Ebrei* è stata interpretata come una «nuova sintesi» della dottrina e della vita cristiana, imperniata sulla mediazione sacerdotale di Cristo» (363). De Virgilio puntualizza con tutta chiarezza cinque temi costitutivi della sua architettura teologica: *a*) L'efficacia della parola di Dio; *b*) La relazione tra Antica e Nuova Alleanza; *c*) La cristologia sacerdotale; *d*) La vita cristiana; *e*) La dimensione escatologica.

Recentemente riscoperta e riabilitata è la Lettera di Giacomo, ritenuta marginale nelle posizioni classiche della critica protestante. In essa si profila lo spaccato della vita ecclesiale, bisognosa di rafforzare l'impegno per il vangelo vissu-

to nella concretezza e nella operosità cristiana. Le lettere della tradizione petrina fanno emergere il collegamento tra la tradizione giudeo-cristiana e la teologia paolina (P. Stuhlmacher). La loro preziosità consiste nella rielaborazione di una sintesi teologica della confessione di fede e della missione della Chiesa come popolo sacerdotale (cf. 397-400). La stretta connessione tra la Lettera di Giuda e la Seconda lettera di Pietro spinge il nostro autore a presentare il programma teologico di questi due scritti in forma unitaria. In essi spiccano soprattutto i temi della fede, della testimonianza cristiana e dell'attesa escatologica. In particolare colpisce il motivo testamentario della Seconda lettera di Pietro che avvicina questo scritto alle lettere di Paolo a Timoteo (cf. 422-424).

Il capitolo VI: «*Teologia degli Scritti Giovannei*» (435-566), considerato il punto di arrivo della trattazione neotestamentaria, si compone di tre parti: la presentazione del programma teologico del Quarto Vangelo (441-511), delle lettere giovannee (511-530) e dell'Apocalisse (531-566). Dopo aver segnalato i termini dell'attuale dibattito sulla «teologia giovannea» (436-441), viene proposta al lettore un'ampia presentazione del Quarto Vangelo e del suo complesso sviluppo storico-letterario. De Virgilio riassume nei seguenti otto punti (non «sette»: cf. 460) l'architettura teologica di Giovanni: *a*) La rivelazione del mistero del Padre; *b*) La rivelazione nella persona e nella missione del Figlio; *c*) La rivelazione nell'invio dello Spirito Santo; *d*) L'uomo e la salvezza di Dio; *e*) La fede e la testimonianza; *f*) La Chiesa e l'unità degli uomini; *g*) L'etica giovannea; *h*) La prospettiva escatologica. L'ampia disamina del ricco e profondo procedimento giovanneo evidenzia il ruolo centrale della rivelazione cristologica del Quarto Vangelo e la conseguente risposta di fede e di amore del credente. Di notevole interesse appare la riflessione sull'etica giovannea (492-503) che conferma il primato dell'amore fraterno quale criterio ermeneutico della vita ecclesiale. Scrive De Virgilio: «Se il credere costituisce il presupposto di ogni discepolato, l'amare (*agapân*) ne è il compimento. Il credere apre l'uomo nel dinamismo dell'amore, che discende dal Padre attraverso il Figlio e lo Spirito, per giungere ai credenti» (498).

Dell'epistolario giovanneo, si pone in rilievo l'importanza teologica di 1Gv, soprattutto per il primato dell'incarnazione di Cristo (cf. 521-523). Il capitolo si chiude con la presentazione del programma teologico dell'Apocalisse. Dopo l'ampia disquisizione circa le questioni letterarie del libro, il nostro autore riassume in cinque temi il suo messaggio teologico: *a*) Il primato di Dio e il mistero del male nella storia; *b*) La missione salvifica di Cristo e dello Spirito; *c*) Identità e funzione della Chiesa; *d*) La risposta cristiana come testimonianza; *e*) La dimensione escatologica. Riassumendo l'apporto del pensiero giovanneo per la comprensione della teologia neotestamentaria, il nostro autore segnala tre importanti aspetti, che condividiamo: *a*) La tradizione giovannea, che porta a compimento la riflessione «cristologica» iniziata nell'ambiente delle comunità paoline e variamente attestata nella tradizione sinottica e apostolica; *b*) La singolarità della connotazione ecclesiologica della letteratura giovannea, che aiuta a comprendere meglio l'identità e il ruolo del credente e del discepolo; *c*) La comprensione del tempo e della storia in chiave teologica. «Attraverso questa concezione del tempo, la teologia giovannea contribuisce all'incontro tra Dio e uomo, tra il mistero della trascendenza e la fragile condizione immanente dell'essere creato» (566).

Nella conclusione il nostro autore richiama il principio ermeneutico che ha guidato la sua ricerca, ricollegandosi alla sua proposta iniziale. Egli scrive: «Come un “filo rosso” che collega tutti gli scritti neotestamentari, il *depositum fidei* riassume il misterioso processo di *accoglienza* della parola nella fede personale ed ecclesiale, di *trasmissione* della testimonianza del vangelo di Gesù Cristo e di *custodia* della verità che Dio ha voluto rivelarci “per la nostra salvezza” (cf. *Dei Verbum* 11), con l’azione vivificante dello Spirito Santo. A nostro giudizio, proprio questo processo generativo insito nel *depositum fidei* rappresenta il “principio ispiratore” che unifica la teologia biblica del Nuovo Testamento» (567).

In appendice (571-583) si riporta il discorso inaugurale di Gabler riguardante la giusta distinzione tra teologia biblica e teologia dogmatica e la corretta delimitazione degli obiettivi specifici di entrambe» (30 marzo 1787), che ha sancito ufficialmente l’inizio (formale) della teologia biblica. Seguono una rassegna bibliografica ragionata (585-595) e gli indici delle citazioni, dei temi e dei nomi (597-664).

Considerando l’ingente impegno profuso per la realizzazione di questo lavoro, va apprezzata la qualità del risultato conseguito. Il prof. De Virgilio è riuscito a tradurre e declinare l’ingente materiale della ricerca neotestamentaria in una sintesi ricca, efficace e stimolante. La solidità dei fondamenti ermeneutici, la fedeltà al testo biblico, la coerenza metodologica dell’analisi, la versatilità del linguaggio impiegato, la ricchezza bibliografica, sono solo alcuni degli aspetti che qualificano il presente libro. Da esso il lettore potrà ricavare intuizioni importanti e collegamenti preziosi per acquisire una visione unitaria del messaggio neotestamentario. Nel panorama degli studi odierni, il manuale del prof. De Virgilio si pone come un solido e consistente strumento di conoscenza, di confronto critico e di approfondimento dottrinale della teologia neotestamentaria.

Bernardo Estrada
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83
00186 Roma
bestrada@pusc.it

B. EGO – U. MITTMANN (edd.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (DCLS 18), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. XIII-421, cm 24, € 24,95, ISBN 978-3-11-055921-7; ISSN 1865-1666.

Il presente volume della serie *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* (DCLS) raccoglie i contributi di un simposio internazionale, tenuto dal 21 al 25 agosto 2011 presso l’università tedesca di Osnabrück su un tema di assoluta rilevanza: il male e la morte, la concezione dell’umano nella letteratura biblica, giudaica antica, greco-romana ed egizia.

Non c'è dubbio che il male e la morte rappresentino due realtà estreme che interrogano l'uomo e, in un mondo non secolarizzato come quello antico, chiamano in causa il suo rapporto con Dio o con la divinità nel senso più ampio del termine. Se il tema centrale della discussione è stato la questione di come tale rapporto – monoteistico o politeistico – abbia influito sulle diverse immagini di uomo, il fine è stato di porre le basi per un'analisi sistematica dell'antropologia della letteratura giudaico-ellenistica, integrando la storia antica, la scienza delle religioni comparata e l'egittologia.

I diciotto contributi sono raggruppati nelle tre parti in cui è suddiviso il volume, dedicate rispettivamente all'Antico Testamento e alla letteratura giudaica antica (9 articoli), al Nuovo Testamento (3 articoli) e, infine, alla letteratura greco-romana ed egizia (6 articoli).

La prima parte è introdotta dal contributo di B. Ego sul male e sulla morte nel racconto del paradiso e della caduta (Gen 2,4a–3,24), che ha avuto uno straordinario ruolo nella memoria collettiva della tradizione cristiana occidentale. Senza evadere i problemi storico-critici del testo biblico, la studiosa ne evidenzia la «polisemia» a livello sincronico, che permette più spiegazioni della morte, quali sono sviluppate negli apocrifi e pseudepigrifi e nella letteratura rabbinica.

Questo primo contributo apre la pista ai successivi, che ricoprono l'arco della letteratura sapienziale anticotestamentaria (4 articoli) e della letteratura giudaica non canonica (4 articoli). Il contributo di G. Steins offre un'accurata analisi del Sal 107 sotto il profilo letterario (struttura e originalità del genere letterario) e tematico (le diverse declinazioni della tematica salvezza/non-salvezza) e si chiude con una riflessione sul miracolo come *Beziehungstat*, che implica un'interazione tra Dio e l'uomo che mette in discussione la moderna separazione tra natura e società/storia umana.

Il contributo di P.G. Kirkpatrick è una lettura femminista delle parole con cui la moglie reagisce alla rassegnazione di Giobbe nel prologo. Il ritratto della donna è «an insightful presentation of wifely concern for justice and the maintenance of righteous covenantal relationship». A Giobbe, infatti, non chiede di abbandonare Dio, ma piuttosto le sue idee precostituite di come Dio dovrebbe agire.

C. Berner delinea l'antropologia del Qohelet analizzandone diversi passi centrali e mettendone in evidenza la ricezione della tradizione biblica (Gen 1–11). In particolare, egli considera il tema della mortalità dell'uomo, il suo stato morale e la relazione tra malvagità umana e sofferenza. Da ultimo è affrontato il tema del giudizio divino e, dunque, di un'attesa escatologica che appartiene solo alla rielaborazione editoriale del libro.

G.S. Oegema offre una visione generale dei diversi approcci al male e alla morte nell'etica degli scritti giudaici non canonici, secondo una prospettiva teologica e non solo storica e comparativa. Passati in rassegna apocrifi, pseudepigrifi, scritti del Mar Morto, Filone e Flavio Giuseppe, Oegema organizza i dati emersi nei cinque temi teologici generali già indicati nell'introduzione: 1) Torah e Sapienza; 2) rivelazione e intervento divini; 3) origine del male e suo trattamento; 4) responsabilità umana e società; 5) comandamento dell'amore e regola d'oro. I diversi modelli etici – si conclude – riflettono le diverse concezioni della Torah nel periodo del Secondo Tempio.

Di grande spessore è lo studio di U. Mittmann sull'immagine dell'uomo nel libro della Sapienza, quale ricezione di Gen 1-3. Pur mantenendo inalterata la premessa dell'unità e dell'unicità di Dio, sotto l'influsso della cultura greco-romana, Sap modifica la visione del male e l'immagine di uomo, rileggendo in chiave metafisica il racconto genesiaco. In conclusione, Sap tende verso una visione dualistica – senza essere tale – in quanto sottolinea la «sorte» (κλήρος) e la «parte» (μέρις) riservata all'uomo che sta sotto la signoria di Dio oppure di Satana.

D. de Silva offre una brillante presentazione della visione di uomo e del problema della teodicea in *4Maccabei*. Pur riflettendo la *Menschenbild* stoica dell'uomo governato dalla ragione, se ne distanzia su un punto decisivo: l'uomo deve tendere non all'*apatia*, ma al controllo ordinato delle passioni. In ciò la Torah svolge un ruolo decisivo perché aiuta a vivere «secondo natura». La fonte principale del male è vista nell'incapacità umana di mantenere l'ordine fissato da Dio, mentre la morte – se affrontata in fedeltà alla virtù e all'alleanza divina – apre alla vita eterna.

L'articolo di E. Matusova dimostra che la rappresentazione dell'aldilà in *1En* 22,1-13 non dipende, come si è a lungo pensato (cf. il *topos* dei grandi fiumi e del fiume di fuoco), dalla tradizione della *Nekyia* greca. Al contrario, bisogna guardare allo sfondo mesopotamico (che ha influenzato anche il mondo greco) e, in particolare, alla tradizione biblica. Ciò riduce «the plausibility of the hypothesis of the eclectic character of the description found in 1 Enoch 22» (175).

La prima parte si conclude con lo studio di H. Lichtenberger su Qumran. Nonostante il titolo, l'analisi si estende a tre diversi scritti di Qumran: il Salmo XIX appartenente al manoscritto 11QP^a, di cui dà una suddivisione e interpretazione per poi metterne a fuoco il rapporto tra peccato e morte, l'inno IX di 1QH, di cui mette in evidenza la correlazione tra creaturalità, peccato e morte, per arrivare a negare che i qumraniti credessero nella risurrezione dei morti; e infine «il trattato dei due spiriti» in 1QS, da cui emerge l'immagine dell'uomo come «campo di battaglia» tra lo spirito della luce e quello della tenebra fino all'*eschaton*.

La seconda parte del volume comprende i contributi di I.H. Henderson sul Vangelo di Marco, di R. Genz sulla parabola del povero e del ricco in Lc 16 e, infine, di E. Bradshaw Aitken sulla Lettera agli Ebrei. Il saggio di Henderson mostra il ruolo determinante dell'atteggiamento e del comportamento di Gesù nei confronti dei bambini – figura centrale del deliberato ritratto narrativo della condizione umana. Il saggio di Genz, esaminato il testo lucano e il contesto storico-culturale con gli importanti paralleli extrabiblici, interpreta la parabola come «a contrasting foil that depicts human fate without Jesus». Gesù rende invece possibile «the reversal of the individual fate “today”» (249). Il saggio di E. Bradshaw Aitken chiarisce come la morte e il *cultus* siano costitutivi dell'umano in Ebrei, in quanto reale partecipazione alla sofferenza e alla *apotheosis* di Cristo.

La terza parte raccoglie cinque saggi sulla letteratura greco-romana e uno sulla letteratura egizia. W. Spickermann tratta del lutto e della morte nel pensiero di Luciano di Samosata. La sua affermazione e difesa dell'ideale greco della *paideia* lo porta a negare ogni speculazione trascendente, irridendo come irrazionali le credenze nell'aldilà. Il saggio di V. Rosenberger è dedicato alla pratica della

«deificazione privata» in epoca romana, che conosce grande diffusione nei primi due secoli d.C. fino alla metà del III sec., soprattutto a Roma e nella regione circostante. Le epigrafi confermano che tale pratica proviene dalla classe dei liberti e che la divinizzazione riguarda il sesso femminile (mogli, figlie), probabilmente a causa dell'immobilità della loro condizione sociale. C. Kunst affronta il tema della *damnatio memoriae* nell'epoca dei Severi, con particolare riferimento alla fine di Caracalla e di Elagabalo. In quest'ultimo caso, il trattamento riservato al cadavere (oltraggiato, decapitato e gettato in un canale di scolo) doveva impedire qualsiasi riabilitazione postuma. D. Šterbenc Erker analizza il dialogo tra Numa e Giove, riportato nelle *Metamorfosi* di Ovidio, perché esemplifica la *Menschenbild* dell'uomo romano nel suo rapporto con gli dèi e che il rituale sempre di nuovo inscena. La studiosa mostra come Numa, il fondatore della religione romana, prefiguri Augusto e la sua azione riformatrice. Passando al mondo greco, il saggio di M. Arnhold considera la tragica figura di Meleagro prima nella letteratura (le riletture del mito in Omero, Bacchilide e Ovidio) e poi nelle rappresentazioni su due sarcofagi di epoca imperiale (Ostia e Parigi). La rilettura costante del mito offre diverse interpretazioni del male, attribuibile ora alla divinità ora all'uomo. La terza parte è conclusa dall'esteso contributo di J.F. Quack. L'ampia rassegna dei testi presentati e discussi dà un quadro generale del problema del male nella letteratura tardo-egizia. Di particolare interesse è la visione dell'aldilà emergente dal dialogo tra Setem Chaemwese e il figlio Si-Osiris, occasionata dal diverso trattamento riservato a un ricco e a un povero durante il loro corteo funebre e il loro seppellimento. Già segnalato da R. Genz, Quack analizza il documento con cura e critica sia quelli che sostengono una dipendenza dal motivo greco di Oknos e Tantalo, sia quelli che cercano di spiegarne l'«anomalia» adducendo dei paralleli (non giustificati) presenti nella letteratura egizia. Egli conclude che il racconto demotico e la tradizione giudaica sono totalmente indipendenti e che il rapporto «dare-prendere» è da spiegare nel quadro del giudaismo alessandrino di epoca tolemaica e romana.

Questo volume è non solo di grande interesse ma anche di indiscutibile importanza, in quanto cerca di indagare un ambito di studio precedentemente trascurato: le credenze antropologiche giudaiche in età ellenistico-romana. Ciò avviene mediante il concorso delle altre discipline che studiano questo periodo storico, la cui fruttuosità è dimostrata in particolare dal saggio di Quack. I singoli contributi sono di alto profilo scientifico, anche se talora si notano differenze sia nell'estensione degli articoli, sia nella bibliografia (cf. quella enorme di Genz), sia – talora – nell'assenza di suddivisioni interne che appesantiscono la lettura (cf. i saggi di Bradshaw Aitken e di Quack). Ciò non intacca il valore della presente opera, che premia gli sforzi profusi dai due organizzatori del convegno ed editori: B. Ego e U. Mittmann.

Francesco Bargellini
Seminario «San Gaudenzio»
Via Monte S. Gabriele, 60
28100 Novara
bargellinifr@libero.it

G. BENZI – D. SCAIOLA – M. BONARINI (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 21, € 45,00, ISBN 978-88-7653-676-2.

Non è mai facile scrivere una recensione su una miscellanea, in questo caso addirittura una *Festschrift*, per un collega che come pochi altri ha influenzato, e ancora influenza, la ricerca teologica ed esegetica anche al di fuori dei confini italiani. Pietro Bovati è una delle più eminenti figure del panorama dell'esegesi e teologia biblica italiana. La miscellanea a lui dedicata in occasione del suo 75° compleanno non è solo un omaggio all'esegeta e allo studioso, ma si vuole proporre anche come sintesi e stimolo a proseguire la ricerca esegetica sulla linea da lui tracciata. Come in molti altri casi il risultato finale non è semplicemente il frutto della somma dei contributi degli autori che vi hanno scritto, ma implica necessariamente anche che si consideri il contesto e la struttura che viene data dai curatori a questi contributi, come vengono raggruppati e come questi possano essere letti in relazione all'opera del giubilare.

Naturalmente i curatori non possono esimersi da quello che il genere letterario *Festschrift* di per sé quasi necessariamente implica, ovvero una certa tendenza eulogica che si esprime sia nella prefazione di Gianfranco Ravasi (che presenta il giubilare come compagno di cammino, cosa che è già un riconoscimento) sia nell'introduzione dei curatori (che invece tende a tracimare in una sorta di inutile atteggiamento di acritica venerazione, di cui una persona come Bovati non ha certo bisogno!).

I 22 articoli della raccolta sono divisi in due parti: da un lato, 13 saggi esegetici, dall'altro, in una seconda parte, una serie di contributi che pongono il loro interesse su questioni di carattere ermeneutico e teologico. Tuttavia la separazione dei due ambiti da parte dei curatori appare in alcuni casi artificiale se non addirittura poco comprensibile e non viene mai comunque spiegata. I curatori vogliono in questo modo probabilmente cercare di mostrare due lati dell'opera di Pietro Bovati, che nella sua carriera accademica si è mosso sia sul piano esegetico che su quello più ampio e anche divulgativo della teologia e dell'ermeneutica biblica. Purtroppo accettano contributi su aspetti (Nuovo Testamento) che hanno poco o nulla a che vedere con il lavoro del festeggiato, e dimenticano invece – come vedremo – elementi centrali della sua ricerca.

Il primo articolo di Gianni Barbiero si sofferma – a partire dall'analisi della imprecisa traduzione della bibbia della CEI – su un aspetto estremamente sottile di analisi filologica: come deve essere compresa la particella ebraica *kî* in Dt 4,29 e in Ger 29,13. L'autore mostra una saggia soluzione e propone una correzione della traduzione della CEI. André Wénin si cimenta in un'analisi narrativa dell'incontro tra Elia e la vedova di Sarepta in 1Re 17,8-16. Riesce in questo modo a dimostrare come il testo sia costruito per sottolineare la potenza e l'importanza dell'attività del profeta, che viene così legittimata. Anche Donatella Scaiola si sofferma ad analizzare, secondo i criteri della narratologia, il testo del c. 13 di 1Re. Entrambi gli articoli sottolineano lo sviluppo teologico dei testi analizzati e

avrebbero dovuto essere inseriti nella seconda parte del volume. Filippo Serafini concentra la sua attenzione su un singolo versetto (1Re 16,34) inserendolo, giustamente, nel suo contesto letterario. Ombretta Pettigiani si sofferma a considerare in modo generale la struttura formale di Is 1 per poi concentrarsi ad analizzare il motivo della vergogna come elemento teologico che contribuisce a presentare l'inizio del cammino di purificazione di Gerusalemme. Alcune osservazioni di carattere filologico sono interessanti, anche se la conclusione resta fondamentalmente ingiustificata e l'analisi della complessa struttura di Is 1, pur tenendo conto della brevità dell'articolo, non viene trattata adeguatamente. Marta García Fernández, analizzando l'espressione «maestro di giustizia» in Is 30, ripropone una vecchia idea di Blenkinsopp, già da lui successivamente rivista, che cerca di mettere in rapporto – a mio modo di vedere forzando il testo e il contesto – la figura del maestro con quella del servo. Mario Cucca inserisce Ger 39 all'interno di un dittico (con Ger 37–38) e prova a mostrare come il capitolo costituisca un elemento strutturale centrale (il *climax*) nell'economia del libro di Geremia. Tesi interessante, ma anche parziale e naturalmente da approfondire. Forse nel libro di Geremia di *climax* non ce n'è uno solo e il rischio di proporre visioni unilaterali è purtroppo reale. Michael Maier legge Ger 46 a partire da una prospettiva intertestuale e riesce così a inserire l'oracolo sull'Egitto nel contesto più ampio dell'intero libro. Mostra in questo modo come dal punto di vista metodologico un approccio intertestuale permetta di cogliere lo sviluppo teologico non solo di singoli testi, ma anche di unità più ampie (in questo caso della più ampia unità possibile all'interno della Bibbia ebraica: l'intero libro di Geremia). Sia l'articolo di Cucca, sia quello di Maier presentano approcci ermeneutici estremamente interessanti e avrebbero potuto essere valorizzati meglio dai curatori inserendoli nella seconda parte del volume. Carlos Granados analizza l'immagine letteraria del «profeta legato» che ritorna per due volte all'inizio del libro di Ezechiele e giunge a un'interpretazione molto discutibile, identificando la figura del profeta con quella della città e presentando nel gesto simbolico del profeta l'idea della sofferenza vicaria. L'idea è certo stimolante, ma nel breve spazio dell'articolo le conclusioni risultano un po' forzate. Dionisio Candido si sofferma quindi ad analizzare questioni di carattere testuale all'interno del libro di Giona. Dopo aver presentato una sinossi delle varianti testuali tra TM e LXX, ne analizza alcune in dettaglio. Come sempre quando si analizzano varianti testuali della versione greca è estremamente problematico fare riferimento a ipotetiche *Vorlagen* del testo. L'autore ne è perfettamente consapevole, tanto che al termine della sua analisi si limita a sottolineare l'importanza della critica testuale per rispettare ogni testo. Tuttavia differenti *Vorlagen* non hanno quasi mai il medesimo valore e non è certo casuale che una variante testuale sia stata abbandonata e altre invece no. Il contributo di Jean-Pierre Sonnet è una piccola perla esegetica all'interno della miscellanea. Sonnet si sofferma ad analizzare il nome di Giona riferendolo a un passaggio di Is 60. L'interpretazione presentata è certo avvincente, anche se naturalmente discutibile. Sonnet riesce soprattutto a condurre il lettore sulle ali quasi liriche di un'analisi testuale estremamente precisa e ispirante. Roland Meynet analizza quindi, a partire dalla metodologia retorica da lui sviluppata, tre testi del Vangelo di Marco. La difficoltà dell'articolo consiste soprattutto nel riuscire ad abituarsi al voca-

bolario estremamente specifico utilizzato dall'autore, che adopera termini tecnici propri dell'analisi retorica senza spiegarli. In questo modo complica la comprensione di un contributo che ha nel tentativo di identificare tre momenti centrali e, per la struttura del Vangelo di Marco, costitutivi, il suo elemento centrale. La parte esegetica si conclude con un contributo su 1Cor 12-14 di Pasquale Basta.

Roberto Vignolo analizza a partire dalla prospettiva del «tipo» e dell'«antitipo» le figure di Giosuè e di Salomone. L'approccio metodologico è estremamente interessante, le conclusioni meriterebbero una più profonda argomentazione. Insieme all'articolo di Sonnet il contributo di Vignolo è tra i migliori e innovativi della miscellanea. Francolino J. Gonçalves discute la questione se Is 6 sia un racconto di vocazione o un racconto dell'invio del messaggero. Queste disquisizioni su «piccole forme» (come Norbert Lohfink definì queste strutture formali) sono estremamente problematiche. L'autore infatti definisce prima come sia da comprendere la «forma» e poi ne cerca nel testo gli elementi costitutivi. In definitiva si tratta sempre di definizioni e interpretazioni. A mio modo di vedere l'«invio» fa parte integrante della struttura dei racconti di vocazione e quindi, anche se Gonçalves è di un'altra idea, Is 6 resta dal punto di vista formale chiaramente un «racconto di vocazione», avendone tutti gli elementi. Per il contributo di Guido Benzi, che si occupa di mettere a confronto l'idea dell'indurimento di Is 6,8-10 con il testo di Mt 13,10-17, valgono le medesime osservazioni fatte per il contributo di Meynet. La retorica biblica è un'ottima metodologia per riuscire a scoprire la struttura del testo, cosa che poi conduce all'identificazione precisa del messaggio, ma in contributi destinati a un vasto pubblico si dovrebbe riuscire a liberarsi da un vocabolario tecnicistico che rende il risultato dell'analisi difficilmente comprensibile. Anche il collegamento con Mt 13 deve essere a mio modo di vedere giustificato meglio: non basta cogliere somiglianze contenutistiche (o presunte tali) per ipotizzare possibili attualizzazioni evangeliche dei testi veterotestamentari. Georg Fischer presenta l'unico contributo che si sofferma davvero in dettaglio ad analizzare un tema di teologia biblica. Il tema è come il libro di Geremia parla di Dio. L'articolo è una brillante sintesi del discorso o meglio dei differenti discorsi su Dio presenti nel libro profetico. Benedetta Rossi parte dall'analisi di Ger 32,6-15 per discutere il ruolo svolto da questo testo in relazione alla problematica della «nuova alleanza». L'analisi lessicale e terminologica, come anche l'approccio alla strategia della composizione, avrebbero avuto più attenzione se posizionati tra i contributi esegetici della prima parte del volume. Massimiliano Scandroglio analizza il contesto sociale e storico della profezia di Michea. Si tratta di un tentativo interessante, che a mio modo di vedere è tuttavia estremamente problematico per due motivi: da un lato l'autore non differenzia l'aspetto letterario (il testo) e quello storico (si tratta di un racconto, di un resoconto, di una narrazione o di una finzione?) e quindi sembra partire dall'idea di una reale figura profetica come base degli oracoli. Entrambi gli aspetti sono dati per assodati e non vengono né giustificati né discussi. Yves Simoens propone una tesi relativamente attempata, che vuole cogliere nel racconto evangelico dell'istituzione dell'eucaristia reminiscenze di una teologia dell'alleanza veterotestamentaria (Es 24 e Ger 31). Dal punto di vista storico questa visione non sembra essere corretta, dal punto di vista letterale la ripresa della *Bundestheologie* in ambito neotesta-

mentario è decisamente più complessa. Il lungo contributo di Salvatore Maurizio Sessa legge i racconti del processo a Gesù dei sinottici secondo la chiave interpretativa del *rib* profetico. Si tratta di un approccio certo interessante, anche se parte dal presupposto tutto da discutere che nel caso di Gesù ci sia stato un processo e che gli autori dei vangeli sinottici riflettano strutture formali della Bibbia ebraica come queste vengono pensate da studiosi moderni. Alla fine l'intenzione dell'autore sembra essere però più omiletica che scientifica. Rinaldo Fabris presenta infine un'interessante esposizione sul modo in cui il Vangelo di Luca descrive Gesù come interprete delle Scritture. I brevi tratti discorsivi dell'articolo mostrano tra le righe che Fabris riconosce l'opera compositiva del vangelo come espressione di un lavoro letterario fatto a tavolino, riprendendo testi antichi e interpretandoli facendo riferimento alla figura gesuana. Fabris non formula tuttavia il pensiero finale, restando dell'idea che si tratti davvero di una riproposizione di parole gesuane e non di un'operazione letteraria degli autori del Vangelo di Luca.

Il volume presenta una serie di articoli di carattere estremamente disparato sia dal punto di vista del contenuto sia anche da quello formale ed esegetico. Senza nominare numerose imperfezioni nel layout, che i curatori avrebbero dovuto correggere, si nota come alcuni articoli siano davvero ben fatti e ben scritti, altri invece non riescano a raggiungere un livello scientifico sufficientemente nitido. I curatori hanno cercato di ordinarli secondo criteri formali (esegesi o teologia/ermeneutica) non riuscendoci sempre. Il primo Bovati ha pubblicato ripetutamente articoli e anche un volume sul Deuteronomio e questo libro e la sua teologia restano fino alla fine della sua attività di docente accademico un elemento rilevante anche delle sue lezioni. Nella miscellanea questo aspetto manca totalmente, mentre altri aspetti minori nel contesto della riflessione esegetico-teologica del festeggiato (ad esempio il rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento) vengono sottolineati in maniera sproporzionata. L'ultimo Bovati è impegnato invece sempre più intensamente nell'insegnamento, nella didattica e anche nella politica sia universitaria che ecclesiale. Questi sono tutti aspetti che nella miscellanea non vengono adeguatamente trattati. Peccato.

Simone Paganini
RWTH Aachen
Biblische Theologie
simone.paganini@kt.rwth-aachen.de

S.L. ALLEN, *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yabweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5), De Gruyter, Boston, MA-Berlin-Munich 2017, p. XXI-457, cm 24, € 24,95, ISBN 978-1-5015-1575-0; e-ISBN 978-1-61415-236-3 (PDF); e-ISBN 978-1-5015-0022-0 (EPUB); ISSN 2161-4415.

Il tema affrontato nel volume rientra nella questione più generale della polio-nimia divina, che viene intesa qui non come attribuzione di nomi diversi a una

medesima divinità ma come aggiunta di specificazioni distinte a un nome divino: è questo appunto il senso del titolo (*The Splintered Divine*), che può apparire alquanto enigmatico. La specificazione viene studiata analizzando formule precise, che sostanzialmente si riducono a due: nome divino addizionato a un altro elemento (nella maggior parte dei casi geografico) mediante una relazione genitativa (ND [nome divino]-di-NG [nome geografico]) oppure nome divino completato con l'indicazione della sua residenza tramite un complemento di luogo (ND-abitante-in-NG). Fin dalle prime battute della prefazione l'autore espone anzitutto che cosa intenda per «nome divino» così configurato. Egli parla perciò di un nome divino completo (*full name*), come quello anagrafico, dove la prima parte è costituita dal nome proprio o da un suo epiteto o soprannome (*nickname*) equivalente (*first name*, per es. Marduk/Signore), e la seconda rappresenta il cognome (*last name*), attraverso cui si vengono a distinguere divinità diverse tra loro (per es. di Babilonia, o che abita/resiede in Babilonia). Questa analogia è solo approssimativa, e l'autore stesso lo riconosce; infatti si potrebbe obiettare che funzionerebbe meglio al contrario: in un nome completo ciò che accomuna più persone è appunto il cognome, che le riunisce in uno stesso ambito familiare cui appartengono, mentre è il nome che le distingue tra loro.

L'assunto del lavoro, che su un piano teologico coinvolgerebbe questioni abbastanza complesse, si rivela in realtà molto più semplice. Il volume deriva da una tesi diretta da Jeffrey H. Tigay, discussa presso l'Università di Pennsylvania nel 2011, e si dedica allo studio degli epiteti o delle attribuzioni legati a tre divinità di ambienti diversi: Ištar in Mesopotamia, Baal nel mondo semitico occidentale e Yahweh in Israele. Più in concreto, anzi, esso trae la sua ispirazione dalle poche pagine di un articolo di Barbara Nevling Porter, che studia l'*Inno di Assurbanipal alle Ištar di Ninive e di Arbela* («Ishtar of Nineveh and Her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Assurbanipal», in *Iraq* 66[2004], 41-44) e nel quale si sostiene che le due Ištar in questione (quella di Ninive e quella di Arbela) sono due dee diverse (e della Porter si utilizzano anche altri saggi, che confermano l'influsso da lei esercitato su questo lavoro; del resto, a lei si deve la cura editoriale almeno di due volumi rilevanti per questa tematica: *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* [Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1], Bethesda, MD 2000; *What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia* [Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2], Winona Lake, IN 2009). Traendo spunto da questa distinzione e da queste due divinità (cf. 197), lo studio di Allen si sviluppa lungo un itinerario molto ampio, che si fonda sulla consultazione di un'enorme quantità di testi e procede con una metodologia comparativa in sé abbastanza chiara, anche se potrebbe rivelarsi discutibile per i risultati a cui perviene.

Anzitutto si vuol precisare che cosa si debba intendere per molteplicità divina (definita comunque sempre attraverso le specificazioni) e si traccia una storia della ricerca, soprattutto assiriologica che, mentre in un primo tempo tendeva a unificare le figure divine, in epoca più recente propende a tenerle distinte (e l'articolo della Porter, citato sopra, si colloca appunto su quest'ultima linea). Per spiegare poi come possa essere raffigurata questa molteplicità nel mondo meso-

potamico, Allen ricorre a uno studio di Beate Pongratz-Leisten («Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia», in Ead. [ed.], *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, IN 2011, 137-187), per la quale una divinità è tale perché dimostra una sua capacità di agire con intenzione, nel presiedere e governare un ordine cosmico, superando in tal senso la tradizionale distinzione tra dei antropomorfici e dei non antropomorfici, e tale capacità può estendersi anche, per così dire, al suo prolungarsi nel comunicare con l'uomo, cioè agli oggetti o alle suppellettili cultuali (per es. le statue) con cui si interagisce (e i cui nomi sono talvolta preceduti nei testi dal determinativo divino); un esempio evidente sarebbe quello del rito del «lavaggio della bocca» (*mīs pî*) della statua. E anche concetti astratti, oppure termini della scienza medica, possono essere divinizzati. Da queste considerazioni, che di per sé riguardano più la molteplicità del divino che non la quantità numerica degli dei, Allen trae la conclusione che si possa comunque parlare di divinità distinte (per un'applicazione, seppure remota e nei suoi risvolti politici, della concezione del divino avanzata dalla Pongratz-Leisten, si veda ora anche il suo *Religion and Ideology in Assyria* [SANER 6], Berlin-Boston, MA 2017; per integrare l'aspetto culturale e la funzione delle immagini, legate a un ordine cosmico, e anche per il rituale del «lavaggio della bocca», poteva essere utile anche A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* [OBO 162], Freiburg-Göttingen 1999). Ancora a scopo propedeutico, Allen dedica infine alcune pagine alla questione del «sincretismo», in un *excursus* in cui spiega che egli lo intende come pluralità di dei e nomi divini, distinti tra loro, che però convergono soltanto in quanto assumono attribuzioni uguali e vengono a esercitare uno stesso dominio su vari settori del mondo o della natura (ma per questo bastava rifarsi semplicemente all'etimologia del nome, tratta dal *De fraterno amore* [19] di Plutarco, dove i cretesi che si coalizzano tra loro rimangono distinti, senza fondersi tra loro!).

Prima di addentrarsi nella trattazione vera e propria del suo tema, Allen illustra ancora il suo intento con due argomenti o ambiti di confronto. Il primo (suggerito anch'esso dall'articolo della Porter) risulta qui, nel contesto, abbastanza curioso: si tratta delle varie «manifestazioni» della Madonna in ambiente cattolico italiano, e in quella che l'autore preferisce chiamare «religione familiare», descritte ovviamente con tratti folcloristici anche divertenti, e facendo osservare come esse siano in contrasto con il cattolicesimo ufficiale (citando in proposito già il Sinodo di Pistoia del 1786). Ora, soprattutto per chi conosce l'ambiente, il confronto può sorgere spontaneo ma, a ben vedere, si può dubitare sino a che punto sia qui pertinente: pur tenendo conto del tenace spirito campanilistico con cui ogni luogo difende la propria Madonna (con titolatura sia geografica sia biografico-teologica: Madonna di Pompei, Madonna Addolorata), dando così l'impressione che si tratti di persone diverse, nella coscienza del fedele è racchiusa pur sempre l'idea che attraverso la localizzazione o la specificazione si risale a quella Madonna che è tale per via della sua funzione materna nei riguardi di Gesù.

Più aderente al tema è invece il secondo confronto, che ci riporta all'ambiente ittita. Anche a motivo della sua espansione geografica e politica, l'impe-

ro ittita ha assorbito numerose divinità di altri popoli, mediante un processo di «agglutinazione» che viene a esprimersi anche nella formulazione di nomi divini composti. Questi ultimi vengono esemplificati qui con tre tipi diversi, nei quali la prima parte è indicata con un logogramma mesopotamico e la seconda con un nome in gran parte geografico: i tre logogrammi sono rispettivamente IŠKUR, che si riferisce genericamente a divinità della tempesta, il cui nome specifico si è perduto oppure viene celato, LAMMA per divinità protettrici (analoghe alle divinità mesopotamiche *lamassu* e *šedu*) e IŠTAR per divinità sia dell'amore sia della guerra (in quanto si riuniscono qui due tipologie diverse, quella dell'Ištar ittita e quella della Šaušga urrita). La distinzione tra le divinità appartenenti a ciascun gruppo viene data dunque dalla specificazione che vi è aggiunta. Ma Allen stesso ammette che, soprattutto per i primi due tipi, si potrebbe parlare piuttosto di etichette che di nomi (*first name*), e ciò pone allora il problema del dove risieda propriamente la distinzione tra le singole divinità che appartengono a ciascun gruppo, e se la specificazione (geografica) sia elemento sufficiente per definirla.

E si giunge così al punto centrale dell'argomentazione che sorregge tutta la trattazione. La distinzione si ricava da liste, più o meno lunghe, dove appunto compaiono designazioni di divinità che hanno un primo nome in comune e la specificazione diversa, e dove compare anche, in alcuni casi, il primo nome (non specificato) isolato e in posizione lontana rispetto ai nomi composti. Queste liste sono di due tipi: quelle lessicali, che vengono compilate appositamente per elencare lunghe sequenze di divinità e riflettono in genere la teologia ufficiale (ad esempio quella cosiddetta AN - *Anum*, dalla prima divinità elencata, che comprende ben 1970 voci), e quelle ricavabili da altri generi di testi, in essi inserite (e che perciò vengono chiamate qui *embedded god lists* [EGLs]). Allen lavora soprattutto sulle seconde, perché più significative, ma deve estrarle da una documentazione cospicua, che abbraccia iscrizioni reali, trattati politici (dove gli dei figurano come testimoni), testi amministrativi, lettere (soprattutto corrispondenza reale) e testi rituali. E per di più le compila spesso combinando tra loro testimonianze testuali talvolta eterogenee, con criteri che possono sembrare a volte piuttosto soggettivi. Si raccoglie in tal modo una documentazione molto ampia, come si può constatare dalle 51 tavole di appendice al volume, suddivise in 7 gruppi, tanto che l'argomentazione di Allen nel suo itinerario espositivo può quasi ritenersi un loro commento (come avviene del resto anche per altri volumi della collana cui il volume appartiene). E le difficoltà di compilazione sono talvolta riconosciute espressamente dall'autore (come nella nota 6 p. 413 per la tavola 2.3 di p. 357, una lista di categorie di divinità ittite, o ancora nelle note 49 e 55 alle pp. 420 e 421 per la tavola 3.14 delle pp. 380s, ricavata dalle iscrizioni reali di cinque re neoassiri). Il presupposto ipotetico che guida tutta questa elaborazione è che ciascuna lista, pur nei diversi contesti in cui appare, segua un ordine gerarchico nell'elencare le divinità e che le sequenze siano abbastanza omogenee. Forse è questo il fattore più problematico di tutto il discorso, poiché implica o attribuisce agli scribi compilatori un'intenzionalità che non sempre risulta evidente, mentre l'ordine della sequenza potrebbe anche essere solo occasionale. Comunque sia, dalle liste così ricostruite e organiz-

zate Allen trae per lo meno qualche deduzione generale, tra cui quella secondo la quale nell'ordine gerarchico una divinità che compare con un solo nome è collocata abbastanza in alto mentre quelle dove quel nome ricompare seguito da una o più specificazioni si trovano piuttosto in basso. E ad ogni modo tutta questa strumentazione è utilizzata per dimostrare che vi è una distinzione reale tra le divinità che si differenziano tra loro solo per il secondo nome (o nel cognome, il *last name* adottato da Allen). Tra l'altro, le liste sono presentate con molta cura, ricorrendo anche all'uso di colori per distinguere tra loro tipi di divinità oppure le loro triadi (ma talvolta la resa cromatica non è buona: il giallo e il rosa non sono ben visibili).

Si passa quindi all'esplorazione dei tre ambiti indicati dal sottotitolo del volume e che qui possiamo solo seguire a grandi linee, evidenziando i punti principali del ragionamento dimostrativo. Vengono perciò per prime le dee Ištar, studiate prevalentemente per l'epoca neoassira e in base alle formule che abbiamo indicato all'inizio, cui si aggiunge anche l'aggettivazione (per es. Ištar ninivita). Nell'esaminare le liste inserite nei vari contesti (le EGLs), Allen difende strenuamente la distinzione tra Ištar-di-Ninive e Ištar-di-Arbela (i trattini vogliono indicare la stretta appartenenza tra i due sostantivi, a formare un nome completo), per le quali si delineano le caratteristiche e anche in minor misura l'evoluzione cronologica delle loro attestazioni. Si affronta poi la questione della loro possibile identificazione con Mullissu, la dea che nel mondo sumerico e babilonese era consorte di Enlil e in ambito assiro diviene consorte di Assur: può essere una dea a sé ma Ištar-di-Ninive può diventare una Mullissu, mentre Ištar-di-Arbela lo può diventare solo occasionalmente (ma su questo punto Allen riconosce che rimangono problemi). L'Ištar aggettivata (Ištar-ninivita) invece non lo diventa mai. Infine, nomi usati come epiteti, e che indicavano in un primo tempo divinità identificate con Ištar, possono essersi resi autonomi; in essi è scomparso il teoforico Ištar e sono sorte così divinità nuove, distinte da lei (per es. Anunītu e Dīritu): possono essere considerate esempi di molteplicità delle dee associate a Ištar o «a form of the splintered divine from (the unspecified) Ištar» (197). Effettivamente, le argomentazioni a favore di una distinzione sono stringenti, ma si deve anche rilevare che, per quanto riguarda le due dee su cui verte il discorso principale, cioè Ištar-di-Ninive e Ištar-di-Arbela, al di là di una loro distinzione, data appunto dalla diversa localizzazione, non si riesce a cogliere ciò che intrinsecamente le tiene distinte nelle loro caratteristiche di fondo.

Ci si trasferisce poi al secondo ambito, quello occidentale del mondo semitico, dove le divinità sono meno numerose e prevale il nome divino Baal, seguito spesso da nome geografico. Si inizia con l'analisi di due liste di offerte (KTU² 1.118 e RS 20.024 [in accadico]): nella prima dopo un *b'l špn* (Baal-di-Safon) seguono sei *b'lm* e si discute perciò su quale sia la loro relazione con il primo; trattandosi di un testo cultuale, la ripetizione ha senso se ognuno di essi (*b'lm* va inteso come singolare: il plurale sarebbe solo di intensità) riceve offerte diverse ed è quindi distinto dagli altri. Da altre liste di dei in testi sacrificali si può inoltre dedurre che il Baal (non specificato) è diverso dal Baal-di-Safon e va inteso come Baal-di-Ugarit, specialmente quando le offerte sono presentate nel tempio di Baal, in Ugarit. Baal-di-Safon può essere stato considerato superiore al

Baal-di-Ugarit e quest'ultimo può essere derivato (*splintered*) dal primo. Invece nei testi mitologici (si pensi al *Ciclo di Baal*), Baal-di-Safon può essere presentato e invocato senza la sua specificazione geografica perché non ve ne sono altri in concorrenza e il contesto è chiaro. La specificazione si rende necessaria in contesto non mitologico e diventa talmente intrinseca che l'espressione può diventare persino un toponimo (si ricordi il Baal-di-Safon [reso comunemente Baal-Safon] di Es 14,2 e Nm 33,7). Per Allen, Baal-di-Ugarit rimane un dio nazionale, mentre Baal-di-Safon assurge a divinità internazionale. Insomma, la distinzione è data dal contesto ma è lo stesso Allen ad affermare che è difficile individuarlo, e gli scribi hanno comunque avvertito la necessità di determinarlo o per lo meno di lasciarlo intendere. Ma anche qui allora si ripresenta il problema del come sia possibile scoprire (se non addirittura indovinare) l'intenzione degli scribi e di conseguenza quale attendibilità si debba accordare alle distinzioni che emergerebbero dai testi.

Baal può essere inoltre nome proprio oppure epiteto, e qui allora si traccia una storia delle sue attestazioni, che parte dalla Ebla del III millennio e si sofferma sull'associazione (sempre nella zona occidentale, o Levante) tra Baal e il nome Hadad/Adad, che designa un dio della tempesta, verso la metà del II millennio, anche per il fatto che quest'ultimo è stato posto a capo di vari pantheon dell'area siro-palestinese. Si prende quindi in considerazione Hadad-di-Aleppo o Baal-di-Aleppo, che è una divinità Baal localizzata, con una lunga storia e ampia diffusione, dalle quali si ricava che ogni ambito culturale o determinate zone geografiche possono aver indicato la prima parte del nome composto con il nome proprio del dio della tempesta locale (per es. Tešub in zona ittito-urrita, o anche Tarḥund), ma la specificazione «di-Aleppo» è rimasta costante, e ciò indica che la precisazione geografica è più importante del primo nome (come già per Ištar) ed è determinante ai fini della distinzione tra divinità.

Nel I millennio, mentre alcune divinità della tempesta (indicate con Baal) vengono meno, acquista importanza Baal-Šamēm/Šamaim/Šamayin («Signore-del-Cielo»), sulla cui origine si sono formulate varie ipotesi ma che probabilmente è una divinità nuova, elevata al vertice gerarchico anche per via della sua natura, che la collega al cielo e le conferisce perciò un potere più universale. Pur affiancato da divinità femminili, non ha consorte né genealogia. Altre divinità Baal del I millennio sono Baal-Šemed (dove il secondo nome [«bastone/ randello/mazza»] non è però geografico) e Baal-Ḥamān («Baal-di-Amano», la catena montuosa della Siria nordoccidentale); questo, secondo alcuni, potrebbe essere identificato con El, aprendo quindi la via per poterlo assimilare anche al Kronos greco e al Saturno latino (e da ciò si dedurrebbe ulteriormente che le divinità Baal non sono da considerarsi tutte divinità della tempesta). Una rassegna completa dei Baal specificati (e differenziati) è offerta dall'ampia lista della tavola 5.5 (397-400), nella quale compaiono naturalmente anche i Baal biblici (Baal-Me'on, Bal-Pe'or, Baal-Berit ecc.). E al termine di questa sezione Allen ha voluto inserire anche una breve panoramica di divinità femminili (Anat, Ašera, Astart/Astarte e Tanit), munite di nomi geografici, su cui però possiamo qui sorvolare, poiché non emerge nulla di diverso rispetto al ragionamento di fondo. E del resto anche tutta la trattazione dell'ambiente semitico occidentale

non adduce nuove conoscenze, ma è certo encomiabile per l'ampiezza dei dati raccolti e la loro elaborazione a tesi, dove l'elemento specificatore, quasi sempre geografico, è ancora una volta fattore discriminante per stabilire la distinzione (e il caso del Baal-di-Aleppo è ad esempio assai ben illustrato). E dal lato metodologico si conferma ancora che questa differenziazione tra divinità è deducibile da una correlazione tra specificazioni diverse (i secondi nomi) che si ricavano dalla documentazione in cui esse compaiono assieme o sono tratte da un contesto.

Con tutte queste premesse ci si accosta certo incuriositi al terzo settore esaminato in questo studio, quello dedicato al dio Yahweh (= Y.). E qui ci si imbatte subito nell'affermazione che, diversamente da Ištar e Baal, non vi sono indicazioni che Y. sia o possa diventare un nome comune, e inoltre nel mondo biblico ed extrabiblico non vi sono liste in cui altre divinità siano in contrasto o in competizione con uno Y. non specificato. Pertanto la metodologia seguita sinora non può essere adottata in questo caso. L'argomento sembra piuttosto specioso, dovuto semplicemente a una situazione fortuita, determinata dalla documentazione occasionale sinora disponibile. Tuttavia non si rinuncia a un esame delle formule, per stabilire se si possa parlare di uno Y. localizzato. E il problema si è posto soprattutto con la scoperta di Kuntillet 'Ajrud negli anni Settanta del secolo scorso, per cui Allen dedica buona parte dell'ultimo capitolo del volume all'analisi dei testi ivi rinvenuti. Ma inserisce anche la sua trattazione in un esame di quegli aspetti o di quei testi biblici da cui si potrebbe dedurre una qualche molteplicità di Y. Inizia dunque dalla frase dello *Sema'* (Dt 6,4), inquadrandola anche nella questione del passaggio dal «dio dei padri» a questa nuova divinità. Tra le possibili traduzioni di quella frase, a seconda dei legami sintattici che si intendono stabilire tra le sue componenti, egli preferisce «Y. our God is one Y.», che sembra contrapporsi a una qualche molteplicità. Ma in fondo non è questo il punto principale del problema, anche se quel testo va affrontato per introdursi a uno studio serio dello yahwismo, alla pari di altre questioni qui debitamente riesumate, come le prime attestazioni del nome (al tempo di Ramses II), che lo considerano un toponimo della terra dei Sašu, e la provenienza dal sud di questa divinità, chiaramente attestata per es. in Gdc 5,4-5 e Dt 33,2. Ma sono appunto i testi di Kuntillet 'Ajrud a costituire problema. Va osservato in proposito che Allen li cita seguendo l'edizione curata da Ze'ev Meshel e altri (*Kuntillet 'Ajrud [Horvat Teman]. An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem 2012), ma bisognerebbe tener conto anche delle correzioni apportate da Émile Puech nella recensione dell'opera («Les inscriptions hébraïques de Kuntillet 'Ajrud (Sinai)», in *RB* 121[2014], 161-194). Si studiano dunque qui le quattro attestazioni di Y. legate a un nome geografico (tralasciando la questione del suo legame con Ašera): Y.-di-Samaria su un vaso (*pithos* A) che si trova in un locale sulla cui parete è scritto Y.-di-Teman, e le altre due attestazioni di quest'ultimo su un altro vaso (*pithos* B) posto all'esterno (ma una di esse è stata più recentemente eliminata da Erhard Blum, anche se ciò non viene a sminuire quanto è esposto qui da Allen: cf. «Die Wandinschriften 4.2 und 4.6 sowie die Pithos-Inschrift 3.9 aus Kuntillet 'Ajrud», in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 129[2013], 21-54). Vengono naturalmente rie-

vocate tutte le questioni riguardanti il sito, la sua origine e la sua funzione, i probabili autori di queste iscrizioni e altro ancora, ma quel che interessa maggiormente è la spiegazione dell'elemento geografico legato al nome divino e anche l'eventuale reazione del visitatore che in uno stesso locale si trovava di fronte a un nome divino con due specificazioni geografiche diverse. Nel contesto del volume e della metodologia adottata in precedenza, ci si può chiedere però legittimamente se questa presenza simultanea non sia una versione diversa delle attestazioni che si trovano unite in uno stesso documento (le liste): alla sequenza testuale si sostituisce qui la compresenza nello spazio. Ma Allen si preoccupa soprattutto di spiegare che le due specificazioni geografiche non sono testimonianze di uno Y. localizzato: il Teman indicherebbe solo una provenienza mitica della divinità e Samaria non va inteso come luogo di un culto particolare di Y., sebbene fosse un centro importante dal lato religioso, sulla base soprattutto dei testi biblici. E in effetti è ben difficile riuscire a localizzare i due culti in due templi ben definiti, e il recente tentativo di Nadav Na'aman di situarli rispettivamente a Bethel e Beersheva non è plausibile (cf. «In Search of the Temples of YHWH of Samaria and YHWH of Teman», in *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 17[2017], 76-95).

Poiché si occupa di formule, Allen sottolinea che non si trova mai Y.-di-Gerusalemme e neppure propriamente ed esattamente ND//che-abita(in)-NG (neppure in testi come Sal 135,21; Gl 4,17.21; Is 8,18). Piuttosto, il noto Y.-degli-eserciti può somigliare alla formula ND-di-NG, ma anzitutto il secondo nome non è geografico e gli eserciti sono quelli celesti: Y. è collocato in cielo e la formula lo lega in particolare a Gerusalemme e al suo tempio, per cui «a singular or incomparable Yahweh needed no geographic markings from a Jerusalemite or Judahite perspective. The full name Yahweh-of-Hosts did not locate the deity but extolled his character, so the name did not reinforce the idea that the deity's sovereignty was limited geographically or was confined to the earthly realm in the same way that the names of Yahweh-of-Jerusalem and Yahweh-of-Zion might have» (295). E infine, sempre a proposito di formule, neppure si trova Y. legato a un luogo mediante un *bet* locativo: «in Sion» di Sal 99,2 e «in Ebron» di 2Sam 15,7 sul piano sintattico non si collegano a Y. ma ad altri elementi delle loro rispettive frasi (ed effettivamente qui la dimostrazione è convincente).

A più riprese Allen puntualizza che tutto questo discorso su Y., e le conclusioni cui perviene, e che comunque tendono a difendere una unicità di quel dio, il quale quindi non risulta «splintered», vale sia nell'ipotesi che Israele fosse monoteista sia in quella che lo considera politeista. E ha certamente ragione, tanto che l'emergere di questa osservazione suona persino estemporaneo e anzi inopportuno, sollecitato forse dall'intento di fornire una risposta a possibili obiezioni che sarebbero comunque non pertinenti. Ma dalla sua trattazione possono invece sorgere dubbi sull'applicazione e sull'adeguatezza del metodo basato su formule, attraverso cui si giunge qui a mostrare che non si può parlare di uno Y. localizzato (e a prescindere anche dal valore che Allen intende dare in genere alle divinità localizzate e quindi distinte tra loro). E lo possiamo illustrare con un esempio. Nella tavola 5.5 a p. 398 si elenca tra i Baal con epiteti (geografici) anche il Baal-Šamēm attestato nel papiro Amherst 63 12.18 (con un

breve commento nella nota 119 alle pp. 426s). Ora, l'inno da cui è tratta la citazione (12.11-19) in quel papiro è scritto in demotico ma è in lingua aramaica e ciò pone già problemi per la sua decifrazione, e si discute tra l'altro se il *b'l šmyn* della r. 18 appartenga effettivamente all'inno o sia stato aggiunto. Ma nel testo si cita più volte Y. (*yhw*), che viene invocato assieme a un dio *byt'l* (Bethel) verso la fine della composizione. È vero che l'inno è tardivo (IV sec. a.C.) ma si può ipotizzare che appartenesse a una comunità egiziana erede di quella di Elefantina, ormai scomparsa in quella data. Se, come si ritiene con una certa fondatezza, quest'ultima proveniva dal nord di Israele, non sembra troppo azzardato pensare che quell'inno accosti un dio Y. a un dio Bethel e sorge allora il problema della loro relazione reciproca. Bethel potrebbe rappresentare uno Y. localizzato, fino al punto da sostituirlo nel nome. Ciò varrebbe naturalmente per l'ambiente originario dell'inno e indipendentemente dalle sue connessioni con il Sal 20 e lo Y. che vi compare (questo collegamento con il salmo è noto da tempo e su di esso si sono formulate varie ipotesi; per una soluzione intermedia si è pronunciato recentemente Karel van der Toorn, «Psalm 20 and the Amherst Papyrus 63,XII, 11-19: A Case Study of a Text in Transit», in F.E. Greenspahn – G.A. Rendsburg [edd.], *Le-ma'an Ziony: Essays in Honor of Ziony Zevit*, Eugene, OR 2017, 244-259).

Pur dovendo registrare un notevole impegno nella conduzione di questa ampia ricerca, e confessare onestamente che si resta ammirati e impressionati per la mole di lavoro che racchiude, le perplessità che sorgono dall'ultima parte del volume si estendono anche all'indietro, poiché ci si pone anzitutto la domanda se l'analisi delle formule sia la via più adatta per studiare la differenziazione del divino. Ma anche di fronte a un nome composito viene da chiedersi se conti più la prima o la seconda parte: secondo Allen è quest'ultima a decidere della distinzione tra divinità, soprattutto se espressa in termini geografici. Ma il problema di fondo resta quello di precisare quale sia il significato della prima: anche quando un nome proprio di divinità può aver perduto il suo significato originario, se viene ancora utilizzato e specificato non sembra perdere la sua funzione. Perché Ištar-di-Ninive e Ištar-di-Arbela sono pur sempre chiamate Ištar? Baal-di-Safon e Baal-di-Aleppo forse possono coprire dei della tempesta distinti tra loro in origine, ma quel che vale non è tanto la loro localizzazione quanto il loro agire come dei della tempesta e poco importa se in un luogo o in un altro (e senza sopprimere con questo le identità locali). E in tale loro funzione gli dei costituiscono davvero, tanto nella loro singolarità quanto nella loro collettività, un organismo responsabile dell'ordine cosmico, nella concezione che sta alla base dei vari pantheon del Vicino Oriente antico. Insomma, se si dovesse giudicare dal titolo del libro, si direbbe che lo *splintered* del divino dovrebbe intendersi in italiano piuttosto come «scheggiato» anziché «frantumato/spezzato».

Il volume ha sofferto di una travagliata gestazione editoriale. Il testo della tesi, rielaborato, è stato edito nel 2015, ma con gravi e numerose lacune. Per rimediare, è stata compilata in seguito una lista di *Errata*, reperibile *on line*, che è stata utilizzata per questa ristampa (2017). Ma sono rimasti ancora diversi punti su cui si dovrebbe intervenire, che riguardano soprattutto le citazioni bibliografiche non coerenti (in nota indicate talvolta con sigle e a volte per esteso, e la lista delle

sigle [XVII-XX] è incompleta), l'uso disomogeneo del corsivo (specialmente per i testi di Ugarit) e altri refusi (particolarmente, e com'era purtroppo da attendersi, per le citazioni dei testi in italiano).

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

B. PONGRATZ-LEISTEN, *Religion and Ideology in Assyria* (SANER 6), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2015, p. XVII-553, cm 24, € 113,95, ISBN 978-1-5015-1577-4; ISSN 2161-4415.

Il volume qui presentato è uno studio attento e approfondito di un tema a lungo battuto nel campo dell'assiriologia, e cioè il rapporto tra ideologia e religione in Assiria. L'autrice prende in analisi fonti iconografiche e testuali, offrendo un'opera aggiornata in cui si delineano gli sviluppi dell'ideologia assira dalle sue origini (terzo millennio a.C.) al VII sec. a.C., e se ne identificano i tropi ricorrenti. Particolare rilievo viene dato all'apparato sociale alla base della propaganda ideologica, la classe degli intellettuali, il cui ruolo essenziale nella diffusione dell'ideologia regale viene trattato estensivamente nell'ultimo capitolo. Il libro include undici capitoli e un'appendice, seguiti dalla bibliografia e dall'indice.

Il primo capitolo consiste in un'introduzione, e comprende una breve storia degli studi e la definizione dei termini chiave che saranno il filo rosso del volume: 1) tradizione, intesa come memoria culturale, influenzata dalle dinamiche sociali; 2) discorso culturale, che corrisponde alla riformulazione della tradizione e che passa attraverso tutti i media – iconografie, testi e pratiche ritualistiche; 3) ideologia regale, definita «subcategory of cultural discourse» (21), e cioè la prospettiva ideologica del re, che cerca di stabilire la propria autorità plasmando la tradizione. In questo capitolo viene anche definito lo scopo dello studio, ovvero quello di rintracciare contesto, problematiche ed evoluzione dell'ideologia regale assira.

Il secondo capitolo definisce i primi sviluppi del discorso ideologico assiro, seguendone i primi passi sin dall'emergere della scrittura (periodo Uruk IV), e soffermandosi sul III millennio a.C. Vengono prese in analisi fonti iconografiche, come la Stele degli Avvoltoi o il vaso di Uruk, e testuali, come l'inno reale di Šulgi. Particolare rilievo viene dato all'influsso hurrita sulla tradizione culturale della Mesopotamia settentrionale.

Il terzo capitolo si concentra soprattutto sul periodo paleo-babilonese, descrivendo l'influenza e lo sviluppo della tradizione culturale sumero-babilonese nel nord dell'Assiria, testimoniata non solo da aspetti formali (l'uso del «dialetto inno-epico» in alcuni testi provenienti da Aššur), ma anche paleografico-archeologici (tavolette scritte con grafia babilonese rinvenute a Šubat Enlil, moderna Tell Eilan). L'autrice si sofferma sulla figura di Šamši-Adad I, il cui regno

rappresenta una svolta nella creazione dell'ideologia del potere. È in questo periodo, infatti, che si afferma uno dei tropi più importanti della tradizione culturale assira, e cioè l'associazione della persona del re al dio Aššur. Elementi di tradizione paleo-accadica e influssi delle regioni di Ešnunna e Tigonānum – a loro volta caratterizzate da discorsi culturali autonomi – si intrecciano in una dialettica che è il risultato dell'espansione del regno di Šamši-Adad a nord e a ovest della Mesopotamia.

L'ideologia religiosa che prevede la volontà del dio Aššur di estendere universalmente i confini dell'impero assiro, e dunque la pretesa da parte dei re assiri di regnare sulla totalità, è l'oggetto di indagine del quarto capitolo. Il concetto di totalità, espresso attraverso i termini *kiššatu* e *kibrāt erbettim* – che in origine indica solo gli argini del Tigri e dell'Eufrate, ma che in seguito prenderà un significato molto più ampio, fino a venire tradotto con «universo» –, si lega a quello di impero universale. Il binomio impero-cosmo si esprime in testi letterari e in iscrizioni reali, ma è nell'erudito trattato di geografia di periodo neoassiro, la cosiddetta «Geografia di Sargon», che il concetto di un impero ideale esteso al mondo intero trova la sua rappresentazione paradigmatica.

Pongratz-Leisten rimarca come nel pensiero mesopotamico non ci sia una divisione netta tra funzione laica e funzione religiosa del re, il cui ufficio regale viene anzi spesso definito da termini usati anche in ambiti culturali. Religione e politica, infatti, si legano anche nel vocabolario fino a corrispondersi, e a questo proposito l'autrice riporta come esempio la parola accadica *šangû* (sumerico *sanga*), che viene inserita tra i titoli regali durante il regno di Aššur-Uballiṭ I. Questa analisi viene presentata nel capitolo quinto, dove pure viene introdotto uno dei modelli narrativi fondamentali dell'ideologia assira, ovvero l'immagine del re come cacciatore, guerriero e costruttore di templi. Nelle iscrizioni reali assire i tre aspetti del re si presentano in una catena di azioni consequenziali: il sovrano deve cacciare per difendere la propria comunità dagli animali selvatici, e allo stesso modo deve sconfiggere in guerra i nemici del paese. Solo allora, quando la situazione di stabilità e pace è affermata, gli è possibile costruire templi per la divinità.

Il motivo ricorrente del re cacciatore viene approfondito nel sesto capitolo, in cui si illustra anche il tropo della prosperità, diretta conseguenza del favore della divinità. In questa sede, l'autrice sottolinea l'importanza di considerare l'ideologia assira in rapporto al mito e presenta, tradotto, il testo *LKA* 62 (252ss), la cui edizione è riportata in appendice. All'interno di questo capitolo si introduce anche il tropo che associa la figura del re a Ninurta/Ningirsu.

Nel settimo capitolo si affronta l'emergere di un altro importante motivo letterario del discorso culturale assiro, cioè quello del re sapiente. Si ritorna inoltre sulla struttura narrativa del re cacciatore, guerriero e costruttore di templi, definita attraverso un termine preso in prestito dall'antropologia, «*Chaîne opératoire*» (286), ed espressa appieno nelle iscrizioni reali di Tiglath-Pileser I allo scopo di rafforzarne la legittimazione. A questo proposito, Pongratz-Leisten propone di leggere le iscrizioni commemorative e dedicatorie come strumenti che permettevano ai sovrani di dimostrare di aver seguito la giusta condotta e perciò di meritare il supporto divino.

Nell'ottavo capitolo l'ideologia assira è analizzata dalla prospettiva del mito, di cui viene rimarcata l'importanza nella formazione di un discorso culturale. Testi mitici ed epici, infatti, spesso rielaborati e arricchiti da relazioni intertestuali, costituiscono un repertorio di immagini e concetti familiari che contribuiscono alla memoria culturale e alla costruzione della tradizione della comunità.

Il rapporto tra divinazione, legge e legittimazione viene trattato nel nono capitolo, nel quale si indagano le pratiche divinatorie e l'uso delle profezie sotto Esarhaddon e Aššurbanipal, offrendo anche utili confronti con corrispondenti pratiche ittite. Il decimo capitolo si focalizza sui rituali reali assiri, la cui performance pubblica, nella quale il re era coinvolto in prima persona in quanto «garante dell'ordine civico e cosmico» (391), era uno strumento essenziale per rafforzare il legame tra divinità e potere regale, e dimostrare il favore divino accordato al sovrano. Nell'undicesimo capitolo si discute l'importanza della classe intellettuale nella diffusione della propaganda reale, e la sua cooperazione con le *élites* politiche e con il re stesso. Gli intellettuali erano i custodi della tradizione culturale, producevano e diffondevano il linguaggio del potere, e contribuivano dunque a plasmare l'immagine del sovrano attraverso le raccolte di rituali, incantesimi, testi letterari e iscrizioni.

Il volume riporta in appendice (468-476) l'edizione di *LKA* 62 (468-475), che include una nuova traslitterazione, un commento filologico e un'analisi della lingua, dello stile, degli aspetti ortografici e della struttura. Come sopra accennato, la traduzione del testo non è riportata qui, ma è presentata nel capitolo quinto. Considerato come una favola allegorica, *LKA* 62 mostra similarità con il poema eroico di Tiglath-Pileser I (*LKA* 63), e serve a illustrare chiaramente il tropo dell'azione bellica vittoriosa perché condotta con il favore del dio, e in nome del dio stesso (Aššur). La traduzione di Pongratz-Leisten deve molto a quella proposta da Benjamin Foster e pubblicata nell'antologia *Before the Muses: an anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, MD 2005, 336, ma presenta nuove idee e spunti di riflessione su alcuni versi problematici.

L'ultima pagina dell'appendice è dedicata alla traslitterazione, purtroppo priva di commento, di Rm 2,4-5, la cui traduzione è offerta alle pp. 374-375. Seguono bibliografia (477-530) e indice (531-553), in cui vengono elencati temi, nomi (personali, divini, toponimi e nomi di studiosi moderni), lemmi e locuzioni in lingua (accadica, sumerica e hurrita), e infine i testi cuneiformi.

L'opera di Pongratz-Leisten riesce nel suo intento e fornisce un quadro chiaro e approfondito dell'evoluzione e delle caratteristiche principali dell'ideologia del potere in Assiria. Dando prova di lodevole erudizione, l'autrice traccia lo sviluppo di tropi e motivi ricorrenti attraverso un'analisi diacronica di numerosissime fonti. Vengono citati in traduzione molti testi letterari, storiografici e culturali che, insieme all'ampio apparato di immagini presentato, risultano fondamentali per comprendere le dinamiche sociali e culturali sia all'interno della società e cultura assira, sia in rapporto alle civiltà vicine. I testi oggetto di studio, tuttavia, mancano di una traslitterazione, che in molti casi potrebbe invece facilitare il lettore nella comprensione dei contenuti.

Il volume è adatto a studenti che muovono i primi passi nello studio dell'assiriologia e che cercano un quadro generale sulla visione del mondo e sulle fonti

mesopotamiche, ma è utile anche a studiosi più esperti che vogliano approfondire l'argomento specifico. Lo stile, abbastanza scorrevole, ma talvolta ripetitivo, non toglie nulla a un'opera indubbiamente valida.

L'autrice è attenta a rimarcare il concetto chiave che permette di cogliere davvero il ruolo, la produzione e la riproduzione dell'ideologia e dell'immagine politica dei re assiri nel contesto della *Weltanschauung* mesopotamica: la religione, insita in ogni aspetto del pensiero, influenzava tutti gli ambiti sociali, dalla letteratura alla politica, dall'arte all'economia, e allo stesso modo si estendeva all'ideologia regale, permeandola e modellandola. Con questo libro, Pongratz-Leisten riesce a illustrare chiaramente l'indissolubile legame tra religione e potere in Assiria.

Geraldina Rozzi
Università Ca' Foscari
Via Trebbia, 5
00198 Roma
geraldinarozzi@gmail.com

A CURA DI
PAOLO BECCEGATO - RENATO MARINARO

Rifarsi una vita

Storie oltre il carcere
Introduzione di Francesco Soddu
Postfazione di Alessandro Pedrotti

Il libro racconta storie di persone che hanno sbagliato per i motivi più diversi. Ma racconta soprattutto storie di donne e uomini che hanno avuto la possibilità di un riscatto morale, civile o spirituale, grazie alle pene alternative al carcere, al conforto di chi ha dato loro fiducia e le ha considerate innanzitutto persone, alle famiglie che hanno saputo aspettare e offrire loro una ragione di speranza, alle comunità che le hanno accolte senza giudicare, a chi ha saputo offrire loro la possibilità di un lavoro e di sentirsi utili.

«LAPISLAZZULI»

pp. 144 - € 10,00



EDB

**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

LIBRI RICEVUTI

- ALETTI J.-N., *The Birth of the Gospels as Biographies. With Analyses of two Challenging Pericopae* (AnBib. Studia 10), Gregorian & Biblical Press, Roma 2017, p. 174, cm 23, € 22,00, ISBN 978-88-7653-702-8.
- ANSELMO V., *Fece ciò che è male agli occhi di Yhwh. La figura narrativa di Acab in 1 Re* (AnBib. Dissertationes 220), Gregorian & Biblical Press, Roma 2018, p. 323, cm 23, € 28,00, ISBN 978-88-7653-704-2.
- BEALE G.K. – CARSON D.A., *L'Antico Testamento nel Nuovo. Commento ai testi 3* (Biblioteca del Commentario Paideia 6), Paideia, Torino 2017, p. 1433-2156, cm 22, € 82,00, ISBN 978-88-394-0902-7.
- BRUNI L., *Dialoghi della notte e dell'aurora. Una rilettura di Isaia*, EDB, Bologna 2018, p. 240, cm 20, € 20,00, ISBN 978-88-10-55927-7.
- CERVERA I VALLS J., *Mestres Catalans de l'Exegesi Historicocrítica* (Scripta et Documenta 108), Abadia de Montserrat 2017, p. 315, cm 23,5, € 23,00, ISBN 978-84-9883-936-4.
- CORALLO A., *La casa del Nuovo Testamento. Introduzione alla lettura biblica*, EDB, Bologna 2018, p. 87, cm 21, € 9,50, ISBN 978-88-10-71222-1.
- DAHAN G. – DELMAN S. – DURRER M., *San Francesco e la Bibbia. Letture medievali del testo sacro* (Temi Biblici 12), EDB, Bologna 2018, p. 192, cm 21, € 22,50, ISBN 978-88-10-22512-7.
- Daniele. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI e MARCO SETTEMBRINI, EDB, Bologna 2018, p. 119, cm 26, € 13,50, ISBN 978-88-10-82137-4.
- DUNN J.D.G., *Parola viva* (StBi 190), Paideia, Torino 2017, p. 324, cm 21, € 26,00, ISBN 978-88-394-0907-2.
- FAUSTI S., *Il Vangelo di Marco* (Lettura pastorale della Bibbia), EDB, Bologna 2018, p. 379, cm 24, € 32,00, ISBN 978-88-10-21142-7.
- GARGANO I., *Lectio divina sul Vangelo di Marco 5. Il tempio, le pietre, il potere* (cc. 11-13), EDB, Bologna 2018, p. 127, cm 18,5, € 14,60, ISBN 978-88-10-71918-3.
- GEIGER G., *Introduzione all'aramaico biblico* (SBF Analecta 85), Edizioni Terra Santa, Milano 2018, p. 117, cm 24, € 16,00, ISBN 978-88-6240-562-1.
- GIANOTTO C. – SBARDELLA F. (edd.), *Tra pratiche e credenze. Traiettorie antropologiche e storiche. Un omaggio ad Adriana Destro* (Scienze Umane n.s. 11), Morcelliana 2017, p. 358, cm 23, € 26,00, ISBN 978-88-372-3152-1.
- Giosuè – Giudici. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI e FRANCESCA MAZZOTTI, EDB, Bologna 2018, p. 253, cm 26, € 27,00, ISBN 978-88-10-82138-1.
- GRAMAGLIA P.A., *Marcione e il Vangelo di Luca. Un confronto con Matthias Klinghardt*, Accademia University Press, Torino 2017, p. XV-371, cm 21, € 28,00, ISBN 978-88-99982-36-2.

- Isaia in Egitto. Papiri tolemaici e vicende della comunità giudaica che legge Isaia 58* (Testi del Vicino Oriente antico 6. Letteratura ebraica e aramaica 5), a cura di MARCO SETTEMBRINI, Paideia, Torino 2018, p. 158, cm 21, € 29,00, ISBN 978-88-394-0916-4.
- KANG S.W., *L'atteggiamento del Salterio greco verso i popoli pagani. Studio comparativo tra il TM e la LXX sul tema dell'universalismo* (RivB Suppl. 65), EDB, Bologna 2018, p. 282, cm 24, € 39,50, ISBN 978-88-10-30255-2.
- LAMBRECHT J., *In Search of Meaning II. Another Year of Reflection on the New Testament (2017-2018)*, Scholars' Press, Riga 2018, p. 431, cm 22, € 63,90, ISBN 978-620-2-31203-5.
- L'opera di Luigi Cagni 1929-1998*, a cura di GIANCARLO TOLONI, Paideia, Torino 2018, p. 153, cm 21, s.i.p., ISBN 978-88-394-0922-5.
- LORUSSO G., *Introduzione a Paolo. Profilo biografico e teologico* (CSB 84), EDB, Bologna 2018, p. 157, cm 21, € 14,50, ISBN 978-88-10-41036-3.
- MALY A., *Dall'atleta incatenato al campione celeste. Escatologia e metafora agnostica nella Lettera ai Filippesi* (RivB Suppl. 63), EDB, Bologna 2017, p. 203, cm 24, € 22,00, ISBN 978-88-10-30250-7.
- Marco. *Nuova traduzione ecumenica commentata*, a cura di ERNESTO BORGHI, Edizioni Terra Santa, Milano 2017, p. 279, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-6240-514-0.
- MARINO M., *Buono è Dio. Intorno al Salmo 73* (Orizzonti biblici), Cittadella Editrice, Assisi 2017, p. 215, cm 21, € 16,50, ISBN 978-88-308-1613-8.
- MAZZINGHI L., *Weisheit* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Kohlhammer, Stuttgart 2018, p. 556, cm 25, € 99,00, ISBN 978-3-17-022424-7; e-ISBN 978-3-17-029020-4 (PDF); e-ISBN 978-3-17-029021-1 (EPUB); e-ISBN 978-3-17-029022-8 (MOBI).
- NOBEL L., *Introduzione al Nuovo Testamento* (Biblica), EDB, Bologna 2018, p. 116, cm 21, € 15,00, ISBN 978-88-10-22183-9.
- ORLANDO L., *Da Gerusalemme a Roma. Due poli di una ricerca incompiuta. In onore di P. Giuseppe Buonsanti*, Ecumenica Editrice, Bari 2018, p. 122, cm 24, € 15,00, ISBN 978-88-88758-98-5.
- PAGANINI S., *Cappuccetto rosso e la creazione del mondo. Come si interpreta un testo* (Lapislazzuli), EDB, Bologna 2018, p. 79, cm 18, € 9,50, ISBN 978-88-10-55923-9.
- PANZARELLA S., *Giona. Tra crisi e rinnovamento del ministero profetico* (Orizzonti biblici), Cittadella Editrice, Assisi 2018, p. 98, cm 21, € 10,90, ISBN 978-88-308-1625-1.
- PUCA B., *La preghiera nell'epistolario paolino* (ai crocevia), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, p. 169, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-6124-693-5.
- RAVASI G., *La voce del silenzio* (Le ispiere), EDB, Bologna 2018, p. 45, cm 18, € 6,00, ISBN 978-88-10-56910-8.
- RAVASI G., *Quanto manca ancora all'alba? La Bibbia e il pensiero apocalittico* (Lapislazzuli), EDB, Bologna 2017, p. 156, cm 18, € 15,00, ISBN 978-88-10-55914-7.

- Re 1 e 2. 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 2018, p. 311, cm 26, € 35,00, ISBN 978-88-10-82136-7.
- ROGERSON J. – DAVIES P., *Il mondo dell'Antico Testamento* (Introduzioni e Trattati 45), Queriniana, Brescia 2018, p. 381, cm 23, € 44,00, ISBN 978-88-399-2195-6.
- SCANDROGLIO M., *Michea. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici. Primo Testamento 17), Paoline, Milano 2017, p. 281, cm 23, € 38,00, ISBN 978-88-315-4870-0.
- SICRE J.L., *Satana contro gli evangelisti. Un dibattito in cielo* (CSB 84), EDB, Bologna 2017, p. 157, cm 21, € 14,50, ISBN 978-88-10-41036-3.
- WÉNIN A., *Salmi censurati. Quando la preghiera assume toni violenti* (CSB 83), EDB, Bologna 2017, p. 126, cm 21, € 14,00, ISBN 978-88-10-41034-9.
- ZENI S. – CURZEL C. (edd.), *La speranza della croce*, EDB, Bologna 2017, p. 139, cm 21, € 17,00, ISBN 978-88-10-21402-2.

A CURA DI ERNESTO DIACO

L'educazione secondo papa Francesco

Contributi di A. Spadaro, A. V. Zani, G. Zanniello, G. Mari,
G. Del Core, S. Ciatelli

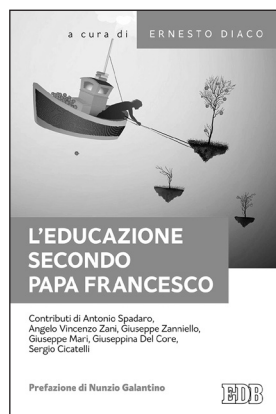
Prefazione di Nunzio Galantino

Atti della X Giornata pedagogica del Centro studi
per la scuola cattolica. Roma, 14 ottobre 2017

La prima parte del volume è dedicata al significato dell'educazione nell'opera di Jorge Mario Bergoglio sia come vescovo che come papa, mentre la seconda delinea il quadro di una possibile «pedagogia» di Francesco attraverso l'analisi del suo pensiero educativo e lo spazio che nei suoi discorsi viene riservato alla scuola e al mondo giovanile. I contributi sono stati elaborati in occasione della X Giornata pedagogica svoltasi per iniziativa del Centro studi per la scuola cattolica, costituito all'interno dell'Ufficio nazionale per l'educazione, la scuola e l'università della CEI.

«FEDE E ANNUNCIO»

pp. 140 - € 14,00



EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

CONFERENZA EPISCOPALE DELLA TOSCANA

La forza della parola

Lettera su comunicazione e formazione
a 50 anni dalla morte di don Lorenzo Milani

Con ancora nella memoria l'eco della visita a Barbiana di papa Francesco, i vescovi toscani mettono a tema l'acuta riflessione di don Lorenzo Milani sul primato della comunicazione e sul valore della parola. «Da sempre la storia umana ne ha riconosciuto il potere – parola che trasforma e guarisce, ma anche immobilizza e ferisce –, al punto da elaborare vere e proprie strategie per irregimentarla e tenerla, se possibile, sotto controllo. Ed è paradossale che, proprio nel tempo in cui la comunicazione si moltiplica e tocca ogni sfera della vita, la parola umana subisce, in realtà, un vero e proprio esilio».

«DOCUMENTI ECCLESIALI»

pp. 88 - € 4,50



EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

A CURA DI
GIUSEPPE GURCIULLO - EMILIANO STRINO

Governo fraterno

La novità di Francesco d'Assisi
nella società delle relazioni liquide

L'idea dell'autorità in Francesco d'Assisi non ha nulla a che vedere con il potere, il prestigio e il dominio, tipici di una mentalità mondana. Egli stesso volle essere non un capo ma un fratello, non un maestro ma un testimone, non un padrone ma un servo. Lo spirito francescano del governare insiste sull'uguaglianza in fraternità in forza della professione dei voti e del Vangelo. Il volume raccoglie gli atti dell'omonimo convegno, svoltosi a Siracusa dal 25 al 27 settembre 2015 per iniziativa della Provincia dei Frati Minori Cappuccini.

A cura di
GIUSEPPE GURCIULLO
EMILIANO STRINO

Governo fraterno

*La novità di Francesco d'Assisi
nella società delle relazioni liquide*

VITA RELIGIOSA
HDB

«PROBLEMI DI VITA RELIGIOSA»

pp. 224 - € 23,00



**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

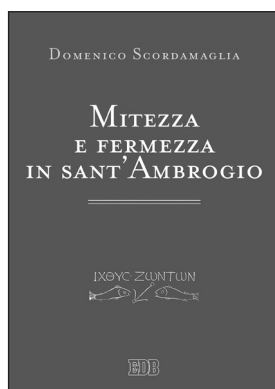
www.dehoniane.it

DOMENICO SCORDAMAGLIA

Mitezza e fermezza in sant'Ambrogio

L'esigenza di comporre mitezza e fermezza, presente nelle pagine di vari Padri della Chiesa, viene osservata nell'opera di Ambrogio. Il primo capitolo studia i brani che il vescovo di Milano dedica al Petto di Cristo, sorgente che consente di attingere alla combinazione di mitezza e fermezza. Il secondo inquadra il tema all'interno del comportamento paterno di Dio lungo la storia e nell'agire di Gesù.

Il terzo allarga la ricerca in molteplici ambiti: il mondo della natura, alcune grandi figure dell'Antico e del Nuovo Testamento e il tempo in cui il vescovo di Milano vive e opera.



«PRIMI SECOLI»

pp. 208 - € 18,00



**Edizioni
Dehoniane
Bologna**

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

www.dehoniane.it

ILARION ALFEEV

La Chiesa ortodossa

5. Sacramenti e riti

Prefazione del card. Robert Sarah

Nell'Oriente ortodosso, solo alla fine del XIX e nel XX secolo la teologia riconduce la riflessione sui sacramenti nell'alveo del pensiero dei Padri. Il volume si sofferma su: battesimo, cresima e consacrazione del crisma; eucaristia; penitenza (confessione); ordinazione ai ministeri sacri (vescovo, sacerdote, diacono) e consacrazione per i servizi liturgici (lettore, suddiacono); estrema unzione; matrimonio; professione monastica; sepoltura (funerale) e altre forme di commemorazione dei defunti; consacrazione del tempio; benedizione dell'acqua; funzioni di supplica.

«STUDI RELIGIOSI - NUOVA SERIE»

pp. 340 - € 35,00



EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it