

Una presenza necessaria aperta alla responsabilità credente

Durante la 45ma Settimana Biblica è venuto a trovarci il card. Gualtiero Bassetti, presidente della Conferenza Episcopale Italiana. Un avvenimento nuovo, nonostante che la CEI riconosca l'ABI e con quest'ultima abbia stabilito una convenzione.

Nel suo intervento il presidente della CEI ha riconosciuto il lavoro «scientifico» dell'ABI per il quale ha espresso apprezzamento e ne ha sottolineato l'importanza e la necessità per la vita della Chiesa. Ha invitato, inoltre, a non dimenticare l'attenzione verso il popolo di Dio attraverso l'impegno della divulgazione della parola di Dio e del sostegno all'Apostolato biblico.

Mentre ancora ringraziamo il cardinal Bassetti per la presenza e il suo sostegno, pubblichiamo qui di seguito il testo del suo indirizzo di saluto.

Carissimi Professori e studiosi di Sacra Scrittura, Membri dell'Associazione Biblica Italiana, è con amicizia e stima che rivolgo un caloroso saluto a nome dei Vescovi della Conferenza Episcopale Italiana a tutti voi, partecipanti alla 45ma Settimana Biblica Nazionale.

Il tema che avete scelto per questa settimana di studi è quanto mai attuale. Già nella passata edizione del 2016, leggendo vari testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, vi siete soffermati su una delle espressioni più significative della persona umana, quella riguardante la polarità maschile-femminile. Anche quest'anno affronterete questioni non solo prettamente esegetiche o teologiche, ma antropologiche. Non posso non notare, a questo riguardo, il prezioso contributo che state offrendo alla riflessione che la Chiesa italiana, specialmente in occasione del V Convegno Ecclesiale Nazionale, ha aperto sull'uomo, e, più precisamente, sull'*umanesimo*, cercando di comprendere come, anche nel nostro tempo, un nuovo umanesimo possa essere fondato su Gesù Cristo e il suo vangelo.

Nella presente Settimana Biblica vi concentrate su un'altra dimensione dell'esperienza umana, che non viene affatto nascosta, ma anzi messa bene in evidenza dalle Scritture sacre, ovvero la dimensione del *limite* e della *fragilità*. Il Salmo 90 — il testo che accompagna e guida le vostre riflessioni — ci dice che la fragilità si declina in diverse forme. Anzitutto, in quel primo limite che è rappresentato dal corpo, che però può diventare luogo dell'alleanza e, quando toccato da Dio, corpo sanato. Ancora, vi soffermerete sulla fragilità delle attività umane nel tempo, come anche sulla fragilità stessa della parola di Dio, con quell'estrema fragilità che si ritrova addirittura nello «svuotamento» del Verbo (cf. Fil 2,7). Lo stesso Figlio, infatti, ha vissuto fino in fondo, fino alla morte, il limite dell'uomo, e per questo possiamo condividere quegli stessi suoi sentimenti che — ci ricordava a Firenze papa Francesco — fondano l'umanesimo cristiano, ovvero l'umiltà e il disinteresse (cf. *Incontro con i rappresentanti del V Convegno Ecclesiale della Chiesa Italiana*, Cattedrale di Santa Maria del Fiore, Firenze, 10 novembre 2015).

Mi torna alla mente, a questo proposito, quanto papa Francesco ha scritto nella *Evangelii Gaudium* riguardo alla Bibbia, trattando dell'omelia e paragonando la parola di Dio a una *persona*, con la quale incontrarsi ogni giorno, e alla quale dedicare «un tempo gratuito, e senza fretta», tempo che si dedica «unicamente alle cose o alle persone che si amano; qui — continua Francesco — si tratta di amare Dio che ha voluto *parlare*» (EG 146). Ecco perché vi è anche, in qualche modo, una fragilità nella parola di Dio che si coglie non solo quando essa non viene accolta, ma persino — ci spiega il Pontefice — quando viene interpretata male. Per tale ragione la Bibbia deve essere avvicinata, scrive Francesco, proprio come ci si deve accostare a ogni persona, «con la massima attenzione e con un santo timore di manipolarla» (*ibid.*).

Vi ringrazio, carissimi professori e studiosi della Sacra Scrittura, perché con il vostro impegno faticoso, nascosto e spesso non riconosciuto, ci aiutate a non travisare il contenuto della parola di Dio e a trasmetterne fedelmente il messaggio.

Ma la stessa fragilità della Parola — che può essere manipolata e male compresa — è oggi anche più evidente riguardo alla persona umana. Lo stesso papa Francesco, nel discorso che vi rivolgeva in occasione dell'udienza a termine della passata Settimana Biblica del 2016, vi ricordava che la dignità della persona umana può degradarsi (cf. *Discorso del Santo Padre Francesco all'Associazione Biblica Italiana*, 15 settembre 2016). Sono sotto gli occhi di tutti quelle situazioni in cui il li-

mite nell'esperienza umana viene dato non tanto dalla vita stessa, ma è purtroppo causato dagli egoismi degli uomini, allorquando non accolgono i più deboli, o usano violenza sui piccoli, o sfruttano i bisognosi e i poveri.

Ecco perché anche il vostro impegno è più che mai importante per aiutare tutti i battezzati e tutti gli altri uomini e le donne di buona volontà a rivedere, alla luce della Bibbia, il nostro modo di vivere e di agire. In questa società «liquida», mentre tutto è effimero e passa, voi ci insegnate, mostrandone il valore perenne per ogni generazione, che «la Parola del Signore rimane in eterno» (1Pt 1,25). E la Parola chiede di essere messa in pratica nell'amore verso Dio e verso il prossimo (cf. Lc 10,27).

Carissimi Professori e studiosi della Bibbia, la Chiesa attende tanto da voi, in questo tempo di cambiamenti epocali. Noi Vescovi affidiamo anche e soprattutto a voi, per iniziare, il compito di aiutarci nella celebrazione di quella iniziativa lodevole che il Santo Padre ha voluto (per la prima volta nella storia della Chiesa) come momento di sensibilizzazione del popolo di Dio che – sarà necessario ribadirlo – ancora non apprezza fino in fondo le Scritture della nostra tradizione. Mi riferisco a quella «Giornata della Bibbia» che non può essere semplicemente una iniziativa tra le altre, ma dalla quale invece può prendere l'avvio quel dinamismo dell'«uscire» su cui insiste papa Francesco e che è quanto mai necessario per la nostra Chiesa.

Per questa ragione, vi raccomando di continuare a investire sempre più energie in quell'ambito speciale della diffusione della Bibbia nella forma dell'Apostolato Biblico. Non dovete dimenticare che l'Associazione Biblica Italiana è l'unica associazione teologica ufficialmente riconosciuta dalla Conferenza Episcopale Italiana, con la quale nel 2012 è stata conclusa una convenzione che riguarda proprio la pastorale biblica nel nostro Paese. Se voi, dunque, siete giustamente impegnati nello studio e nell'insegnamento, nella pubblicazione di opere di livello scientifico, nella partecipazione a congressi nazionali e internazionali, come anche siete impegnati in diverse forme di dialogo interculturale, ecumenico, e con l'Ebraismo (in forza della condivisione della Bibbia ebraica), non dimenticate – ve lo ripeto – di aiutare il nostro popolo con opere di alta divulgazione, con l'annuncio del vangelo, e con lo spezzare anche ai più «piccoli» quello che voi studiate con sapienza e scienza.

Carissimi, al termine della vostra Settimana procederete anche all'elezione del Presidente della vostra Associazione, così come anche dei

nuovi membri del Consiglio. Colgo così l'occasione per ringraziare il Presidente uscente, don Luca Mazzinghi, che per otto anni ha guidato con sapienza l'Associazione, e di formulare i miei più sentiti auguri perché il nuovo collegio eletto possa svolgere con la benedizione di Dio il proprio compito.

A tutti voi formulo il mio migliore augurio per i lavori di questa Settimana, e affido al buon Dio, che non cessa di donare la sua Parola, il bene che farete con la vostra vita e con il vostro impegno per lo studio della Bibbia.

CARD. GUALTIERO BASSETTI
Presidente della Conferenza Episcopale Italiana

Dn 10,1–12,3: storia «coeva» e «risoluzione finale» nelle riletture degli antichi oracoli

Premesse

Nei cc. 10–12, che vengono comunemente indicati come «la rivelazione finale»,¹ il linguaggio delle visioni diviene lettura degli eventi della storia coeva² ed escatologia del futuro. Un linguaggio che si apre e si chiude alla rivelazione e si serve estesamente del procedimento della cosiddetta «inner-biblical interpretation», che da un lato aiuta la comprensione, dall'altro la rende più misteriosa e complessa. Per questi capitoli, Fishbane parlava di un'antologia di antichi oracoli profetici e, pur riconoscendo il suo debito ai sostenitori del metodo storico critico, lo modificava in modo significativo, spiegando che la «inner-biblical exegesis» aveva inizio dalla Scrittura e procedeva verso le tradizioni che si basavano su di essa. In sintesi, la prima esegesi si trovava dentro la Scrittura stessa.³ Fin dal 1977, Collins aveva tuttavia affermato che le visioni escatologiche del libro di Daniele non erano meditazioni su verità senza tempo, ma piuttosto interpretazioni di una specifica situa-

¹ J.J. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, MN 1993, 369; L.E. HARTMAN – A. DI LELLA, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 23), New Haven-London 2005, 255.

² Il problema dell'autore o degli autori del libro di Daniele e della data di composizione del libro è piuttosto discusso, tuttavia, riguardo ai capitoli qui considerati, la probabilità che siano stati scritti in età maccabaica è ritenuta prevalente, vedi ad es. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 26. Per una breve sintesi del problema, cf. M. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period. History, Ideology, Theology*, Leiden 2006, 52-54. Per quanto riguarda la traduzione italiana dei testi biblici, si tiene conto, in genere, della Bibbia CEI 2008, tranne cambiamenti che verranno comunque specificati.

³ Attraverso una vasta ricognizione dei materiali biblici, M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, 441-524, divideva tutta la «inner-biblical exegesis» in quattro categorie, all'ultima delle quali, indicata come «mantologica» e definita come «the study of material which is ominous or oracular in scope and content», riferiva Daniele.

zione storica, la persecuzione degli ebrei da parte di Antioco IV Epifane.⁴ Non doveva suscitare sorpresa, aggiungeva Henze in tempi più recenti, il fatto che un testo giudaico, il cui primo oggetto è di descrivere la fine del regime oppressivo di Antioco, «employs language and theology at home in Israel's prophetic Scriptures».⁵ Infine, alcuni studi importanti degli ultimi decenni hanno sottolineato la dipendenza letteraria di Daniele soprattutto da Isaia, con approfondimenti di carattere lessicale e contenutistico.⁶ Questo lavoro, nei limiti imposti dalla ricerca, si propone di penetrare nel mondo visionario di Daniele attraverso l'analisi di alcuni esempi tratti dai cc. 10-12, per i quali il linguaggio e la rilettura degli antichi oracoli profetici appaiono particolarmente evocativi/allusivi, ma anche spaziando al di là di essi. Al centro della ricerca sarà soprattutto il c. 11, con le vicende dei regni del lungo *excursus* storico (11,2-35) che, preceduto da un'epifania celeste e dagli scontri tra gli angeli delle nazioni (10,1-6.16-21), si conclude con un annuncio profetico che sembra trasferire la storia nell'aldilà (12,1-3).

L'epifania angelica nella rilettura di Ezechiele (Dn 10,4-6)

Il c. 10, che costituisce l'apertura della sezione, contiene una epifania angelica, preceduta da una data,⁷ probabilmente fittizia, che ha lo

⁴ J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula, MT 1977, 115.191.

⁵ M. HENZE, «The use of Scripture in the Book of Daniel», in M. HENZE (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 291 e 294, dove si ricordano allo stesso tempo le visioni di Isaia e di Ezechiele come antecedenti ad analoghi incontri con il divino. Y. ZAKOVITCH, «Inner-biblical Interpretation», in HENZE (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, 27 e 35-61, ha definito la «inner-biblical interpretation» come esegesi che appare dentro la Bibbia stessa, «as light that one biblical text shines onto another», sottolineando inoltre che esiste un confine indistinto tra interpretazione biblica ed extrabiblica e che questo tipo di esegesi ha diverse modalità, che vanno dall'interpretazione lessicale alla giustapposizione, dall'analogia al riempimento di spazi vuoti, alla risoluzione di contraddizioni e altro.

⁶ In realtà, uno di questi studi, G. BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah: Allusive Characterization of Foreign Rule in the Hebrew-Aramaic Book of Daniel* (LHBOTS 606), London-New York 2015, 2, sottolineava come già nel 1948 «saw a small blizzard of interest in Daniel's use of Isaiah». Tra gli studi contemporanei, cf. anche A. TEETER, «Isaiah and the King of AS/syria in Daniel's Final Vision: On the Rhetoric of Inner-Scriptural Allusion and the Hermeneutics of "Mantological Exegesis"», in B.J. WRIGHT III (ed.), *A Teacher for All Generations. Essays in Honor of J.C. VanderKam* (JSJ.S. 153/1), I-II, Leiden-Boston, MA 2012, I, 169-199.

⁷ In realtà la questione riguarda sia la data sia la presenza di Ciro, re dei persiani. Secondo Dn 1,21 la carriera di Daniele presso la corte di Babilonia durò «fino al primo

scopo di provvedere al contesto per il *vaticinium post eventum* che segue.⁸ La visione di Dn 10,4–6 è stata messa in relazione con quella del c. 1 del libro di Ezechiele soprattutto da Henze, il quale ha sviluppato in modo analitico il confronto tra le due epifanie, sottolineando che quasi ogni elemento nella descrizione che Daniele fa dell'angelo ha un parallelo diretto nell'incontro di Ezechiele con il divino.⁹ Tuttavia, oltre alle notevoli somiglianze, ci sono anche delle differenze che estendono la relazione semantica anche ad altri passi di Ezechiele.¹⁰ Ad esempio, appare unica l'espressione di Dn 10,5: «un certo uomo» (אִישׁ־אֶחָד), tuttavia il «vestito di lino» (לְבוּשׁ בְּדִים) richiama Ezechiele (9,2.3.11; 10,2.6.7) e lo indica come un essere angelico.¹¹ Si può osservare in generale che Daniele sembra aver derivato dal profeta soprattutto alcuni elementi propri del lessico delle visioni, spesso presenti nelle teofanie,¹² che potremmo dire decorativi della figura epifanica, come ad esempio il topazio (תְּרָשִׁי). Ma, mentre in Ez 1,16 la pietra preziosa è riferita alle ruote del carro divino (מְרֹאֵה הָאוֹפְנִים וּמַעֲשִׂים כְּעֵין תְּרָשִׁישׁ), in Dn 10,6 è assimilata al corpo dell'uomo (וּגְוִיָּתוֹ כְּתְרָשִׁישׁ). Così la folgore, che in Dn 10,6 è paragonata alla luce del volto (וּפְנָיו כְּמְרֹאֵה בָרָק), indica in Ez 1,14 la velocità degli esseri angelici (וְהַחַיּוֹת רָצוּא וְשׁוֹב כְּמְרֹאֵה הַבּוֹק) con una leggera variante tra i sinonimi בָּרָק di Dn 10,6 e בּוֹק di Ez 1,14. E ancora, le «torce o fiamme» (לְפָדִים) in Ez 1,13 sono riferite al movimento dei carboni ardenti in mezzo alle figure angeliche, mentre in Dn 10,6 indicano il fulgore degli occhi come fuoco (כְּלִפְדֵי אֵשׁ). E infine, sia in Daniele che in Ezechiele, i piedi (in Daniele anche le braccia) sono splendenti come lucido bronzo (Dn 10,6 / Ez 1,7: כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלִל). Ma, se consideriamo i contesti all'interno dei quali si trovano le due visioni, allora essi,

anno del re Ciro». La scelta del «terzo anno», che corrisponde al 536 a.C., è parallela al «terzo anno del regno del re Baldassar» (8,1), cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 372. Per il problema della data vedi anche W.H. SHEA, «Wrestling with the Prince of Persia. A Study on Daniel 10», in *AUSS* 21(1983), 225-232.

⁸ HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 277-278. Anche il nome «Ciro re di Persia» è anacronistico in relazione alla data fittizia del 536 a.C., in quanto Ciro fu re di Persia prima che egli conquistasse Babilonia nel 538 a.C., ma dopo la conquista fu conosciuto con altre designazioni: re di Babilonia; il re (cf. 1,21); il grande re, il re dei re. Ciro fu chiamato di nuovo «re di Persia» in età ellenistica.

⁹ Cf. HENZE, «The use of Scripture in the Book of Daniel», 293-294.

¹⁰ Ad es., alla distinzione iniziale tra «un certo uomo» (אִישׁ־אֶחָד) di Dn 10,5 e «una figura dalle sembianze umane» (כְּדְמוּת בְּנֵי אָדָם) di Ez 1,26, lo stesso Daniele propone alcune varianti: in Dn 10,16: «come la somiglianza dei figli dell'uomo» (כְּדְמוּת בְּנֵי אָדָם) e in Dn 10,18 «quella figura d'uomo» (כְּמְרֹאֵה אָדָם).

¹¹ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 373 nota 5.

¹² *Ibid.*, 373 nota 6.

a prima vista, appaiono diversi.¹³ Mentre in Ezechiele i quattro esseri viventi sono i rappresentanti della signoria di Colui che siede in trono su di loro e, allo stesso tempo, ne esaltano la magnificenza e la grandezza,¹⁴ la visione di Daniele è propedeutica alla narrazione della storia di età ellenistica. Tuttavia i riti preparatori alla visione – la penitenza e il digiuno per tre settimane e l'indicazione precisa della data e del luogo dell'incontro –,¹⁵ indicano il particolare rapporto che lega Daniele alla visione, che è un incontro con il divino, con il Signore della storia, attraverso la mediazione dell'angelo.¹⁶

È l'angelo interprete,¹⁷ infatti, che spiega a Daniele quella profezia *ex eventu* che procede sempre su due piani: da un lato gli scontri nel cielo (10,13.21), dall'altro la storia di guerre che avvengono sulla terra (11,2b-45).¹⁸ Questi scontri nel cielo avvengono tra contrapposti «principi»: gli angeli patroni della Persia e della Grecia e Michele, il patrono di Israele. L'angelo interprete combatterà prima contro il «principe» di Persia (10,13), poi contro il «principe» di Iavan (la Grecia).

¹³ Cf. per la discussione sulla presenza delle figure angeliche, se una o due in Daniele, B. OTZEN, «Michael and Gabriel. Angelical Problems in the Book of Daniel», in F. GARCÍA MARTÍNEZ – A. HILHORST – C.J. LABUSCHAGNE (edd.), *The Scriptures and The Scrolls. Studies in Honour of A.S. Van der Woode On the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden-New York-Köln 1992, 116.

¹⁴ W. EICHRODT, *Ezechiele, capitoli 1-24*, Brescia 2001, 77.

¹⁵ Dn 10,4: «Il giorno ventiquattro del primo mese, mentre stavo sulla sponda del grande fiume, cioè il Tigri»; sia la durata del digiuno, inusuale, che la specificazione della data e del luogo dell'incontro possono essere ritenute espedienti per rendere la narrazione più vivace; addirittura l'indicazione del Tigri è stata ritenuta da alcuni commentatori una glossa, cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 373.

¹⁶ Si ritiene che l'angelo in questione sia Gabriele, come nei cc. 8 e 9, ma in questo caso l'identificazione non è esplicita: COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 373.

¹⁷ M. SETTEMBRINI, *Sapienza e Storia in Dn 7-12* (AnBib 169), Roma 2007, 140, osserva come nell'ultima sequenza del libro la figura del mediatore acquisti particolare importanza: «Il mediatore è l'unica fonte di rivelazione per Daniele, il quale non deve altro che ascoltare le sue parole, perché di fatto la sua apparizione sostituisce ogni altra forma di visione».

¹⁸ COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 109, osserva come le visioni dei cc. 7-8 e la narrazione angelica dei cc. 10-12 attingano in modo consistente a materiali della tradizione e, in gran parte, mitologici. Ogni sezione attinge a un insieme diverso di motivi mitologici: Dn 7 al vecchio mito cananeo del conflitto tra Baal e Yam; Dn 8 al mito della rivolta di Halal ben Shacar; Dn 10-12 al sistema mitico delle divinità nazionali. Tuttavia, all'interno di ogni sezione, troviamo un modello simile, in ognuno dei quali è in gioco la sovranità sul cielo e sulla terra. Prima, c'è una minaccia, posta da un re o più re ribelli; poi questa minaccia è respinta da poteri soprannaturali e, infine, segue una situazione di salvezza, espressa come un regno in Dn 7, come risurrezione in Dn 12 e solo implicita in Dn 8. Queste tre sezioni di Daniele sono connesse dal fatto che tutte si incontrano sulla carriera del re seleucide Antioco IV Epifane.

L'unico ad aiutare l'angelo interprete sarà Michele, «il vostro principe» (10,21: שָׁרָפָם).

Gli «angeli delle nazioni» (Dn 10,13.20-21): echi¹⁹ biblici ed extrabiblici

In un contributo sui problemi angelologici del libro di Daniele, Otzen osservava che nel c. 10 troviamo «a throng of angels»,²⁰ tra i quali egli individuava Gabriele, l'*angelus interpretis* (v. 10), e Michele, l'angelo protettore di Israele (vv. 16.21). Oltre a questi, c'era un altro elemento caratteristico per l'angelologia, e cioè l'idea degli «angeli delle nazioni».²¹

Alcuni testi biblici mostrano con chiarezza l'esistenza di un dio nazionale, ad esempio Is 36,18-20, ma la formulazione classica si trova in Dt 32,8.²² Daniel Block tuttavia sottolinea la difficoltà causata da un problema testuale, evidenziato dal confronto tra il Testo Masoretico e la LXX. Mentre infatti i primi tre versi concordano, YHWH indicato con il titolo עֲלֵיוֹן / ὁ ὑψιστος, non solo ha separato «i figli dell'uomo» nei loro rispettivi popoli, ma ha anche loro assegnato un possesso territoriale, determinato da confini,²³ le due recensioni divergono nel quarto verso, che riguarda il principio in base al quale si fondano la divisione delle nazioni e la collocazione dei loro territori (v. 8d). Secondo il TM, il numero delle nazioni fu determinato dal numero dei figli di Israele (לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), secondo la LXX invece dal numero della corte celeste, cioè dagli angeli (κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ). Questa variante pone il problema della priorità del testo della LXX rispetto al TM,²⁴ sostenuta da alcuni studiosi, che si appoggiano anche su un frammento

¹⁹ BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah*, 4-9, usa il termine «allusion» a indicare una figura retorica, un espediente, con il quale «the text at hand evokes (by describable means) an earlier text...», tuttavia qui si preferisce usare il termine italiano «echi», nel senso di risonanze in testi biblici ed extra-biblici, di tipo soprattutto terminologico, anche se talvolta riguardano anche il contenuto.

²⁰ OTZEN, «Michael and Gabriel», 115.

²¹ *Ibid.*, 117.

²² COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 108.

²³ D. BLOCK, *The Gods of the Nations. A Study in Ancient Near Eastern National Theology*, Eugene, OR 2013, 25-27.

²⁴ Questa ipotesi fu suggerita nel 1951 da Skehan, il quale sosteneva che il TM fosse il prodotto di un pio ebreo che viveva in un mondo politeistico nel quale il riconoscimento di esseri soprannaturali accanto a Dio presentava serie difficoltà teologiche, cf. P.W. SKEHAN, «The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Deut. 32:1-43)», in *CBQ* 13(1951), 154.

di Dt 32 della grotta 4 di Qumran.²⁵ Se dunque i frammenti di 4Q e il testo della LXX preservassero la lettura originale di Dt 32, la sequenza cronologica degli eventi potrebbe indicare l'esistenza di una corte celeste, presieduta da YHWH e formata da esseri celesti, indicati come «i figli di Dio», i principi o gli angeli, ognuno dei quali fu stabilito come patrono e guardiano di un particolare territorio, mentre Israele rimase proprietà di YHWH e non ebbe bisogno di nessun patrono intermediario.²⁶

Ma c'è un ulteriore approfondimento. Nel 1975 Collins, tracciando le linee dell'idea di YHWH come divino guerriero, aveva individuato in Dn 10,20ss la struttura politeistica della guerra santa nel Vicino Oriente, con la differenza principale che «the gods have been reduced to the status of lesser heavenly beings. So Michael, not Yahveh, is the heavenly warrior who fight for Israel».²⁷ Si è vista dunque nella figura di Michele un'evoluzione del capo dell'esercito del Signore apparso a Giosuè (Gs 5,13), e dell'angelo dell'Esodo,²⁸ ma anche un parallelo con Nm 22,23 e 1Cr 21,16.²⁹ Anche nella tradizione rabbinica le figure indicate in Gs 5,13, Nm 22,23 e altri sono specificate come «Michele» e, se è vero che queste tradizioni sono tardive, insieme ad altro materiale menzionato, possono aiutarci a vedere il passaggio da YHWH come guerriero divino alla figura di un angelo combattente, che rappresenta YHWH nella sua capacità di guerriero e che può essere vista come una figura indipendente, da ultimo personalizzata come Michele.³⁰

²⁵ P. SKEHAN, «A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut. 32) from Qumran», in *BASOR* 136(1954), 12-15, il quale nota che, nel punto in questione, si trova *bny 'l*....., lettura che poi da successive scoperte fu integrata in *bny 'lym*.

²⁶ BLOCK, *The Gods of the Nations*, 32. Cf. anche COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 109.

²⁷ J.J. COLLINS, «The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic», in *VT* 25(1975), 600-601. C'è da osservare però che altrove Gabriele è ritenuto solo come *angelus interpres*, cf. OTZEN, «Michael and Gabriel», 120 e soprattutto 121-123.

²⁸ COLLINS, «The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll», 601 nota 20.

²⁹ P.D. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel*, Atlanta, GA 2006, 129, osserva come in Gs 5,13 venga riferita l'apparizione a Giosuè di «un uomo (אִישׁ) in piedi che aveva una spada sguainata», richiamando immediatamente Nm 22,23 e 1Cr 21,16, dove troviamo una figura simile, indicata però come «l'angelo del Signore» (אֲנֹכְיָהּ מִלְאָךְ יְהוָה), cf. anche OTZEN, «Michael and Gabriel», 120; COLLINS, «The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll», 601.

³⁰ OTZEN, «Michael and Gabriel», 121. In un'ampia dissertazione sulla figura di Michele nel libro di Daniele, L.O. ANDERSON, *The Michael Figure in the Book of Daniel*,

Nei riferimenti a Michele (10,13.16.21), menzionato qui per la prima volta nella Bibbia ebraica,³¹ il termine מִכְיָאֵל³² sembra indicare una entità angelica di rango superiore, colui che è capo degli angeli.³³ Il riferimento a Michele come principe che protegge i figli di Israele (Dn 10,13) sembra solo in apparenza in contraddizione con Dt 32,8. Le diverse prospettive derivano dai due diversi intenti dei testi, in quanto Dt 32,8 vuole sottolineare lo *status* particolare di Israele e le speciali relazioni delle nazioni con YHWH, mentre in Daniele Michele ha la funzione di un agente celeste incaricato della difesa di Israele. Il ruolo di YHWH come patrono di Israele non preclude l'impiego di altri esseri spirituali che operano per lo stesso scopo.³⁴

La breve ricerca sul significato degli «angeli delle nazioni» e sul ruolo di «Michele, il grande principe», dimostra una stretta relazione dell'autore dei cc. 10–12 con testi biblici, ma anche con le loro riletture, richiamandosi probabilmente anche a testi extra-biblici (cf. *infra*, nota 35). Una ricchezza inter-testuale che getta luce sulla impressionante capacità di correlare testi diversi in una visione unica, da parte del Daniele di questi capitoli.

Andrews University, Dissertations 1997, si sofferma sui termini che solitamente vengono considerati per indicare un essere celeste: di fronte all'ipotesi che nel II sec. a.C. il termine מִכְיָאֵל sia stato sostituito da מִשְׁרַף egli osserva che, se è vero che מִכְיָאֵל per indicare un'entità angelica nel libro di Daniele è utilizzato solo due volte (3,28; 6,22), la più comune designazione con la quale Daniele indica un essere trascendente, celeste, è di legare la sua somiglianza a quella di un uomo (7,13; 8,15.16; 9,21; 10,5.16.18; 12,6.7) (<https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/index.5.html>, 137).

³¹ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 375.

³² Per uno studio analitico dell'uso del termine nell'Antico Testamento e nel Libro di Daniele, cf. ANDERSON, *The Michael Figure in the Book of Daniel*, 128-141.

³³ Alcune occorrenze piuttosto antiche di Michele si possono trovare anche nel Libro di Enoc (*1Enoc* 9,1; 10,11; 20,5); nell'ultima occorrenza è elencato come «uno dei santi angeli» (Μιχαήλ, ὁ εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων), cf. G.W.E. NICKELSBURG – J.C. VANDERKAM, *1 Enoch. A New Translation Based on the Hermeneia Commentary*, Minneapolis, MN 2004, 40. Cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 375. Anche a Qumran troviamo l'angelo Michele; egli è menzionato nel *Rotolo della Guerra* come uno degli arcangeli (1QM 9,15-16) e, in modo più significativo, gli è data autorità tra gli *elim* in 1QM 17,6-7. Per uno studio ancora più completo sulla figura di Michele, vedi T.J. KRAUS, «Angels in the Magical Papyri. The Classical Example of Michael, the Archangel», in F.W. REITERER – T. NICKLAS – K. SCHÖPFLIN (edd.), *Angels. The Conception of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (DCLY 2007), Berlin-New York 2007, 611-627.

³⁴ BLOCK, *The Gods of the Nations*, 30 nota 33.

Rileggere la storia coeva a partire dagli oracoli di Isaia (Dn 11,2-45)

Il c. 11 è certamente il più ricco di riferimenti profetici, che si intrecciano l'un l'altro creando un testo complesso, ma allo stesso tempo armonioso e pieno di mistero. Un capitolo affascinante, per il quale il riferimento alle profezie è il necessario punto di partenza per la possibilità di una rilettura e interpretazione del presente, del periodo coevo all'autore. In questo capitolo, la profezia della storia ellenistica non menziona eventi, non fa nomi, ma i popoli e gli eventi possono essere identificati.³⁵ Così i regni del sud o mezzogiorno (i Tolemei) sono in continue guerre con i regni del settentrione o nord (i Seleucidi) in un crescendo che porta alla carriera di Antioco III, tuttavia il centro dell'attenzione è rivolto ad Antioco IV Epifane, al quale è dedicata più della metà del capitolo.³⁶ Dal v. 21 fino al v. 45, termine del capitolo, la narrazione si sviluppa intorno all'ascesa di Antioco (vv. 21-24); la sua prima campagna contro l'Egitto (vv. 25-28); la sua seconda campagna contro l'Egitto, seguita dalla persecuzione degli ebrei (vv. 29-35) e infine la fase trionfante (vv. 36-39), la campagna finale e la caduta (vv. 40-45).³⁷

«Avanzerà come un'inondazione» (Dn 11,10.40)

Una possibilità di avvicinarsi a comprendere la visione apocalittica della storia coeva di Dn 11 è data dallo studio del suo linguaggio. In questo senso Fishbane può costituire il punto di partenza; egli ritiene infatti che la terminologia e il linguaggio di Is 10,22-23 dominino in

³⁵ COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, 110. A questo proposito, BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah*, 61-62, parla di «a veneer of apocalyptic opacity», di una anonimata formale, la quale fornisce il terreno per un'allusione metaforica nella quale l'ultimo vero «re del nord» è rappresentato in termini che ricordano un altro dominio reale che in precedenza era avanzato dal nord verso Gerusalemme: l'Assiria, particolarmente così come era stato rappresentato da Isaia.

³⁶ COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, 110. R.J. CLIFFORD, «History and Myth in Daniel 10-12», in *BASOR* 220(1975), 23-24, delinea la struttura della testimonianza storica di Dn 11,2b-12, individuando in Dn 11,2b-13,3 le sezioni principali della storia coeva: dalla terza guerra siriana (11,2b-9) ad Antioco III (223-187) in 11,10-19, a Seleuco IV (187-175) in 11,20, ad Antioco IV (175-163), che costituisce il *climax*. Cf. anche HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 286-305.

³⁷ Per la divisione in periodi, cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 371.

Dn 11,³⁸ ma dal momento che il linguaggio di questa unità isaiana trova eco in Is 28,15–22, che si riferisce all'avanzata degli assiri, non si potrebbe escludere la possibilità che proprio quest'ultima sezione sia la fonte di Dn 11.³⁹

Dn 11,10: וְשַׁטַּף Dn 11,22: וְשַׁטְפוּ Dn 11,26: וְשַׁטְפוּ Dn 11,40: וְשַׁטַּף	Is 10,22: שֹׁטֵף	Is 28,15: שֹׁטֵף Is 28,17: וְשַׁטְפוּ Is 28,18: שֹׁטֵף שֹׁטֵף
Dn 11,36: עַד-כָּלָה זַעַם כִּי נִחְרָצָה (per il termine זַעַם cf. Is 10,5: זַעֲמוֹי) Dn 11,27: כָּזָב Dn 11,44: וְשִׁמְעוֹת	Is 10,23: כָּלָה וְנִחְרָצָה	Is 28,22: כִּי-כָלָה וְנִחְרָצָה Is 28,15.17: כָּזָב Is 28,19: שִׁמְעוֹת

I termini evidenziati da Fishbane, in quanto comuni a Daniele e Isaia, indicano da un lato la forza dell'avanzata militare, così come espressa dal verbo שַׁטַּף che significa «sommergere, travolgere», e dal sostantivo שִׁמְעוֹת che indica il senso di paura provocato dal rumore dell'avanzata dei nemici, dall'altro la distruzione, l'ineluttabilità della distruzione, secondo la coppia di sostantivi כָּלָה וְנִחְרָצָה, tradotti come «il decreto di rovina», mentre altri sostantivi, come כָּזָב, indicano comunque elementi negativi, come la perfidia o la falsa verità.⁴⁰

Le numerose connessioni lessicali tra Daniele e Isaia sono state osservate anche da Brooke Lester, il quale nota come le avanzate degli eserciti dei re del nord dentro e oltre la Giudea siano descritte come «inundatingly passing over», un passaggio simile a un'inondazione (וְשַׁטַּף וְעָבַר). Questa frase, usata per indicare le campagne militari in Giudea di Antioco III (11,10) e di Antioco IV (11,40), ha una corrispondenza linguistica nella descrizione metaforica di Isaia, quando parla dell'occupazione militare di Giuda operata dagli assiri (Is 8,8: וְשַׁטַּף וְעָבַר). In realtà, quando Daniele evoca le incursioni di Antioco IV nel sud del paese (11,22.26), non si riferisce alle attività in Giudea e quindi impiega una modalità allusiva più libera (cf. 11,22: וְשַׁטְפוּ

³⁸ FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 490.

³⁹ Per le connessioni lessicali della tabella, cf. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 490.

⁴⁰ Cf. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 490-491.

e 11,26: אִשְׁטוּרָה),⁴¹ tuttavia la presenza di un linguaggio tecnico-militare in Dn 11 appare chiaramente derivata per lo più da Is 28,15-22 e suggerisce l'ipotesi che l'autore di Dn 11 abbia visto nella Siria il compimento delle antiche tragiche profezie concernenti l'Assiria. Più che dalla vicinanza geografica dei due paesi, questa associazione esegetica potrebbe essere stata provocata dal fatto che gli oracoli isaiani contro l'Assiria non erano stati ancora compiuti. Il fatto che le ultime profezie fossero state sigillate tra i discepoli di Isaia (Is 8,16b: חֲתוּם) potrebbe avere avuto una speciale rilevanza per l'autore apocalittico, che anche aveva sigillato le profezie per un tempo futuro (Dn 12,9: וְחֲתָמוּם).⁴² Questa ipotesi di Fishbane è certamente suggestiva, ma l'uso di una certa terminologia, pure se aiuta a comprendere la rilettura di Isaia da parte di Daniele, non attualizza sufficientemente il messaggio della storia coeva. Un ulteriore approfondimento riguarda altre applicazioni di antiche profezie; lo stesso Fishbane cita, a questo proposito: la conclusione dell'oracolo di Balaam (Nm 24,24), citato da Dn 11,30 e il riferimento all'oracolo di Abacuc, citato più volte (11,35.40.45).⁴³ Anche Dn 11,14 è stato spesso considerato una profezia *ex eventu* e le precise allusioni dei suoi termini sono state dibattute fin dal tempo di Porfirio e Girolamo.⁴⁴ Seguendo l'ordine del testo di Daniele, queste applicazioni saranno ora considerate, con una particolare attenzione a Dn 11,14, per la cripticità del linguaggio e per la complessità della sua trasmissione testuale.

Dn 11,14 e la «difficoltosa» rilettura di Is 19,19 (וּבְנֵי פְרִיזֵי עַמּוּד)

In genere, gli studi su Dn 11,14 ne hanno ricercato soprattutto il contesto storico, allo scopo di identificare il significato, in particolare, dell'enigmatica espressione וּבְנֵי פְרִיזֵי עַמּוּד.⁴⁵ Quest'ultima si tro-

⁴¹ BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah*, 62-63.

⁴² FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*.

⁴³ FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Per il riutilizzo di altre profezie, cf. anche M. KNIBB, «The Book of Daniel in Its Context», in J.J. COLLINS – P.W. FLINT, *The Book of Daniel. Composition and Reception*, I-II, Leiden 2001, I, 17-18.

⁴⁴ FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 491-492 nota 84.

⁴⁵ Cf., ad esempio, A. SCHLATTER, «Die B^{ne} parisim bei Daniel 11,14», in ZAW 14(1894), 145-151, per il quale i *b^{ne} parisim* sarebbero i Tobiadi coinvolti nella resistenza anti-seleucide; E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin 1921, II, 127, secondo il quale invece gli stessi sarebbero i pro-seleucidi o il partito ellenizzante, la cui rivolta fu domata da Scopas; E. TAEUBLER, «Jerusalem 201 to 199 B.C.E. On the History of a Messianic Movement», in JQR 37(1946), 1-30, per il quale essi sa-

va all'interno di alcuni versi che vanno riferiti alla carriera di Antioco III e, più precisamente, alla seconda campagna contro l'Egitto (vv. 13-15). Collins⁴⁶ osserva come il corso degli eventi sia descritto da Flavio Giuseppe (*Ant.* 12,129-53). La Giudea fu annessa da Antioco, poi riconquistata da Scopas e infine ritornò ad Antioco dopo la battaglia di Pania.⁴⁷ Ma se un sostanziale accordo tra gli studiosi si rileva sul momento storico in questione, manca sulla interpretazione del passo.⁴⁸ Vi si è vista in genere una valutazione negativa, che richiama all'uso in Ez 7,22; 18,10; Ger 7,11,⁴⁹ tuttavia questi testi appaiono più come un'assonanza lessicale, impiegata per indicare briganti o ladri che sono entrati nel tempio (Ez 7, 22; Ger 7,11) o coloro che si sono macchiati di una violenza (Ez 18,10). Non sembrano dunque in linea con il contesto di Daniele.

Un nuovo impulso alla ricerca su Dn 11,14 è stato dato dallo studio del *Commento di Daniele* di s. Girolamo e del testo greco della LXX. Nel primo, si riporta l'interpretazione di Porfirio, secondo cui, in occasione della guerra tra Antioco III e i comandanti dei Tolemei, «in medio Judaea posita in contraria studia scindebatur». In seguito a ciò il sommo sacerdote Onia sarebbe fuggito in Egitto, seguito da un numero stragrande di giudei, e lì avrebbe costruito un tempio,⁵⁰ nel quale il sommo sacerdote vedeva attuata la predizione di Isaia: «In Egitto vi sarà un altare del Signore, e sulla sua frontiera una stele del Signore» (Is 19,19). Gli «uomini violenti del tuo popolo» (Dn 11,14) sarebbero dunque coloro i quali avevano abbandonato la legge del Signore

rebbero invece un movimento messianico che, sviluppatosi nel periodo compreso tra la ritirata di Antioco da Gaza e la riconquista di Gerusalemme da parte di Scopas nell'inverno del 201/200, avrebbe avuto lo scopo di liberare il popolo da ogni giogo straniero.

⁴⁶ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 379.

⁴⁷ Cf. V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*. With a preface by John J. Collins, Peabody, MA 1999, 75-89.

⁴⁸ Ad esempio, TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 78, ripercorrendo la storia dell'interpretazione di 11,14, critica particolarmente le ultime due: quella di Meyer, perché poggia sull'asserzione generale che i Seleucidi fossero attivi ellenisti, mentre i Tolemei erano indifferenti all'ellenizzazione, e quella di Täubler, perché fonda l'affermazione dell'esistenza di un movimento messianico su un solo passo, lasciando dubbi irrisolti.

⁴⁹ TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 436 nota 108; COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 379 nota 95.

⁵⁰ *PL* 25, 562: «Pugnantibus contra se Magno Antiocho et ducibus Ptolemaei, in medio Judaea posita in contraria studia scindebatur: aliis Antiocho, aliis Ptolemaeo faventibus. Denique Onias sacerdos assumptis Judaeorum plurimis fugit in Aegyptum, et a Ptolemaeo honorifice susceptus, accepit eam regionem quae Heliopoleos vocabatur: et concedente rege, templum exstruxit in Aegypto simile templi Judaeorum».

per aver voluto immolare vittime a Dio in posti diversi da quello che era stato stabilito.⁵¹

Appare importante, innanzi tutto, la precisazione del termine ebraico פְּרִיזִי, un sostantivo plurale costruito, la cui radice verbale פָּרַץ sembra indicare una situazione di rottura, di separazione.⁵² Quindi non «violenti», ma «trasgressori» piuttosto, è il significato più pieno del termine. Tuttavia, l'ipotesi della costruzione di un tempio alternativo non è accettabile per motivazioni di ordine storico,⁵³ mentre se, come già detto, il periodo a cui si fa riferimento è quello del re seleucide Antioco III, potrebbe essere di un certo interesse il richiamo a un documento, emanato in forma epistolare e riportato da Flavio Giuseppe (*Ant.* 12,138-144), la cosiddetta «Carta Seleucide», in cui viene fissato lo statuto di Gerusalemme. Secondo alcuni studiosi, tra cui Bickerman, questa lettera rifletterebbe la situazione di divisioni e di partiti esistenti all'interno della città, divisioni di cui sarebbe una testimonianza Dn 11,4.⁵⁴ Ma di quale tipo di divisioni si trattava? Difficile stabilirlo, in quanto questa testimonianza appare correlata al giudizio di chi scrive e al periodo storico in cui lui vive, periodo durante il quali altri testi, tra cui 2 Maccabei, parlano di contrasti con coloro che seguivano le pratiche elleniste, trascurando la fedeltà alla legge mosaica.⁵⁵ Certamente, in questo caso, la rilettura di Isaia sarebbe un riferimento non adeguato. Tuttavia, sempre il *Commento a Daniele* di s. Girolamo dà una risposta, quando, ancora in riferimento a 11,14, si dice che Scopas, comandante dei Tolemei, dopo aver conquistato la Giudea portò in Egitto alcuni degli ebrei.⁵⁶ C'era quindi una divisione tra due gruppi poli-

⁵¹ Per la traduzione italiana, cf. GIROLAMO, *Commento a Daniele*. Traduzione, introduzione e note a cura di SILVANO COLA, Roma 1966, 165.

⁵² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dizionario di ebraico biblico*, Milano 2013, n. 6555.

⁵³ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 380, dove l'autore osserva innanzi tutto che il riferimento alla fuga del sommo sacerdote Onia e alla fondazione del tempio deve essere datato più tardi, rispetto a Girolamo, per cui il suo racconto, in questo caso, non è attendibile. Egli rimarca la valutazione negativa emergente dall'espressione וְיָבִי פְּרִיזִי עִמָּךְ ma la ritiene tendenziosa e non rappresentativa di ogni opinione giudaica, come possiamo derivare dal racconto di Flavio Giuseppe, là dove enfatizza l'accoglienza data ad Antioco III e dove riferisce delle concessioni che il sovrano fece agli ebrei (*Ant.* 12,138-144).

⁵⁴ Cf. E. BICKERMAN, «La Charte Séleucide de Jérusalem», in E. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1980, II, 68. Per tutta la questione, cf. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood*, 169-175.

⁵⁵ Cf., ad esempio, 1Mac 1,53-64; 2Mac 2,21.

⁵⁶ GLAJJ, II, n. 464 L: «Cepitque Iudaeam et optimates Ptolomaei partium secum abducens in Aegyptum reversus est».

tici diversi: una parte degli ebrei parteggiava per i Seleucidi, una parte per i Tolemei.⁵⁷

Un'interessante re-interpretazione di Dn 11,14 viene dal testo greco della LXX, il quale rispetto al TM introduce delle varianti che sembrerebbero mostrare una posizione decisamente pro-tolemaica.⁵⁸ Lo studioso van der Kooij ha operato una comparazione tra il testo ebraico e la versione greca di Dn 11,14 rilevando alcune differenze.⁵⁹ Due di queste hanno un particolare interesse per l'interpretazione di Dn 11,14:

TM	וּבַעֲתֵי־הֵם הָיָה רָבִים יַעֲמֵדוּ
LXX	καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις διάνοιαι ἀναστήσονται
TM	וּבְנֵי פְרִיצֵי עֲמֻדָּה יִנְשְׂאוּ לְהַעֲמִיד חֻזֵן וְנִכְשָׁלוּ
LXX	καὶ ἀνοικοδομήσει τὰ πεπτωκότα τοῦ ἔθνους σοῦ

Nella prima parte del versetto della versione greca si parla di *διάνοιαι*, vocabolo da intendere nel senso di un piano o intenzione politica contro il re di Egitto; in seguito non si parla affatto di divisioni o di insurrezioni (וּבְנֵי פְרִיצֵי עֲמֻדָּה) ma di ricostruzione delle rovine (ἀνοικοδομήσει), le quali si potrebbero vedere in relazione alla ricostruzione di cui parla Flavio Giuseppe, nella lettera che Antioco III scrive a Tolomeo di Trasea (*Ant.* 12,148).⁶⁰

Il testo greco mostrerebbe quindi una reinterpretazione positiva (o riattualizzazione) del testo ebraico, manifestando «a very positive view on king Ptolemy V Epiphanes». ⁶¹ In questo caso la riletture profetica ha un maggior valore, in quanto il testo greco sembra aver letto la sua *Vorlage* ebraica alla luce di Am 9,11 dove l'espressione וְנִדְרַחֵי אֶת־פְּרִצֵיהֶן è letta come «riparerò le loro brecce», nel senso della ricostruzione/re-staurazione del regno davidico. Il testo greco è dunque un esempio di

⁵⁷ Per un approfondimento della questione degli *optimates Ptolomaei partium*, anche in riferimento a posizioni diverse, cf. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood*, 134 e 164.

⁵⁸ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 380.

⁵⁹ A. VAN DER KOOIJ, «A Case of Reinterpretation in the Old Greek of Daniel 11», in J.W. VAN HENTEN ET AL., *Jewish and Early Christian Literature. Essays in honour of J.C.H. Lebram*, Leiden 1986, 72-80. Cf. anche *ibid.*, 74-76, il confronto semantico e la traduzione dei due testi.

⁶⁰ VAN DER KOOIJ, «A Case of Reinterpretation in the Old Greek of Daniel 11», 77-78. Per Tolomeo di Trasea cf. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood*, 160-166.

⁶¹ VAN DER KOOIJ, «A Case of Reinterpretation in the Old Greek of Daniel 11», 80.

una rilettura-reinterpretazione in senso pro-tolemaico, che ha come fondamento una voce profetica; in questo caso non Is 19,19 ma piuttosto Am 9,11.⁶²

«Verranno contro lui navi dei Chittim» (Dn 11,30)

Sono numerose altre allusioni profetiche presenti nella storia coeva di Antioco IV Epifane; in particolare 11,30, dove troviamo l'espressione וּבָאוּ בוֹ צִיִּים כְּתִים, tradotta: «Verranno contro lui navi dei Chittim», che mostra un interessante riferimento all'oracolo di Balaam in Nm 24,24:

Dn 11,30 וּבָאוּ בוֹ צִיִּים כְּתִים
Nm 24,24 וְצִים מִיַּד כְּתִים

Fishbane osserva che questo passo deve essere compreso nell'apocalisse di Daniele come un'allusione all'umiliazione di Antioco IV (168 a.C.), quando il legato romano Popilio Lenate venne per nave ad Alessandria e gli ordinò di sgombrare immediatamente. A suo parere, il riferimento all'oracolo, nel senso di correlare eventi coevi all'autore con l'antica profezia di Balaam, avrebbe una funzione propagandistica, serviva cioè a stabilire contestualmente la credibilità di altre profezie successive.⁶³ L'uso di כְּתִים per indicare i romani nascerebbe proprio dal modo in cui Daniele legge e interpreta le parole di Balaam riferite all'Assiria; comunque sia, la prima versione greca di Daniele, al contrario della versione di Teodoziona, parafrasa Dn 11,30 in καὶ ἤξουσιν Ῥωμαῖοι καὶ ἐξώσουσιν αὐτόν e legge i כְּתִים come «i romani», interpretazione che troviamo anche nel *Targum Onqelos* di Nm 24,24.⁶⁴

⁶² Cf. VAN DER KOOIJ, «A Case of Reinterpretation in the Old Greek of Daniel 11», 78, e M. TURNER, «Anoikodomein and Intra-Septuagintal Borrowing», in *VT* 27(1977), 492-493, per il quale il testo di Dn 11,14 è derivato da Am 9,11.

⁶³ FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 491 e nota 84.

⁶⁴ F.F. BRUCE, «The Earliest Old Testament Interpretation», in *OtSt* 17(1972), 42-43. Cf. anche HENZE, «The Use of Scripture in the Book of Daniel», 296 dove si dice che anche nei *pesharim* di Qumran כְּתִים sta per «romani». Cf. L. ARCURI, *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole e nell'Apocalisse*, Brescia 2012, 27, e la lunga e articolata esposizione di B. SCOLNIC – T. DAVIES, «How Kittim became Rome: Daniel 11,30 and the Importance of Cyprus in the Sixth Syrian War», in *ZAW* 127(2015), 304-319, con la quale gli autori mettono in discussione la convinzione generale che i כְּתִים siano i romani, in quanto, a loro parere, l'autore di Daniele non conosceva questo significato del termine come «romani», tramandato dalla traduzione greca dei LXX e dalla Vulgata latina, e sostengono che כְּתִים indicasse «Cipro», nel contesto della sesta guerra siriana.

Henze sottolinea la difficoltà di comprendere come l'autore della visione finale di Daniele abbia interpretato esattamente l'oracolo di Balaam, anche se è probabile che l'afflizione di Assur ed Eber per opera dei כְּתִיִּים venne interpretata come riferimento ai siriani e alla parte orientale dell'impero seleucide e la clausola finale di 24,24, «e anch'egli andrà in perdizione», come riferimento specifico ad Antioco.⁶⁵

La seconda parte del v. 30, sottolineando lo stato d'animo di Antioco IV, indica la sua reazione: è prima furia «contro la santa alleanza» e poi accordo «con coloro che avranno abbandonato la santa alleanza». È la persecuzione degli ebrei. Tuttavia l'espressione «contro la santa alleanza» (עַל-בְּרִית-קֹדֶשׁ) è stata diversamente intesa. Come osserva van der Kooji, la combinazione di בְּרִית con קֹדֶשׁ non è attestata altrove nell'AT, dove il sostantivo קֹדֶשׁ, che significa «santità», di solito è riferito al tempio e può anche comprendere il significato di «santuari»; Dn 11,30 (ma cf. anche 11,28) si riferirebbe alle azioni perpetrate da Antioco contro il tempio di Gerusalemme.⁶⁶ Queste azioni sarebbero meglio comprese, secondo van der Kooij, alla luce della tradizione concernente l'alleanza con Phineas (Nm 25,12ss) e della promessa di Dio dell'alleanza di pace (אַת-בְּרִיתִי שְׁלוֹם) e dell'«alleanza di un sacerdozio eterno» (Nm 25,13: בְּרִית כְּהֵנָּה עוֹלָם). Questi versi, uniti a Sir 45,54, costituirebbero il *background* per il significato di בְּרִית-קֹדֶשׁ di Dn 11,30, nel senso del riferimento alle azioni di Antioco IV contro l'istituzione cultica centrale.⁶⁷ Di conseguenza, la clausola finale del v. 30: «quelli che hanno abbandonato la santa alleanza», sarebbero i sacerdoti infedeli che non si curano più del tempio. Anche se il rapporto tra questi testi è di riferimento di significato, non di allusioni dirette a testi precedenti, essi, illuminando Dn 11,30, introducono a un problema che riguarda la ricostruzione storica della persecuzione di Antioco Epifane nel libro di Daniele.⁶⁸ Come sottolinea Collins, il libro di Daniele, a causa del suo genere, è di aiuto limitato nello stabilire l'esatta sequenza degli eventi, anche perché l'autore nel raccontare ha una sua precisa opinione che introduce nel testo, spesso in maniera criptica. Egli mostra tut-

⁶⁵ KNIBB, «The Book of Daniel in Its Context», 18.

⁶⁶ A. VAN DER KOOIJ, «The Concept of Covenant (Berît) in the Book of Daniel», in A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *The book of Daniel in the light of new findings* (BETHL 106), Leuven 1993, 498. Cf. anche 497-498 per le diverse interpretazioni dell'espressione.

⁶⁷ VAN DER KOOIJ, «The Concept of Covenant (Berît) in the Book of Daniel», 499-500.

⁶⁸ Riguardo alla persecuzione di Antioco Epifane e alle diverse interpretazioni delle fonti, cf. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood*, 175-198.

tavia «a distinct view of the persecution». Nel libro non si parla infatti di conflitto culturale tra giudaismo ed ellenismo e non c'è indicazione di ostilità verso la cultura ellenistica in quanto tale.⁶⁹ Il tema fondamentale è quello della ὑβρις di Antioco Epifane, della sua ribellione al Dio dei cieli, della tracotanza di un re che esalta se stesso al di sopra di ogni dio. Per Daniele dunque il conflitto non è culturale, ma religioso. Esso si manifesta anche nell'interferenza del re con il culto e la legge degli ebrei; tuttavia, mentre le visioni sono chiaramente anti-siriane, esse non sono pro-tolemaiche. L'interesse di Daniele è rivolto soprattutto alla rimozione del re empio e all'affermazione della sovranità di Dio. In questo senso 11,36, dove si trova il tema dell'esaltazione del sovrano al di sopra di ogni dio e del Dio degli dèi, costituisce una conferma della visione religiosa dell'autore del libro di Daniele. Si è vista⁷⁰ in questo verso l'applicazione della profezia sul giudizio sugli assiri (Is 10,24-27) ai siriani e particolarmente ad Antioco Epifane attraverso l'allusione a Is 10,23. Questa allusione è evidenziata da due indicatori: il primo è una citazione diretta: Dn 11,36: עַרְב־כְּלָה זָעַם // cf. Is 10,25: וְכָלָה זָעַם; il secondo è una citazione relativamente nascosta, ma condivide una radice verbale con il suo testo di origine (Dn 11,36: נַחֲרָצָה נִשְׁתָּחָה // Is 10,23: כְּלָה וְנַחֲרָצָה).⁷¹ Henze vede nella combinazione di due passi isaiani un aspetto particolare e ipotizza che il legame tra i due testi di Isaia e Dn 11,36 trovi il suo significato in relazione al fatto che ambedue i testi di Isaia si rivolgono alla speranza di «un resto di Israele» (Is 10,20: שְׂאֵר יִשְׂרָאֵל). In Isaia questo significa che il ruolo dell'Assiria come strumento divino di punizione è solo temporaneo; quelli che sopravviveranno sono coloro che costituiscono la comunità di fede. Questo messaggio potrebbe avere avuto un forte impatto anche sugli ebrei che soffrivano sotto la persecuzione di Antioco.⁷² L'ipotesi di Henze è certamente suggestiva, ma richiede da un lato un più ampio riferimento all'uso di Isaia nel libro di Daniele e, più in particolare, nei cc. 10–11, dall'altro il fatto che i testi di Daniele, a causa della difficoltà e dell'oscurità del linguaggio, vanno valutati sempre con molta prudenza. Non per niente Tcherikover invitava alla cautela nella interpretazione «of vague sentences» di Daniele.⁷³

⁶⁹ Cf. tuttavia 11,14 e le possibili interpretazioni, tema comunque che, in questa sede e per l'obiettivo che si era proposta questa ricerca, non è stato sviluppato.

⁷⁰ KNIBB, «The Book of Daniel in Its Context», 18.

⁷¹ BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah*, 65.

⁷² HENZE, «The Use of Scripture in the Book of Daniel», 295-296.

⁷³ TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 79.

Le riletture del «tempo della fine» in Dn 10–12

Un riferimento profetico di particolare interesse nel libro di Daniele è la straordinaria allusione al responso divino di Ab 2,3:⁷⁴

בִּי עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד וְיִפְתַּח לְקִץ וְלֹא יִכְזֹב
אִם-יִתְמַהֲמָה חֲכֵה-לֹד כִּי-בֹא יָבֵא לֹא יֵאָחֵר

Perché la visione è testimone per un tempo già stabilito;
essa testimonia la fine e non mente;
se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà.⁷⁵

Nella visione di Daniele (cc. 10–12), l'oracolo di Abacuc riecheggia non meno di tre volte. In 10,14 l'angelo spiega a Daniele di essere venuto per fargli comprendere quello che sarebbe accaduto al suo popolo alla fine dei giorni «poiché c'è ancora una visione per quei giorni» (כִּי-עוֹד חֲזוֹן לְיָמִים); in Dn 11,27–28 l'angelo, predicando la prima campagna di Antioco in Egitto e il suo incontro con Tolomeo Filometore, afferma che i due parleranno con finzione, ma senza ottenere risultati «perché li attenderà la fine, al tempo stabilito» (כִּי-עוֹד קִץ לְמוֹעֵד). In 11,35 troviamo un'altra complessa profezia: alcuni saggi (וּמְנַחֲמֵי-לֵב) cadranno... «fino al tempo della fine, che dovrà venire al tempo stabilito» (עַד-עֵת קִץ כִּי-עוֹד לְמוֹעֵד).

Come visione di speranza, Ab 2,3 ebbe una grande importanza per l'autore di Dn 11, ma non raggiunse la sua forza autoritativa solo come oracolo di speranza in un tempo di oppressione straniera, in quanto l'ammonizione del v. 3b: «se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà» fu indubbiamente di grande consolazione per il popolo, a cui veniva ingiunto di attendere il compimento il cui avvento veniva poi periodicamente posposto (Dn 12,12).⁷⁶ L'oracolo di Ab 2,3 cerca di trasmettere l'idea che, dal momento che la definitiva sconfitta di

⁷⁴ FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 492.

⁷⁵ Il verbo ebraico פוּחַ significa «soffiare, mormorare», cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, Leiden-Boston, MA 1998, 754, tuttavia la radice appare nell'ugaritico nel senso di «testimoniare», cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 337 nota 87. Cf. J.G. JANZEN, «Habbakuk 2,2–4 in the Light of Recent Philological Advances», in *HTR* 73(1980), 53–78, il quale, dopo un attento studio a partire dal verbo, traduce: «For the vision is a witness for an appointed time, a testifier to the end- it does not lie». Si accoglie questa interpretazione nella traduzione italiana.

⁷⁶ FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 492.

Antioco è parte del tempo della fine che non è ancora giunto, i fedeli non devono perdere la speranza ma devono «resistere fino al tempo stabilito». ⁷⁷ Ma c'è anche una diversa lettura del «tempo della fine» in Daniele; la morte di Antioco IV Epifane, della quale altri testi giudaici parlano in modo esteso, anche se non sempre allo stesso modo, ⁷⁸ in Daniele è evocata all'interno di una sezione che inizia con l'espressione «al tempo della fine» (11,40: וּבֵעֵת קֵץ). È il periodo in cui la crisi sta giungendo a risoluzione, con la morte del persecutore. Tutto il racconto della morte del sovrano è fatto con un linguaggio che, ancora richiamando gli antichi oracoli, non ha però un confronto dal punto di vista storico: in realtà, l'invasione dell'Egitto, i saccheggi di grandi tesori e le stragi, la sua stessa morte «tra il mare e lo splendore della santa montagna» (11,45: בֵּין יָמִים לְהָר־צְבִי־קָדֵשׁ), cioè in Gerusalemme, non hanno riscontri storici. ⁷⁹ C'è invece forse ancora un ricordo profetico: Ezechiele annuncia che negli ultimi giorni Gog e tutti i nemici finali del popolo di Dio cadranno «sulle montagne d'Israele» (Ez 39,4). Dal momento che, nella visione dell'autore, i crimini peggiori di Antioco furono perpetrati nella Terra Santa, sembrò particolarmente adeguata l'idea profetica che il tiranno dovesse morire, solo, al centro di quella Terra. ⁸⁰ Tuttavia, mentre l'allusione di Abacuc in Daniele appare ripetuta e consolidata, il riferimento a Ezechiele sembra più una visione, un ricordo, forse rimasto nella mente e nella memoria dell'autore.

⁷⁷ HENZE, «The Use of Scripture», 297.

⁷⁸ Riguardo al complesso problema della cronologia della morte di Antioco IV Epifane, vedi M. ZAMBELLI, «La composizione del Secondo Libro dei Maccabei e la nuova cronologia di Antioco Epifane», in *Miscellanea greca e romana* 16(1965), 203-209, il quale riepiloga le diverse ipotesi più antiche e poi, sulla base del documento in scrittura cuneiforme, indicato come BM 35603, sostiene la data del novembre-dicembre 164 a.C. Per un confronto con il testo babilonese, vedi A.J. SACHS – D.J. WISEMAN, «A Babylonian King List of the Hellenistic Period», in *Iraq* 16(1954), 202.

⁷⁹ Le tradizioni sulla morte di Antioco Epifane sono molteplici: secondo Polibio (*Storie* 31,9), morì qualche tempo dopo, al ritorno a Tabe in Persia, posseduto da demoni; secondo Appiano (*Syriaca* XI,66) morì per consunzione. In 2 Maccabei abbiamo due narrazioni senza nessuna relazione tra loro: in 2Mc 1,12-14 si narra che Antioco morì durante l'assalto al tempio di Nanea, mentre nell'altra tradizione di 2Mac 9,1-29 e in 1Mac 6,1-6 si dice che morì per malattia. La versione di Flavio Giuseppe (*Ant.* 12,354-359) e, in particolare, il suo commento, legge la morte del re in riferimento alla sacrilega spoliazione del tempio di Gerusalemme (*Ant.* 12,359), cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 389-390; D. MENDELS, «A Note on the Tradition of Antiochus IV's Death», in *IEJ* 32(1981), 53-56.

⁸⁰ HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 305, dove si citano anche altri esempi, tra cui Gl 4,12 e Zc 14,2-12.

L'enigma dei מַשְׁכִּילִים e la difficoltà di una rilettura profetica

Il termine מַשְׁכִּילִים, presente in Dn 11,33.35 a indicare «i saggi, i più saggi tra il popolo», accomunati dallo stesso destino di morte, è stato oggetto di studi e investigazioni, anche perché si trova di nuovo nei versi finali di questa sezione, contenenti la cosiddetta «profezia escatologica» in una situazione di vita rinnovata (12,3). Queste enigmatiche figure appaiono già nel c. 1, quando, secondo il racconto dell'autore,⁸¹ dopo la conquista di Gerusalemme, Nabucodonosor ordinò al capo dei suoi eunuchi «di condurgli giovani israeliti di stirpe regale o di famiglia nobile, senza difetti, di bell'aspetto, dotati di ogni sapienza, istruiti, intelligenti e tali da poter stare nella reggia, e di insegnare loro la scrittura e la lingua dei Caldei» (Dn 1,4). L'espressione «dotati di ogni sapienza» traduce il termine ebraico מַשְׁכִּילִים. Come sottolinea Gardner, tuttavia gli studiosi tendono a interpretare diversamente il significato del termine nel c. 1 rispetto ai cc. 11–12, a causa dei contesti diversi in cui esso si trova, in quanto nel c. 1 viene riferito a giovani che devono essere adeguati per la corte di Babilonia, mentre nei cc. 11–12 essi sono visti all'interno della società giudaica al tempo della crisi maccabaica.⁸² Nel tempo si sono sviluppati almeno altri due orientamenti di studio: la ricerca della loro funzione sociale e, soprattutto, quella del significato del termine, sia nel contesto in cui si trova che alla luce più ampia di testi biblici. In riferimento alla funzione sociale dei מַשְׁכִּילִים e alla loro appartenenza a un gruppo, vari tentativi di ipotesi sono stati fatti e, tra questi, quello che facessero parte di un gruppo più grande, chiamato חַסִּדִּים, da identificare forse con gli Ἀσιδαῖοι o Asidei nominati nei libri dei Maccabei.⁸³ Ma Collins, pur riconoscendo che חַסִּדִּים «was a broad umbrella term» che comprendeva diversi gruppi della resistenza giudaica a quel tempo, riteneva che si trattasse solo di una possibilità.⁸⁴ In modo analogo Gardner, a conclusione della sua

⁸¹ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 131, ritiene il racconto storicamente inaccurato, in riferimento alla data d'inizio dell'assedio di Nabucodonosor, e cioè «l'anno terzo del re Ioiakim».

⁸² A.E. GARDNER, «שכל» in the Hebrew Bible. Key to the Identity and Function of the Maskilim in Daniel», in *RB* 118(2011), 498. Viene qui tralasciata, in quanto non pertinente a questo contributo, la problematica relativa all'identificazione dell'autore o degli autori del libro con i מַשְׁכִּילִים, cf. ad esempio P.R. DAVIES, «The Scribal School of Daniel», in COLLINS – FLINT, *The Book of Daniel. Composition and Reception*, I, 253.

⁸³ Cf. 1Mac 2,42; 7,13 e 2Mac 14,6.

⁸⁴ J.J. COLLINS, *Seer, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Boston, MA-Leiden 2001, 346.

rassegna delle diverse ipotesi fatte sulla funzione e il ruolo sociale dei מְשֻׁבְּלִים,⁸⁵ affermava che si era giunti a una sorta di *impasse*.⁸⁶ Anche un'attenta indagine sull'impiego nei testi biblici della radice שכל non ha portato a conclusioni significative, se non che la radice era predominante nei libri sapienziali, in particolare nel libro dei Proverbi (22 occorrenze), con riferimenti di vario genere nella vita quotidiana (Pr 2,16; 15,24; 16,22).⁸⁷ L'unico altro testo dove si trova il termine מְשֻׁבְּלִים è 2Cr 30,22, dove si racconta che Ezechia parlò ai leviti che avevano dimostrato discernimento verso il Signore (תְּמַשְׁבְּלִים שְׂכַל-טוֹב לַיהוָה),⁸⁸ ma anche da questa espressione non si può ricavare molto. Ai fini di progredire nella comprensione del problema, è importante quindi osservare con attenzione il contesto letterario e storico nel quale il termine מְשֻׁבְּלִים si trova; in particolare esso fa da cesura tra la fine del c. 11 e l'inizio del c. 12.

Dn 12,1-3: la risoluzione finale come rilettura di Isaia?

La difficoltà della comprensione di questi versi nasce dall'esegesi di alcuni termini e dalla quantità di interpretazioni di cui sono stati oggetto, nel passato fino ad oggi.⁸⁹ La questione interessa in modo particolare i vv. 2 e 3, tuttavia un breve sguardo al v. 1 appare comunque importante. L'*incipit* della breve pericope: «E in quel tempo» (וּבַעַת הַהִיא), che sembra richiamarsi al «tempo della fine» di 11,45, indica il tempo dell'intervento celeste definitivo.⁹⁰ Dalla storia di re ter-

⁸⁵ GARDNER, «שכל in the Hebrew Bible», 499-502, elenca una serie di teorie avanzate per identificare i מְשֻׁבְּלִים con gruppi o circoli menzionati in testi giudaici scritti negli anni della crisi maccabaica: gli Asidaioi o Hasidim di 1Mc 2,42; 7,12ss; 2Mc 14,6, ipotesi avanzata da Plöger, Hengel e Delcor (note 16, 17, 18); identificazione dei מְשֻׁבְּלִים con i «molti che ricercavano la giustizia e il diritto» (1Mac 2,29), teoria sostenuta da Davies e Redditt (cf. note 20 e 21); come i precursori della comunità di Qumran (Davies, nota 23); come un gruppo di scribi (nota 24); ecc. Cf. GARDNER, «שכל in the Hebrew Bible», 501 e relative note.

⁸⁶ GARDNER «שכל in the Hebrew Bible», 502.

⁸⁷ In Pr 15,24 Gardner vede anche «some belief in the life after death», cf. GARDNER «שכל in the Hebrew Bible», 503, ma il testo ebraico appare più generico: אֶרֶץ חַיִּים לְמַעַלָּה לְמַשְׁבִּיל (trad. propria: «una via di vita per chi ha discernimento»).

⁸⁸ Per un approfondimento di tutta la ricerca terminologica e delle considerazioni finali, GARDNER, «שכל in the Hebrew Bible», 502-507.

⁸⁹ Ad esempio, uno degli studi ritenuto ancora oggi interessante è quello di B.J. ALFRINK, «L'idée de Résurrection d'après Dan., XII,1.2», in *Bib* 40(1959), 355-371, di cui danno una valutazione positiva HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 308.

⁹⁰ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 390.

reni, la narrazione si sposta nell'aldilà ed è Michele «il grande principe» (הַשָּׂר הַגָּדוֹל) che nuovamente appare come protettore e giudice del suo popolo.⁹¹ Per quattro volte torna il termine עָתָה, a indicare la difficoltà e l'angoscia del popolo fino all'annuncio della salvezza di «chiunque sarà scritto nel libro».⁹² Si potrebbe vedere nella prima metà del verso una rilettura di Is 26,19a, che ha in comune con Dn 12,2 il verbo che indica il risvegliarsi dalla polvere: Dn 12,2: וְקִיצוּ // Is 26,19a: הִקְיצוּ. Ma, nella seconda parte del verso, il riferimento alla duplice situazione dei risorti di Dn 12,2 pone altre e più complesse difficoltà:

אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לְחַרְפוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם

gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna.

Già Alfrink si era chiesto se si trattasse di un solo gruppo suddiviso in due, come in Is 49,21, o di due gruppi ben distinti, come in Gs 8,22,⁹³ ma in realtà questi gruppi non hanno un riferimento diretto al contenuto di Dn 12,2.⁹⁴ Un richiamo lessicale più immediato è quello rinvenuto nel sostantivo דָּרְאוֹן che occorre solo un'altra volta nell'AT, a indicare la condizione eterna di coloro che debbono essere detestati perché si sono ribellati al Signore (Is 66,24). Nickelsburg rinviene altre analogie con il terzo Isaia: la divisione in due gruppi, il giusto e l'empio (56,6; 65,8) e conclude che, con la premessa di un'interpretazione escatologica dell'AT, il terzo Isaia è letto come una descrizione di Israe-

⁹¹ Può forse essere di un certo interesse notare come, mentre ALFRINK, «L'idée de Résurrection d'après Dan., XII,1.2», 357, vedeva nella figura di Daniele soprattutto il ruolo di protettore del suo popolo, il progredire della ricerca ha portato anche diverse acquisizioni, soprattutto da una maggiore conoscenza dei testi del giudaismo del Secondo Tempio e dai testi di Qumran. La doppia funzione dell'angelo Michele è sostenuta in modo particolare da G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity, Expanded Edition* (HTS 56), Cambridge, MA 2006, 23-27, e, in particolare, la funzione giudiziale viene derivata dall'uso del verbo עָמַד (12,1) in testi biblici, ad esempio Zc 1,12; 3, e in testi giudaici, come il libro dei *Giubilei* (48,9), fino a Qumran (4Q 504-506). Anche COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 390, riconosce che ci possa essere una funzione giudiziale in Michele.

⁹² Il riferimento al «libro» evoca testi veterotestamentari ed è ritenuto l'equivalente del «libro della vita» presente anche in un testo di Qumran, indicato come «Parole dei luminari» (4Q 504 1-2) che costituisce il parallelo più stretto con Dn 12,1, cf. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life*, 28-29.

⁹³ ALFRINK, «L'idée de Résurrection d'après Dan., XII,1.2», 364.

⁹⁴ Vedi però HARTMAN – DI LELLA, *The Book of Daniel*, 308, i quali ritengono l'interpretazione migliore quella di Alfrink, che ha basato la sua dimostrazione a partire dalla duplice ripetizione di וְאֵלֶּה ... וְאֵלֶּה.

le al tempo della scrittura di Daniele. Influenze dal linguaggio del terzo Isaia nella letteratura coeva a Daniele indicano, infatti, che gli ebrei chassidici durante la persecuzione di Antioco IV leggevano questi capitoli di Isaia come una descrizione o, piuttosto come una predizione del loro tempo.⁹⁵ È interessante quanto si trova nel *Commento a Daniele* di Girolamo, dove si dice che, secondo Porfirio, molti giudei, guidati da Mattatia e Giuda, fuggirono e si nascosero nel deserto, in caverne e tane rupestri per uscirne solo dopo la vittoria (1Mac 2,28-30) e affermava che queste vicende sarebbero state predette in linguaggio metaforico, come se si trattasse della risurrezione dei morti.⁹⁶

La difficoltà di comprendere la pericope raggiunge il *climax* in 12,3 che, come i precedenti, ha il suo *background* nell'AT; le occorrenze parallele di *וְהַמְשַׁכְּלִים* e di *וּמְצַדִּיקֵי הַרְבִּים* trovano corrispondenza nel linguaggio del Quarto Canto del Servo Sofferente del Deutero-Isaia (52,13-53,12), in particolare in

52,13: הָנָה יִשְׁכִּיל עַבְדִּי
53,11: וַיִּצְדִּיק צְדִיק עַבְדִּי לְרַבִּים.

L'interpretazione più duratura, dagli anni '50 ad oggi, è stata quella di Ginsberg che, in un contributo dal titolo significativo, affermava che la più antica interpretazione del Servo Sofferente di Is 53 era proprio Dn 12,3.⁹⁷ A suo parere, non c'era alcun dubbio su questa identificazione, dal momento che i *מְשַׁכְּלִים*, come il Servo, giustificano «i molti» (*הַרְבִּים*) e l'unico senso di questa frase in Daniele poteva essere che essi li istruivano e li inducevano a seguire la giusta strada (Dn 11,33); alcuni dei *מְשַׁכְּלִים* soffrirono il martirio e furono risorti ed è solo a questi che l'epiteto di «coloro che giustificano i molti» si può applicare con sicurezza (Dn 12,3). Infine la gloria definitiva di questi martiri ricorda fortemente quella del Servo. Senza dubbio, l'autore

⁹⁵ NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life*, 33-36. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 392 e nota 208, vede per Dn 12,2 la risonanza linguistica da Is 26,19, aggiungendo tuttavia che il linguaggio del dormire e del risveglio è impiegato altrove nella Bibbia ebraica per la morte e la risurrezione (Ger 51,39.57; Gb 14,12) pure se in ogni caso è negata la possibilità della risurrezione, mentre è usato per la risurrezione in alcuni testi apocrifi e tradizioni più tardivi, come ad esempio *1 Enoch* 91,10; 92,3.

⁹⁶ S. JEROME, *Jerome's Commentary on Daniel*, translated by GLEASON L. ARCHER, Eugene, OR 1958, 147, dove si aggiunge che la comprensione più ragionevole del fatto è che al tempo dell'Anticristo (Antioco IV Epifane) ci fu una tribolazione mai esistita prima; cf. GIROLAMO, *Commento a Daniele*, 193.

⁹⁷ H.L. GINSBERG, «The Oldest Interpretation of the Servant Suffering», in *VT* 3(1953), 400-404, ristampato dopo 60 anni in *VT IOSOT* (2013), 25-28.

di Dn 12,3 ha identificato i «molti» di Is 53,11 con le masse del tempo della persecuzione religiosa di Antioco IV Epifane e il Servo con la minoranza dei tenaci anti-ellenizzanti. Infine, la mancanza del termine מְשַׁכְּלִים in Isaia si può spiegare con il fatto che il suo significato è comunque presente nella forma verbale יִשְׁכַּל (Is 52,13).⁹⁸ Questa riletura di Ginsberg ha riscosso un notevole successo da parte degli studiosi,⁹⁹ pure se con qualche divergenza. Non ha accettato invece l'interpretazione che paragonavano i מְשַׁכְּלִים al Servo Sofferente, van der Woude,¹⁰⁰ sulla base di due presupposti: il primo, che nel giudaismo palestinese delle origini il Servo di YHWH non era mai interpretato come una figura collettiva, ma come un individuo, presumibilmente messianico; il secondo, che non riteneva di accogliere per i מְשַׁכְּלִים il ruolo di un martirio propiziatorio, ma piuttosto credeva che l'istruzione fosse il mezzo della giustificazione.¹⁰¹ A suo parere, era inoltre estremamente dubbio che l'autore di Dn 12,3 avesse formulato l'espressione וּמִצְדִּיקֵי הָרַבִּים avendo in mente Is 53,11, ritenendo che essa potesse provenire piuttosto dalle sue convinzioni religiose ereditate.¹⁰² Infine, concludeva van der Woude, si poteva dubitare che Dn 12,3 si riferisse a un'ascensione al cielo (cf. *1 Enoc* 104,2-4), ma era molto più probabile che la gloria futura dei מְשַׁכְּלִים nel regno atteso di Dio fosse paragonata alla gloria celeste.¹⁰³

È questo il punto più discusso dell'intera pericope, per il quale sintetizzo brevemente le posizioni e le questioni principali. Uno dei mag-

⁹⁸ GINSBERG, «The Oldest Interpretation of the Servant Suffering», 402-403.

⁹⁹ Nel 2011 GARDNER, «שְׁכַל in the Hebrew Bible», 498, affermava che «Ginsberg's suggestion that Dan 11:33 and 12:3 allude to the Suffering Servant passages of Isa 52:13 and 53:11 has gained universal acceptance». Tra gli autori che hanno sottolineato la connessione tra Dn 12,2 e Is 52,13 sulla linea di Ginsberg, vedi, ad esempio, J. DAY, «DA'AT 'Humiliation' in Isaiah LIII 11 in the Light of Isaiah LIII 3 and Daniel XII 4, and the Oldest Known Interpretation of the Suffering Servant», in *VT* 30(1980), 97-103. Per una bibliografia più esaustiva, cf. A.C. MERRILL WILLIS, «Re-visioning Sovereignty in Daniel 10-12», in *Id.*, *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel* (LHBOTS 520), London 2010, 174-175 nota 73; BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah*, 2-3.

¹⁰⁰ A.S. VAN DER WOUDE, «Prophetic Prediction, Political Prognostication, and Firm Belief: Reflections on Daniel 11:40-12,3», in C.A. EVANS – S. TALMON (edd.), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, New York 1997, 63-75.

¹⁰¹ VAN DER WOUDE, «Prophetic Prediction, Political Prognostication», 71. Per questo secondo elemento, cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 93. Cf. MERRILL WILLIS, «Re-visioning Sovereignty in Daniel 10-12», 174-175 nota 73.

¹⁰² VAN DER WOUDE «Prophetic Prediction, Political Prognostication», 72.

¹⁰³ VAN DER WOUDE, «Prophetic Prediction, Political Prognostication», *ad loc.*

giori studiosi del problema è stato Nickelsburg che assume una posizione più sfumata: a suo parere Daniele non elabora una risurrezione generale dell'umanità, ma di quel popolo particolare, il cui trattamento ingiusto in questa vita presentava un problema reale per lo scrittore. La risurrezione, come parte di questo giudizio, era una risposta a questi problemi. Una lunga vita e un disprezzo eterno sono il destino del giusto e dell'empio secondo il terzo Isaia.¹⁰⁴ Secondo Nickelsburg, il linguaggio di una risurrezione del popolo che era davvero morto non è certo *a priori*, perché le immagini che lo suggeriscono occorreano nella letteratura pre-esilica ed esilica in riferimento alla restaurazione di Israele.¹⁰⁵ Molto più esplicita la posizione di Collins, a suo parere: «Daniel 12:2-3 is the only clear attestation of a belief in resurrection in the Hebrew Bible».¹⁰⁶ In questi ultimi anni il confronto su questi temi con testi del giudaismo del Secondo Tempio e testi di Qumran ha portato lo stesso Collins¹⁰⁷ e altri studiosi a riconoscere in Dn 12,1-3 le origini dell'idea della risurrezione. Così Levenson il quale riconosce che il breve passaggio di Dn 12,1-3 è ricco di risonanze intertestuali e la sua articolazione si rivolge indietro ad antecedenti scritturistici multipli della sua realtà religiosa.¹⁰⁸ Non diversa la posizione di Henze, per il quale l'aspettativa letteraria della risurrezione dalla morte può essere nuova in Daniele, ma il linguaggio in cui essa è articolata non lo è. Questo passo è ricco di allusioni bibliche. Il suo autore torna a testi precedenti, non perché essi siano inintelligibili od oscuri, ma per la pregnanza del loro significato.¹⁰⁹ Nella promessa del destino finale dei מְשֻׁכְּלִים, che essi «risplenderanno come lo splendore del firmamento» (Dn 12,3), Gardner vede riferimenti a testi sapienziali (Pr 15,24; 16,22),¹¹⁰ ma la connessione appare debole. È stato anche sostenuto che il parallelismo tra i מְשֻׁכְּלִים e l'esercito del cielo abbia lo scopo di enfatizzare l'immagine di elevazione e di esaltazione. I מְשֻׁכְּלִים,

¹⁰⁴ NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life*, 37.

¹⁰⁵ NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life*, 31.

¹⁰⁶ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 395.

¹⁰⁷ Cf. COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 394-398: «Excursus on Resurrection». In un altro contributo, COLLINS, *Seer, Sybils and Sages*, 164, mentre dichiarava che la risurrezione aggiungeva un nuovo elemento all'escatologia biblica, concludeva che le differenze di Dn 12 non erano da ricercare nelle scritture canoniche ebraiche, ma nelle apocalissi pseudoepigrafe.

¹⁰⁸ J.D. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven, CT 2006, 201.

¹⁰⁹ HENZE, «The use of Scripture in the Book of Daniel», 303.

¹¹⁰ GARDNER, «שְׁכָל in the Hebrew Bible», 512.

un tempo umiliati da Antioco IV (Dn 11,33.35), ora raggiungono uno *status* paragonabile a quello della moltitudine degli angeli che brilla nel firmamento.¹¹¹

Conclusione: storia coeva e risoluzione finale

Nella conclusione, tento di offrire qualche possibile risposta ad alcuni interrogativi insiti nello svolgimento di questa ricerca. Innanzi tutto, la possibilità di una ricostruzione della storia «coeva». Il problema dell'attendibilità storica del libro è stato a lungo discusso, nel passato come oggi. Da Porfirio, il quale riteneva che tutto ciò che Daniele aveva narrato fino al tempo di Antioco Epifane contenesse storia autentica,¹¹² a quasi tutti gli autori contemporanei che hanno Daniele come oggetto del loro studio, ma con opinioni divergenti. Goldstein, ad esempio, individuava nelle predizioni di Daniele (Dn 7–12) alcuni precisi eventi storici,¹¹³ mentre Tcherikover prudentemente osservava che il libro, scritto durante gli eventi contrassegnati dal dominio di Antioco Epifane, avrebbe potuto essere una eccellente fonte storica, tuttavia l'autore di Daniele non ebbe intenzione di scrivere storia; per lui profezia e visione «took the place of a factual account of events».¹¹⁴ In tempi più vicini, Collins affermava che «the references to Hellenistic history in chapter 11 are essentially accurate».¹¹⁵ Come già detto, tuttavia, nel testo mancano nomi e indicazioni di date precise e tutto si svolge in una stretta concatenazione tra profezie *ex eventu* e linguaggio delle visioni, dove le guerre dei re sulla terra sono viste in parallelo alle guerre degli «angeli delle nazioni». È al linguaggio di Daniele e alle sue allusioni agli oracoli dei profeti, in particolar modo di Isaia, che si è rivolto in particolare questo studio. «Daniel evokes Isaiah», dice il titolo di un libro contemporaneo,¹¹⁶ e la ricerca del linguaggio degli oracoli, e più in generale dei testi della Bibbia ebraica più antichi in 10,1–12,3 è stata il punto di partenza e di arrivo di questo contributo.

¹¹¹ MERRILL WILLIS, «Re-visioning Sovereignty in Daniel 10-12», 170.

¹¹² Questo nel suo XII libro (*Contra Christianos*) andato perduto, ma di cui riferisce Girolamo, nel suo *Commento a Daniele*, cf. S. JEROME, *Jerome's Commentary on Daniel*, 15; GIROLAMO, *Commento a Daniele*, 24.

¹¹³ J. GOLDSTEIN, *1 Maccabees. A new translation with introduction and commentary* (AncB 41), Garden City, NY 1983, 42-54.

¹¹⁴ TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 399.

¹¹⁵ COLLINS, *A Commentary on the Book of Daniel*, 26.

¹¹⁶ Cf. BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah*, *ad loc.*

Un linguaggio fatto di semplici riferimenti lessicali, di allusioni dirette o indirette, interne o esterne al testo, di semplici echi di testi biblici. Si è detto che il libro di Daniele nel suo insieme, ma soprattutto nei cc. 11–12, mostra un interesse maggiore verso i profeti che verso la Torah, in quanto nel periodo post-esilico le parole dei profeti sono divenute «inscribed and inscrutable data whose true meanings are an esoteric mystery revealed by God to a special circle of faithful».¹¹⁷ Affermazione che ha un fondo di verità, ma che, come abbiamo visto, deve tener conto di una lettura più completa non solo dei testi biblici, ma anche di riferimenti a testi extra-biblici.

A due espressioni è stata rivolta una particolare attenzione: i *בְּנֵי פְרִיזֵי עֵמֶד* (11,14) e i *מְשַׁבְּלִים* (11,33.35; 12,2), ma in ambedue i casi, la ricerca non ha portato a una chiara identificazione: riguardo al primo gruppo, si può forse ritenere che, al tempo di Antioco III, vi fossero già nel popolo ebraico dissidi e divisioni, tra i sostenitori dei Tolemei e dei Seleucidi, che forse alcuni non seguissero più la legge del tempio unico, ma probabilmente, con maggiore consapevolezza, la penetrazione di costumi e usi greci fosse causa di contrasti. Ma questo non è detto espressamente, è ipotesi che non risolve l'identità del gruppo, comunque negativa dal punto di vista di Daniele. Al contrario, i *מְשַׁבְּלִים* sono connotati positivamente, ma anch'essi non identificabili in modo chiaro. Le traduzioni moderne non aiutano la comprensione del termine, ma la rendono più difficile: saggi, pii, «teachers».¹¹⁸ Forse l'autore dei cc. 10–12 fu uno di loro? Comunque sia, questi due riferimenti mostrano una non completa estraneità dell'autore alla storia del suo periodo, anzi le loro accezioni, negative o positive che siano, inducono a pensare il contrario, tuttavia le modalità linguistiche usate rendono difficile la comprensione, forse nemmeno voluta dall'autore. Così come l'evocazione della storia coeva è adombrata dal linguaggio mitico e apocalittico, ma allo stesso tempo illuminata talvolta dagli antichi oracoli dei profeti, così la «soluzione finale», forse sarebbe meglio dire la «rivelazione finale» di un risveglio alla vita eterna o alla vergogna e all'infamia eterna (Dn 12,2) è resa incerta dal linguaggio allusivo-poetico di Daniele. Il richiamo a un risveglio dopo la morte è comunque efficace e potente, l'idea di una vita futura suggestiva e affascinante. Ma quale vita dopo la morte? Forse lo *status* di angeli? Si apre un altro di-

¹¹⁷ M. FISHBANE, «Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis», in *JBL* 99(1980), 359.

¹¹⁸ BROOKE LESTER, *Daniel Evokes Isaiah*, 154.

scorso: comprendere i cc. 10–12 a partire dalla rilettura degli oracoli di Isaia è certamente uno studio affascinante, ma non esaustivo; lascia un senso di incompletezza. Tocca solo una parte di quel mondo storico, visionario, mitico e apocalittico che costituisce il libro, e in particolare la sezione considerata. Da tempo la ricerca si è indirizzata anche allo studio del libro di *Enoc*, dei mss. di Qumran e di altri testi pseudepigrifi, come riferimento al contesto culturale e religioso in cui visse Daniele. Non solo, ma come abbiamo visto dal riferimento agli «angeli delle nazioni», Daniele sembra forse aver derivato la sua ispirazione anche dalla cultura classico-ellenistica. Ma questo è un altro capitolo della ricerca su Daniele, che, per i limiti di questo contributo, si apre e si chiude allo stesso tempo.

MARIA BRUTTI
Via Abate Lamberto, 15G
01100 Viterbo (VT)
brutti.maria@libero.it

Parole chiave

Linguaggio allusivo – Storia coeva – Oracoli isaiani – Apocalittica
– Risurrezione

Keywords

Allusive language – Contemporary history – Isaian oracles – Apocalyptic
– Resurrection

Sommario

Nei cc. 10–12 del libro di Daniele, il linguaggio delle visioni diviene lettura degli eventi della storia passata ed escatologia del futuro. Un linguaggio che si apre e si chiude alla rivelazione e che si serve estesamente del procedimento della cosiddetta «inner-biblical interpretation», che da un lato aiuta la comprensione, dall'altro la rende più ricca e complessa. Nella sezione considerata (10,1–12,3), allo scopo di illuminare il senso delle visioni di Daniele, si è considerata in modo particolare la sua relazione con il linguaggio degli oracoli, e in particolar modo del profeta Isaia. Una relazione che, se da un lato ha portato una maggiore comprensione di alcuni eventi della storia coeva, dall'altro ha però rivelato i suoi limiti. In particolare il tentativo di indagare sul momento più critico del periodo, e cioè la persecuzione del re Antioco IV Epifane, si è fermato alla constatazione che il libro di Daniele, a causa del suo genere, è di aiuto limitato nello stabilire l'esatta sequenza degli eventi e che l'interesse dell'autore è soprattutto di tipo re-

ligioso, rivolto alla rimozione del re empio e all'affermazione della sovranità di Dio. Rimangono perciò irrisolte alcune domande a causa del linguaggio allusivo, mitico e apocalittico dell'autore. Nel lungo *excursus* storico di 11,2-35, la storia dei regni diviene scontro tra gli «angeli delle nazioni» venendo così proiettata in cielo, mentre la supremazia dell'«angelo Michele», nel quale si adombra la vittoria di Israele, sembra indicare il trasferimento definitivo della storia nell'aldilà. Ma questo trasferimento potrebbe comportare solo una salvezza per il popolo o anche vita nella risurrezione, come sostengono alcuni interpreti e come potrebbe indicare il testo dei versetti finali di questa sezione (12,1-3)? È stato questo l'interrogativo più stimolante, ma anche più difficile da risolvere. La conclusione di questa breve e limitata ricerca è stata che, così come l'evocazione della storia coeva è adombrata dal linguaggio mitico e apocalittico, ma allo stesso tempo illuminata talvolta dagli antichi oracoli dei profeti, così la «risoluzione finale» di un risveglio alla vita eterna o alla vergogna e all'infamia eterna (Dn 12,2) è resa incerta dal linguaggio allusivo-poetico di Daniele. D'altra parte il mondo storico, visionario, mitico e apocalittico che è intrinseco al libro di Daniele è affrontato oggi anche da prospettive diverse, che potrebbero forse ancora illuminarne il significato. La ricerca sul libro di Daniele, e in particolare sui cc. 10-12, è quindi ancor oggi sempre aperta a ulteriori sviluppi.

Summary

In chs. 10-12 of the book of Daniel, the language of the visions becomes a reading of the events of past history and eschatology of the future. A language which is opened and closed to revelation and which makes extensive use of the so-called «inner-biblical interpretation». On the one hand, this aids the understanding of the text; on the other hand, it renders it richer and more complex. In the section under review (10,1-12,3), with the aim of shedding light on the meaning of Daniel's visions, particular consideration is given to its relation with the language of the oracles, and, in particular of the prophet Isaiah. If, on the one hand, this relation has brought a greater understanding of some events of contemporary history, on the other hand, it has revealed its limits. In particular, the attempt to investigate the most critical moment of the period, namely the persecution of King Antiochus IV Epiphanes, has got stuck with the observation that, because of its genre, the book of Daniel is of limited help in establishing the exact sequence of events and that the author's interest is, above all, that of a religious type, focused especially on the downfall of the impious king and the affirmation of the sovereignty of God. Thus, some questions remain unresolved on account of the allusive, mythic and apocalyptic language of the author. In the long historical *excursus* of 11,2-35, the history of the kingdoms becomes a clash among the «angels of the nations» and so projected into heaven, while the supremacy of the «angel Michael», in which Israel's victory is hidden, seems to indicate the definitive transfer of history into the other world. But could this transfer involve merely salvation for the people or life in resurrection as well, as maintained by some interpreters and as could be indicated by the final verses of this section (12,1-3)? This has been the more stimulating question, but also the most diffi-

cult to solve. The conclusion of this brief and limited study is: just as the evocation of contemporary history is hidden in the mythical and apocalyptic language, but, at the same time, illuminated sometimes by the ancient oracles of the prophets, so the «final resolution» of a waking to life eternal or to shame and eternal infamy (Dn 12,2) is made uncertain by Daniel's allusive-poetical language. On the other hand, the historical, visionary, mythical and apocalyptic world, which is intrinsic to the book of Daniel, is confronted today too by different perspectives which perhaps could again shed light on its significance. Therefore, study of the book of Daniel, and especially on chs. 10–12, is still open today to further developments.

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

La profezia di Balaam in 1-2 Cronache

«Quello che differenzia il pensiero del Cronista dalle linee fondamentali profetiche circa la signoria di Dio è la quasi completa assenza di una aspettativa escatologica. La concreta comunità giudaica realizza talmente l'ideale della teocrazia, che non ha bisogno di alcuna speranza escatologica»: così si esprimeva nel secolo scorso W. Rudolph nella sua introduzione ai libri delle Cronache.¹ Secondo questo autore, i due pilastri di questa teocrazia sono la dinastia davidica e il tempio di Gerusalemme. Difficilmente si può trovare in 1-2 Cronache una qualche aspettativa messianica ed è perciò anche improbabile che la dinastia davidica abbia avuto un significato durevole per il Cronista. Il senso della casa di Davide per la salvezza fu limitato al fatto che Davide e Salomone hanno creato per il tempio quegli ordinamenti sui quali poggia il culto accetto a Dio della comunità giudaica, che vive sotto il dominio della Persia.

Questa era anche la tesi adottata dalla maggioranza degli studiosi di 1-2 Cronache. Non ci sarebbe alcuna aspettativa degli eventi finali della storia del mondo e dell'umanità in cui Dio avrebbe stabilito il suo regno e in un senso più stretto non ci sarebbero tracce di messianismo.²

In particolare si sosteneva che il Cronista avesse presentato la sua storia in maniera tale da suggerire che le promesse fatte da Dio a Davide nell'oracolo dinastico di 1Cr 17 siano state trasferite nel tempio e nel suo culto, per cui non c'è da aspettarsi alcun cambiamento nella teocrazia. Non tutti però furono d'accordo su questa linea. La critica più serrata a questa tesi è stata condotta in uno studio di H.G.M. Williamson.³

¹ Cf. W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe 21), Tübingen 1955, XXIII.

² Per escatologia intendiamo quella branca della teologia che riguarda gli eventi finali della storia del mondo e dell'umanità, in cui sarà stabilito il regno di Dio sulla terra. In un senso più stretto il messianismo è l'aspettativa di un salvatore davidico alla fine dei tempi (cf. J. LUST, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* [BETHL 178], Leuven 2004, 142).

³ Cf. H.G.M. WILLIAMSON, «Eschatology in Chronicles», in *Tyndale Bulletin* 28(1977), 115-154.

Dio nella storia del suo popolo è stato fedele alla sua promessa fatta a Davide (1Cr 17,11)

Williamson prende in considerazione innanzitutto l'oracolo dinastico di Natan in 1Cr 17 mettendolo in parallelo con 2Sam 7. La differenza principale tra le due formulazioni si trova in 1Cr 17,11b: «Io susciterò un tuo discendente dopo di te, uno dei tuoi figli, e renderò stabile il suo regno», mentre in 2Sam 7,12b si legge: «Io susciterò un tuo discendente dopo di te, uscito dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno». Mentre 2Sam 7,12 parla della discendenza di Davide nelle generazioni future: «La discendenza uscita dalle tue viscere», 1Cr 17,11 precisa alludendo a uno dei figli di Davide, cioè sicuramente a Salomone, il futuro re ideale.⁴ Inoltre diversamente da 2Sam 7,14, in cui si suppone il peccato di Salomone e il conseguente giudizio divino («Se farà il male, lo castigherò con verga d'uomo»), il Cronista sposta l'attenzione sull'affermazione «non ritirerò da lui il mio favore»: neppure il peccato umano, dall'autore certamente conosciuto, può invalidare la promessa di Dio.⁵ Il riferimento all'«eternità» (1Cr 17,12; 28,7) in connessione alla promessa dinastica sembra da considerarsi inappropriato se la promessa riguardasse solamente Salomone. In questa linea Williamson interpreta anche altri testi.

Secondo il Cronista, ai tempi del re Abia i membri della famiglia di Davide erano stati scelti con un patto stabile, un patto di sale,⁶ inutilmente quindi Geroboamo e le sue truppe attaccano l'esercito di Giuda (2Cr 13,4-5). E al tempo del re malvagio Ioram non si abbatte sulla casa reale una sentenza di distruzione completa a motivo dell'alleanza conclusa con Davide in favore della sua discendenza. Vi è quindi una chiara allusione alla promessa incondizionata fatta a Davide: «Ma il Signore non volle distruggere la casa di Davide, a causa dell'alleanza che aveva concluso con Davide e secondo la promessa fattagli di lasciare sempre una lampada per lui e per i suoi figli» (2Cr 21,7).

⁴ Cf. T. LORENZIN, «Saul, Davide e Salomone: il passato, il presente e il futuro della comunità del Cronista», in M. MARCATO (ed.), *Scriptura sacra cum legentibus crescit. Scritti in onore di Antonio Marangon nel suo 80° compleanno* (Sophia/Episteme/ Studi e ricerche 7), Padova 2012, 397-412.

⁵ Cf. G.N. KNOPPERS, *I Chronicles 10-29. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 12-12A), New York 2004, 672-673.

⁶ Sembra che un patto fosse sigillato dai contraenti mangiando assieme del sale.

In queste due situazioni limite la dinastia in pericolo è rimasta intatta a motivo della promessa fatta a Davide.⁷

Dio sarà fedele anche nel futuro alla sua promessa fatta a Davide?

Il Signore è stato fedele alle sue promesse riguardo al figlio di Davide nel passato, ma che cosa pensa il Cronista della fedeltà di Dio a questa promessa nella storia futura che si sta aprendo davanti a lui e alla comunità del suo tempo, dopo le guerre maccabaiche?⁸

Possiamo scoprire il suo pensiero da alcuni richiami che egli fa alla profezia di Balaam⁹ in favore del popolo di Israele prima dell'entrata nella terra promessa. Secondo B. Barc¹⁰ nel periodo ellenistico si può scoprire l'uso abituale di una particolare tecnica di citazione «in codice» negli scritti biblici, introducendo nella trama del testo un termine o un'espressione del testo a cui si vuole fare riferimento. L'importante non è che questa parola o espressione riassume in modo adeguato la storia esemplare alla quale essa rinvia, ma solamente che appartenga a questa storia. In tal modo il lettore è rinviato a quel testo in maniera più stringente delle nostre citazioni cifrate dei testi biblici.

E un accenno alla profezia di Balaam (Nm 22–24) è presente proprio nel riferimento alla promessa fatta da Dio a Davide in favore di Salomone e ai suoi discendenti in 1Cr 17.

1Cr 17,27

Nella preghiera di Davide di 1Cr 17,16-27 è inserito un testo, v. 27, in cui Davide osa fare le sue richieste confortato dal fatto che Dio ha già incominciato a benedirlo promettendogli un patto stabile.

⁷ Cf. WILLIAMSON, «Eschatology in Chronicles», 146-148.

⁸ In T. LORENZIN, *1-2 Cronache. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 30), Milano 2011, 28-33, accetto e confermo con ulteriori argomenti la proposta di G. STEINS («I Libri delle Cronache», in E. ZENGER [ed.], *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 2005, 380-385) di considerare 1-2 Cronache come l'ultimo libro del canone ebraico scritto verso la fine del II secolo a.C.

⁹ Cf. R. BARCLAY ALLEN, *The Theology of Balaam oracles. A pagan diviner and the Word of God* (Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School – Dallas Theological Seminary, 1973).

¹⁰ B. BARC, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique* (Histoire du texte biblique 5), Lausanne 2000, 10.

La preghiera conferma che il nuovo patto con Davide è una continuazione delle promesse espresse nel patto mosaico: «Hai reso il tuo popolo Israele popolo tuo per sempre, e tu, Signore, sei diventato Dio per loro» (17,22). Davide, però, guarda anche al futuro. E in 17,23-24 troviamo le uniche richieste fatte in questa preghiera: «Ora, Signore, la parola che hai pronunciato sul tuo servo e sulla sua casa resti (אָמַן = *sia confermata*) per sempre e fa' come hai detto. Il tuo nome sia saldo e sia magnificato per sempre così: "Il Signore degli eserciti, Dio d'Israele, è Dio per Israele!". La casa di Davide, tuo servo, sia stabile davanti a te!». Nell'oracolo di Natan, in 1Cr 17,7-14, Davide aveva ricevuto dal Signore varie promesse; ora, egli si concentra solo su quella riguardante la sua dinastia. Riconosce che il dono della promessa e il suo futuro adempimento dipendono da Dio, come fu per la promessa fatta al padre Abramo. In 2Sam 7,25 Davide pregava di rendere stabile (קָהַן) la parola detta al suo servo e alla sua casa. Il Cronista, invece, usa un altro verbo: אָמַן («sia confermata»), un verbo che viene ripetuto all'inizio di 1Cr 17,24.¹¹ In questo modo, Davide chiede la conferma da parte del

¹¹ La sostituzione di קָהַן con אָמַן è fatta tenendo presente 1Re 8,26. Infatti sia in 2Sam 7,25 che in 1Re 8,26, dove ricorre un'espressione parallela, è presente il termine ponte *dābār*, «parola». Ciò che è specificato in 1Re 8,26 – secondo la regola *Gezerah Shawah* – vale anche per 2Sam 7,25; di qui il Cronista compone il nuovo testo in 1Cr 17,23. L'associazione di *dābār* con il verbo אָמַן si ha solo in altri due testi dello stesso Cronista: 2Cr 1,9 e 2Cr 6,17; cf. T. LORENZIN, «L'uso della regola ermeneutica *Gezerah Shawah* nel Cronista», in *RivB* 44(1996), 66-67. La *Gezerah Shawah* (regolazione simile o deduzione per analogia) è la regola per antonomasia dell'ermeneutica ebraica antica: si tratta di un'argomentazione a base di luoghi biblici paralleli con espressioni simili o con casi simili per cercare formule sostitutive. Due passi sono accostati grazie a uno o più termini comuni. È un modo di spiegare la Bibbia con la Bibbia: una regola ermeneutica che poteva essere adoperata in senso stretto solo quando, nei due passi della Bibbia che si devono confrontare, compaiono le stesse espressioni e a maggior ragione esse compaiono solo in quei passi. Cf. P. BASTA, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica* (Subsidia biblica 26), Roma 2006. Il fenomeno dell'esegesi all'interno della stessa Bibbia («inner biblical exegesis») viene sempre più studiato dai biblisti. Come si leggono e si comprendono testi che sembrano avere qualche forma di relazione con altri testi? Nella sua opera *Biblical Interpretation in ancient Israel*, Oxford 1985, M. Fishbane ha notato la natura complessa delle relazioni letterarie che esistono all'interno della Bibbia ebraica. Richiamandosi ai metodi di esegesi rabbinica, questo autore offre un quadro per classificare quella che egli considera essere un'esegesi interna alla Bibbia. Ritornato in seguito sull'argomento, lo stesso autore afferma: «All'interno dell'Antico Testamento, fin tanto che il corpo testuale rimase aperto, rivelazione e tradizione erano strettamente intrecciate e interdipendenti, e la Bibbia ebraica, nella sua forma finale, è perciò il prodotto di una tradizione interpretativa» (M. FISHBANE, «Inner-biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel», in G.H. HARTMAN – S. BUDICK [edd.], *Midrash and Literature*, New Haven, CT 1986, 36). Continuando il lavoro di Fishbane, R. MASON («Inner-biblical Exegesis», in R.J. COGGINS – J.L. HOULDEN [edd.], *A Dictionary of Bi-*

Signore sia della sua promessa sia della verità del suo nome, YHWH, che significa «colui che è», ma anche «colui che continuamente interviene a salvare il suo popolo».¹²

biblical Interpretation, Philadelphia, PA 1990, 313) ha indicato quattro possibili metodi di esegesi interna biblica: 1) l'apparire di glosse; 2) il modo in cui il materiale biblico è stato arrangiato nella sua forma presente; 3) citazioni dirette; e 4) il ri-uso di precedenti temi biblici e tradizioni. Alcune obiezioni sono state fatte al metodo di Fishbane. J. KUGEL («The Bible's Earliest Interpretaters», in *Prooftexts* 7[1987], 275) l'ha criticato per avere fatto un uso troppo pesante dei metodi rabbinici nella sua ricerca. Altri come L. ESLINGER («Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category», in *VT* 42[1992], 47-58), hanno criticato la componente diacronica del metodo di Fishbane: sarebbe problematico determinare la precedenza storica di un testo su un altro. Egli quindi preferisce parlare di «inner-biblical allusion». Sulla necessità di non ignorare le implicazioni diacroniche nell'analisi delle allusioni letterarie, insiste anche W.M. SCHNIEDEWIND, che preferisce però parlare di «inner-biblical discourse» («“Are We His People Or Not?”. Biblical Interpretation During Crisis», in *Bib* 76[1995], 540-550. Cf. W. DENNIS TUCKER JR., «Psalm 95: Text, Context, and Intertext», in *Bib* 81[2000], 533-535). Criteri per identificare le *inner-biblical allusions* sono proposti da P.R. NOBLE («Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for identifying inner-biblical Allusions», in *VT* 42[2002], 219-252), che egli chiama *type-narratives resemblances*. RUSSEL L. MEEK («Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Ethic of Methodology», in *Bib* 95[2014], 281-291») suggerisce di parlare di *Intertextuality* quando si studiano le relazioni tra testi in una lettura sincronica, di preferire invece i termini *Inner-Biblical Exegesis* e *Inner-Biblical Allusion* quando si studiano le relazioni tra scritti basate sulla dipendenza di un testo dall'altro.

Sulla stessa linea si sono messi da tempo studiosi spagnoli come A. DEL AGUA PÉREZ, *El método midráshico y esegesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985; D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la escritura* (Prima serie. Derás targúmico y derás neotestamentario), Madrid 1987. Naturalmente lo studio del *derash* neotestamentario e intertestamentario presuppone lo studio previo dei procedimenti *derashici* impiegati nella redazione dell'AT: cf. S. MUÑOZ IGLESIA, «Derás y Nuevo Testamento. A propósito de un libro recente», in *EstBib* 46(1988), 314. Su quest'ultimo argomento cf. I.L. SELIGMANN, «Voraussetzungen der Midrashexegese», in *VTS* 1(1953), 150-181; R. BLOCH, «Midrash», in *DBS*, V, 1263-1281; J. KÖNIG, *L'herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*, Leiden 1982. Per quanto riguarda la LXX cf. R. LE DÉAUT, «La Septante, un targum?», in *Études sur le judaïsme hellénistique*, Paris 1984, 147-195. Cf. H. VON WEISSENBERG – J. PAKKALA – M. MARTTILA (edd.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419), Berlin 2011. Per l'uso delle regole ermeneutiche tradizionali a Qumran cf. E. SLOMOVIC, «Toward an Understanding of Exegesis in the Dead Sea Scrolls», in *RdQ* 25(1969), 3-15. Circa l'utilità di tenere conto anche delle regole ermeneutiche di Hillel nella moderna esegesi cf. R. RENDTORFF, «Introduction to the Symposium “Ancient Jewish Exegesis and the Modern Study of the Hebrew Bible”», in G. BODENDORFER – M. MILLARD (edd.), *Bibel und Midrash* (FAT 22), Tübingen 1998, 3-8.

¹² Cf. T. LORENZIN, «L'ermeneutica analogica del Cronista e la sua *Vorlage*», in *RivB* 57(2009), 8-9.

A questo punto egli introduce una novità rispetto alla sua fonte, un richiamo in codice alla benedizione dell'antico profeta Balaam al popolo di Israele mentre sta entrando nella terra promessa:

Perché, YHWH, quanto *tu benedici* (בִּרְכָתָהּ) sarà benedetto in eterno.

In 2Sam 7,29c si ha invece:

Perché tu, o mio Signore YHWH, *hai parlato* (דִּבַּרְתָּ), e così per la tua benedizione la casa del tuo servo sarà benedetta per sempre.

Il verbo «parlare» (ἐλάλησας) si trova anche in 2Sam 7,29^{LXX} e in 4QSam^a: [dbrt wm] brkt [ybrk 'bdk l'wlm].¹³ Lo scambio tra *brk* e *dbr* potrebbe essere avvenuto per aplografia, ma i lemmi in Samuele e in Cronache sono largamente distinti. La ripetizione del verbo «benedire» (*brk*) prima in forma attiva e poi in forma passiva (*piel* / *pual*) ricorre solo in Nm 22,6:

Ciò che tu benedici è benedetto (אֵת אֲשֶׁר־תְּבַרֵךְ מְבַרְכָהּ).

Sono le parole di Balak a Balaam. Il Cronista, cosciente che la casa di Davide ormai non è più al potere in Gerusalemme, rilegge la parola detta a Davide alla luce dell'antica benedizione data da Dio mediante il profeta pagano Balaam a tutto il popolo di Israele. Egli non sembra soddisfatto della situazione politica e religiosa del suo tempo dopo le guerre maccabaiche. I suoi occhi, come quelli del profeta Balaam, guardano a un futuro stupendo per il popolo di Israele, in cui il Regno di Dio sia stabilito per sempre.¹⁴

Questa benedizione del profeta pagano Balaam riguardante il futuro di Israele è molto importante, perché egli era stato pagato dal re ammonita Balak perché andasse, invece, a maledire il popolo di Israele che stava per entrare nella terra promessa. Secondo il Deuteronomio (Dt 23,5), per aver assoldato Balaam contro Israele, gli ammoniti e i moabiti non potranno mai far parte della comunità del Signore. Un richiamo a questo antico peccato si trova anche in 1Cr 19,6, nel contesto della guerra degli ammoniti contro David (1Cr 19,1-5).

¹³ Cf. KNOPPERS, *I Chronicles 10-29*, 681.

¹⁴ L'espressione «per sempre» è usata 8 volte in 1Cr 17 (vv. 12.14 [2x].22.23.24.27 [2x]).

1Cr 19,6

La morte di un re nel tempo antico segnava un periodo di instabilità, anche se l'erede era stato indicato durante la sua vita. I patti internazionali infatti erano conclusi fra capi delle nazioni e non fra le nazioni stesse. Tra Nacàs, il re ammonita nemico di Saul (1Sam 11,1-13), e il re Davide vi erano buone relazioni, avendo questi trovato accoglienza presso il regno degli ammoniti nel momento più critico della ribellione di suo figlio Assalonne (2Sam 17,27-28). Alla morte di Nacàs, Davide credette opportuno di inviare al figlio e successore del suo benefattore le condoglianze per la morte del padre (1Cr 19,1-2). I consiglieri del nuovo re, però, travisarono lo scopo dell'ambasciata (1Cr 19,3). Il comportamento di Canun verso gli ambasciatori fu in palese contrasto con le regole della diplomazia del tempo. Contro tutte le convenzioni egli «li fece radere», cioè fece tagliare loro non solo la barba da una sola guancia come in 2Sam 10,4, ma barba e capelli. Inoltre, il taglio delle vesti a metà, così che a stento si potessero nascondere le nudità, era considerato una gravissima umiliazione (cf. Is 47,2-3). Questo atto dovette essere agli occhi di Davide una provocazione intenzionale e una diretta dichiarazione di guerra (1Cr 19,4).

Gli ammoniti si resero conto di essersi resi ributtanti (באש) agli occhi di Davide. La relazione con Israele era ormai finita in modo irreparabile, come un animale o un vegetale decomposto:

⁶Gli ammoniti, accortisi di essersi inimicati Davide, mandarono, essi e Canun, mille talenti d'argento (אֶלֶף כֶּבֶד־כֶּסֶף) per assoldarsi da Aram-Nabaraim, e da Aram Maaca e da Zoba carri e cavalieri (1Cr 19,6).

Essi non tentano di dare battaglia da soli, ma si assoldano truppe ausiliarie aramee, pagando un prezzo notevole: «mille talenti d'argento» (אֶלֶף כֶּבֶד־כֶּסֶף), un prezzo confermato da un antico manoscritto di Samuele a Qumran (4QSam^a) ma non in 2Sam 10,6^{LXX}, e nemmeno in 2Sam 10,6TM. La stessa espressione si trova in 2Re 15,19:

Nei giorni suoi Pul, re di Assiria, marciò contro il paese. Allora Menachem diede a Pul mille talenti d'argento (אֶלֶף כֶּבֶד־כֶּסֶף) affinché lo aiutasse a consolidare nella sua mano il potere regale.

Il Cronista sembra rileggere 2Sam 10,6 concretizzando il prezzo pagato dagli ammoniti per assicurarsi l'appoggio militare straniero servendosi di 2Re 15,19, dove un re israelita si assicurava un ap-

poggio straniero pagando lo stesso altissimo prezzo. Che il Cronista stia in questo caso riscrivendo il testo con l'aiuto di altri testi biblici si può notare dal seguito della frase: «per assoldarsi da Aram-Naharaim (לְשָׂכֵר לָהֶם מִן־אַרָם נְהָרַיִם) e da Aram Maaca e da Zoba carri e cavalieri». In 2Sam 10,6 si ha invece: «Gli ammoniti mandarono *ad assoldare da Aram di Bet-Rehob e di Zoba ventimila fanti*».

Nell'AT il verbo שָׂכַר si trova unito a אַרָם נְהָרַיִם solo un'altra volta in Dt 23,5, e viene riferito all'ammonita e al moabita, che non possono entrare a far parte della comunità del Signore: «non vi entreranno mai perché... *hanno assoldato* (שָׂכַר) contro di te Balaam figlio di Beor, da Petor di *Aram Naharaim* (אַרָם נְהָרַיִם)». Per il Cronista, secondo la regola *Gezerah Shawah*, gli ammoniti hanno commesso contro Davide lo stesso peccato che, secondo il Deuteronomio, i loro padri hanno perpetrato contro l'intero Israele al tempo di Balaam. Un peccato che si è ripetuto negli ultimi tempi del regno di Israele.¹⁵ Ancora una volta il Cronista aiuta la sua comunità che sta scrutando la storia passata a guardare piuttosto al futuro che il Signore sta preparando per Israele.

Il Cronista allude alla profezia di Balaam altre due volte, in un momento critico della storia di Davide, durante la peste che sta colpendo Gerusalemme a causa del suo peccato di orgoglio per aver fatto il censimento del popolo contro la volontà del Signore. In quella occasione gli appare l'angelo della peste con in mano la spada puntata contro Gerusalemme.

1Cr 21,15-16

¹⁵Dio mandò un angelo a Gerusalemme per devastarla. Ma, nell'atto di devastare, il Signore guardò e si pentì di quel male. Egli disse all'angelo devastatore: «Ora basta! Ritira la mano». L'angelo del Signore stava ritto presso l'aia di Ornan il Gebuseo. ¹⁶Davide, alzati gli occhi, vide l'angelo del Signore ritto fra terra e cielo, *con la spada sguainata in mano*, tesa verso Gerusalemme. Allora Davide e gli anziani, coperti di sacco, si prostrarono con la faccia a terra (1Cr 21,15-16).

¹⁵ L'espressione אַרָם נְהָרַיִם non si trova in 4QSam^a, né in 2Sam 10,6^{LXX}, né in 2Sam 10,6TM, che ha invece אַתְּ־אַרָם בֵּית־רְחוֹב. In questo caso il Cronista concorda in parte con 4QSam^a («mille talenti d'argento»), ma si distacca aggiungendo «Aram-Naharaim». Sembra allora che 4QSam^a e il Cronista stiano ambedue leggendo in modo indipendente 2Sam 10,6TM usando i procedimenti ermeneutici del tempo.

Durante il castigo della peste, Davide si incammina verso l'aia di Ornan ed è bloccato dall'apparizione di un angelo del Signore che «stava fra terra e cielo *con la spada sguainata in mano* stesa (וְהָרְבוּ שְׁלוֹפָהּ בְּיָדוֹ נִטְוִיָּה) contro Gerusalemme». Egli sta in piedi, cioè pronto ad agire, sull'aia di Ornan (1Cr 21,15b), e agli occhi di Davide appare fra terra e cielo, conformemente a una concezione, molto più tardiva, della maggior parte dei testi dell'Antico Testamento¹⁶ (1Cr 21,16). In 2Sam 24,17 si legge: «Davide, vedendo l'angelo che colpiva il popolo, disse al Signore». Secondo il Cronista, invece, Davide vide l'angelo «con la sua spada sguainata in mano». Questa espressione si trova in Nm 22,31, dopo la frase «e vide l'angelo»: «Allora il Signore aprì gli occhi a Balaam ed egli vide l'angelo del Signore, che stava sulla strada *con la spada sguainata*» (Nm 22,31).

Secondo la regola della *Gezerah Shawah*, il contenuto della visione descritta in 2Sam 24,17 poteva essere specificata dal testo parallelo, in cui appare ancora l'espressione «vedere l'angelo». ¹⁷ La spada dell'angelo rimane sospesa su tutta la narrazione di 1Cr 21,16-27. È una spada molto più pericolosa di quella dei nemici di Israele, perché ora, per la prima volta nell'Antico Testamento, è la spada di Dio stesso rivolta contro il proprio popolo.¹⁸

Il Cronista sottolinea meglio di 2Sam 24,16 che l'angelo non agisce autonomamente, ma è solo uno strumento nelle mani del Signore. È l'angelo distruttore che evoca la strage dei primogeniti in Egitto (Es

¹⁶ Non è una figura simile a quella dell'uomo sulla terra. Una nozione simile si trova solo in Dn 9,21; 12,5-6 (cf. F. MICHAELI, *Le Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* [CAT 16], Neuchâtel 1967, 113; R. BRAUN, *1 Chronicles* [WBC 14], Nashville, TN 1986, 217).

¹⁷ Cf. LORENZIN, «L'uso della regola ermeneutica *Gezerah Shawah* nel Cronista», 69. Questa rielaborazione si trova anche in 4QSam^a, che alcuni considerano la *Vorlage* del Cronista (cf. P.B. DIRKSEN, *1 Chronicles* [HCOT], Leuven-Dudley, MA 2005, 260-261), dal quale però le Cronache differiscono in due particolari, leggendo *mksym* invece di *mtksym* e ponendo *l pnyhm* dopo *bšqym*. È più probabile che anche nel testo in 4QSam^a si possa trovare una testimonianza delle stesse tecniche interpretative presenti nelle Cronache.

¹⁸ Cf. M.J. SELMAN, *1 Cronache* (Commentari all'Antico Testamento), Chieti-Roma 2004, 262. C. BALZARETTI («L'angelo del censimento [1Cr 21,15-16]», in *RivB* 54[2006], 29-44), collegando l'espressione «con la spada sguainata» di 1Cr 21,16 con Nm 22,31, ma anche con Gs 5,13, dove la spada del misterioso personaggio apparso era rivolta contro la città pagana di Gerico, crede che l'angelo stia minacciando la città gebusa di Gerusalemme. Mi sembra però che qui il Cronista alluda a queste tradizioni antiche della spada per segnalare la pericolosità del capovolgimento della sua direzione: ora, non più rivolta contro i nemici ma contro lo stesso popolo di Israele. Infatti, già in 1Cr 21,12 l'angelo del Signore distrugge in tutto il territorio e nel v. 24 Davide intercede per il proprio popolo.

12,23). Ora quel destino si stava per abbattere su Israele, ma il Signore arresta il flagello alle porte di Gerusalemme, perché ama la città, dove sarà costruito il suo tempio. Di questo parleranno più dettagliatamente i versetti seguenti (1Cr 21,15b-27). Il lettore è informato della decisione divina, ma non sembra esserci alcun indizio che Davide sia a conoscenza di questi sviluppi.

1Cr 21,20-21

Davide riconosce le proprie colpe e prega in favore del suo popolo:

¹⁷Davide disse a Dio: «Non sono forse stato io a ordinare il censimento del popolo? Io dunque ho peccato, io ho commesso il male; ma queste pecore, che cosa hanno fatto? Signore Dio mio, la tua mano sia tesa contro di me e contro la casa di mio padre, ma non contro il popolo, sì da distruggerlo». ¹⁸Ma l'angelo del Signore aveva ordinato a Gad di riferire a Davide che salisse a erigere un altare al Signore nell'aia di Ornan il Gebuseo. ¹⁹Davide salì secondo la parola che Gad gli aveva comunicato a nome del Signore. ²⁰Ornan intanto, voltatosi, vide l'angelo, mentre i suoi quattro figli, che erano con lui, si nascosero. Ornan stava trebbiando il grano. ²¹Quando Davide giunse da Ornan, questi guardò e vide Davide, allora uscì dall'aia e si prostrò con la faccia a terra davanti a Davide (1Cr 21,17-21).

Ancora una volta il Cronista si richiama alla profezia di Balaam. I due versetti di 1Cr 21,20-21 sono una rielaborazione di 2Sam 24,20. Il Cronista ha: «Ornan intanto si voltò e *vide l'angelo* (וַיִּרְאֵה אֶת־הַמַּלְאָךְ), mentre i suoi quattro figli, che erano con lui, si nascosero» (1Cr 21,20). Invece, 2Sam 24,20 ha: «Araunà guardò e *vide il re* (וַיִּרְאֵה אֶת־הַמֶּלֶךְ) e i suoi ministri dirigersi verso di lui». Il Cronista ha potuto trovare in Nm 22,31 il testo d'appoggio per la sua reinterpretazione: «Allora il Signore aprì gli occhi a Balaam ed egli *vide l'angelo* del Signore». L'espressione «e vide l'angelo» (וַיִּרְאֵה אֶת־הַמַּלְאָךְ) si trova infatti solo in Nm 22,31. In comune con 2Sam 20,24 c'è la parola chiave «e vide» (וַיִּרְאֵה). Ora, secondo la regola ermeneutica della *Gezerah Shawah*, ciò che è detto dopo «e vide» (וַיִּרְאֵה) negli altri testi paralleli vale anche per 2Sam 24,20. Da qui il nuovo testo di 1Cr 21,20. Associando la costruzione dell'altare del Signore sul luogo dove sarà costruito il futuro tempio alla benedizione di Balaam a tutto Israele, il Cronista voleva ricordare che il tempio di Gerusalemme è il santuario di tutte le dodici tribù dell'Israele del futuro.¹⁹

¹⁹ Cf. LORENZIN, «L'uso della regola ermeneutica *Gezerah Shawah* nel Cronista», 70.

Per il Cronista il Signore nel suo tempo aveva ancora una volta preservato Gerusalemme dalla distruzione a causa dei peccati e in essa si sarebbero visti gli effetti dell'antica benedizione di Balaam.

2Cr 36,23: il nuovo Israele del futuro nelle parole di due pagani, Ciro e Balaam

L'ultimo richiamo a Balaam si trova proprio alla conclusione di 1-2 Cronache.²⁰ Sappiamo che le ultime parole di un libro sono molto importanti per un lettore dell'Antico Testamento, soprattutto se sono anche le ultime del canone ebraico. Le parole dell'invito fatto da Ciro: «YHWH, suo Dio, è con lui e salga» o «si metta in cammino», יהוה אלהיו עמו ויעל (2Cr 36,23) sono una finestra aperta verso il futuro. Un popolo finora schiavo si deve mettere in viaggio verso Gerusalemme, costruendo un nuovo tempio al suo Signore. Il viaggio certamente avrà successo, perché il Cronista fa intendere tra le righe che in mezzo a lui sta lo stesso Signore, il quale ha impedito all'antico profeta Balaam di maledirlo, costringendolo anzi a benedirlo. È quindi un popolo in cui si realizzeranno finalmente le promesse di Dio.

Osserviamo come nel testo vi sia un richiamo alla profezia di Balaam. Innanzi tutto ci sono alcune allusioni, le quali fanno pensare che la versione dell'editto di Ciro in 2 Cronache sia composta da un autore differente da quello del materiale precedente.²¹ In 2Cr 36,22 si usa un verbo per «compiere» (כלה) diverso da quello che si trova nel verso subito antecedente (מלא). Inoltre l'editto è l'unico luogo in 1-2 Cronache dove il Signore è chiamato «Dio del cielo», mentre si trova in Esd 1,2; Ne 1,4,5; 2,4.20 e altrove solo in Gen 24,3.7 e Gn 1,9. Tuttavia vi è una differenza anche con il testo di Esdra (Esd 1,1-3a) nella presenza del nome YHWH nella finale di 2Cr 36,23 al posto del verbo essere all'imperfetto iussivo יה, «sia» (Esd 1,3a). L'unico altro testo nella Bibbia dove ricorre l'espressione «YHWH, suo Dio, è con lui» (יהוה אלהיו עמו) si trova nella profezia del profeta pagano Balaam (Nm 23,21), che benedice il popolo di Israele, mentre sta per entrare nella terra promessa. Il Cronista sta citando qui «in codice» una frase di un

²⁰ Ho esaminato 2Cr 36,23 in un precedente lavoro: T. LORENZIN, «Il figlio di Davide. Messianismo nelle Cronache?», in *LA* 60(2010), 53-61.

²¹ Cf. S.L. MCKENZIE, *1-2 Chronicles* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville, TN 2004, 22.

testo al quale vuole fare riferimento.²² A quale testo si sta riferendo? Egli cita qui il discorso di Ciro riportato in Esd 1,1-3a, ma tra le righe richiama anche un testo più antico, le parole di Balaam in favore del popolo di Israele. In questo modo il Cronista vuole stabilire un parallelismo tra l'antico popolo di Israele, che si prepara a entrare nella terra promessa, e il nuovo popolo di Israele, che sorgerà in futuro, dopo il suo fallimento, una volta entrato nella terra. Evidentemente questa citazione «in codice» suppone che il Cronista avesse davanti a sé un testo di Esdra, da lui già considerato autoritativo come quello di Numeri.²³ Sia in Esd 1,3a sia in Nm 23,21 appare l'espressione אֱלֹהֵי עַמּוֹ: usando una regola ermeneutica del tempo, la *Gezerah Shawah*, per il Cronista ciò bastava per inserire davanti al testo di Esd 1,3a, che sta citando, il nome del Signore (יהוה) come in Nm 23,21.²⁴

Conclusioni

Se la nostra datazione di 1-2 Cronache è corretta, tenendo conto soprattutto della presenza nel testo delle regole ermeneutiche dell'*al tiqré* e della *Gezerah Shawah* in uso già nel II secolo a.C.,²⁵ l'autore del nostro libro vive in un tempo – la fine del II secolo a.C. – in cui l'aspettativa messianica era presente anche in altri ambienti. M.A. Knibb²⁶ so-

²² Cf. BARC, *Les arpenteurs du temps*, 10.

²³ Cf. LORENZIN, *1-2Cronache*, 20-24. Recentemente anche D.M. CARR (*The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford-New York 2011, 202-206) pensa che Esdra e Neemia appartengano all'epoca persiana, mentre 1-2 Cronache all'epoca ellenistica.

²⁴ Egli usa qui la regola ermeneutica *Gezerah Shawah*, ma anche quella dell'*al tiqré* (cf. T. LORENZIN, «L'uso di un procedimento esegetico analogo all'*al tiqré* in 1 e 2 Cronache», in *RivB* 40[1992], 67-76), regola che gli permette di scambiare *yēhî* in Esd 1,3a con *yhwh* in 2Cr 36,23. Secondo C. McCARTY (*The Tiqqune Sopherim* [OBO 36], Freiburg-Göttingen 1981, 139-140) l'*al tiqré* può essere descritto come una particolarità esegetica avente lo scopo di introdurre altre interpretazioni basate sul cambiamento del testo vocalizzato o del testo consonantico o di ambedue insieme. Questa lettura alternativa non era intesa come in competizione o sostitutiva del testo ufficiale, ma semplicemente come un senso aggiuntivo, che a volte confermava l'interpretazione ovvia e corrente e altre volte introduceva un aneddoto completamente slegato dal contesto o un gioco di parole caratteristico. I tipi di cambiamento associati con questa formula sono i seguenti: cambio di vocalizzazione, metatesi di due consonanti della parola, sostituzione di una consonante con un'altra, omissione di una consonante, lettura di due parole in una, cambiamento del suffisso personale o del pronome.

²⁵ Cf. LORENZIN, *1-2Cronache*, 30-31.

²⁶ M.A. KNIBB, «The Septuagint and Messianism: Problems and Issues», in ID., *The Septuagint and Messianism* (BETHL 195), Leuven 2006, 4-19, qui 14.

stiene che i rotoli di Qumran – in particolare la *Regola della guerra* e il *Documento di Damasco*, che risalgono almeno intorno al 100 a.C., ma probabilmente anche prima di questa data – testimoniano una «clear evidence of messianic belief». Egli nota con interesse come i primi riferimenti nei rotoli – 1QS,11: «fino all'arrivo del profeta e del messia di Aronne e di Israele»; CD XX,1: «fino all'apparizione del messia da Aronne e quello da Israele» – sono più o meno contemporanei alle allusioni a un profeta in 1 Maccabei (cf. 1Mac 4,46; 14,41).

In particolare, sempre secondo Knibb,²⁷ Nm 24,17 – «una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele» – è interpretato in un modo messianico in CD VII,18-21 e 4QTestimonia e più o meno nello stesso tempo anche la traduzione greca dei LXX di Nm 24,7.17 presenta una interpretazione messianica.²⁸

Secondo B.G. Boschi,²⁹ la stella in parallelismo con lo scettro indica la regalità. In Egitto e in Mesopotamia il simbolo significava sia la divinità sia il re divinizzato. È un testo che ha una portata messianica anche secondo la tradizione ebraica conservata nei *Targumim palestinesi* (*Yerušalmi I e Neofiti I*)³⁰ oltre che nei midrashim, in particolare nel *Midrash Rabbah* su Numeri. Rabbi Akiba (50-135 circa d.C.) chiamò Bar Kosebah, capo della rivolta contro Roma nel 132 d.C., «Bar Kokebah» (= figlio della stella), applicandogli questo versetto dei Numeri al grido di «ecco il re Messia!» (*y. Ta'anit* 4, 68d).

Il Cronista, quindi, citando «in codice» la profezia di Balaam in Nm 22-24, termina la sua opera prospettando una nuova entrata nella terra promessa di una nuova comunità, guidata da un nuovo re alla luce di una nuova stella polare: «Io lo vedo, ma non ora. Io lo contemplo,

²⁷ *Ibid.*, 18.

²⁸ A conclusione di uno studio su Nm 22-24 nella traduzione greca dei LXX, M.A. RÖSEL («Jakob, Bileam und der Messias», in KNIBB [ed.], *The Septuagint and Messianism*, 151-175, qui 174-175) è convinto che l'interpretazione più probabile sia che già il traduttore abbia pensato intenzionalmente a una profezia per i tempi finali e a una figura di dominatore. Nello stesso contributo (*ibid.*, 175) Rösel nota che mentre in Gen 49 i riferimenti alla tradizione davidica sono innumerevoli, questi mancano, invece, in Nm 24. Evidentemente non ne aveva colto le citazioni «in codice» presenti in 1-2 Cronache.

²⁹ Cf. B.G. BOSCHI, *Numeri*, in *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali. Antico Testamento I*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 459-460.

³⁰ Il *Targum* in questo testo sembra interpretare la «stella» come «il Re» (*malkā'*) e «lo scettro» come «il Messia» (*mēšīhā'*). Cf. J. HAMILTON, «The Skull Crushing Seed of the Woman: Inner-Biblical Interpretation of Genesis 3:15», in *The Southern Baptist Journal of Theology* 10(2006), 30-54, qui 34.

ma non da vicino: una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele» (Nm 24,17).

Non sembra corrispondere alla verità allora l'opinione secondo la quale il Cronista non si sarebbe aspettato alcun cambiamento nella teocrazia; egli invece sembra pensare a una futura realtà alternativa in contrasto con la società contemporanea.³¹

TIZIANO LORENZIN
Facoltà Teologica del Triveneto
Via Seminario, 29
35122 Padova
tiziano.lorenzin@ppfmc.it

Parole chiave

Cronista – Profezia – Balaam – Promessa – Fedeltà divina

Keywords

Chronicler – Prophecy – Balaam – Promise – Divine faithfulness

Sommario

Secondo W. Rudolph, quello che differenzia il pensiero del Cronista dalle linee fondamentali profetiche circa la signoria di Dio è la quasi completa assenza di una aspettativa escatologica. H.G.M. Williamson, invece, ha dimostrato come per il Cronista il Signore ha continuato nella storia a essere fedele alle sue promesse riguardo al figlio di Davide. In questo articolo ci domandiamo che cosa pensa il Cronista della fedeltà di Dio a questa promessa nella storia futura che si sta aprendo davanti alla comunità del suo tempo, dopo le guerre maccabaiche. Possiamo scoprire il suo pensiero da alcuni richiami «in codice» che egli fa alla profezia di Balaam in favore del popolo di Israele prima di entrare nella terra promessa (1Cr 17,27; 19,6; 21,15-16; 21,20-21; 2Cr 36,23).

³¹ Cf. S.J. SCHWEITZER, *Reading Utopia in Chronicles* (LHBOTS 442), New York-London 2007.

Summary

According to W. Rudolph, what differentiates the Chronicler's thought from the basic prophetic reflections on the lordship of God is the almost total absence of an eschatological expectation. H.G.M. Williamson, on the other hand, has shown how, for the Chronicler, the Lord has continued to be faithful in history to his promises concerning the son of David. This article asks what the Chronicler thinks of the faithfulness of God to this promise in the future history which is opening up before the community of his time after the Maccabean wars. We can discover his thought from some «coded» references which he makes to Balaam's prophecy in favour of the people of Israel before their entry into the Promised Land (1Chr 17,27; 19,6; 21,15-16; 21,20-21; 2Chr 36,23).

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

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Analisi dell'espressione יהוה צבאות nei Salmi. Un metodo di linguistica strutturale su base componenziale

Introduzione

Il lessico dei Salmi è quello della poesia biblica con un rilievo teologicamente significativo.¹ I lessemi qui inventariati sono le parole comuni del lessico ebraico che il Salterio utilizza in particolare riferimento al sintagma יהוה צבאות.² Un'analisi distributiva e quindi l'attenzione a una prima diversificazione testuale nelle occorrenze dei lessemi biblici dell'ebraico è molto frequente nei grandi lessici con elementi per costruire campi lessicali o semantici.³ Nell'analisi strutturale⁴ ogni testo

¹ L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1989; E. ZENGER, *I Salmi. Preghiera e Poesia*, 2 voll., Brescia 2014; K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 35), Brescia 2007.

² L. ALONSO SCHÖKEL, *Dizionario di Ebraico biblico*, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 703; B. BECKING, «YAHWEH ZEBAOOTH», in *DDD*, 920-925; H. CAZELLES, «Sabaot», in *DBS*, 10, 1123-1127; C.L. SEOW, «Hosts, Lord Of», in *ABD*, 3, 304-307; A.S. VANDER WOUDE, «'ābā», in *WUNT* 7, 488-456; H.J. ZOBEL, «צבאות», in *TWAT*, 7, 483-506.

³ F. BROWN – S.R. DRIVER – C. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1951; D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 voll., Sheffield 1993-2011; G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 8 voll., Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973-1995; E. JENNI – C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino 1978-1981.

⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 44: «L'analisi semiotica, se non si perde negli arcani di un linguaggio complicato e viene insegnata in termini semplici nei suoi elementi principali, può risvegliare nei cristiani il gusto di studiare il testo biblico e di scoprirne alcune delle sue dimensioni di significato senza possedere tutte le conoscenze storiche che si riferiscono alla produzione del testo e al suo mondo socio-culturale. Può così rivelarsi utile nella stessa pastorale, per una certa appropriazione della Scrittura in ambienti non specializzati».

forma tutto un significazione, che è per la relazione e nella relazione in quanto ogni lingua è un sistema di relazioni che obbedisce a determinate regole.⁵

L'analisi strutturale dei Salmi dove occorre il sintagma consiste nello stabilire la rete di relazioni tra יהוה צבאות e i suoi nemici, tra soggetti opposti, a partire dalla quale si costruisce il significato al livello logico-semantico del testo, che rispetta un certo numero di regole e di strutture. Per comprendere il significato del sintagma יהוה צבאות nei Salmi abbiamo usato il «quadrato semiotico», la figura che viene utilizzata tra due termini opposti, nel nostro caso tra due soggetti opposti. Nell'articolo abbiamo inventariato l'elenco dei lessemi appartenenti al polo positivo e al polo negativo, relativi all'espressione יהוה צבאות nei Salmi, e di tutti quei verbi, sostantivi e aggettivi che sono in rapporto polare, equipollente o graduale.⁶ L'analisi strutturale dei componenti procede gradualmente, cominciando da opposizioni immediate tra due o tre lessemi. Al polo positivo appartengono quei lessemi che descrivono יהוה צבאות, i suoi titoli, gli attributi, e tutti quei verbi che descrivono la sua azione nei confronti dei suoi nemici e del suo popolo. Il polo negativo riporta tutti i nemici di יהוה צבאות, i loro nomi e attributi, le loro azioni nelle battaglie contro il Signore delle schiere. Indicando i lessemi appartenenti all'ambito semantico del sintagma יהוה צבאות nei Salmi siamo arrivati a stabilire coppie di lessemi in rapporto antonimico tra loro.⁷

Nell'ebraico biblico tardo poetico (TEB2) del Sal 103 e del Sal 148 abbiamo analizzato solo il polo positivo del sintagma per il notevole cambiamento nello sviluppo dell'espressione. Al termine dell'analisi strutturale siamo stati in grado di fornire delle tabelle riassuntive circa la composizione semica dei lessemi, i tratti distintivi che conferiscono loro significato e la loro posizione all'interno della costruzione strutturale dei componenti, se centrale o marginale, nelle tabelle che qui riportiamo.

⁵ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa*, 42-44.

⁶ Polo positivo e polo negativo contengono i significati di ogni vocabolo organizzati secondo criteri di logica semantica, tenendo conto del fattore stilistico. Ogni lemma propone un'informazione semantica con diversi sinonimi. Per inventariare i lessemi abbiamo usato il dizionario di ALONSO SCHÖKEL, *Dizionario di Ebraico biblico*.

⁷ I. ZATELLI, «Yir'at YHWH nella Bibbia ebraica, in Ben Sira' e nei Rotoli di Qumran: considerazioni sintattico-semantiche», in *RivB* 36(1988), 229-237.

I lessemi qui inventariati ci permettono di spiegare il significato del sintagma יהוה צבאות nei Salmi, di applicare i risultati nell'esegesi e di formare le conclusioni.

L'espressione יהוה צבאות nei Salmi. Metodologia linguistica e funzionamento strutturale

Uno dei criteri importanti per distinguere tra salmi antichi e tardivi è il metodo linguistico. Solo all'interno di un linguaggio funzionale è possibile stabilire una struttura linguistica.⁸ I fattori linguistici sono indicatori di datazione di un preciso libro biblico e attestano se la sua composizione è tardiva o meno.⁹ Nella metodologia linguistica applicata al funzionamento strutturale del lessico nell'ebraico biblico, si riconoscono due lingue storiche inclusive di vari sistemi, lingue funzionali rispettivamente al periodo biblico preesilico (EB) e postesilico (TEB).¹⁰ Secondo le indicazioni di Ida Zатели riguardo alla lingua funzionale dell'ebraico antico,¹¹ possiamo distribuire cronologicamente l'espressione יהוה צבאות nei Salmi con questa tabella riassuntiva:¹²

⁸ E. COSERIU, «Structure lexicale et enseignement du vocaboulaire», in CONSEIL DE LA COOPÉRATION CULTURELLE DU CONSEIL D'EUROPE (ed.), *Les théories linguistiques et leurs applications*, Nancy 1967, 27.

⁹ J. BARR, «Three Interrelated Factors in the Semantic Study of Ancient Hebrew», in ZAH 7(1994), 41-43; A. HURVITZ, «The relevance of Biblical Hebrew Linguistics for the Historical Study of Ancient Israel», in R. MARGOLIN (ed.), *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies. Division A: The Bible and Its World*, Jerusalem 1999, 21-33; A. HURVITZ, «Can Biblical Hebrew Texts Be Dated linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew», in A. LEMAIRE – M. SÆBØ (edd.), *Congress Volum. Oslo 1998* (VT.S 80), Leiden 2000, 143-160.

¹⁰ P. SCIUMBATA, «I lessemi a radicale verbale *nkr* del campo lessicale dei verbi della 'conoscenza' nella Bibbia ebraica», in RivB 44(1996), 3-29.

¹¹ Cf. COSERIU, «Structure lexicale et enseignement du vocaboulaire», 9-87; H. GECKELER, *Zur Wortfelddiskussion. Untersuchungen zur Gliederung des Wortfeldes 'alt-jung-neu' im heutigen Französisch*, München 1971; I. ZATELLI, «The study of ancient Hebrew lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language», in KUSATU 5(2004), 140-141.

¹² In questo lavoro abbiamo applicato lo schema in relazione all'espressione יהוה צבאות nelle sue occorrenze nei Salmi. Cf. ZATELLI, «The study of ancient Hebrew lexicon», 140-141.

EBA Ebraico biblico arcaico	Sal 68,13* - מלכי צבאות (re delle schiere) è riferito ad altro soggetto
EB1 Ebraico biblico standard narrativo-storico	
EB2 Ebraico biblico standard poetico	Sal 24,10 - יהוה צבאות (Signore delle schiere) Sal 46,8.12 - יהוה צבאות עמנו (Signore delle schiere è con noi) Sal 48,9 - יהוה צבאות Sal 59,6 - יהוה צבאות אלהי ישראל Sal 69,7 - אדני יהוה צבאות (Dio, Signore delle schiere) Sal 80,5.20 - יהוה אלהים צבאות (Signore, Dio delle schiere) Sal 80,8.15 - אלהים צבאות (Dio delle schiere) Sal 84,2 - יהוה צבאות (Signore delle schiere) Sal 84,4 - יהוה צבאות מלכי ואלהי (Signore delle schiere mio re e mio Dio) Sal 84,9 - יהוה אלהים צבאות (Signore, Dio delle schiere) Sal 84,13 - יהוה צבאות (Signore delle schiere) Sal 89,9 - יהוה אלהי צבאות (Signore, Dio delle schiere)
EB3 Ebraico biblico poetico- dialettale del libro di Osea	
EB4 Ebraico biblico standard giu- ridico-culturale	
TEB1 Ebraico biblico tardo storico-narrativo	
TEB2 Ebraico biblico tardo poetico	Sal 103,21 - יהוה כל-צבאו (Signore di tutte le schiere) Sal 148,2 - הללוהו כל-צבאו (lodatelo tutte le schiere)

Osservazioni lessico-semantiche sull'espressione יהוה צבאות nei Salmi

Il Salmo arcaico dove occorre l'epiteto יהוה צבאות è il Sal 68.¹³ Nel v. 13 del Salmo troviamo l'espressione מלכי צבאות. L'espressione יהוה צבאות

¹³ Il Sal 68 presenta le stesse affinità con gli antichi documenti della poesia ebraica: Gdc 5; Dt 33; Sal 24,7-10; 29; 46; 76; 89,6-16; Ab 3 confermano la perfetta consonanza di lingua e di ambiente del Sal 68 con i primordi della storia letteraria ebraica. Considerando la lingua funzionale biblica, il Salmo 68 appartiene alla lingua funzionale (EBH) di ebraico biblico arcaico. Cf. BARR, «Three Interrelated Factors», 41-43; ZATELLI, «The study of ancient Hebrew lexicon», 140-141.

non occorre, ma l'epiteto צבאות è attribuito ai re che fuggono di fronte al Signore, che nel v. 12 con la parola annunzia una grande schiera. Il Salmo appartiene alla lingua funzionale dell'ebraico biblico arcaico (EBA).¹⁴ Analizzando i lessemi del polo positivo e di quello negativo abbiamo messo a confronto Signore, Dio d'Israele, e i re delle schiere. Nel v. 13 appaiono i re messi in fuga con le loro schiere מלכי צבאות.¹⁵ Il polo positivo al centro ha Dio, Signore e re onnipotente, Dio d'Israele che cavalca le nubi. I verbi mostrano le azioni di Dio nei confronti dei re delle schiere: egli sale in alto, grida, cattura, sottomette, piega e disperde i re delle schiere. Egli ha con sé la grande schiera, miriadi di carri e sconfigge i nemici attraverso gli agenti atmosferici: nevicata, terremoto, pioggia. Egli cattura i suoi rivali e li porta sul suo monte affinché riconoscano la sua maestà. Il Dio vittorioso d'Israele nei suoi attributi è descritto come terribile, potente e risiede sul suo monte. Il polo negativo al centro ha i re delle schiere, che sono i nemici che si danno alla fuga e vengono catturati da Dio che è re onnipotente. Insieme ai re delle schiere abbiamo altri nemici: monti, totalità di acque, idoli delle nazioni che circondano Israele e che diventano oggetto di saccheggio nella guerra. In Sal 68,13 l'epiteto צבאות è attribuito ai nemici del Dio d'Israele e la loro azione ci aiuta ad accertare il suo significato. I re delle schiere sono gli astri, le divinità dei popoli sconfitti da Dio con gli agenti atmosferici. Il culto degli astri fu diffuso da tempi antichissimi. In Egitto e Mesopotamia adoravano il sole, la luna e le stelle, perché secondo le antiche credenze il calore del sole, la luminosità delle stelle, i loro movimenti, i periodi della luce e della tenebra, il caldo e il freddo, la pioggia e il vento, la neve, i terremoti e le alluvioni erano l'effetto dell'azione degli astri, considerati come divinità o manifestazioni di esseri molto influenti, qualche volta anche malvagi, che hanno in mano il destino degli uomini.¹⁶ Le principali divinità furono il sole e la luna, tutti i pianeti e le costellazioni.¹⁷ Si identificarono le divinità con pia-

¹⁴ Legenda: EBA = Ebraico biblico arcaico; EB1= Ebraico biblico *standard* storico-narrativo; EB2 = Ebraico biblico *standard* poetico; EB3 = Ebraico biblico poetico-dialettale di Osea; EB4 = Ebraico biblico *standard* giuridico-culturale; TEB1 = Ebraico biblico tardo storico-narrativo; TEB2 = Ebraico biblico tardo poetico. Cf. *ibid.*, 129-159.

¹⁵ M. DAHOOD, *Psalms. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries), 3 voll., Garden City, NY 1966-1970, I, 68-69.

¹⁶ H. BAYLEY, *The Lost Language of Symbolism. An inquiry into the origin of certain letters, words, names, fairy-tales, folklore, and mythologies*, New York 1988, 106-131.

¹⁷ E. GARIN, «Astrologia», in E. BERTI – P. GILBERT (edd.), *Enciclopedia Filosofica*, Milano 2006, I, 808-810.

neti e stelle, fino al punto che una divinità poteva essere personificata in più di un astro. Questo carattere astrale diventò col tempo più forte per gli sviluppi fatti dall'osservazione del cielo stellato. Si adoravano anche le costellazioni.¹⁸

Di seguito la tabella riassuntiva della composizione semica e della posizione dei lessemi.¹⁹

Sal 68

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
אלהים	«Dio», «Dèi», «divinità»	Si colloca al centro
יה	«Signore»	Si colloca al centro
שדי מלכים	«Re onnipotente»	Si colloca al centro
אל ישראל	«Dio di Israele»	Si colloca al centro
רכב בשמי	«colui che cavalca le nubi»	Si colloca al centro
שלג	«nevicare»	Si orienta verso il centro
קול	«grido», «ruggito», «voce», «suono», «tuono», «rumore»	Si orienta verso il centro
עלה	«salire», «andare su», «risalire»	Si orienta verso il centro
שבה	«catturare», «imprigionare», «fermare», «arrestare»	Si orienta verso il centro
שכן	«piegare», «sottomettere», «assoggettare», «abbassare»	Si orienta verso il centro
בזר	«disperdere», «allontanare», «scacciare»	Si orienta verso il centro
נוף	«riversare», «spargere», «rovesciare»	Si orienta verso il centro
פוץ	«disperdere», «allontanare», «scacciare»	Si orienta verso il centro
ארץ רעשה	«trema la terra»	Si orienta verso il centro
שמים נטפו	«cieli stillarono»	Si orienta verso il centro
נשם	«pioggia», «acquazzone»	Si orienta verso il centro
צבא רב	«grande schiera»	Si orienta verso il centro
מושעה	«vittoria», «atto di salvezza», «vincita»	Si orienta verso il centro

¹⁸ I. ZATELLI, «Constellations», in *DDD*, 202-204.

¹⁹ I lessemi qui collocati seguono un ordine che parte dal centro dell'elenco dei lessemi fino a quelli posti in posizione marginale. Per ogni Salmo dove ricorre l'espressione segue la tabella riassuntiva della composizione semica e della posizione dei lessemi.

רכב	«carri», «carri da guerra»	Si orienta verso il centro
אלף	«miriadi», «migliaia», «diecimila»	Si orienta verso il centro
ירא	«terribile», «tremendo», «pauroso»	Si orienta verso il centro
ישועה	«salvezza», «aiuto», «liberazione»	Si orienta verso il centro
עז	«potenza», «potere», «forza»	Si orienta verso il centro
נאווה	«maestà», «sovranità»	Si orienta verso il centro
סיני	«Sinai»	Si orienta verso il centro
הר־אלהים	«Montagna di Dio», «monte divino»	Si orienta verso il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
מלכי צבאות	«re delle schiere»	Si colloca al centro
מלך	«re»	Si colloca al centro
שוא	«inganno», «frode», «vuoto», «idoli», «abusare di un nome», «invano», «pronunziare parole vuote»	Si colloca al centro
איב	«nemici», «avversari», «rivali», «maldisposti»	Si colloca al centro
סרר	«ribelli», «testardi», «ostinati», «dissidenti», «sovvertitori»	Si colloca al centro
רשע	«malvagi», «cattivi», «maligni», «scellerati»	Si colloca al centro
שבוי	«prigionieri», «imprigionati», «catturati»	Si colloca al centro
הרים	«montagne», «monti», «catene di monti», «alture»	Si colloca al centro
בשן	Basan	Si colloca al centro
מרום	«alto», «elevato», «elevazione», «altezza»	Si colloca al centro
ים	«mare», «oceano», «totalità delle acque», «qualsiasi massa di acqua considerevole»	Si colloca al centro
חיה	«bestia», «belva», «animale selvaggio», «fiera»	Si colloca al centro
עגל	«toro»	Si colloca al centro
עם	«popoli», «genti», «nazioni»	Si colloca al centro
כסף	«argento», «soldi»	Si orienta verso il centro
שלל	«preda», «bottino», «saccheggio»	Si orienta verso il centro
ראש	«testa», «capo», «causa agente», «primo», «primario», «superiore», «supremo», «migliore», «la parte prima», «estrema», «superiore», «architrave»	Si orienta verso il centro
נרד	«fuggire», «scappare», «darsi alla fuga», «allontanare», «ritirarsi»	Si orienta verso il centro

קרב	«guerra»	Si orienta verso il centro
כוש	Cush	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
מצרים	Egitto	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
ממלכה	«regni», «principati», «imperi»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro

Sal 24

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), nel Primo libro dei Salmi (1–41) abbiamo una occorrenza dell'espressione יהוה צבאות nel Sal 24,10. Il polo positivo riunisce tutti i lessemi che riguardano il Signore delle schiere, re della gloria, forte e vigoroso in battaglia. Egli getta le basi per la terra, il mondo abitato. Egli fa ingresso nel suo luogo sacro, sul suo monte. Per entrare, il Signore della gloria, potente in battaglia innalza le teste delle soglie del tempio.²⁰ Egli è la salvezza e la giustizia del suo popolo. Nel polo negativo abbiamo collocato i nemici del Signore delle schiere, che sono i mari, i fiumi, i monti, la porta dell'ingresso antico del tempio dove il Signore delle schiere stabilisce la sua sede. Egli sconfigge le forze del caos e il suo nome fa spalancare le soglie del tempio.²¹ Nel Sal 24 il nome divino è legato alla lotta con le forze della natura. La nozione del Signore nel tempio, che dimora nel suo santuario, sul suo monte santo, è attestata in Sal 24,10.²² L'epiteto צבאות ci indica il Signore che sottomette a sé le forze della natura; יהוה צבאות combatte contro le schiere cosmiche che provocano il caos.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
יהוה צבאות	«Signore delle schiere»	Si colloca al centro
מלך כבוד	«Re della gloria»	Si colloca al centro
עוז	«forte», «potente»	Si orienta verso il centro
נבר	«virile», «vigoroso»	Si orienta verso il centro
כון	«entrare», «arrivare», «venire», «oltrepassare», «varcare»	Si orienta verso il centro

²⁰ J. TREBOLLE BARRERA, *Il libro dei Salmi. Religione, potere e sapere*, Assisi 2003, 313.

²¹ TREBOLLE BARRERA, *Il libro dei Salmi. Religione, potere e sapere*, 163.

²² L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, I-II, Roma 1992-1993, I, 469-470.

יסד	«gettare le basi», «fondare», «consolidare», «collocare»; «gettare/porre/collocare le fondamenta», «edificare»	Si orienta verso il centro
נשא	«sollevare», «innalzare», «prendere», «alzare», «asportare», «dislocare», «trasferire», «spostare»	Si orienta verso il centro
הר־יהוה	«monte del Signore», «monte», «catena montuosa»	Si orienta verso il centro
מקום קדש	«luogo sacro», «luogo santo»	Si orienta verso il centro
צדקה	«giustizia», «onestà», «irrepreensibilità», «salvezza», «diritto in sede giudiziaria»	Si orienta verso il centro
ישע	«salvezza», «aiuto», «liberazione», «favore»	Si orienta verso il centro
ארץ	«terra», «mondo», «tutto il mondo»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
חבל	«mondo abitato», «terra asciutta»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
ים	«mare», «oceano», «totalità delle acque», «qualsiasi massa di acqua considerevole»	Si colloca al centro
נהר	«fiume», «corrente oceanica»	Si colloca al centro
הר	«monte», «catena montuosa»	Si colloca al centro
שער	«porta», «entrata», «consiglio», «tribunale», «portone», «la porta della città», «porta del tempio»	Si colloca al centro
ראש	«testa», «capo», «causa agente», «primo», «primario», «superiore», «supremo», «migliore», «la parte prima», «estrema», «superiore», «architrave»	Si colloca al centro
פתח	«soglia», «portale», «ingresso», «accesso»	Si colloca al centro
עולם	«durevole», «eterno», «perenne», «antico», «millenario», «remoto», «a vita», «interminabile», «mondo»	Si orienta verso il centro
מלחמה	«guerra», «lotta», «ostilità», «conflitto», «contesa», «battaglia», «combattimento»	Si orienta verso il centro
שוא	«inganno», «frode», «vuoto», «idoli», «abusare di un nome», «invano», «pronunziare parole vuote»	Si orienta verso il centro
מרמה	«giuramenti a scopo di inganno», «frode», «inganno», «tradimento»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro

Sal 46

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), nel Secondo libro dei Salmi (42–72), nel Sal 46 il titolo «Signore delle schiere è con noi» occorre due volte (vv. 8.12). Il polo positivo dell'espressione riunisce tut-

ti i lessemi a partire dall'espressione «Signore delle schiere è con noi», «Dio di Giacobbe» si colloca al centro. Le azioni del Signore delle schiere nella lotta contro i suoi nemici si manifestano con il suo ruggito che fa cessare le guerre e frantuma le armi. Egli è rifugio e forza, aiuto e rifugio per il suo popolo. Il Signore è in mezzo alla sua città, la soccorre e vince all'alba. Il polo negativo raccoglie i nemici del Signore delle schiere: totalità delle acque, genti, monti, che fremono all'udire il ruggito del Signore delle schiere. Nella lotta le acque spumeggiano e ribollono di onde ma vengono abbassate dal Signore.²³ Dio lotta contro le schiere cosmiche che provocano il caos per ristabilire la giustizia e per difendere il suo popolo.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
יהוה צבאות עמנו	«Signore delle schiere è con noi»	Si colloca al centro
אלהי יעקב	«Dio di Giacobbe»	Si colloca al centro
קול	«grido», «ruggito», «tuono» «voce», «suono», «rumore»	Si orienta verso il centro
נתן	«dare», «emettere», «donare», «consegnare»	Si orienta verso il centro
שבת	«cessare», «sospendere», «fermare», «interrompere»,	Si orienta verso il centro
שבר	«spezzare», «abbatte», «rompe», «spezza»	Si orienta verso il centro
שבר	«frantumare», «rompere», «spaccare», «spezzare»	Si orienta verso il centro
קרוש	«santificato», «santo»	Si orienta verso il centro
פנה	«soccorrere», «aiutare», «assistere», «proteggere», «sostenere»	Si orienta verso il centro
שמה	«devastante», «orribile», «spaventoso», «provoca stupore», «orrore»	Si orienta verso il centro
משגב	«rifugio», «riparo», «protezione», «roccia», «posto alto»	Si orienta verso il centro
עז	«forza», «robustezza», «potere», «dominio»	Si orienta verso il centro
עזרה	«aiuto», «supporto», «assistenza», «appoggio»	Si orienta verso il centro

²³ W.F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Garden City, NY 1968, 110-152.

משנב	«roccia», «fortezza», «acropoli», «baluardo», «rifugio»	Si orienta verso il centro
עיר־אלהים	«città di Dio»	Si orienta verso il centro
מפעל	«lavoro», «atto», «opera»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
בל־חמוט	«non vacillare», «non barcollare», «non oscillare», «non traballare»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
קרב	«interno», «mezzo», «parte interna»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
ארץ	«terra», «mondo», «tutto il mondo», «orbe celeste»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
בקר	«alba», «tramonto»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
נהר	«fiume», «torrente», «corso d'acqua»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro

Polo negativo

Lessemi	Componente semica	Posizione
מים	«acque», «mare», «lago», «torrente»	Si colloca al centro
ים	«mare», «oceano», «totalità delle acque», «qualsiasi massa di acqua considerevole»	Si colloca al centro
גוים	«genti», «pagani», «nazioni»	Si colloca al centro
הר	«monte», «catena montuosa»	Si colloca al centro
המה	«fremere», «agitarsi», «dare un suono», «essere sconvolto», «essere instabile», «essere inquieto»	Si orienta verso il centro
חמר	«spumeggiare», «spumare», «schiumare», «fermentare»	Si orienta verso il centro
רעש	«sobbalzare», «tremare», «essere scosso», «oscillare»	Si orienta verso il centro
מלחמה	«guerra», «lotta», «ostilità», «conflitto», «contesa», «battaglia», «combattimento»	Si orienta verso il centro
קשת	«arco», «arma»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
חנית	«lancia», «asta»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
עגלה	«carro»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
צרה	«pericolo», «afflizione», «angoscia», «spasmi», «oscurità», «tristezza», «difficoltà», «sventura»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro

Sal 48

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), nel Secondo libro dei Salmi (42–72), nel Sal 48 i lessemi del polo positivo si concentrano sull'espressione יהוה צבאות legata alla «città», la «città del nostro Dio», «gran re». Nella capitale c'è il «monte Sion»,²⁴ la sacra montagna dove risiede il Signore delle schiere nel suo tempio. Il Signore delle schiere mette in fuga e debella i suoi rivali che vogliono prendere la città. Gli attributi di יהוה צבאות sono «giustizia, giudizi e fedeltà». Egli con la sua destra protegge il suo popolo. Il polo negativo al centro ha i nemici di יהוה צבאות che sono i «re». Attraverso i verbi viene descritta l'azione dei re che vogliono prendere la città del Signore delle schiere: si radunano insieme, avanzano, vedono, sono costernati e spaventati e si danno alla fuga. La fuga dei re è accompagnata da panico e sgomento.²⁵ La città del Signore delle schiere è invincibile.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
בעיר־יהוה צבאות	«città del Signore delle schiere»	Si colloca al centro
בעיר אלהנו	«città del nostro Dio»	Si colloca al centro
מלך רב	«gran re»	Si colloca al centro
קריה	«capitale», «città», «capoluogo»	Si orienta verso il centro
הר־ציון	«monte Sion»	Si orienta verso il centro
גדול	«grande»	Si orienta verso il centro
משגב	«roccia», «fortezza», «rupe», «rifugio»	Si orienta verso il centro
הר־קדשו	«santa montagna»	Si orienta verso il centro
גוף	«altura»	Si orienta verso il centro
ארץ	«terra», «mondo», «tutto il mondo», «orbe celeste»	Si orienta verso il centro
הכל	«tempio», «palazzo», «luogo di culto», «santuario»	Si orienta verso il centro
ארמון	«palazzi», «torri», «residenze»	Si orienta verso il centro
ימין	«tua destra»	Si orienta verso il centro
צדק	«giustizia», «rettezza», «potenza giudiziaria»	Si orienta verso il centro
חסד	«amore», «misericordia»	Si orienta verso il centro

²⁴ J.J. M. ROBERTS, «Zion Tradition», in *IDBSup*, 985-987.

²⁵ Cf. Sal 46,7.9; Sal 68,13.

רוח קדם	«vento orientale»	Si orienta verso il centro
שבר	«rompe», «spacca», «sfascia», «frantuma»	Si orienta verso il centro
משפט	«giudizi»	Si orienta verso il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
מלך	«re»	Si colloca al centro
יער	«alleare», «radunare», «organizzare un incontro», «riunire», «convocare»	Si orienta verso il centro
יהרו	«insieme», «unitamente», «congiuntamente»	Si orienta verso il centro
עבר	«avanzare», «passare», «andare avanti», «proseguire oltre», «procedere»	Si orienta verso il centro
ראה	«vedere», «guardare», «osservare», «scorgere»	Si orienta verso il centro
תמה	«attoniti», «storditi», «scioccati», «sorpresi», «meravigliati», «stupiti»	Si orienta verso il centro
בהל	«essere presi dal panico», «essere stupefatti», «spaventare», «frettolosamente vinto»	Si orienta verso il centro
חפו	«fuggire», «scappare», «allontanarsi», «correre via», «darsi alla fuga», «ritirarsi»	Si orienta verso il centro
רעדה	«terrore», «paura», «spavento», «panico»	Si orienta verso il centro
חיל	«sgomento», «spasimo», «spavento», «paura», «dolore»	Si orienta verso il centro

Sal 59

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), ancora nel Secondo libro dei Salmi (42–72), nel Sal 59 i lessemi del polo positivo dell'espressione «Signore, Dio delle schiere» sono in primo luogo un appello al Signore a svegliarsi, alzarsi e visitare il suo fedele per proteggerlo dai nemici. Il Signore, Dio delle schiere, ride e si fa beffe dei suoi nemici, li annienta e li disperde, rende libero e salva il suo fedele. Egli è accompagnato dai suoi attributi: forza, rifugio, scudo, fedeltà e furore. I lessemi del polo negativo raccolgono tutti i nemici, sono, «essi», avversari, «coloro che sono in alto», forti, invasori, operatori d'iniquità, uomini di sangue, cani e nazioni. L'azione dei nemici è descritta attraverso i verbi «essere in agguato, congiurare, affluire, appostarsi, tradire, ringhiare, ritornare» e «sbavare». Essi agiscono attraverso la maledizione, la menzogna e la spada. Ma alla fine, grazie all'intervento del Dio delle schiere, essi non esistono più. Il Sal 59 mostra l'attesa dell'orante di un intervento salvifico del Signore, Dio delle schiere, che infine libera l'orante dai nemici.

Polo positivo

Lessemi	Componente semica	Posizione
יהוה-אלהים צבאות	«Signore, Dio delle schiere»	Si colloca al centro
עור	«svegliare», «essere svegli»	Si orienta verso il centro
קִיץ	«alzare», «innalzare», «sorgere»	Si orienta verso il centro
פקד	«vigilare», «ispezionare»	Si orienta verso il centro
שחק	«ridere», «sorridere», «divertire», «ridacchiare»	Si orienta verso il centro
לענ	«fare beffe», «fare burle», «schernire», «prendere in giro»	Si orienta verso il centro
כלה	«annientare», «abbattere», «distruggere», «eliminare», «annullare»	Si orienta verso il centro
נוע	«disperdere», «scuotere», «sbattere», «scrollare»	Si orienta verso il centro
נצר	«liberare», «rendere libero», «sciogliere», «svincolare», «scarcerare»	Si orienta verso il centro
ישע	«salvare», «liberare», «aiutare», «strappare dal pericolo»	Si orienta verso il centro
עז	«forza», «vigore», «potenza»	Si orienta verso il centro
משגב	«rifugio», «baluardo», «aiuto», «difesa», «protezione»	Si orienta verso il centro
מנן	«scudo», «difesa», «protezione», «riparo»	Si orienta verso il centro
חסד	«fedeltà», «grazie», «amore», «misericordia»	Si orienta verso il centro
חמה	«furore», «furia», «rabbia», «collera»	Si orienta verso il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
איב	«nemici», «coloro che fanno il male», «avversari», «antagonisti», «aversi», «malevoli»	Si colloca al centro
שנב	«forti», «coloro che sono in alto», «aggressori», «assalitori», «invasori»	Si colloca al centro
פעל און	«operatori di iniquità», «coloro che fanno il male», «operatori di malvagità»	Si colloca al centro
איש דם	«uomini di sangue»	Si colloca al centro
כלב	«cani»	Si colloca al centro
נוי	«nazione», «popolo», «gente»	Si colloca al centro
גור	«in agguato», «per attaccare»	Si orienta verso il centro
ארב	«congiurare», «cospirare», «complottare», «macchinare»	Si orienta verso il centro
רוץ	«accorrere», «convergere», «affluire»	Si orienta verso il centro
כון	«appostare», «sorvegliare», «mettere in guardia»	Si orienta verso il centro

בגד	«tradire», «essere infedele», «imbrogliare», «ingannare»	Si orienta verso il centro
המה	«ringhiare», «abbaiare», «fare rumore», «ruggire»	Si orienta verso il centro
שוב	«ritornare», «tornare», «rientrare», «ricomparire»	Si orienta verso il centro
נבע	«sbavare», «emettere saliva»	Si orienta verso il centro
חרב	«spada», «pugnale»	Si orienta verso il centro
אלה	«maledizione», «maledizione pronunciata», «giuramento imprecatorio»	Si orienta verso il centro
כחש	«menzogna», «bugia», «falsità», «asserzione falsa»	Si orienta verso il centro
אין	«non esistere», «non essere», «non sussistere»	Si orienta verso il centro
חטאת	«peccato», «colpa», «trasgressione», «violazione»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro

Sal 69

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), nel Secondo libro dei Salmi (42–72), nel Sal 69 i lessemi del polo positivo contengono titoli divini: «Dio, Signore delle schiere», «Dio», «Dio di Israele». I verbi sono un appello al Signore a salvare, liberare, redimere e rispondere alle suppliche del suo fedele. Il Dio, Signore delle schiere risiede in Sion circondato dai suoi attributi divini: fedeltà, amore, compassione e giustizia. Dio delle schiere si muove di compassione e libera il suo fedele dai nemici. Il polo negativo dell'espressione raccoglie tutti i nemici che sono: «acque», «voragine», «abissi delle acque», «profondità dell'oceano», «nemici», «idoli» che agiscono con la corrente di acqua, fango, inganno e odio. L'acqua come pericolo è minacciosa all'inizio, è sul punto di vincere a metà, ma alla fine è vinta da Dio, Signore delle schiere. Il Signore delle schiere lotta contro le schiere cosmiche che provocano il caos per salvare il suo popolo.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
אדני יהוה צבאות	«Dio, Signore delle schiere»	Si colloca al centro
אלהים	«Dio»	Si colloca al centro
אלהי ישראל	«Dio di Israele»	Si colloca al centro
ישע	«salvare», «liberare», «aiutare», «strappare dal pericolo»	Si orienta verso il centro
נאל	«liberare», «riscattare», «salvare»	Si orienta verso il centro
פדה	«redimere», «liberare», «riscattare», «salvare»	Si orienta verso il centro

ענה	«rispondere», «dare risposta», «replicare»	Si orienta verso il centro
ישב	«abitare», «risiedere», «stare», «dimorare»	Si orienta verso il centro
ישע	«salvezza», «liberazione», «aiuto»	Si orienta verso il centro
חסד	«fedeltà», «lealtà», «amore», «grazia»	Si orienta verso il centro
אמת	«stabilità», «affidabilità», «fedeltà»	Si orienta verso il centro
רחמים	«compassione», «misericordia»	Si orienta verso il centro
צדקה	«giustizia», «imparzialità»	Si orienta verso il centro
פנה	«volto», «faccia»	Si orienta verso il centro
ציון	Sion	Si orienta verso il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
מים	«acque», «mari», «oceani», «fiumi»	Si colloca al centro
באר	«voragine», «vortice», «abisso»	Si colloca al centro
מעמקי־מים	«abissi delle acque»	Si colloca al centro
מזולה	«profondità (dell'oceano)»	Si colloca al centro
איב	«nemici»	Si colloca al centro
שוא	«inganno», «frode», «vuoto», «idoli», «abusare di un nome», «invano», «pronunciare parole vuote»	Si orienta verso il centro
שבילת	«corrente di acqua», «torrente», «ondulazione», «marea»	Si orienta verso il centro
יון	«fango», «melma», «fanghiglia»	Si orienta verso il centro
שקר	«dire falso», «dire bugie», «ingannare», «frodare»	Si orienta verso il centro
שנא	«odiare», «detestare», «disprezzare»	Si orienta verso il centro

Sal 80

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), nel Terzo libro dei Salmi (73–89), nel Sal 80 i lessemi del polo positivo dell'espressione il «Signore, Dio delle schiere» comprendono altri titoli divini: «Dio delle schiere» e «pastore d'Israele». Il Signore, Dio, è seduto sui cherubini. Il luminoso volto di Dio è nascosto dietro il fumo. Attraverso i verbi il popolo chiede al Signore, Dio delle schiere, di «ritornare», «volgersi» e «far ritornare» nel suo splendore e «restaurare» e «salvare» Israele. L'appello si esprime attraverso i verbi «guardare» e «visitare». Questo ritorno di יהוה צבאות è simbolicamente illustrato dall'irradiazione del volto divino. Il polo negativo colloca al centro i nemici, le «genti», con termini come «bestia» e «cinghiale». I verbi esprimono le azioni compiute dai nemici d'Israele nei confronti della vigna: «vendemmia-re», «devastare», «rodere», «bruciare». I nemici periranno alla minac-

cia del volto del Signore delle schiere. Non si parla della lotta e della vittoria del Signore, Dio delle schiere. Il silenzio di Dio nei confronti della sua vigna attraversa tutto il Salmo 80.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
יהוה אלהים צבאות	«Signore, Dio delle schiere»	Si colloca al centro
אלהים צבאות	«Dio delle schiere»	Si colloca al centro
רעה ישראל	«Pastore d'Israele»	Si colloca al centro
פנה	«volto», «faccia»	Si colloca al centro
נפן	«vigna», «vite»	Si colloca al centro
ישב הכרובים	«seduto sui cherubini»	Si colloca verso il centro
עור	«risvegliare», «svegliare», «destare»	Si colloca verso il centro
עשן	«fumare», «emettere fumo»	Si colloca verso il centro
שוב	«tornare», «ritornare», «rientrare»	Si colloca verso il centro
אור	«splendere», «risplendere», «brillare»	Si colloca verso il centro
ישע	«salvare», «liberare», «mettere in salvo»	Si colloca verso il centro
נבט	«guardare», «rivolgere lo sguardo», «guardare fuori»	Si colloca verso il centro
פקד	«visitare», «trovare», «recarsi»	Si colloca verso il centro
ימין	«destra», «mano destra»	Si colloca verso il centro
נבורה	«potenza», «potere»	Si colloca verso il centro
ישועה	«salvezza», «aiuto», «soccorso»	Si colloca verso il centro
נערה	«minaccia», «rimprovero», «avvertimento», «richiamo»	Si colloca verso il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
גוים	«genti», «popoli», «nazioni»	Si colloca al centro
שרי	«animale», «bestia», «belva», «fiera»	Si colloca al centro
חזיר	«cinghiale», «animale del bosco»	Si colloca al centro
ארה	«vendemmiare», «raccogliere uva», «prendere»	Si colloca verso il centro
כרסם	«devastare», «distruggere», «demolire», «rovinare»	Si colloca verso il centro
רעה	«pascere», «rodere», «rosicchiare»	Si colloca verso il centro
שרף	«bruciare», «incendiare», «dare fuoco»	Si colloca verso il centro
אבד	«perire», «morire», «soccombere»	Si colloca verso il centro
אש	«fuoco»	Si colloca verso il centro

Sal 84

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), nel Terzo libro dei Salmi (73–89), nel Sal 84 i lessemi del polo positivo includono il titolo «Signore delle schiere» e altri titoli divini: «Re», «Dio del Sion», «Dio di Giacobbe», «Dio vivente», «sole». Il Signore delle schiere è accompagnato dai suoi attributi: forza, protezione. Egli è presente nel suo santuario. Il polo negativo riporta il nemico: le tende dei malvagi, di coloro che adorano gli idoli. L'idolatria degli empi è in opposizione al vero culto del Signore delle schiere in Sion. Non si parla della lotta ma della scelta che l'uomo fa, scegliendo o gli atri del Signore delle schiere o le tende dei malvagi.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
יהוה צבאות	«Signore delle schiere»	Si colloca al centro
מלך	«Re»	Si colloca al centro
אלהים ציון	«Dio del Sion»	Si colloca al centro
אלהי יעקב	«Dio di Giacobbe»	Si colloca al centro
אל-חי	«Dio vivente»	Si colloca al centro
שמש	«sole»	Si colloca verso il centro
עז	«forza», «potenza»	Si orienta verso il centro
מגן	«scudo», «protezione», «rifugio»	Si orienta verso il centro
משכן	«dimora», «santuario», «casa», «sede», «tabernacolo», «abitazione»	Si orienta verso il centro
הצר	«atri», «cortile del tempio»	Si orienta verso il centro
בית	«casa», «alloggio», «abitazione»	Si orienta verso il centro
מזבח	«altare», «tavola sacra»	Si orienta verso il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
אהל	«tende», «accampamento»	Si colloca al centro
רשע	«malvagi», «cattivi», «maligni», «disonesti»	Si colloca al centro

Sal 89

Nell'ebraico biblico standard poetico (EB2), nel Terzo libro dei Salmi (73–89), nel Sal 89,6-19 l'espressione il «Signore, Dio delle schiere» è seguita da altri titoli: egli è «re» e il «Santo d'Israele». Il Signore, Dio delle schiere domina, schiaccia, calpesta, disperde i nemici.

Egli getta le fondamenta e crea la terra, i cieli e il mondo. Signore delle schiere è circondato dall'assemblea dei santi e dai figli di Dio. Per il suo popolo egli è protettore, grande, terribile, spaventoso e forte. Suoi attributi sono: fedeltà, misericordia, grazia, giustizia/diritto. Il polo negativo comprende gli antagonisti del Signore delle schiere, che sono il mare e il suo orgoglio (Raab). I verbi mostrano l'azione dei nemici che di fronte al Signore delle schiere alzano le onde per mostrare il loro orgoglio, רהב, il mostro «superbo» che rappresenta le energie caotiche contro l'essere per distruggerlo. La vittoria del Signore sui nemici viene rafforzata con l'espressione «la potenza del braccio» che disperde i nemici. L'azione creatrice di Dio comprende i cieli e la terraferma che emerge dalle acque. La sua opera creatrice abbraccia ogni realtà esistente. Dio lotta contro le schiere cosmiche che provocano il caos per restaurare la giustizia e proteggere il suo popolo.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
יהוה אלהים צבאות	«Signore, Dio delle schiere»	Si colloca al centro
מלך	«re»	Si colloca al centro
קדוש ישראל	«Santo d'Israele»	Si colloca al centro
משל	«dominare», «governare», «comandare»	Si orienta verso il centro
שבח	«placare», «lenire», «calmare»	Si orienta verso il centro
דכא	«schiacciare», «pestare», «calpestare»	Si orienta verso il centro
חלל	«calpestare», «traffiggere», «colpire a morte»	Si orienta verso il centro
פור	«disperdere», «allontanare», «scacciare»	Si orienta verso il centro
יסד	«fondare», «gettare le fondamenta», «costruire»	Si orienta verso il centro
ברא	«creare», «dare origine»	Si orienta verso il centro
זרוע	«braccio», «forza», «vigore»	Si orienta verso il centro
קהל קדשים	«assemblea dei santi»	Si orienta verso il centro
סוד-קדשים	«circolo dei santi», «conversazione dei santi»	Si orienta verso il centro
על-כל-סביביו	«coloro che lo circondano»	Si orienta verso il centro
בבני אלים	«figli di Dio»	Si orienta verso il centro
ערץ	«terribile», «tremendo», «spaventoso», «terrificante»	Si orienta verso il centro
אור-פניך	«la luce del tuo volto»	Si orienta verso il centro
מגן	«scudo», «difesa», «protezione», «riparo»	Si orienta verso il centro
רב	«grande»	Si orienta verso il centro
ירא	«spaventoso», «pauroso»	Si orienta verso il centro

חֶסֶן	«forte», «potente»	Si orienta verso il centro
גְּבוּרָה	«forza», «potenza», «vigore»	Si orienta verso il centro
אֱמוּנָה	«fedeltà»	Si orienta verso il centro
אֱמֶת	«misericordia», «bontà»	Si orienta verso il centro
חֶסֶד	«fedeltà», «amore», «grazia»	Si orienta verso il centro
צְדָקָה	«giustizia»	Si orienta verso il centro
מִשְׁפָּט	«diritto»	Si orienta verso il centro
שָׁמַיִם	«cieli», «firmamento», «volta celeste»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
אָרֶץ	«terra», «mondo», «tutto il mondo»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro
חֶבֶל	«mondo»	Si colloca in posizione intermedia tra i margini e il centro

Polo negativo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
אֵיב	«nemici», «rivali», «avversari», «antagonisti», «malevoli»	Si colloca al centro
יָם	«mare», «acque», «abissi», «oceano»	Si colloca al centro
רֵהַב	«orgoglio», «superbia», «arroganza», «Raab»	Si colloca al centro
גַּל	«onde», «flutti»	Si orienta verso il centro
נִשָּׂא	«alzare», «sollevare», «innalzare», «rialzare»	Si orienta verso il centro
גְּאוּוֹת	«arroganza», «maestà», «orgoglio»	Si orienta verso il centro

Sal 103

Nell'ebraico biblico tardo poetico (TEB2), nel Quarto libro dei Salmi (90–106), nel Sal 103 abbiamo analizzato il polo positivo dell'espressione e abbiamo notato il notevole cambiamento nello sviluppo dell'espressione יהוה צבאות. Abbiamo utilizzato solo il polo positivo dove si colloca al centro יהוה, con la dignità del re, che domina tutto e nei cieli ha il suo trono. Tutte le schiere, le opere, gli angeli attendono il suo volere. L'orante insieme con tutte le opere di Dio, gli angeli e le schiere celesti elevano una benedizione al Signore in una lode continua. Nel libro dei Salmi gli angeli, chiamati anche «le schiere del Signore», hanno funzione di comunicazione nel dialogo tra Dio Creatore e l'uomo. Possiamo intravedere gli inizi di una angelologia caratteristica di un'epoca più tardiva.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
יהוה	Signore	Si colloca al centro
מלכות	«regalità», «dignità di re»	Si orienta verso il centro
משל	«dominare», «governare», «regnare», «reggere»	Si orienta verso il centro
כין	«stabilire», «fissare», «saldare», «fermare»	Si orienta verso il centro
ממשלה	«dominio»	Si orienta verso il centro
כל	«totalità», «tutto», «tutti»	Si orienta verso il centro
כסא	«trono», «seggio»	Si orienta verso il centro
שמים	«cieli», «volta celeste», «firmamento»	Si orienta verso il centro
כל-צבאיו	«tutte sue schiere»	Si orienta verso il centro
כל-מעשיו	«tutte sue opere»	Si orienta verso il centro
מלאך	«messaggeri», «angeli», «messaggeri celesti», «esseri celesti»	Si orienta verso il centro
שרת	«servire», «essere un guardiano» «attendere», «eseguire», «compiere»	Si orienta verso il centro
ברך	«benedire»	Si orienta verso il centro
רצון	«volere», «volontà», «favore»	Si orienta verso il centro
שם קדשו	«suo santo nome»	Si orienta verso il centro
חסד	«fedeltà», «amore», «grazia»	Si orienta verso il centro
רחום	«compassione»	Si orienta verso il centro
חנון	«grazia», «amicizia», «cordialità»	Si orienta verso il centro
ארך	«essere lento all'ira»	Si orienta verso il centro
רחם	«compassione»	Si orienta verso il centro
צדקה	«giustizia», «onestà», «pietà»	Si orienta verso il centro
ברית	«alleanza»	Si orienta verso il centro
פקודים	«precetti», «comandamenti»	Si orienta verso il centro

Sal 148

Nell'ebraico biblico tardo poetico (TEB2), nel Quinto libro dei Salmi (107–150), nel Sal 148 abbiamo analizzato il polo positivo dell'espressione e abbiamo notato il notevole cambiamento nello sviluppo dell'espressione יהוה צבאות. Abbiamo utilizzato solo il polo semantico positivo dove si colloca al centro יהוה, יה. Egli comanda, stabilisce e crea tutte le creature. Esse sono chiamate a lodare il Signore: cieli, altezze, angeli, schiere, colle, luna, stelle, acque dei cieli, terra, mostri marini, serpenti, oceano primordiale, fuoco, grandine, neve, nebbia, vento, tempesta, monte, altura, alberi, cedri, fiere, rettili, uccelli, re

della terra, popoli, sovrani, giudici, giovani, ragazze, anziani, bambini, figli d'Israele. Tutte le creature sono sotto il dominio di יהוה צבאות.

Polo positivo

Lessemi	Composizione semica	Posizione
יה	«Signore»	Si colloca al centro
יהוה	«Signore»	Si colloca al centro
הוד	«maestà»	Si orienta verso il centro
צוה	«comandare», «ordinare», «disporre»	Si orienta verso il centro
עמד	«stabilire», «fissare», «ordinare»	Si orienta verso il centro
ברא	«creare»	Si orienta verso il centro
הלל	«lodare», «esaltare»	Si orienta verso il centro
שמים	«cieli»	Si orienta verso il centro
מרום	«altezze»	Si orienta verso il centro
מלאך	«angeli», «messaggeri», «esseri celesti»	Si orienta verso il centro
צבאיו	«sue schiere»	Si orienta verso il centro
שמש	«sole»	Si orienta verso il centro
ירח	«luna»	Si orienta verso il centro
כוכב	«stelle»	Si orienta verso il centro
מים	«acque (del cieli)»	Si orienta verso il centro
ארץ	«terra», «mondo», «superficie»	Si orienta verso il centro
תנין	«mostro marino», «serpente», «drago del mare»	Si orienta verso il centro
תהום	«abisso», «oceano primordiale», «acqua sotterranea», «profondità del mare»	Si orienta verso il centro
אש	«fuoco»	Si orienta verso il centro
ברד	«grandine»	Si orienta verso il centro
שלג	«neve»	Si orienta verso il centro
קישור	«nebbia», «fumo»	Si orienta verso il centro
רוח	«vento», «soffio», «aria in movimento», «respiro»	Si orienta verso il centro
סערה	«tempesta»	Si orienta verso il centro
הר	«monte», «montagna»,	Si orienta verso il centro
גבעה	«altura», «luogo di culto»	Si orienta verso il centro
עץ	«albero»	Si orienta verso il centro
ארו	«cedro», «tipo di albero»	Si orienta verso il centro
חיה	«fiera», «animale», «bestia», «belva», «essere vivente»	Si orienta verso il centro
רמש	«rettile», «piccolo animale»	Si orienta verso il centro
צפור	«uccello», «uccello alato»	Si orienta verso il centro
מלכי-ארץ	«re della terra»	Si orienta verso il centro
לאם	«popoli»	Si orienta verso il centro

רש	«principi», «sovrani», «capi»	Si orienta verso il centro
שפט	«giudice»	Si orienta verso il centro
בחור	«giovane»	Si orienta verso il centro
בתולה	«ragazza»	Si orienta verso il centro
זקן	«anziano»	Si orienta verso il centro
נער	«giovane»	Si orienta verso il centro
בני ישראל	«figli d'Israele»	Si orienta verso il centro

יהוה צבאות / *nemici*

Polo positivo. Posizione: si colloca al centro.

Lessemi e composizione semica:

יהוה צבאות – «Signore delle schiere»; יהוה צבאות עמנו – «Signore delle schiere è con noi»; בעיר-יהוה צבאות – «città del Signore delle schiere»; יהוה-אלהים צבאות – «Signore, Dio delle schiere»; אדני יהוה צבאות – «Signore, Dio delle schiere»; מלך כבוד – «Re della gloria»; מלך רב – «gran re»; Re onnipotente – «Re onnipotente»; אל ישראל – «Dio di Israele»; אלהים ציון – «Dio del Sion»; אלהי יעקב – «Dio di Giacobbe»; אל-חי – «Dio vivente»; מלך – «re»; קדוש ישתאל – «Santo d'Israele»; יהוה – «Signore»; יה – «Signore»; כל-צבאיו – «tutte sue schiere»; קהל קדשים – «assemblea dei santi»; סוד-קדשים – «circolo dei santi», «conversazione dei santi»; על-כל-סביביו – «coloro che lo circondano»; בני אלים – «figli di Dio».

Polo negativo. Posizione: si colloca al centro.

Lessemi e composizione semica:

re delle schiere – «re delle schiere»; ים – «mare», «oceano», «totalità delle acque», «qualsiasi massa di acqua considerevole»; מים – «acque», «mare», «torrente»; נהר – «fiume», «corrente oceanica»; באר – «voragine», «vortice», «abisso»; מועמקי-מים – «abissi delle acque»; רהב – «orgoglio», «superbia», «arroganza», «Raab»; גל – «onde», «flutti»; מלך – «re»; איב – «nemici», «coloro che fanno il male», «avversari», «antagonisti», «avversi», «malevoli»; שגב – «fortificati», «coloro che sono in alto», «aggressori», «assalitori», «invasori»; פעל און – «operatori di iniquità», «coloro che fanno il male», «operatori di malvagità»; כלב – «cani»; חיה – «bestia», «belva», «animale selvaggio», «fiera»; גוים – «nazioni», «popoli», «genti»; שוא – «inganno», «frode», «vuoto», «idoli», «abusare di un nome», «invano», «pronunziare parole vuote»; שרי – «animale», «bestia», «belva», «fiera»; חזיר – «cinghiale», «animale del bosco»; סרר – «ribelli», «testardi», «ostinati», «dissidenti», «sovvertitori»; רשע – «malvagi», «cattivi», «maligni», «scellerati»; אהל – «tende», «accampamento».

Azioni יהוה צבאות / *nemici*

Polo positivo. Posizione: si colloca al centro.

Lessemi e composizione semica:

יִסַּד – «gettare le basi», «fondare», «consolidare», «collocare»; «gettare/porre/collocare le fondamenta», «edificare»; כּוּן – «entrare», «arrivare», «venire», «oltrepassare», «varcare»; נִשָּׂא – «sollevare», «innalzare», «prendere», «alzare», «asportare», «dislocare», «trasferire», «spostare»; קוּל – «grido», «ruggito», «tuono», «voce», «suono», «rumore»; נָתַן – «dare», «emettere», «donare», «consegnare»; שָׁבַת – «cessare», «sospendere», «fermare», «interrompere»; שָׁבַר – «spezzare», «abbatte», «rompe», «spezza»; פָּנָה – «soccorrere», «aiutare», «assistere», «proteggere», «sostenere»; עוֹר – «svegliare», «essere svegli»; קָיַן – «alzare», «innalzare», «sorgere»; פָּקַד – «visitare», «trovare», «recarsi»; צָחַק – «ridere», «sorridere», «divertire», «ridacchiare»; לָעַן – «fare beffe», «fare burle», «scherzare», «prendere in giro»; כָּלָה – «annientare», «abbattere», «distruggere», «eliminare», «annullare»; נוּע – «disperdere», «scuotere», «sbattere», «scrollare»; נָצַר – «liberare», «rendere libero», «sciogliere», «svincolare», «scarcerare»; יָשַׁע – «salvare», «liberare», «aiutare», «strappare dal pericolo»; נָאֵל – «liberare», «riscattare», «salvare»; פָּדָה – «redimere», «liberare», «riscattare», «salvare»; עָנָה – «rispondere», «dare risposta», «replicare»; יָשַׁב – «abitare», «risiedere», «stare», «dimorare»; שָׁכַן – «piegare», «sottomettere», «assoggettare», «abbassare»; בִּזַּר – «disperdere», «allontanare», «scacciare»; נוּף – «riversare», «spargere», «rovesciare»; פּוּץ – «disperdere», «allontanare», «scacciare»; עוֹר – «risvegliare», «svegliare», «destare»; עָשָׂן – «fumare», «emettere (fumo)»; שׁוּב – «tornare», «ritornare», «rientrare»; אֹרֵר – «splendere», «risplendere», «brillare»; נִבַּט – «guardare», «rivolgere lo sguardo», «guardare fuori»; פָּקַד – «visitare», «trovare», «recarsi»; מָשַׁל – «dominare», «governare», «comandare»; שָׁבַח – «placare», «lenire», «calmare»; רָכַא – «schiacciare», «pestare», «calpestare»; חָלַל – «calpestare», «trafiggere», «colpire a morte»; פּוּזַר – «disperdere», «allontanare», «scacciare»; יִסַּד – «fondare», «gettare le fondamenta», «costruire»; בְּרָא – «creare», «dare origine»; מָשַׁל – «dominare», «governare», «regnare», «reggere»; כּוּן – «stabilire», «fissare», «saldare», «fermare»; צִוָּה – «comandare», «ordinare», «disporre»; עָמַד – «stabilire», «fissare», «ordinare».

Polo negativo. Posizione: si orienta verso il centro

Lessemi e composizione semica:

הִמָּח – «fremere», «agitarsi», «dare un suono», «essere sconvolto», «essere instabile», «essere inquieto»; חָמַר – «spumeggiare», «spumare», «schiumare», «fermentare»; רָעַשׁ – «sobbalzare», «tremare», «esse-

re scosso», «oscillare»; יעד – «alleare», «radunare», «organizzare un incontro», «riunire», «convocare»; יחדו – «insieme», «unitamente», «congiuntamente»; עבר – «avanzare», «passare», «andare avanti», «proseguire oltre», «procedere»; ראה – «vedere», «guardare», «osservare», «scorgere»; תמה – «attoniti», «storditi», «scioccati», «sorpresi», «meravigliati», «stupiti»; בהל – «essere presi dal panico», «essere stupefatti», «spaventare», «frettolosamente vinto»; חפו – «fuggire», «scappare», «allontanarsi», «correre via», «darsi alla fuga», «ritirarsi»; ארב – «congiurare», «cospirare», «complottare», «macchinare»; רויץ – «accorrere», «convergere», «affluire»; כוץ – «appostare», «sorvegliare», «mettere in guardia»; בגד – «tradire», «essere infedele», «imbrogliare», «ingannare»; המה – «ringhiare», «abbaiare», «fare rumore», «ruggire»; שוב – «ritornare», «tornare», «rientrare», «ricomparire»; נבע – «sbavare», «emettere saliva»; נרד – «fuggire», «scappare», «darsi alla fuga», «allontanare», «ritirarsi»; שקר – «dire falso», «dire bugie», «ingannare», «frodare»; שנא – «odiare», «detestare», «disprezzare»; ארה – «vendemmia-re», «raccogliere uva», «prendere»; כרסם – «devastare», «distruggere», «demolire», «rovinare»; רעה – «pascere», «rodere», «rosicchiare»; שרף – «bruciare», «incendiare», «dare fuoco»; אבד – «perire», «morire», «soccombere»; נשא – «alzare», «sollevare», «innalzare», «rialzare».

Attributi צבאות יהוה / nemici

Polo positivo. Posizione: si orienta verso il centro

Lessemi e composizione semica:

עוז – «forte», «potente»; גבור – «virile», «vigoroso»; צדקה – «giustizia», «onestà», «irreprensibilità», «salvezza», «diritto in sede giudiziaria»; ישע – «salvezza», «aiuto», «liberazione», «favore»; שמה – «devastante», «orribile», «spaventoso», «provoca stupore», «orrore»; משנב – «rifugio», «riparo», «protezione», «roccia», «alto posto»; עזרה – «aiuto», «supporto», «assistenza», «appoggio»; צדק – «giustizia», «rettezza», «potenza giudiziaria»; חסד – «amore», «misericordia»; משפט – «giudizio»; עז – «forza», «vigore», «potenza»; מגן – «scudo», «difesa», «protezione», «riparo»; חמה – «furore», «furia», «rabbia», «collera»; נאווה – «maestà», «sovranità»; אמת – «stabilità», «affidabilità», «fedeltà»; רחמים – «compassione», «misericordia»; רב – «grande».

Polo negativo. Posizione: si orienta verso il centro

Lessemi e composizione semica:

עולם – «durevole», «eterno», «perenne», «antico», «millenario», «remoto», «a vita», «interminabile», «mondo»; צרה – «pericolo», «afflizio-

ne», «angoscia», «spasmi», «oscurità», «tristezza», «difficoltà», «sventura»; רעדה – «terrore», «paura», «spavento», «panico»; חיל – «sgomento», «spasimo», «spavento», «paura», «dolore»; אלה – «maledizione», «maledizione pronunciata», «malaugurio»; כחש – «menzogna», «bugia», «falsità», «asserzione falsa»; אין – «non esistere», «non essere», «non sussistere»; חטאה – «peccato», «colpa», «trasgressione», «violazione»; גאות – «arroganza», «maestà», «orgoglio».

Applicazione del metodo di linguistica strutturale su base componenziale

Secondo la metodologia linguistica applicata al funzionamento strutturale del lessico nell'ebraico biblico e secondo le indicazioni di Ida Zatelli, cronologicamente il Salmo 68 appartiene alla categoria dell'ebraico biblico arcaico (TBA).²⁶ Nel Sal 68,13 troviamo l'espressione מלכי צבאות. L'epiteto צבאות è attribuito ai re nemici di Dio. Chi sono i re delle schiere? Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo abbiamo notato che l'avanzata di Dio contro i re delle schiere avviene attraverso la partecipazione degli agenti atmosferici. Nel v. 13, מלכי צבאות, i re delle schiere, «fuggono» di fronte alle parole pronunciate dal Signore. Durante la fuga del nemico cade una nevicata che testimonia l'intervento divino. Quando appare אלהים si scatena la reazione del cosmo con la pioggia dal cielo e il terremoto della terra. Attraverso i verbi «salire in alto», «catturare», «piegare», «sottomettere», «disperdere», vengono descritte le azioni del Dio d'Israele nei confronti dei re delle schiere. Dio, «colui che cavalca le nubi», sconfigge e annienta i nemici che si ergono contro di lui e di conseguenza i popoli che seguono i nemici del popolo d'Israele vengono ricondotti al monte di Dio. Accanto al carro di Dio si mettono in fila i prigionieri: i re delle schiere sterminate. Il Dio d'Israele è vincitore in battaglia contro i suoi nemici. Il Signore, nella sua trascendenza e nella sua onnipotenza, è il re nel suo santuario celeste e nello stesso tempo nel suo tempio in Sion. Dio sul Sinai svela il mistero della sua trascendenza e della sua presenza nella storia d'Israele.²⁷

Vi sono poi alcuni Salmi, che sono ascrivibili ai Salmi dell'ebraico biblico standard poetico (EB2), che abbiamo analizzato.

²⁶ ZATELLI, «The study of ancient Hebrew lexicon», 140-141.

²⁷ G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I-III, Bologna 1997, II, 362-400.

Nel Sal 24 il nome divino צבאות יהוה compare alla fine (Sal 24,10b).²⁸ Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo abbiamo notato che צבאות יהוה sconfigge le forze del caos: il mare, ים, i fiumi, נהר, e i monti, הר. Le porte personificate sono chiamate a elevare i loro frontoni di fronte al «re della gloria», forte e potente.²⁹ La battaglia che Dio combatte coinvolge le forze della natura. La creazione è stata una battaglia vittoriosa di יהוה, per mostrare la sua regalità.³⁰ Pronunciare il nome divino צבאות יהוה fa spalancare le porte antiche.³¹ I mari e i fiumi, le forze del caos,³² sono ora sottomessi alla potenza di יהוה צבאות. Il vincitore del caos è il Signore delle schiere, che risiede sul suo monte, nel suo santuario e procura la salvezza per il suo popolo.

Nel Sal 46 è descritto il combattimento di יהוה צבאות, Dio di Giacobbe, che sconfigge i nemici che lottano solo con lui. Il popolo eletto è invitato ad assistere all'intervento del Signore delle schiere, che difende la sua città e il suo popolo. Egli viene invocato con la fiducia che la sua presenza è in mezzo al suo popolo: יהוה צבאות עמונו (Sal 46,8.12). Perciò l'affidabilità di יהוה צבאות è una questione che riguarda la sovranità di Dio sui nemici.³³ Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo, abbiamo notato che la città del Signore delle schiere viene minacciata dal caos, raffigurato dai «mari» e dal crollo di montagne.³⁴ L'assalto e la loro sconfitta sono rappresentati con immagini cosmiche. L'azione dei nemici si manifesta con il «tremore» e lo «spumeggiare» delle acque e il «tremare» della terra. יהוה צבאות lancia il tuono/grido e mette in fuga gli avversari.³⁵ La sconfitta delle forze del caos è rapidissima. Il Signore del cosmo, il Dio delle schiere, è «roccia», «forza», «aiuto» e «rifugio» per il suo popolo. Egli fa cessare le guerre. Il popolo eletto pone la sua fiducia nel Signore delle schiere, che abbatte i nemici cosmici, per tenere saldo il suo dominio sulla sua città e per salvare il suo popolo.

²⁸ E. CORTESE, *La preghiera del Re. Formazione, redazioni e teologia dei "Salmi di Davide"* (RivB Suppl. 43), Bologna 2004; P.C. CRAIGIE, *Psalms 1 – 50* (WBC 19), Waco, TX 1983, 209-215.

²⁹ Nell'AT è la Sapienza che sta presso le porte, cf. Pr 1,21; 8,3.

³⁰ ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, 469-470.

³¹ RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, 449-464.

³² TREBOLLE BARRERA, *Il libro dei Salmi. Religione, potere e sapere*, 163.

³³ J.L. MAYS, *Salmi* (Strumenti), Torino 2010, 208-209.

³⁴ ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 110-152.

³⁵ ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, 753; K. SEYBOLD, *Poetica dei Salmi* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 35), Brescia 2007, 139.

Nel Sal 48, contro la «città del Signore delle schiere», luogo santo, c'è un assalto dei nemici che non è riuscito. Il Signore delle schiere, il grande re, è nella sua città, in Sion è la sua fortezza, che rende indistruttibile il monte Sion, la santa montagna. I «re» (Sal 48,5), che sono nemici di יהוה צבאות, preparano un assedio per minacciare la sua città e i suoi abitanti. I «re» nemici si radunano, si preparano e avanzano contro la città, ma solo al vedere יהוה צבאות fuggono presi da panico, terrore e sgomento.³⁶ Il binomio צדק / משפט, che sono i principali attributi del יהוה צבאות, mette il panico e sconvolge i suoi nemici, che così sono destinati alla sconfitta. Il Signore delle schiere rende il monte Sion in conquistabile. Il popolo che abita nella città canta la fiducia nel Signore che è in Sion e di là guida Israele nella sua storia.

Il Sal 59 suppone il contesto di una città. Nel v. 4a i nemici sono qualificati «forti», «crudeli» e «violenti». Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo abbiamo notato che l'ambito semantico dei nemici è ricco e variegato e si suddivide in sostantivi e verbi: sono denominati «aggressori», «operatori d'iniquità», «cani». Le loro attività principali consistono nell'essere in agguato, appostarsi, accorrere, tendere insidie. I nemici³⁷ sono indicati con vari appellativi: «perversi traditori», «cani», «aggressori», «malfattori», «sanguinari».³⁸ Il Signore, Dio delle schiere, reagisce contro i nemici e, con il «riso», se ne fa «beffe» e li distrugge. L'intervento divino è rappresentato attraverso alcuni verbi: נצח, il verbo della «liberazione» fisica e spirituale, ישע, «salvare» e עז, che evoca l'idea di forza (vv. 10.17.18). Dio annienta i nemici e li disperde. Il Signore, Dio delle schiere,³⁹ rende libero e salva il suo popolo, egli è scudo e baluardo. Il *pi'el* di בלה, con il significato di «sterminare», esprime l'idea che l'azione di Dio sarà definitiva. La sconfitta dei nemici conferma che il Signore delle schiere è il sovrano locale e universale.

³⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1989, 28-29: «Se prendiamo come modelli i testi della poesia mitologica, possiamo dire che l'AT non ha concesso spazi ai miti. Nei testi lirici ebraici vengono incorporati i motivi mitici, ridotti alla loro funzione simbolica primordiale. Il motivo che troviamo più spesso è la lotta di Dio con il *caos*, per creare e dare un ordine al mondo».

³⁷ T. LORENZIN, *I Salmi: nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici: Primo Testamento 14), Milano 2002, 241.

³⁸ A. HEIDEL, *Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago, IL 1951, 7-48; cf. anche ANET 60-72, 501-503.

³⁹ M.E. TATE, *Psalms 51 – 100* (WBC 20), Waco, TX 1990, 93.

Nel Salmo 69, al v. 7, ricorre una volta l'espressione «Signore, Dio delle schiere». Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo abbiamo notato che le acque e i nemici sono due elementi dell'identica minaccia mortale; a espandersi però è il vocabolario dell'acqua. L'orante grida e chiede aiuto al suo Dio contro i suoi nemici. Secondo gli attributi, il Signore, יהוה צבאות, non può restare indifferente di fronte a coloro che lo cercano. Gli attributi di Dio sono «amore», «fedeltà» e «compiacimento». ⁴⁰ Il Salmista si appella a Dio e al suo amore materno e viscerale e alla qualità del «volto» di Dio. Ci sono anche gli attributi salvifici divini: «essere vicino», «riscattare», גאל e פדה, che esprimono la redenzione dell'uomo. I nemici sono il «fango» in cui si affonda, le «acque profonde» e sotterranee, il «vortice» caotico, il mare profondo, sono gli elementi che si intrecciano per creare il caos e la morte. Solo con l'opera salvifica di Dio, presentata con il verbo גאל, «liberare», vengono bloccati i rischi di affondare nel fango, la sommersione nelle acque distruttrici. I mali si accumulano sull'orante e provengono dagli oppressori. L'irruzione della collera divina viene simboleggiata da una pioggia che si scatena su una terra arida. I nemici sono colpiti perché, a loro volta, hanno colpito il giusto. Un castigo si scatena contro di loro, con un giudizio impietoso. L'acqua come pericolo è minacciosa all'inizio, è sul punto di vincere a metà, ma alla fine è dominata e riconosce Dio. ⁴¹

Nel Sal 80 abbiamo l'appello al nome divino «Signore, Dio delle schiere», Pastore d'Israele, ⁴² seduto sui cherubini perché mostri il suo volto verso l'attuale situazione negativa del suo popolo, che appare come radicale negazione del titolo divino. ⁴³ Il popolo «supplica» il Signore, che si avvolge di «fumo» e non mostra il suo volto. Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo abbiamo notato che Israele è circondato dal disprezzo dei «vicini», delle «genti», e che ripete il suo appello con l'antifona perché il Dio delle schiere orienti il suo volto e ridoni la sua salvezza. Dio, יהוה צבאות, è chiamato per rivolgere il suo volto e guardare la distruzione operata nei confronti della vigna. Il v. 14 introduce l'incursione del «cinghiale», un simbolo della

⁴⁰ LORENZIN, *I Salmi*, 279.

⁴¹ P. AUFFRET, «Dieu sauvera Sion. Étude structurelle du Psaume LXIX», in *VT* 46(1996), 1-29; ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, 146.

⁴² SEYBOLD, *Poetica dei Salmi*, 184.

⁴³ L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen. II: Psalmen 51-100* (NEB.AT), Würzburg 1993, 309.

crudeltà e violenza dei nemici. Il secondo animale citato nel v. 14 è «l'animale selvatico» o «parassita». Nel v. 15, i verbi indicano la liberazione della vigna: il rivolgere lo sguardo dall'alto della trascendenza divina in forma *hif'il* הִבַּט, la visione vera e propria, e il verbo all'imperativo *qal* פָּקַד della visita liberatrice. Con un grido, Dio fa perire e disperde tutti gli animali invasori. יהוה צבאות è colui che protegge il suo popolo e il suo consacrato. L'antifona finale ripete l'appello a יהוה צבאות, di volgere il suo «volto» per la salvezza del suo popolo.

Il Sal 84 è una composizione scandita dal titolo יהוה צבאות. In Sion si uniscono il cielo e la terra, la storia e l'universo, lo spazio e il tempo, sotto la guida di יהוה צבאות, Dio d'Israele, il Dio vivente, il re che trascende l'universo.⁴⁴ Il verbo «ascoltare» esprime il grido del poeta di fronte al Signore delle schiere, il Dio di Giacobbe che non può restare indifferente alla supplica del suo popolo. Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo abbiamo notato che il Signore delle schiere è lo «scudo», בִּינָן, che protegge il suo popolo di fronte ai nemici. Coloro che non partecipano al culto vero in Sion, ma adorano gli altri dèi, sono chiamati «malvagi». L'idolatria nelle tende degli empi è in opposizione al vero culto del Signore delle schiere in Sion. Al Signore viene attribuito il nome «sole». I due titoli applicati a יהוה צבאות, «sole» e «scudo», combinati insieme, ci presentano una visione suggestiva: la luminosità gloriosa del Signore e la sua salda protezione. Il v. 13 chiude l'intero Salmo con l'antifona a יהוה צבאות che vuole sintetizzare l'insegnamento del poema.

Nel Salmo 89 i verbi esprimono l'appello ai cieli di lodare il Signore per la sua «fedeltà» e le sue «meraviglie». Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo e del polo negativo abbiamo notato che i cieli, personificati, non sono più divinità, sono messi in parallelo con «l'assemblea dei santi». L'acclamazione della signoria cosmica di יהוה da parte dei cieli e dell'assemblea dei santi esalta l'assoluta sovranità di Dio sugli altri dèi. Dio nell'assemblea dei santi è il «tremendo», il «terribile» e il «grande». Il Signore Dio delle schiere è accompagnato dalla «potenza» e dalla «fedeltà». Il «mare», יָם, è visto come il nemico che sfida il Signore del cosmo. Le sue onde si sollevano verso Dio, ma sono da lui placate. Il trionfo cosmico di יהוה è su Raab, il mostro «superbo» che rappresenta le energie caotiche. «La potenza del braccio» del Signore disperde i nemici. L'azione creatrice di Dio comprende i cieli

⁴⁴ RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, 741-756.

e la terraferma che emerge dalle acque, con quattro toponimi importanti: Tabor, Ermon, Settentrione, Mezzogiorno. Il Signore, Dio delle schiere, è il creatore e a lui si devono piegare le cime delle montagne.⁴⁵ יהוה colpisce i nemici e protegge il popolo con i quattro attributi di יהוה צבאות: la «giustizia», il «diritto», la «grazia» e la «fedeltà». Agli attributi di יהוה צבאות corrispondono i quattro monti a lui sottomessi. Dio sconfigge il caos e crea il mondo e per questo egli è la forza e la sicurezza del suo popolo.⁴⁶

Abbiamo poi analizzato i due Salmi dell'ebraico biblico tardo poetico (TEB2) contenenti l'epiteto di nostro interesse.

Nel Salmo 103 il Signore è presentato come il re sul trono, che domina tutto. Circondato dal suo governo, il suo consiglio di ministri e le sue schiere (vv. 19-22), redime l'uomo. Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo abbiamo notato che יהוה è «re», è «Dio eterno», è «sovvrano» su tutto l'universo. La corte celeste risulta formata da «angeli», incaricati di trasmettere i messaggi o eseguire i compiti. La benedizione finale è cantata da tutta la corte celeste, coinvolgendo tutte le voci della creazione. Gli angeli, chiamati anche «le schiere del Signore», intorno al trono di Dio sono esseri celesti continuamente pronti a intervenire al comando divino. Tutti i ministri del Signore, con le varietà di grado, di rango, di funzione e di appellativo, svelano gli inizi dell'angelologia, caratteristica di un'epoca più tardiva. Ai cori degli angeli sono invitate a unirsi tutte le creature che sono sotto il dominio di יהוה. Nel Sal 103 non c'è più la lotta contro i nemici, le forze del caos, ma tutta la creazione è sottomessa a יהוה, l'unico Signore e creatore.

Con il Sal 148, attraverso diversi ambiti semantici, il poeta chiama per nome tutti gli esseri al cospetto di יהוה, mettendoli in ordine rispetto alla creazione. Attraverso l'analisi del lessico del polo positivo abbiamo notato che la catalogazione⁴⁷ degli strati cosmici rispecchia l'astrofisica del tempo, poiché ci sono le otto creature celesti: altezze, angeli, schiere celesti, sole e luna, stelle lucenti, cieli dei cieli e acque ce-

⁴⁵ G. RAVASI, *I monti di Dio*, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 20; I. ZATELLI, «Monti e luoghi elevati nella Bibbia ebraica», in A. BARBIERO – S. PIANO (edd.), *Religioni e sacri monti. Atti del Convegno Internazionale Torino, Moncalvo, Casale Monferrato 12-16 ottobre 2014*, Ponzano Monferrato (AL) 2006, 6.

⁴⁶ ALONSO SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, 28-29.

⁴⁷ In un passo dell'apocrifo *Il libro di Henoc* (XLI 7) si afferma che la luna e il sole, al cospetto del Signore degli spiriti, lo lodavano e non si riposavano, perché la lode costituiva per loro il riposo. Cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino 1981, I, 522.

lesti, mentre il quadro terrestre comprende 23 creature. Il motivo della lode del Signore è il suo comando di «creare» tutti questi esseri celesti. Gli elementi dell'atmosfera obbediscono alla parola del Signore: fuoco, grandine, neve, nebbia e vento accompagnano le teofanie e dall'altra parte mostrano le forze misteriose contenute nel cosmo. Infine, nel catalogo gerarchico tutti – re, nazioni, principi e giudici, giovani, fanciulle, vecchi, ragazzi – si uniscono alla lode. Tutta la creazione fa parte di un progetto storico che dal popolo di Israele si diffonde in tutta l'umanità. Il cosmo nella visione biblica costituisce il primo atto, ma non è a sé stante e si inserisce nella storia della salvezza. Anche nel Sal 148 non c'è più la lotta contro i nemici, ma ogni creatura rende lode a יהוה suo creatore.⁴⁸

Conclusiones

Il titolo divino יהוה צבאות «Signore delle schiere», abbastanza frequente nel Libro dei Salmi, presenta alcune difficoltà interpretative dal punto di vista storico-religioso.⁴⁹ Qual è la natura delle schiere al servizio del sovrano del cielo? Il primo elemento da considerare è che si tratta di un'epiclesi cultuale certamente primitiva. All'origine, e al di là delle ulteriori applicazioni religiose di questa formula nell'ambito della tradizione biblica, queste «schiere» erano gli esseri celesti, gli astri, si trattava di una concezione cosmico-dinamica. L'evoluzione linguistica dell'espressione, i culti dei popoli vicini e la nascita del monoteismo sono i fattori determinanti nell'uso di questa espressione. Analizzando tutti i Salmi dove ricorre l'espressione יהוה צבאות, possiamo notare un'evoluzione nel suo uso. Nel Sal 68,13 l'epiteto fu attribuito ai «re» nemici di Dio, le schiere celesti, ovvero le divinità che combattevano contro il Dio d'Israele e furono da lui sconfitte con gli agenti atmosferici. In seguito l'epiteto fu attribuito a יהוה (Sal 24,10b). Il Signore delle schiere sconfigge le forze del caos. L'espressione descrive il Signore come guerriero divino che combatte contro le forze della natura. Egli sconfigge i nemici che lottano solo con Lui. Così il sintagma יהוה צבאות indica Dio «re» vittorioso. Lui è sempre pronto a combattere la battaglia contro le forze del caos. יהוה צבאות combatte e vince gli scontri co-

⁴⁸ RAVASI, *Il libro dei Salmi*, III, 963-977.

⁴⁹ N.D. METTINGER TRYGGVE, «YAHWEH ZEBATH», in *DDD*, 920-924; C.L. SEOW, «Hosts, Lord Of», in *AncBD*, III, 304-307.

smogonici e difende il suo popolo. Egli è il «re» che risiede nella sua città (Sal 24), sul monte Sion, nel suo tempio terreno e celeste (Sal 46,5-8; 48,9; 84,2.9.13), egli protegge il suo popolo. Il Signore delle schiere è stato dipinto in trono fra i cherubini (Sal 80,1.5.8). Nei Sal 59, 80 e 84 il Signore delle schiere, supplicato a lungo, non mostra subito il suo volto, ma alla fine difende il suo popolo dai nemici che minacciano la città. Un'evoluzione nell'uso dell'espressione compare quando יהוה צבאות è accompagnato dal suo consiglio divino (Sal 89,5-7), le schiere celesti. La forma composta, «Signore, Dio delle schiere», è più tardiva. I Salmi 103,21 e 148,2, attribuiscono l'epiteto agli angeli, gli esseri celesti creati da Dio per lodarlo e servirlo. Con la nascita del monoteismo, gli astri, prima venerati come divinità, vengono ricondotti al rango di creature al servizio di Dio. L'epiteto è teologicamente carico di significato, data la connotazione che portava. Di fronte all'umiliazione di Giuda per mano dei babilonesi, il nome יהוה צבאות divenne teologicamente problematico. Così, ad esempio, in Ezechiele e P l'epiteto non ricorre.⁵⁰

EWELINA BARBARA DYLAN
 Istituto di Scienze Bibliche KUL
 ul. Ławendowa 15; 20-831
 Lublin, Polonia
 ewelina.dylon@gmail-com

Parole chiave

Signore delle schiere – Nemici – Schiere celesti – Re del cielo – Re delle schiere – Astri – Lotta – Caos – Creazione – Salmi – Linguistica strutturale – Analisi semiotica – Soggetto – Lessico – Poesia ebraica biblica

Keywords

Lord of Hosts – Enemies – Hosts of heaven – King of heaven – Kings of the hosts – Stars – Fight – Chaos – Creation – Psalms – Structural linguistic – Semiotic analysis – Subject – Lexicon – Biblical Hebrew poetry

⁵⁰ N.P. LEMCHE, «Because They Have Cast Away the Law of the Lord of Hosts», in *SJOT* 17(2003), 268-290.

Sommario

Secondo la metodologia linguistica applicata al funzionamento strutturale del lessico in ebraico biblico attraverso osservazioni lessico-semantiche dell'espressione צבאות יהוה nei Salmi, abbiamo proposto un metodo di linguistica strutturale su base componenziale. Il metodo ci permette di spiegare il significato di צבאות יהוה nei Salmi per applicare i risultati in esegesi.

Summary

According to the linguistic methodology applied to the structural functioning of the lexicon in biblical Hebrew through lexical-semantic observations of expression צבאות יהוה in the Psalms we have proposed a method of structural linguistics on a component basis. The method allowed us to explain the meaning of צבאות יהוה in the Psalms in order to apply the results in exegesis.

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

Introduzione

Dopo aver analizzato in due precedenti articoli¹ le due sezioni di Sir 18,15–19,17 e 19,20–20,31, abbiamo iniziato lo studio della sezione seguente: Sir 21,1–22,26. Secondo quanto illustrato nella prima parte del nostro studio,² la struttura generale dei due capitoli è costituita da un corpo centrale (Sir 21,11–22,18), articolato in due parti (21,11–28 e 22,1–18), introdotto e seguito da due unità (21,1–10; 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.

L'analisi seguente si propone di studiare accuratamente Sir 22,1–26 e di mostrare la struttura di insieme e il messaggio dell'intera sezione di Sir 21,1–22,26.

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.

² M. PRIOTTO – S. BUSSINO – M. GILBERT – R. DE ZAN, «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: Sir 21,1–28», in *RivB* 66(2018), 101–123. 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 e 299; S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Roma 2013, 283–330.

Sir 22,1-18: le sfide dell'educazione

Sir 22,1-18 costituisce la seconda parte del corpo centrale della sezione Sir 21,11-22,18. Gli elementi letterari che determinano quest'unità nel suo insieme sono apparentemente assenti. Si potrebbe tuttavia accennare a una possibile (ma debole) inclusione tematica: λίθω // χάλικες (vv. 1a.18a), termini che indicano entrambi una pietra, a cui si potrebbe ancora aggiungere più in generale l'osservazione: se il v. 1 sottolinea l'ovvio rigetto del pigro, il v. 18 evidenzia la totale inconsistenza del cuore meschino dello stolto.

- 1 **Λίθω** ἠρδαλωμένω συνεβλήθη ὀκηηρός
καὶ πᾶς ἐκσυριεῖ ἐπὶ τῇ ἀτιμίᾳ αὐτοῦ
- 2 βολβίτῳ κοπρίων συνεβλήθη ὀκηηρός
πᾶς ὁ ἀναιρούμενος αὐτὸν ἐκτινάξει χεῖρα
- 3 αἰσχύνῃ πατρὸς ἐν γεννήσει **ἀπαιδεύτου**
θυγάτηρ δὲ ἐπ' ἐλαττώσει γίνεται
- 4 θυγάτηρ φρονίμη κληρονομήσει ἄνδρα αὐτῆς
καὶ ἡ καταισχύνουσα εἰς λύπην γεννήσαντος
- 5 πατέρα καὶ ἄνδρα καταισχύνει ἡ θρασεῖα
καὶ ὑπὸ ἀμφοτέρων ἀτιμασθήσεται
- 6 μουσικὰ ἐν πένθει ἄκαιρος διήγησις
μάστιγες δὲ καὶ **παιδεῖα** ἐν παντὶ καιρῷ σοφίας
- 9 συγκολλῶν ὄστρακον ὁ διδάσκων **μωρόν**
ἐξεγείρων καθεύδοντα ἐκ βαθέος ὕπνου
- 10 διηγούμενος νυστάζοντι ὁ διηγούμενος **μωρῷ**
καὶ ἐπὶ συντελείᾳ ἔρει τί ἐστιν
- 11 ἐπὶ νεκρῷ κλαῦσον ἐξέλιπεν γὰρ φῶς
καὶ ἐπὶ **μωρῷ** κλαῦσον ἐξέλιπεν γὰρ σύνεσιν
ἦδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῷ ὅτι ἀνεπαύσατο
τοῦ δὲ **μωροῦ** ὑπὲρ θάνατον ἢ ζωὴ πονηρά
- 12 πένθος νεκροῦ ἑπτὰ ἡμέραι
μωροῦ δὲ καὶ ἀσεβοῦς πᾶσαι αἱ ἡμέραι τῆς ζωῆς αὐτοῦ
- 13 μετὰ **ἄφρονος** μὴ πληθύνῃς λόγον
καὶ πρὸς **ἀσύνητον** μὴ πορεύου
φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ ἵνα μὴ κόπον ἔχῃς
καὶ οὐ μὴ μολυνθῆς ἐν τῷ ἐντιναγμῷ αὐτοῦ
ἔκκλινον ἀπ' αὐτοῦ καὶ εὐρήσεις ἀνάπαυσιν
καὶ οὐ μὴ ἀκηδιάσης ἐν τῇ ἀπονοίᾳ αὐτοῦ

- 14 ὑπὲρ μόλιβον τί βαρυνθήσεται
καὶ τί αὐτῷ ὄνομα ἀλλ' ἢ **μωρός**
15 ἄμμον καὶ ἄλα καὶ βῶλον σιδήρου
εὐκοπον ὑπενεγκεῖν ἢ **ἄνθρωπον ἀσύνητον**
- 16 ἱμάντωσις ξυλίγη ἐνδεδεμένη εἰς οἰκοδομὴν
ἐν συσσεισμῷ οὐ διαλυθήσεται
οὕτως καρδία ἐστηριγμένη **ἐπὶ διανοήματος** βουλήs
ἐν καιρῷ οὐ δειλιάσει
17 **καρδία** ἠδρασμένη **ἐπὶ διανοίας** συνέσεως
ὡς κόσμος ψαμμωτὸς τοίχου ξυστοῦ
18 **χάλικες**³ ἐπὶ μετεώρου κείμενοι
κατέναντι ἀνέμου οὐ μὴ ὑπομείνωσιν
οὕτως καρδία δειλή **ἐπὶ διανοήματος** μωροῦ
κατέναντι παντὸς φόβου οὐ μὴ ὑπομείνη

- 1 A una **pietra** imbrattata è comparabile un pigro
e ognuno fischia in suo disprezzo.
- 2 A sterco di letami è comparabile il pigro,
ognuno che lo raccoglie scuote la mano.
- 3 Vergogna di un padre in una prole **priva di saggezza**;
ma una figlia? Diventa peggio.
- 4 Una figlia assennata troverà suo marito;
e la svergognata? Per il dolore del genitore.
- 5 Padre e marito disonora la sfrontata
e da ambedue sarà disprezzata.
- 6 Musica durante il lutto: un discorso fuori tempo,
ma frusta e correzione di **saggezza**: in ogni tempo.
- 9 Il maestro di uno **stolto**: uno che incolla cocci,
uno che sveglia un dormiglione da un sonno profondo.
- 10 Parla a uno cadente dal sonno chi parla a uno **stolto**;
e alla fine dirà: «Che c'è?».

³ L'edizione critica di A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1935; 1979, legge χάρακες (*pali*). Preferiamo con Ziegler la lezione χάλικες (*ciottoli*) sia perché testimoniata da codici importanti (A-C), sia perché denota una possibile inclusione tematica: Λίθω // χάλικες (vv. 1a.18a).

- 11 Piangi per un morto: ha perduto la luce;
 piangi per uno **stolto**: ha perduto il senno.
 Per un morto devi piangere meno, poiché riposa;
 mentre peggiore della morte la vita dello **stolto**.
- 12 Lutto per un morto, sette giorni,
 invece per uno **stolto** ed empio, tutti i giorni della sua vita.
- 13 Con un **insensato** non prolungare il discorso
 e all'**ottuso** non avvicinarti.
 Guardati da lui per non avere noie
 e per non contaminarti al suo contatto.
 Evitalo e troverai riposo,
 e per non essere disgustato dalla sua demenza.
- 14 E che c'è di più pesante del piombo?
 E qual è il suo nome, se non «**stolto**»?
- 15 Sabbia, sale e massa di ferro
 si portano meglio che un **uomo ottuso**.
- 16 Travatura di legno ben connessa in una costruzione
 da un terremoto non viene scompagnata;
così un **cuore** consolidato da matura **riflessione**
 all'evenienza non si scoraggia.
- 17 Un **cuore** fondato su **riflessioni di saggezza**:
come bello stucco su parete levigata.
- 18 **Ciottoli** posti su un'altura
 di fronte al vento non resistono,
così un **cuore** meschino basato su una **riflessione** di stolto
 di fronte a ogni timore non resiste.

Sir^H 22,11-12 (Ms. C)⁴

11 על מות לבכות כי חדל אורו
 ועל כסיל לבכות כי חדל בינה
 [אין לב]כות על מות כי נח
 [ורעים]ממות חיים רעים

⁴ S. ELIZUR «קטע חדש מהנוסח העברי של ספר בן סירא», in *Tarbiz* 78(2008), 27; J.-S. REY, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», in H. AUSLOOS – B. LEMMELIJN – M. VERVENNE (edd.), *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (BETHL 224), Leuven 2008, 406-408.

12 [אבל ג]וע שבעת ימים
[ואבל]רש כל ימי חייו

- 11 Per un morto si deve piangere, poiché la sua luce è terminata, e per uno stolto si deve piangere, poiché l'intelligenza è terminata
[Non pian]gere per un morto, poiché riposa,
[ma peggiore] della morte, una vita cattiva.
- 12 [Il lutto per un morto]: sette giorni,
[ma il lutto] per un povero, tutti i giorni della sua vita.

Testo

Sir^H 22,11ab corrisponde perfettamente a Sir 22,11ab, perfino nella costruzione letteraria; unica differenza è la presenza del pronome possessivo in אורו, *la sua luce*, assente in greco (φῶς).

Anche Sir^H 22,11cd corrisponde fedelmente a Sir 22,11cd; manca però in greco l'inclusione רעים...רעים del testo ebraico.

Sir^H 22,12a corrisponde perfettamente a Sir 22,12a; nel secondo distico invece il greco sostituisce l'ebraico רש (*povero*) con μωροῦ δὲ καὶ ἄσεβου (stolto ed empio). Il termine רש, participio di ריש, appartiene all'ebraico rabbinico e significa «colui che non possiede proprietà», cioè «povero»; dunque il greco sposta volutamente l'accento dalla mancanza di beni materiali alla mancanza della sapienza.

Analisi letteraria

Conviene analizzare letterariamente l'unità, per poi trarre una possibile lettura unitaria. Le suddivisioni proposte dai commentatori sono alquanto divergenti.⁵ Dall'analisi seguente il testo appare articolato in quattro sub-unità: Sir 22,1-2; 22,3-6; 22,9-15; 22,16-18.

⁵ R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und Deutsch*, Berlin 1906, 36-37, propone la seguente divisione (secondo la numerazione di Ziegler): Sir 22,1-2; 22,3-6.9-10; 22,11-12; 22,13-15; 22,16-18. H. DUESBERG – I. FRANSEN, *Ecclesiastico* (SB[T]), Torino 1966, 186-190, propongono una numerazione confusionale; seguendo Ziegler, così dividono: sotto un primo titolo: Sir 22,1-2 / 3-5 / 6.9-10 / 11-12 / 13-15; poi con un nuovo titolo: Sir 22,16-18. La *Bible de Jérusalem* divide così: Sir 22,1-2 (con titolo) / 22,3-5 / 22,6 + due distici di Gr II (con titolo proprio); poi sotto un solo titolo: Sir 22,9-10; 22,11-12; 22,13; 22,14-15; 22,16-17; 22,18. La *TOB* divide così: un titolo per Sir 22,1-2; poi un altro titolo per Sir 22,3-6; infine un nuovo titolo per Sir 22,9-18. A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)* (NVB 23), Roma 1979, 115-117, dà un titolo rispettivamente a

Sir 22,1-2

I due versetti sono compatti. Il loro primo stico (vv. 1a.2a) contiene il dativo di paragone (λίθω, *a una pietra* // βολβίτω, *a sterco*) e l'identico sub-sintagma verbale (συνεβλήθη, *è paragonato* // ὀκνηρός, *un pigro*). Il secondo stico è caratterizzato dall'indefinito (πᾶς, *ognuno*) e dal pronome di terza persona singolare (αὐτοῦ / αὐτόν). L'inclusione è formale ed è data dal participio mediopassivo (ἡρδαλωμένω, *imbrattato* // ἀναιρούμενος, *che lo raccoglie*).

Sir 22,3-6

Anche questi versetti sono molto compatti. Sono caratterizzati dall'inclusione del radicale παιδε- (v. 3a: ἀπαιδεύτου, *privo di saggezza* // v. 6b: παιδεία, *saggezza*) e formano due strofe di due distici ciascuna: vv. 3-4; 5-6.

Una triplice inclusione segna la prima strofa:

– radicale αισχυν- (v. 3a: **αἰσχύνη**, *vergogna* // v. 4b: κατα**αισχύνουσα**, *svergognata*)

– radicale γεννησ- (v. 3a: **γεννήσει**, *prole* // v. 4b: **γεννήσαντος**, *genitore*)

– due sinonimi che indicano il genitore maschile (v. 3a: πατρός, *di un padre* // v. 4b: γεννήσαντος, *del genitore*).

La seconda strofa è inclusa da un binomio congiunto da καί (πατέρα καὶ ἄνδρα, *padre e marito*: v. 5a // μάστιγες δὲ καὶ παιδεία, *frusta e correzione*: v. 6b).

Ambedue le strofe hanno nel primo stico il vocabolo indicante il genitore maschile (v. 3a: πατρός // v. 5a: πατέρα).

A queste si possono ancora aggiungere altre tre annotazioni:

– la prima strofa riporta al centro (22,3b.4a) la ripetizione del nome θυγάτηρ (*figlia*), dando alla strofa un sapore di preoccupazione maggiore per le figlie. Si può notare anche una progressione significativa nella determinazione del vocabolario relativo alle figlie: ἐν γεννήσει (*prole*: v. 3a), θυγάτηρ (*figlia*: v. 3b), θυγάτηρ φρονίμη (*figlia assennata*: v. 4a), ἡ καταισχύνουσα (*svergognata*: v. 4b), ἡ θρασεία (*sfrontata*: v. 5a);

Sir 22,1-15 e a Sir 22,16-18, annotando poi nel commento (115) la divisione: Sir 22,1-2; 22,3-5. 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, dividono: Sir 22,1-2; 22,3-5; 22,6; 22,7-12; 22,13-18. BUSSINO, *The Greek Additions*, divide: Sir 22,1-6; 22,9-15; 22,16-18.

– una parola-gancio, ἄνδρα, *marito*, lega le due strofe (vv. 4a.5a);
 – la seconda strofa, come la prima, riporta al centro (22,5b.6a) due elementi uguali: due vocaboli con l'ἀ privativo (v. 5b: ἀτιμασθήσεται, *sarà disprezzata* // v. 6a: ἄκαιρος, *fuori tempo*). Inoltre i due stichi del v. 5 sono resi compatti dalla ripresa del binomiale (v. 5a: πατέρα καὶ ἄνδρα, *padre e marito* // v. 5b: ἀμφοτέρων, *ambidue*). La compattezza del v. 6, invece, è data dalla ripetizione del radicale καιρο- (v. 6a: ἄκαιρος, *fuori tempo* // v. 6b: καιρῶ, *tempo*).

Sir 22,9-15

Sir 22,9-15 ha la fisionomia di un piccolo trattato. Il testo è dominato dal vocabolo μωρός (*stolto*: vv. 9a.10a.11b.d.12b.14b) e dai suoi sinonimi (ἄσύνετον, *ottuso*: v. 13b e la sua ripetizione più completa ἄνθρωπον ἄσύνετον, *uomo ottuso*: v. 15b).

Il vocabolo μωρός (v. 9a) e l'espressione ἄνθρωπον ἄσύνετον (v. 15b) costituiscono un'ottima inclusione.

Il piccolo trattato è composto da cinque strofe di due distici ciascuna: Sir 22,9-10; 22,11; 22,12-13ab; 22,13cdef; 22,14-15.

1) La prima strofa (Sir 22,9-10) è dominata dai verbi di parola (διδάσκων, *maestro*: v. 9a; διηγούμενος, *chi parla*: v. 10a, due volte; ἐρεῖ, *dirà*: v. 10b), che fungono in qualche modo da inclusione (διδάσκων: v. 9a // ἐρεῖ: v. 10b). All'interno della strofa si colloca al primo e al terzo stico il vocabolo μωρός (*stolto*: vv. 9a.10a), dando un senso di equilibrio alla strofa. Mentre i primi due stichi del v. 9 iniziano con un participio presente (συγκολλῶν, *uno che incolla* // ἐξεγείρων, *uno che sveglia*), i due stichi del v. 10 possiedono tre delle quattro voci dei verbi di parola (διδάσκων / διηγούμενος / ἐρεῖ). Il legame tra gli stichi è dato dai tre participi presenti (συγκολλῶν, *uno che incolla* / ἐξεγείρων, *uno che sveglia* / νυστάζοντι, *uno cadente dal sonno*) e dalla ripetizione del vocabolo μωρός.

2) La seconda strofa (Sir 22,11) è caratterizzata dal tema della morte (ἐπὶ νεκρῶ, *per un morto*: v. 11a; ἐπὶ νεκρῶ: v. 11c; θάνατον, *morte*: v. 11d), dove il primo elemento e il terzo fungono pure da inclusione. All'interno della strofa il vocabolo μωρός, invece che al primo e al terzo stico come nella prima strofa (vv. 9a.10a), si colloca al secondo e al quarto stico (v. 11b.d), mentre la costruzione ἐπὶ νεκρῶ compare al primo e al terzo stico (v. 11a.c), creando così un ritmo alternato. L'imperativo κλαῦσον, *piangi*, cementa i primi due stichi (v. 11a.b) con il terzo (v. 11c). I primi due stichi sono caratterizzati dalla costruzione κλαῦσον, ἐξέλιπεν γάρ (*piangi, ha perduto infatti*: v. 11a.b).

La prima e la seconda strofa sono legate dalla ripetizione del vocabolo *μωρός* (vv. 9a.10a // 11b.d) e dalla triplice ripetizione di due forme verbali: un participio nella prima strofa (*συγκολλῶν / ἐξεγείρων / νυστάζοντι*: vv. 9a.b.10a), un imperativo nella seconda strofa (*κλαῦσον*: v. 11a.b.c). La seconda strofa a sua volta è legata alla terza dalla ripresa di tre vocaboli: *μωρός* (vv. 11a.c.12b), *νεκρός* (*morto*: v. 12a) e *ζωή* (*vita*: vv. 11d.12a).

3) La terza strofa (Sir 22,12-13ab) è in qualche modo divisa in due parti. La prima è tenuta insieme dalla ripetizione del vocabolo *ἡμέραι* (*giorni*: v. 12a.b), mentre la seconda da due imperativi negativi (v. 13a.b: *μὴ πληθύνῃς, non prolungare // μὴ πορεύου, non avvicinati*) e dalla ripresa di *μωρός* (v. 12b) con due vocaboli sinonimi *ἄφρονος, insensato // ἄσύνετον, ottuso* (v. 13a.b). Il coagulo della terza strofa è invece dato dalla presenza di tre vocaboli con l'ἄ privativo (*ἀσεβοῦς, empio*: v. 12b; *ἄφρονος, insensato*: v. 13a; *ἄσύνετον, ottuso*: v. 13b).

4) La quarta strofa (Sir 22,13cdef) rappresenta un esempio straordinario di testo ritmico. I quattro stichi sono costruiti su un parallelismo secondo il seguente schema:

- a 13c imperativo + ἄπ' αὐτοῦ
- b 13d καὶ οὐ μὴ + congiuntivo + ἐν e il dativo + αὐτοῦ
- a' 13e imperativo + ἄπ' αὐτοῦ
- b' 13f καὶ οὐ μὴ + congiuntivo + ἐν e il dativo + αὐτοῦ.

Il vocabolo *μωρός* non è presente, ma per ben quattro volte, una in ogni stico, è rappresentato dal pronome *αὐτοῦ*.

5) La quinta strofa (Sir 22,14-15) è quella strutturalmente più fragile. L'inclusione è data dagli elementi comparativi che ricorrono al v. 14a (*ὑπὲρ ... βαρυνθήσεται, più pesante del*) e al v. 15b (*εὐκοπον ὑπενεγκεῖν, si portano meglio*). Ricompare il vocabolo *μωρός* (v. 14b), che si identifica con l'*ἄνθρωπος ἄσύνετος* (*l'uomo ottuso*: v. 15b). Compagno anche i nomi di due metalli: *μόλιβος* (*piombo*: v. 14a) e *σιδήρος* (*ferro*: v. 15a). Il v. 14 è compattato dal pronome interrogativo *τί*, presente nei due stichi. La struttura è di tipo parallelo:

- a μόλιβον
- b μωρός
- a' σιδήρου
- b' ἄνθρωπον ἄσύνετον.

A livello dell'intera sub-unità (Sir 22,9-15) si possono ancora evidenziare due dati relativi al vocabolario del maestro e dello stolto:

– tre participi descrivono l'attività del maestro: ὁ διδάσκων (*il maestro*: v. 9a) - διηγούμενος (*chi parla*: v. 10a) - ὁ διηγούμενος (*colui che*

parla: v. 10a), e quattro forme verbali descrivono la condotta che egli deve tenere verso lo stolto:

- μὴ πληθύνης λόγον (*non prolungare il discorso*: v. 13a; cong. pres. negativo)
- πρὸς ἀσύνετον μὴ πορεύου (*all'insensato non avvicinarti*: v. 13b; cong. pres. negativo)
- φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ (*guardati da lui*: v. 13c; impr. aor.)
- ἔκκλινον ἀπ' αὐτοῦ (*evitalo*: v. 13e; impr. aor.)

– otto espressioni descrivono lo stolto: un vaso a pezzi (v. 9a) – uno addormentato profondamente (v. 9b) – uno peggiore di un morto (v. 11d) – uno che prolunga il discorso (v. 13a) – uno più pesante del piombo - della sabbia - del sale e del ferro (vv. 14-15).

Sir 22,16-18

Quest'ultima sub-unità è caratterizzata dai paragoni: οὕτως (vv. 16c.18c) e ὡς (v. 17b). Questa caratteristica determina una struttura ben congegnata in tre parti:

- a v. 16: due distici
- b v. 17: un distico
- a' v. 18: due distici

Le due parti esterne (vv. 16.18) sono costruite con la stessa struttura:

– stico di apertura con un paragone tratto da materiale più o meno edile: ἰμάντωσις ξυλίνη, *travatura di legno // χάλικες, ciottoli* (vv. 16a.18a)

– i tre stichi sono in parallelismo concentrico di tipo formale e lessicale:

- v. 16bcd:
 - a ἐν συσσεισμῷ (dativo singolare) + οὐ
 - b οὕτως καρδία + ἐπὶ διανοήματος
 - a' ἐν καιρῷ (dativo singolare) + οὐ
- v. 18bcd:
 - a κατέναντι + il genitivo singolare + οὐ μὴ + ὑπομένω
 - b οὕτως καρδία + ἐπὶ διανοήματος
 - a' κατέναντι + il genitivo singolare + οὐ μὴ + ὑπομένω

La parte centrale (v. 17) riprende il termine καρδία e la particella di paragone (ὡς), elementi presenti nei segmenti precedente e successivo.

Alle tre parti della sub-unità (vv. 16.17.18) contribuiscono a dare una forte unità due elementi:

– i participi alla forma medio-passiva: due nella prima parte, ἐνδεδεμένη, *ben connessa* // ἐστηριγμένη, *consolidato* (v. 16a.c); uno nella parte centrale, ἠδρασμένη, *fondato* (v. 17a) e uno nella terza parte, κείμενοι, *posti* (v. 18a)

– la presenza in ognuna delle parti della costruzione ἐπί + il radicale διανο-, preceduta dal termine καρδία (vv. 16c.17a.18c): a un cuore dalla riflessione matura e saggia (vv. 16c.17a) si contrappone un cuore dalla riflessione stolta (v. 18c).

Note esegetiche

L'unità di Sir 22,1-18 è caratterizzata da un vocabolario relativo all'insegnamento:

– ad eccezione di 22,1-2, non ci sono in Siracide testi relativi allo studente pigro. La figura del pigro è presente in Proverbi (6,9-11; 10,4-5; 15,19; 20,4; 24,30; 26,13-16), ma piuttosto nel contesto del lavoro agricolo.⁶ Tuttavia l'affermazione apparentemente generale di Sir 22,1-2 si comprende bene in relazione a quanto segue: il pigro è un pessimo alunno, perciò è assolutamente da evitare. Il duplice paragone dice plasticamente perché sia da evitare: a) le pietre imbrattate richiamano il costume antico di coprire le feci con pietre; di qui la repulsione; b) quando inavvertitamente si prende una tale pietra imbrattata di sterco, ci si sbarazza immediatamente di essa. A questa considerazione fa eco 22,13, dove il Siracide invita a non lasciarsi contaminare dallo stolto e a evitarlo;

– vv. 3-6: il padre di famiglia è il primo maestro della prole, in particolare delle figlie. L'educazione deve avvenire con la frusta e la correzione;

– vv. 9-15: si noti anzitutto il vocabolario relativo al maestro citato sopra. Il Siracide sottolinea l'impossibilità di insegnare allo stolto;

– vv. 16-18: si deve educare a un cuore riflessivo e maturo. Nell'espressione ἐπὶ διανοίας συνέσεως (*riflessioni di saggezza*), il termine σύνεσις ha un chiaro significato didattico (cf. Sir 6,35; 8,9; 24,26; 37,23; 50,27).

– Il paragone con la travatura ben connessa di una costruzione e con lo stucco ben aderente a una parete liscia contrasta con i ciottoli

⁶ Cf. M. GILBERT, «La fourmi et l'abeille dans le livre des Proverbes», in *RTL* 47(2016), 178-198, spec. 193-198.

traballanti su un'altura; richiama inoltre, sebbene lievemente, le pietre rigettate dei vv. 1-2. È la riflessione finale del Siracide.

L'insegnamento del Siracide invita a:

- scuotersi la presenza puzzolente del pigro (vv. 1-2)
- educare saggiamente in famiglia anzitutto le figlie (vv. 3-6)
- evitare di impegnarsi nell'educazione dello stolto (vv. 9-15)
- fornire un'educazione basata su un cuore riflessivo e maturo (vv. 16-18).

La presenza importante del vocabolo *μωρός*, che compare in modo sistematico in antitesi con l'uomo saggio (Sir 22,9a.10a.11b.11d.12b.13a.14b.18c) fonda il parallelo della presente unità (Sir 22,1-18) con l'unità Sir 21,11-28, dove in modo altrettanto sistematico la figura dello stolto compare in contrapposizione a quella del saggio (Sir 21,14a.16.18a.20a.22a.26a). Per cui trova una conferma la struttura di fondo, sopra ricordata, di Sir 21,1–22,26 articolata su un corpo centrale (Sir 21,11–22,18), costituito da due parti (Sir 21,11-28 e 22,1-18) e introdotto (Sir 21,1-10) e seguito (Sir 22,19-26) da due unità.

Sir 22,19-26: il valore dell'amicizia

Sir 22,19-26 costituisce l'unità conclusiva dell'intera sezione Sir 21,1–22,26. Dopo una nota relativa al testo, l'analisi letteraria ed esegetica illustrerà la pertinenza di questa unità all'intera sezione.

- 19 ὁ νύσσων ὀφθαλμὸν κατὰζει δάκρυα
καὶ νύσσων καρδίαν ἐκφαίνει **αἰσθησιν**
- 20 ὁ βάλλων λίθον ἐπὶ πετεινὰ ἀποσοβεῖ αὐτά
καὶ ὁ ὄνειδίζων **φίλον διαλύσει** φιλίαν
- 21 ἐπὶ **φίλον** ἐὰν σπάσης ῥομφαίαν
μὴ ἀφελπίσης ἔστιν γὰρ ἐπάνοδος
- 22 ἐπὶ **φίλον** ἐὰν ἀνοιξῆς στόμα
μὴ εὐλαβηθῆς ἔστιν γὰρ διαλλαγή
πλὴν ὄνειδισμού καὶ ὑπερηφανίας
καὶ μυστηρίου ἀποκαλύψεως
καὶ πληγῆς δολίας
ἐν τούτοις ἀποφεύζεται πᾶς **φίλος**
- 23 πίστιν κτῆσαι ἐν πτωχείᾳ μετὰ τοῦ πλησίον
ἵνα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ ὁμοῦ πλησθῆς

ἐν καιρῷ θλίψεως διάμεινε αὐτῷ
 ἵνα ἐν τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ συγκληρονομήσῃς

- 24 πρὸ πυρὸς ἀτμίς καμίνου καὶ καπνός
 οὕτως πρὸ αἱμάτων λοιδορίαί
- 25 **φίλον** σκεπάσαι οὐκ αἰσχυνηθήσομαι
 καὶ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οὐ μὴ κρυβῶ
- 26 καὶ εἰ κακά μοι συμβήσεται δι' αὐτόν
 πᾶς ὁ ἀκούων φυλάσσεται ἀπ' αὐτοῦ
- 19 Colui che punge l'occhio farà scorrere le lacrime
 e chi punge il cuore porta alla luce il **sentimento**.
- 20 Chi lancia una pietra contro gli uccelli li caccia
 e chi oltraggia un **amico potrebbe spezzare** l'amicizia.
- 21 Contro l'**amico**, se hai sguainato la spada,
 non disperare: c'è un ritorno.
- 22 Contro l'**amico**, se hai aperto la bocca,
 non temere: c'è la riconciliazione,
tranne oltraggio e disprezzo
 e rivelazione di segreto
 e colpo perfido;
 in questi casi fuggirà qualsiasi amico.
- 23 Guadagna la fiducia nel compagno quando è povero;
 così nel suo benessere sii colmato insieme a lui.
 Nel tempo della tribolazione rimanigli accanto,
 così che possa essere coerede nella sua eredità.
- 24 Prima del fuoco: vapore del forno e fumo;
 così prima di un'ondata di sangue: ingiurie.
- 25 Di proteggere un **amico** non mi vergognerò
 e dal suo cospetto non mi nasconderò.
- 26 E se del male mi capiterà a causa sua,
 chiunque lo verrà a sapere si guarderà da lui.

Sir^H 22,21-22 (Ms. C)

21 אל [און] הב אל תשלוף חרב
 אל [ת]גור כי יש כופר

22 אל אוהב אל תפתח פה
אל תדאג כי יש תשובה

- 21 Contro un [ami]co, non sguainare la spada;
non [te]mere, perché c'è un riscatto.
22 Contro un amico, non aprire bocca;
non preoccuparti, perché c'è un ritorno.

Testo

Sebbene i manoscritti testimonino nel v. 22 la presenza di due distici, la lunghezza eccessiva dello stico 22c appare sospetta; questa divisione forse è motivata dalla sequenza: due distici (vv. 19-20), tre distici (vv. 21-22), due distici (v. 23), tre distici (vv. 24-26). A titolo ipotetico scegliamo invece di considerare 22c come costituito da tre stichi; sicché il v. 22 risulterebbe composto da tre distici. Dal punto di vista dell'interpretazione non cambia nulla; la sequenza dei distici risulta tuttavia più scorrevole.

Alcuni autori⁷ mettono il v. 24 dopo il v. 22 e dunque prima del v. 23; in tal modo il v. 24 concluderebbe una prima strofa (vv. 19-22.24), alla quale seguirebbe una seconda strofa costituita dai vv. 23.25-26. Senza modificare l'ordine dei versetti, la seguente analisi propone un'articolazione quadripartita: 22,19-20; 22,21-22; 22,23; 22,24-26.

Circa Sir 22,21-22 c'è la testimonianza del testo ebraico (Sir^H 22,21-22) sopra citato.⁸ Nel confronto tra i due testi si possono fare due osservazioni:

- rispetto al testo ebraico il testo greco inverte i due sostantivi finali dei vv. 21 e 22: ἐπάνοδος (*riscatto*) e διαλλαγή (*ritorno*);
- nel testo ebraico la costruzione di ciascun versetto è antitetica: il primo stico è caratterizzato da un imperativo; il secondo suppone che questo imperativo non si sia realizzato. Nel secondo stico si sottinten-

⁷ Cf. SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 315-316; BUSSINO, *The Greek Additions*, 332-333 e 356. Quanto a J. CORLEY, se in un primo tempo segue questa interpretazione (cf. *Ben Sira's Teaching on Friendship* [BJSt 316], Providence, RI 2002, 193), nel suo commentario (*Sirach* [NCBCom 21], Collegeville, MN 2013, 64-65) non la segue più, ma propone un'articolazione di Sir 22,19-26 in due strofe: vv. 19-22; 23-26, proposta che però non seguiamo.

⁸ ELIZUR, «קטע חדש מהנוסח העברי של ספר בן סירא», 27-28; REY, «Un nouveau bifeuillet du manuscrit C de la Genizah du Caire», 408-411.

de dunque: «se hai sguainato la spada» e «se hai aperto bocca». Il testo greco semplifica, togliendo l'imperativo.

*Analisi letteraria*⁹

L'unità è caratterizzata dall'inclusione φίλον / φίλον (vv. 20b.25a) ed è articolata in quattro strofe: 22,19-20 (due distici); 22,21-22 (quattro distici); 22,23 (due distici); 22,24-26 (tre distici).

Sir 22,19-20

Questa prima strofa colloca nel primo stico di ciascun versetto (vv. 19a; 20a) un proverbio generale, mentre nel secondo stico (vv. 19b; 20b) lo applica al tema dell'amicizia. Quattro participi introducono ciascuno stico: ὁ νύσσω (*colui che punge*: v. 19a) - νύσσω (*chi punge*: v. 19b) - ὁ βάλλων (*chi lancia*: v. 20a) - ὁ ὀνειδίζων (*chi oltraggia*: v. 20b); nei due stichi del v. 19 compare il medesimo verbo νύσσω.

Di per sé il termine αἴσθησις (*sentimento*: v. 19b) può avere un senso ambivalente, cioè può indicare un sentimento sia positivo che negativo. Secondo J. Marböck αἴσθησις può significare «pena, dolore», come in Gdt 16,17.¹⁰ In questo senso Sir 22,19b potrebbe avere un significato negativo; tuttavia non è il nostro caso, come appare dall'analisi del contesto. Il verbo νύσσω (*pungere*: v. 19a.b), ripetuto, è certamente negativo; ma la sottolineatura su cui il proverbio vuole attirare l'attenzione non è tanto sulla negatività dell'azione, quanto piuttosto sul nesso di causa ed effetto, cioè sulla reazione da essa provocata. In effetti, per quanto concerne il cuore – ed è questa l'osservazione del Siracide –, la qualità della reazione non è automatica: può essere negativa ed è la reazione più normale; lo conferma il parallelo ὁ ὀνειδίζων, *chi oltraggia* // ὀνειδισμού, *oltraggio* (vv. 20b; 22c) e più in generale quanto verrà detto nei vv. 22cd e 26.

⁹ Cf. l'attenta analisi di J. MARBÖCK, «Gefährdung und Bewährung: Kontexte zur Freundschaftsperikope Sir 22,19-26», in F.V. REITERER (ed.), *Freundschaft bei Ben Sira: Beiträge des Symposions zu Ben Sira, Salzburg 1995* (BZAW 244), Berlin 1996, 87-106. Vedi pure CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship*, che ricostruisce e commenta il testo ebraico, appoggiandosi specialmente sul testo greco e anche su un poema ebraico medievale basato su Sir 22,22cd-39,9b.

¹⁰ Cf. MARBÖCK, «Gefährdung und Bewährung», 89 e 92, che così traduce Sir 22,19b: «und wer ins Herz stösst, bringt (Schmerz-)Empfindung zum Vorschein». Cf. *infra*, nota 12.

La reazione potrebbe anche essere positiva, di perdono e di attesa, come suggeriranno i vv. 21 e 22ab. Certamente la presenza di ὀνειδισμού (oltraggio) al v. 22c potrebbe far pensare a un significato soltanto negativo di ὁ ὀνειδίζων (*chi oltraggia*) al v. 20b, tuttavia bisogna tener conto che nel v. 22c ὀνειδισμού è strettamente unito a ὑπερηφανίας (*disprezzo*), con cui condivide un significato fortemente negativo.¹¹ Anche l'uso del futuro διαλύσει (*spezzerà*: v. 20b) potrebbe alludere a questa possibilità, tanto più che lo stico corrispettivo precedente (v. 19b) ha invece il presente: ἐκφαίνει, *porta alla luce*; in questo senso διαλύσει rivestirebbe piuttosto il significato di «potrebbe spezzare».

Sir 22,21-22

La strofa è caratterizzata dall'inclusione φίλον // φίλος (*amico*: vv. 21a; 22f). Questo medesimo termine φίλος lega le prime due strofe (Sir 22,19-20 e 22,21-22: 20b; 21a); così pure i termini ὀνειδίζων / ὀνειδισμού (*chi oltraggia / oltraggio*: vv. 20b; 22c).

La struttura della strofa (Sir 22,21-22) è caratterizzata da due distici perfettamente paralleli (vv. 21ab // 22ab), seguiti da due distici a loro antitetici (v. 22cd.ef). Il primo distico (v. 21ab) trova la sua spiegazione e precisazione nel secondo (v. 22ab), con l'applicazione alla parola. Di per sé l'aprire la bocca non è un'azione negativa; lo diventa grazie al paragone dello sguainare la spada. Parimenti l'espressione ancora generale del rimettere la spada nel fodero (ἔστιν γὰρ ἐπάνοδος, *c'è un ritorno*: v. 21b) diventa nell'espressione parallela (ἔστιν γὰρ διαλλαγή, *c'è la riconciliazione*: v. 22b) il ritorno della riconciliazione e della pace. Questi due primi distici (vv. 21ab.22ab) utilizzano il «tu», interpellando direttamente l'uditore/ascoltatore.

I due distici finali (v. 22cd.ef) sono introdotti da un πλήν che evidenzia un carattere di forte discontinuità rispetto ai due distici precedenti (vv. 21ab.22ab) e che regge quattro espressioni unite da una catena di tre καί: ὀνειδισμού καὶ ὑπερηφανίας καὶ μυστηρίου ἀποκαλύψεως καὶ πληγῆς δολίας. Il vocabolario appartiene al campo semantico della parola: si passa dall'oltraggio e dal disprezzo¹² a quell'azione parti-

¹¹ Cf. *infra*, nota 12.

¹² MARBÖCK, «Gefährdung und Bewährung», 93, sottolinea giustamente, soprattutto alla luce di Sir 10, il significato fortemente negativo dell'ὑπερηφανία in quanto negazione cosciente del ruolo della creatura di fronte al Creatore.

colarmente odiosa che è la rivelazione di un segreto e infine al colpo (πληγή) fraudolento. Il termine πληγή in 28,17b si riferisce espressamente al colpo calcolato della lingua (πληγή γλώσσης).

Concludendo, se i primi due distici (vv. 21.22ab) sono negativi nel loro primo stico (vv. 21a.22a) e positivi nel secondo (vv. 21b.22b), il terzo e il quarto distico (v. 22cd.ef) sono totalmente negativi.

Sir 22,23

La terza strofa, costituita da due distici, usa ancora il «tu» nei confronti dell'amico, chiamato πλησίον (*compagno*). Tra i due distici c'è un chiaro parallelismo:

- κτῆσαι // διάμενε (vv. 23a; 23c)
- ἵνα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ // ἵνα ἐν τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ (vv. 23b; 23d)
- ὁμοῦ πλησθῆς // συγκληρονομήσης (vv. 23b; 23d).

Questa terza strofa è del tutto positiva, naturalmente per il discepolo a cui il Siracide si rivolge. Quanto all'amico, se si trova in difficoltà, verrà il giorno nel quale la sua situazione sarà del tutto diversa.

Sir 22,24-26

La quarta strofa (vv. 24-26) è costituita da tre distici. Il primo enuncia un doppio principio generale: su come inizia un incendio (v. 24a) e poi su come inizia una lite sanguinaria (v. 24b); si tratta di una struttura che ricalca quella dei vv. 19 e 20. Contemporaneamente lo stico 24b introduce i vv. 25-26. Questi due ultimi versetti si indirizzano «a me»,¹³ con una progressione significativa: nella prima strofa (22,19-20) il Siracide si limita a una enunciazione generale, certamente rivolta al discepolo ma impersonale; nella seconda e terza strofa (22,21-22; 22,23) interpellava direttamente il discepolo, passando alla seconda persona singolare; nell'ultima strofa (22,24-26) si identifica con lo stesso discepolo, passando all'«io». Quella che egli insegna non è soltanto una dottrina ma la sua stessa esperienza personale. Nel v. 25, quando è l'amico che subisce ingiurie, il Siracide assicura che gli sarà accanto prima che la lite finisca nel sangue abbondante (v. 24b: πρὸ αἱμάτων λοιδορίαί, plurale!). Se invece dall'amico, o a causa di lui, provengono al Siracide delle «cose cattive» (κακά: v. 26a) – si tratta delle «cose» indicate al v. 22cdef

¹³ MINISSALE, *Siracide*, 118, commenta: «Anche nell'amicizia può nascere una rissa».

–, allora il fatto si saprà e ogni persona di onore eviterà questo personaggio che ha spezzato l'amicizia (cf. vv. 20b; 22d). Dunque la quarta strofa termina su un tono negativo.

Sguardo sintetico

Dall'analisi delle quattro strofe emerge una riflessione caratterizzata da un percorso lineare e profondo. Anzitutto nelle prime due strofe viene prospettato il risultato di un'azione negativa nei confronti dell'amico, ed è un risultato articolato in tre momenti:

– chi oltraggia un amico *potrebbe spezzare* l'amicizia (v. 20b); ma non è detto! Il risultato è generalmente negativo, ma potrebbe essere anche positivo;

– infatti, anche se si è sguainata la spada contro l'amico, c'è un ritorno e se si è aperta la bocca contro di lui, c'è la riconciliazione (vv. 21.22ab); qui il risultato è positivo;

– quando però le azioni sono particolarmente gravi (l'oltraggio, il disprezzo, la rivelazione di un segreto, un colpo fraudolento), sarà la fine di ogni amicizia (v. 22cdef); qui il risultato è negativo.

Il Siracide passa poi ad analizzare il comportamento da tenersi verso l'amico in tre diverse situazioni e ancora una volta vengono prospettati tre momenti:

– chi guadagna la fiducia dell'amico povero e gli rimane accanto nel tempo della tribolazione, ne verrà ampiamente ripagato quando la situazione dell'amico povero si evolverà positivamente (v. 23); qui il risultato è positivo;

– quando l'amico subirà ingiurie, il Siracide stesso lo assicura che gli sarà accanto prima che la lite finisca nel sangue abbondante (v. 25); anche qui il risultato è positivo;

– se invece è il Siracide stesso a subire dall'amico le «cose cattive», allora sarà la fine di ogni rapporto amicale con lui (v. 26); qui il risultato è nettamente negativo.

Emerge così la seguente alternanza: negativo/positivo – positivo – negativo // positivo – positivo – negativo.

Se le prime due strofe (22,19-20; 22,21-22) evidenziano soprattutto il tema della lingua (oltraggiare, aprire la bocca contro, oltraggio e disprezzo, rivelazione di segreto, colpo perfido), le ultime due (Sir 22,23; 22,24-26) sottolineano in particolare degli atteggiamenti esistenziali (fiducia, fedeltà, protezione, presenza, ostilità).

Sir 21,1–22,26: struttura d'insieme

Riportiamo ora l'insieme del testo, in greco e nella nostra traduzione.

Prima Sezione – Sir 21,1-10: insuccesso esistenziale del peccatore

21,1-2

- ¹ τέκνον ἥμαρτες μὴ προσθήῃς μηκέτι
καὶ περὶ τῶν προτέρων σου δεήθητι
² ὡς ἀπὸ προσώπου ὄφρα φεῦγε ἀπὸ
ἁμαρτίας
ἐὰν γὰρ προσέλθῃς δήξεται σε
ὀδόντες λέοντος οἱ ὀδόντες αὐτῆς
ἀναιροῦντες ψυχὰς ἀνθρώπων.

Figlio, hai peccato? Non farlo più
e per il tuo passato prega.
Come davanti a un serpente, fuggi dal
peccato:
se ti avvicini, ti morderà.
Denti di leone i suoi denti:
strappano vite umane.

21,3-5

- ³ ὡς ῥομφαία δίστομος πάσα ἀνομία
τῇ πληγῇ αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἴασις
⁴ καταπληγὸς καὶ ὕβρις ἐρημώσουσιν
πλοῦτον
οὕτως οἶκος ὑπερηφάνου ἐρημωθήσεται
⁵ δέησις πτωχοῦ ἐκ στόματος ἕως ὠτίων
αὐτοῦ
καὶ τὸ κρίμα αὐτοῦ κατὰ σπουδὴν ἔρχεται

Come spada a due tagli, ogni trasgressione;
per la sua ferita non c'è guarigione.
Terrore e violenza svuoteranno la ricchezza,
così la casa del superbo sarà svuotata.
La preghiera del povero: dalla bocca ai
Suoi orecchi
e il suo giudizio giunge rapido.

21,6-10

- ⁶ μισῶν ἐλεγμὸν ἐν ἴχνει ἁμαρτωλοῦ
καὶ ὁ φοβούμενος κύριον ἐπιστρέψει ἐν
καρδίᾳ
⁷ γνωστὸς μακρόθεν ὁ δυνατὸς ἐν γλώσση
ὁ δὲ νοήμων οἶδεν ἐν τῷ ὀλισθάνειν αὐτόν
⁸ ὁ οἰκοδομῶν τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἐν χρήμασιν
ἄλλοτριῶσι
ὡς συναγων αὐτοῦ τοὺς λίθους εἰς χειμῶνα
⁹ στιππύου **συναγμένον συναγωγῇ** ἀνόμων
καὶ ἡ συντέλεια αὐτῶν φλὸς πυρός
¹⁰ ὁδὸς **ἁμαρτωλῶν** ὠμαλισμένη ἐκ λίθων
καὶ ἐπ' ἐσχάτων αὐτῆς βόθρος ἄδου

Chi disprezza un monito: sulle orme
del peccatore;
ma chi teme il Signore si convertirà
nel cuore.
Conosciuto da lontano il bravo di lingua,
ma chi è riflessivo sa quando scivola.
Chi costruisce la propria casa con
ricchezze altrui:
come chi ammassa le proprie pietre per
il sepolcro.
Stoppa **ammassata** la massa dei
trasgressori
e la loro fine, una vampata di fuoco.
La via dei **peccatori**, lastricata di pietre,
ma al suo sbocco la fossa dell'Ade.

Seconda Sezione – Parte A

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

21,11-14

- 11 ὁ φυλάσσων νόμον **κατακρατεῖ** τοῦ
ἐννοήματος αὐτοῦ
καὶ συντέλεια τοῦ φόβου κυρίου σοφία
Chi osserva la legge **acquista padronanza**
della propria **mente**
e compimento del timore del Signore:
la sapienza.
- 12 οὐ παιδευθήσεται ὃς οὐκ ἔστιν πανούργος
ἔστιν δὲ πανουργία πληθύνουσα
πικρίαν
Non può essere formato chi non è perspicace,
infatti c'è una perspicacia che inonda di
amarezza.
- 13 γνώσις σοφοῦ ὡς κατακλυσμός
πληθυνθήσεται
La scienza del saggio inonda come un diluvio
e il suo consiglio come una sorgente di vita.
- 14 **ἔγκατα** μωροῦ ὡς ἀγγεῖον συνητρισμένον
καὶ πᾶσαν γνώσιν οὐ **κρατήσῃ**
L'intimo dello stolto come un vaso frantumato
e di alcuna scienza non **avrà padronanza**.

21,15-18

- 15 **λόγον σοφὸν** εἰάν ἀκούσῃ ἐπιστήμων
αἰνέσει αὐτὸν καὶ ἐπ' αὐτὸν προσθήσῃ
ἤκουσεν ὁ σπαταλῶν καὶ ἀπήρεσεν αὐτῷ
καὶ ἀπέστρεψεν αὐτὸν ὀπίσω τοῦ νώτου αὐτοῦ
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 ἐξήγησις μωροῦ ὡς ἐν ὁδῷ φορτίον
ἐπὶ δὲ χεῖλους συνετοῦ εὐρεθήσεται χάρις
Commento di stolto come un fardello
nel cammino,
ma sulle labbra dell'intelligente si troverà
diletto.
- 17 στόμα φρονίμου ζητηθήσεται ἐν ἐκκλησίᾳ
καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ διανοηθήσονται ἐν
καρδίᾳ
La bocca di chi riflette è ricercata
nell'assemblea
e le sue parole pondereranno nel cuore.
- 18 ὡς οἶκος ἠφανισμένος οὕτως μωρῷ **σοφία**
καὶ γνώσις ἀσυνέτου ἀδιεξέταστοι **λόγοι**
Come una casa in rovina, così per lo
stolto **la sapienza**
e la scienza dell'ottuso: **parole** astruse.

21,19-21

- 19 πέδαι ἐν ποσὶν ἀνοήτου **παιδεία**
καὶ ὡς χειροπέδαι ἐπὶ χειρὸς δεξιᾶς
μωρὸς ἐν γέλωτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ
ἀνὴρ δὲ πανούργος μόλις ἤσυχη
μειδιάσει
Ceppi ai piedi dell'insensato **l'educazione**
e come manette alla mano destra.
Lo stolto quando ride alza la voce,
ma l'uomo perspicace appena sommessamente
sorride.
- 21 ὡς κόσμος χρυσοῦς φρονίμῳ **παιδεία**
καὶ ὡς χλιδῶν ἐπὶ βραχίονι δεξιῷ
Come un ornamento d'oro **l'educazione** per
chi riflette
e come un monile al braccio destro.

21,22-28

- 22 πούς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν
 ἄνθρωπος δὲ πολὺπειρος αἰσχυνθήσεται
 ἀπὸ προσώπου
- 23 ἄφρων ἀπὸ θύρας παρακύπτει εἰς οἰκίαν
 ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος ἕξω στήσεται
- 24 ἀπαιδευσία ἀνθρώπου ἀκροᾶσθαι παρὰ
 θύραν
 ὁ δὲ φρόνιμος βαρυνθήσεται ἀτιμία
- 25 χεῖλη ἀλλοτρίων 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 ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν
 αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν
- 28 μολύνει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὁ ψιθυρίζων
 καὶ ἐν παροικήσει μισηθήσεται

Il piede dello stolto si precipita **nella casa**,
 invece l'uomo d'esperienza arrossirà dal volto.

L'insensato **dalla porta** spia **nella casa**,
 mentre l'uomo educato starà fuori.
 Mancanza di educazione dell'uomo origliare
dalla porta,
 invece chi riflette sarà oppresso dal disonore.
 Le labbra degli estranei chiacchierano su
 queste cose,
 mentre le parole di coloro che riflettono
 saranno poste sulla bilancia.
 Nella bocca degli stolti: il loro cuore,
 mentre nel cuore dei saggi la loro bocca.
 Quando l'empio maledice l'avversario,
 egli maledice la propria anima.
 Inquina la propria anima **colui che mormora**
 e nel suo **abitato** sarà detestato.

Seconda Sezione – Parte B

Sir 22,1-18: le sfide dell'educazione

22,1-2

- 1 **Λίθω** ἠρδαλωμένω συνεβλήθη ὀκνηρός
 καὶ πᾶς ἐκσυριεῖ ἐπὶ τῇ ἀτιμίᾳ αὐτοῦ
- 2 βολβίτῳ κοπρίων συνεβλήθη ὀκνηρός
 πᾶς ὁ ἀναιρούμενος αὐτὸν ἐκτινάξει χεῖρα

A una **pietra** imbrattata è comparabile
 un pigro
 e ognuno fischia in suo disprezzo.
 A sterco di letami è comparabile il pigro,
 ognuno che lo raccoglie scuote la mano.

22,3-6

- 3 αἰσχύνη πατρὸς ἐν γεννήσει **ἀπαιδευτοῦ**
 θυγάτηρ δὲ ἐπ' ἐλαττώσει γίνεται
- 4 θυγάτηρ φρονίμη κληρονομήσει ἄνδρα αὐτῆς,
 καὶ ἡ καταισχύνοσα εἰς λύπην γεννήσαντος
- 5 πατέρα καὶ ἄνδρα καταισχύνει ἡ θρασεῖα
 καὶ ὑπὸ ἀμφοτέρων ἀτιμασθήσεται
- 6 μουσικὰ ἐν πένθει ἄκαιρος διήγησις
 μάστιγες δὲ καὶ **παιδεία** ἐν παντὶ καιρῷ
 σοφίας

Vergogna di un padre in una prole **priva
 di saggezza**;
 ma una figlia? Diventa peggio.
 Una figlia assennata troverà suo marito;
 e la svergognata? Per il dolore del genitore.
 Padre e marito disonora la sfrontata
 e da ambedue sarà disprezzata.
 Musica durante il lutto: un discorso fuori
 tempo;
 ma frusta e correzione di **saggezza**:
 in ogni tempo.

22,9-15

- 9 συγκολλῶν ὄστρακον ὁ διδάσκων **μωρόν**
 ἐξεγείρων καθέδοντα ἐκ βαθέος ὕπνου
- 10 διηγούμενος νυστάζοντι ὁ διηγούμενος **μωρῶ**
 καὶ ἐπὶ συντελείᾳ ἐρεῖ τί ἐστίν
- 11 ἐπὶ νεκρῶ κλαύσον ἐξέλιπεν γὰρ φῶς
 καὶ ἐπὶ **μωρῶ** κλαύσον ἐξέλιπεν γὰρ σύνεσιν
 ἥδιον κλαύσον ἐπὶ νεκρῶ ὅτι ἀνεπαύσατο
- τοῦ δὲ **μωροῦ** ὑπὲρ θάνατον ἢ ζωῆ πονηρά
- 12 πένθος νεκροῦ ἐπτά ἡμέραι
 μωροῦ δὲ καὶ ἀσεβοῦς πᾶσαι αἱ ἡμέραι τῆς
 ζωῆς αὐτοῦ
- 13 μετὰ **ἄφρονος** μὴ πληθύνης λόγον
- καὶ πρὸς **ἀσύνητον** μὴ πορεύου
 φύλαξαι ἀπ’ αὐτοῦ ἵνα μὴ κόπον ἔχῃς
 καὶ οὐ μὴ μολυνθῆς ἐν τῷ ἐντιναγμῶ αὐτοῦ
 ἔκκλινον ἀπ’ αὐτοῦ καὶ εὐρήσεις ἀνάπαυσιν
 καὶ οὐ μὴ ἀκηδιάσῃς ἐν τῇ ἀπονοίᾳ αὐτοῦ
- 14 ὑπὲρ μόλιβον τί βαρυνθήσεται
 καὶ τί αὐτῷ ὄνομα ἀλλ’ ἢ **μωρός**
- 15 ἄμμον καὶ ἄλα καὶ βῶλον σιδήρου
 εὗκοπον ὑπενεγκεῖν ἢ **ἄνθρωπον ἀσύνητον**
- Il maestro di uno **stolto**: uno che incolla cocci,
 uno che sveglia un dormiglione da un sonno profondo.
 Parla a uno cadente dal sonno chi parla a uno **stolto**;
 e alla fine dirà: «Che c’è?».
 Piangi per un morto: ha perduto la luce;
 piangi per uno **stolto**: ha perduto il senno.
 Per un morto devi piangere meno, poiché riposa;
 mentre peggiore della morte la vita dello **stolto**.
 Lutto per un morto, sette giorni,
 invece per uno **stolto** ed empio, tutti i giorni della sua vita.
 Con un **insensato** non prolungare il discorso
 e all’**ottuso** non avvicinarti.
 Guardati da lui per non avere noie
 e per non contaminarti al suo contatto.
 Evitalo e troverai riposo,
 e per non essere disgustato dalla sua demenza.
 E che c’è di più pesante del piombo?
 E qual è il suo nome, se non «**stolto**»?
 Sabbia, sale e massa di ferro
 si portano meglio che un **uomo ottuso**.

22,16-18

- 16 ἰμάντωσις ξυλίνη ἐνδεδεμένη εἰς οἰκοδομήν
 ἐν συσσεισμῷ οὐ διαλυθήσεται
οὕτως καρδιά ἐστηριγμένη ἐπὶ **διανοήματος**
 βουλῆς
- ἐν καιρῷ οὐ δειλιάσει
- 17 **καρδιά** ἠδρασμένη ἐπὶ **διανοίας** συνέσεως
 ὡς κόσμος ψαμμωτὸς τοίχου ξυστοῦ
- 18 **χάλικες** ἐπὶ μετεώρου κείμενοι
 κατέναντι ἀνέμου οὐ μὴ ὑπομείνωσιν
οὕτως καρδιά δειλὴ ἐπὶ **διανοήματος** μωροῦ
 κατέναντι παντὸς φόβου οὐ μὴ ὑπομείνη
- Travatura di legno ben connessa in una costruzione
 da un terremoto non viene scompaginata;
così un cuore consolidato da matura **riflessione**
 all’evenienza non si scoraggia.
 Un **cuore** fondato su **riflessioni di saggezza**
come bello stucco su parete levigata.
Ciottoli posti su un’altura
 di fronte al vento non resistono,
così un cuore meschino basato su una **riflessione** di stolto
 di fronte a ogni timore non resiste.

Terza Sezione – Sir 22,19-26: il valore dell'amicizia

22,19-20

- ¹⁹ ὁ νύσσων ὄφθαλμὸν κατάρξει δάκρυα
καὶ νύσσων καρδίαν ἐκφαίνει **αἰσθησιν**
²⁰ ὁ βάλλων λίθον ἐπὶ πετεινὰ ἀποσοβεῖ
αὐτὰ
καὶ ὁ ὄνειδίζων **φίλον διαλύσει** φιλίαν
- Colui che punge l'occhio farà scorrere le lacrime
e chi punge il cuore porta alla luce il **sentimento**.
Chi lancia una pietra contro gli uccelli li caccia
e chi oltraggia un **amico potrebbe spezzare**
l'amicizia.

22,21-22

- ²¹ ἐπὶ **φίλον** ἐὰν σπάσης ῥομφαίαν
μὴ ἀφελπίσης ἔστιν γὰρ ἐπάνοδος
²² ἐπὶ **φίλον** ἐὰν ἀνοιξῆς στόμα
μὴ εὐλαβηθῆς ἔστιν γὰρ διαλλαγή
πλήν ὄνειδισμοῦ καὶ ὑπερηφανίας
καὶ μυστηρίου ἀποκαλύψεως
καὶ πληγῆς δολίας
ἐν τούτοις ἀποφεύξεται πᾶς **φίλος**
- Contro l'**amico**, se hai sguainato la spada,
non disperare: c'è un ritorno.
Contro l'**amico**, se hai aperto la bocca,
non temere: c'è la riconciliazione,
tranne oltraggio e disprezzo
e rivelazione di segreto
e colpo perfido;
in questi casi fuggirà qualsiasi **amico**.

22,23

- ²³ πίστιν κτῆσαι ἐν πτωχείᾳ μετὰ τοῦ πλησίον
ἵνα ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ ὁμοῦ πλησθῆς
ἐν καιρῷ θλίψεως διάμενε αὐτῷ
ἵνα ἐν τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ συγκληρονομήσῃς
- Guadagna la fiducia nel compagno quando
è povero;
così nel suo benessere sii colmato insieme
a lui.
Nel tempo della tribolazione rimanigli
accanto,
così che possa essere coerede nella sua
eredità.

22,24-26

- ²⁴ πρὸ πυρὸς ἀτμίς καμίνου καὶ καπνός
οὕτως πρὸ αἱμάτων λοιδορίαί
²⁵ **φίλον** σκεπάσαι οὐκ αἰσχυνηθήσῃσαι
καὶ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οὐ μὴ κρυβῶ
²⁶ καὶ εἰ κακὰ μοι συμβήσεται δι' αὐτόν
πᾶς ὁ ἀκούων φυλάσσεται ἀπ' αὐτοῦ
- Prima del fuoco: vapore del forno e fumo;
così prima di un'ondata di sangue: ingiurie.
Di proteggere un **amico** non mi vergognerò
e dal suo cospetto non mi nasconderò.
E se del male mi capiterà a causa sua,
chiunque lo verrà a sapere si guarderà da lui.

Conclusione

L'analisi precedente ha confermato la possibilità di intendere i due capitoli di Sir 21–22 come un'ampia unità, costituita da un'introduzio-

ne (21,1-10), da un corpo centrale (21,11–22,18) e da una conclusione (22,19-26). Il corpo centrale è risultato articolato in due parti (21,11-28; 22,1-18), fondate entrambe sull'opposizione tra il saggio e lo stolto. Se il brano introduttivo (21,1-10) sottolinea l'insuccesso esistenziale del peccato, fondando così l'insuccesso esistenziale dello stolto e per converso il successo esistenziale del saggio, il brano finale (22,19-26) evidenzia come la riuscita del saggio risplenda specialmente in un rapporto di vera amicizia.¹⁴

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

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

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

¹⁴ Gli autori ringraziano il Seminario Vescovile della Diocesi di Concordia-Pordenone per la cordiale ospitalità durante lo svolgimento di questo lavoro.

Sommario

L'analisi di questo secondo articolo concernente Sir 22,1-26 ha evidenziato, nel contesto del serrato confronto tra il saggio e lo stolto, un secondo approfondimento. Alla precedente necessità di padroneggiare il mondo interiore dell'uomo con una parola intrisa di sapienza (21,11-28), il Siracide aggiunge e sottolinea l'importanza di un impegno educativo basato su un cuore riflessivo e maturo (22,1-18). Un suggestivo tocco autobiografico conclude la riflessione evidenziando come la riuscita del saggio risplenda specialmente in un rapporto di vera amicizia (22,19-26). L'attenta analisi letteraria dei due articoli ha così permesso di comprendere l'unitarietà dell'intera sezione 21,1-22,26.

Summary

The analysis of this second article regarding Sir 22,1-26 has highlighted, in the context of a closed comparison of the wise man with the fool, a second deepening of the theme. In addition to the previous need for a man to achieve mastery of his life by using a word full of wisdom (21,11-28), Sirach underlines the importance of commitment to instruct, which grows from a heart of maturity thriving deeply upon things (22,1-18). A thought provoking autobiographical aspect concludes his reflection, by portraying how the wise man's success shines out especially in the through friendship (22,19-26). A careful literary analysis of the two articles allows the understanding of the unitary nature of the whole section 21,1-22,26.

Les deux multiplications des pains dans l'évangile de Marc. Etude structurelle

Reprenons ici, à la lumière d'une pertinente critique, les propositions de Pierre Auffret dans son livre sur Mc 6,30 à 10,52¹ sur la structure de Mc 6,35-44 et 8,1-9. Pour l'une et l'autre de ces péripécies nous considérerons successivement, selon leur structure, d'abord les plus petites unités, pour aller progressivement, par des ensembles structurés de plus en plus englobant, jusqu'à la structure d'ensemble.

La première multiplication des pains (Mc 6,35-44)

Nous considérerons successivement 35-37, 38-40, 41, 42-44, puis l'ensemble 35-44, soit:²

³⁵ *Déjà l'heure* avancée étant advenue *beaucoup*.

Ses *disciples* s'approchent de lui et *disent*:

« Le lieu est désert et *déjà l'heure* avance *beaucoup*.

³⁶ Renvoie-les,

qu'ils s'en aillent dans les champs et les villages des environs s'acheter de quoi **manger**.

³⁷ Il répond et leur dit: « **Donnez-leur, vous, à manger** ».

Ils lui *disent*:

« Nous nous en irions acheter deux cents deniers de *pain* et leur *donner* à **manger** ? ».

³⁸ Il leur *dit*:

« Combien avez-vous de *pains* ? Allez voir ! »

Ils se renseignent et *disent*:

¹ P. AUFFRET, *A la suite du Christ – Etude structurelle de la deuxième section de l'évangile selon saint Marc (6,30 à 10,52)*, Paris 2010, 76-77.

² Nous empruntons la traduction ci-dessous à Sr Jeanne d'Arc (Paris 1986), quitte à la modifier ici ou là pour les besoins de l'étude structurelle.

« Cinq. Et deux poissons ».

³⁹ Il leur commande de les installer tous,
par groupes et groupes, sur l'herbe verte.

⁴⁰ Ils s'allongent,
rangées par rangées, de cent et cinquante.

^{41a} Il prend les cinq pains et les deux poissons.

^{41b} Il lève le regard au ciel.

Il bénit et *partage* les *pains*

et donne aux *disciples* pour qu'ils les leur servent.

Et les deux poissons, il les répartit entre tous.

⁴² Ils **mangent** tous et se rassasient.

⁴³ Ils enlèvent les *parts*: plein douze couffins !

Et des *poissons*.

⁴⁴ Ceux qui ont **mangé** les *pains* étaient cinq mille hommes.

Dans le seul v. 35 nous pouvons repérer pour le moins une inclusion avec *déjà l'heure beaucoup* en début et fin, mais aussi dans la deuxième proposition l'ordonnance concentrique (dans le grec) de: s'approchant (a) de *lui* (b) les disciples (c) de *lui* (b') dirent (a'), les verbes se lisant au centre, les pronoms désignant Jésus autour du centre (les disciples). Par ailleurs, au terme, la notation de lieu double celle du temps, cela selon un chiasme: *désert... le lieu / l'heure... beaucoup*.

En 35-37 nous distinguons (en traduisant servilement pour respecter l'ordre des mots dans le grec):

	35. s'approchent de LUI		les <i>disciples</i> de LUI		
<i>disent</i>	36. Renvoie <i>eux</i> <i>aillent</i>	<i>acheter</i>	<i>eux-mêmes</i>	manger	
37. Il répond et DIT à <i>eux</i>		<i>Donnez</i>	à <i>eux</i>	<i>vous-mêmes</i>	manger
Ils <i>disent</i> à LUI	<i>irions</i>	<i>acheter</i> <i>donner</i>	à <i>eux</i>	manger	

Nous pouvons percevoir un agencement en chiasme et un autre en parallèle. Considérons d'abord le chiasme. Aux extrêmes nous trouvons Jésus désigné par le pronom 3^{ème} pers. (LUI), et de 35 à 37 nous voyons s'opposer deux mouvements inverses des disciples, soit celui de s'approcher (προσ-έρχομαι) de Jésus, soit celui (auquel ils se montrent réticents) de s'éloigner (ἀπ-έρχομαι) pour aller acheter du

pain. Aux centres nous lisons la première parole (*disent*) des disciples et la réponse de Jésus (DIT), lequel opère deux substitutions, la première étant celle des disciples (*vous-mêmes*) à la foule (*eux-mêmes*) pour pourvoir cette dernière de quoi **manger**, la seconde portant sur le processus: les disciples envisagent d'*acheter*, Jésus leur prescrit de *donner*.

Considérons maintenant le parallèle. En 35 les deux pronoms personnels désignent Jésus, mais en 37a deux pronoms personnels se rapportent aux disciples. C'est comme un aller et retour: ici ses disciples s'approchent de Jésus, là ce dernier leur parle et leur donne un ordre. Mais le rapport est plus étroit entre les seconds termes du parallèle. Ici et là ce sont les disciples qui *disent* quelque chose à Jésus. Ils demandent à Jésus de *renvoyer* (ἀπο-λύω) la foule, mais quant à eux ils ne souhaitent pas s'éloigner (ἀπ-έρχομαι: *nous nous en irions*) comme ils l'envisageaient pour la foule (ἀπ-έρχομαι: *qu'ils s'en aillent*). Ils demandaient à Jésus d'envoyer la foule (eux) s'*acheter* de quoi **manger**, et ils ne comprennent pas comment ils pourraient *acheter* (selon leur idée) de quoi donner à la foule (à eux) de quoi **manger**. La substitution de *donner* à *acheter*, proposée par Jésus, ne s'est pas faite dans leur esprit: ils additionnent les deux opérations au lieu de substituer la seconde à la première.

Quant à 38-40 ils se présentent comme le montrera le tableau qui suit. Ce qui est sur fond grisé revient aux disciples (38b) et à la foule (40). Les verbes *voir* et *se renseigner* constituent une paire stéréotypée.³

38. > Il leur dit:	« Combien avez-vous de pains ? Allez ! Voyez* !
	Ils se renseignent*
et disent :	« Cinq. Et deux poissons ». <
39. > Il leur commande	
de les installer (ἀνά) tous	groupes par groupes,
sur l'herbe verte	40. Ils s'allongent (ἀνά),
	rangées par rangées,
	de cent et cinquante. <

³ γδ'/r'h selon Y. AVISHUR, *Stylistic studies of words-pairs in biblical and ancient semitic literature* (AOAT 210), Neukirchen-Vluyn 1984, 259.261.293.294.

Le v. 38 est agencé clairement en chiasme. Aux extrêmes, lui *dit*: Combien... ?, Et eux *disent*: cinq et deux... Aux centres l'ordre donné par Jésus (Allez! Voyez!) est exécuté (Ils se renseignent). En 39 tout commence ici encore par une initiative de Jésus: *Il leur commande* (comme: *Il leur dit* en 37), et cela se termine par une précision chiffrée: 100 et 50 (comme: *5 et 2* en 37). Entre ces extrêmes, autour de la mention de *l'herbe verte*, sont ordonnés en parallèle: *installer... + par groupes et groupes // ils s'allongent + rangées par rangées*, les deux verbes *installer* et *s'allonger* étant pourvus du même préverbe *ἀνά* en grec.

A lui seul 41 possède sa propre structure.

Il prend		<i>les cinq pains et les deux poissons.</i>
Il lève le regard		
	au ciel.	
Il bénit*		
et partage et donne*		
qu'ils servent	à eux.	<i>Et les deux poissons</i>
il répartit		entre tous

Une première symétrie concentrique s'ordonne autour de *ciel*. Aux extrêmes nous lisons qu'*il prend les cinq pains (et les deux poissons)* et qu'*il partage les pains*. Autour du centre nous le voyons lever le regard et bénir.⁴

Une deuxième symétrie concentrique s'ordonne autour de *disciples*: aux extrêmes nous lisons que Jésus *partage* et *répartit*, puis, en allant vers le centre, ce qu'il partage: *les pains* et ce qu'il répartit: *les deux poissons*, et enfin autour du centre comment se joue son rapport aux disciples auxquels il *donne* les pains pour qu'*ils (les) servent*. Notons au terme une brève symétrie autour des *deux poissons*, lesquels

⁴ Difficile de ne pas penser ici au Ps 133,2-3^{LXX}, où les fidèles sont invités à élever les mains vers le sanctuaire et où YHWH est invité à bénir les fidèles, Jésus étant ici à la fois du côté de ceux qui se tournent vers le ciel et du côté de celui qui bénit.

sont entourés de ces deux propositions où il est fait mention des destinataires: les disciples *servent à eux*, Jésus *répartit entre tous*.

L'articulation entre les deux symétries concentriques se fait du fait qu'elles ont en commun *partage les pains*, la mention des deux poissons en second terme pour la première, en avant-dernier pour la seconde, et la répartition ici et là des deux termes de la paire stéréotypée *bénir/donner*.⁵ On notera aussi le rapport entre les deux centres, Jésus se tournant ici vers le ciel, là vers ses disciples, soit les deux collaborateurs dont il a besoin pour nourrir la foule affamée.

En 42-44 nous découvrons la symétrie concentrique que voici :

42. <i>Et ils mangent*</i> tous et se rassasient*	43. <i>Et ils enlèvent les parts (de reste),</i> <u>douze</u> couffins (bien) pleins, <i>et (les restes) des poissons.</i>
44. <i>Et ils sont, ceux qui ont mangé*</i> les pains,	<u>cinq mille</u> hommes

Aux deux extrêmes de cette symétrie nous lisons *manger*, doublé en 42 de *rassasier* avec lequel il constitue une paire stéréotypée.⁶ Autour du centre nous voyons se répondre *les parts* (de pain) et *les poissons*. Quant au centre, soit le chiffre de *douze* pour les couffins de reste, il est en quelque sorte repris dans le chiffre final en 44, soit celui de *cinq mille* pour ce qui est des participants à ce repas: ils avaient beau compter ce nombre impressionnant de 5000, il n'en restait pas moins jusqu'à 12 couffins de reste.⁷

Ayant étudié la structure propre à 35-37, 38-40, 41 et 42-44, nous pouvons à présent en venir à la structure d'ensemble de 35-44. Ces quatre unités nous semblent agencées entre elles et selon un chiasme, et selon un parallèle.

Considérons tout d'abord le chiasme. De 38-40 à 41 nous retrouvons les *cinq pains* et les *deux poissons*, ici pauvre pitance découverte pas les disciples, là matière du signe opéré par Jésus. Mais en 35-37 et 42-44 au contraire ce sont des chiffres d'importance qui sont mentionnés, soit en 37 ces *deux cent* deniers qui selon les disciples seraient né-

⁵ *brk/ntn* selon AVISHUR, *Stylistic studies of words-pairs*, 446 et 461.

⁶ *'kl/sb'* selon AVISHUR, *Stylistic studies of words-pairs*, 302.470.493.659.

⁷ Notons en 43 des effets de rimes en parallèle: κλάσματα ... κοφίνων πληρώματα ... ἰχθύων.

cessaires pour acheter de quoi nourrir une telle foule, et en 44, une fois la faim de la foule comblée, ces *douze* couffins de reste alors que ladite foule comptait non moins de *cinq mille* hommes! Ce qu'en 35-37 les disciples pensaient inimaginable, cela même, selon 42-44, s'est amplement réalisé. C'est bien *tous* que Jésus ordonne d'installer sur l'herbe selon 39, et c'est aussi entre *tous* qu'il répartit les deux poissons multipliés. Notons enfin la récurrence du préverbe *ἀνά* de 39 (*ἀνακλίναι*) et 40 (*ἀνέπεσαν*) à 41 (*ἀναβλέψας*), les mouvements indiqués étant inverses l'un par rapport à l'autre: il s'agit pour la foule de s'installer sur l'herbe verte, pour Jésus de lever son regard vers le ciel.

Considérons à présent le parallélisme. Recensons les indices de 35-37 à 41 dans le tableau suivant:

35. <i>disciples</i>	41. cinq <i>pains</i>
36. (champs/villages)	<i>deux</i> (ciel)
37. <i>Donnez!</i>	<i>pains... donne...</i>
<i>deux cents</i>	<i>disciples</i>
<i>pain... donner... ?</i>	<i>deux</i>

En 35-36 les *disciples* pressent Jésus d'envoyer la foule *dans les champs et les villages* pour trouver de quoi manger. En 37 ils reçoivent ordre de Jésus de *donner* eux-mêmes à manger à la foule, mais ils objectent que 200 deniers de *pain* ne suffiraient pas pour leur *donner* à manger. En 41, avec seulement 5 *pains* et *deux* poissons Jésus, après avoir levé son regard vers *le ciel*, partage les pains et les *donne* aux *disciples* pour la foule, puis les *deux* poissons. On aura noté l'opposition (de par les proportions) entre les 200 deniers et les 2 poissons, comme entre les lieux où trouver l'issue: les *champs et villages* ou *le ciel*? Les disciples mis en demeure par Jésus de nourrir la foule ne le peuvent finalement que grâce à Jésus qui leur *donne* lui-même ce qu'il leur a ordonné de *donner*. Le verbe *donner* se lit deux fois en 35-37, une en 41, et inversement *pain* une fois en 37, mais deux en 41: en 35-37 c'est *donner* qui fait problème, et le *pain* n'est pas près d'être là, en 41 *donner* est facile une fois que Jésus a résolu le problème, et les 5 *pains* deviennent autant de *pains* qu'il est nécessaire pour nourrir la foule.

De 38-40 à 42-44 les indices sont les suivants:

38. <i>pains</i>	>	42. <i>tous</i>
5... 2...	><	43. 12...
<i>poissons</i>	=	<i>poissons</i>
39. <i>tous</i>	<	44. <i>pains</i>
40. 100... 50...	=	5000...

La notation finale est ici et là de même portée, la répartition par 100 et 50 de 40 laissant entendre l'importance numérique de cette foule, chiffrée exactement en 44 : 5000 ! Aux *cinq pains* et aux 2 *poissons* de 38 s'opposent par contre les 12 couffins de restes, même pour les *poissons*, de 43. Si Jésus en 39 commande de les installer *tous*, c'est qu'il entend que tous aient de quoi manger, comme il advient en 42 où ils mangent *tous*. Aux 5 pains de 38 les 5000 qui ont mangé les *pains* de 44 font un pendant magnifique.

Ainsi les quatre unités composant 35-44 respectent entre elles et un chiasme et un parallèle, superposés l'un à l'autre. Notons encore que chacun des deux volets 35-40 et 41-44 articule entre elles les deux unités qui le composent. En 35-37 à 38-40 on notera les dialogues entre les disciples et Jésus, les premiers ayant l'initiative en 35-37 où ils posent également la question finale. En 38-40 c'est Jésus qui a l'initiative, et après la réponse des disciples, il ne poursuit pas la discussion mais passe à l'action en prenant les premières mesures, préliminaires à ce qu'il va faire. Les trois paroles des disciples sont introduites par *disent* en 35, 37 et 38. On notera ici encore la signification des chiffres. Aux 200 deniers de pain estimés nécessaires par les disciples (37) s'opposent évidemment les 2 poissons à leur disposition (38), mais la répartition selon 40 par groupes de 100 n'est pas sans rappeler les 200 deniers de pains : ici et là on compte par centaines.

De 41 à 42-44 nous relevons les indices que voici :

41. 5 <i>pains</i>	▼	42. <i>tous</i>
2 <i>poissons</i>		
<i>partage</i>	◀	43. <i>parts</i>
<i>pains</i>		<i>poissons</i>
2 <i>poissons</i>		44. <i>pains</i>
<i>tous</i>		

Les flèches indiquent la succession inverse d'ici à là pour les trois termes qu'elles accompagnent. En 41 *pains* et *poissons* sont précédés de données chiffrées, mais non en 43-44 où il est question de *pains* et *poissons* bien plus nombreux. En 41 il est question du *partage* fait par

Jésus, mais en 43; comme en écho, des *parts* de reste. Les *poissons* sont répartis entre *tous* selon 41, tant et si bien que selon 41 *tous* mangent et se rassasient. *Pains* et *poissons* vont de pair ici et là, mais à partir de 41b les *poissons* adviennent comme rajoutés, l'accent étant mis sur les *pains*. Le mot final est aux *poissons* en 41, mais aux *pains* en 42-44.

Ainsi donc chacun des deux volets 35-40 et 41-44 possède-t-il sa structure propre, mais l'ensemble 35-44 présente un riche jeu de rapports ordonnés selon la double structure que nous avons exposée ci-dessus.

La seconde multiplication des pains (Mc 8,1-9)

Donnons ici encore la traduction de Sr Jeanne d'Arc avec quelques modifications requises pour l'étude structurale :

¹ En ces jours-là il y a de nouveau une *foule* nombreuse, *et ils n'ont pas de quoi manger*.

Il appelle à lui *SES DISCIPLES* et leur dit :

² « Je suis remué jusqu'aux entrailles pour *la foule* : déjà trois jours qu'ils restent auprès de moi !

Et ils n'ont pas de quoi manger⁺.

³ Si je *LES RENVOIE* à jeun dans leur logis, ils défailleraient sur le chemin : et certains d'entre eux sont venus de loin ! »

⁴ *SES DISCIPLES* lui répondent :

« Comment ? Qui pourra ici les *rassasier*⁺ de *pain*, sur un désert ? »

⁵ Il les questionne :

« Combien avez-vous de *pains* ? » Ils disent : « *Sept* ».

⁶ Il enjoint à *la foule* de s'allonger sur la terre.

Il prend les *sept pains*. Il rend grâce*, partage et donne à *SES DISCIPLES* pour *SERVIR*, et ils *SERVENT* à *la foule*.

⁷ Ils ont aussi un peu de petits *poissons* :

il les bénit* et dit de les *servir* aussi.

⁸ *Ils mangent*⁺ et se *rassasient*⁺.

Ils enlèvent les parts en surplus : *sept paniers* !

⁹ Or, ils sont quelque *quatre mille*. Il *LES RENVOIE*.

En 1-2 nous voyons s'articuler comme suit le récit et le premier volet de la parole de Jésus :

1. En ces <i>jours-là</i>	une nombreuse <i>foule</i> <i>pas de quoi manger</i>	1-2
déjà trois <i>jours</i>	j'ai pitié + de cette <i>foule</i> auprès de moi + <i>pas de quoi manger</i>	Appelle les disciples et dit à eux

Appartenant encore au récit, mais introduisant le discours, nous lisons aux centres le parallèle entre **appelle** + les **disciples** et **dit** + à **eux**. Du premier volet nous retrouvons les récurrences signalées ci-dessus en *gras*. Mais il y a deux éléments se rapportant à Jésus, soit, avant *foule*: *j'ai pitié*, et avant *pas de quoi manger*: *auprès de moi*. Une fois que Jésus a pris la parole, il manifeste aux siens le lien qui existe entre lui et cette foule.

La suite de la parole de Jésus se trouve en 3 agencée comme ceci :

3. <u>renvoie</u>		
eux	à jeun	
	<i>maison</i>	d'eux
	défaillir	<u>en chemin</u>
d'entre eux	<i>de loin</i>	
<u>sont venus</u>		

Aux extrêmes se répondent deux mouvements de sens inverse: eux sont venus de loin et Jésus envisage l'hypothèse de les renvoyer. Dans la première colonne on voit que **eux** sont mentionnés après renvoie et avant sont venus. Dans la deuxième colonne alternent la difficulté, soit ce *jeûne* qui peut faire *défaillir*, et le lieu à atteindre (*maison*) ou d'où ils sont venus (*loin*). Dans la dernière colonne nous retrouvons ce qui se lit aux extrêmes (dans la première colonne) soit d'abord **eux**, puis l'évocation du parcours à faire (chemin).

Si maintenant nous considérons le tout de la parole de Jésus, soit 2-3, nous y découvrons l'agencement suivant :

2-3	2. foule	trois jours >	<u>près de moi</u>
pas... manger			3. <u>je renvoie</u>
	eux		
à jeun	DANS MAISON		
	d'eux		
défaillir			<u>en chemin</u>
	d'entre eux	de loin >	<u>sont venus</u>

Dans la première colonne nous retenons ce qui pose le problème posé: le manque de nourriture, dans la seconde ceux pour qui le problème se pose et leur logis de référence, dans la dernière les mouvements envisagés pour eux, dans la troisième deux accents d'intensité par rapport à ce qui les suit immédiatement. On voit la disposition concentrique de l'ensemble autour de «à jeun dans leur maison». Le problème est celui de la faim (première colonne), urgé par le fait qu'à première vue il ne peut se résoudre qu'en étant aggravé par le parcours d'une longue distance (dernière colonne), les gens de la foule se trouvant loin de leur maison (deuxième colonne). Les deux accents de la troisième colonne soulignent et le temps passé par la foule à écouter Jésus, et la distance parcourue par elle à cette fin.

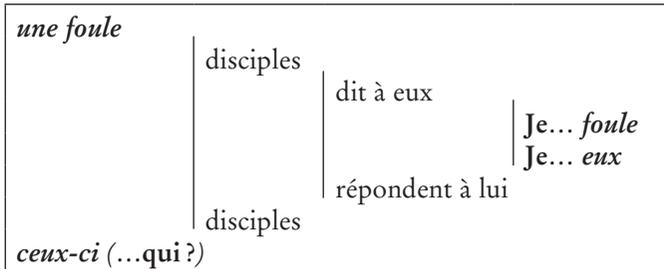
Considérons maintenant l'ensemble de 1-4, soit la situation et les réactions respectives de Jésus et des disciples:

1a. <i>foule</i>		<i>pas de quoi manger*</i>	
1b. <i>les disciples...</i>			
> dit à eux:			
2. J'ai... <i>foule...</i> auprès de moi		<i>pas de quoi manger*</i>	
3. Si Je... <i>eux</i>	à jeun défailliront + <u>chemin</u>	... d'entre <i>eux</i>	<u>maison</u> <i>d'eux</i> de <u>loin</u> + <u>venus</u>
4a. répondent à lui...			
< <i>les disciples</i>			
4b. <i>ceux-ci / qui?</i>	<u>ici</u>	<i>rassasier*?</i>	<u>désert</u>

Nous distinguons ici deux volets, soit 1-2 et 3-4. Il s'agit d'un dialogue. En 1-2, une fois les circonstances précisées (1a), Jésus s'adresse à ses disciples (1b) et fait un premier constat (2). En 3-4 Jésus précise

plus avant le problème (3), ses disciples lui répondent (4a) en soulignant l'impossibilité devant laquelle ils se trouvent (4b).

Considérons d'abord la première colonne de notre tableau. De 1b à 4a on voit sans peine l'inversion entre *les disciples... > dit à eux et répondent à lui... < les disciples* de 1b à 4a. En 1-2 comme en 3-4 nous avons aux extrêmes une mention ici de la *foule*, là de *eux/ceux-ci* qui désignent les mêmes. Au début de 2 et de 3 la *foule* ou *eux* sont considérés par celui qui parle (la première pers. sujet des verbes *avoir* pitié et *renvoyer* ici et là, avec en 2 l'insistance de par *auprès de moi*). En 1a et 4b *foule* et *ceux-ci* sont encore présents, mais sans que personne d'autre soit mentionné en 1a et alors qu'on cherche (*qui ?*) pourrait bien subvenir à ses besoins en 4b, la question posée par les disciples, rhétorique, se ramenant dans l'esprit des disciples à une négation. La question n'en est pas moins posée, et elle recevra bel et bien une réponse positive dans la suite du récit. On voit donc le chiasme de l'ensemble :



En 1-2 on lit seulement *pas de quoi manger* au terme de 1a et de 2, après les mentions de la *foule*. En 3-4 les choses sont plus complexes. On lit bien ici encore, se rapportant au manque de quoi manger, à *jeun* et *rassasier**⁸ après *eux* et *ceux-ci*, mais, par rapport à 1-2 :

- à *jeun* et *rassasier** sont suivis ici et là d'une mention de lieu : maison et désert
- mention annoncée en 4b par ici
- tandis qu'en 3 à *jeun* et désert sont repris, parallèlement, par *défaillir* (conséquence du jeûne) et loin (autre lieu, celui de leur maison)
- *défaillir* et loin sont chacun suivis d'une mention de mouvement avec chemin et sont venus

⁸ Qui forme avec manger la paire stéréotypée 'kl/sb' selon AVISHUR, *Stylistic studies of words-pairs*, 302.470.493.659.

– les deux lieux de maison et loin sont le premier suivi d'une mention de *eux*, le second précédé d'une mention de *eux*, ce qui articule la début et la fin du v. 3 autour du risque de la défaillance.

On voit donc que 3-4, tout en reprenant 1-2, y ajoute beaucoup. Du constat plein de pitié de 1-2 on passe à la recherche d'une solution qui à première vue semble impossible étant donné l'éloignement des lieux de ravitaillement et l'impossibilité d'y pourvoir sur place. La seule solution semble pourtant bien être cette dernière, mais qui dans un tel désert pourrait rassasier la foule ?

En 1-4 notons encore la répartition des indices suivants :

1. manger*		1-4
	<i>disciples</i>	
	2. (trois jours)	
manger à jeun		3. renvoie défailliront
	(de loin)	
	4. <i>disciples</i>	
rassasier*		

Ici jouent la racine commune aux deux verbes *renvoyer* (ἀπο-λύω) et *défaillir* (ἐκ-λύω). Par ailleurs *trois jours* et *loin* donnent une note d'intensité, soit au temps passé par la foule auprès de Jésus, soit à la distance parcourue par eux pour rejoindre Jésus. Les deux verbes *manger* et *rassasier* s'inscrivent l'un et l'autre dans un contexte négatif (négation pour le premier, question rhétorique équivalant à une négation pour le second).

Venons-en maintenant à 5-9. Présentons-les dans le tableau ci-dessous :

5. <i>avez</i> <	<i>sept</i> <i>sept</i>	6. à la foule!
rend grâce* < pour <i>servir</i> <	<i>partage</i>	
<i>servent</i>		à la foule
7. <i>ont</i> < bénit* < <i>servir</i> ! <	8. <i>parts</i> <i>sept</i>	9. 4000 eux!

Comme en un petit triptyque le *service* assuré par les disciples auprès de *la foule* (6e) est entouré par les deux gestes de Jésus avec les pains et avec les poissons (5-6d et 7). On lit *servir* dans les trois volets, et dans les volets extrêmes après *avoir* (pains et poissons) et *rendre grâce* et/ou *bénir* dont on sait qu'ils constituent une paire stéréotypée,⁹ cela dans la première colonne de notre tableau. Dans la troisième on voit que la *foule* est mentionnée dans le volet central comme en 6, tandis qu'en 9 elle est clairement désignée par le nombre de 4000 et le pronom *eux* (objet de *il les renvoie*). Dans la colonne centrale nous voyons s'inverser du premier volet au troisième le nombre *sept* et *partage/parts*. Les premiers se rapportent aux pains, mais ce n'est pas précisé pour les derniers et rien n'empêche d'y inclure les poissons.

Nous pouvons maintenant considérer l'ensemble 8,1-9, et cela à partir du tableau suivant :

>1a. [nombreuse] >> <i>foule</i> <i>n'ont pas de quoi</i> <i>manger</i>	=	5. <i>avez-vous</i> <i>pains</i>
		6. <i>sur</i> la terre* < <i>foule</i> << <i>pains</i> <i>disciples</i> <i>foule</i>
1b. <i>disciples</i> >> <i>dit</i>	=	<i>disciples</i> <i>foule</i>
2. <i>foule</i> <i>n'ont pas de quoi</i> <i>manger</i> >> 3. <i>renvoie</i>	=	7. <i>ont</i> [un peu]< <i>dit</i> <<
4. <i>disciples</i> rassasier <i>pain</i> > <i>sur</i> un désert*	=	8. <i>mangent</i> <i>rassasient</i> 9. <i>renvoie</i> <<

Repérons d'abord un parallèle à partir de : *n'ont pas de quoi manger* (1a) + *disciples* (1b) + *n'ont pas de quoi manger* (2-3) + *rassasier* (4) d'une part, et d'autre part : *avez-vous ?* (5) + *disciples* (6) + *ont... un*

⁹ *ydh/brk* selon AVISHUR, *Stylistic studies of words-pairs*, 283.288.486.495.

peu (7) + *rassasient* (8). En 1-4 au manque de nourriture pour la foule Jésus fait s'affronter les disciples, lesquels se sentent bien incapables de rassasier une telle foule. Mais en 5-9 Jésus va trouver une issue dans ces quelques pains qu'ont les disciples, et ce sont eux qui vont servir la foule, et ces quelques poissons qu'ils ont serviront de la même façon, tant et si bien que tous mangent et sont rassasiés.

Mais de 1-4 à 5-9 nous pouvons aussi relever la chiasme suivant à partir de: *manger* (1a) + *dit* (1b) + *foule* (2) + *pain* (4) d'une part, et d'autre part: *pains* (5) *foule* (6) + *dit* (7) + *mangent* (8). En 1-4 la foule n'a pas de quoi manger et Jésus informe ses disciples de son inquiétude à ce sujet tant il est pris de pitié pour cette foule, mais les disciples se demandent qui pourrait bien trouver le pain nécessaire. Mais en 5-9 Jésus sait bien que faire de ces sept pains pour la foule et il dit de servir aussi les poissons, tant et si bien que tous ont de quoi manger.

Notons encore les inversions de 1a à 7 comme de 4 à 6. De 1a à 7 nous voyons s'opposer la foule *nombreuse* et le *peu* de poissons qui vont servir à la nourrir. En 4 et 6 nous lisons les termes de la paire stéréotypée *terre/désert*,¹⁰ le désert en 4 étant lieu de la faim, la terre en 7 étant le lieu du repas.

Il existe encore un parallèle entre 1-3 (avant 4) et 6-9 (après 5), car nous lisons ici et là successivement *foule* (1a et 6a)... *dit* (1b et 7b)... *renvoie* (3a et 9b): c'est cette nombreuse *foule* à laquelle Jésus ordonne de s'allonger sur la terre, aux disciples qu'il *dit* son souci, puis ses ordres, cette foule qu'il ne veut pas *renvoyer* à jeun, mais que finalement il peut *renvoyer* rassasiée.

Comparaison entre les deux multiplications des pains

Les deux récits de Mc 6,35-44 et 8,1-9 se lisent aisément de façon synoptique comme on s'en convaincra à l'aide du tableau ci-dessous:

¹⁰ רָשׁ/מִדְּבַר selon AVISHUR, *Stylistic studies of words-pairs*, 278.

<p>6,35. Déjà l'heure devient <i>nombreuse</i> <i>Ses disciples</i> s'approchent de lui et <i>disent</i>: « Le lieu est désert et déjà l'heure est <i>nombreuse</i>. 36. <i>Renvoie-les</i>, qu'ils s'en aillent dans les champs et les villages des environs s'acheter <i>de quoi manger</i>*. 37. Il répond: « <i>Donnez-leur, vous, à manger</i>* ».</p>	<p>8,1. En ces jours-là il y a de nouveau une foule <i>nombreuse</i>, et ils <i>n'ont pas de quoi manger</i>. Il appelle à lui <i>ses disciples</i> et leur DIT: 2. « Je suis remué jusqu'aux entrailles pour la foule: déjà trois jours qu'ils restent auprès de moi! Et ils <i>n'ont pas de quoi</i> <i>manger</i>*. 3. Si <i>je les renvoie</i> à jeun dans leur logis, ils défailliront sur le chemin: et certains d'entre eux sont venus de loin!»</p>
<p>Ils lui <i>disent</i>: « Nous nous en irions acheter deux cents deniers de <i>pain</i> et leur <i>donner</i> à <i>manger</i>*?»</p>	<p>4. <i>Ses disciples</i> lui répondent: « Comment? Qui pourra ici les <i>rassasier</i>* de <i>pain</i>, sur un désert?»</p>
<p>38. Il leur DIT: « <i>Combien avez-vous de</i> <i>pains</i>? Allez voir!» Ils se renseignent et <i>disent</i>: « Cinq. Et deux <i>poissons</i> ».</p>	<p>5. Il les questionne: « <i>Combien avez-vous de pains</i>? » Ils disent: « <i>Sept</i> ».</p>
<p>39. Il leur commande de les installer tous, par groupes et groupes, sur l'herbe verte. 40. Ils <i>s'allongent</i>, rangées par rangées, de <i>cent</i> et <i>cinquante</i>.</p>	<p>6. Il enjoint à <i>la foule</i> de <i>s'allonger</i> sur la terre*.</p>
<p>41a. <i>Il prend les cinq pains</i> et les deux <i>poissons</i>. 41b. Il lève le regard au ciel*. Il <i>bénit</i>* et <i>partage les pains</i> et <i>donne aux disciples</i> pour qu'ils les leur <i>servent</i>. Et les deux <i>poissons</i>, il les répartit entre tous.</p>	<p><i>Il prend les sept pains</i>. Il rend grâce*, partage et <i>donne à ses disciples</i> pour <i>servir</i>, et ils <i>servent</i> à la foule. 7. Ils ont aussi un peu de petits <i>poissons</i>: il les <i>bénit</i>* et DIT de les <i>servir</i> aussi.</p>
<p>42. <i>Ils mangent</i>* tous et se <i>rassient</i>*.</p>	<p>8. <i>Ils mangent</i>* et se <i>rassient</i>*.</p>
<p>43. <i>Ils enlèvent les parts</i>: plein douze couffins! Et des <i>poissons</i>.</p>	<p><i>Ils enlèvent les parts</i> en surplus: sept paniers!</p>
<p>44. Ceux qui ont <i>mangé les pains</i> étaient cinq mille hommes.</p>	<p>9. Or, ils sont quelque quatre mille.</p>
	<p>Il <i>LES RENVOIE</i>.</p>

Une même ordonnance de l'ensemble et un même aboutissement puisque Jésus nourrit les personnes présentes, d'un côté 5000, de l'autre 4000, avec des restes. Précisons qu'en 6,41b et 8,6 nous voyons répartis les termes de la paire stéréotypée *rendre grâce/bénir*.¹¹ De même que de 6,39 à 8,6a nous voyons se répondre *tous* et *foule*, de

¹¹ *ydh/brk* selon AVISHUR, *Stylistic studies of words-pairs*, 283.288.486.495.

même de 6,41 à 8,6b. Notons encore ici, ordonnés en chiasme, d’abord les termes de la paire stéréotypée *ciel/terre* répartis en 6,41 et 8,6, soit d’une part le regard de Jésus vers le ciel et d’autre part son souci de la foule qu’il veut allongée sur la terre. Puis de 6,39-40a nous retrouvons des précisions de nombres, soit ceux-là (100, 50) qui soulignent l’importance de la foule, puis celui-là (7) qui souligne la maigreur de l’approvisionnement.

Mais ce parallèle permet de repérer aussi de repérer d’autres différences. Saute aux yeux la dernière, soit le renvoi effectif est mentionné en 8,9, non en 6,35-44. En sens inverse on peut voir que les poissons s’ajoutent aux pains en 6,38 et 41a, mais non en 8,5 et 6b.

Mais reprenons les récits en leurs débuts. Comparons d’abord 6,35-37 et 8,13. Le repère chronologique initiale est précis et répété (du récit à la parole) en 6,35 (l’heure du jour avancée), large en 8,1 (en ces jours-là), mais devenant précis en 8,2 quand Jésus précise que cela fait *trois jours* que la foule reste avec lui. Les disciples sont attentifs à l’heure du jour en 6,35, Jésus au temps durant lequel la foule est restée affamée en 8,2. En 8,1 et 2, d’abord le narrateur, puis Jésus lui-même font le constat: *ils n’ont pas de quoi manger*. En 6,36 et 37, d’abord les disciples, puis Jésus lui-même cherchent la solution et proposent: *qu’il s’en aillent... s’acheter de quoi manger*, proposent les premiers; *Donnez-leur, vous, à manger*, ordonne le second. Suivra ici et là une objection des disciples qui en 6,37b ne se sentent pas en mesure d’obéir à l’ordre de Jésus (*Nous nous en irions... leur donner à manger?*), tandis qu’en 8,4 ils vont même jusqu’à se demander qui donc pourrait bien faire face à une telle situation (*Qui pourra ici les rassasier?*). De 6,36 à 8,2-3 relevons à l’aide du tableau les quelques rapports d’oppositions que voici :

6,36 <i>RENVOIE!</i> (ἀπο-)	8,2 restent auprès (προσ-)
s’en aillent (ἀπο-) <i>dans</i> (εἰς)	3a. Si je <i>RENVOIE</i> (ἀπο-) <i>dans</i> (εἰς)...
... environs	3c. de (ἀπο-) loin

Nous relevons trois oppositions dont les deux premières sont ordonnées en chiasme. Il y a récurrence du verbe *RENVOYER* avec pour sujet Jésus, mais dans la bouche des apôtres en 6,36 c’est une invitation qui ne s’offre guère à la contradiction, tandis que dans la bouche de Jésus en 3a c’est une hypothèse qui très ouverte à la mise en question. Pour ce qui est des gens entourant Jésus, les disciples envisagent en 6,36 qu’ils *s’en aillent* (verbe avec préverbe ἀπο-), tandis que Jésus pour sa part commence par constater qu’ils sont restés auprès (verbe

avec préverbe προσ-, de sens opposé à ἀπο-) de lui depuis trois jours. Ces deux premiers rapports sont donc ordonnés entre eux selon un chiasme. Aux extrêmes de la dernière ligne de notre tableau nous voyons s'opposer proximité (les environs) et éloignement (loin).¹² Les disciples se figurent que la solution est quand même assez proche, mais Jésus, la sachant encore plus proche, force la note en envisageant l'éloignement trop risqué pour certains dans la foule.

Notons encore d'autres correspondances ordonnées en chiasme. Le cadre du récit, soit le *désert* est précisé tant en 6,35 qu'en 8,4. En 6,37b et 8,3 se lisent les deux solutions refusées, la première par les disciples refusant de s'en aller acheter 200 deniers de pains, ce qui est hors de leurs moyens, la seconde par Jésus refusant de renvoyer dans leur logis ceux qui avant d'y parvenir défailliront en chemin. Il les renverra bel et bien (8,9), mais non sans les avoir rassasiés.

Pour conclure notons encore ceci à propos des verbes *donner* et *servir*. On lit le premier trois fois en 6, mais une en 8, et inversement pour le second. En 6,37 (*bis*) et 41 les disciples incapables de *donner* sont relayés par Jésus, si bien qu'à eux il revient de *servir*. En 8,6-7 seul Jésus *donne*, mais par trois fois le *service* revient aux disciples. Le premier récit souligne plutôt les limites des disciples face à Jésus, le deuxième leur coopération avec lui.

PIERRE AUFFRET – CHRISTIAN BERTON
Dijon et Lille
France
bib.diocese21@wanadoo.fr

Parole chiave

Vangelo di Marco – Moltiplicazione dei pani – Struttura – Racconto

Keywords

Mark's Gospel – Multiplication of the loaves – Structure – Narrative

¹² On lit deux autres mentions de lieu : les *champs et villages après* (selon l'ordre du grec) les *environs* en 6,36, précisant en quelque sorte cette proximité des environs par rapport au lieu où se trouvent présentement les gens, et en 8,3, bien *avant* la précision de *loin*, les *logis*, soit cette proximité maximale par rapport à eux pour les gens qui composent la foule.

Sommario

Gli autori dell'articolo riprendono, alla luce di una critica pertinente, le proposte di P. Auffret a proposito della struttura di Mc 6,35-44 e 8,1-9. Secondo una prospettiva di ricerca ormai consolidata, si considera la struttura delle piccole unità letterarie per giungere progressivamente alla struttura d'insieme.

Summary

In the light of a pertinent criticism, the authors of this article take up P. Auffret's proposals for the structure of Mk 6,35-44 and 8,1-9. Following a by now established perspective of research, the structure of the small literary units is considered as arriving gradually at the structure of the whole.

The Authenticity of the Gospel Parables and their Relevance for Christology: from A. Jülicher (1886-1889) to J.P. Meier (2016)

Introduction

This is not intended to be a history of the interpretation of the Gospel parables. Many publications already perform this function more than adequately.¹ The task here is simply to examine if and how the majority of scholars of the parables have asked the question about dominical authenticity and, therefore, about the contribution which the parables can provide for the reconstruction of the «Historical Jesus»,² and, in particular, his teaching.

In this connection, let it be said at once that there has never been any doubt about the following statement, many times repeated as an incontrovertible datum: «Jesus spoke in parables» (cf. Mk 4,33-34; Mt

¹ Beginning with Adolf Jülicher who devotes 120 pages to this in his work (see below for the presentation of his work, note 4 [I. 203-322]: from the apostolic writings up to his contemporaries); passing through E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia 1978 (Tübingen ⁴1972; English ed. 1962), 108-171 (which starts with Jülicher); additionally, H. WEDER, *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Brescia 1991 (Göttingen ³1984; first ed. 1978), 15-74; W.S. KISSINGER, *The Parables of Jesus: a History of Interpretation and Bibliography*, Metuchen, NJ-London 1979, 1-230; W. HARNISCH (ed.), *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte*, Darmstadt 1982; V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983, 14-47; K.R. SNODGRASS, «From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus», in R.N. LONGENECKER, *The Challenge of Jesus' Parables*, Grand Rapids, MI-Cambridge, U.K. 2000, 3-29; D.B. GOWLER, *What are They Saying about Parables?*, Mahwah, NJ 2000; R. ZIMMERMANN ET AL. (edd.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (WUNT 231), Tübingen 2008; U. MELL, «Die neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher», in *ThR* 76(2011), 37-81 (Teil I), Teil II, in *ThR* 78(2013), 431-461.

² Perhaps it is useful to mention the difference between the concept of the historical Jesus («Jesus, object of history», or of the historians) and the earthly Jesus («Jesus, subject of history») for sometimes there is the risk of confusing them. For example, from its beginnings until the Enlightenment (when this distinction still did not exist), the Church could not be interested in the «historical Jesus» whereas it was always interested in the earthly Jesus.

13,34) or, perhaps more precisely: «Jesus had a preference for teaching in parables»; and, consequently, it has been argued further – mostly without any adequate argument – that the parables constitute a privileged way to get close to the preaching and thought of the earthly Jesus (see below for an assessment of the import of this statement). Thus it comes about that the detailed study of so many exegetes has been motivated precisely by this conviction.

However, the historical criticism of the last two centuries has increasingly highlighted the fact that the sources which we have – more than 90% constituted by the Synoptic gospels – do not allow direct access to the earthly Jesus, and that to go back from this material to the authentic words of Jesus is always an arduous and uncertain task (though, nonetheless, a fascinating one!). This observation simply has to include the parables as well.³

Jülicher (1886-1889; ²1910) – Dodd (1935; ²1936) – Jeremias (1947; ²1952)

For our investigation, we start off from the monumental work of Adolf Jülicher, of the University of Marburg, *Die Gleichnisreden Jesu* (the first part appeared in 1886, the completion of the work with the second part took place in 1889; it was finally published in a single volume of almost a thousand pages in 1910),⁴ rightly considered the foundation of modern research on the parables. In fact, interpretation of an essentially historical character began with Jülicher since his aim was that of discovering the parables uttered by Jesus himself, freeing them from later additions and from the contextualisations of the Synoptic gospels, and, above all, from the allegorical interpretations of the Church (starting already with the evangelists themselves) in the course of its history up to that time. It is necessary to say immediately that, in

³ Cf. G.G. PORTON, «The Parable in the Hebrew Bible and Rabbinic Literature», in A.J. LEVINE – D.C. ALLISON JR. – J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus in context*, Princeton-Oxford 2006, 206-221: «For centuries scholars have assumed that we can get close to Jesus' personality, and perhaps his own words, through the parables, and as noted, Jesus most likely would have used parables as a form for teaching his message to his fellow Jews. However, moving back from the material we now find in the Gospels to Jesus' actual words is a perilous journey» (210).

⁴ A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu. Teil I: Die Gleichnisreden Jesu im allgemein – Teil II: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Tübingen ²1910 (never translated from the German into other languages).

practice, all of the subsequent scientific research on the parables comes to be identified with the history of the varied reception of the work of Jülicher. Right up to our time, the debate between the specialists cannot be exempt from referring to him.⁵ As said already above, we do not intend to enter into this debate which is of a hermeneutic type,⁶ but to limit ourselves to the aspect of authenticity as dealt with by Jülicher.

In this connection, even before the development of classical *Formgeschichte* («history of forms», or literary genres),⁷ he anticipated some of its elements, while, producing his own point of view on the approach to the canonical gospels, he came close to the so-called «two source theory» on inter-Synoptic dependence which was already making strides in the scholarly world.⁸

Indeed, right from the first page of the first chapter, which is completely devoted to treating the theme of the authenticity of the parables («Die Echtheit der Gleichnisreden Jesu», I. 1-24), he states: «In historical work, the most important thing is the criticism of the sources». Within this perspective, in looking for the solid nucleus of the parables of Jesus, he devotes ample space to the question of what in the gospels derives from the textual contribution of the preaching of the Church, something which he generally considered an impoverishment of the original.⁹

⁵ Cf. the commemorative volume, U. MELL (ed.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (BZNW 103), Berlin-New York 1999.

⁶ Almost all the texts indicated in note 1 devote ample space to criticism of the work of Jülicher; particularly significant are the pages of Jüngel.

⁷ Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933 (English ed. 1933); R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1964 (English ed. 1963).

⁸ Cf. the works of C.H. Weisse and of C.G. Wilke of 1838, later taken up and published by H.J. HOLZMANN, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863. Jülicher establishes this order of precedence among the gospels: 1. Mark, 2. Matthew and Luke (who make use of other sources), 3. John (JÜLICHER, *Die Gleichnisreden. Teil I. 2*; cf., later, 194-202: here, it is stated that it is useless to look for parables in the Fourth Gospel, 202; cf. also 115-117); in each case, «the authenticity of all the figurative parables attributed to Jesus has not actually been demonstrated. On the contrary, our first contention is this: the parables of the gospel should certainly not be considered identical with those uttered by Jesus» (I. 2).

⁹ «I do not need to show that these are rarely to be considered improvements and enhancements» (*ibid.*, I. 8). Naturally, this exposes a certain assumption – not unusual in many exponents of what came to be called the «Tübingen School», but not totally absent even in some scholars today – that of understanding Jesus and his words better than his first followers and the evangelists.

The parables, he writes, «were not uttered by Jesus just as we read them today. They were handed down, moved around and underwent internal transpositions. [...] Without a careful examination, it is never possible to identify the voice of Jesus with that of the evangelists. However, our task, that of encountering Jesus himself in his parables, is not a hopeless one. We have no reason to doubt the authenticity of the gospel parables. On the contrary, we are led to recognise their relative authenticity. Almost without exception, they contain an authentic nucleus which goes back to Jesus himself».¹⁰

At this point, Jülicher records the opinions of authors, even those most critical about the historicity of the gospels who, nonetheless, hold that the parables contain the most authentic utterances of Jesus.¹¹

In the end, he offers two principal arguments for historicity (today we prefer to speak of «criteria»). Bearing in mind that the sayings of Jesus were transmitted only orally for a long time, he notes that by contrast with the sayings, which were more easily subject to falsification, the parabolic accounts, being based on highly imaginative elements, were either lost or else substantially preserved. The second argument is that of double discontinuity (even if he did not call it this), that is, the difference of the parables of Jesus from the Jewish ones (OT and rabbinic examples), and the absence of this literary genre in the texts of the early Church.¹² This chapter later concludes: «We do not intend to give light attestation to the authenticity of each individual parable [...] however, we approach them with a reasonable assumption, that is, that they form part of the more certain and better material that we have when speaking of Jesus [...]. [The evangelists had] a false conception of the nature and purpose of this speaking in parables [...], [so that] the type of teaching offered by the parables could not have been created by them [...]. The gospel parables go back to Jesus himself»¹³ and have a concrete application which is bound up with the situations of his ministry.

¹⁰ JÜLICHER, *Die Gleichnisreden*, I. 11.

¹¹ Before numerous others, he cites F.C. BAUR (*Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 21860), and the statement of D.F. STRAUSS: «in der Hauptsache [The parables, referring to the seven of Mt 13], nächst der Bergrede, zum Echtesten gehören was uns von Aussprüche Jesu geblieben ist» (*Das Leben Jesu. Für das deutsche Volk*, Bonn 1864, 254). Cf. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden*, I. 8.

¹² Cf. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden*, I. 22-23.

¹³ *Ibid.*, I. 24. For other statements in the same direction, cf. I. 149.150; also II. 1.

It has to be acknowledged that Jülicher's pioneering work was of great merit. It freed the parables from the misinterpretations of allegorical exegesis, putting them back into the context of the real life of Jesus.¹⁴ Having said that, however, when it comes to the Christological «gain» of such research, it must be recognised that this was rather meagre: going along with the viewpoint of the Enlightenment, Jülicher's Jesus remains in fact an ethical model, a generic «apostle of progress»¹⁵ whose parables announced at the most a «true religious humanism», a «sage who expounded his moral maxims and a simplified theology with images and stories which impressed themselves in the memory». These are the terms of J. Jeremias concerning Jülicher¹⁶ (on Jeremias, see below) for whom the latter «completed only half the work»¹⁷ on account of the fact that he overlooked that the parables are fundamentally focused on the eschatological proclamation of the Kingdom of God and are, therefore, highly significant for Christology.

This last statement follows the central theme of the research carried out by Charles Harold Dodd,¹⁸ of the University of Oxford, then of Manchester and Cambridge, who agrees with Jülicher's statements on the fidelity of the parables to the authentic preaching of Jesus¹⁹ but insists precisely on the fact that the central message of his preaching was the Kingdom of God and that its eschatological dimension – he speaks of a «realized eschatology»²⁰ – is in fact intrinsically bound up with his ministry and death: «Jesus announced both that the Kingdom had already arrived and that he would be killed. The lack of a parallel to this fact in Jewish thought is not an argument against its historical truth; [...] the announcement that the kingdom of God has already

¹⁴ Although, in his passion to exclude the authenticity of any parable which presents allegorical elements, he attributes to the Christian community and not to Jesus the parable of the Wicked Husbandmen (cf. Mk 12,1-8 and pars.); *ibid.*, II. 385-406 (especially 405-406).

¹⁵ *Ibid.*, II. 483.

¹⁶ J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia ²1973 (Göttingen ⁷1965, English edition 1947), 19.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ C.H. DODD, *Le Parabole del Regno*, Brescia ²1976 (English edition, London 1935).

¹⁹ His book begins thus: «The parables are perhaps the most characteristic element in the teaching of Jesus Christ as recorded in the Gospels [...] there is no part of the Gospel record which has for the reader a clearer ring of authenticity. These stories strike the imagination and are fixed in the memory in such a way as to be securely passed on» (*ibid.*, 15).

²⁰ DODD, *Le parabole*, 51; 185.

come breaks the old eschatological schemes and gives way to new ideas».²¹ In our study of the parables, therefore, we must expect that they «are closely relevant to the actual situation of crisis of both Jesus and his listeners so that, when we ask about their application, we have to consider in the first place not general principles but the concrete situation in which they were told».²² To this, Dodd applies some criteria of *Formgeschichte*, devoting a whole chapter to illustrating what happened during the transmission of the parables.²³ He observes that the text which has come down to us reflects the concrete life-situation of the primitive community and not the original one of Jesus. In some cases, according to Dodd, it is possible to retrace this original *Sitz im Leben*, or rather, he shows – using the example of the parable of the Talents/Pounds (Mt 25,14-30; Lk 19,12-27) – that it is possible to identify as many as three different *Sitze im Leben* in the parables: that of the earthly Jesus, that of the nascent Church, and that of the evangelists;²⁴ thus, by working backwards, it is possible to identify the concrete situation in the ministry of Jesus. Finally, with regard to the specific Christological contribution of all this, what he writes in the conclusion is sufficient: «the parables represent the interpretation which our Lord offered of his own ministry».²⁵

Joachim Jeremias, of the University of Göttingen, follows the same road marked out by Dodd whom he recognises to have opened a new era in the interpretation of the parables with his work of reconstruction of the original *Sitz im Leben*. At the same time, however, he criticises Dodd's view of «reduced eschatology» which influences and weakens his exegesis.²⁶ For Jeremias, the parables express in a particu-

²¹ *Ibid.*, 76; it should be noted that in order to explain the meaning of the death of Jesus in this way, Dodd has recourse to the Pauline concept of the significance of the death of Jesus (*ibid.*, 74-75). He concludes this chapter of his book devoted to the Kingdom of God thus: «This is the “mystery of the Kingdom of God”: not only that the *eschaton*, that which belongs properly to the realm of the “wholly other”, is now a matter of actual experience, but that it is experienced in the paradoxical form of the suffering and death of God's representative. Behind or within the paradoxical turn of events lies that timeless reality which is the kingdom, the power and the glory of the blessed God» (*ibid.*, 77).

²² DODD, *Le parabole*, 28, where he continues: «The interpreter's job, then, will be that of finding, if possible, the position of a parable in the situation contemplated by the gospels and so the application which would be proposed to one who was in that situation» (*ibidem*, with reference to A.T. CADOUX, *The Parables of Jesus*, London 1930).

²³ *Ibid.*, 107-145.

²⁴ *Ibid.*, 138-145.

²⁵ *Ibid.*, 185.

²⁶ Cf. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 22.

lar way the eschatological nature of the preaching of Jesus: the Kingdom of God is in process of realisation in his ministry.²⁷ With regard to historicity, for Jeremias «whoever concerns himself with the parables of Jesus as they are recorded for us by the first three gospels leans on historical ground that is particularly firm; they are, in a certain way, part of the *primordial rock of the tradition*».²⁸ Still in the introduction to his book, he expresses clearly that his intention is that of getting back to the original voice of Jesus (*ipsissima vox*),²⁹ freeing the parables from their redactional accretions. In fact, it is necessary to bear in mind that the parables which we find in the gospels «have a double historical location»: one is the situation «each time unique of the picture of the activity of the Master», the other is the life-situation of the primitive Church. It is necessary to bear this distinction in mind: for «many sayings of Jesus, as also many parables must be distinguished from the life and cultural environment of the early Church and, if possible, reinserted into their original situation in the life of Jesus if we wish to hear the genuine sound of his words».³⁰

With the aim of getting back «from the early Church to Jesus» (this is the title of the second chapter of his book, 25-139), he outlines ten «laws of transformation» which influenced the process of the transmission of the parables up to their present state: 1. The translation from the mother Aramaic tongue into Greek; 2. The change of images in the transition to the Greek environment; 3. The embellishments; 4. The influence of the OT and of popular tales; 5. The change of audience; 6. The purpose of the parables in the ecclesial paraenesis; 7. The influence of the Church's situation (for example, the delay of the Parousia); 8. Allegorisation; 9. Collections and fusion of parables; 10. Redactional context.³¹

An element missing in the presentation of Jeremias – one which emerges also from this list – is the obscuring of the active role of the individual evangelists who were not merely compilers of previous

²⁷ «The time of salvation has begun! However, that means that the parables actualised by Jesus are kerygmatic actions. They demonstrate that Jesus not only has proclaimed the message of the parables but also lived them and incarnated them in his own person. "Jesus not only announces the message of God, at the same time he is it" (quoted by C. MAURER, in *Judaica* 4[1948], 147)». *Ibid.*, 279.

²⁸ *Ibid.*, 11 (our italics).

²⁹ *Ibid.*, 23 and 139.

³⁰ *Ibid.*, 25-26 (all the passages cited between inverted commas).

³¹ Cf. the final summary, *ibid.*, 138-139.

Church traditions but were using their works to express their specific theological perspectives.³² In any case, according to Jeremias, for the authenticity of the parables what is decisive is not only the difference from the Church tradition but also – even more than for Dodd – the impossibility of making them derive from Judaism: «Moreover, the parables of Jesus are something completely new. No parable has been handed down to us from the whole of rabbinic literature prior to Jesus except for two metaphors of Hillel».³³ Thus, above all with Jeremias (who is taking up the thought of Dodd), there developed the idea that would lead later to the definition of that criterion of historicity called «double discontinuity»³⁴ which would be greatly exploited especially in the so-called «Second Quest» for the Historical Jesus.³⁵ By contrast with the work of Jülicher – that of Jeremias has been translated into many languages and received considerable appreciation. Thus, his approach has also been followed by many other scholars of the parables, in this way influencing the quest for the Historical Jesus.³⁶

³² Moreover, he is uncritical in his attribution of too much reliability to the *Gospel of Thomas*, cf. *ibid.*, 26.84.93.

³³ *Ibid.*, 10.

³⁴ For a discussion of this criterion, cf., for example: J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1. Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001 (English ed. 1991), 164-169; G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999 (Göttingen ²1999; English edition 1996), 148-152 (which is based on G. THEISSEN – D. WINTER, *Die Kriterienfrage und der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1997). For a considered discussion of the criteria, cf. E. MANICARDI, «Criteri di storicità e storia di Gesù oggi», in *RStB* 2(2005), 27-54. For a very broad view of the methodology in the study of the Historical Jesus, cf. T. HOLMÉN – S.E. PORTER, *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 1: How to Study the Historical Jesus*, Leiden-Boston, MA 2011 (in particular: S.E. PORTER, «The Criteria of Authenticity», 695-714 [on «dissimilarity»: 710-712]).

³⁵ Cf., for example, the adoption and development of this criterion by J.D. CROSSAN, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, New York 1973, especially 4-6 («the “criterion of dissimilarity” will be applied here to the form as well as to the content of Jesus’ words», 6).

³⁶ Cf., for example, H. CONZELMANN, «Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition», in *ZThK* 54(1957), 277-296: «From the methodological point of view, it is necessary to begin with the parables if we wish to embrace a secure complex of authentic tradition. In these we find not only the declarations of Jesus about the Kingdom of God but, above all, the correlation between these and his own person. The preaching and the self-exegesis form an indissoluble unity» (284); J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Brescia ²1990 (Paris 1977): «the parables of Jesus cannot be separated from the life situations in connection with which they were imagined [...] the only valid exegesis is that which pays attention to their historical conditioning», *ibid.*, 77; «(in the parables) Jesus allows the knowledge which he has of himself to shine through», *ibid.*, 79.

This research based on *Formgeschichte* continued and became, so to speak, «radicalised» in the North American sphere, especially by the *Jesus Seminar*, a study group founded in 1985 by Robert W. Funk at the Westar Institute (in Salem, Oregon) the aim of which is to establish the authentic words and deeds of Jesus, colouring the gospel verses in different ways, from red to pink, to grey and to black, according to their degree of probability, from greatest to least. Two volumes were published, in 1993 and 1998 respectively.³⁷ In the past, Funk had been frequently working on the parables, and, in 1994, in a separate article, he published a list of 22 parables which were judged authentic by the *Jesus Seminar*,³⁸ including two which are found only in the apocryphal *Gospel of Thomas*.³⁹ Actually, in this kind of research, an elevated historical value is attributed to this text as well as to other extra-gospel sources, a value which in some cases is considered directly superior to the canonical gospels.

It is not difficult to grasp the main points of weakness in this scheme: in addition to the controversial nature of this last assumption (the exaggerated historical value of the apocryphal gospels), it turns

³⁷ R.W. FUNK – R.W. HOOVER (edd.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993 («five» gospels in that they afford equal reliability to that of Thomas); for the «deeds» of Jesus, there followed later: R.W. FUNK (ed.), *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, San Francisco, CA 1998. For the parables in particular, cf. E.F. BEUTNER (ed.), *Listening to the Parables of Jesus, Jesus Seminar Guide*, Santa Rosa, CA 2007.

³⁸ Republished in R.W. FUNK, «Jesus The Silent Sage», in ID., *Funk on Parables, Collected Essays*, Santa Rosa, CA 2006, 165-169. In connection with the judgement on the authenticity of the parables: «Although the gospel have probably not preserved the actual words of Jesus, it is entirely possible that the evangelists have retained the original plot in most cases» (165).

³⁹ Here is the list (*Gos. Thom.* stands for the *Gospel of Thomas*): 1. The Leaven (Lk 13,20-21; Mt 13,33; *Gos. Thom.* 96,1-2); 2. The Good Samaritan (Lk 10,30-35); 3. The Unjust Steward (Lk 16,1-8a); 4. The Labourers in the Vineyard (Mt 20,1-15); 5. The Mustard Seed (*Gos. Thom.* 20,2-4; Mk 4,30-32; Lk 13,18-19; Mt 13,31-32); 6. The Lost Coin (Lk 15,8-9); 7. The Lost Sheep (Lk 15,4-6; Mt 18,12-13; *Gos. Thom.* 107,1-3); 8. The Treasure Hidden in a Field (Mt 13,44; *Gos. Thom.* 109,1-3); 9. The Prodigal Son (Lk 15,11-32); 10. The Unjust Judge (Lk 18,2-5); 11. The Banquet (*Gos. Thom.* 64,1-11; Lk 14,16-23; Mt 22,2-13); 12. The Pearl of Great Price (*Gos. Thom.* 76,1-2; Mt 13,45-46); 13. The Murderer (*Gos. Thom.* 98,1-3); 14. The Unforgiving Servant (Mt 18,23-34); 15. The Wicked Husbandmen (*Gos. Thom.* 65,1-7; Lk 20,9-15; Mt 21,33-39; Mk 12,1-8); 16. The Rich Fool (*Gos. Thom.* 63,1.3; Lk 12,16-20); 17. The Talents / Pounds (Mt 25,14-28; Lk 19,13-24); 18. The Strong Man (Mk 3,27; Mt 12,29; *Gos. Thom.* 35,1-2; Lk 11,21-22); 19. The Pharisee and the Publican (Lk 18,10-14); 20. The Seed Growing Secretly (Mk 4,26-29); 21. The Sower (Mk 4,3-8; Mt 13,3-8; *Gos. Thom.* 9,1-5; Lk 8,5-8); 22. The Empty Vessel (*Gos. Thom.* 97,1-4). *Ibid.*, 165-166.

out to be arbitrary to separate the sayings from the deeds and from their context. The same can be said for the use of the criteria of historicity and, above all, the trust given to the judgement of the vote of the majority of a heterogeneous group (around 150-200 persons, only a few dozen of them from the academic world).

Weder (1978) – Fusco (1983) – Theissen – Merz (1996)

The work of Hans Weder, of the University of Zurich, is of quite another tenor and relevance for our enquiry into the position of the majority of parables-scholars on the dominical authenticity of the parables. He devotes the whole of the third chapter of his book to precisely this subject.⁴⁰

From the point of view of historical research, Weder holds that the criteria of authenticity, especially those of discontinuity and coherence, «permit the attainment of that degree of probability which is sufficient in the area of historical-critical possibilities. In the majority of cases, it is possible to reconstruct the original parables of Jesus to a satisfactory degree⁴¹ [...] Certainly after Easter, (the Christian community) modified the parables of Jesus, but it remains significant that they wanted to transmit *that material*».⁴²

Weder emphasises the fact that in all the Christian sources, starting with the canonical texts, the figure of the earthly Jesus «is considered exclusively within the dimension of his kerygmatic significance as the risen Christ. To ignore this would mean doing violence to the sources, reading them in a way contrary to their self-understanding».⁴³

He speaks of «explicit Christology», which is what can be discovered in the specific contribution of the community which reinterprets the parables in the light of Easter and which is nonetheless founded on the theological interpretation given by Jesus himself through the parables (the closeness of God to the world which has come about with his person and his ministry),⁴⁴ «The explicit Christology of the post-Eas-

⁴⁰ WEDER, *Metafore del Regno*, 325-357.

⁴¹ Perhaps Weder's optimism is a little excessive here; in fact, various of his critics, not always wrongly, have criticised his tendency to attribute all the parables to Jesus.

⁴² *Ibid.*, 350-351 (italics in the text).

⁴³ *Ibid.*, 350.

⁴⁴ *Ibid.*, 325-328. «[Sometimes] the community succeeded in interpreting the parables christologically, *not intending them any more as parables of the kingdom of God but rather about Jesus Christ*» (italics in the text); cf. 120: «After Easter, *the parables of*

ter interpretation belongs necessarily to the theology implicit in the parables of Jesus». ⁴⁵

In this way, Weder makes an important contribution to the overcoming of an over-drastring separation between the historical Jesus and the Christ of the kerygma, restoring to the text the importance of its reception, considered through its *Wirkungsgeschichte* («history of effects»). In substance, the rereadings and rewritings of the parables in the early Church – which were then crystallised in the gospels – should not be seen, as in Jeremias, only as an obstacle to be removed in order to reach Jesus or get directly to his *ipsissima vox*; rather they are evidence of that work of transmission implied by the Easter hermeneutic, and, therefore, the perspective of faith without which there would not have been any *traditio*. Naturally, it remains legitimate and profitable to try to reconstruct the original parables – and, in this, Weder's work is still a point of reference. However, although no less essential, this is only one of the objectives in considering and assessing the history of the tradition in its entirety. ⁴⁶

With his large number of studies and numerous articles devoted to the parables, Vittorio Fusco (Pontifical Faculty of Theology – Naples) is to be considered as one of the greatest scholars in this field ⁴⁷ (although, unfortunately, he remains little known in English- and German-speaking research). His, often innovative, contributions in this area concern both the overall interpretation of the parables (providing a more precise definition for them) and the use of the historical-critical methodology and criteriology which is also relevant for the theme of the Historical Jesus in general.

the kingdom of God become parables about Jesus, [...] The result is the thesis that the Christological interpretation, as necessary consequence of the historical development of the cross and resurrection, constitutes the most adequate interpretation of the parables of Jesus» (327).

⁴⁵ WEDER, *Metafore del Regno*, 350. The Christology «of Jesus», implicit in his parables, is spoken of by Segalla in his long article which is also with methodological hints, cf. G. SEGALLA, «Cristologia implicita nelle parabole di Gesù», in *Teologia* 1(1976), 297-337; in this connection, he cites in particular the study of J. DUPONT, «Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue», in *Greg.* 49(1968), 265-287.

⁴⁶ Cf. V. FUSCO, postscript to WEDER, *Metafore del Regno*, 380.

⁴⁷ Cf. the already cited, FUSCO, *Oltre la parabola*, see further ID., *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana*, Brescia 1980; ID., «Parabola-Parabole», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1081-1097. For the complete bibliography of Fusco, cf. E. FRANCO (ed.), *Mysterium Regni. Ministerium Verbi. Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco* (RivB Suppl. 38), Bologna 2001, 27-36.

For our theme, we refer to his principal work, *Oltre la parabola*.

We begin by saying that Fusco distinguishes himself from Jeremias when the latter is too confident in eliminating the layer due to the post-Easter Church and claiming to have identified the original nucleus of Jesus. The reality of things is more complex.⁴⁸ Furthermore, he acknowledges that some parables could have originated with the Church: in this connection, he feels that it is necessary to redimension the judgement (which was already that of Jülicher) that no one other than Jesus would have been able to invent them.⁴⁹ «However, the overall assessment of a notable historicity of the parabolic material remains well founded. For numerous parables, the criterion of discontinuity remains applicable (one thinks, for example, of those which reflect the conflict between Jesus and his enemies [...]); for many others, there enter into play the criteria of coherence or of implication, centred on the announcement of the kingdom and the call to conversion. Moreover, it is precisely the retouchings brought to the parables that attest the pre-existence of a prior nucleus and the “conservative” attitude of the transmitters who preferred to elaborate rather than to create *ex novo*».⁵⁰ In addition to these criteria, Fusco holds that there can also be secondary recourse to others that are more extrinsic, such as affinity with other gospel parables or with rabbinic ones, and correspondence with the big themes of the non-parabolic teaching of Jesus (but avoiding the risk of circularity of arguments).⁵¹

«Right from the beginning, in many cases, the Church was not able to limit itself to repeating the parables just as Jesus had uttered them [...], it had *had* to introduce something “new” to give those parables meaning in the situations in which it was called to live».⁵² Reconstruction work of a historical-literary type is necessary, very useful with the aim of demonstrating that inevitable discontinuity between Jesus and the Church. Such work should not be turned into an absolute, howev-

⁴⁸ «There must always be a doubt, at least a methodological one, on the correspondence between the present parable and the original one, and the need to proceed to a reconstruction. The possibility of such reconstruction is not to be taken for granted nor, on the contrary, held to be impossible in practice [...], [in this connection] there is an opening up of suitable possibilities for getting back to the situation faced [by Jesus] by means of the parable». FUSCO, *Oltre la parabola*, 174.

⁴⁹ Cf. FUSCO, *Oltre la parabola*, 170.

⁵⁰ *Ibid.*, 171; cf. also 181.

⁵¹ Cf. *ibid.*, 175.

⁵² *Ibid.*, 169.

er, with the risk of cutting the only strand which connects with Jesus himself.⁵³ Taking the case of the parable of the sower and the ecclesial addition of the explanation of the various terrains in Mk 4,14-20, Fusco maintains that the latter is a kind of comment-actualisation which helps the Church to avoid thinking that the distinction of the terrains and the division between good and bad soils concerns only Israel's past with its rejection of Jesus: the new comment helps the Church «to understand that the division is present without interruption and is also an internal one. This is a case in which, precisely, fidelity to Jesus' intention demands reformulation whereas a purely material conservation in a changed situation (in our case the existence of an organised Christian community sociologically distinct from Israel) would have risked betrayal into infidelity and falsification».⁵⁴ This observation certainly applies for other parables. «It is important to note, therefore, that this effort to value the successive readings too should not be seen as an antithesis to the effort of recovering as well as possible the form and sense of the original parable [...]. Not only can the one not be obtained without the other, but the one ought to help to grasp the other better in the unity of a process which is always simultaneously transmission and interpretation in the ecclesial community of the Gospel».⁵⁵

In specific connection with the Christological import of the parables in general, Fusco states: «The explicit Christological reading which would have taken place after Easter would not have been an alteration but a bringing to light of what was already present but in a more hidden way». In the particular case of the parable of the Wicked Husbandmen, this implicit Christology at the level of Jesus could be considered *almost explicit*.⁵⁶

At the beginning, I started by saying that there would be a consideration of the greater scholars of the parables. However, interesting for our goal, even if it is not directly devoted to the parables, is the work of Gerd Theissen, of the University of Heidelberg, written together with Annette Merz (his ex-pupil, later professor in Utrecht), *Il Gesù storico. Un manuale*, which came out in German in 1996. Actually, the text reserves an entire chapter to the parables with the title: «Jesus, the

⁵³ Cf. *ibid.*, 176-177.

⁵⁴ *Ibid.*, 183; cf. also 186.

⁵⁵ *Ibid.*, 189. On this subject, cf. D. MARGUERAT, «La parabole, de Jésus aux évangiles: una histoire de reception», in J. DELORME (ed.), *Le paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Paris 1989, 61-88.

⁵⁶ FUSCO, *Oltre la parabola*, 159-161 (italics in the text).

poet: the parables of Jesus». ⁵⁷ That this manual adopts the assumptions of the «Third Quest» for the Historical Jesus is made clear right from the beginning of this chapter in which the parables are immediately situated within Jewish tradition: «If it is true that on the historical level within Judaism, Jesus' parables were composed for the first time in notable abundance, nevertheless, with his parables, he adopted a form that was widely diffused in his time. [...] in recent years, scientific research has shown that the rabbis attained the same treasure of familiar images and *motifs*, and of basic narrative structures, and that, if the respective parables really differ in some aspects, they are nevertheless just as much different modelling of the same literary genre» ⁵⁸ (on this subject, which touches on the criterion of discontinuity and that of coherence, we shall return later).

The theme of the dominical nature of the parables is treated by Theissen – Merz in an *excursus*. ⁵⁹ The following statements are a summary: the parables are to be considered authentic for their «historical-literary and historical-formal peculiarity». In this connection, there is emphasis on their difference from other «related textual forms in early Christianity» (e.g. Jn 10,1ff; 15,1ff; Rom 11,17ff). They are to be traced back to the historical Jesus for their «plausibility of context and their potency». They derive from the Jewish tradition, but «have their own specific overtone». In the study of the historicity of the parables, the criterion of multiple attestation should not be applied rigidly (it is scarcely in evidence since the majority of parables are from the *Sondergut* of Mt and Lk). ⁶⁰ However, other matters to be considered are:

- Mk implies that Jesus uttered more parables than are found in the gospels (cf. Mk 4,33; 12,1).
- Those contained in the *Sondergut* of Mt and Lk show tensions which testify against composition by the evangelists.
- The *Gospel of Thomas* presents numerous parallels to the Synoptics and other parables of its own, showing that there was also a tradition of such accounts that were independent of the Synoptics.

⁵⁷ THEISSEN – MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, 390-427.

⁵⁸ *Ibid.*, 392, cf. 416; at the end of the chapter, he gives the example of the parable of the Labourers in the Vineyard (Mt 20,1-16), 419-422 (as for the differences with the rabbinic parallels, cf. 421-422).

⁵⁹ *Ibid.*, 416-418.

⁶⁰ «The frequent absence of multiple attestation is not an argument against their authenticity but rather an argument for not placing it above all the other criteria», *ibid.*, 418.

Although it can be granted that the gospels contain parabolic compositions created by Christians in imitation of Jesus, nevertheless – this is the conclusion of the *excursus* – «the individuality and uniqueness of most of the parables makes a notable participation by the first Christians unlikely. It remains true, therefore, that the parables of Jesus are “the primordial rock of the tradition” (J. Jeremias)».

Still in the Italian sphere, we find two authors in particular, both of them dead in recent years, who wrote books of an historic stamp about Jesus and devoted a considerable part to the parables. The first is Giuseppe Barbaglio (independent scholar). In his book, *Gesù ebreo di Galilea*, he entitles chap. IX thus: «Creator of narrative *fictions*: the parables». ⁶¹ He too shares the common opinion that «The parables are a privileged area of study for getting to Jesus of Nazareth», ⁶² and, in support of this claim, he observes: «Not only the presence of such a great number of parables in the Synoptic and apocryphal tradition but also their absence in the other ancient Christian writings [...] justifies the trust in their value as creations of the Historical Jesus: the early Church did not show itself creative on its account. It was capable only of preserving the parables of Jesus, interpreting them in its way, as we shall see. In fact, it directly overturned the sense of one parable that was completely comprehensible into one that is enigmatic and obscure». ⁶³ As for the Christology of the parables, Barbaglio, states: «the activity and preaching of the Nazarene are an interpretation of his parables and the latter are the explanation of the former»; ⁶⁴ «the parables of Jesus offer dynamic images of his God [...] However, at the same time, they reveal a certain image of Jesus himself [in the sense that he speaks] of the God whom his parables represent, he is the messenger and historical mediator». ⁶⁵

The second is Rinaldo Fabris (Studio Teologico interdiocesano Udine-Gorizia-Trieste) who, in his book, *Gesù il «Nazareno»*, de-

⁶¹ G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002, 299-342.

⁶² *Ibid.*, 300. In the part where he discusses criteria of historicity (75-81), he states: «as concerning the sayings [of Jesus], historical research [...] must investigate the major threads of his eschatological and sapiential teaching, especially of the parables, and their insertion into his activity already studied in its general aspects» (80).

⁶³ *Ibid.*, 302. The reference of this last statement is to Mk 4,11 and then 4,13-20 (the explanation of the parable of the Sower).

⁶⁴ *Ibid.*, 310.

⁶⁵ *Ibid.*, 328.

votes around twenty pages to the parables.⁶⁶ He does not enter specifically into criticism of the sources, forms and redaction of these texts but writes more generally, supplying overall comments on some of the more representative parables. However, he pronounces in favour of their sound reliability: «they are a privileged approach for reconstructing the historical profile of Jesus [...]. It seems, therefore, that telling “parables” was a distinctive trait of Jesus, the “master of wisdom”».⁶⁷ Fabris mentions the element of conflict supposed by these tales of Jesus: «The parables of Jesus are his “manifesto” in which the event of the Kingdom of God is proclaimed. Those who hear him are faced with a decision that has to be taken immediately. They must choose for or against the perspective which Jesus opens up for them with his parable about the activity of God. This debate, which grows within the horizon of the Kingdom of God, leads Jesus to his condemnation to death on a cross». If we may make a point, it is precisely this quotation which demonstrates the insufficiency of the title «master of wisdom» which Fabris attributes to Jesus since what emerges in the parables is primarily his prophetic character.

Other recent studies on the parables do not dwell too much on this theme,⁶⁸ taking for granted the fact that the gospel parables are the best source for reaching the teaching of Jesus. In his large commentary, Snodgrass seems to speak for many: «With regard to the authenticity of the parables, virtually everyone grants that they are the surest bedrock we have of Jesus’ teaching».⁶⁹

⁶⁶ R. FABRIS, *Gesù il «Nazareno»*, Assisi 2011, 408-427. This is a complete reworking of a book of his which appeared for the first time in 1983: *Gesù di Nazareth: storia e interpretazione*.

⁶⁷ *Ibid.*, 409, cf. 417: «The parables of Jesus [...] have the same reliability as his inaugural proclamation and his violent end». Later, 427: «it can be held that in these accounts we have the most reliable historical nucleus of the message of the “master of wisdom” of Galilee».

⁶⁸ In his large-scale commentary on the parables, Hultgren begins with a certain emphasis that the two things about Jesus of which we can be absolutely secure are that he was crucified and that he spoke in parables. They «are the chief instrument of his revelation» (A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Brescia 2004 [Grand Rapids, MI 2000], 21). The theme of dominical authenticity is not treated separately but, from time to time, for the individual parables which, however, he tends always to attribute substantially to Jesus.

⁶⁹ K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, MI 2008, 21; again, in the conclusion: «Everyone admits that the parables are the surest source we have of Jesus’ teaching» (656). In the commentary too, he always leans towards dominical authenticity.

Perhaps along the lines of substantial «indifference» with regard to our theme is the impressive *Compendio delle parabole di Gesù* (1603 pages in the Italian edition), edited by Ruben Zimmermann,⁷⁰ University of Bielefeld and then Mainz; in the guide to reading the *Compendio*, the editor limits himself to this statement: «Jesus was a teller of parables [...]. Even the most recent phase of Jesus research has confirmed this basic conviction once again» (in support, he cites in a note some recent studies on the Historical Jesus).⁷¹ Naturally, he is aware that between the parables of Jesus and their crystallisation in writing by the gospels there has been a whole process of development which has involved changes, diminutions and additions, so that even for the parables it could be that «in some cases, it is really improbable that Jesus could be their author».⁷² At the same time, Zimmermann doubts that exegetes can make binding statements on the authenticity of individual parables, in order then to conclude in a peremptory way: «In principle, the search for the authentic parable of Jesus is a mistaken one», since he starts out from the assumption that «early Christianity would have invented parables arbitrarily, falsifying and contradicting the preaching of Jesus».⁷³ However, as an historical criterion, he refers to the criterion of plausibility as proposed by Theissen – Merz (see above).

Finally, he declares that the «*Compendio* deliberately rejects, therefore, literary and historical attempts at reconstruction»⁷⁴ of previous stages (except for consideration of the Q source the substance of which is now commonly accepted). «To the degree to which the texts of parables were attributed to Jesus in biblical and in other early Christian sources they have been accepted in this *Compendium* without testing, on the basis of the content or the antiquity of the text, whether this attribution possesses greater or less plausibility».⁷⁵ Thus, the result of such a basic choice is that the compendium takes up and comments on

⁷⁰ R. ZIMMERMANN (ed.), *Compendio delle parabole di Gesù*, Brescia 2011 (Güterloh 2007). He concerns himself with this later in his work: R. ZIMMERMANN, «Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung. Die Historizität der Jesusparabeln im Horizont der Gedächtnisforschung», in ID., *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (WUNT 231), Tübingen 2008, 87-121.

⁷¹ ZIMMERMANN (ed.), *Compendio delle parabole di Gesù*, 12.

⁷² *Ibid.*, 13.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 14.

⁷⁵ *Ibid.*

a good 104 parables, not only all the Synoptic ones – even the smallest texts which employ imagery – but also those of the Fourth Gospel, the apocryphal *Gospel of Thomas*, and the *agrapha*.

The parables and their Jewish context

Since one of the specific elements of the «Third Quest» for the Historical Jesus is his resituating in his Jewish environment, that cannot be without consequences also for the study of the parables as a literary genre found in the Jewish-rabbinical sphere. In fact, in recent decades, there has been a multiplication of contributions on this specific theme on the part of both Christian and Jewish scholars.⁷⁶ Diametrically opposed solutions have been registered here between those who emphasise the unique nature (and often, implicitly, the superiority) of the parables of Jesus compared with the possible parallels in Jewish literature (cf., for example, Jülicher, Jeremias), and those who, on the other hand, tend to place them totally against their Palestinian background to the point of considering Jesus as simply one Jew among other Jews as a teller of parables.⁷⁷ Before mentioning the comparison with the rabbinical texts, it is appropriate to start off with the biblical precedents.

With regard to the question of the presence of parables in the OT and their number, the answer naturally depends on what is meant by

⁷⁶ Before the work of D. FLUSSER, *Die Rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Bern 1981, there had been other studies on this topic; we mention at least the pioneering one – even if it is weighed down with polemical intent – of a Christian scholar who examined the rabbinic parables in a systematic way: P. FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904 (on the originality of Jesus' parables: 107-163). Some more recent studies: P. DSCHULNIGG, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament: Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament*, Bern-New York 1988; R.M. JOHNSTON – H.K. MCARTHUR, *They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era*, Grand Rapids, MI 1990; B.H. YOUNG, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*, Peabody, MA 1998; C.A. EVANS, «Parables in Early Judaism», in LONGENECKER (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, 51-75; PORTON, «The Parable in the Hebrew Bible and Rabbinic Literature», 207-221; F. STERN, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Lanham, MD 2006; C. HEZSER, «Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnissen», in ZIMMERMANN (ed.), *Hermeneutik der Gleichnisse*, 217-237.

⁷⁷ Cf., for example, YOUNG, *The Parables*, 37: «Although the evidence is fragmentary, it is much more probable that Jesus used a method of teaching that was already employed by other Jewish sages of his time»; cf. later, in conclusion: «the gospel parables belong to the rich cultural heritage and popular traditions of the Jewish people» (298).

«parable»: the Greek term παραβολή – (cf., for example, the use of the term in Mk 4 and Mt 13; 50 times in the whole of the NT) – in the LXX translates 39 times the *māšāl* of the Hebrew Bible the first translation of which is «proverb» which, however, according to the context, can mean «saying, sentence, example, allegory, enigma» (things that often have to do with comparison or similitude), and, therefore, indicates many things that differ among themselves. If, however, one understands a fictional account (and not a simple image or proverb) which serves to introduce those addressed into a reality that is not clear or to render it more «acceptable», then their number is somewhat limited: there is general agreement on these few texts (even if they are not described by the term *māšāl*) though only the first is totally certain as an example: 2Sam 12,1-14 (Nathan and David); 14,1-11 (especially vv. 5-8, the woman of Tekoa and David); 1Kgs 20,26-43 (especially v. 39, a prophet condemns Ahab); perhaps Is 5,1-7 (the unfruitful vine, but it is more an allegory) and Jdg 9,8-15 (the apology of Jotham, but it is more a fable).⁷⁸

Although the specific material is minimal, one cannot say that Jesus had no biblical model of inspiration when creating his parables; there existed this material of prophetic stamp. Thus, despite the originality of the content of his parables (e.g. the theme of the Kingdom of God, the last judgement, discipleship, etc.), one cannot say that he invented the literary genre «parable» *ex-nihilo*.⁷⁹

⁷⁸ Other cases are also debated because, in the narrative, the images and/or the metaphors (or the allegories) contained in them are often mixed together with the reality to which they are meant to point, cf. 2Kgs 14,9f (the thistle and the cedar of Libanus); Ezek 17,3-10 (the two eagles and the vine); Is 28,23-29 (the skill of the sower); Prov 9,1-6 (Wisdom as a capable housewife); cf., also, Ezek 15,1-8; 16,1-42; 19,2-9.10-14; 21,1-5; 23,2-21; 24,3-14. While Flusser holds that only the story of Nathan and David is interesting for the comparison with the gospel parables (FLUSSER, *Die Rabbinischen Gleichnisse*, cf. 17-19; 146-148), Gerhardsson considers as «narrative *meshalim*», similar to the gospel parables, these five OT texts: Jdg 9,7-15; 2Sam 12,1-4; 2Kgs 14,9; Is 5,1-6; Ezek 17,3-10; cf. B. GERHARDSSON, «The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels: A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament», in *NTS* 34(1988), 339-363, here 343.

⁷⁹ Different the opinion of McArthur-Johnston for whom the typical parabolic *mashal* used by Jesus and the rabbis was not anticipated in the OT but is a creation of the Palestine of the 1st cent. A.D.; cf. H.K. MCARTHUR – R.M. JOHNSTON, *They Also Taught in Parables. Rabbinic Parables from the first Centuries of Christian Era*, Grand Rapids, MI 1990, 105. Cf. also B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, MN 1989, 13: «The parable genre does not appear in the Hebrew Bible» (cf. also 63); HESZER, «Rabbinische Gleichnisse», 216 and note 2.

As for the Qumran texts and the intertestamental Jewish literature, there is little useful material for a comparison with the parables of Jesus.⁸⁰

Such a comparison can be made very usefully, however, with the hundreds of rabbinical parables which have come down to us:⁸¹ in their abundance, form (introduction, development, application), thematic background and images employed, they actually present many analogies with the gospel parables. However, the first question to be posed is that of their dating since their redaction is at least from the century subsequent to that of the Synoptics. Even if they record sayings and teaching of some Jewish masters who go back to the Ist cent. A.D., what we have, in fact, are texts which turn out to have been written between the IInd and the VIIth cents. A.D. In this sense, Jesus is the first Jewish master whom we know with certainty to have used parables to teach at the beginning of the Ist cent.⁸²

In the *Mishnah*, the most ancient document (it goes back to about 200 A.D.), apart from the *Pirque Abot* («the Chapters of the Fathers»), only three texts can be counted which present parallels of a certain interest (*m.Sukkah* 2,9; *mNiddah* 2,5; 5,7) but are primarily simple similitudes. Among the *Pirque Abot* (which also mention some Jewish teachers of the Ist cent. A.D.), a certain number of sayings are extended similitudes and are also similar thematically to those used by Jesus (cf. *mAbot* 2,15; 3,17.18; 4,16.20; 5,15), but they do not present a developed drama as in the narrative parables of the Synoptics. The latter, on the other hand, begins to appear extensively in the *Tosefta* (around

⁸⁰ At Qumran, there is only one parabolic text, and that has come down to us in fragmentary form (4Q302 Frag. 2 II; cf. DJD II, 666); there are similitudes in *1 Enoch* and in *4 Maccabees*; something more like the gospel parables in *Joseph and Aseneth* (12,8), *Testament of Naphtali* (2,2-4); *Testament of Job* (18,6-8), in *4 Ezra*, etc.; cf. the good pages of SNODGRASS, *Stories with Intent*, 42-46.

⁸¹ For an initial bibliography, cf. above, note 76. The most complete work for the number of rabbinical parables with text, introduction, translation and comment is represented by four volumes entitled *Die Gleichnisse der Rabbinen*. The first two have as editors C. THOMA and S. LAUER, Bern 1986 and 1991; the third and fourth, C. THOMA and H. ERNST, Bern 1996 and 2000. For those contained in *Bereshit Rabba*, cf. M. ADINOLFI, «I meshalim di Bereshit Rabbà», in *RivB* 29(1981), 57-67 (he presents 32 parabolic texts); The book of MCARTHUR – JOHNSTON, *They Also Taught in Parables*, speaks of 1500 texts reviewed by them of which 325 can be attributed to Tannaitic rabbis; their volume presents 125 of these (cf. *ibid.*, 7-10).

⁸² So too MCARTHUR – JOHNSTON, *They Also Taught in Parables*, 107: «the first known teacher who used the narrative parable *mashal* was Jesus».

300 A.D.), then in the Palestinian *Talmud*, in the Babylonian *Talmud* in the various *Midrashim* and in other collections of sayings.

The classical structure of the rabbinical parables envisages this sequence:⁸³ 1. the point which has to be illustrated, 2. an introductory formula, 3. the parabolic account, 4. the application (usually introduced by «therefore» or «thus»), 5. a biblical quotation (often introduced by «as it is written»); not rarely it can happen that one or more of the elements of this scheme is missing.

Without descending too far into details, it is possible to make some observations about the comparison between the two types.⁸⁴

At the redactional level, it is necessary to consider that generally the material contained in the rabbinical parables has seen a process of transmission (oral and then written) much longer than that which has flowed into the gospel accounts (from 30, the death of Jesus, to 70 A.D., the date around which Mark's gospel was redacted). Moreover, whereas the gospels focus on one figure – Jesus, his deeds and his sayings – the rabbinical texts do not present any one person in a particular way; on the contrary, not infrequently, they are anonymous texts, often without a narrative context (which, moreover, would be helpful for grasping the meaning of the saying or parable); more than on the personality of the teacher, they focus on what he is teaching, and, almost always, this is to do with questions bound up with the Torah: usually, the rabbinical parables are, so to speak, at the service of Torah exegesis. In this connection, some scholars note this difference of a general character: whereas the rabbinical parables tend to reinforce the traditional religious convictions of the various teachers and communities, those of Jesus, in many cases, present elements of contrast with the established religious authorities and with the society which he was addressing.⁸⁵

Finally we share the opinion expressed in the conclusion of Snodgrass, «The parabolic teaching of Jesus is not a *unicum*, but we do not have any record that someone before him used parables so frequently

⁸³ Cf. *ibid.*, 99.

⁸⁴ Cf. PORTON, «The Parable in the Hebrew Bible and Rabbinic Literature», 206-209; GOWLER, *What are They Saying about Parables?*, 41-56 (especially 51).

⁸⁵ Cf. C.L. BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, Downers Grove, MI 1990, 65-66; MCARTHUR – JOHNSTON, *They Also Taught in Parables*, 114: «while the rabbinic parables seek to reinforce conventional values, those of Jesus tend to undermine or invert them. The parables of the Rabbis seek to resolve perplexities, but those of Jesus create them», cf. also 199.

and in such an incisive way». ⁸⁶ Summarising what has been said in this brief look at the rabbinic parables, let us add that, although using the same literary genre as Jesus and independently of him, in the vast majority of cases (more than two thirds⁸⁷) the rabbis use the parables to recall or explain the Torah,⁸⁸ and this is the most evident difference in content in comparison with the gospel parables.⁸⁹

For the parables of Jesus, therefore, one can undoubtedly speak of a certain discontinuity and originality in comparison with the same literary genre as used by the Jewish teachers. Such discontinuity is even easier to demonstrate if one takes into consideration the Christian literature of the first century, which does not make use of parables. The primary fact is that this absence is already observable in the other authors of the NT; in fact there are no parables except in the Synoptics.⁹⁰ The discontinuity is clear later if one looks at the subsequent Christian writings, apocrypha, apostolic Fathers and Fathers of the Church.⁹¹

⁸⁶ SNODGRASS, *Stories with Intent*, 59. Similarly also M. HENGEL – A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum: Geschichte des frühen Christentums 1 (Geschichte des frühen Christentums)*, Tübingen 2007, 399: «Jesus hat die Lehrform in Gleichnissen nicht erfunden, aber eine solche Fülle von einem einzigen Lehrer zugeschriebenen Parabeln ist im frühjüdischen Bereich ganz ungewöhnlich».

⁸⁷ Cf. MCARTHUR – JOHNSTON, *They Also Taught in Parables*, 167.

⁸⁸ Even if Jesus does not use his parables to illustrate passages of Scripture, reference to the OT is, however, present in various of his parables, that of the Wicked Husbandmen, for example (allusion to Is 5 and quotation of Ps 118), that of the Good Samaritan (which in Lk follows the quotation of Lev 19,18 and then alludes to 2Chr 28,8-15); the Lost Sheep (it has a link with Ezek 34); etc.

⁸⁹ Instructive in this connection is the comparison in the text of THEISSEN – MERZ, *Il Gesù storico*, 419-422 (gleaning from the work of C. HESZER, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse*, Göttingen 1990) between Jesus' parable of the Labourers in the Vineyard (Mt 20,1-16) and the rabbinical parallel which is found *Sifra* on Leviticus 26,9.

⁹⁰ There are only metaphors or allegories (cf. 1Cor 9,26-27; Gal 4,21-31; Rom 11,16-21).

⁹¹ Usually given is the example of the First and Second Letters of Clement (*1 Clem* 23,3-4 and *2 Clem* 11,2-5) where the analogy of the stages of the growth of the vine is used as an argument against those who think that everything continues as before. In *1 Clem* 24,1-5, there is an allusion to the Synoptic parable of the Sower but with another aim (the seed which decays and then is reborn to indicate the resurrection). In the Apostolic Fathers, in the *Shepherd of Hermas* and in the *Letter of Barnabas* the term παραβολή occurs, but this is to do with images, allegories and similitudes, not parables of the gospel variety, cf. SNODGRASS, *Stories with Intent*, 51-53. That leads to the conclusion like that of MCARTHUR – JOHNSTON, *They Also Taught in Parables*, 108: «They did not know how to compose parables like those of Jesus and the Rabbis».

Certainly, this is not a *decisive* argument for the authenticity of the dominical parables. However, in our opinion, neither should it be allowed to collapse completely, as in the case of Meier.⁹²

The authenticity of the parables according to J.P. Meier (2016)

The volume of John Paul Meier (University of Notre Dame, Indiana) on the parables of Jesus, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, appeared in 2016 (italian ed. Brescia 2017) and is, in fact, the first study entirely devoted to this specific theme, not, therefore, the interpretation of the parables or comment on them (as were the greater part of those indicated above), but «probing the authenticity of the parables» (this is the specific title of the volume), that is, its particular aim is that of testing whether or not they can be attributed to the earthly Jesus; and all this as part of Meier's overall project, which, without exaggeration, could be described as majestic, and that is «Rethinking the Historical Jesus» (this is the general subtitle to the work *A Marginal Jew*. So far, the four volumes published in Italian contain in all about 3300 pages, the fifth, in English, 440, in Italian 456). To conclude the whole work, at least two further volumes are foreseen (one on the titles of Jesus and one on his passion and death).

We do not intend here to give a complete review of the book (something which would alone occupy the space of another essay), or to dwell on its very many merits and contributions to the quest for the Historical Jesus but to demonstrate above all the change of paradigm which it represents in dealing with the assumed historical reliability of the parables.⁹³ Let us record straight away the result reached

⁹² Meier states that he does not want to make the comparison with the rabbis because, according to him, judgement in this case is entrusted too much to criteria that are subjective; the fundamental reason (for not having to concern oneself with them and consider them as an argument for discontinuity) is that documents which go back to the subsequent centuries cannot be classed as «background» for the gospel material. Moreover, the difference between the two types of parables can be ascribed simply to the different *Sitze im Leben*. Cf. J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, New Haven-London 2016, 48 and 76, note 55 (it. tr. *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 5. L'autenticità delle parabole*, Brescia 2017).

⁹³ To grasp the import of this volume, its objectives and the criteria of the research, it would be necessary to bear in mind at the start especially what was set out in the I volume (the already cited J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol.*

by Meier, one which he himself judges disappointing in comparison with his expectations:⁹⁴ contrary to what has been held till now by the great scholars of the parables and the researchers into the historical Jesus, the parables essentially *do not represent a privileged way* of reaching the earthly Jesus;⁹⁵ at most, they can constitute a confirmation or a completion of elements which have already emerged in other areas of the quest, such as those investigated by him in the preceding volumes. In fact, only four of the approximately 35-40 parables which we find in the Synoptics⁹⁶ present the necessary requirements for attribution to Jesus on the basis of criteria of historicity.

This statement could appear to be discouraging for many lovers of the parables. However, it has to be balanced by what Meier says in the first pages of his study, and that is that, if a parable does not present any element which could constitute a criterion of historicity, that does not prove that it could not come from Jesus. If for some it can be argued that very probably they should be ascribed to the creativity of the Church or, better, of the evangelist (as maintained by Meier in the case of the parable of the Good Samaritan), many others fall into the intermediate state of *non liquet* («it is not clear»).⁹⁷

In this connection, we should note an absence which the reader could perceive in reading this book, but one that is understandable from the perspective of the author (who, we remember, is seeking on-

I. The Roots of the Problem and the Person, New York 1991), on the general scheme, the criteria and the objectives; we note in particular the conclusion of the Ist part (entitled: «Why Bother?», 196-201) where Meier distinguishes between Jesus Christ for the believer and the Historical Jesus for the historian (197-198), and sets out the usefulness of the quest for the Historical Jesus for theology (198-199): it provides the hard core (even if a small one) against any attempt to domesticate Jesus, showing that he escapes every preconceived theological scheme.

⁹⁴ Cf. MEIER, *A Marginal Jew, Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, 231: «I don't like the outcome on the case of the parables [...] despite my own personal inclinations, sober historical inquiry has led me to a wildly unpopular conclusion: only four Synoptic parables are likely candidates when it comes to the judgment of "authentic"».

⁹⁵ *Ibid.*, 366.

⁹⁶ As is known, the number varies according to the definition which the different authors give to the parable; to give some examples from authors cited in this study: Jülicher discusses 53 parables, Dodd counts 32, Jeremias 41, Fusco 35, Snodgrass 38, Meier 33.

⁹⁷ Cf. MEIER, *A Marginal Jew, Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, 5.190. Obviously to be borne in mind is the distinction between the canonicity of the biblical text (a theological factor) and the search for historical truth: these move on different planes, with different criteria and methodologies. Meier's text lies on the historical, not the theological plane, cf. *ibid.*, 10; if this is the case – and we have no reason to doubt it – one asks why all his volumes bear the ecclesiastical *imprimatur*.

ly what can contribute to the question of the Historical Jesus), and that is the absence of any treatment, however summary, of the parables which, according to Meier, form part of this intermediate category, and also of those which more probably are creations of the evangelists and/or the primitive community.

The four candidates for authenticity, «The Few, the Happy Few» (thus the title of the chapter devoted to them);⁹⁸ the only ones afforded a detailed analysis (except for the example of the opposite situation, that of the Good Samaritan, demonstrating its lack of authenticity), are:

1. The Mustard Seed, which is reported by all three Synoptics (Mk 4,30-32 and parallels). In this case, Meier argues for a Mk/Q overlap (and so we would have double attestation). Moreover, it satisfies the criterion of coherence with the eschatological message and the ministry of Jesus the prophet. On the level of Jesus' preaching, the message is this: despite appearances, the kingdom is present and increasing; the contrast is clear between its beginnings and its developments, developments which imply the gathering and uniting of scattered Israel. It is a prophecy set in a parable.⁹⁹

2. The Evil Tenants of the Vineyard are also present in all three Synoptics (Mk 12,1-11 and parallels). In this case, however, the parable does not satisfy the criterion of multiple attestation (Mt and Lk would have taken from Mk), but that of embarrassment (it is unthinkable that the early Church would have created this metaphorical account making it end with the tragic death of the son [Jesus] without indicating his rescue [resurrection]; the two conclusions in Mk 12,9 + 10-11 are additions of the Church precisely to set off such embarrassment), and that of discontinuity (almost all the New Testament accounts of the death of Jesus record the fact of his burial, something which is absent in this parable). On the level of the earthly Jesus, one could deduce that Jesus «changes» something in this rather traditional representation of the history of salvation (already present in Jeremiah, but not only there): God does not send yet another prophet but his own son; at the same time, Jesus is warning his adversaries that he knows what awaits him, and yet he does not give up; he sees his own destiny as part of the salvific plan of God and represents its climax.¹⁰⁰

⁹⁸ *Ibid.*, 230-362.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, 231-240, especially 239.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 240-253, especially 250.

3. As for the parable of the Great Supper, present in Mt and Lk (Mt 22,2-14; Lk 14,16-24), Meier thinks that what we have here is the same parable which, however – since it exhibits different emphases – does not go back to Q but to the individual sources proper to Mt and Lk (M and L). Here too, therefore, we would have the multiple attestation of independent sources. As eschatological prophet, Jesus is warning his Israelite compatriots that his message is so urgent because it is God's final invitation to his people, and what will be decisive for their participation in the banquet will be their response to Jesus.¹⁰¹

4. The same argument for authenticity goes for the parable of the Talents/Minas (Mt 24,14-30; Lk 19,11-27). On the level of Jesus, the parable is an exhortation – with a warning – addressed to his disciples to face freely the challenge of leaving everything and following him; along with plentiful grace, there is also the possibility of being condemned for having rejected the request contained in the gift. Jesus could have uttered this several times, even to different audiences, to recall Israel to fulfil its vocation of being the Israel of the End Time.¹⁰²

Observations and open questions

One question, which would require a good deal more space for discussion, and which we shall limit ourselves simply to mentioning, concerns the historical methodology applied by Meier (which is not relevant just for this volume on the parables), and which comprises those criteria of historicity commonly known and refined in recent decades. He reformulates them in the introduction to this latest volume (having already presented them in the previous ones), subdividing them into primary and secondary. The primary criteria are: 1. embarrassment; 2. discontinuity; 3. multiple attestation; 4. coherence; 5. the criterion of Jesus' rejection and execution.¹⁰³ Meier applies them in a way that is scrupulous and impartial (as far as this is possible for an honest scholar), and yet, in our judgement, there emerges a tendency for a slavish and isolated application of the individual criteria, and at the same time, for conferring undue importance on the criterion of multiple attesta-

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, 253-278, especially 271-272 (there could also be a hint at the inclusion of the Gentiles).

¹⁰² Cf. *ibid.*, 278-310, especially 309-310.

¹⁰³ The other criteria, secondary (or dubious): traces of Aramaic in the words of Jesus; socio-religious ambience of a Palestinian type; and the vividness of the Markan narrative; cf. the whole presentation, cf. *ibid.*, 1-29.

tion.¹⁰⁴ Certainly this last is an objective criterion, less subject to arbitrary interpretations. However, *of itself*, it shows only the antiquity of a datum that has become the property of different Christian spheres, not necessarily its dominical authenticity.¹⁰⁵ Thus, it ought always to be used together with other criteria, looking for possible convergences. In this connection, Meier rejects explicitly the possibility of identifying a unifying criterion which could act to bring the others together. In particular, he adopts a critical stance towards the criterion suggested by Latourelle¹⁰⁶ and Lambiasi,¹⁰⁷ called *necessary explanation*,¹⁰⁸ and that of the *plausibility* of the effects of Jesus (and of historical plausibility relative to the context) proposed by Theissen – Winter;¹⁰⁹ while he seems to be unaware of that of *sufficient explanation*, proposed by Fusco.¹¹⁰ Obviously, it is always difficult to summarise these proposals and to identify a *modus operandi* which makes use of the consensus of scholars of the sources for reconstructing the Historical Jesus.¹¹¹ However, it is precisely these discussions which allow us, if not to obtain clear answers, then, at least, to refine the questions.

¹⁰⁴ This tendency reflects his basic conviction: «[it] will prove to be the most important of the criteria when it comes to evaluating the historicity of any given parable», *ibid.*, 56.

¹⁰⁵ Cf. BARBAGLIO, *Ebreo di Galilea*, 77-78; J.H. CHARLESWORTH, «The Historical Jesus: How to ask Questions and remain Inquisitive», in HOLMÉN – PORTER (edd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 91-128, especially 103; PORTER, «The criteria of authenticity», *ibid.*, 712.

¹⁰⁶ Cf. R. LATOURELLE, «Critères d'authenticité historique des Evangiles», in *Greg.* 55(1974), 609-637, especially 628.

¹⁰⁷ Cf. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, Bologna 2^a1986, especially 140.

¹⁰⁸ Meier devotes an extensive note to criticism of this criterion. His main objection – together with others – is that it can function and be useful *only at the end of the process*, when there has been a collection and examination «bit by bit through individual sayings, deeds and motifs contained in the Gospels», MEIER, *A Marginal Jew, Vol I*, 194 note 66.

¹⁰⁹ Cf. THEISSEN – WINTER, *Die Kriterienfrage und der Jesusforschung*, later reproduced in summary form in THEISSEN – MERZ, *Il Gesù storico*, 149-152. Meier's criticism turns, above all, on the vagueness of the term «plausible» and on the fact that this criterion can be confused easily with the classic criterion of coherence with the Jewish culture and environment; cf. MEIER, *A Marginal Jew, Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, 18-19.

¹¹⁰ Cf. V. FUSCO, «La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive», in R. FABRIS (ed.), *La Parola di Dio cresceva. Studi in onore di C.M. Martini nel suo 70° compleanno* (RivB Suppl. 33), Bologna 1998, 487-519, especially 508-513; «In my opinion, this [criterion of sufficient explanation] ought to be recognised as the key-criterion to which are reduced [...] in order to become really effective, that of “multiple attestation”, that of “coherence”, and [...] that of discontinuity» (512).

¹¹¹ We note the good discussion and the suggestion of an «operating model» in MANICARDI, *Criteri di storicità e storia di Gesù oggi*, 41-54.

In any case, Meier concludes his examination of the criteria of historicity that have already been established by observing, rightly, that their concrete application remains *more art than science*.¹¹² That means that there is always a sufficient margin of discretion in their application so that, in individual cases, each scholar can come to different conclusions when starting out from the same data.¹¹³

In this connection, we would like to propose as an example the parable of the Lost (and Found) Sheep (Mt 18,12-14; Lk 15,4-7; it is also found in the apocryphal *Gospel of Thomas* 107 and in the *Gospel of Truth* 31-32), which Meier does not analyse and so considers that it does not have the necessary conditions for authenticity.¹¹⁴ In fact, however, what he claims for the parables of the Great Supper and the Talents/Minas could easily be transferred to this parable.¹¹⁵ It is practically certain that it is the same parable in the two versions of Mt and Lk. However, in a comparison, many differences emerge, some of them worthy of note.¹¹⁶ Certainly, some of these differences can be attributed to redactional interventions (that is emphasised by those who maintain an origin in Q), but their abundance and, above all, some textual variations which do not change the sense arouse strong doubts that the parable originates in Q. Therefore, in addition to its uncertain presence in other independent sources, such as the two apocrypha, it can be sustained that this parable has multiple attestation in the sources, M and L.¹¹⁷

¹¹² MEIER, *A Marginal Jew. Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, 19 (our italics).

¹¹³ As Meier himself admits, cf. *ibid.*, 355 note 152.

¹¹⁴ Meier suspects that some other parables – in addition to the four – come from Jesus. The problem is that he claims to be unable to substantiate this suspicion, cf. *ibid.*, 371. «If some other scholar can find a legitimate way to move more parables over to the “authentic” column in our list, I would be delighted», *ibid.*

¹¹⁵ So too SNODGRASS, *Stories with Intent*, 98-99.

¹¹⁶ At the beginning, Mt and Lk have two different interrogative formulae of introduction; in Mt, the sheep «gets lost» whereas in Lk it is the shepherd who «loses» it; in Mt, it is found «on the hills», in Lk «in the wilderness»; in Mt, the shepherd «searches for» the sheep and, «if he finds it», he rejoices, whereas in Lk he searches for it «until he finds it» (he is sure of finding it) and, «when he finds it», he rejoices. Moreover, only Lk mentions the action of the shepherd who takes the sheep on his shoulders. Mt emphasises that there is greater joy for the one than for the other ninety nine; only Lk mentions the gathering of friends and neighbours to share the joy. Finally, the contextualisation of the parable is very different in the respective gospels.

¹¹⁷ Thus, for example, U. LUZ, *Matthew 8-20: A Commentary*, Minneapolis, MN 2001 (Neukirchen-Vluyn 1997), 437-439; I.H. MARSHALL, *Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI 1978, 601; SNODGRASS, *Stories with Intent*, 104.

Furthermore. Lk's context (cf. Lk 15,1-3) could well reflect the situation in which Jesus found himself with his enemies on more than one occasion (cf., for example, Mk 2,17 and parallels): on the one hand, therefore, one can recall the criterion of coherence while, on the other, one can invoke that of discontinuity on the part of Jesus on account of his countercultural attitude towards sinners when compared with the religious atmosphere of his time. There are thus good reasons for maintaining the dominical authenticity of this parable, with significant and valuable information for Christology: «The awareness of Jesus, not only of going against the flow, but of representing the very attentiveness of God in dealing with the distant and the lost, by contrast with those who are happy with their own presumed righteousness».¹¹⁸

A final comment which we choose to make concerning the definition of parable proposed by Meier: in our opinion, one does not obtain from it a peculiar element present in many of Jesus' narrative parables which do not intend so much to communicate a message, as emphasised by Meier,¹¹⁹ as to provoke an effect in the hearer, to press him to take up a position. With this aim, they make use of a linguistic mechanism of a dialogical-argumentative type, as has been well illustrated by Fusco,¹²⁰ and which is shown to be fundamental for grasping the very essence of the parables of Jesus. If we fail to appreciate this – as Fusco declares – «we are precluded from the possibility of identifying in it the elements of continuity and discontinuity which link the parables of Jesus to and at the same time distinguish them from their post-Easter

¹¹⁸ Thus R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù in Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, 1. Gli inizi*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 104-105. Cf. also the already cited study of DUPONT, «Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue», 336-338, where methodological indications are also offered for verifying dominical authenticity.

¹¹⁹ MEIER, *A Marginal Jew. Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, 33: «The parables of the historical Jesus are comparative short stories [...] memorable stories [used by him] to draw his fellow Israelites into his worldview, bring them up short, and force them to consider their lives and values in the face of some crisis. For all their puzzling nature, [...] they convey in a uniquely powerful way his prophetic proclamation to Israel. As such, they possess and communicate content and intentionality, aimed at a specific people at a pivotal moment in their history»; «for all their playful aspects, Jesus' parables are not idle games but specialized tools for teaching [...] the parables are one way in which Jesus engagingly conveys and forcefully inculcates the message that he also proclaims in non parabolic speech»; cf. also 34-35; 37.41 and 60-62 (here, we have the extensive note 14).

¹²⁰ Cf. FUSCO, «Parabola-Parabole», 1085-1988.

rereadings and rewritings»,¹²¹ and so come to lack a significant contribution to the quest for the authenticity of the parables.

To summarise: according to the result and interpretation which Meier presents in his work, we can and must continue to witness to the historical fact that Jesus used parables in his teaching. What cannot be established with certainty, on account of the lack of support of the criteria of historicity for many of them, is that Jesus taught this or that specific parable.¹²² Meier himself summarises in just two pages the gain for Christology represented by the four parables which «survived» critical scrutiny.¹²³ Consistently, he concludes by stating that – contrary to the general traditional conviction – the parables do not in fact make a great contribution to the reconstruction of the Historical Jesus. In comparison with what we can know of Jesus' even without them (the reference is to his previous volumes),¹²⁴ the authentic parables, few and not connected with one another, have a very limited significance, with a secondary and modest contribution to make.¹²⁵

Meier's point of view represents a real *volte face* as a result of which one could arrive directly at sustaining the opposite thesis, that is, that an encounter with a parable should arouse doubts concerning its dominical authenticity rather than certainties.

Conclusion

This survey of studies of the last century and more on the dominical authenticity of the parables has shown that this field of research has remained continually lively and dynamic, characterised more or

¹²¹ FUSCO, postscript to WEDER, *Metafore del Regno*, 388.

¹²² MEIER, *A Marginal Jew. Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, 366-367: «The parables do not provide the most secure road or easiest way into the teaching of the historical Jesus. This is not to deny that Jesus taught in parables; there is sufficient multiple attestation for that basic fact, supported as well by the criterion of coherence. What all too often lacks the support of multiple attestation – or any other criterion of historicity – is that Jesus taught this or that particular parable [...] many of the parables necessarily lie in the literary limbo of *non liquet* [...] at least some of the Synoptic parables most probably [are] creations of [...] the evangelists».

¹²³ *Ibid.*, 373-375. Cf. above, where we have given individual treatment to the four parables held to be authentic.

¹²⁴ Meier explains it this way also because the volume on the parables comes after the others: it was necessary first to produce the general picture in which to set them, cf. *ibid.*, 372. Dodd had already had this insight, cf. DODD, *Le parabole del Regno*, 34.

¹²⁵ Cf. MEIER, *A Marginal Jew. Vol. V. Probing the Authenticity of the Parables*, 375.

less explicitly by its constant relationship with the more general sphere of the Historical Jesus recently represented by the so-called «Third Quest». In this area, the basic focus is on the continual attempts at reconstructing the parables or their «original» *Sitze im Leben*: proving, that is, the historic authenticity of the parables with the aim of getting back to the earthly Jesus. In the light of the criticism of such attempts, they are revealed not infrequently to be not very sound and too influenced by the more or less arbitrary assumptions of the individual scholars. As a result of this, exegetes have generally become more prudent in taking up clear and distinct positions. All told, one could observe that the initial optimism (cf. Jülicher, Dodd, Jeremias) has been redimensioned, and, at times – as in the case of Meier – disappointed.

The importance of the statement, «Jesus taught in parables», which is also made by Meier, would be redimensioned indeed if we were to limit ourselves to considering as authentic only four of them; at least we would have to correct it, and, if we were to apply a minimalist interpretation, to say: «On some – rare – occasions, Jesus spoke in parables»! (though that is not Meier's position). This would be to pronounce invalid the dominical reliability of a third of the sayings of Jesus, some really noteworthy material.

However, having made the due observations – some of which we have tried to set out above – we hold that it is possible to hold the more extreme positions in balance and to continue to study the parables from the historical point of view in order to grasp their originality and the riches which come from Jesus (cf. Fusco and Theissen); without them, much of what we know about the earthly Jesus would be excluded.

The parables remain, if not *the privileged way*, then *an inescapable way* of access to the earthly Jesus and his Christology.

GIUSEPPE PULCINELLI
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00184 Roma
pinopul@tin.it

Parole chiave

Parabole evangeliche – Gesù storico – Criteri di storicità – Contesto giudaico – Cristologia

Keywords

Gospel parables – Historical Jesus – Criteria of historicity – Jewish context – Christology

Sommario

Il presente studio indaga se e come i maggiori studiosi delle parabole si sono posti la domanda sull'autenticità gesuana di esse e quindi sul contributo che le parabole possono fornire alla ricostruzione del «Gesù storico», e in particolare del suo insegnamento. Si parte dall'opera pionieristica di Jülicher (1886-1889) fino ad arrivare alla recente pubblicazione di J.P. Meier, il V volume del suo *A Marginal Jew* (2016), dedicata appunto a testare l'attribuibilità delle singole parabole evangeliche al Gesù terreno. Quest'ultimo studio muove una critica incisiva alla comune convinzione che le parabole siano il materiale più attendibile per avvicinarsi alla predicazione gesuana, e perciò rappresenta una svolta nella storia dell'interpretazione. Nel nostro contributo si dedica la dovuta attenzione all'evolversi dei cosiddetti «criteri di storicità» e all'uso che ne è stato fatto dai singoli autori, assieme al confronto con le parabole rabbiniche. Nella parte finale si prende posizione riguardo all'opera di Meier con osservazioni critiche e domande aperte.

Summary

The present study enquires if and how the major scholars of the parables have tackled the question of their authenticity and so into the contribution which the parables can make to the reconstruction of the «Historical Jesus», and, in particular, of his teaching. The study starts with the pioneering work of Jülicher (1886-1889) and ends up with the recent publication of J.P. Meier, the fifth volume of his *A Marginal Jew* (2016). The latter is devoted precisely to assessing whether the individual parables can be attributed to the earthly Jesus. It poses incisive criticism at the belief that the parables are the most reliable material for getting near to the preaching of Jesus. It thus represents a turning point in the history of interpretation. In this contribution, we pay due attention to the evolution of the so-called «criteria of historicity» and to the use made of them by individual authors as well as to comparison with the rabbinic parables. The final part takes a position with regard to Meier's work with critical observations and candid questions.

Sul concetto di malattia e guarigione nell'antichità cristiana. Analisi iconografica e archeologia della devozione

È noto come, nell'Antichità, la malattia sia considerata una punizione e una colpa da espiare,¹ l'ira di un dio può causare la malattia.² La colpa umana, causata volontariamente o involontariamente,

¹ Per la problematica e alcuni esempi come lo scoppio della peste, conseguenza dell'ira di Apollo: W. BURKERT, «Prolusione: Asclepio – Un dio guaritore nel contesto dei politeismi greco e romano», in E. DE MIRO – G. SFAMENI GASPARRO – V. CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno Internazionale (Agrigento, 20-22 novembre 2005)*, Roma 2009, 20; G. SFAMENI GASPARRO, «Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani», in E. DAL COVOLO – G. SFAMENI GASPARRO (edd.), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, Roma 2008, 18-19. Si ricordino i primi versi del proemio dell'Iliade nella traduzione di Vincenzo Monti: «Cantami, o Diva, del Pelide Achille l'ira funesta che infiniti addusse lutti agli Achei, molte anzi tempo all'Orco generose travolse alme d'eroi, e di cani e d'augelli orrido pasto lor salme abbandonò (così di Giove l'alto consiglio s'adempì), da quando primamente disgiunse aspra contesa il re de' prodi Atride e il divo Achille. E qual de' numi inimicollì? Il figlio di Latona e di Giove. Irato al Sire destò quel Dio nel campo un feral morbo, e la gente perì: colpa d'Atride che fece a Crise sacerdote oltraggio». Per un approccio completo al tema della malattia come conseguenza e metafora del peccato nella cultura pagana e cristiana cf. I. MAZZINI, «La malattia conseguenza e metafora del peccato nel mondo antico, pagano e cristiano», in E. DAL COVOLO – I. GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: un magistero ancora attuale? Atti del Convegno internazionale di studi (Troina, 29 ottobre - 1° novembre 1997)*, Troina (EN) 1998, 159-172. Si veda anche il contributo di L. PERILLI, «Asclepio e Ippocrate, una fruttuosa collaborazione», in A. MARCONE (ed.), *Medicina e società nel mondo antico. Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005)*, Firenze 2006, 26-54, per l'analisi di alcune fonti come il fr. 9 della tragedia *Bellerofonte* di Euripide in cui si evidenzia la distinzione tra malattia di origine divina e quella di origine umana: «Quanto alla malattia, il medico deve prenderne visione e trattarla senza prescrivere rimedi uno dopo l'altro, se non sono adatti alla malattia. Le malattie dei mortali, ci sono quelle determinate da sé, e quelle che invece vengono dagli dèi, ma noi le curiamo secondo il *nomos*. Una cosa però voglio dirti: se gli dèi fanno qualcosa di biasimevole, non sono dèi».

² Nel *De ira Dei* di Lattanzio l'ira divina viene vista come necessaria, Cristo è considerato *doctor iustitiae*. La malattia viene considerata come punizione divina in Lat-

può essere cancellata solamente attraverso giuste pratiche rituali: solo così l'uomo può attendersi la guarigione.³ La concezione dominante è quella della causa-effetto, ovvero la malattia come conseguenza del peccato, e tale prospettiva si può individuare anche in tanti passi vetero-neotestamentari.⁴

Nel libro della Genesi (c. 3) il peccato della disobbedienza e della inosservanza del comando di Dio viene punito con la sofferenza, l'affanno, la fatica; nell'Esodo (cc. 7-11) YHWH punisce il faraone d'Egitto e la sua gente con le dieci piaghe, come conseguenza della cattività del popolo di Israele; in Is 3,11 si legge: «Guai all'empio! Lo coglierà la sventura, poiché gli capiterà secondo l'opera delle sue mani»; ancora in Is 34,2: «Perché il Signore si è adirato contro tutte le nazioni, si è sdegnato contro tutti i loro eserciti, li ha condannati all'anatema, li ha destinati al massacro...»; «Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il

tanzio, mentre in Cipriano, nel *De mortalitate* (9), i mali fisici che tormentano la vita terrena servono per avere la beatitudine eterna (F. CORSARO, «Le infermità come punizione divina. La bellezza e il vigore fisico inscindibili dalle virtù morali nel "nuovo corso" del *De Mortibus Persecutorum* di Lattanzio», in E. DAL COVOLO – I. GIANNETTO [edd.], *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori. Atti del Convegno Internazionale di Studi [Troina, 29 ottobre – 1° novembre 1999]*, Troina [EN] 2000, 155-165). In Cipriano anche la terribile e temutissima peste diventa mezzo efficace che porta alla salvezza (C. BURINI DE LORENZI, «Mortalitas ista ... Salutaris excessus [Cipriano, *De Mortalitate* 15]», in S. ISETTA (ed.), *Io sono il Signore, colui che ti guarisce. Malattia versus religione tra antico e moderno. Atti del Convegno internazionale (Roma, 26-29 maggio 2010)*, Bologna 2012, 241-253. Un contributo sulla percezione della malattia quale punizione nell'Antico Testamento con uno sguardo rivolto al cristianesimo moderno: Z. ZIMOWSKI, «Terapia, etica, religione», in ISETTA (ed.), *Io sono il Signore, colui che ti guarisce*, 19-31.

³ SFAMENI GASPARRO, «Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani», in DAL COVOLO – SFAMENI GASPARRO (edd.), *Cristo e Asclepio*, 22. Asclepio è stato definito come una divinità non punitrice, guarisce i propri malati senza chiedere il motivo della malattia (BURKERT, «Prolusione: Asclepio», 20); tuttavia, da un'iscrizione del IV secolo a.C. proveniente dal santuario di Epidauro, si apprende che un tale Kefisia derideva il potere del dio di guarire gli storpi; Asclepio per punire la sua arroganza fece sì che, mentre cavalcava, il cavallo si imbezzarrisce provocandogli una storpiatura al piede. Fu portato nel santuario e solo dopo aver supplicato il dio, guarì; MAZZINI, «La malattia conseguenza e metafora del peccato», 162. Anche nelle *Adversus Nationes* di Arnobio si evidenzia che una delle differenze fondamentali con Asclepio è quella che Cristo porta il suo aiuto indistintamente a buoni e cattivi: cf. E. DAL COVOLO, «Asclepio/Esculapio nella letteratura cristiana antica (secc. II-IV)», in *Salesianum* LXIX(2007), 348.

⁴ Si veda il *GLNT*, s.v. ἁμαρτάνω, ἁμαρτημα, ἁμαρτία, I, 715-862, dove vengono analizzati i diversi significati etimologici (colpa, peccato, malattia), le differenti forme linguistiche del termine «peccato» e i relativi passi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

benessere e provo la sciagura, io, il Signore, faccio tutto questo» (Is 45,7); in Sir 40 viene espressa la miseria umana, specie del peccatore: «(...) ma per i peccatori sette volte di più: morte, sangue, contesa e spada, disastri, carestia, rovina e piaghe. Questi mali sono stati creati per gli empi, a causa loro è avvenuto il diluvio»; in Ger 16,1-13: «Perché il Signore ha pronunciato contro di noi tutte queste grandi malvagità e qual è la nostra iniquità e quali i nostri peccati che abbiamo commesso contro il Signore nostro Dio?». In Am 3,6 si legge: «Se accadrà sventura in città non sarà il Signore che l'ha fatto?» e in 9,10: «Per la spada morranno tutti i peccatori del mio popolo, essi che dicono: Non farai avvicinare né farai arrivare in mezzo a noi la sventura». Alcuni passi del Secondo libro di Samuele (24,11-13.15-16) testimoniano ulteriormente la punizione e la guarigione voluta e operata da YHWH: «La parola del Signore era stata rivolta al profeta Gad, veggente di Davide, in questi termini: Va' a parlare a Davide: così dice il Signore. Ti propongo tre castighi a scelta: verrà per tre anni la fame nel tuo paese, o per tre mesi dovrai fuggire davanti ai tuoi nemici che ti inseguiranno, o vi dovranno essere tre giorni di peste nel tuo regno. Davide scelse la peste (...). Morirono fra il popolo settantamila uomini finché il Signore si mosse a pietà per tanta sciagura e disse all'Angelo che percuoteva il popolo: Basta! Ora ferma la tua mano».

Nel libro di Giobbe la malattia è prova della fede incondizionata: Satana colpisce Giobbe con la miseria e con una brutta malattia, un'ulcera maligna che dai piedi si estende fino al capo.⁵ La moglie isti-

⁵ Giobbe è costretto a vivere in un letamaio secondo la versione greca dei Settanta, *seduto in mezzo alla cenere* nella tradizione della Vulgata. Uno studio sulla figura di Giobbe nella cultura paleocristiana con un approccio alle fonti scritte e iconografiche è quello di M. PERRAYMOND, *La figura di Giobbe nella cultura paleocristiana tra esegesi patristica e manifestazioni iconografiche*, Città del Vaticano 2002; fondamentali alla conoscenza del personaggio biblico anche i lavori di L. CARNEVALE (*Giobbe dall'antichità al Medioevo*, Bari 2010; «Giobbe, il malato: proposte di lettura tra Bibbia, agiografia e scienza», in *Vetera Christianorum* 49[2012], 161-170) a cui si rimanda per le ipotesi di identificazione della malattia, della guarigione attraverso l'*incubatio* e i riferimenti bibliografici. Sul valore pedagogico della sofferenza che troveremo, poi, anche in Paolo e Girolamo («quando sono debole allora sono forte»), cf. U. MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati nell'antichità cristiana», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 249.276-277. Quest'ultimo aspetto caratterizza anche il monachesimo bizantino, come riportato in alcuni passi del *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco: R. FUSCO, «La cura del corpo nella tradizione monastica bizantina tra V e VII secolo. La testimonianza agiografica», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 388-389. In Agostino si trova il parallelo tra il malato e il martire: MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 277, anche per il testo contenuto nei *Sermones*.

ga Giobbe a rinnegare Dio, ma lui le risponde: «Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare anche il male?» (Gb 2,7-10); «Veramente è lui che produce la piaga e la medica, colpisce e con le sue mani risana» (Gb 5,18); su quest'ultimo tema in Siracide (11,14) si legge: «Il bene e il male, la vita e la morte, la povertà e la ricchezza vengono dal Signore».

Nel libro di Siracide (38,1-4) viene presentata anche l'importanza del medico, perché figura direttamente connessa all'Onnipotente: «Onora il medico per le sue prestazioni, perché il Signore ha creato anche lui; l'arte di guarire viene dall'Altissimo (...). Il Signore ha creato le medicine dalla terra, l'uomo di senno non le detesta».

Nel Secondo libro dei Maccabei si esorta a «non sconcertarsi per tali sventure e a pensare piuttosto che i castighi furono dati non per la rovina, ma per la correzione della nostra gente. Noi, infatti, soffriamo per i nostri stessi peccati» (7,32).

Molti passi del Nuovo Testamento documentano i tanti miracoli di guarigione operati da Gesù.⁶

Gesù guarisce un uomo affetto da idropisia (Lc 14,1-6), malati di lebbra⁷ (Mt 8,1-3; Lc 17,11-18), paralitici, sordi, ciechi, muti (Mt 9,27-32), epilettici, ma anche indemoniati (Mc 1,23-28; 9,14-29; Mt 8,16,28; 9,32-34; 12,22; 15,22-28; Lc 6,18-19; 7,21; 8,26-39; 9,37-44; 13,10-13),⁸

⁶ Sul valore etimologico e semantico del termine «miracolo» cf. S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Roma-Bari 1999, 24-28.115-118. Per una prima lettura del tema del miracolo nel mondo pagano e cristiano cf. G. SFAMENI GASPARRO, «Tra religione e magia: il confronto tra pagani e cristiani sul tema delle guarigioni miracolose nella testimonianza di Giustino (II sec. d.C.)», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 119-153. Per un approccio iconografico e iconologico ai temi di guarigione e salvezza che si trovano, ad esempio, nelle lastre policrome del Museo Nazionale Romano, si rimanda allo studio di F. BISCONTI, «Le lastre policrome del Museo Nazionale Romano», in H. BRANDENBURG – S. HEID – C. MARKSCHIES (edd.), *Salute e guarigione nella tarda antichità. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 20 maggio 2004)*, Città del Vaticano 2007, 93-106: vedi *infra*.

⁷ Nell'AT la lebbra viene ritenuta la piaga con cui YHWH punisce i peccatori: MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 265, anche per gli esempi veterotestamentari riportati. Ancora nel monachesimo bizantino la lebbra viene considerata punizione divina, come si evince dal racconto di Abba Policronio relativamente a un monaco del cenobio di Pentucla che, *combattuto dall'istinto sessuale*, lasciò il monastero e appena entrato *nella casa della fornicazione* si riempì di lebbra. Ravvedutosi tornò nel monastero. Rese grazie a Dio dicendo: *Il Signore mi mandò questo castigo per salvarmi l'anima*: FUSCO, «La cura del corpo», 389.

⁸ Mc 9,14, Lc 9,37 e Mt 17,14-21 riferiscono lo stesso fatto, ma in Marco e Luca si parla di un indemoniato, in Matteo di un ragazzo epilettico. Solo nel passo di Matteo il padre dice a Gesù che il proprio figlio è affetto da epilessia, mentre negli altri vangeli si

risuscita i morti, come la figlia di Giairo (Lc 8,49-56) e Lazzaro (Gv 11,1-44).

Anche nel Vangelo la malattia sembra essere un peccato da espiare tanto che in Giovanni 9,1, nel racconto del cieco nato, i discepoli chiedono a Gesù: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco? Rispose: Né lui ha peccato né i suoi genitori». Gesù guarisce mettendogli del fango e della saliva sugli occhi. Il testo prosegue con Gesù che dice al cieco di recarsi alla piscina di Siloe (che significa l'Inviato) a lavarsi, ed ecco che riprende a vedere.⁹

Gesù viene preso da compassione e guarisce gli infermi (Mt 14,14), risuscita un giovanetto, unico figlio di una vedova (Lc 7,11-17). Mentre si trova nella casa di Pietro guarisce la suocera colpita dalla febbre (Mt 8,14-15; Mc 1,20-31; Lc 4,38-39)¹⁰ e intanto si recano da lui molti ossessi a cui scaccia gli spiriti con la sola parola e guarisce, quindi, gli infermi. «Così si adempì quanto fu annunciato dal profeta Isaia che dice: Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle nostre malattie» (Mt 8,17).

L'operato di Gesù è caratterizzato prima dalla guarigione dell'infermità dell'anima.¹¹ Nel passo della guarigione del paralitico Gesù

parla di uno spirito che lo prende; Gesù con parole minacciose scaccia il demonio e lo guarisce. È evidente come l'epilessia non fosse considerata o, forse meglio, riconosciuta come malattia, ma come una forza demoniaca, se Cristo agisce come con gli ossessi. Sono attestati anche casi in cui muti, sordi e ciechi sono posseduti da una infestazione malefica, tanto che Gesù prima libera l'infermo dalla forza demoniaca e poi lo guarisce nel fisico (si veda ad es. il caso in Mt 9,32; 12,22). Sulla liberazione dell'ossesso in alcune fonti scritte antiche e medievali cf. L. GIORDANO, «La liberazione dell'ossesso in alcuni testi antichi e medievali», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 167-176. Per l'epilessia quale malattia sacra o razionale, così come la lebbra, cf. G. COSMACINI, *La religiosità della medicina. Dall'antichità a oggi*, Roma-Bari 2007, 20-22 e 40-41.

⁹ Sul significato del miracolo del cieco nato, quindi peccatore alla nascita e uomo risanato grazie al battesimo in IRENEO (*Adversus haereses* 5, 15, 13) e in AMBROGIO (*Epistulae* 80), simbolo dell'uomo dal cuore cieco, che dopo Siloe, apre gli occhi, si veda F. BISCONTI, «Malattia e guarigione nell'arte paleocristiana», in *L'Osservatore Romano*, 11 febbraio 2010.

¹⁰ Cf. per l'esegesi del passo, e per la febbre con significato demoniaco, A.V. NAZZARO, «La febbre della suocera di Pietro nell'esegesi patristica», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 21-45. La febbre, uno dei castighi di YHWH per il popolo infedele, è vista nel NT come una forza malefica, tanto che Gesù nei passi relativi alla guarigione della suocera di Pietro scaccia la febbre minacciandola, proprio come se fosse un demone: «Allora chinatosi su di lei, minacciò la febbre e la febbre la lasciò» (Lc 4,39).

¹¹ Cf. *supra*, la nota 8 relativamente alla guarigione di muti, ciechi e sordi indemoniati. Per un analitico contributo sui passi relativi alla guarigione degli indemoniati del

dice: «Coraggio, figliolo, sono rimessi i tuoi peccati» (Mt 9,2). Così nell'episodio dell'emorroissa: «Una donna che da dodici anni soffriva perdite di sangue, si avvicinò e da dietro gli toccò il lembo del mantello. Si era detta fra sé: Se riuscirò almeno a toccare il suo mantello, sarò guarita. Gesù si voltò, la guardò e disse: Coraggio, figliola, la tua fede ti ha salvata» (Mt 9,20-22).¹²

Il testo di Giovanni (5,1-18) sulla guarigione alla piscina di Betesda ci narra di un uomo infermo da trentotto anni che insieme a una moltitudine di ciechi, zoppi, invalidi giaceva vicino alla piscina, dove un an gelo a «intervalli scendeva nella piscina e agitava l'acqua: il primo a entrarvi dopo l'agitazione dell'acqua guariva da qualsiasi malattia». Gesù chiede all'infermo: «Vuoi guarire?». Questi risponde che non c'è nessuno che lo possa fare entrare nella piscina e che c'è sempre qualcuno prima di lui; ecco allora che Gesù gli dice: «Alzati, prendi il tuo giaciglio e cammina». Poi lo trova nel tempio e gli dice: «Non peccare più, perché non ti avvenga di peggio».

Tanti sarebbero i passi da riportare, ma ciò che emerge da quelli ora presentati è che nell'Antico Testamento la malattia, la sofferenza sono consequenziali al peccato, come si evince dai passi della Genesi, così come nel libro di Giobbe la malattia diventa prova della fede assoluta e senza riserve nei confronti di Dio. Il Signore produce la piaga ma la guarisce, genera la malattia, la sofferenza e nel contempo il rimedio, la cura. Egli è malattia e farmaco, infermità e antidoto.

I passi del Vangelo dimostrano che Gesù salva gli infermi prima nell'anima e poi nel corpo: a questi vengono rimessi i peccati, la fede li guarisce, li salva. In Mt 4,23 si legge che il compito di Gesù è quello di insegnare nelle sinagoghe, predicare il vangelo del Regno e sanare, guarire ogni malattia e ogni infermità nel popolo.

Il nesso peccato-malattia è ben noto anche in Agostino,¹³ così come la metafora medico = Cristo, peccatore = malato. Significativo è

NT e alla figura di Gesù medico si rimanda a C. MAZZUCCO, «Gesù e le guarigioni di indemoniati», in ISETTA (ed.), *Io sono il Signore, colui che ti guarisce*, 179-197.

¹² Per una esegesi testuale, gli aspetti iconografici, e iconologici si veda B. BAERT, «Chi ha toccato i miei vestiti? La guarigione della donna con l'emorragia fra testo, immagine e tabù nella cultura visiva del primo medioevo», in *IKON* 3(2010), 393-412.

¹³ M. MARIN, «Tipologie agostiniane del malato», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 375-388. La metafora medico-malato è nota anche nelle *Confessiones* (X,39) di Agostino: «Abbi pietà di me, Signore! Vedi: non ti nascondo le mie ferite. Tu sei il medico, io sono il malato». Per la locuzione «medica» di *pharmacum immortalitatis* intesa come metafora dell'eucaristia nella *Lettera agli Efesini* (20,2)

l'esempio di Pietro che rinnegando per tre volte Cristo è paradigma di come l'apostolo sia da considerare il malato «incauto e presuntuoso» e Cristo il vero medico. «La malattia di Pietro è la presunzione,¹⁴ che significa mancanza di umiltà; ma è anche timore e paura, collegati alla incapacità di leggere dentro se stesso».¹⁵ Il vero medico vede, il malato non conosce la sua malattia

Ambrogio dichiara apertamente nel *Commento a Luca* (6) che il Signore manda ogni malattia, la cecità, la febbre a coloro che peccano.¹⁶

Ci sono autori cristiani, tuttavia, che negano ogni rapporto tra il peccato e la malattia, in quanto Dio non può essere causa di mali, essendo bene supremo e non vendicativo. Gesù nel Discorso della montagna¹⁷ parla di un Padre misericordioso superando la legge del taglione¹⁸ dell'Antico Testamento («vita per vita, occhio per occhio, dente

di Ignazio, vescovo di Antiochia cf. R. BRACCHI, «Pharmacum immortalitatis (Ignat., E 20,2)», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 271-297.

¹⁴ La presunzione già nella tradizione dei LXX appare spesso quale peculiarità propria del peccatore; cf. *GLNT*, I, 770-771.

¹⁵ MARIN, «Tipologie agostiniane del malato», 381-382.

¹⁶ Cf. MAZZINI, «La malattia conseguenza e metafora del peccato», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana* (1998), 159-172, qui 164. Per i diversi tipi di malattia intesa come metafora del peccato e il relativo scopo epistemologico e pedagogico cf. MAZZINI, «La malattia conseguenza e metafora del peccato», 169-171.

¹⁷ Mt 5,38-48; Lc 6,27-36. È evidente che nei passi citati all'interno del contributo si fa riferimento ai vangeli canonici, ma è necessario sottolineare che la figura che emerge dagli apocrifi non è certo quella di un Cristo misericordioso, se prendiamo come testimonianza i numerosi passi in cui Gesù si vendica facendo crollare templi (non ruscita poi i sacerdoti e i ministri di Apollo) o provocando la morte. Emerge che spesso è Maria a intercedere affinché Gesù guarisca i malati o risusciti i morti; lei stessa è autrice di miracoli: guarisce lebbrose e indemoniate aspergendo l'acqua in cui si è fatto il bagno Gesù (*Vangelo dell'infanzia arabo siriano*). Maria diventa mezzo in quanto opera miracoli attraverso il potere di Cristo, un potere che si manifesta anche in quelle cose soltanto toccate dal figlio: l'acqua, la stoffa della tunica, ecc. Questo tipo di guarigione *ex contactu* caratterizza anche la prassi terapeutica di alcuni monaci, come ad es. dell'eremita Giovanni, di cui ci parla Rufino nell'*Historia Monachorum*: cf. M. MARRITANO, «La cura del corpo nella *Historia Monachorum* di Rufino», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 329-362, qui 353. Esula dal presente contributo la trattazione relativa alle reliquie, che vanta una approfondita e vastissima bibliografia.

¹⁸ Tale normativa, conosciuta già nel Codice di Hammurabi, prevedeva anche la pena o la ricompensa per il medico a seconda del risultato ottenuto («Qualora un medico faccia una grande incisione con il coltello operatorio, e lo uccida, o apra un tumore con il coltello operatorio, e tagli l'occhio, gli saranno tagliate le mani» [215]. «Qualora un medico guarisca l'osso rotto o la parte molle ammalata di un uomo, il paziente pagherà al medico cinque shekels in denaro» [221]).

per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, piaga per piaga»: Es 21,23-25; Lv 24,17-20; Dt 19,18-21) e della vendetta indiscriminata («Sì io ho ucciso un uomo perché mi ha ferito, e un giovane perché mi ha contuso. Se Caino sarà vendicato sette volte, Lamec lo sarà settantasette volte»: Gen 4,23-24).

Tra questi si annoverano Tertulliano, Minucio Felice, Origene, Basilio di Cesarea. Quest'ultimo nell'omelia *Quod Deus non est auctor malorum*¹⁹ afferma che Dio non è la causa dei nostri mali: credo il corpo ma non la malattia, l'anima ma non il peccato. Così Girolamo, per smentire tale connubio, si rifà al passo neotestamentario del cieco nato e del quesito posto dai discepoli e della relativa risposta di Gesù.²⁰

Se da un lato gli autori cristiani tendono a non considerare la malattia esplicitamente dipendente e connessa a Dio, dall'altro utilizzano la metafora del peccato come mezzo, il cui compito è pedagogico ed epistemologico.²¹

La malattia è, dunque, necessaria in quanto medicina per i peccatori. Origene, nei *Principi* (2,5.3), afferma che Dio punisce perché i peccatori hanno bisogno di questa medicina. Solo colui che è capace di riconoscere il proprio malanno ricorrerà al medico, quindi, risanato, ringrazierà Dio come colui che gli ha ridato la salute (3,1.12).²²

Il rapporto castigo-medicina²³ si trova anche in autori classici come Platone, dove il castigo viene considerato terapia, e nel *Gorgia* Socrate, nel dialogo con Polo, definisce il castigo benefico per chi lo riceve; in Plutarco,²⁴ secoli dopo, il castigo sarà considerato non come

¹⁹ PG XXXI, 329-353; cf. MAZZINI, «La malattia conseguenza e metafora del peccato», 165; F. TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo: un contemporaneo vissuto sedici secoli fa*, Cantalupa (TO) 2008, 120-122.

²⁰ Vedi *supra* per la contestualizzazione del passo evangelico. Per il riferimento a Girolamo e alla *Lettera* 68 si rimanda a MAZZINI, «La malattia conseguenza e metafora del peccato», 165.

²¹ Cf. *ibid.*, 170-172.

²² T. PISCITELLI CARPINO, «Origene: la terapia medica 'ombra' della terapia divina», in ISETTA (ed.), *Io sono il Signore, colui che ti guarisce*, 65-87, qui 67. Più in generale, per un'analisi sulla concezione della terapia medica come metafora della terapia divina in Origene e sulla sacra Scrittura intesa come medicina dell'anima, cf. *ibid.*, 85-87.

²³ Il peccato è ritenuto una «sostanza che produce malattia». Per una tale definizione e per lo sviluppo della problematica nel mondo greco si rimanda a GLNT, I, 818 (e più genericamente, 802-819).

²⁴ PLUTARCO, *De sera numinis vindicta*, 20.

effetto dell'ira di Dio, ma elemento necessario per salvare il malvagio dai suoi mali.²⁵

La malattia e la guarigione nel passaggio dal paganesimo al cristianesimo

Asclepio è notoriamente considerato il dio²⁶ della medicina²⁷ dell'antichità, tanto che autori come Apuleio e l'imperatore Giuliano l'Apostata, a distanza di due secoli l'uno dall'altro, ricordano come numerosi siano i santuari a lui dedicati.

²⁵ Cf. PISCITELLI CARPINO, «Origene», 66-67 nota 2.

²⁶ Per il complesso processo di deificazione e una lettura delle fonti si veda H. GRÉGOIRE, *Asklēpios Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles 1949, 11-27; A. KRUG, *Medicina nel mondo classico*, Firenze 1990, 125-134; A. SCIBILIA, «Asclepio e la magia: i papiri magici greci», in DE MIRO – SFAMENI GASPARRO – CALI (edd.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, 265-275, con bibliografia. Si veda anche l'apparato bibliografico in G. SFAMENI GASPARRO, «Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menuthis e Tecla a Seleucia», in *ὄραος* 9(2007), 321 nota 2. Un'ipotesi sull'etimologia del nome Asclepio, sull'identificazione come dio-talpa, il rapporto con Apollo Sminteo (lo sterminatore dei topi) e Rudra, quindi l'importanza della talpa nella medicina popolare e magica dell'antichità con una lettura di alcune fonti: GRÉGOIRE, *Asklēpios*, 52-63. Nello stesso volume, R. Grossens (129-173) specifica l'utilizzo dell'attribuzione *topo* e *talpa*. Non si dimentichi che la peste è causata dai topi; Apollo irato fa scaturire una brutta pestilenza; Asclepio viene portato sull'Isola Tiberina per sconfiggere la peste. Si ringrazia l'amica prof.ssa Concetta Masseria per la segnalazione di questo volume.

²⁷ Per meglio comprendere il concetto di medicina divina e umana e l'importanza del dio, in quanto unico guaritore, si rimanda a G. SFAMENI GASPARRO, «Elio Aristide e Asclepio, un retore e il suo dio: salute del corpo e direzione spirituale», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana* (1998), 123-143, qui 211: «In ogni modo, sia nel quadro delle pratiche incubatorie compiute all'interno dei santuari a carattere iatromantico sia nel contesto più modesto e personale del sogno mantico interpretato in maniera opportuna dallo specialista, il recupero della salute era sempre percepito come frutto dell'azione soccorrevole e miracolosa del dio, alla cui "epifania", diretta o mediata da varie visioni oniriche, si attribuiva interamente l'efficacia risanatrice dei rimedi indicati, anche quando questi fossero omologhi a quelli prescritti dalla medicina "laica" del tempo». Si veda anche PERILLI, «Asclepio e Ippocrate», in MARCONE (ed.), *Medicina e società nel mondo antico*, per un approfondimento sul rapporto per nulla in contrapposizione tra medicina razionale e medicina divina. Più in generale, per un approfondimento sulla medicina, le medicine e la malattia nei poemi omerici e in altri testi scritti (Esiodo, Pindaro, Ippocrate, Platone, Teofrasto, Plauto, Catone, Galeno, ecc.), si rimanda a I. ANDORLINI – A. MARCONE, *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Milano 2004.

In alcuni loro scritti, rispettivamente il *De deo Socratis*²⁸ e il *Contra Galileos*,²⁹ tramandano locuzioni come *Aesculapius ubique* e πανταχοῦ τῆς γῆς, proprio a dimostrazione di come il culto, ormai, fosse diffuso ovunque nell'ecumene mediterranea. Rilevante, forse ancora di più, è sottolineare il *range* cronologico in cui si inseriscono questi autori, ovvero in secoli in cui il cristianesimo costituisce già un nuovo credo religioso.

Asclepio è, dunque, figura fondamentale per la comprensione del rapporto che intercorre, forse ancora oggi, tra la religione, la malattia e la medicina.

Personificazioni della guarigione e della salute sono divinità come Asclepio e Hygeia, il cui culto, nato alla fine del VI secolo a.C.,³⁰ si diffonde dal suo più grande centro, Epidauro, a città³¹ come Trezene, Pergamo, Cos, Corinto,³² Atene, Roma,³³ Fregelle, Agrigento, Si-

²⁸ APULEIO, *De deo Socratis* XV, 153: «(...) quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculum vitae gubernato pro numine postea ab hominibus praedit fanis et caerimoniis vulgo advertuntur, ut in Boeotia Amphiarus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiri, alius alibi gentium, Aesculapius ubique». Per un inquadramento della figura di Apuleio nei confronti del culto di Esculapio cf. L. MUSSO, «Esculapio in Africa Romana: tradizione punica, ellenizzazione, integrazione imperiale», in DE MIRO – SFAMENI GASPARRO – CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio*, 114-117.

²⁹ GIULIANO L' APOSTATA, *Contra Galileos* 235 C.

³⁰ M. TORELLI («Fenomenologia del culto di Asclepio. I casi di Epidauro, Trezene ed Atene», in DE MIRO – SFAMENI GASPARRO – CALÌ [edd.], *Il culto di Asclepio*, 49-65, qui 56) riferisce che la più antica attestazione del culto di Asclepio è da individuare in una dedica su una patera bronzea rinvenuta nell'*Asklepeion* di Epidauro.

³¹ Si citano solo alcune delle città in cui sono presenti *Asklepeia*, visto il numero elevato di esempi che si potrebbero addurre, ma che esulano dalla presente trattazione. Ciò che preme sottolineare è invece l'ampia area geografica interessata, da Oriente a Occidente, come ricorda Apuleio: *ubique*.

³² Scavi archeologici hanno evidenziato che sotto il santuario di Asclepio vi era il tempio di Apollo, che secondo TORELLI, «Fenomenologia del culto di Asclepio», 50, è da leggere quale esempio della continuità culturale, ovvero Asclepio si è sostituito «senza traumi al padre».

³³ Il culto viene introdotto nel 291 a.C. sull'Isola Tiberina in seguito a una brutta pestilenza (la *diuturna pestilentia* ricordata poi da LATTANZIO, *Divinae Institutiones* 2,7,13) scoppiata durante la terza guerra sannitica, nel 293 a.C. Un'ambasceria recatasi a Epidauro portò il serpente sacro, ovvero uno degli attributi di Asclepio (l'isola venne denominata da Sidonio Apollinare in una lettera del 469 *Insula Serpenti Epidauri*). Diverse sono le fonti scritte che ci narrano dell'introduzione del culto a Roma per volere dei *Libri Sibillini*. Tra queste si ricordano LIVIO, *Ab urbe condita* X, 47, 7: «Multis rebus laetus annus vix ad solacium unius mali, pestilentiae urentis simul urbem atque agros, suffecit; portentoque iam similis clades erat, et libri aditi quoniam finis aut quod remedium eius mali ab dis daretur. Inventum in libris Aesculapium ab Epidauro Romam arcessen-

racusa, divenendo, in seguito, tema centrale di numerosi scritti di diversi autori cristiani.

I padri della Chiesa, infatti, hanno cercato di ostacolare ogni tipo di confronto e accostamento tra il Cristo che opera guarigioni e i *théioi ándres* pagani. «Essi orchestrarono una vera e propria strategia, orientata anzitutto a destituire di ogni credibilità l'assimilazione di "Cristo medico" ai *théioi ándres* pagani (valga per tutti il "caso" paradigmatico di Asclepio/Esculapio), e poi a bandire progressivamente la medicina collegata con il culto degli dei e con la magia».³⁴

È fondamentale sottolineare la fama e il successo che Asclepio ha riscosso nel corso dei secoli, anche per capire quanto valore/influenza ha avuto la sua figura nell'ambito del cristianesimo.

Sono stati adottati diversi motivi sul perché il culto abbia avuto una così lunga vita e si sia propagato in diverse aree del Mediterraneo. Tra questi³⁵ è stato annoverato il rito dell'*incubatio*, perché pone in un rapporto diretto, attraverso la visione onirica, il dio e il paziente-fedele; il retaggio apollineo;³⁶ la collaborazione tra la pratica medica e la guari-

dum; neque eo anno, quia bello occupati consules erant, quicquam de ea re actum praeterquam quod unum diem Aesculapio supplicatio habita est»), e OVIDIO, *Metamorfosi* XV, 626-728: «Quod petis hinc, propiore loco, Romane, petisses et pete nunc propiore loco! nec Apolline vobis, qui minuat luctus, opus este, sed Apolline nato. Ite bonis avibus prolemque accersite nostram»). Da sottolineare che anche ad Atene il culto sembra sia stato introdotto a causa di una tremenda peste scoppiata nel 430-429 a.C. Cf. E. SUÁREZ DE LA TORRE, «Il mito e il culto di Asclepio in Grecia in età classica ed ellenistico-romana», in DE MIRO – SFAMENI GASPARRO – CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio*, 27-48, qui 39. Sulla problematica relativa allo scoppio della peste si veda *supra*, nota 1. Si veda inoltre H. BRANDENBURG, «Esculapio e S. Bartolomeo sull'Isola Tiberina. La fine dei sacrifici pagani e il problema della continuità del culto in veste cristiana nella tarda antichità e nell'Altomedioevo», in BRANDENBURG – HEID – MARKSCHIES (edd.), *Salute e guarigione*, 15-51, per un inquadramento storico-archeologico del sacrario romano e per la problematica relativa alla chiesa di S. Bartolomeo sull'Isola Tiberina, quale continuità di culto del santuario di Esculapio.

³⁴ E. DAL COVOLO, «I cristiani dei primi secoli e la medicina, l'assistenza e la cura dei malati», in DE MIRO – SFAMENI GASPARRO – CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio*, 277-285, qui 284.

³⁵ KRUG, *Medicina nel mondo classico*, 126-127; SUÁREZ DE LA TORRE, «Il mito e il culto di Asclepio in Grecia», 46.

³⁶ La tradizione vuole Asclepio figlio di Apollo, da cui ha ereditato le doti mediche e mantiche: cf. anche KRUG, *Medicina nel mondo classico*, 134-135; G. SFAMENI GASPARRO, «Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia», in DE MIRO – SFAMENI GASPARRO – CALÌ (edd.), *Il culto di Asclepio*, 287-311, qui 291.

gione miracolosa, ovvero tra quella che possiamo definire la medicina razionale e la medicina religiosa/templare.³⁷

Che il culto di Asclepio abbia avuto lunga vita, anche in piena età cristiana, lo dimostrano, oltre agli scritti dei padri della Chiesa (Girolamo, ad esempio, agli inizi del V secolo riferisce che in molti *Asclepeia* veniva ancora praticata l'incubazione),³⁸ alcuni avvenimenti e testimonianze materiali.³⁹

Molto altro potrebbe essere aggiunto a quanto ora detto in nota, e il tutto acquista maggiore risonanza se si considera l'ordinanza di Teodosio, che già nel 391 istituiva la chiusura di tutti i templi. Da sottolineare, inoltre, la politica antipagana⁴⁰ di Giustiniano, che aveva pro-

³⁷ Si pensi, a titolo di esempio, che Ippocrate, fondatore della scuola medica di Cos, veniva ritenuto un diretto discendente di Asclepio. Anche Galeno, medico contemporaneo di Aristide, afferma di aver compiuto alcuni interventi chirurgici seguendo le istruzioni ricevute durante le visioni oniriche: cf. SFAMENI GASPARRO, «Elio Aristide e Asclepio», 229-231 e bibliografia di riferimento. Interessante a tal proposito una gemma «greco-romana» in cui è raffigurato un medico nell'atto di visitare un bambino con il ventre gonfio alla presenza di Asclepio: cf. M. GRMEK – D. GOUREVITCH, *Le malattie nell'arte antica*, Firenze 2000, 163. Per un riferimento alle fonti sulla concezione etica della professione del medico dall'antichità classica al cristianesimo cf. S. SCONOCCHIA, «La concezione etica nella *professio medici* dall'antichità classica alla medicina monastica», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 173-225. Un contributo sui medici e le malattie in età antica è quello di G. DE SENSI SESTITO (ed.), *L'arte di Asclepio. Medici e malattie in età antica. Atti della giornata di studio sulla medicina antica (Università della Calabria, 26 ottobre 2005)*, Soveria Mannelli (CZ) 2008.

³⁸ «Nihil fuit sacrilegii quod Israel populus praetermitteret, non solum in hortis immolans, et super lateres thura succedens, sed sedens quoque uel habitans in sepulcris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant sub nocte silenti ut somnis futura cognoscerent. Quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorum que aliorum, quae non sun aliud, nisi tumuli mortuorum» (GIROLAMO, *Commentaria in Isaiam XVIII*, 65.4); cf. E.J.-L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, MD 1944-1945 (rist. New York 1998), 143 nota 294; L. CANETTI, «Sogno e terapia nel Medioevo latino», in A. PARAVICINI BAGLIANTI (ed.), *Terapie e guarigioni*, Firenze 2010, 25-54, qui 43 nota 67.

³⁹ Cf. BURKERT, «Prolusione: Asclepio», 18. La distruzione del santuario di *Aigai*, in Cilicia, da parte di Costantino, teste Eusebio di Cesarea; la dedicazione di altari da parte del sacerdote Mnasea di Ermione ad Ege, in Cilicia, nel 355 d.C.; alcuni *Iamata* ascritti al IV secolo rinvenuti nel santuario di Atene con dedicazione ad Asclepio e Igea; il dittico in avorio, di provenienza romana ma conservato al Museo di Liverpool, ascritto agli inizi del V secolo, in cui sono raffigurati Esculapio e Hygieia nell'usuale iconografia con Telesforo e il serpente; ancora nel corso del V secolo vengono resi pubblicamente sacrifici ad Asclepio (è il caso del neoplatonico Proclo, 412-485); nell'*Asklepeion* di Atene nel 480 d.C. veniva praticato il rito dell'*incubatio* con fini terapeutici; l'*Asclepeio* di *Ascalon* è frequentato ancora nel corso del VI secolo.

⁴⁰ GIUSTINIANO, *Cod. Inst.* I,V,18; I,XI,10.

mosso la distruzione dei templi, come quello di Apollo ad Abydos, in Egitto, di «statue e alberi sacri a Smirne, Efeso e sulle montagne dell'Asia Minore». ⁴¹

È facilmente comprensibile come alcune caratteristiche e peculiarità proprie di Asclepio passino ben presto ai primi santi cristiani. Sofronio, ⁴² nel 635, ricorda come Ciro e Giovanni apparivano in sogno e indicavano le cure ai propri malati. Rifacendoci al patriarca di Gerusalemme, possiamo individuare qualche differenza tra il culto di Asclepio e quello dei santi cristiani. Si narra che un medico, un certo Gesios, scherniva i santi e i loro miracoli, fino a quando, colpito da un forte dolore alla schiena e non trovando rimedi nella medicina ufficiale, si rivolge ai santi Ciro e Giovanni. Questi, per vendicarsi, fanno girare per il santuario Gesios facendogli urlare: «Sono pazzo e stoltissimo».

È evidente che vi è una profonda differenza con la medicina di Asclepio, dove veri medici operavano all'interno del santuario senza porsi in contrapposizione alla divinità, in un rapporto cioè di profonda collaborazione. ⁴³ Testimonianze materiali in tal senso sono costituite dai recuperi di strumenti medici all'interno dei santuari, o dal significativo rilievo dell'Asclepeio di Atene, in cui sono rappresentati gli strumenti chirurgici tra due ventose con anello per il salasso ⁴⁴ (fig. 1), simbolo appunto della medicina razionale.

Diverse sono le fonti cristiane ⁴⁵ in cui si parla dell'attività medica di Asclepio. Tertulliano definisce Esculapio *medicinarum demonstrator; medicinam nocenter exercebat*; ⁴⁶ Arnobio *custos et praeses sanitatis, valetudinis et salutis*; Agostino *peritissimus medicus*.

⁴¹ Cf. G. ROMA, «I Bronzi di Riace: brevi considerazioni», in *Ostraka XVI*(2007), 391-400, qui 396.

⁴² Cf. FUSCO, «La cura del corpo», 407-410. Sulla stessa problematica si veda anche L. CANETTI, *Impronte di gloria*, Roma 2012, 152-154.

⁴³ BURKERT, «Prolusione: Asclepio», 21. La guarigione all'interno del santuario poteva avvenire immediatamente, cioè durante il sogno guaritore, o in seguito alle prescrizioni date dal dio, che spesso erano conformi a quelle della medicina ufficiale: cf. SFAMENI GASPARRO, «Elio Aristide e Asclepio», 207 con riferimento bibliografico (nota 16); SFAMENI GASPARRO, «Sogni, visioni», 323 nota 9.

⁴⁴ KRUG, *Medicina nel mondo classico*, 159, fig. 21.

⁴⁵ Cf. L. MUSSO, «Esculapio in Africa Romana: tradizione punica, ellenizzazione, integrazione imperiale», in *Il culto di Asclepio*, 113-143, qui 113 e 129-130 anche per il riferimento ai passi delle *Opere*.

⁴⁶ DAL COVOLO, «Asclepio/Esculapio», 348.

Nel primo cristianesimo è Cristo ad avere l'appellativo di medico,⁴⁷ essendo egli stesso medico e medicina, terapeuta del corpo e dell'anima.⁴⁸

Nella *seconda Apologia* (XIII,4), Giustino afferma che il *Logos* di Dio si è fatto uomo per guarire le infermità umane. Cristo viene definito da Girolamo *verus medicus, solus medicus, ipse et medicus et medicamentum, verus archiater, quasi spiritualis Hippocrates*.⁴⁹ Cromazio nel commento dei passi evangelici e nei *Sermones* definisce Cristo *doctor vitae et medicus celesti*, egli guarisce con la medicina celeste i mali dell'anima e del corpo.⁵⁰

⁴⁷ Si rimanda alla sintesi di V. LOMBINO, «Medico (Cristo)», in *Nuovo Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, diretto da A. DI BERARDINO, Genova 2007, 3168-3181, per un contributo generale sulla problematica in oggetto. Un ampio apparato bibliografico è anche in BRANDENBURG, «Esculapio e S. Bartolomeo sull'Isola Tiberina», 33 e nota 59. Cf. anche G. DUMEIGE, «Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles», in *RAC* 48(1972), 115-141; R. PASSARELLA, *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009, 21-67, in particolare 53 nota 47 per il riferimento all'*Expos. Ps.* di Ambrogio (CXVIII, 21.5): «Medicamentum igitur super vulnus est, quia medicus ipse dominus Iesus, qui vulnera nostra curavit infundens vinum et oleum et alligans vulnera Adae illius, qui descendens ab Hierusalem a latronibus vulneratus est».

⁴⁸ Cf. MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 247. Nell'Omelia sul Levitico (VII,1) Origene definisce Cristo il «solo medico dei corpi e delle anime»: LOMBINO, «Medico», 3169. Per Basilio di Cesarea la medicina è un'arte donata da Dio che deve essere utilizzata per curare l'anima e il corpo (cf. M. MONACA, «Mantica, magia e guarigioni miracolose: Santi e Monaci taumaturghi nel mondo tardo antico», in M. MONACA [ed.], *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico. Tra mantica e magia*, Cosenza 2009, 147-199, qui 162). Distingue, inoltre, la malattia di origine naturale, che può essere curata dalla medicina, e quella mandata da Dio come punizione o santificazione per cui nulla può la cura fisica: così MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 249 e nota 25. Ancora su Basilio di Cesarea, per un approccio al rapporto tra terapia dell'anima e terapia del corpo, cf. U.M. CRISCUOLO, «Terapia dell'anima e terapia del corpo nei Padri di Cappadocia», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 315-328. Sul rapporto tra medicina e fede e sulla medicina come dono di Dio cf. D.W. AMUNDSEN, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore, MD 1996, 333-341.

⁴⁹ Cf. A. GARZYA, «Scienza e coscienza nella pratica medica dell'antichità tardiva e bizantina», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 229 e bibliografia. Per un approccio allo studio della *Vita Hilarionis* relativamente alla guarigione e conversione si veda B. MAROTTA, «Taumaturgia e santità: guarigione e conversione nella *Vita Hilarionis* di Girolamo», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 341-349.

⁵⁰ G. RAPISARDA, «Medicina terrena» e «Medicina caelestis» (Chrom., Serm, 12,5) in Cromazio di Aquileia», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 301-308, qui 305.

Fondamentale e più importante è la salute dell'anima,⁵¹ perché la malattia di questa è più grave di quella del corpo, in quanto questo permette la salvezza dell'anima, ma la malattia dell'anima se non curata è nociva anche per il corpo.⁵²

Cristo è anche definito «autore medicinae celesti» nell'esegesi relativa alla guarigione della suocera di Pietro⁵³ e dell'emorroissa. Per quest'ultima è «verus et aeternus medicus». ⁵⁴ L'appellativo «medicus» è attribuito anche a personaggi veterotestamentari, oltre che ai profeti di Israele, agli apostoli,⁵⁵ ai vescovi⁵⁶ e ai santi martiri.⁵⁷

Dunque, la guarigione attraverso le cure propriamente mediche viene in un certo senso ostacolata, in quanto è solo Dio ad avere il potere di guarire, dispensando alle sue creature «dolori e gioie, malattie e guarigioni in modo misterioso ma sempre provvidenziale». ⁵⁸ YHWH

⁵¹ Per l'importanza della cura del corpo e dell'anima in Agostino si veda N. CIPRIANI, «La cura del corpo e dell'anima in S. Agostino», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 353-359. Per un inquadramento circa la tematica sul rapporto tra terapia del corpo e dell'anima in Gregorio di Nissa e in Gregorio Nazianzeno cf. CRISCUOLO, «Terapia dell'anima e terapia del corpo nei Padri di Cappadocia», 315-328; T. LEHMANN, «*Felix medicus* ed *Ambrosius medicus*. Vescovi, santi e i luoghi di salvezza e guarigione fra IV e VI secolo», in BRANDENBURG – HEID – MARKSCHIES (edd.), *Salute e guarigione nella tarda antichità*, 149-164, qui 160, per la definizione di *patronus animae et medicus corporis* utilizzata da Paolino da Nola nei confronti di s. Felice; TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo*, per il concetto di male e peccato in Gregorio Nazianzeno e Basilio Magno.

⁵² RAPISARDA, «“Medicina terrena” e “Medicina caelestis”», 302-303. A questo contributo si rinvia per uno studio sul concetto di «medicina terrena» e «medicina celeste» in Cromazio.

⁵³ NAZZARO, «La febbre della suocera di Pietro», 24.

⁵⁴ RAPISARDA, «“Medicina terrena” e “Medicina caelestis”», 307.

⁵⁵ Sui poteri taumaturgici ed esorcistici dei discepoli noti attraverso i passi evangelici cf. MAZZUCCO, «Gesù e le guarigioni di indemoniati», 196-197.

⁵⁶ Per i vescovi che guariscono in nome e per intercessione di Dio, come Ambrogio e Agostino, si veda LEHMANN, «*Felix medicus* ed *Ambrosius medicus*», 158-159.

⁵⁷ MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 247-248 e nota 13. Sul concetto simbolico del medico in Gregorio Magno, l'appellativo dato anche a Paolo, e la relazione metaforica tra il predicatore e il medico, il peccatore e il malato (così nelle Omelie su Ezechiele: «Quid est autem peccator, nisi vulneratus? Et quid praedicator, nisi medicus?»), cf. L. GIORDANO, «L'immagine del medico in Gregorio Magno: dall'esperienza personale al simbolo», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 361-368.

⁵⁸ MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 246-247. Sulla funzione positiva della malattia quale riconoscimento della potenza divina, come esplicitato in Filone di Alessandria si veda A.M. MAZZANTI, «La malattia in Filone di Alessandria», in DAL COVOLO – SFAMENI GASPARRO, *Cristo e Asclepio*, 91-102, qui 100.

è il medico dell'uomo, colui che cura (Es 15,26),⁵⁹ colui che fa vivere e morire, ferisce e guarisce (Dt 32,39;⁶⁰ Os 6,1⁶¹).

Ma il rapporto tra l'arte medica e la religione può essere esemplificato con le parole di Origene, che nelle *Adnotationes in librum III Regum* (XV, 23: «Verum tamen in tempore senectutis fecit Asamalum, et infirmatus est pedes suos»)⁶² ricorda ai cristiani che fanno uso della medicina che questa è un dono di Dio, e «a nulla può se Dio non vuole, ma tanto può quanto lui vuole».⁶³

Ancora più paradigmatica a spiegare il connubio tra la fede e la religione è un'iscrizione del V secolo riportata da Jos Janssens in *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriore al VII secolo*,⁶⁴ in cui si legge: «L'arte medica deve venerare la fede, e il decoro della fede esalta l'arte medica: quella con i titoli di studio e questa con i titoli dell'animo ("Ars veneranda fidem, fidei decus extulit artem: haec studii titulos, altera mentis habet")», cf. *ICUR NS*, VII, 18661, vv. 13-14.

⁵⁹ «Se ascolterai la voce del Signore, tuo Dio, e agirai rettamente ai suoi occhi, se presterai orecchio ai suoi ordini e osserverai tutti i suoi decreti, non ti infliggerò nessuno dei flagelli che ho inflitto all'Egitto, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce».

⁶⁰ «Io faccio morire e faccio vivere, ho ferito e io guarisco; nessuno salva dalla mia mano».

⁶¹ «Egli ha sbranato, egli guarirà; egli ha colpito, egli ci faserà».

⁶² *PG* 17,53-56.

⁶³ Cf. MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 249-250. Per altri esempi della letteratura cristiana relativi all'utilizzo vano delle medicine come quello riportato in Taziano e Lattanzio si rimanda a MAZZINI, «La malattia conseguenza e metafora del peccato», 164 e nota 19. Esemplificativo anche il caso della guarigione di Ezechia operata da Isaia: è Dio che guarisce attraverso l'utilizzo di un impiastro di fichi posto sopra la piaga; cf. MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 245 nota 4. In Sir 38,1-4 si sottolinea l'importanza del medico e delle medicine in quanto creati dall'Altissimo. Ancora sulla guarigione che viene da Dio con o senza l'ausilio del medico e della scienza medica si veda il contributo di MAZZANTI («La malattia in Filone di Alessandria», 93) relativamente a Filone di Alessandria. Per la malattia e la guarigione come dono di Dio in Ambrogio cf. PASSARELLA, *Ambrogio e la medicina*, 23 nota 6 (per l'importanza della guarigione del corpo, quel corpo non rifiutato in quanto elemento essenziale di uno dei concetti basilari del cristianesimo: la risurrezione). Una sorta di *fil rouge* può essere colto in quegli episodi pagani in cui la medicina laica si arrende di fronte alla «medicina del tempio» rappresentata da Asclepio: cf. per gli esempi riportati SFAMENI GASPARRO, «Elio Aristide e Asclepio», 228. Per il concetto di «medicina del tempio» si rimanda al contributo di E.J.-L. EDELSTEIN, «Asclepio: la medicina del tempio», in G. GUIDORIZZI (ed.), *Il sogno in Grecia*, Bari 1988, 67-86.

⁶⁴ J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriore al VII secolo*, Roma 1981.

L'iscrizione è una dedica al sacerdote e medico anargiro⁶⁵ Dionysius, noto per la sua competenza e per la sua bontà d'animo. «Egli dispregiò i sordidi lucri, unì il suo impegno per la salute altrui con le opere di pietà, dando largamente ai poveri e curando gratuitamente gli ammalati. In tal modo egli mise in pratica ciò che insegnava».⁶⁶

È comprensibile ed evidente il passaggio dal culto di Asclepio a quello dei santi medici anargiri e taumaturghi, quali Ciro e Giovanni, Cosma e Damiano, Ilarione, Antonio, Tecla, Demetrio,⁶⁷ specie se si tiene conto di un passo neotestamentario esemplificativo in tal senso: «Curate gli infermi, risuscitate i morti, purificate i lebbrosi, scacciate i demoni; gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8). È conseguenza naturale che anche i luoghi sacri ad Asclepio, ma non solo,⁶⁸ vengano convertiti a luoghi di guarigione cristiani⁶⁹ e alcuni riti, come quello dell'*incubatio*, diventino pratica utilizzata dai cristiani. Gli stessi santi medici anargiri Ciro e Giovanni, Cosma e Damiano

⁶⁵ Cf. MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 250.

⁶⁶ JANSSENS, *Vita e morte del cristiano*, 192 e 218, note 104 e 159.

⁶⁷ I santi guariscono in nome di Gesù con l'imposizione delle mani, con il segno della croce, o benedicendo i vestiti: cf. MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 250; MONACA, «Mantica, magia e guarigioni miracolose», 163. Sul concetto di santità e di figura intermediaria fra Dio e l'uomo, quindi la facoltà di guarire dalle infermità, cf. BOESCH GAJANO, *La santità*, ad loc. Gesù guarisce imponendo le mani sugli infermi (Lc 4,40; 13,13; Mc 8,23), o solo toccando con la propria mano come nel caso della suocera di Pietro (Mt 8,14-15). La guarigione in nome di Gesù è ben espressa anche in ORIGENE (*Contra Celsum* VIII, 58) quando afferma: «Poiché Celso non ha notato in quale modo la formula "in nome di Gesù" pronunciata dai veri credenti abbia guarito non pochi uomini dalle malattie, dalle possessioni demoniache e da altre tribolazioni». Significativo rilevare è che gli infermi del NT vogliono toccare Gesù in quanto da lui *usciva una potenza che guariva tutti* (Lc 6,19), come nel caso, ad esempio, dell'emorroissa: «Qualcuno mi ha toccato. Ho sentito una forza che è uscita da me» (Lc 8,43-48).

⁶⁸ Ci si riferisce alla chiesa dei santi Ciro e Giovanni a Menuthis, in Egitto, che va a sostituire il luogo di culto pagano dedicato a Iside: cf. H. BRANDENBURG, «Discussion», in BRANDENBURG – HEID – MARKSCHIES (edd.), *Salute e guarigione nella tarda antichità*, 279; SFAMENI GASPARRO, «Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani», 30.

⁶⁹ Cf. MATTIOLI, «Assistenza e cura dei malati», 250; SFAMENI GASPARRO, «Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani», 30. Emblematico il caso dell'*Asklepeion* di Atene sulle cui rovine viene costruita una basilica paleocristiana dedicata ai santi Cosma e Damiano: cf., tra gli altri, KRUG, *Medicina nel mondo classico*, 159; LEHMANN, «*Felix medicus* ed *Ambrosius medicus*», 152-153, fig. 2a-b. Sulla cristianizzazione del sito si veda anche A. KARIVIERI, «The christianization of ancient pilgrimage site: a case study of the Athenian Asklepeion», in E. DASSMANN – J. ENGEMANN (edd.), *Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 22-28 september 1991), I-II, Münster 1995, II, 898-905.

no, attraverso la rivelazione onirica,⁷⁰ guariscono i propri fedeli affetti da malattie.

Quello del «confronto-scontro»⁷¹ tra Asclepio e Cristo è un tema assai noto e dibattuto nella storia delle religioni antiche. Un fondamentale approccio alla tematica è costituito dagli Atti del Convegno Internazionale su *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, a cura di E. Dal Covolo e G. Sfameni Gasparro (Roma 2008).

Nella *Prefazione* della Sfameni Gasparro si può comprendere come, ancora agli inizi del VI secolo, siano vive e vivaci le narrazioni agiografiche finalizzate anche alla lettura della vittoria della figura di Cristo su quella di Asclepio.

Severo, patriarca di Antiochia, narra in una omelia la propria conversione e il battesimo avvenuto presso il *martiryon* di Leonzio di Tripolis.⁷² Il martirologio racconta di Leonzio che, durante le persecuzioni del IV secolo, venne sottoposto al supplizio di essere immerso in olio e grasso bollenti. Ma tali sostanze, invece che causargli la morte, si attaccano al suo corpo proteggendolo. A questo punto, il magistrato dice al martire che è stato Asclepio a sanarlo, quindi a salvarlo: «propterea deus meus Asclepius descendit in sartaginem et sanavit te». Leonzio risponde che è stato Cristo a guarirlo e salvarlo.

Lo scontro con Asclepio, e la conseguente vittoria di Cristo, si verifica anche quando un paralitico non viene guarito dal dio; ecco, allora, che Leonzio con la cera procurata dal suo supplizio cura l'infermo. La cera, in quanto essenza e testimonianza materiale del martirio, viene conservata in un vaso d'argento, e Severo conferma che viene utilizzata come farmaco per la guarigione dei malati.⁷³

⁷⁰ AGOSTINO ci ricorda nel *De Civitate Dei* (XX,8.22) la pratica iatromantica di santo Stefano, il cui santuario fu costruito nel 424 a Ippona. Numerosi potrebbero essere gli esempi da produrre e fra questi si vuole ricordare anche S. Tecla a Seleucia: cf. M. MONACA, «Aspetti medicali nella letteratura oracolare di età ellenistico-romana», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 189; SFAMENI GASPARRO, «Sogni, visioni»; MONACA, «Mantica, magia e guarigioni miracolose», 163-180.

⁷¹ Locuzione emblematica per definire il vero rapporto tra la divinità pagana e Cristo, accomunati e, nello stesso tempo, divergenti su peculiarità proprie dell'una e dell'altro: cf. SFAMENI GASPARRO, «Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani», 5.

⁷² G. SFAMENI GASPARRO, «Magia e demonologia nella polemica fra cristiani e pagani (V-VI secolo): la vita di Severo di Zaccaria Scolastico», in *MHNH* 6(2006), 33-92, qui 52 nota 63.

⁷³ Cf. SFAMENI GASPARRO, «Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico: fra pagani, ebrei e cristiani», 5-6.

Quello della supremazia di Cristo su Asclepio è un tema molto dibattuto e noto nelle fonti cristiane dei primi secoli – evidentemente perché ancora vi erano proseliti –, tanto che autori come Giustino, Aristide, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Origene, Arnobio, Lattanzio – ma se ne potrebbero citare molti altri – costituiscono la base su cui fondare la lettura della problematica.⁷⁴

Giustino nel *Dialogo con Trifone* (69,3), relativamente alla mistificazione e «anticipazione diabolica delle verità cristiane», afferma:⁷⁵ «E quando il diavolo presenta Asclepio che risuscita i morti e guarisce le altre malattie, non devo dire che anche per questo verso egli imita sempre le profezie relative a Cristo?». Nella *Prima Apologia* (54,10) dichiara: «Quando poi appresero che, secondo le profezie, egli doveva guarire ogni malattia e risuscitare i morti, introdussero a loro volta Asclepio».⁷⁶

Nell'*Apologia* di Aristide si legge:⁷⁷ «Inventano poi che Asclepio è un dio, lui che per vivere, poiché era bisognoso, faceva il medico e preparava farmaci e miscugli di impiastri; alla fine poi egli fu folgorato da Zeus per via di Tindaro figlio di Lacedemone». E ancora: «Se dunque Asclepio era dio, e, quando fu colpito dal fulmine, non poté soccorrere se stesso, come poteva soccorrere gli altri?».

Clemente Alessandrino in alcuni passi del *Protreptikos* tende a denigrare Asclepio, per evitare qualsiasi tipo di accostamento e di raffronto tra il dio pagano e Cristo. Il mezzo utilizzato è quello di rifarsi a opere classiche, come la *III Pitica* di Pindaro e l'*Alceste* di Euripide, dove Asclepio viene descritto come un medico avido e tronfio, carat-

⁷⁴ Per un inquadramento generale sulla problematica del Cristo medico e quindi del rapporto con Asclepio si rimanda anche per l'apparato bibliografico a LOMBINO, «Medico», in cui Asclepio e Cristo, pur se accomunati dalla capacità di operare miracoli e guarigioni, sono sostanzialmente diversi, in quanto le opere di Asclepio provengono dalla potenza demoniaca, secondo la letteratura cristiana, quelle di Cristo direttamente da Dio, così per gli apostoli, santi e martiri. La potenza divina cristiana è l'unica che può garantire la salvezza del corpo e dell'anima: MONACA, «Mantica, magia e guarigioni miracolose», 189.

⁷⁵ Cf. l'ampia trattazione sulla problematica della guarigione miracolosa nel confronto tra pagani e cristiani nelle opere di Giustino in G. SFAMENI GASPARRO, «Tra religione e magia: il confronto tra pagani e cristiani sul tema delle guarigioni miracolose nella testimonianza di Giustino (II sec. d.C.)», in DAL COVOLO – GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana*, 119-154, qui 135.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, 136.

⁷⁷ ARISTIDE, *Apol.* 10,5-6: cf. SFAMENI GASPARRO, «Tra religione e magia», 121.

teristiche che portano Zeus, secondo la tradizione, a folgorarlo e quindi farlo morire.⁷⁸

Origene nel *Contra Celsum* (III,24) demistifica il culto di Asclepio e contrappone il potere taumaturgico di Gesù e dei discepoli, mostrato nei numerosi miracoli, alle guarigioni di Asclepio.⁷⁹

Nell'ambito del IV secolo figure come Arnobio e Lattanzio, rispettivamente nell'*Adversus Nationes* e nelle *Divinae Institutiones*, mirano a contrapporre la figura divina di Cristo a quella di Asclepio, riportando il mito della nascita della divinità pagana, o, come possiamo leggere in Arnobio, l'incapacità del dio a contrastare le numerose pestilenze verificatesi a Roma, dopo il suo arrivo sull'Isola Tiberina, sebbene ci fossero numerosi templi e altari a lui dedicati.⁸⁰

Cenni per un'analisi iconografica

In questo variegato scenario religioso sarebbe significativo porre l'accento sull'analisi iconografica della figura di Cristo e di Asclepio, delle tante immagini neo- e veterotestamentarie raffiguranti scene di peccato, castigo/punizione, malattia e guarigione, in quanto fornirebbero nuovi e significativi elementi di discussione. Si ricorda a titolo puramente esemplificativo il caso di Adamo ed Eva (fig. 2), che, raffigurati prospicienti l'uno all'altra, ai lati dell'albero, si coprono le proprie nudità, ovvero nel momento in cui c'è la presa di coscienza di aver peccato. Si tratta di quel peccato originale scaturito dalla disubbidienza al volere divino e punito, come narrato in Gen 3, con la sofferenza e il dolore.⁸¹

⁷⁸ La tradizione narra che Asclepio venne folgorato da Zeus perché aveva richiamato in vita un morto dietro compenso, quindi aveva osato andare contro natura (KRUG, *Medicina nel mondo classico*, 127; DAL COVOLO, «Asclepio/Esculapio», 344-345 per i riferimenti ai passi del *Protreptikos* di Clemente Alessandrino), ma è anche l'eroe che protegge da tutte le specie dei morbi e che imparerà a curare i mali dolorosi dell'uomo (PERILLI, «Asclepio e Ippocrate», 36). Di notevole interesse per la problematica in oggetto sono alcuni versi della *III Pitica* (47-53) in cui si evidenzia l'attività medica di Asclepio: «e quanti vennero a lui compagni di piaghe congenite o feriti nelle membra dal lucido bronzo o dal getto di pietre o disfatti nel corpo da febbri estive o dal gelo, li congedava disciolti dall'un dolore o dall'altro gli uni curando con blandi incantesimi, altri con posizioni benefiche o fasciando le membra con farmaci, altri con azioni chirurgiche rimise in piedi» (PERILLI, «Asclepio e Ippocrate», 36 e riferimento bibliografico).

⁷⁹ Cf. MONACA, «Aspetti medicali nella letteratura oracolare», 184; DAL COVOLO, «Asclepio/Esculapio», 345-346.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 348-349.

⁸¹ Per i tanti esempi iconografici si veda D. CALCAGNINI, «Adamo ed Eva», in F. BISCANTI, *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano 2000, 96-101.

Emblematico è il caso del profeta Giona (fig. 3), che viene punito con una forte tempesta mentre è imbarcato, quindi viene gettato tra le fauci del *ketos* dai marinai e infine un verme fa seccare la pergola di cucurbita⁸² sotto cui riposava. Il tutto perché contravviene alla richiesta di YHWH di recarsi nella città di Ninive.⁸³ In Gen 7,11 il diluvio universale («aperte le cataratte del cielo e le fonti dell'abisso») ha lo scopo di punire l'umanità ormai peccatrice. Il creato, quando viene riassorbito dalle acque primordiali, ne esce purificato e rinnovato. Strettamente connessa al tema del diluvio è la figura di Noè che, come si evince nell'iconografia della catacomba di Marcellino e Pietro, è rappresentato all'interno dell'arca fra i flutti tempestosi. Noè è la figura del giusto che viene scelto da Dio per la salvezza e infatti è rappresentato *expansis manibus* e con la colomba con il ramoscello di ulivo nel becco (fig. 4).

La vastità e la complessità della problematica non permettono in questa sede se non delle osservazioni, volutamente generiche e di massima, consapevoli che una tale trattazione meriti ampia disamina e un approccio metodologico più analitico e particolareggiato.

In modo contrario alle fonti scritte sembra si possa valutare l'arte figurativa, se si considerano quelle immagini rappresentanti Cristo medico che, dalla letteratura specialistica, vengono avvicinate a quelle di Asclepio e Giove, come riportato nell'esempio del sarcofago policromo del Museo Nazionale Romano⁸⁴ (fig. 5). Le lastre, parti di un sarcofago commissionato da un colto cristiano in età tetrarchica, sono caratterizzate da due registri in cui sono raffigurate diverse scene di guarigione: *mulier inclinata*, il cieco, il paralitico con il lettuccio sulle spalle, forse l'ossesso.

Scena nevralgica è quella del *Discorso della montagna*. Qui Cristo assume le sembianze di Asclepio, o più genericamente del filosofo, e viene rappresentato vestito alla cinica, con il rotolo nella mano sinistra e la destra nel gesto dell'*adlocutio* essendo presente un gruppo di *udi-*

⁸² Sulla problematica della traduzione di Girolamo e dei Settanta, *zucca, edera, ricino*, e delle relative spiegazioni da parte dei padri della Chiesa, si veda G. RINALDI, «I tre quadri di Giona nel mosaico dell'aula teodosiana», in *Mosaici in Aquileia e nell'Alto Adriatico*, in *Antichità Altoadriatiche* 8(1975), 109-130.

⁸³ Esempi iconografici in D. MAZZOLENI, «Giona», in BISCONTI, *Temî di iconografia*, 191-193. Per il diluvio universale cf. B. MAZZEI, «Noè», *ibid.*, 231-232; F.C. PAPPARELLA, «Acqua e contenitori: simbologia e significato nella cristianità», in A. CALDERONE (ed.), *Qui fresca l'acqua mormora... (Sapph. Fr. 2,5). Un confronto interdisciplinare (Messina, 29-30 marzo 2011)*, Roma 2012, 235-236.

⁸⁴ BISCONTI, «Le lastre policrome del Museo Nazionale Romano», 99-102 e note 39-40.

tores.⁸⁵ Fabrizio Bisconti prosegue la descrizione iconografica del *Sermone della montagna* definendo Cristo «con le sembianze, il vestiaro e l'atteggiamento dell'*homo intellectualis*, del personaggio filosofo, dal volto ispirato, dall'acconciatura incolta, dallo sguardo ipnotico, proprio per assumere l'aspetto del mago-guaritore, del dio-medico, di *Asklepios*».⁸⁶

Nell'ampio quadro delle attestazioni iconografiche paleocristiane si possono collocare le scene presenti nei sarcofagi,⁸⁷ nelle coppe in vetro dorato (fig. 6-6a), nel vasellame in terra sigillata di importazione africana (fig. 7), negli affreschi delle catacombe romane (fig. 8), nella *domus ecclesiae* di Dura Europos (fig. 9), nel *Codex Purpureus Rossanensis* (fig. 10-10a), nel mosaico parietale di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna (fig. 11).

È evidente che le immagini indicate devono essere considerate soltanto come alcuni dei tanti esempi che si potrebbero proporre,⁸⁸ ma ri-

⁸⁵ *Ibid.*, 99-103.

⁸⁶ *Ibid.*, 31; M. GIANNITRAPANI, «Filosofo», in BISCONTI, *Temi di iconografia*, 180-182. Analogie e differenze ideologiche e iconografiche tra il filosofo e Cristo vengono trattate in P. ZANKER, «Dal culto della "paideia" alla visione di Dio», in S. ENSOLI – E. LA ROCCA (edd.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma 2000, 407-412, a cui si rimanda anche per i riferimenti bibliografici. Per una discussione sull'iconografia del volto di Cristo e i prototipi pagani cf. M. ANDALORO, «I prototipi pagani e l'archetipo del volto di Cristo», in ENSOLI – LA ROCCA (edd.), *Aurea Roma*, 413-415. Da rilevare che la figura di Cristo viene esposta insieme a quella di filosofi. Ireneo ci tramanda che la prima raffigurazione di Cristo risale alla comunità gnostica di Carpocrate, e che è stata esposta e venerata insieme alle immagini di Pitagora, Platone e Aristotele. Negli *Scriptores Historiae Augustae*, opera di fine IV secolo, si apprende che Alessandro Severo aveva esposto nel suo larario l'effigie di Cristo insieme a quelle di Apollo, Abramo e Orfeo. Per i riferimenti bibliografici anche relativi alla problematica della veridicità delle fonti cf. F.C. PAPPARELLA, *Temi di iconografia ebraica e cristiana nella ceramica tardoantica del territorio dei Bruttii* (Supplementi-Ricerche 2. Collana del Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti), Arcavacata di Rende (CS) 2011, 14 e nota 9.

⁸⁷ Oltre al già citato sarcofago del Museo Nazionale Romano, si veda il frammento di sarcofago conservato al Museo delle Catacombe di Pretestato, in cui sono presenti scene di guarigione come quella del paralitico di Cafarnaò e del cieco nato (cf. A. PERGOLA, «Frammento di sarcofago con scene di guarigione dal Museo di Pretestato», in *RAC* 84[2008], 69-80). Interessante in questo contesto è osservare lo schema iconografico del paralitico, non già nell'usuale rappresentazione, con il lettuccio sulle spalle, ovvero a guarigione avvenuta, ma seduto sul giaciglio, quindi nel momento dell'attesa del miracolo salvifico che Cristo opererà. Scene di guarigione sono rappresentate anche in altri sarcofagi, come quello di Arles o quello del Museo Lateranense, solo per citare qualche esempio.

⁸⁸ Per una disamina completa, particolareggiata, analitica e con ampio apparato bibliografico si rimanda a BISCONTI, *Temi di iconografia*; si vedano anche diversi Cataloghi di mostra, come *Dalla Terra alle Genti. Aurea Roma*.

tenuti utili per meglio comprendere il composito repertorio iconografico in cui si può individuare il tema della malattia e della guarigione. Dimostrazione, dunque, che quello della malattia e della guarigione è stato un tema non solo noto e utilizzato dai padri della Chiesa nei loro scritti, ma è punto focale anche dell'espressione artistica ovvero della cultura figurativa del primo cristianesimo.

Archeologia della devozione ovvero le forme del miracolo

«È nella natura umana rimanere aggrappati ai miti anche quando nuove conoscenze rivelano che non si tratta che di leggende popolari: la scienza non ha mai soppiantato del tutto la mitologia né riuscirà mai a farlo. La fiducia del soprannaturale è insita nella natura umana. La superstizione, la religione e la medicina hanno iniziato insieme il loro lungo cammino e sono tuttora incapaci di separarsi l'una dall'altra».⁸⁹

Non desta, dunque, sorpresa che l'uomo, nel corso della storia e prescindendo dallo *status* sociale di appartenenza, si sia sempre rivolto alla realtà trascendente e divina per alleviare le proprie inquietudini e angosce, le proprie preoccupazioni e sofferenze. Un dato, questo, tanto indiscusso nella certezza dell'enunciato quanto difficilmente contestualizzabile in una possibile attribuzione temporale e spaziale. Forse è perché l'esistenza umana è contrassegnata incessantemente dalla percezione del mistico, del simbolico, dell'irrazionale che tutt'oggi troviamo espressioni tangibili di questo continuo volgersi al sacro con richieste di grazie, protezione, miracoli che ci riportano a quella ritualità arcaica che, a volte, si perde in un lontano ricordo e in una impercettibile semantica.

In questa concezione religiosa intimamente connaturata nell'animo umano si possono annoverare quegli oggetti che divengono il simbolo tangibile del riscatto materiale dell'uomo per una richiesta fatta alla divinità e da essa soddisfatta.

Seguendo l'etimologia della locuzione latina *ex voto suscepto* – secondo la promessa fatta –, gli *ex voto* sono da considerare tutti quegli oggetti intesi come offerta votiva, ovvero come esempi del miracolo avvenuto. Gli *ex voto* sono da interpretare come «tutti gli oggetti e i beni materiali e immateriali che abbiano un qualche tipo di relazione diretta o indiretta con il miracolo. Essi rappresentano il pegno e la ma-

⁸⁹ S.B. NULAND, *I misteri del corpo*, Milano 2001.

nifestazione di una promessa, di un voto, appunto, alla potenza invisibile, e al tempo stesso incarnano l'espressione della gratitudine per l'intervento miracoloso». ⁹⁰

Un'analisi sulla corretta definizione e sul significato dell'*ex voto* si può rintracciare anche nei numerosi contributi di Alessandro Campus, ⁹¹ dove vengono riportati alcuni passi esplicativi riguardo alla valenza della locuzione in oggetto. ⁹²

Nelle «Considerazioni sugli *ex voto* medici» lo studioso ⁹³ riferisce anche un passo della prima novella del *Decamerone* di Boccaccio, ⁹⁴ dove viene rilevata la devozione per «ser/san» Ciappelletto da Prato, che viene manifestata con gli *ex voto* in cera: ⁹⁵ una particolare tipologia di oggetti che come vedremo avrà grande fortuna nel corso dei secoli.

Una spiegazione del termine la troviamo anche nel *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ⁹⁶ dove Leclercq definisce l'*ex*

⁹⁰ CANETTI, *Impronte di gloria*, 347 e 305-398 per la problematica in generale corredata da un ricco apparato bibliografico e da esempi.

⁹¹ A. CAMPUS, «Ex voto come fine, ex voto come mezzo», in *Rivista di Studi Fenici* 25(1997), 69-77; ID., «Ex voto», in *L'Universo del corpo*, III, 474-476. ID., «Considerazioni sugli *ex voto* medici», in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 9(2001), 673-697; ID., «L'archeologia delle pratiche cultuali, gli oggetti del culto e i materiali votivi», in *Il mondo dell'archeologia* 2002, 341-342; ID., «Oltre il "Triangolo Ippocratico": gli *ex voto* medici», in *Atti della Accademia di Napoli* 71(2002), 77-91.

⁹² Cf. CAMPUS, «Considerazioni sugli *ex voto* medici», 673-674. Lo studioso riporta la voce *ex voto* del *Dizionario della favola o mitologia greca* datato 1828 dove possiamo leggere: «Espressione latina che significa le offerte promesse per un voto. Gli antichi ornavano i loro templi di certi quadretti ch'essi chiamavano *tabellae votivae*, ma che pure si dicevano *ex voto*, perché quasi tutti portavano un'iscrizione che finiva con le parole *ex voto*, per significare che il donatore si scioglieva dalla promessa fatta a qualche Deità in un estremo pericolo, o per pubblicare un beneficio ricevuto dalla bontà degli Dei in generale o in particolare» (*ibid.*). Nel testo troviamo anche la definizione di M. Mollat che, nel contributo sugli *ex voto* marittimi edito nel 1973, attribuisce al termine *ex voto* il significato di un oggetto offerto alla divinità o ad altre entità soprannaturali in esecuzione di un voto e per la riconoscenza di un favore ottenuto; l'*ex voto* è la materia, la forma e il risultato di un contratto, ovvero del voto. L'*ex voto* viene definito come il segno e la prova del compimento dell'offerta da entrambe le parti (*ibid.*), cioè di colui che dona e di colui che riceve.

⁹³ *Ibid.*, 673.

⁹⁴ Cf. anche G.B. BRONZINI, «Ex voto e cultura religiosa popolare. Problemi di interpretazione», in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 15(1979), 8 e 12; S. BURGALASSI, «Dal magico al secolare. Le trasformazioni di significato degli *ex voto* nei processi di secolarizzazione in atto: una ricognizione», in *Le Apuane* 9(1984), 26.

⁹⁵ «Il dì seguente vi cominciarono le genti ad andare ad accendere lumi e ad adorarlo, e per conseguente a botarsi e ad appicarvi le immagini della cera, secondo la promessa fatta» (*Decamerone*, prima giornata)

⁹⁶ H. LECLERCQ, «Ex voto», in *DACL*, V, 1038. Per gli interessanti esempi di *ex voto* riportati cf. *ibid.*, 1038-1049. Vasta risulta essere la bibliografia relativa alla defini-

voto «une spontanéité du sentiment s'exprimant sous forme de monuments variés. Les païens pratiquaient eux aussi la reconnaissance envers la divinité sous cette forme naïve et il est assez probable que les fidèles n'ont fait que transférer à l'objet de leur croyance des pratiques à peine différentes de celles qu'ils entretenaient avant leur initiation».

Interessante il seguito del testo da cui si ricava che gli *ex voto* che riempiono i santuari sono fatti di cera, legno, marmo, *ex voto* anatomorfi, stampelle, bendaggi, a testimonianza di una grazia ottenuta.

Nel canone 1234 (*Codex Iuris Canonici*) gli *ex voto* vengono definiti «testimonianze votive dell'arte e della pietà popolare, che nei santuari, o in luoghi adiacenti ad essi, devono essere conservate in modo visibile e custodite con sicurezza per il loro valore spirituale».⁹⁷

In sintesi, potremmo definire l'*ex voto* come la prova tangibile e materiale dell'offerta fatta da colui che ha richiesto e ottenuto una grazia e, nello stesso tempo, il segno che l'entità divina ha ottenuto in cambio quanto le era stato promesso. In tal senso, numerosi e significativi sono gli esempi che si possono addurre, dai tanti passi vetero- e neotestamentari ai manufatti rinvenuti nei *thesaurò*i dei templi pagani agli *ex voto* cristiani, che adornano gli oggetti della devozione e intere pareti di santuari.

zione e al significato di *ex voto*, pertanto, oltre ad alcuni lavori generali come A. PAZZINI, «Il significato degli "ex voto" ed il concetto della divinità guaritrice», in *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* XI(1935), 42-79; BRONZINI, «Ex voto e cultura religiosa popolare», 3-27; B. COUSIN, «L'ex voto, document d'histoire, expression d'une société», in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 48(1979), 107-124; G.B. BRONZINI, «Cultura popolare ed ex voto», in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 21(1985), 419-429; BURGALASSI, «Dal magico al secolare»; E. DE SIMONI (ed.) *Ex voto tra storia e antropologia. Atti del Convegno promosso dal Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari e dall'Associazione italiana di Studi Storico-Antropologici (Roma, 15-16 aprile 1983)*, Roma 1986; G.B. BRONZINI, «Santi taumaturghi e taumaturgia dell'ex voto», in *Lares* 56(1990), 493-510; ID., *Ex voto e santuari in Puglia. I. Il Gargano*, Firenze 1993; A.M. TRIPPUTI, «Gli ex voto: storie di vita e pegni di devozione», in A. RIVERA (ed.), *Il mago, il santo, la morte, la festa: forme religiose nella cultura popolare*, Bari 1988, 379-411; A.M. TRIPPUTI (ed.), *P.G.R. Per Grazia Ricevuta*, Bari 2002; ID., «Il ritratto e la memoria. L'ex voto e la "questione delle immagini"», in L. DEROSA – C. GELAO (edd.), *Tempi e forme dell'arte. Miscellanea di Studi offerti a Pina Belli D'Elia*, Foggia 2011, 265-273; G. DIDI-HUBERMAN, *Ex voto*, Milano 2007. Per un apparato bibliografico più completo si rinvia alle citazioni contenute in F.C. PAPPARELLA, *Gli ex voto dei santuari calabresi. Esempi moderni di gesti antichi* (Supplementi-Ricerche 6. Collana del Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti), Arcavacata di Rende (CS) 2015.

⁹⁷ G. DAMMACCO – M.L. LO GIACCO, «Glossario giuridico breve», in G. DAMMACCO – G. OTRANTO (edd.), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Bari 2004, 186.

Esemplificativi e paradigmatici sono da ritenere i casi espressi nella Torah, come quello riportato nel libro della Genesi: «Giacobbe fece questo voto: se Dio sarà con me e mi custodirà in questo viaggio che sto facendo e mi darà pane per mangiare e vesti per vestire, e se ritornerò in pace alla casa di mio padre, allora il Signore sarà il mio Dio. E questa pietra che io ho eretto come una stele sacra sarà una casa di Dio e di tutto quello che mi darai io ti offrirò la decima» (28,20-22); nel Deuteronomio: «Quando fai un voto al Signore tuo Dio, non tardare a compierlo; perché di certo il Signore te lo reclamerà e in te ci sarebbe peccato. Se ti astieni dal fare un voto in te non c'è peccato. Quanto esce dalle tue labbra mantienilo ed esegui il voto che hai fatto spontaneamente al Signore» (23,22-24), e sull'affrancamento dei voti si trovano in Lv 27 le diverse tariffe relative al riscatto da un voto fatto liberamente e sostituito con versamenti in denaro. Il testo prende in rassegna i diversi tipi di voto e il relativo compenso pecuniario a seconda di ciò che è stato votato al Signore: persone, bestiame, case, campi. Non è soggetto a riscatto il voto fatto con anàtema⁹⁸ (Lv 27,28-29).

Nel libro dei Numeri (30,2-17) «Mosè disse ai capi tribù dei figli d'Israele: questo è quanto il Signore ha ordinato: se un uomo fa un voto al Signore o si lega con un giuramento, non violi la sua parola: faccia secondo tutto quello che è uscito dalla sua bocca (...); il passo continua prendendo in esame il voto fatto da diverse categorie sociali come la donna, la vedova, la ripudiata.

L'Antico Testamento, come risulta evidente, è ricco di esempi da citare.⁹⁹ Si possono riportare i voti fatti dai marinai quando, gettato in mare Giona, il mare e la tempesta si placano (Gn 1,16); l'ira di YHWH nel ricevere un animale rubato, zoppo e malandato quando colui che fa il voto ha promesso un maschio del proprio gregge (Ml 1,14); ancora sull'espiazione immediata del voto si legge in Sir 18,22 di «non ritardare il voto (...) e non aspettare la morte per assolverlo»; in Qo 5,3-5 si

⁹⁸ L'anàtema, nell'originaria etimologia del termine, designa le cose consacrate a Dio per voto. Nel Secondo libro dei Maccabei viene narrata la storia dell'empio Antioco Epifane che, resosi conto dell'ira divina, promise di «ornare con le più belle offerte votive il santo tempio da lui in precedenza spogliato, che avrebbe restituito in abbondanza tutti i vasi sacri e provveduto a sue spese alle somme occorrenti per i sacrifici; e inoltre che si sarebbe fatto giudeo e si sarebbe recato in ogni luogo abitato per annunciare la potenza di Dio» (2Mac 9,16-17). Anche in Lc 21,5 troviamo la presenza di doni votivi che adornano i templi («In quel tempo, mentre alcuni parlavano del tempio, che era ornato di belle pietre e di doni votivi, Gesù disse: "Verranno giorni nei quali, di quello che vedete, non sarà lasciata pietra su pietra che non sarà distrutta"»).

⁹⁹ Da segnalare anche alcuni passi dei Salmi: 50,14; 76,12; 132,2-5.

continua a ribadire di non tardare a sciogliere il voto fatto a Dio, perché «Egli non è benevolo con gli stolti: il voto che fai, compilo. Meglio non fare voti, che farli e non scioglierli (...), non dire mai che si trattava di una promessa fatta a cuor leggero».

Anche il Nuovo Testamento riporta alcuni esempi di voto e significativo è che, nelle diverse guarigioni operate, Gesù intima di fare l'offerta del sacrificio come Mosè ha stabilito (Lc 5,14).¹⁰⁰

Un esempio di voto molto interessante per gli aspetti e le interpretazioni che ne potrebbero scaturire è quello noto con la definizione di nazireato, che troviamo ampiamente presentato in Nm 6. Il nazireato è il voto di consacrazione a Dio.

Diffusa in epoca moderna è la prassi della consacrazione dei bambini che, come ad esempio durante la festa nella cittadina di Riace (RC), che vestiti alla maniera dei santi Cosma e Damiano, vengono posti sulla statua in segno di offerta ai santi medici anargiri.

In una efficace nota L. Lombardi Satriani¹⁰¹ riporta questo gesto: «Ho visto decine di bambini innalzati verso le statue, che venivano fatte toccare o baciare, alcuni di questi bambini erano vestiti con i vestiti dei santi. Ho visto una serie di ex voto di cera, fotografie e offerte in denaro. Ho notato un atteggiamento intensamente supplice».

In Calabria, quello di vestire i bambini, ma molte volte anche gli adulti, con il vestito del santo è noto anche nel culto di s. Francesco di Paola, di san Cataldo a Cirò Marina, di san Bruno da Colonia a Serra San Bruno. Questi ultimi vengono chiamati «certosinetti».

Una prassi nota anche in altre zone d'Italia e in culti differenti – sant'Antonio di Padova, per esempio –, come riportato da A. Cam-

¹⁰⁰ Per i tipi di miracoli compiuti da Cristo, vedi *supra*. Tra i miracoli operati da Gesù c'è quello dell'emorroissa che, solo per aver toccato il lembo del mantello, viene guarita (Mc 5,21-34). Tra i riti maggiormente compiuti dai pellegrini e per questo tra i più contrastati dall'istituzione, c'è quello di baciare e toccare l'oggetto della devozione, il cui fine può, per alcuni versi, essere rapportato a quello di chiedere una grazia o ringraziare per un voto ricevuto. Ciò a ulteriore testimonianza, come si vedrà nel corso del contributo, di come si possano rintracciare dei modelli che vengono poi sviluppati e trasformati in gesti e atteggiamenti religiosi dei nostri giorni.

¹⁰¹ L. LOMBARDI SATRIANI, «Il successo dei Bronzi», in M. PAOLETTI – L. LOMBARDI SATRIANI (edd.), *Gli eroi venuti dal mare. I bronzi di Riace*, Roma 1996, 121-144, qui 123. Si rimanda a A. RIZZO, «I corpi della festa. Implicazioni identitarie nell'esperienza festiva», in *Riflessioni Sistemiche* 8(2013), 53-67, per un'analisi antropologica della festa di Riace indagata negli anni 2007 e 2010, con uno sguardo rivolto anche al significato della presenza dei rom di tutta la Calabria.

pus¹⁰² nella definizione di «vita come ex voto». In altri termini la persona stessa può costituire, essere un *ex voto*, esemplificando un passo delle *Confessioni di un italiano* di Ippolito Nievo.

Un esempio paleocristiano può essere individuato in uno dei tanti esempi di miracoli operati dai monaci taumaturghi, come per esempio quello dell'eremita Giovanni, che ci tramanda Rufino nell'*Historia monachorum*. Il marito di una donna con problemi durante il parto, tanto da rischiare la vita, si reca dal santo monaco per intercedere per la vita della moglie e del proprio figlio. Giovanni assicura che tutto andrà bene, ma il piccolo non dovrà frequentare i pagani e a 7 anni dovrà essere affidato ai monaci affinché lo «istruiscano nelle sante e celestiali discipline».¹⁰³

Il rapporto che intercorre tra la malattia, la guarigione e la religione è ben documentato nei numerosi esempi di *ex voto* anatomorfi presenti nei diversi luoghi di culto. In questa sede si esamineranno a titolo esemplificativo i casi calabresi. Tali tipi di *ex voto* rappresentano diverse parti anatomiche: arti (mani con parte di braccio, gambe, piedi),¹⁰⁴ teste, cuori,¹⁰⁵

¹⁰² CAMPUS, «Considerazioni sugli ex voto medici», 674-675. Cf. anche TRIPPUTI, «Gli ex voto», 405-406.

¹⁰³ MARITANO, «La cura del corpo nella *Historia Monachorum* di Rufino», 352.

¹⁰⁴ F. FAETA («Preliminary Remarks about Anatomical Ex votos of Southern Italy», in *Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen* 5[2013], 25-31) vede nelle mani e nelle braccia la rappresentazione del lavoro, in quanto strumenti indispensabili per il sostentamento quotidiano.

¹⁰⁵ I cuori in argento (un esemplare è anche in oro) paolani hanno una notevole varietà tipologica (alcuni a doppia valva), molti caratterizzati da segni simbolici come la fiamma, molti inseriti in cornici variamente decorate; nella parte centrale possiamo trovare, in materiale diverso, le sigle GR (Grazia Ricevuta) o PGR (Per Grazia Ricevuta), e altri monogrammi, come quello mariano. È difficile poter fare una distinzione netta fra gli *ex voto* cuoriformi a carattere anatomico e quelli simbolici, ovvero tra quelli offerti come ringraziamento della guarigione dell'organo e quelli donati come ringraziamento o protezione in generale, o per l'affidamento della «propria persona nell'interezza fisica e spirituale», in quanto in questi cuori paolani non abbiamo alcun elemento per poter individuare una possibile patologia. Alcuni esemplari, inoltre, presentano per esteso in corsivo il nome dell'offerente, la dicitura «per grazia ricevuta» e la data di donazione, per es. Paola, 4 maggio 1920. Per alcuni contributi sul simbolo del cuore come espressione della cultura femminile e come *ex voto* si rimanda a E. GULLI GRIGIONI, «Il simbolo del cuore espressione di cultura femminile», in *Il lettore di provincia* 5(1983), 25-42; ID., «L'ex voto oggettuale a forma di cuore: tipologia multiforme e ricchezza di comunicazione spirituale», in A.M. TRIPPUTI (ed.), *Per Grazia Ricevuta*, Bari 2002, 147-164. Per il cuore e il volto da intendere come simbolo di persona (ovvero cristiano, in dialetto calabrese), vedi FAETA, «Preliminary Remarks». Voglio segnalare un particolare tipo di cuore in argento con decori floreali in oro, e croce di tipo latino nel centro, in cui in corsivo c'è la seguente iscrizione: *Sn F.sco de Paula D.R. J.D.* L'esemplare si trova a Oriolo Ca-

seni, occhi,¹⁰⁶ orecchie, ventri, alcune con chiari segni di gravidanza,¹⁰⁷ lamine raffiguranti un personaggio maschile a mezzo busto, relativamente al dorso, con evidenziazione della colonna vertebrale, organi interni (polmoni, reni, fegato), molte le rappresentazioni di bambini completamente avvolti in fasce, figure intere, maschili e femminili, con il braccio destro o sinistro teso a toccare con la mano parti del proprio corpo, maggiormente il seno e il cuore¹⁰⁸ (fig. 13).

Molto interessante è quest'ultima tipologia per i confronti che si possono rintracciare con simili *ex voto* fittili di età classica rinvenuti in alcuni depositi votivi della Sardegna (*Bithia* e *Neapolis*)¹⁰⁹ e della penisola (fig. 14).

Riferimenti al VI-VII secolo li possiamo individuare nell'area dell'Alto Egitto relativamente a una figurina fittile rappresentata nuda e che si sostiene con le mani il seno. Sul ventre c'è la scritta ΒΙΦ una sigla che designa uno dei santi copti più famosi¹¹⁰ (fig. 14).

Anche in queste figurine dell'antichità viene toccata la parte malata, dove soggettivamente viene localizzato il dolore, e quindi le diver-

labro, dove san Francesco di Paola è patrono della cittadina e annovera una grandissima devozione tanto da essere stati donati numerosissimi *ex voto* in oro.

¹⁰⁶ Nella maggior parte dei casi vengono rappresentati entrambi gli occhi, anche se sono attestati esemplari riproducenti uno solo come quello conservato presso il Museo Diocesano di Arte Sacra di Nicotera (VV).

¹⁰⁷ Cf. nota 111 per gli esempi antichi riportati.

¹⁰⁸ Molte sono le laminette raffiguranti un personaggio maschile vestito in modo elegante (giacca e cravatta) con la mano sul fianco sinistro. I personaggi prima descritti nel testo sono, invece, rappresentati nudi con un semplice perizoma. Da sottolineare anche la presenza di *ex voto* anatomorfi realizzati con pasta di dolce, come i mostaccioli, presenti per esempio nel santuario di S. Michele Arcangelo a S. Nicola dell'Alto (KR), dove le figure umane vengono raffigurate con le braccia tese a toccare la parte malata/guarita, oppure semplicemente l'organo.

¹⁰⁹ Per gli «*ex voto* a figurina bithiense» si veda O. GALEAZZI, «Gli *ex-voto* di Bithia: una interpretazione storico-medica», in *Rivista di Studi Fenici* 14(1986), 185-199; CAMPUS, «Considerazioni sugli *ex voto* medici», 688-689.

¹¹⁰ LECLERCQ, «*Ex voto*», 1048-1049, fig. 4259. Cf. G. PIGNATARO, «*Ex voto* di santuari di Calabria», in *Historica* 4-5(1967), 1-11 nota 13: viene riportata la notizia di figurine fittili tardoantiche rinvenute a Spalato e a Cartagine raffigurate vestite con una mano sul petto e una sul ventre. Tali figure sono state interpretate come donne in maternità. Il rimando al *DACL*, però, è pressoché generico, in quanto privo di riferimento bibliografico. Statuette rappresentanti donne in stato di gravidanza e ascritte a età tardoantica provengono da Abu Mena in Egitto, cf. J. ENGEMANN, «Eulogien und votive», in DASSMANN – ENGEMANN (edd.), *Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, II, 231 Tafel 17a-c. Statuette femminili in stato di gravidanza rinvenute in depositi votivi di età classica, come quello di Paestum, sono citate da M. FENELLI, «Contributo per lo studio del votivo anatomico: i votivi anatomici di Lavinio», in *Archeologia Classica* 27(1975), 224 nota 72.

se posizioni delle braccia sono state «personalizzate secondo le indicazioni del dedicante».¹¹¹

Nei primi secoli del cristianesimo venivano offerti come *ex voto* manufatti relativi al corredo liturgico di un edificio di culto, come lampade,¹¹² arredi sacri, a volte la costruzione dell'edificio in sé o del piano pavimentale a mosaico, come nel caso della basilica di Sant'Eufemia a Grado (579). Queste offerte erano solitamente corredate da iscrizioni in cui si poteva leggere il motivo dell'offerta, il nome del vovente e a chi era stata donata.¹¹³

A questa tipologia di *ex voto* va comunque aggiunta quella a carattere anatomico, la cui presenza è documentabile nelle fonti scritte e per alcune testimonianze materiali. Ci si riferisce a un passo riportato da Sofronio, dove si legge della presenza di *ex voto* anatomici offerti ai santi Ciro e Giovanni a Menuthis;¹¹⁴ al passo di Gregorio di Tours che racconta del divieto dell'uso di *ex voto* da parte di san Gallo, il quale, entrando nel tempio pagano di Trèves, trova appesi vicino al simulacro della divinità *ex voto* in legno raffiguranti anche membra umane.¹¹⁵ Altra fonte molto importante è l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*, testo ascrivibile alla metà dell'VIII secolo, dove leggiamo

¹¹¹ CAMPUS, «Considerazioni sugli *ex voto* medici», 688-689; cf. anche M.L. UBERTI, *Le figurine fittili di Bithia*, Roma 1973, 34; GALEAZZI, «Gli *ex-voto* di Bithia» per un approccio medico.

¹¹² A titolo esemplificativo si ricordi la lampada argentea dell'antico *Titulus Silvestri* a Roma. Il manufatto, attribuito a epoca tardoantica, presenta una decorazione a traforo e un'iscrizione sull'orlo: *PSancto Silvestrio ancilla sua votum solvit*. L'iscrizione, preceduta dal monogramma, è stata letta come offerta votiva per la chiesa, donata da una devota al santo a cui l'edificio culturale era intitolato: cf. E. MAIANI, «La lampada argentea dell'antico *Titulus Silvestri*», in *RAC* 81(2005), 255-262.

¹¹³ Nell'ampia bibliografia che si potrebbe riportare si rimanda a titolo esemplificativo a D. MAZZOLENI, «Gli *ex voto* nell'antichità cristiana», in G. BAGGIERI – M.L. RINALDI VELOCCIA (edd.), *Speranza e sofferenza nei votivi anatomici dell'antichità. Catalogo della Mostra, Complesso Monumentale del S. Michele, Roma, ottobre-novembre 1996*, Roma 1996, 77-78. Si veda anche quanto riportato in L. CANETTI («Segni e pegni della devozione nei santuari dell'Emilia-Romagna», in M. CAROLI – A.M. ORSELLI – R. SAVIGNI [edd.], *Santuari d'Italia. Romagna*, Roma 2013, 100) relativamente al giusto significato da attribuire a questo particolare tipo di donazione.

¹¹⁴ SFAMENI GASPARRO, «Sogni, visioni», 336.

¹¹⁵ Cf. A. ROUSSELLE, «Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IVE siècle», in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 31(1976), 1085-1086; J. LECLERCQ MARX, «Des dons pas comme les autres. Les *ex-voto* dans le Moyen Age haut et central», in R. ALCOY – D. ALLIOS – M.A. BILOTTA – M. GIANANDREA (edd.), *Le plaisir de l'art du Moyen Age. Commande, production et réception de l'oeuvre d'art. Mélanges offerts à Xavier Barral i Altet*, Paris 2012, 744 nota 22.

il divieto di far uso di piedi e mani di legno secondo il rito pagano.¹¹⁶ Una testimonianza del IX secolo che proviene dal territorio italiano è quella descritta nella *Introduzione* di Carlo Papini sul vescovo Claudio di Torino,¹¹⁷ il quale nel suo *Apologeticum* (fr. 1) racconta che, inviato da Ludovico in Italia, e giunto a Torino, trova tutte le basiliche, «con disprezzo della regola della verità, piene d'immondi ex voto e d'immagini e – dal momento che tutti rendevano a loro un culto – mi sono accinto, da solo, a distruggerle».¹¹⁸

È evidente che le norme legislative proibiscono ciò che di fatto è una consuetudine, specie se si considerano i divieti posti, già alcuni secoli prima, in diversi concili, come quello di Orléans e di Auxerre.¹¹⁹

Alle testimonianze scritte si può aggiungere, quale esempio materiale dell'offerta votiva, una placchetta in oro in cui sono raffigurati due grandi occhi, nel cui mezzo vi è una croce di tipo latino gemmata. Il manufatto, ascrivito al VI-VII secolo, è stato rinvenuto nella Fabbrica di San Pietro in Vaticano, e mostra una decorazione a sbalzo con puntinatura.¹²⁰ L'oggetto è stato interpretato come *ex voto* offerto a san Pietro per la guarigione da una malattia agli occhi¹²¹ (fig. 15).

La persistenza di questa particolare tipologia di offerte votive anche nei secoli del primo cristianesimo, quindi nel Medioevo, e la presenza moderna di esemplari così simili, di un retaggio culturale così preponderante, non può non essere spiegabile se non con una continuità di tradizione e come un riflesso della mentalità religiosa antica, le cui caratteristiche erano e sono tangibili. A questa importante forma mate-

¹¹⁶ XXIX: *De ligneis pedibus vel manibus pagano ritu*. Cf. LECLERCQ MARX, «Des dons pas comme les autres», 744 nota 23.

¹¹⁷ C. PAPINI, «Introduzione», in E. COMBA (ed.), *Claudio di Torino*, Torino 2004, 13 (rist. anastatica).

¹¹⁸ «(...) inveni omnes basilicas contra ordinem veritatis sordibus anathematum et imaginibus plenas, et quia quod omnes colebant, ego destruere solus coepi». Da rilevare che il termine *ex voto* viene tradotto dal latino *anathema*. Sul significato di «dono votivo», come attestato nei passi dell'Antico e del Nuovo Testamento, cf. *supra*, nota 98.

¹¹⁹ ROUSSELLE, «Du sanctuaire au thaumaturge», 1085; LECLERCQ MARX, «Des dons pas comme les autres», 742. L'autrice riporta anche altri sinodi, come quelli di Arles e di Aix. Si ricordi che era uso affiggere *ex voto* presso le tombe dei martiri dalle proprietà taumaturgiche: F.R. STASOLLA, «Vescovi e rituali funerari: quadro normativo e realtà archeologica», in *Atti del XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Toledo, 8-12 settembre 2008)*, Città del Vaticano 2013, 377.

¹²⁰ LECLERCQ MARX, «Des dons pas comme les autres», 744, fig. 1; P. ZANDER, «141. Placchetta votiva con occhi», in G. SENA CHIESA (ed.), *Costantino 313 d.C. L'editto di Milano e il tempo della tolleranza. Catalogo della Mostra (Milano, 25 ottobre 2012-17 marzo 2013, Roma, 27 marzo-15 settembre 2012)*, Milano 2012, 242-243.

¹²¹ ZANDER, «141. Placchetta votiva», 242-243.

riale va aggiunto il rito dell'*incubatio*,¹²² ovvero quel rapporto diretto, attraverso la visione onirica, tra il dio e il paziente-fedele. Rito molto diffuso nei diversi *Asclepeia* la cui eredità si può riscontrare in alcuni santuari calabresi, come quello dei santi Cosma e Damiano a Riace (fig. 16), della Madonna del Pettoruto di san Sosti, della Madonna di Polsi. Sono tanti i pellegrini che arrivando al santuario decidono di passare la notte nello spazio sacro, proprio come avveniva negli *Asklepeia*.

Il fenomeno della continuità e della trasformazione culturale e rituale si può individuare in un importante santuario calabrese, quello della Madonna del Pettoruto di san Sosti. Qui l'oggetto di culto, una statua a mezzo busto della Madonna con Bambino, è elemento di discussione nell'evidenziare e mettere in rilievo antichi echi pagani.

Così si legge in un articolo di Zancani Montuoro del 1969: «Pure nelle tradizioni del santuario della Madonna del Pettoruto sembrano riconoscibili echi e riflessi dell'antico culto di Hera. Per il quale abbiamo una prova diretta nell'ascia votiva proveniente dalla stessa zona». ¹²³ Hera, dea del matrimonio e della fecondità, veniva rappresentata con il melograno in mano, la Madonna del Pettoruto è raffigurata con un ramo di melograno nella mano destra.

Se all'aspetto iconografico e semantico (il ramoscello di melograno) e alla ritualità (*incubatio* praticata dalle donne sterili) si aggiunge, come suggerisce Zancani Montuoro, il ritrovamento della famosa ascia di Kinyskos, allora possiamo avere validi elementi per poter ipotizzare e individuare anche in questo santuario la continuità di culto.¹²⁴

¹²² Un inquadramento dettagliato e completo sul concetto di incubazione cristiana tra antichità e Medioevo latino con un approccio etimologico, semantico e storico è in L. CANETTI, «Sogno e terapia nel Medioevo latino», in PARAVICINI BAGLIANTI (ed.), *Terapie e guarigioni*, 25-54; L. CANETTI, «L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo», in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 7(2010), 149-180. A questi contributi si rinvia anche per il superamento della troppo schematica distinzione tra l'incubazione greca/taumaturgica o guarigione *in somnis* (ovvero durante la visione onirica) e romana/iatromantica o guarigione dopo il sogno definita come incubazione di primo e secondo tipo, spiegabile con la frequente coesistenza delle due forme e della molteplicità di varianti. Si vedano: J.M. SANSTERRE, «Apparitions et miracles à Menouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne», in A. DIRKENS (ed.), *Apparitions et miracles*, Bruxelles 1991, 69-83; MONACA, «Mantica, magia e guarigioni miracolose», in MONACA (ed.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico*, per il significato del rito tra paganesimo e cristianesimo e gli esempi riportati.

¹²³ P. ZANCANI MONTUORO, «Dov'era Temesa?», in *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* XLIV(1969), 11.

¹²⁴ Altro culto cristiano da leggere in continuità con il culto di Hera è quello della Madonna di Capo Colonna a Crotona.

Il culto, la ritualità ora raccontati divengono esempi e testimonianze visibili della commistione esistente tra paganesimo e cristianesimo, tra antichità e modernità. Una modernità comprensibile, forse, solo attraverso la lettura dell'antico, un antico a volte impercettibile, a volte non percepito.

FRANCA C. PAPPARELLA
Università della Calabria
Dipartimento di Studi Umanistici
Via Pietro Bucci
87036 Rende (CS)
francapapparella@gmail.com

Parole chiave

Asclepio/Cristo – Medicina – Guarigione – Miracoli – Archeologia della devozione

Keywords

Asclepius/Christ – Medicine – Healing – Miracles – Archeology of devotion

Sommario

La ricerca prende avvio da una disamina del concetto di malattia e guarigione nell'Antichità, quindi del rapporto tra la *ars medica* e l'ausilio divino. Figure come Asclepio e Cristo vengono analizzate attraverso fonti letterarie e iconografiche, gli *ex voto* anatomici dei nostri giorni come esempi di retaggi antichi, così come la pratica dell'*incubatio*, ancora presente in alcuni santuari calabresi.

Summary

The starting point of this study is an examination of the concept of illness and healing in Antiquity, and so of the relationship between the *ars medica* and divine help. Figures such as Asclepius and Christ are analysed through literary and iconographic sources, the *ex voto* limbs of our time, as examples of hand-overs from the distant past, as well as the practice of *incubation* which is still encountered in some Calabrian sanctuaries.



△ Fig. 1 Atene, Asklepeion. Rilievo



◁ Fig. 2 Roma, Catacombe SS. Marcellino e Pietro. Adamo ed Eva

▽ Fig. 3 Roma, Catacombe SS. Marcellino e Pietro. Giona



▷ Fig. 3a Aquileia,
Basilica
Teodoriana. Giona



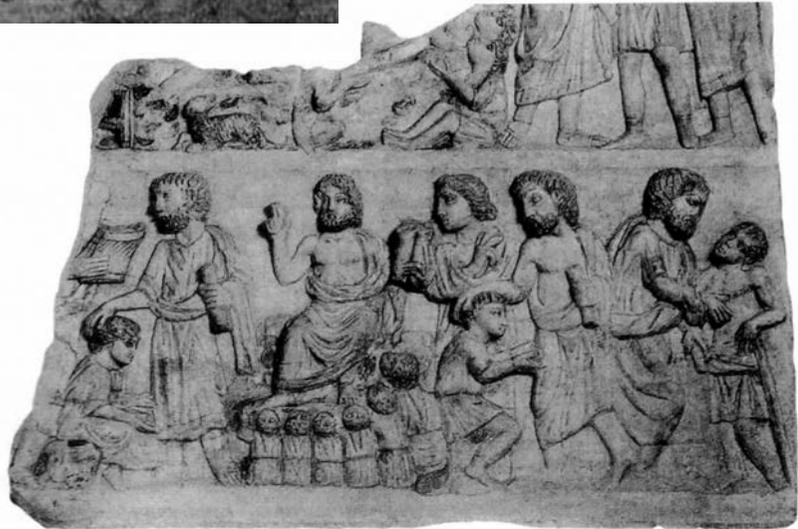
▽ Fig. 3b Copenaghen, Sarcofago. Giona





RivB LXVI (2018)

◁ Fig. 4 Roma, Catacombe
SS. Marcellino e Pietro.
Noè



▷ Fig. 5 Roma, Museo
Nazionale Romano.
Lastre policrome
con scene del Sermone
della montagna
(da Bisconti 2000)





△ Fig. 6 Città del Vaticano, Museo della Biblioteca Apostolica Vaticana. Coppa in vetro dorato con scena della risurrezione di Lazzaro



△ Fig. 6a Città del Vaticano, Museo della Biblioteca Apostolica Vaticana. Coppa in vetro dorato con scena della risurrezione di Lazzaro nel registro superiore



△ Fig. 7 Mainz, Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Piatto in TSA C3 con la raffigurazione del paralitico con il lettuccio sulle spalle



△ Fig. 8 Roma, Catacombe SS. Marcellino e Pietro. L'emorroisa che tocca il lembo del mantello di Cristo



△ Fig. 8a Roma, Catacombe di San Callisto. Guarigione del paralitico



▷ Fig. 9 Dura Europos, *Domus ecclesiae*. Guarigione del paralitico

▽ Fig. 10 *Codex Purpureus Rossanensis*. Miracolo del cieco nato





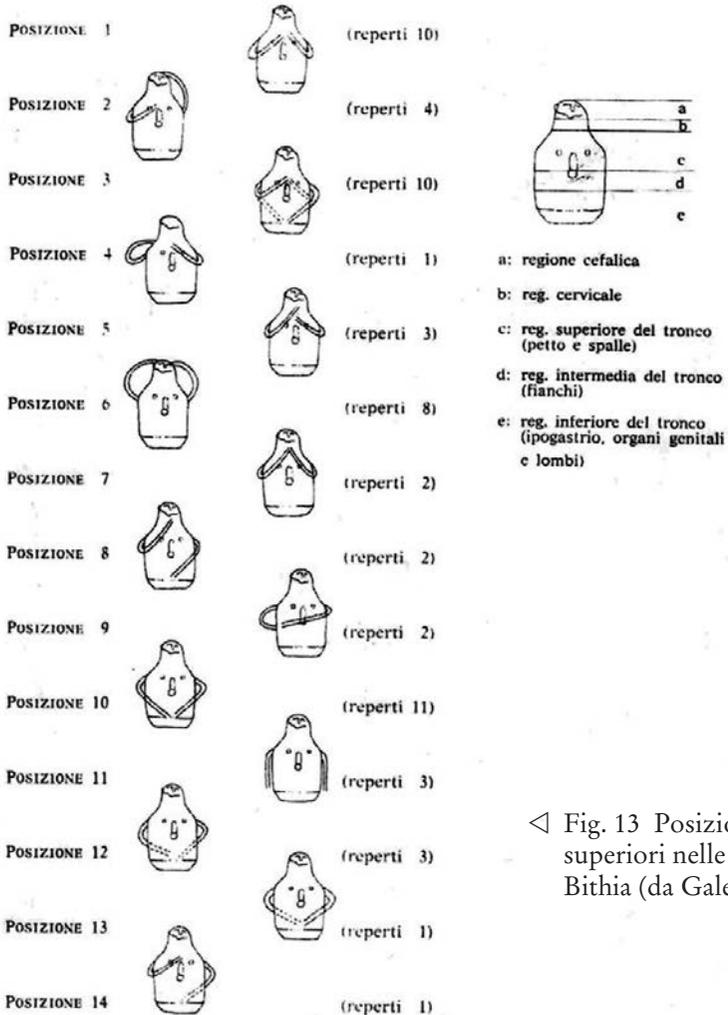
△ Fig. 10a *Codex Purpureus Rossanensis*. Scena della risurrezione di Lazzaro



▷ Fig. 11 Ravenna, Sant'Apollinare Nuovo. Mosaico con la guarigione del paralitico di Cafarnao



◁ Fig. 12 Posizione degli arti superiori negli *ex voto* moderni



◁ Fig. 13 Posizione degli arti superiori nelle statuette di Bithia (da Galeazzi 1986)



△ Fig. 15 Città del Vaticano, Fabbrica di San Pietro. Placchetta votiva con occhi (da Zander 2012)

◁ Fig. 14 Statuetta fittile dell'Alto Egitto (da Leclercq 1922)

▽ Fig. 16 Riace, Santuario dei Santi Cosma e Damiano. *Incubatio* (foto E. Fiorenza)



VASILE ALEXANDRU BARBOLOVICI

Il Concilio di Ferrara - Firenze (1438-1439)

Storia ed ecclesiologia delle Unioni

Presentazione di Virgil Bercea

Introduzione di Cesare Alzati

Il concilio aperto a Ferrara l'8 gennaio 1438 e trasferito l'anno dopo a Firenze proclama l'unione fra la Chiesa greca e quella latina, un accordo che dura sino alla presa di Costantinopoli, nel 1453, e viene rotto ufficialmente da un concilio della Chiesa greca poco meno di vent'anni dopo. Il volume indaga dal punto di vista storico ed ecclesiologico le unioni che si sono verificate successivamente. Dal punto di vista

ecclesiologico il processo di unione della Chiesa ortodossa romena della Transilvania si compie con il Concilio Vaticano II.

«STUDI E RICERCHE»

pp. 320 - € 28,00



EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Violenza e storia. A proposito di un volume di A. Wénin

L'opera

Nel suo interessante volume, *Scacco al re. L'arte di raccontare la violenza nel libro dei Giudici* (Epifania della Parola 11), EDB, Bologna 2015, André Wénin parte da un pregiudizio diffuso sul libro dei Giudici: «Non c'è da aspettarsi nulla» (218). Questo libro infatti è poco conosciuto, pur essendo, dal punto di vista letterario, uno dei più bei testi della Bibbia ebraica. Wénin vuole farlo uscire da un certo anonimato, anche liturgico (fa notare che non ricorre mai nelle liturgie domenicali). A tale scopo, lo sottopone alle lenti dell'analisi narrativa. In questo modo non riesce solo a metterne in rilievo l'attualità, ma provoca il lettore a entrare in gioco, anche dal punto di vista emotivo, e a prendere posizione rispetto ai fatti narrati.

L'opera è organizzata in due parti.

La prima parte contiene alcune chiavi ermeneutiche per iniziare la lettura del libro. Si sofferma sul suo «curioso inizio» (c. 1), offrendo poi una proposta di lettura d'insieme della narrazione (c. 2).

La seconda parte, che si concentra sull'arte di raccontare la violenza, prende in esame, passandole al setaccio dell'analisi narrativa, le quattro vicende di Eud (3,12-30); Iefte (10,6-12,7); Sansone (cc. 13-16); e, per finire, la storia del levita e della sua concubina, col pericolo di estinzione della tribù di Beniamino (c. 19). Qui vengono riprese, a volte letteralmente, molte delle considerazioni già esposte nel capitolo secondo dell'opera. Quest'anomalia, non grave, si spiega perché il lavoro è frutto di precedenti contributi ed esercizi didattici, ora armonizzati in un tessuto più ampio.

Lo statuto narrativo di Gdc 1,1-3,6

Nel c. 1, Wénin illustra dapprima il teorema narrativo in quattro tempi, che è un classico della teologia biblica: a) Israele fa il male agli occhi di Adonai; b) Adonai lo consegna nelle mani dei nemici; c) Israele grida verso Adonai; d) Adonai ascolta e manda un salvatore per liberarlo. Tale schema è un classico delle Teologie dell'Antico Testamento per spiegare i libri dei Profeti anteriori.

Il «tempo della storia», che è il tempo reale in cui si svolge l'evento, si situa dopo la morte di Giosuè e della generazione che lo ha conosciuto. Lo spazio corrisponde al «catasto» della terra promessa, compilato nei cc. 13-21 del libro di Giosuè. I personaggi sono, da un lato, i figli di Israele con Adonai e, dall'altro, le nazioni che coabitano con i primi nella terra di Canaan, con i loro Baal e le loro Astarti.

Gdc 1,1-3,6 è un racconto cerniera, che narra la transizione da Giosuè alla nuova avventura che il popolo di Israele sta per iniziare con i Giudici.

La prima sezione dell'esposizione: 1,1-2,5

L'autore individua una prima sezione delimitata da un'inclusione, un contatto tra Adonai e i figli di Israele che comprende un dialogo: il primo per iniziativa degli israeliti (1,1), il secondo per iniziativa del messaggero di Adonai (2,4). Coerentemente con la tematica globale della sezione, i dialoghi riguardano l'occupazione del paese (1,1: «chi di noi salirà per primo?») e il contrasto con i popoli che lo abitano. Più volte ricorre il verbo *'ālāh*, salire, uscire in battaglia. In 1,4 toccherà a Giuda «salire» con il sostegno di Simeone, che ha ricevuto dei territori nella zona spettanti a Giuda (Gs 19,1.9). Poi sarà la volta della casa di Giuseppe in 1,22. In 2,1 è l'angelo di Adonai che ricorda l'uscita dall'Egitto.

Il sommario di 1,3-19

Malgrado la presenza di Adonai, che permette a Giuda di impossessarsi della zona montuosa, il sommario di 1,3-19 si chiude su un parziale fallimento di Giuda nella pianura, giustificato con la superiorità bellica del nemico, che possiede carri di ferro. Ma i beniaminiti non riescono neppure a scacciare i gebusei da Gerusalemme, subendo una coabitazione forzata (1,21). Nel sommario vengono incastonate due «vignette»: quella della mutilazione dei pollici di Adonì-Bezèk, che riconosce egli stesso di meritare da Dio il medesimo castigo da lui inflitto a 70 re (vv. 5-7), e quella su Acsa, figlia di Caleb, che, data in moglie a Otnièl come ricompensa della vittoria su Kiriath-Sefer, insieme con un pezzo di terra riarsa nel Negev, reclama e ottiene dal padre delle sorgenti d'acqua (vv. 12-15). Il gioco delle ellissi – spiega Wénin – mette in evidenza lo spirito d'iniziativa di Acsa, insolito per una donna a quell'epoca.

La salita della casa di Giuseppe e delle altre tribù (1,22-36)

Col progredire della narrazione si fa più intensa la consapevolezza che il mancato possesso della terra per le tribù del Centro e del Nord dipende dalla mancata obbedienza alla volontà di Dio e agli ordini di Giosuè (Gs 24,28). Dt 20,16-18 prescrive di eliminare i cananei, mentre Manasse, Efraim, Zabulon, Aser e Neftali preferiscono coabitare con loro e assoggettarli ai lavori forzati. Pure se non viene detto esplicitamente, il narratore getta una luce negativa su queste tribù.

Il messaggero di Adonai sale a *Bōkîm* (2,1-5)

Dio manda l'angelo ad avvertire Israele che la voluta coabitazione con la popolazione cananea e con i suoi dèi gli costerà cara. Di qui la spiegazione eziologica del nome della località: *Bōkîm*, «piangenti»... ma saranno lacrime di cocodrillo, come aveva già intuito Giosuè (Gs 24,19s).

La seconda sezione (2,6–3,6)

L'autore discute l'unità letteraria della sezione, che articola nel modo seguente:

- l'inizio della sezione: Giosuè e la sua generazione (2,6-10);
- la generazione posteriore e la disgrazia (2,15-19a);
- l'ostinazione di Israele, l'ira e il discorso di Adonai (2,20-22);
- la conclusione: le nazioni non vengono scacciate dalla Terra (2,23–3,6).

A p. 40 l'autore menziona il procedimento della focalizzazione interna, dando per scontato che il lettore sappia di che cosa si tratta. Come spiega il glossario tecnico di J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, Brescia 1991, 215: «Se il campo visivo o l'informazione proviene da un narratore onnisciente (che sa e dice più dei personaggi), il racconto si dice "non focalizzato" (o di focalizzazione zero), altrimenti si dice "focalizzato". La focalizzazione è interna se il narratore ne sa (e dice) quanto i personaggi; è esterna, se ne sa (o finge di saperne e di dire) meno dei personaggi». Il discorso di Adonai permette di esporre al lettore il punto di vista di Dio: non si tratta soltanto di verificare la fedeltà del popolo all'alleanza, ma anche di insegnare alle generazioni future a vigilare per far fronte al pericolo costituito dalla permanenza delle nazioni intorno a Israele.

La logica dell'esposizione

La sezione 2,6–3,6 offre un quadro generale che farà da sfondo a gran parte del libro, almeno ai cc. 3–16, offrendo anche una chiave interpretativa per le future guerre che, dopo la morte di Giosuè, Israele dovrà combattere sotto la guida dei giudici, guerre in cui si manifesteranno il castigo dell'infedeltà e la rivelazione della bontà di Dio per Israele. Esso si chiude, enfaticamente, presentando il dato di fatto della coabitazione e dei matrimoni degli israeliti con ittiti, amorrei, perizziti, evei e gebusei, alle cui divinità essi finiscono col prestare culto.

Precisazioni sullo statuto narrativo di Gdc 1,1–3,6

Preso da uno scrupolo didattico, l'autore dedica alcune pagine dell'opera a un riepilogo dei dati: pazienza di Adonai e progressivo allontanamento da lui della generazione che non ha conosciuto i prodigi dell'esodo. Offre poi una traduzione personale del testo biblico preso in considerazione.

Proposta di lettura d'insieme del racconto del libro dei Giudici

La trama globale di Giudici

Si vede che l'autore conosce in profondità, ama e sa far amare, questo testo biblico. Pure se il secondo capitolo risente di uno scrupolo didattico, perdendosi in paratassi, dando l'impressione di leggere una dispensa di scuola (73: Sansone e Dalila, e 75: Iefte) o in ripetizioni (78s e 185s), si riscatta quando offre eccellenti descrizioni dei personaggi, grazie al confronto che riesce a stabilire tra di lo-

ro, come ad esempio nella storia di Sansone (70-71). Inoltre, a chi va per la prima volta alla scoperta del testo biblico, l'autore offre notazioni preziose, come la sottolineatura del passaggio dalla formula «fare il male agli occhi di» (sette volte tra 3,7 e 16,31) – che esprime ancora un riferimento collettivo, rituale ed etico, ad Adonai e alla Legge – all'altra formula, «ognuno faceva ciò che era giusto ai propri occhi» (da 17,6 in poi), indice del progressivo deterioramento della relazione con Adonai (77-78). Un'altra ottima considerazione riguarda la contrapposizione dei due trii familiari simmetrici, formati da padre, figlia e genero, che troviamo all'inizio e alla fine del libro: in 1,12-15, Caleb, Acsa e Otniël; nel c. 19, il levita, sua moglie e il suocero. Acsa incarna, in qualche modo, la donna ideale del racconto di Giudici, come suo marito Otniël è il modello del perfetto giudice (3,7-11). Nell'anonima famiglia del levita di Gdc 19 si verifica invece l'opposto: «Se, come Acsa, la moglie prende l'iniziativa di lasciare suo marito e poi di accoglierlo nella casa di suo padre, non avrà mai voce in capitolo, né con lui, e neppure con il levita suo marito, che pure si era deciso a recarsi fino a Betlemme per “parlare al suo cuore” e riprenderla. Non avrà [...] niente da dire al branco di Gabaa che la violenterà tutta la notte, mentre è anche vittima di una doppia strumentalizzazione da parte di suo marito, che protegge se stesso consegnandola ai violentatori, prima di tagliarne il corpo allo scopo di organizzare la propria vendetta», motivo scatenante della «guerra civile nella quale altre donne dovranno subire a loro volta la violenza degli uomini (cc. 20-21)» (80-81).

Racconto cronologico o narrazione di fatti paralleli?

L'impressione generale lasciata dalla lettura del libro dei Giudici è che il movimento narrativo corrisponda alla successione cronologica dei fatti esposti, in modo da dare la sensazione di un aggravarsi della decadenza e del caos. Se si sommano periodi di oppressione, tempi di pace e durata del governo dei giudici, l'insieme dei fatti narrati da 3,7 a 16,31 corrisponderebbe a circa 410 anni. Ma, come nota acutamente l'autore, le regioni dove si svolgono i diversi episodi non sono sempre le stesse, e perciò nulla costringe a ipotizzare che essi si succedano cronologicamente. Così, da un punto di vista letterario, la parte centrale del libro potrebbe non presentare una storia continua, ma narrare una serie di momenti della vita del popolo nell'epoca successiva a quella di Giosuè.

Sulla base di questa considerazione («decronologizzazione» del racconto), l'autore fa notare che l'orizzonte del narratore di Giudici non è quello di una monarchia umana, poiché l'unico personaggio che assume la leadership regale è il tiranno Abimèlec, criticato con feroce ironia da Iotam (9,6-15). «Il re di cui parla il ritornello di 17-21 non è altri che Dio, di cui Israele neutralizza la sovranità, e rifiutando l'alleanza, e resistendo continuamente alla paziente pedagogia che tenta invece di riportare il suo popolo all'alleanza» (85).

Rut!

A sorpresa, Wénin inserisce un ultimo paragrafo sul libro di Rut, per far notare che la storia di Elimèlec e Noemi (Rt 1,1-2a) presenta parecchie analogie

con l'inizio degli ultimi due episodi dei Giudici: come loro, il levita di 17,7 lascia Betlemme di Giuda per recarsi sui monti di Efraim e, analogamente, l'altro levita, residente ai confini della stessa montagna, esce pure da Betlemme di Giuda (19,1).

Forte della sua precedente trattazione del tema (A. Wénin – C. Focant, *Vives. Femmes de la Bible*, Bruxelles 2007; tr. it. *La donna, la vita. Ritratti femminili della Bibbia*, Bologna 2008), l'autore non resiste alla tentazione di sottolineare che «quando una donna stabilisce una giusta relazione con Adonai, qualcosa di nuovo inizia a germogliare, all'interno stesso del caos in cui il popolo si è inabissato» (87).

Eud a doppio taglio (3,12-30)

La seconda parte dell'opera di Wénin reca un nuovo titolo: «L'arte di raccontare la violenza. Lettura di quattro episodi», che la distingue dalla parte generale introduttiva. Il primo studio specifico (c. 3 dell'opera in esame) tratta la vicenda del giudice Eud, che uccide a sangue freddo Eglon, re di Moab, penetrando a sorpresa nella sua *toilette*. Di questo testo viene offerta una traduzione originale annotata. Si tratta di un gioiello dell'arte narrativa biblica, studiato, tra gli altri, dal compianto Luis Alonso Schökel in «Erzählungskunst im Buche der Richter», in *Bib* 42(1961), 148-158, citato dall'autore a p. 91 nota 1.

L'organizzazione dello spazio e del testo

Nella prima metà del testo il gioco con lo spazio si restringe sempre più fino al faccia a faccia tra Eglon ed Eud, tra il ventre dell'uno e la lama dell'altro. Si apre poi di nuovo nella seconda metà, fino a ritrovare la sua iniziale estensione, data dai paesi di Israele e di Moab (97). Questo suggerisce la centralità dell'omicidio descritto nei vv. 20c-22, momento decisivo della liberazione di Israele.

Dal punto di vista narrativo, il lettore è in posizione di superiorità, perché viene reso edotto di cose che i personaggi del racconto non sanno, ad eccezione, forse, di Eud, un beniaminita «figlio della destra» (!), che invece è mancino, o forse addirittura ambidestro, riuscendo ad affondare con la mano sinistra nel ventre del nemico la corta lama, che teneva nascosta sotto la tunica.

Il narratore affida al lettore il compito di ricostruire i nessi tra gli elementi della narrazione, alternando ellissi e dettagli con un ritmo sostenuto, che lo lascia senza fiato.

Il linguaggio rituale

Il v. 17 è il colmo dell'ironia: «Poi [Eud] presentò (*qārab* all'*hiphil*: «fece avvicinare») il tributo (*minḥāb*) a Eglon, re di Moab, che era un uomo molto robusto». L'ebraico *minḥāb* appartiene al lessico rituale. Esso designa un'offerta culturale, fior di farina o altre primizie di cereali o vegetali, che accompagna spesso i sacrifici cruenti, cf. Lv 9,16-17; 23,16-18; Nm 15,1-10. Il verbo *qarab*

e il sostantivo *minhāb* ricorrono spesso insieme nei testi rituali di Lv e Nm, cf. Lv 2,1.4.11; 6,7-11; 7,9; Nm 28,26.

Il nome del re, Eglon, è il diminutivo del termine 'ēgel, «torello», o «giovenco», l'animale che Aronne, quando assunse le sue funzioni di sacerdote, dovette per la prima volta «far avvicinare» e sacrificare per l'assoluzione del peccato di Israele (cf. Lv 9,2-3.8). Eglon, il giovenco ben pasciuto, in piena salute, pronto per essere sgozzato e consumato – sembra alludere il testo – è forse l'offerta che deve servire a espiare il peccato di Israele? Non è che questa breve descrizione riflette proprio il punto di vista del protagonista Eud?

Dobbiamo essere davvero grati a Wénin, per aver avuto la pazienza di spiegare dettagliatamente questo gioco linguistico (103). Dal punto di vista dell'analisi narrativa, l'autore spiega che «l'ironia si fonda su una differenza di sapere instaurata dal narratore tra il lettore e i personaggi, ma anche tra questi ultimi, in una situazione che evolve a scapito di uno o più tra quelli [il re di Moab], la cui percezione delle cose è incompleta». Lascio al lettore il gusto di scoprire tutta una serie di curiosi dettagli narrativi messi bene in risalto da Wénin (103-116).

L'interrogativo finale: «E Dio in tutto questo?»

Il narratore colloca Adonai al punto di partenza dell'azione che, sotto l'impulso di Eud, ridona la pace al paese grazie a una duplice vittoria, individuale e collettiva (v. 30a). Con scaltrezza egli fa apparire l'impresa di Eud come frutto di una serie di felici coincidenze o colpi di fortuna. Ma tutti questi colpi di fortuna, l'uno dopo l'altro, sarebbero possibili se fossero solo frutto del caso? Acquista qui rilievo l'indicazione iniziale del narratore: «E Adonai *suscitò* per gli israeliti un salvatore, Eud» (v. 15ab).

Intrappolato nel dispositivo narrativo, come potrebbe il lettore dare un giudizio negativo su una violenza di cui è stato testimone divertito e, per così dire, complice, al punto di vedere nell'assassino un eroe tanto audace quanto astuto? (cf. 121).

Conclude Wénin: «La forza dell'indignazione con la quale alcuni lettori (credenti) rigetteranno questa pagina biblica dà la misura dell'efficacia narrativa del racconto, da cui tali lettori cercano di proteggersi scandalizzandosene. Non è facile dover confessare a se stessi che non si è esenti dalla violenza e dalla cattiveria che abitano ogni essere umano» (*ibid.*).

Iefte: il potere o la vita? (10,6–12,7)

Qui non si tratta dell'assassinio di un capo nemico, come in Gdc 3,21-22 o 4,21, ma di un padre che uccide la figlia per motivi rituali. Simili gesti sono esclusi dalla legge di Israele (Lv 18,21; 21,1-5), e denunciati categoricamente dai profeti esilici (Ger 7,30-31; 19,5; 32,35; Ez 16,20; 20,25-26.31; 23,37.39).

L'analisi narrativa aiuta a decifrare il gesto di Iefte, scavando nel suo passato. L'idolatria e l'anarchia stanno guadagnando terreno in Israele: «Gli Israeliti continuarono a fare ciò che è male agli occhi del Signore e servirono i Baal, le

Astarti, gli dèi di Aram, gli dèi di Sidone, gli dèi di Moab, gli dèi degli ammoniti e quelli dei filistei; abbandonarono il Signore e non lo servirono più» (Gdc 10,6). Dio li lascia in balia di quegli stessi nemici, i cui idoli essi stanno servendo (10,7-9), fin quando Israele non grida ad Adonai e, dopo un ulteriore rimprovero da parte del Signore, mostra segni di una conversione, forse effimera (10,10-15). Ma poi, concretamente, si tratta di organizzare una campagna militare per sottrarsi al dominio dei suoi avversari. «Gli Israeliti si adunarono e si accamparono a Mispa. La gente, e i principi di Galaad, si dissero l'un l'altro: "Chi sarà l'uomo che comincerà a combattere contro gli ammoniti? Egli sarà il capo di tutti gli abitanti di Galaad"» (10,17b-18).

Adonai rimane totalmente passivo. Diversamente da quanto narra Gdc 1,1 gli israeliti, radunati a Mispa, non si volgono più verso di lui. Essi si chiedono piuttosto tra loro chi sia pronto a mettersi alla loro testa per lanciare il contrattacco (10,18).

Le conseguenze della vittoria di Iefte non saranno brillanti. Ad essa non seguirà un periodo di pace, ma di violenza e morte. Una volta offerta in olocausto la propria figlia, un conflitto interno che scoppierà con la gente di Efraim causerà un'ecatombe, prima che il narratore menzioni i sei anni di governo di Iefte. Sorto come difensore dei diritti del popolo, egli si trasforma in un capo ombroso, che semina la morte in seno a questo stesso popolo. Sicuramente, il narratore non lo presenta come un capo esemplare al pari dei giudici che lo hanno preceduto.

Iefte, i capi di Galaad e Adonai (11,1-11)

Wénin mette bene in rilievo l'ironia che caratterizza il dialogo tra Iefte e i capi di Galaad (11,1-11). Nato da una prostituta, Iefte, ritenuto figlio illegittimo di Galaad, era stato allontanato e diseredato dai suoi fratellastri (11,1-2). Ma ora che sono in difficoltà, essi offrono proprio a colui che avevano bandito il comando della campagna contro gli ammoniti. Iefte, inizialmente, rifiuta, proprio come aveva fatto Adonai che li aveva lasciati in balia di se stessi. Poi ci ripensa e assume il comando, con una formula non priva di ambiguità: «Se mi fate ritornare per combattere contro gli ammoniti e il Signore li mette in mio potere, io sarò vostro "capo" (ebr.: *rôsh*)» (11,9). Adonai era rimasto in disparte, rivolgendo a Israele severi moniti, mentre Iefte lo fa scendere in campo in modo che il suo potere sui galaaditi non appaia fondato solo sulla volontà del popolo, ma riceva pure una sorta di legittimazione divina. Emerge già qui la smodata ambizione di Iefte.

A che scopo trattare con gli ammoniti (11,12-29a)?

La retorica di Iefte mira più a istigare l'avversario che a placarlo. Inviando un'ambasciata al re nemico, si comporta già da capo di Galaad. La sua perorazione della pace equivale a una pura provocazione. Invoca l'intervento del «giudice» divino (v. 27: *haššōphēt*) come arbitro nella guerra imminente, allo stesso modo in cui i galaaditi avevano concluso i negoziati con lui, affermando che Dio sarebbe stato giudice nel caso in cui essi stessi non avessero rispettato il loro impegno (v. 10). Il narratore soggiunge che Iefte non lancia il contrattacco di testa

sua, ma lo farà solo dopo il rifiuto del re nemico di negoziare, e dopo aver ricevuto l'investitura dello spirito di Adonai (vv. 28-29a).

Con il suo discorso, Iefte ambisce a un duplice risultato: provocare l'ostinazione del re ammonita e indurre Adonai a fare causa comune con lui, facendosi paladino dei suoi diritti nei confronti del nemico, legittimarsi sempre più, e tentare pure di coinvolgere Dio nella lotta.

Dall'analisi del testo emerge che se, da un lato, il giudice Iefte fa gli interessi del popolo che lo ha costituito suo capo, il suo atteggiamento è anche innegabilmente a servizio della propria ambizione e sete di rivincita. Come afferma Daniel Block, Iefte «è il genere di uomo di cui ci si chiede se Dio se ne servirà, ma che non ha nessun ritegno nel manipolare Dio per i suoi scopi personali» (D.I. Block, *Judges, Rut* [New American Commentary, 6], Nashville, TN 1999, 364).

Il voto e il sacrificio (11,29-40)

Iefte prende un'iniziativa imprevista: il voto. L'indeterminatezza di questo voto suscita la tensione narrativa che sarà eliminata solo al suo ritorno, dopo la vittoria (v. 34), quando un nuovo dialogo rinvierà ancora la conclusione (vv. 35-38). La relazione tra Iefte e sua figlia occupa i tre quarti dell'episodio che riferisce in modo teatrale i due momenti nei quali si gioca tutta la *suspense*.

Il racconto non stabilisce un legame diretto tra l'investitura dello spirito di Adonai (v. 29a) e il voto (v. 30a). In mezzo c'è l'attraversamento del territorio da Galaad verso Ammon. Secondo Wénin, saranno il gusto del potere e il desiderio di rivincita su coloro che in passato lo avevano ripudiato a spingere Iefte a reclamare da Adonai un'ulteriore garanzia tramite la promessa di un sacrificio che gli costa. Applica la logica mercantile del *do ut des*, che aveva imposto ai galaaditi. Dal confronto tra il discorso ai galaaditi (11,9) e la formulazione del voto ad Adonai (11,30-31) emerge un elemento chiave: egli vuole il potere a tutti i costi. Il narratore non registra alcuna reazione da parte di Adonai. Ma se il successo giungerà, sarà, ironicamente, una disgrazia per Iefte.

Ci sarebbero stati diversi modi di compiere il voto, magari riscattando la figlia con un sacrificio animale (cf. Es 13,11-15), o offrendola al tempio, come farà Anna con il piccolo Samuele (1Sam 1-2), ma Iefte non vede altra strada che quella dell'olocausto. Egli si arroga il diritto di disporre della vita dei suoi sudditi: il suo dio è una caricatura del Dio di Israele, un dio che sacralizza il potere assoluto. Non è certo il Dio dell'alleanza.

Adottando, per l'unica volta in tutto il racconto, il punto di vista di Iefte, il narratore fa scoprire chi è la vittima (11,34). È una sorpresa per Iefte, ma anche per il lettore, ignaro che avesse una figlia. È la sua «unica» (*y^ehîdāh*). Sacrificando lei, Iefte sacrifica tutta la sua discendenza.

Lacerato tra l'amore per la figlia e la cura della propria immagine, nel momento in cui si realizza la sua ambizione di diventare capo, egli non osa rinnegare pubblicamente la sua parola per non perdere la legittimazione del potere che ha appena conquistato.

La risposta della figlia di Iefte (11,36-37) colma ancora di sorpresa il lettore, perché la figlia era al corrente del voto, e il galaadita lo sapeva. Correndo incon-

tro a suo padre, esponendosi di persona, la figlia ha voluto proteggere in qualche modo le altre persone della casa, fiduciosa che suo padre, nel suo affetto per lei, non avrebbe osato adempiere il voto, per non immolare proprio lei e privarsi così della sua discendenza. Sacrificando la figlia, il padre immolerà sull'altare la possibilità di avere degli eredi. L'ambizione mette a tacere l'amore paterno asservito all'interesse del capo.

Dopo la figlia, il popolo (12,1-7)

Di fronte al rimprovero degli efraimiti, di aver attraversato il loro territorio senza chiamarli a combattere con lui, Iefte non perde tempo in inutili spiegazioni: raduna il suo popolo, anch'esso aggredito verbalmente dai primi, causando un conflitto che porterà alla morte di 42.000 persone (12,6b). La storia finisce come ha avuto inizio: con un conflitto tra fratelli, di cui era stato vittima colui che era stato ripudiato e trattato come uno straniero.

Seguono solo poche parole per delineare la breve carriera del giudice, la sua morte e sepoltura (12,7).

Come nota Wénin, lo *status* di capo ha fatto sprofondare Iefte in una violenza senza pietà. La sua avidità di potere non tollera contestazione, né dalla sfera familiare (la figlia), né da Israele (Efraim). Convinto di aver ottenuto la legittimazione divina, prevale in lui la volontà di non pregiudicare il proprio potere e di ottenere la rivincita su coloro che lo avevano ripudiato. È alla sua ambizione che Iefte si sottomette, più che a Dio.

Considerazioni conclusive sull'arte del narratore

Il narratore mette il lettore direttamente a confronto con i personaggi, attraverso i dialoghi, provocandolo a capire personalmente ciò essi che vivono e provano. In tal modo, non è la violenza stessa a essere oggetto dell'attenzione del narratore, ma lo sono i suoi fondamenti, le radici e le vie attraverso le quali essa penetra nell'animo umano: la sete di potere, il desiderio di rivincita, la mania di voler controllare tutto, che possono condurre un uomo a uccidere a sangue freddo la propria figlia e a spingere al massacro, senza batter ciglio, una parte del suo popolo.

Sansone vivo o morto (Gdc 13-16)

L'autore riprende uno studio precedente pubblicato con J.-P. Sonnet, «La mort de Samson: Dieu bénit-il l'attentat suicide ? De la nécessité de mieux lire», in *RTL* 35(2004), 372-381. Respingendo un'interpretazione narcisistica (libro-specchio) o moralistica (libro repellente) della narrazione biblica, egli provoca il lettore a leggere con più attenzione e più a fondo. L'autore usa il termine *repoussoir*, «cacciachiodi», tradotto genericamente come «libro che respinge» (cf. 173 dell'originale francese e 163 della traduzione italiana). In francese, l'uso metaforico del termine indica una cosa che suscita scalpore in senso negativo: rifiuto, orrore o repulsione. È la reazione che potrebbe scattare nel let-

tore all'idea che Dio benedica l'attentato suicida di Sansone. Ma questa lettura semplicistica viene superata scavando nelle pieghe del racconto. Forse il narratore vuol «giocare con i capelli del lettore, come Dalila con i capelli di Sansone?» (165 nota 3).

La tesi di André Wénin è la seguente: rivestito della forza dello spirito di Dio, Sansone non se ne serve per liberare Israele – contrariamente a Otniël, Ge-deone e Iefte – ma per ottenere giustizia, appagando la sua sete di vendetta (*nā-gam* = «fare giustizia», ma anche «vendicare»: 15,3.7.10-11; 16,28). La vita di Sansone è un'escalation di violenza, con una tensione permanente tra i ripetuti interventi di Dio a suo favore da una parte, e, dall'altra, la preoccupazione quasi esclusiva che il giudice riserva ai suoi problemi privati: «attrazione per le donne filistei, che sistematicamente lo mettono nei guai, provocazioni del nemico, gusto sconsiderato del rischio, fino a crederci invincibile». L'ultimo giudice salvatore non fa nulla *per i suoi*, come gli rinfacciano (15,11). Egli si accontenta di ammucciarne morti su morti, nella sua incapacità di gestire la propria forza e violenza: e tutto questo perfino nel momento della morte. «Dio non interverrà più per salvare colui che non ha mai utilizzato la forza che riceveva da lui per prendere in mano la causa di Israele e della sua liberazione. O forse interverrà al momento della sua morte (16,28-30)?» (169).

Sansone nel momento della morte: un kamikaze ante litteram?

Rileggendo con attenzione l'episodio della confessione di Sansone a Dalila (16,4-22), si scopre un sottile gioco di seduzione. Sansone dice: «La mia forza si allontanerà da me (*mimmennî*: v. 17)», come se essa fosse in lui e facesse parte di lui. Il narratore invece racconta che «la sua forza si allontana da sopra di lui (*mē'ālāyw*: v. 19)», suggerendo che essa riposava non in lui, ma sopra di lui, e poi precisa che al suo risveglio, Sansone non sapeva che «Adonai si era allontanato da sopra di lui (*mē'ālāyw*: v. 20b)». Pare che il narratore non veda dunque le cose come il suo personaggio. Secondo lui la forza di Sansone non è contenuta magicamente nella sua capigliatura, ma viene da Dio, che ora si allontana «da sopra» (*mē'ālāyw*) Sansone, così come prima il suo spirito irrompeva sopra di lui (*'ālāyw*, cf. 14,6.9; 15,14).

Rimane aperta la questione: la forza sovrumana che Sansone associa ai suoi capelli, è un fatto oggettivo legato al suo *status* di nazireato, o un mito che si è forgiato a partire da esso, una forma di autosuggestione?

Rileggendo il brano, scopriamo che quando, nei momenti critici, Sansone sperimenta una forza sovrumana per squartare il leone (14,6), uccidere 30 filistei e poi spogliarli (14,19), decimare i nemici con una mascella d'asina (15,14), la sua capigliatura non c'entra per niente con l'aumento straordinario delle sue forze, ma è piuttosto lo spirito di Adonai che lo investe. Forse Sansone ha dimenticato questa presenza determinante e si è convinto che la sua forza risieda nei suoi capelli.

Sono stati i capelli di Sansone a ricrescere? O si è risvegliata la sua indole vendicativa? Agli occhi di Sansone, una cosa è certa, sottolinea bene Wénin: non sarebbe bastata la crescita dei capelli per restituirgli la forza, poiché essa dipen-

de da Dio! «Sansone invocò il Signore dicendo: “Signore Dio, ricordati di me! Dammi forza ancora per questa volta soltanto, o Dio, e in un colpo solo mi venderò dei Filistei per i miei due occhi!”» (16,28).

Com'era già accaduto quando Iefte aveva cercato di coinvolgere il Signore nella sua storia, neppure nel racconto della morte di Sansone si riscontra un qualche intervento divino che fortifichi l'israelita, o accolga la sua preghiera. Con un'intenzionale *gap* narrativo che occulta alcuni elementi determinanti della catena dei fatti e dei loro legami causali, il narratore obbliga il lettore a mantenere aperte, una accanto all'altra, ipotesi concorrenti: da una parte, un giudice incontrollabile, mosso solo dalla preoccupazione per se stesso e, dall'altra, la volontà divina di soccorrere, malgrado tutto, un popolo sempre più ribelle. Dall'articolazione tra agire divino e agire umano dipende l'efficacia liberatrice di un giudice. Con Sansone siamo molto lontani dall'esempio di Eud, e questa è l'ultima volta che Dio si arrischia a suscitare un giudice per il suo popolo. Eli (1Sam 4,18) e Samuele (1Sam 7,10-17) lo saranno, ma senza un esplicito mandato divino.

Il fallimento di un sistema

La sterilità dell'uomo si accompagna all'inefficacia del giudice nella sua missione: «I suoi fratelli e tutta la casa di suo padre scesero e lo portarono via; risalirono e lo seppellirono fra Sorea ed Estaòl, nel sepolcro di Manòach suo padre. Egli era stato giudice d'Israele per vent'anni». Non i figli, ma i fratelli e la casa di suo padre scendono a prenderne la salma per darle sepoltura. Questo donnaiolo, nato da una donna sterile, non ha mai generato. Del ventennio della sua attività di giudice non è rimasta traccia nel lungo racconto a lui dedicato. Alla sua morte, la dominazione filisteica su Israele è intatta. Sansone è una caricatura di salvatore. Mentre l'intenzione di Adonai era di provocare Sansone, attraverso i suoi problemi personali, a operare una liberazione collettiva, investendolo del suo spirito, Sansone non cessa di dare scacco a Dio. È il segnale del crollo di un sistema in cui tutti sono perdenti, compreso Dio, che ha ispirato significativamente il titolo di questo libro: «Scacco al Re»!

Un libro a colori

Dobbiamo dare ragione a Wénin quando osserva che il racconto biblico, attraverso la sua stessa complessità, messa in luce dall'analisi narrativa, smaschera lo scenario semplicistico, eppure tradizionalmente accettato, di un Sansone che muore da eroe, benedetto da Dio per il fatto di infliggere al nemico di Israele una punizione esemplare. Se così fosse, lo stesso modello si potrebbe applicare ai «martiri» della *jihad* islamica anti-occidentale e anti-cristiana.

«La Bibbia non si accontenta di offrire modelli da imitare o da ammirare [...]. Presenta al lettore anche un certo numero di contraffazioni dell'umanità e di deformazioni dell'opera divina, in modo che il lettore sviluppi un certo fiuto che gli permetta di stanare tali contraffazioni e deformazioni quando si presentano nella realtà».

I racconti biblici diventano per il lettore un'opportunità di educazione alla riflessione, al giudizio, alle scelte umane e spirituali, a condizione che la sua lettura sia attenta e ch'egli sia convinto della necessità di non smettere mai di imparare a leggere meglio.

Il calvario di una concubina (Gdc 19)

Nell'ultimo capitolo, l'autore conduce gradualmente il lettore ad assaporare e amare un testo che lascerebbe altrimenti inorriditi per la brutale crudeltà dei protagonisti, un altro vero e proprio *repousoir*... Lo strumento adoperato qui magistralmente dal narratore è la «sorpresa».

Il levita, la concubina, un suocero invadente: induzione alla prostituzione, infedeltà o lite coniugale?

Stando a Gdc 19,2, la donna (*pīlegeš*, «concubina») lascia il marito per tornare a casa del padre. Non è chiara la ragione di questo abbandono. L'ebraico *zānāh* significa innanzitutto «commettere infedeltà, adulterio», anche in senso culturale, ma il verbo può anche avere valore causativo: «indurre alla fornicazione» o «all'idolatria». Come secondo ambito semantico, *zānāh* connota «ira, odio, avversione». Questa è la scelta interpretativa della LXX (*orgizō*), avversione che ben si giustifica, se è stato il levita a spingere alla prostituzione la sua donna, cosa che – sottolinea Wénin – non stupirebbe neppure tanto, nel contesto di degrado morale che caratterizza i capitoli finali di Giudici.

Segue un tentativo di riconciliazione, intrapreso dal marito, che si reca da lei a Betlemme per farla tornare (Gdc 19,3). Al momento di lasciare la casa paterna, la concubina accompagna il marito (19,5: i verbi sono al plurale), segno che tra di loro potrebbe essersi ricreata un'intesa. Ma il racconto non registra alcun dialogo tra loro. A farla da padrone è il suocero, che insiste perché la coppia rimanga ancora qualche giorno. La moglie viene declassata a *na'ārāh*, «giovinetta» (19,4.9), senza diritto di parola. Difatti, essa sarà trattata come una donna oggetto per tutto il resto della narrazione. Ma questo il lettore ancora non lo sa. Il narratore glielo tiene nascosto per sfruttare fino in fondo l'effetto sorpresa.

Il vecchio eframita (19,11-21) e il branco degli stupratori a Gabaa (19,22-28)

Quando, finalmente, il levita riesce a congedarsi dal suocero, oltrepassa Gebus (Gerusalemme) dove la tribù di Beniamino conviveva con i gebusei (cf. 1,21), e, incurante della notte che incombe, prosegue fino a Gabaa, nella speranza di essere accolto dai beniaminiti. Ma ad offrirgli ospitalità sarà, invece, un anziano eframita, anch'egli considerato come uno straniero immigrato nella città di Gabaa, e mai integratosi con la popolazione locale. Finalmente il levita può godere di un'atmosfera familiare distesa in una casa dove si sente a suo agio. Della moglie del levita non si fa cenno, mentre ci si preoccupa degli asini da foraggiare!

Ma i beniaminiti di Gabaa scendono in campo per regolare i conti con lo straniero, che hanno rifiutato di accogliere, e intendono fargli subire la peggiore del-

le umiliazioni. È una vergogna anche per il padrone di casa, che le regole dell'ospitalità obbligavano a difendere l'ospite.

Sfruttando l'elemento «sorpresa», il narratore dimostra come le scelte infelici adottate dal levita l'una dopo l'altra (induzione alla prostituzione o lite con la concubina, viaggio a Betlemme, ritorno a notte inoltrata, sosta a Gabaa) e narrate non senza umorismo, conducono a un esito inevitabilmente tragico e disastroso.

Non sfuggirà qui il parallelismo con la storia delle figlie di Lot a Sodoma, scampate allo stupro per l'intervento tempestivo dei due inviati divini (Gen 19,9). Ma qui, che cosa possono fare un vecchio e un viandante contro gli uomini della città? In entrambi i casi, però, la proposta di offrire in alternativa agli uomini scatenati, rispettivamente, le figlie vergini da parte di Lot a Sodoma (Gen 19,8), e la figlia vergine e la concubina da parte del vecchio efraimita e del levita a Gabaa (Gdc 19,24s), non fanno loro onore. Tra loro e gli stupratori non c'è molta differenza quanto al disprezzo delle donne, trattate da tutti come oggetti. Il lettore non si aspetterebbe mai di vedere il marito fare nuovamente prostituire la moglie consegnandola a un branco di uomini che abuseranno di lei senza alcun riguardo. «Da vittima designata egli diviene colpevole» – sottolinea Wénin, che continua: «Se non c'è più posto per Dio in Israele, come potrebbe egli agire per evitare una simile atrocità?» (203).

Quando, l'indomani, mettendosi in viaggio senza alcuna preoccupazione per lei, la trova tramortita alla porta di casa, «il marito la caricò sull'asino e partì per tornare alla sua abitazione» (19,28b). L'indifferenza disumana del levita è tanto incomprensibile quanto inattesa.

Lo smembramento rituale della vittima: una parodia di sacrificio (19,29-30)

Il tono oggettivo e distaccato assunto dal narratore, quando ha cominciato a riferire l'*escalation* della violenza e dell'atrocità, è mantenuto nel seguito del racconto, che assume il punto di vista del levita.

Al v. 25, il levita aveva afferrato (*hāzaq*) la concubina per gettarla in pasto al branco (*wayyahāzēq... b^epilagšô*). Ora compie lo stesso gesto senza alcun rispetto per la persona moribonda o già morta. Il linguaggio è tratto dal contesto sacrificale. Il coltello è *mā'ākelet*, come quando Abramo si accinge a immolare Isacco in Gen 22,6.10, e l'espressione «spezzettare in pezzi» (*nātab... n^etāhīm*) descrive lo smembramento sacrificale delle vittime animali (Es 29,17; Lv 1,6.12; 8,20). Non si tratta di una scelta casuale, ma il narratore intende suggerire che il levita sta compiendo una parodia di sacrificio, nel trattare la moglie come un animale da macello. Non c'è più limite al cattivo gusto!

Israele sarà lacerato e smembrato come la concubina del levita (20,1-48)

Il testo – sottolinea Wénin – non spiega se ciascuna tribù riceva un pezzo del corpo smembrato. È plausibile pensare che tutto il corpo smembrato faccia il giro di Israele. In ogni caso, il gesto del levita non è accompagnato da alcun messaggio verbale. Solo nel seguito del racconto, il lettore scoprirà che questo ge-

sto anticipa lo smembramento di Israele, il cui corpo sociale sarà lacerato a causa della guerra civile scatenata da questo incidente, e dall'interpretazione faziosa che ne fornirà il levita, «marito della donna che era stata uccisa» (20,4), presentandosi come parte lesa: [Gli abitanti di Gabaa] «volevano uccidere me; quanto alla mia concubina, le usarono violenza fino al punto che ne morì» (20,5b). Ciò che chiede agli israeliti di vendicare non è tanto la morte della concubina, quanto piuttosto l'ingiuria di cui ritiene di essere stato vittima. Preso dall'emozione, Israele adotta sanzioni contro Gabaa senza conoscere veramente l'accaduto, e le esegue, senza approfondire le indagini (20,8-11). Il lettore è indignato nel vedere come il levita sia riuscito a privare la moglie della verità per vendicare il suo «onore» (210).

Nel racconto non si sente mai la voce di questa donna, eppure il marito era andato a cercarla con l'intenzione di parlarle (19,3). La concubina sarà poi definitivamente ridotta al silenzio dagli uomini iniqui. Il corpo distrutto, violentato e smembrato, catalizza una guerra fratricida che lacererà, a sua volta, il corpo di Israele.

Ma le sorprese non sono finite. La tribù di Beniamino è stata decimata. Per evitarne l'estinzione bisogna trovare delle mogli ai 600 sopravvissuti! Altre donne pagheranno. Col pretesto di punire Iabes di Galaad per essersi sottratto alla coalizione, gli israeliti massacrano tutta la popolazione della città, ad eccezione di 400 vergini che vengono consegnate ai superstiti di Beniamino. Ne mancano ancora 200: saranno rapite con un'imboscata in occasione di una festa annuale di Adonai a Silo.

Il tono del narratore non potrebbe essere più rassegnato (secondo Wénin, rassegnato quanto Adonai!), quando conclude: «Non c'era un re in Israele; ognuno faceva come sembrava giusto ai propri occhi» (21,25).

«... Nonostante la distanza temporale, spaziale e culturale, gli ingredienti di questo dramma non sono disgraziatamente meno attuali... apprendere a guardarli con lucidità, grazie al racconto, non è probabilmente un compito inutile» (213).

Conclusione: l'arte di raccontare la violenza

Facendo un raffronto con la raffigurazione caravaggesca di «Giuditta che taglia la testa a Oloferne», custodita alla Galleria di Palazzo Barberini a Roma, Wénin ritiene che l'intero tessuto narrativo del libro dei Giudici risponda a un progetto letterario calibrato al servizio di una visione originale delle relazioni tra Israele e Dio, racchiusa, tuttavia, in una teologia dall'aspetto abbastanza convenzionale.

I singoli racconti, poi, non puntano in primo luogo alla ragione, anche se vi fanno comunque appello, ma a suscitare emozioni e sentimenti per coinvolgere il lettore nell'intreccio. A tale scopo il narratore persegue l'obiettivo della verosimiglianza, presentando i fatti sotto un'angolazione capace di orientare gli affetti del lettore: orrore, turbamento, perplessità, divertimento, scandalo, ecc., e suscitare in lui una riflessione. L'esperienza della lettura non riguarda più solo i

fatti, ma le opzioni della narrazione e il suo scopo, così come la risposta del lettore stesso.

L'opera di Wénin ha non solo il merito di aver contribuito a eliminare il pregiudizio che, dai racconti del libro dei Giudici, «non c'è nulla da aspettarsi» (218)! Ma, molto di più, insegna al lettore che, scavando con pazienza e diligenza in quell'inesauribile miniera che è il testo biblico, potrà scoprire tesori nascosti che daranno senso alla sua vita (cf. Sir 51,27; Sap 7,14).

LUCIO SEMBRANO

Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso
00120 Città del Vaticano
luciosembiano@gmail.com

Parole chiave

Violenza – Alleanza – Tribù – Potere – Sacrificio – Dialogo

Keywords

Violence – Covenant – Tribes – Power – Sacrifice – Dialogue

Sommario

Proponendo una lettura d'insieme del racconto del libro dei Giudici, l'autore mette abilmente in rilievo la capacità della narrazione biblica di riscattare per mezzo dell'arte i fatti violenti narrati e farne uno strumento di educazione alla riflessione e a scelte etiche positive. Può essere utile raccontare la violenza, in un'ottica sapienziale, per insegnare a ripudiarla. Il titolo «Scacco al re», resta un po' ambiguo e misterioso, fin quando non si comprende che l'insuccesso riguarda il re Adonai, il quale vede fallire, uno dietro l'altro, a causa della durezza di Israele, tutti i suoi tentativi di assicurare al suo popolo una guida affidabile e sicura.

Summary

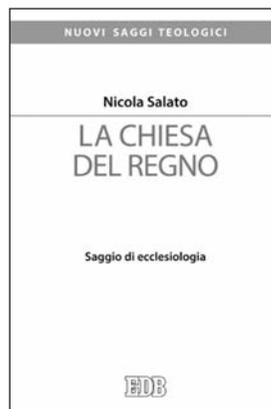
Proposing an overall reading of the story of the book of Judges, the author skilfully highlights the ability of the biblical narrative to rescue through art the violent events narrated and to make of them a tool of education for reflection and for positive ethical choices. It can be useful to relate violence from a sapiential point of view in order to teach its repudiation. The title «Check for the king», is a little ambiguous and mysterious until it is understood that the defeat concerns King Adonai, who, because of the hardness of Israel, sees the failure, one after another, of all his attempts to ensure for his people a trustworthy and secure leader.

NICOLA SALATO

La Chiesa del Regno

Saggio di ecclesiologia

Il volume studia il complesso tema della Chiesa, quale germe e inizio del *Regnum*, a partire dalla sua sacramentalità, prendendo le distanze da un'ermeneutica che riduca questo fondamentale concetto conciliare a un semplice attributo della Chiesa e che le ha fatto perdere, negli anni del post-concilio, la sua peculiare connotazione biblica, personalistica e trinitaria.



«NUOVI SAGGI TEOLOGICI»

pp. 264 - € 25,00

EDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

Una postilla a Rahner sull'ispirazione

Vorremmo riprendere la tesi di Rahner sull'ispirazione, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento,¹ aggiungendo alcune considerazioni sul canone come nodo di unità e molteplicità (ispirazione e ispirazioni, autore e autori, canone e canoni).

La tesi di Rahner

La tesi di Karl Rahner sull'ispirazione² ha una notevole forza chiarificatrice: connette strettamente la composizione dei libri del Nuovo Testamento con la Chiesa apostolica nel quadro della storia salvifica, in modo che l'ispirazione si comprende nella sua dimensione divina e umana,³ comunitaria e personale, al punto che anche il fenomeno del canone ne risulta illuminato. Si chiarisce in che senso Dio è autore della Scrittura, insieme agli autori umani; si giustifica il rapporto tra Scrittura e Tradizione e tra Scrittura e Magistero; si spiega come la Chiesa riconosca, attraverso un processo storico, il canone (di per sé implicitamente presente fin dall'inizio).⁴

¹ *Rivista Biblica* nell'annata 60(2012) ha dato spazio al tema del rapporto tra l'uno e l'altro Testamento.

² Tesi esposta in K. RAHNER, «Über die Schriftinspiration», in *ZKT* 78(1956), 137-168, e sviluppata in K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (Quaestiones disputatae 1), Freiburg i.Br. 1958 (ed. it. *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura* [Quaestiones disputatae], Brescia 1967, trad. di GABRIELE MIOLA, abbreviato di seguito *Sull'ispirazione*); più brevemente: «Über die Inspiration der Schrift», in L. KLEIN (ed.) *Diskussion über die Bibel*, Mainz 1963, 7-16 (trad. it. di SANTINO RAPONI, «L'ispirazione della Scrittura», in *Discussione sulla Bibbia* [Giornale di teologia 1], Brescia 1966, 15-31, abbreviato di seguito «L'ispirazione»); «Inspiration», in *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1962, 715-725 (trad. it. «Ispirazione», in *Dizionario teologico*, vol. II, Brescia 1967). Per la bibliografia di Karl Rahner si può consultare: <https://www.ub.unifreiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnersc.pdf>.

³ Attività divina e azione umana sono, per usare un'espressione matematica, direttamente proporzionali.

⁴ Per una buona presentazione cf. V. MANNUCCI – L. MAZZINGHI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura. Nuova edizione interamente riveduta e aggiornata*, Brescia 2016, c. 11 §1 e precedenti edizioni di V. MANNUCCI (1ª ed. 1981), c. 11 §4.

Nelle sue linee essenziali,⁵ possiamo riassumere così l'argomentazione, senza rendere giustizia a tutta la pregnanza dell'esposizione di Rahner:⁶ l'evento di Cristo, compimento della storia salvifica, è testimoniato dalla Chiesa apostolica, che permane come norma di fede per ogni generazione (senza che possa esservi «dopo la morte dell'ultimo degli apostoli» un simile evento di rivelazione prima della visione della gloria). Che tale funzione della Chiesa apostolica richieda un precipitato scritto non è deducibile, ma è praticamente difficile pensare che non lo comporti, e la Chiesa apostolica ha consapevolezza (per esempio in Lc 1,1-4) di esprimersi in scritti normativi.⁷ La Scrittura è un elemento costitutivo della Chiesa.⁸

Si può affermare che Dio ha voluto gli scritti apostolici normativi nello stesso modo in cui ha voluto la Chiesa apostolica, e li ha voluti tra gli elementi costitutivi in cui si oggettiva la sua fede normativa. Per ciò è necessario che introduca i loro autori in tutta la verità: ciò che la tradizione chiama ispirazione. La Scrittura ha per autori (in due sensi diversi) Dio e gli agiografi; siccome vuole insieme la Chiesa e l'oggettivarsi della sua fede, Dio autore costituisce autori umani non come dato accessorio: la testimonianza orale e scritta è da principio umana. Il legame tra Chiesa e Scrittura, così illustrato, rende chiara la funzione della Chiesa nell'interpretazione della Scrittura e nel riconoscimento del canone (come per connaturalità): il canone è riconosciuto attraverso un complesso processo storico, rendendosi esplicito ciò che è implicito già al principio (il canone non può essere rivelato dopo la morte dell'ultimo degli apostoli). Si ricordi che tutto ciò che si è detto riguarda tutta la Scrittura, perché l'Antico Testamento è assunto come «preistoria» dell'evento cristologico e in quanto tale riconosciuto ispirato dalla Chiesa (non come eredità d'Israele, cui s'aggiungerebbe il Nuovo Testamento, anche se l'Antico è già prima ispirato in Israele).

Possiamo perciò formulare l'affermazione di fede che la Bibbia ha per autore (letterario) Dio in questo modo molto breve: secondo la tesi di Rahner, Dio è autore della Bibbia in quanto autore della Chiesa apostolica.

Un antecedente

In Agostino troviamo una remota analogia quando, parlando della composizione dei vangeli, implicitamente ne richiama il carattere ecclesiale attraverso l'immagine del capo e del corpo (*De consensu evangelistarum* I,35):⁹ gli evangelisti sono membra del corpo di Cristo:

⁵ Esposizione della tesi: RAHNER, *Sull'ispirazione*, 43-59; ID., «L'ispirazione», 23-27.

⁶ Diverse considerazioni sono legate al dibattito degli anni in cui fu formulata la tesi.

⁷ RAHNER, «L'ispirazione», 26-27.

⁸ RAHNER, *Sull'ispirazione*, 51-54.

⁹ Si può vedere AGOSTINO, *Il consenso degli evangelisti* (Opere di Sant'Agostino X/1), Roma 1996. La citazione è riportata da L. ALONSO SCHÖKEL, *La parola ispirata*, Brescia 1987, 58.

Di tutti i suoi discepoli, per mezzo dell'umanità assunta, è capo come di membra del suo corpo. Così quando essi scrissero quello che egli mostrò e disse, non si deve assolutamente dire che lui non scrisse, dato che le sue membra hanno operato ciò che conobbero per la dettatura del capo. Qualunque cosa volle che leggessimo dei suoi detti e fatti, comandò loro di scriverlo come alle proprie mani.¹⁰

Tuttavia l'ispirazione non è trattata come tema principale, ma per fondare la concordia degli evangelisti.

Una postilla necessaria: l'Antico Testamento non può essere ridotto a preistoria

a) *Superamento di un paradigma*

La concentrazione cristologica ed ecclesiale sono pregi della tesi di Rahner, che tuttavia rischiano di restare dentro il paradigma millenario della teologia della sostituzione, per cui l'irruzione della novità del Cristo porta a mettere la Chiesa al posto d'Israele e a svuotare l'Antico Testamento:¹¹ la Chiesa è indefettibile, la sinagoga fallibile, il canone (inteso anche come compimento dell'ispirazione) si ha solo con la Chiesa.¹²

Visto che questo paradigma segna fin dalle origini la riflessione teologica dei discepoli di Gesù (almeno dall'omelia sulla Pasqua di Melitone di Sardi), con fa-

¹⁰ Riportiamo il testo latino, di cui nel testo traduciamo solo una parte, segnalata dal grassetto: «Hoc magnum et inenarrabile sacramentum, hoc regnum et sacerdotium antiquis per prophetiam revelabatur, posteris eorum per Evangelium praedicatur. Oportebat enim, ut aliquando in omnibus gentibus redderetur, quod diu per unam gentem promittebatur. Proinde qui Prophetas ante descensionem suam praemisit, ipse et apostolos post ascensionem suam misit. **Omnibus autem discipulis suis per hominem quem assumpsit, tamquam membris sui corporis caput est. Itaque cum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperavit.** Hoc unitatis consortium et in diversis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexerit non aliter accipiet quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit. Quamobrem illa potius iam videamus qualia sint quae putant evangelistas sibimet scripsisse contraria (quod parum intellegendis videri potest), ut his quaestionibus dissolutis ex hoc quoque appareat illius capitis membra non solum idem sentiendo, verum etiam convenientia scribendo, in corporis ipsius unitate germanam servasse concordiam».

¹¹ Soltanto come «preistoria» di Gesù Cristo l'Antico Testamento «è per i cristiani religiosamente accessibile e significativo»: «L'ispirazione», 24.

¹² Sull'ispirazione dell'Antico Testamento in particolare: *Sull'ispirazione*, 55-59; «L'ispirazione», 24.

tica si è riusciti a recuperare la convinzione che Israele¹³ permane come soggetto della storia della salvezza. La difficoltà si coglie anche solo guardando le note del testo di *Nostra aetate* 4,¹⁴ dove mancano le fonti patristiche e magisteriali. Nonostante i suoi limiti,¹⁵ il testo conciliare mostra che proprio le dimensioni cristologica («... ex quibus est Christus secundum carnem» [Rom 9,4-5]...) ed ecclesiale («Mysterium Ecclesiae perscrutans...») spingono a riscoprire la relazione imprescindibile tra la Chiesa e Israele, il valore permanente dell'Antico Testamento come Scrittura ebraica e cristiana, la storia dell'antico Israele non come preistoria e preparazione ma storia a pieno titolo, le vicende dell'Israele post-biblico non come sopravvivenza ma come esistenza di fede che interpella la Chiesa.¹⁶

Si può prendere ad esempio la presentazione di Zenger¹⁷ dell'Antico Testamento come Bibbia ebraica e come Primo Testamento della Chiesa (schema applicato anche alla lettura dei singoli libri, per esempio Ester).

b) Recupero dell'affermazione del Concilio di Firenze

Il paradigma della sostituzione non ha impedito alla Chiesa di rifiutare la riduzione del canone a una parte del Nuovo Testamento, secondo la proposta di Marcione nel II secolo. In questa linea va letto il concilio di Firenze (1442), che si cita di solito per l'insegnamento sull'ispirazione; questa è però subordinata all'affermazione principale (antimanichea) che il concilio

professa autore dell'Antico e del Nuovo Testamento, cioè della Legge, dei Profeti e del Vangelo, l'unico e medesimo Dio.¹⁸

Si afferma che Dio è autore allo stesso modo di tutt'e due i Testamenti, perché lo stesso Spirito ha ispirato gli autori di ambedue. Non è necessaria la precisazione di Rahner che la Chiesa riconosce l'ispirazione dell'Antico solo in quan-

¹³ Intendiamo, nella riflessione teologica, l'Israele della fede: fede degli ebrei e fede della Chiesa; questa considerazione è distinta ma non separata dalla questione dello Stato.

¹⁴ Per i testi del concilio: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, Bologna ¹¹1976.

¹⁵ Per gli sviluppi vedere per esempio il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001.

¹⁶ A volte si trattano alcune caratteristiche d'Israele come se fossero una sua pretesa, mentre per un cristiano sono oggetto di fede: basti pensare all'elezione.

¹⁷ E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia ³2013 (or. ted. ⁸2012).

¹⁸ *Enchiridion Biblicum*, Bologna ³2004, §47. Nel testo traduciamo le prime parole dell'introduzione alla lista dei libri del canone: «unum atque eundem deum veteris ac novi testamenti hoc est legis et prophetarum atque evangelii profitetur auctorem quoniam eodem spiritu sancto inspirante utriusque testamenti sancti locuti sunt quorum libros suscipit et veneratur qui titulis sequentibus continentur».

to «preistoria» di Gesù Cristo, anzi il punto è dichiarare che il medesimo Dio è autore di tutt'e due i Testamenti a motivo dell'ispirazione operata dall'unico e medesimo Spirito. Nella stessa linea suona il Credo niceno-costantinopolitano sullo Spirito che ha parlato per mezzo dei profeti.¹⁹

c) *Una Chiesa senza Nuovo Testamento*

Proprio Paolo, mentre nega alla Legge la funzione di giustificare il peccatore, conserva l'autorità della Scrittura, e ci offre nella Lettera ai Romani una riflessione esplicita e articolata sul ruolo d'Israele nella storia della salvezza (Rm 9–11), che potremmo intitolare «Indefettibilità d'Israele e della parola di Dio».

Non discutiamo qui tutti gli strati del Nuovo Testamento, ma in nessun caso abbiamo l'esclusione della Scrittura come testo autorevole, anche dove si parli di abrogazione della Legge (mai nel Paolo autentico), come in Ef 2,15, o si insista sul superamento di ciò che anticipa il Cristo, come in Ebrei. Valgono almeno tre criteri per la nostra lettura: se l'esegesi riflette la teologia della sostituzione e del disprezzo, dev'essere corretta in qualche punto; al tempo del Nuovo Testamento non si è ancora consumata la «separazione delle vie» tra Israele e Chiesa;²⁰ la prima Chiesa, mentre il canone neotestamentario si stava formando, ha come sola Scrittura quella che noi chiamiamo Antico Testamento, tanto che si può concepire la Chiesa senza un Nuovo Testamento definito (proprio la Chiesa apostolica) ma non senza Antico Testamento. In questo prosegue l'esperienza di Gesù che i vangeli ci presentano diverse volte come interprete della Scrittura.²¹ S'intenda interpretazione nel dibattito tra maestri e nella vita; in massimo grado si può richiamare qui l'espressione di Thomas Mann: vita come citazione (*zitathaftes Leben*).²² Lo sforzo di Rahner chiarisce la necessaria appartenenza degli scritti normativi alla Chiesa apostolica per la sua futura normatività, ma non mette in risalto il fatto che Gesù e la prima Chiesa vivono alla luce della Scrittura che noi chiamiamo Bibbia ebraica e Antico Testamento.

Tornando alla Lettera ai Romani, la questione della sorte e della sopravvivenza d'Israele, che si manifesta per Paolo a causa del rifiuto del Cristo da parte di molti ebrei, dobbiamo leggerla non come una novità, ma in continuità con le origini umane (il racconto del diluvio) e del popolo (la ribellione al Sinai,²³ con la proposta del Signore a Mosè di dare inizio a un nuovo popolo): il genere uma-

¹⁹ È vero che lo stesso concilio rientra nello stesso tempo nel paradigma del superamento a proposito della parte legale dell'Antico Testamento.

²⁰ Una svolta decisiva si avrà nel IV secolo con il concilio di Nicea. Si veda per esempio G. BOCCACCINI – P. STEFANI, *Dallo stesso grembo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, Bologna 2012.

²¹ A volte rigido, come sul ripudio, a volte più largo, come sul sabato.

²² T. MANN nel saggio breve *Freud und die Zukunft*, Wien 1936 (*Gesammelte Werke*, Frankfurt-am-Main 1960, IX, 497) citato da M.A. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 1, e da J. ASSMANN, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Bologna 2009 (or. ingl. 2008), 176.

²³ Es 32–34.

no e Israele, disobbedendo a Dio, mettono a rischio la propria esistenza. Inoltre non dobbiamo proiettare all'indietro la successiva distinzione tra Chiesa e Sinagoga, poiché Paolo è un israelita che dibatte con altri israeliti.²⁴ La trattazione di Paolo è complessa e ne traiamo solo alcuni punti per la nostra argomentazione.

La questione è radicalmente teologica: se Israele come popolo fallisce, la parola di Dio è smentita: *Non è possibile che la parola di Dio sia decaduta* (Rm 9,6); *i doni e la chiamata di Dio a Israele* non sono revocati (11,29); non è sufficiente che si salvi un resto (9,27): Israele come popolo sarà salvato (11,26); la storia salvifica si può riassumere nella differenza tra Israele e i popoli, l'uno e gli altri segnati dalla disobbedienza su cui si riversa in ogni caso la misericordia di Dio (11,30-32). Paolo (Rm 15,8-12) esprime tutto questo anche affermando che il Cristo è venuto per Israele per confermare l'impegno di Dio, mentre agli altri popoli è donato gratuitamente. Per il tema dell'ispirazione è significativo che il fallimento d'Israele smentirebbe la parola divina: proprio quella parola che la Scrittura (che è parola di Dio per l'ispirazione) conserva.

Possiamo affermare che sia l'Antico Testamento, sia anche la vicenda d'Israele non si possono eliminare dalla storia dopo la venuta di Gesù; ciò è vero come descrizione fattuale e come principio di fede.

Riformulazione della tesi

Mantenendo la struttura dell'argomento di Rahner, possiamo riformularlo trattando l'ispirazione dell'Antico Testamento²⁵ in modo analogo al Nuovo: non affermiamo che la Chiesa ne riconosce l'ispirazione in quanto preistoria del Cristo, ma in quanto riconosce il rapporto tra Dio e Israele di fronte ai popoli come costitutivo della storia salvifica. In breve: Dio è autore della Bibbia ebraica o Antico Testamento in quanto autore del popolo d'Israele. Sviluppiamo quest'affermazione.

Dio compie le proprie gesta nella creazione²⁶ e nella storia e le comunica in modo singolare con la parola rivolta al popolo d'Israele, perché questo ne sia per sempre testimone e mediatore ai popoli, nella dialettica paradossale di obbedienza e disobbedienza su cui risplende la misericordia divina; in modo conveniente la parola che Dio trasmette oralmente al suo popolo è messa per iscritto da auto-

²⁴ Le polemiche dentro il popolo sono caratteristiche di tutta la storia della salvezza: si pensi ai rimproveri dei profeti. È nota la varietà del giudaismo ai tempi di Gesù e Paolo, con aspre contrapposizioni. Per i vari casi di rapporti tra gruppi (ebrei discepoli o no di Gesù; non ebrei discepoli di Gesù...) si può leggere la testimonianza di GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 47 (cf. M. PESCE, «Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi», in P. STEFANI [ed.], *Quando i cristiani erano ebrei*, Brescia 2010, 189-219 in particolare 213-219).

²⁵ Il punto di vista è quello della fede della Chiesa: non ci occupiamo di come l'ebraismo tratterebbe la questione.

²⁶ Dovremo riprendere il riferimento alla creazione.

ri²⁷ che la tradizione definisce ispirati. Questo processo di scrittura avviene in un tempo delimitato: come per il Nuovo Testamento individuiamo teologicamente la Chiesa apostolica, per l'Antico Testamento possiamo parlare di «Israele biblico» per indicare l'epoca della formazione della Scrittura, sempre da un punto di vista teologico.²⁸ L'Israele biblico compie la sua funzione per i popoli, per l'Israele successivo, per la Chiesa. La Chiesa apostolica incorpora tra i suoi elementi costitutivi la Scrittura e il rapporto tra Israele e i popoli, e nel canone di Antico e Nuovo Testamento cristallizza questi elementi, oltre alla propria funzione di norma per la Chiesa di ogni tempo. Il riferimento alla creazione impedisce di restringere il discorso all'umano; inoltre permette di conservare un equilibrio tra Israele e Chiesa da una parte e i popoli dall'altra: il rapporto tra Dio e i popoli non è solo mediato dal popolo eletto e dalla Chiesa, ma si basa sulla creazione, compiutasi con il diluvio.²⁹

In modo sintetico possiamo usare «popolo di Dio» per indicare, in senso differente, Israele e la Chiesa (comunità composta da persone di diversi popoli). Riassumiamo così la tesi di Rahner riformulata: Dio è autore della Bibbia in quanto autore del popolo di Dio; la funzione storico-salvifica permanente del popolo di Dio si esprime convenientemente nella Scrittura. Oppure: Dio è autore dell'uno e dell'altro Testamento in quanto autore della storia salvifica costitutivamente segnata, nel quadro della creazione, dalla dialettica tra Israele e gli altri popoli, e tra Israele e la Chiesa (nella loro relazione con i popoli e con i non credenti). In modo conveniente la storia si deposita nella scrittura,³⁰ e la storia salvifica nella Scrittura, esprimendo la sua dialettica nel doppio canone: ebraico (Bibbia Ebraica) e cristiano (Antico Testamento e Nuovo Testamento).³¹

Riesposizione del corollario sul canone e altre conseguenze

Come nella tesi originale di Rahner, nella nostra riformulazione la questione del canone della Bibbia si chiarisce dal punto di vista teologico: il popolo di Dio riconosce per connaturalità³² il canone; il riconoscimento avviene in un proces-

²⁷ Una formulazione biblica richiederebbe di dire che in qualche caso Dio stesso scrive: Es 34,1.

²⁸ È più facile delimitare l'epoca della Chiesa apostolica, ma qui conta il principio teologico: intendiamo per definizione «Israele biblico» quello che produce i libri che la tradizione riconosce ispirati.

²⁹ Le origini del mondo in Genesi sono narrate in due momenti: il diluvio è quasi un ritorno al caos originario e la fine del diluvio come una nuova creazione.

³⁰ Si danno anche modi diversi: in Egitto si può affermare che il canone è rappresentato dal tempo: J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (or. ted. 1992), 143-160.

³¹ Non è necessario ricordare che l'Antico Testamento cristiano ha qualche libro in più.

³² Si ricordi che il canone è oggetto di definizione solo a Trento; per il resto nella tradizione delle Chiese e di Israele ci sono le discussioni, le liste, l'uso. In questo senso

so storico complesso, del tutto coerente con la dimensione storica della salvezza. Questo vale non solo per la Chiesa apostolica, ma anche per Israele.

Nella riformulazione si conservano anche altri vantaggi della tesi di Rahner: l'ispirazione è strettamente connessa alla storia della salvezza e illuminata nella sua dimensione comunitaria, sia dal lato della composizione sia dal lato della ricezione dei libri ispirati; Dio come autore e gli agiografi sono chiaramente distinti e collegati, garantendo la qualità divina e umana dell'ispirazione ed escludendo il modello della dettatura automatica.³³ Nel rapporto tra parola e storia salvifica si attua il principio fondamentale del rapporto tra parole e gesta: «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis» (DV 2).

Canone e differenza

Vorremmo soffermarci su una caratteristica del canone messa bene in luce dalla riformulazione che include Israele. Per definizione il canone è la lista normativa, ma in sé conserva la tensione tra unità e varietà:³⁴ c'è una lista, una regola di verità, e nello stesso tempo ci sono varie liste, vari sguardi sulla verità.³⁵ La Bibbia ebraica è anche Primo Testamento cristiano, e questo in gran parte è uguale alla Bibbia ebraica, ma ha più libri³⁶ e altre differenze; di più: il Primo Testamento è ebraico³⁷ ma nella vita della Chiesa si legge anche in greco, latino, siriano... Tenendo conto dell'importanza della liturgia per la definizione del canone, il riconoscimento dei riti (secondo *Unitatis redintegratio*) insieme al processo ecumenico contribuisce a tenere «aperta» la «chiusura» del canone.³⁸

All'interno di ogni canone (o variante del canone) è poi incorporata la tensione tra unità e varietà: per la Bibbia ebraica o Antico Testamento basti ricordare il Deuteronomio come riscrittura, il parallelo tra Cr e i libri da Gen a Re, le dissonanze tra i libri sapienziali; per il Nuovo Testamento, la presenza di quattro vangeli, non di uno o di un'armonia.³⁹ L'analisi diacronica dell'esegesi moderna arricchisce la percezione di questa molteplicità di voci.

è felice la formulazione di DV 8: «Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit».

³³ Come già ricordato, al crescere dell'intervento divino, cresce la libertà umana.

³⁴ Il rapporto tra uno e molteplice è essenziale anche in ecclesiologia.

³⁵ Del resto non per tutti i tempi e per tutte le comunità si può parlare di «canone» nello stesso modo.

³⁶ È notevole che in alcune liste antiche la variazione del numero di libri non impedisca di conservare il numero simbolico di 22 o 24 (il numero delle lettere ebraiche o greche), a indicare la completezza.

³⁷ Non si dimentichino le parti aramaiche e le versioni greche.

³⁸ Devo quest'osservazione a conversazioni con Enrico Mazza.

³⁹ Una bella presentazione sulla formazione del canone neotestamentario (col rifiuto dell'armonia dei vangeli e della riduzione marcionita) si trova in M. EBNER, «Il canone cristiano», in M. EBNER – S. SCHREIBER (edd.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2012 (or. ted. 2008), 9-60.

La tensione tra unità e pluralità si riproduce considerando l'ispirazione, che stabilisce una relazione tra l'unico autore divino e la molteplicità degli autori umani. Siccome questa si manifesta anche nella varietà di stili, potremo usare il plurale «ispirazioni» per indicare che ogni autore ha la sua ispirazione, in senso letterario. Sviluppando questa linea, parleremo, per analogia, di «ispirazioni» per abbracciare l'ispirazione teologica e l'ispirazione letteraria. La Scrittura così è inserita nel contesto umano delle letterature e delle scritture, siano sacre o profane.

La larghezza di Genesi ci offre un quadro adeguato: con Noè la benedizione e l'alleanza⁴⁰ primordiali non hanno confini e abbracciano il creato e tutta l'umanità (in Israele l'umanità non si predica solo del proprio popolo). Può esserci una salvezza che abita confini più ristretti? La comunanza con i popoli risulta anche dalla condivisione del mito del diluvio, ben dimostrata dall'analisi storico-critica. Si vedano anche i casi della citazione di Arato in At 17,28 e di Epimenide in Tt 1,12.

Similmente, accanto al canone biblico i credenti nella storia hanno accolto altri canoni; basti ricordare il peso dell'eredità classica e il *Corpus iuris*.⁴¹ Si potrebbe dire che le civiltà che si affacciano sul Mediterraneo condividono i medesimi canoni, diversamente completati e interpretati.

Si chiude il canone, si apre l'interpretazione

La dialettica di unità e molteplicità si ripropone nel rapporto tra canone e interpretazione, già nel fatto che ogni lettore è interprete, soprattutto se, come dicevamo sopra, la sua esistenza è «vita come citazione». Accenniamo a tre punti: oralità e scrittura, chiusura del canone e interpretazione, varietà d'interpretazioni.

Una condizione fondamentale dell'esistenza di canoni è la tecnologia della scrittura.⁴² Due immagini opposte colgono aspetti diversi del passaggio dall'ora-

⁴⁰ È noto che in ebraico il temine *bryt* che rendiamo con *alleanza* indica l'impegno sia unilaterale sia bilaterale; nel caso di Noè è un impegno incondizionato di Dio.

⁴¹ Cf. A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005, 5-18.

⁴² Sulla questione della scrittura, della trasmissione orale, della concezione dell'autore, della tradizione ricordiamo: ASSMANN, *La memoria culturale*; W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna 1986 (or. ingl. 1982); R. SIMONE, *La terza fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*, Bari 2000. Sul rapporto tra oralità e scrittura e sul graduale passaggio tra cultura orale e cultura scritta resta fondamentale il *Fedro* di Platone: cf. per es. PLATONE, *Fedro*, a cura di GIOVANNI REALE, testo critico di JOHN BURNET, Milano 1998; G. REALE, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998. Paradigmatica è la questione omerica: A. ERCOLANI, *Omero. Introduzione allo studio dell'epica greca arcaica*, Roma 2006. Per un contributo con taglio di antropologia culturale cf. A. DESTRO – M. PESCE, «Remembering and Writing: Their Substantial Differences», in S. BUTTICAZ – E. NORELLI (edd.), *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2-3, 2016)*, Tübingen 2018, 45-78.

le allo scritto. Per un verso si può usare l'analogia dell'incarnazione della parola, che «prende corpo» e diventa stabile e percepibile non solo all'orecchio, ma anche agli occhi; l'incarnazione del Logos è l'analogia principe quando si parla d'ispirazione (DV 13). Ma si può anche parlare di escarnazione, nel senso che la parola scritta non è più riservata a custodi che la trasmettono oralmente e ne garantiscono formulazione e interpretazione: la scrittura la rende disponibile a tutti.⁴³ Anche un magistero autentico è comunque vincolato al testo scritto.⁴⁴

La chiusura del canone apre all'interpretazione. È ovvio che la chiusura, come abbiamo visto, è un processo storicamente complesso e fluido, e la costituzione del canone è essa stessa un atto interpretativo e una regola che orienta l'ermeneutica. Nonostante una certa fluidità del canone, resta vero che i testi canonici godono di una stabilità compensata da un'attività inesauribile d'interpretazione,⁴⁵ che nella tradizione ebraica e cristiana conserva uno stretto rapporto con l'origine: per i cristiani lo stesso Spirito agisce nell'ispirazione dei testi e nell'interpretazione ecclesiale, per gli ebrei al Sinai è data anche la Torah orale.⁴⁶

Già nell'ambito della fede, l'interpretazione costituisce un campo variegato, ma in più, non essendo libro segreto («apocrifo»), la Bibbia è esposta (come opera aperta) a interpretazioni di ogni genere, attraverso nuovi testi e attraverso le diverse arti; nello stesso tempo si potrà parlare di «canoni ermeneutici» per indicare le regole d'interpretazione seguite nei diversi tempi e dai diversi interpreti.

Alcune considerazioni che abbiamo proposto valgono per la Scrittura e per ogni testo classico. A proposito dei classici, si può dire che non solo sono letti, ma leggono il lettore.⁴⁷ Una celebre lettera di Machiavelli descrive intensamente la compagnia dei classici in mezzo alle occupazioni quotidiane, e la sera, in un tempo distinto, il dialogo con gli uomini antichi.⁴⁸

⁴³ SCHIAVONE, *Ius*, 74-90 (sulle XII Tavole); 134-151 (su oralità e scrittura nel diritto); Schiavone s'ispira agli studi di Jan Assmann.

⁴⁴ DV 1.

⁴⁵ P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

⁴⁶ È famoso l'inizio del trattato *Abot*, che parla della trasmissione della Torah da Mosè fino ai maestri attraverso le generazioni. Nel confronto tra la tradizione cristiana e la tradizione ebraica MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio*, è manchevole: nota che nell'ebraismo manca l'azione dello Spirito, ma trascura di parlare della Torah orale (c. 4 §4); più equilibrato MANNUCCI – MAZZINGHI, *Bibbia come Parola di Dio* (c. 4 §4 e, sul giudaismo rabbinico, c. 4 §2).

⁴⁷ Si veda per esempio G. STEINER, *Vere presenze*, Milano 1992 (or. ingl. 1989).

⁴⁸ Lettera a Francesco Vettori, 10 dicembre 1513; tra le edizioni: N. MACHIAVELLI, *Opere*, a cura di C. VIVANTI, 3 voll., Torino 1999, II, 294-297.

Conclusione

La tesi di Rahner conferma la sua forza e fecondità anche se la rileggiamo in modo che l'Antico Testamento non sia semplice preistoria del Nuovo. Sinteticamente la possiamo formulare così: Dio è autore della Bibbia, perché è autore di Israele e della Chiesa. Se ne ricava una teologia dell'ispirazione strettamente legata alla storia salvifica e al popolo di Dio, al cui interno (in vista della testimonianza ai popoli) il canone delle Scritture nasce, è riconosciuto, è interpretato.

FILIPPO MANINI
Via Caduti della Bettola, 33
42030 Vezzano sul Crostolo (RE)
maninif@tin.it

Parole chiave

Karl Rahner – Ispirazione – Canone – Chiesa e Israele – Antico e Nuovo Testamento

Keywords

Karl Rahner – Inspiration – Canon – Church and Israel – Old and New Testament

Sommario

La tesi di Rahner sull'ispirazione, che sostiene che Dio è autore della sacra Scrittura in quanto autore della Chiesa apostolica, è rielaborata in questo modo: Dio è autore della Scrittura in quanto autore del popolo di Dio (Israele e Chiesa). Così si tiene conto delle nuove riflessioni sul rapporto tra l'uno e l'altro Testamento e tra Israele e la Chiesa alla luce del Vaticano II.

Summary

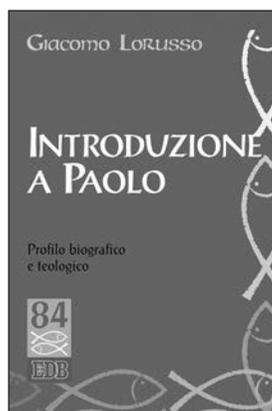
Rahner's theory of inspiration, which argues that God is author of Sacred Scripture insofar as he is author of the apostolic Church, is rethought in this way: God is the author of Scripture insofar as he is author of the people of God (Israel and Church). This takes account of the new reflections on the relationship between the two Testaments and between Israel and the Church in the light of Vatican II.

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

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

O. WISCHMEYER – D.C. SIM – I.J. ELEMER (edd.), *Paul and Mark: Two authors at the beginnings of Christianity. Comparative essays. Part I* (BZNW 198), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2017, p. IX-708, cm 23, € 34,95, ISBN 978-3-11-055267-6 (paperback); e-ISBN 978-3-11-027282-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-037704-0 (EPUB).

Il volume, uscito in edizione cartonata nel 2014 [€ 139,95, ISBN 978-3-11-027279-6], viene ripresentato identico in broccia nel 2017. Con il secondo volume – *Mark and Paul: Comparative Essays Part II, For and Against Pauline Influence on Mark* (BZNW 199) curato da Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen and Mogens Müller (Berlin-Boston, MA 2014, p. viii, 330) – completa un'indagine ricca e approfondita su due tra le figure teologicamente e letterariamente più significative degli inizi del cristianesimo. Va però precisato – come segnala Oda Wischmeyer nell'introduzione – che il secondo volume è frutto di un autonomo gruppo di studiosi che propongono approccio e soluzioni diverse allo stesso problema.

La domanda di fondo che anima i diversi contributi del volume allo studio risale a una questione che godette di ampio interesse nel XIX secolo, ma che poi venne accantonata a partire dagli anni '20 del secolo scorso: si tratta dell'indagine sul rapporto tra Paolo e Marco. Il primo influì sul secondo? Quali sono le eventuali tracce di tale influsso? Quest'ultimo si determinò per contatto personale tra i due autori oppure è dovuto a tradizioni locali o scuole contigue? Marco è innovatore solo per il genere vangelo o anche per la sua teologia? Questa serie di domande si ripercuote necessariamente sulle origini del movimento cristiano e sui rapporti che intercorsero tra la prima e la seconda generazione cristiana.

Per articolare la risposta il volume presenta 21 studi piuttosto ampi suddivisi in 4 parti: (I) la storia della ricerca, (II) le considerazioni storiche, (III) le questioni teologiche e infine (IV) un bilancio sulla recezione dell'opera di Paolo e Marco. Considerata la grande mole di materiale, lo spazio a disposizione rende impossibile la valutazione di ogni singolo contributo, consigliando piuttosto di evidenziare alcuni tratti salienti che caratterizzano complessivamente il volume, per poi fornire una sorta di guida alla lettura che introduca brevemente ciascun lavoro.

Nell'unico studio della *Prima Parte* sulla storia della ricerca (21-42), Johannes Wischmeyer presenta una breve carrellata dell'esegesi tedesca sull'argomento a partire dalla metà del sec. XIX: egli mostra come la *Tendenzkritik* di Ferdinand Baur – con la sua concezione di un gruppo paolino che influenzò marcatamente le prime fasi della teologia cristiana in una prospettiva universalistica e antinomistica e che si contrappose al giudeo-cristianesimo originario – costituì di fatto il punto di partenza per lo studio del rapporto tra Paolo e Marco. Con gli inizi del nuovo secolo si assistette a un cambio di prospettiva scientifica e di paradigma (da Paolo – Marco a Gesù – Paolo), che mise in evidenza i lati deboli della ricerca dei nessi tra redazione evangelica e *teologumena* del *Corpus paulinum*. A darle il temporaneo colpo di grazia intervenne l'influente lavoro di Martin Werner (*Der*

Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium, Gießen 1923), secondo il quale le eventuali somiglianze tra i due autori si spiegano a partire da idee unanimemente condivise dalle diverse comunità primitive e se specifici punti di contatto non sono evidenti, lo sono invece le puntuali divergenze.

Tuttavia Udo Schnelle (cf. 284-285), osserva che i due, pur non essendo contemporanei, convergono sulla libertà dalla circoncisione, superando così l'orizzonte esclusivamente giudaico; sono pionieri letterari e teologici in quanto inaugurano l'epoca della missione ai pagani e stabiliscono la base cristologica della Chiesa primitiva e, infine, pongono le premesse per ulteriori sviluppi (deutero-paoline; Mt, Lc e Gv). Benché questi elementi non annullino le innegabili differenze tra Paolo e Marco, costituiscono un ragionevole punto di partenza per riprendere la questione storica e teologica, che mette a fuoco lo snodo decisivo dello sviluppo del cristianesimo delle origini, nel delicato passaggio tra la prima generazione dei testimoni (la fase apostolica) e quella successiva inaugurata dalla teologia narrativa elaborata da Marco (la fase dei vangeli e degli scritti pseudepigrafici). Si tratta di gettare luce sull'evoluzione del movimento cristiano dalla sua matrice, culturalmente, religiosamente e geograficamente giudaica, all'orizzonte sempre più ampio e variegato del mondo greco-romano, mettendo al centro l'azione missionaria dei primi cristiani e le spinte di fondo che l'hanno animata.

Nello snodarsi del confronto tra i due agiografi si nota un'apprezzabile diversità di inclinazione tra i contributi scritti in tedesco e quelli in inglese. Infatti i primi sono tendenzialmente prudenti, se non a tratti addirittura scettici, nel riconoscere l'esistenza di una effettiva relazione/influenza tra le lettere autentiche di Paolo e lo scritto di Marco. Diversamente gli autori anglofoni si distinguono per la tendenza a riconoscere non solo dei nessi, ma addirittura dei tratti di effettiva continuità tra l'orizzonte paolino e quello marciano, soprattutto a proposito della missione «libera dalla Legge» nella sua apertura al mondo extra-giudaico. È difficile valutare quale dei due gruppi linguistici abbia più ragione, in ogni caso questa diversificazione di accenti e inclinazioni costituisce un tratto interessante del volume: lascia al lettore una sana libertà di valutazione, che si radica nella sagacia con cui i curatori hanno saputo integrare un'ampia serie di prospettive e punti di vista. Tuttavia, proprio il carattere diversificato e inclusivo della raccolta è l'aspetto più apprezzabile e nel contempo più ostico: se infatti – soprattutto nella 3^a parte – è difficile segnalare dei temi che siano stati trascurati, dall'altra proprio la varietà e l'ampiezza degli argomenti trattati presuppongono nel lettore un livello di conoscenze e di competenze specifiche tutt'altro che scontato.

Su quest'ultimo aspetto, però, va segnalato un altro pregio della raccolta, cioè le ampie rassegne bibliografiche a corredo dei contributi, che forniscono – ordinato in modo sistematico per temi – materiale prezioso per l'orientamento e l'approfondimento del lettore. Da qui anche la scelta di presentare i tratti salienti di ogni studio, infatti se è vero – come afferma J. Svartvik a p. 185 – che *la collezione è imperativa per tutti i lettori del NT*, la sua ricchezza è tale da permetterne una lettura selettiva a seconda degli interessi di ciascuno. Eccone dunque il prosieguo della presentazione.

La *Seconda Parte* della raccolta (43-99) si focalizza sulle questioni storiche che concernono soprattutto le comunità di riferimento dei due agiografi. Nel

primo studio della sezione, «The Roman Connection: Paul and Mark» (45-71), Michael P. Theophilos, partendo dall'assunto che Marco sia stato redatto a Roma alla fine degli anni 60, si ripromette di trovarne dei punti di contatto o continuità con la di poco precedente Lettera ai Romani. Gli elementi che ritiene maggiormente indicativi della *connection* tra i due scritti sono il ricorso a εὐαγγέλιον; la visione teologica della missione ai gentili, che non viene scalzata dalla priorità di Israele (cf. Mc 7,24-30 e Rm 1,16-17); l'abrogazione delle leggi alimentari (cf. Rm 14,20 e Mc 7,19b); il concetto di *mysterion* connesso alla citazione di Is 6,9-10, in cui solo la fede in Gesù garantisce l'accesso al Regno e alla salvezza; la sottomissione all'autorità civile (Rm 13,6-7 e Mc 12,12-17); la discutibile connessione tra il Rufo di Mc 15,21 e quello di Rm 16,13. Accanto a questi elementi, emerge anche una sintonia sui temi cristologici: il potere di Gesù sulle forze demoniache (Rm 8,38-39 e Mc 1,23-26 *passim*); l'espressione «Figlio di Davide» (Rm 1,3; Mc 12,37); la speranza escatologica annunciata dai profeti (Rm 3,21-22 e Mc 1,1-15) e infine la teologia della croce e la centralità soteriologica della risurrezione. Benché la fede pasquale non possa essere ritenuta distintiva, l'A. ritiene peculiari ai due scritti i concetti e la terminologia del riscatto e della redenzione grazie al ricorso di λύτρον (Mc 10,45) e ἀπολύτρωσις (Rm 3,24; 8,23) e i loro risvolti sia escatologici che soteriologici. Infine, nel notare la discontinuità circa il trattamento dei discepoli – l'incoraggiamento di Rm è ben diverso dalle difficoltà ingenerate dalla strada della croce di Mc, – l'A. l'ascrive alla diversa situazione socio-politica che i cristiani di Roma dovettero affrontare circa un decennio dopo la redazione della lettera, cioè le persecuzioni neroniane.

Nel contributo successivo, che chiude la *Seconda Parte*, David C. Sim, «The Family of Jesus and the Disciples of Jesus in Paul and Mark: Taking Sides in the Early Church's Factional Dispute» (73-99), rielabora la tesi delle due fazioni (ellenisti liberi dalla Legge *vs* giudei osservanti) proposta da Baur già nel 1831. Appoggiandosi ai lavori di Elmer, Goulder e Dunn, l'A., nella prima parte del contributo, ritiene che gli agitatori a cui Paolo fa riferimento in Gal 1-2 siano in diretta dipendenza da Giacomo e dal gruppo di potere familiare insediato a Gerusalemme perché sia gli uni che gli altri tendono a negare l'autorità apostolica di Paolo e la sua autonomia dalla Chiesa di Gerusalemme e lo accusano della rottura dell'accordo ivi raggiunto nel famoso consesso di cui riferisce anche Luca in At 15. Benché l'A. ricorra spesso a espressioni cautelative, la sua argomentazione non mi pare esente da forzature nel prospettare un conflitto così acceso tra Paolo e il gruppo di Giacomo, che difficilmente avrebbe garantito un futuro al cristianesimo nascente; inoltre appare un eccessivo schiacciamento di Pietro sulle posizioni di Giacomo, che ne misconosce ogni eventuale, e a mio avviso credibile, ruolo di mediazione tra i due fronti. La seconda parte del contributo ha l'intento di mostrare come il modo in cui Marco descrive i familiari di Gesù e l'ottusità dei discepoli altro non sia che l'esito dello schieramento dell'evangelista nella fazione anti-nomistica paolina. Anche in questa parte, soprattutto nell'analisi dei discepoli marciiani, l'A. si dimostra eccessivamente drastico. Infatti, senza valorizzare appieno l'intero processo di caratterizzazione del racconto evangelico, con una lettura unilaterale della finale (16,1-8) decreta che i discepoli, di cui Marco non segnala l'incontro con il Risorto, non siano mai stati riscattati (cf. invece

Mc 14,26-28 e 16,7) e perciò siano privi della *leadership* ecclesiale. In definitiva il carattere paolino di Marco consisterebbe nella prosecuzione dello stesso conflitto che animò le comunità una generazione prima.

La *Terza Parte* della raccolta contiene ben 13 contributi (101-553), che valutano – dal punto di vista teologico – i possibili punti di contatto tra Paolo e Marco, offrendo un’amplessima panoramica di questioni e tematiche rilevanti per entrambi gli autori.

Nina Irrgang, «“Judentum” im Markusevangelium und in Paulusbriefen. Begriffe, Konzepte und Narrationen» (103-156), si prefigge di indagare come a livello testuale il racconto marciano e l’epistolario paolino trattino significati, tradizioni e concetti della religiosità giudaica. In Mc tutti i parametri costitutivi del racconto (spazio, tempo e attori) sono essenzialmente giudaici, sia nella prima parte (sinagoga, sabato e farisei) sia nella seconda (tempio, pasqua e sacerdoti). Tutto ciò ne fa un «racconto di giudaismo» (118), che trova conferma nel processo di caratterizzazione dei personaggi e del loro agire, cosicché, ad esempio, la figura di Giovanni il Battizzatore, l’insistito annuncio del Regno di Dio (messianismo) e l’autoidentificazione con il Figlio dell’uomo, proiettano sulla vicenda di Gesù la luce del profetismo e dell’apocalittica e le conferiscono densità escatologico-salvifica: Gesù, il Figlio di Dio, è il *καίρὸς* dell’azione divina per Israele. Dal canto suo Paolo, che non rinnega certo la sua condizione di giudeo, tuttavia ne riconosce l’essenza nel suo *essere davanti a Dio*. Grazie all’intervento escatologico di Dio in Cristo questa condizione è resa possibile anche ai non giudei per mezzo della fede. È dunque la stessa idea dell’uomo di fronte a Dio nel tempo del suo massimo impegno nella storia, che rende complementare e affine la scrittura dei due autori.

Jasper Svartvik presenta un contributo dal titolo: «“Est is Est and West is West”: The Concept of Torah in Paul and Mark» (157-188). La missione nei confronti del mondo non giudaico è l’obiettivo di fondo che anima sia Paolo che Marco e che impone la valutazione del rapporto tra universalismo gentile e particolarismo giudaico. Diretta conseguenza di ciò è la questione sulla validità della Legge da parte di Paolo e la ricerca di un eventuale influsso di tale riflessione su Marco. Per l’A. l’urgenza dell’obiettivo missionario scalza la vecchia concezione che vide Paolo esclusivamente concentrato nello sforzo di liberarsi dal peso della Legge attraverso la grazia accolta nella fede (la Legge come fardello). Però anche la più recente prospettiva di un Paolo impegnato a superare l’esclusivismo di una Legge schierata a difesa dei confini identitari in vista dell’accoglienza dei gentili, pur corretta, risulta insufficiente (la Legge come confine). In alternativa l’A. propone che l’apostolo intenda la Legge nel suo senso più originario di patto/alleanza con Dio che Cristo garantisce accessibile sia ai giudei sia ai gentili, lasciando però che ciascuno rimanga se stesso. La Legge quindi non viene soppiantata, ma resta in tutta la sua validità solo per i giudei divenuti cristiani. A sua volta Marco non presenta ostilità verso la Legge: Gesù stesso – da buon giudeo – ne ha rispetto e anzi si impegna a trovare il modo di applicarla meglio (ad esempio le controversie sul sabato di 2,1-3,6). In particolare i cc. 5-8 mostrano una notevole attenzione al rapporto tra mondo giudaico e mondo pagano (da qui il titolo, tratto da Kipling, *Est is Est and West is West*) e l’intento inclusivo della missione

di Gesù, che sfocia nella refezione «di quelli venuti da lontano» (8,3). In questa prospettiva diventa anche possibile intendere l'esplicita abolizione della *kashrut* (7,1-23), come carta bianca nei confronti dei soli gentili. In definitiva l'A. legge Marco come un testo paolino e quindi «quanto Paolo ha inteso nelle sue lettere 15 o 20 anni prima, Marco lo presenta ora nel suo racconto» (181). Per entrambi gli autori la Legge conserva la sua validità per i giudei, ma è opzionale per i cristiani di origine gentile.

Florian Wilk, «Die Schriften bei Markus un Paulus» (189-220), vista la diversità di occasione, genere e destinatari, ritiene – piuttosto che procedere a un mero e per altro difficile confronto testuale – sia più utile verificare le *connessioni genetiche* che stanno sullo sfondo dell'uso della Scrittura nei rispettivi rapporti con le tradizioni originarie e in particolare quelli tra Marco e Paolo. Con un'accurata disamina l'A. mostra che per selezione, forma testuale delle citazioni e delle allusioni, come pure nella comprensione delle Scritture, Marco e Paolo non hanno contatti diretti, ma entrambi avrebbero fatto ricorso ciascuno per conto proprio a una comune tradizione, sviluppatasi in ambiente siriano, che spiegava la vicenda di Gesù a partire dalla Scrittura.

In Elizabeth V. Dowling, «“Do this in Remembrance”: Last Supper Traditions in Paul and Mark» (221-241), l'indagine prende il via dal fatto che solo il racconto dell'ultima cena di Marco ha una diretta controparte in Paolo e per questo l'A., pur riconoscendo la sostanziale affinità di 1Cor 11,23-26 con la versione lucana dell'ultima cena, si sforza di trovare anche nella versione marciiana dei riferimenti al resoconto paolino. Per raggiungere questo obiettivo amplia la sua indagine al racconto dell'unzione di Betania, che apre il c. 14 di Marco. Tra questo racconto e quello della cena riconosce più di un rimando: il contesto conviviale, il pur difficoltoso parallelo tra la rottura del vaso d'alabastro (συντριβῶ: Mc 14,3) e la frazione del pane (κλάω: Mc 14,22), e inoltre la possibile affinità tra il καταχέω dell'unguento e ἔρχέω del sangue (14,24). Ma è il riferimento al ricordo (μνημόσυνον: 14,9; ἀνάμνησις: 1Cor 11,24.25) l'elemento che costituirebbe la «risonanza» con la tradizione usata da Paolo, fornendo così la prova di una familiarità (non uso diretto) di Marco con la tradizione sulla cena usata da Paolo.

Michael Theobald, «Die Passion Jesu bei Paulus und Markus» (243-282), inizia cautelandosi perché le analogie (prima fra tutti la *theologia crucis*) non sono supportate da elementi storici, metodologici e redazionali: il confronto rimane quindi un apprezzamento senza *fundamentum in re* (244). Infatti è innanzitutto molto difficile valutare se, come e in quale forma i due agiografi abbiano avuto accesso ai primi sviluppi teologico-letterari della passione. Sia per Marco che per Paolo (1Cor 15), passione, morte e risurrezione costituiscono il cuore del vangelo, ma né il credo sembra essere stato la base dei racconti pasquali, né al contrario, il loro riassunto retrospettivo. In entrambe le forme è da riconoscere un *pattern* comune che ha ricevuto una autonoma espressione: come confessione e come racconto di base della fede. Inoltre, benché 1Cor 15,3.4 e Mc 14,49 rimandino alle Scritture, come attestazione della volontà divina, non si riscontra una corrispondenza tra lo schema salmico della *passio iusti* adottato anche da Marco e quello di Cristo come sostituto dei peccatori preferito da Paolo (Gal 3,13-14). Il confronto nel suo complesso risulta un saggio di come le tradizioni narrative

si siano sviluppate in parallelo alle formule di fede e ai conseguenti risvolti etici. Paolo parla spesso di svuotamento/debolezza di Cristo, ma non fa mai riferimento a un racconto di passione, benché ne avesse comunque contezza. Per lui infatti la *via crucis* è trasparenza dell'esistenza cristiana (essere in Cristo): questa concentrazione sull'essenziale spiega il suo disinteresse per Gesù nella carne (cf. Fil 2,4-5).

Udo Schnelle, «Paulinische und markinische Christologie im Vergleich» (283-311), per orientare la ricerca l'A. assume che la cristologia sia il modo in cui un autore neotestamentario concettualizza e narra Gesù di Nazaret come Messia per Israele e le genti. Da questo punto di vista, nonostante la diversità di genere, i due agiografi si mostrano vicini: Paolo evita l'alternativa tra mera esposizione dei tratti storico-fattuali della vicenda di Gesù (*Factizität*) e la loro valenza kerygmatica (*Interpretation*) recuperando l'unità tra il Gesù terreno e il Cristo esaltato in chiave soteriologica attraverso la risurrezione. Marco, la cui opera costituisce la fondazione della memoria culturale del cristianesimo primitivo, non presenta due livelli – pre- e post-pasquale; storia e kerygma – ma una tensione teologica unitaria, che compone armonicamente il Terreno con l'Esaltato, portando a compimento la tendenza di 1Cor 15,3b-5. Da questa visione globale l'A. passa ad analizzare i motivi centrali delle cristologie di Paolo e Marco. Oltre la già menzionata unità tra Gesù terreno e Figlio di Dio crocifisso e risorto, emergono l'originalità del concetto di vangelo, la cristologia della croce, la fede posta al centro dell'antropologia nell'affidamento alla sequela di Cristo uomo nuovo, e infine la negazione del valore soteriologico della Legge. Questa continuità storico-teologica ha per entrambi importanti riflessi ecclesiali, come l'apertura a una missione universale e i risvolti etici che derivano dall'imitazione/sequela del Gesù terreno. L'A. dunque, pur negando un contatto diretto di Marco con l'epistolario paolino, ritiene che l'evangelista abbia potuto conoscere e riformulare il pensiero di Paolo, anche a motivo dell'assunto che i due si fossero susseguiti a Roma.

Andreas Lindemann, «Das Evangelium bei Paulus und im Markusevangelium» (313-359), si domanda quale messaggio Paolo e Marco diano al termine εὐαγγέλιον. Dopo un'ampia disamina ritiene che il termine, pur connesso al culto imperiale, vada per lo più inteso nel senso biblico di «buona notizia». È esattamente su questo significato che si riconosce la convergenza tra Paolo e Marco. Per il primo infatti è *terminus technicus* e indica sempre e solo l'annuncio cristiano della salvezza di Dio per il credente. Marco però, ricorrendo al genere narrativo, ne amplia la gamma di significati, anche se di fondo il suo vangelo è il messaggio che Gesù ha iniziato a proclamare in Galilea e che resta dopo la pasqua nella continua presenza del Risorto. Il significato di «buona notizia» è molto antico, ma letterariamente ricorre la prima volta in 1Ts e poi nelle altre lettere. Fu Marco che per primo lo introdusse nella tradizione sinottica, anche se non è possibile definire la natura del collegamento con il precedente uso paolino.

Oda Wischmeyer, «Konzepte von Zeit bei Paulus und im Markusevangelium» (361-392) sostiene che Paolo e Marco hanno una concezione diversa del «tempo di Gesù»: l'apostolo lo vede condensato nel mistero pasquale, che compie la salvezza di Dio e perciò diventa oggetto dell'annuncio evangelico e paradigma dell'esistenza cristiana; per l'evangelista la vita pubblica di Gesù (parole e

azioni) è già vangelo, che egli stesso ha annunciato come intervento di Dio (regno) e che ora viene fissato in un racconto costituendolo così come tempo del *Kyrios*, alla cui autorità si rifà anche Paolo. L'A. nota che se da un lato è impossibile rintracciare collegamenti diretti tra i due agiografi, considerato il comune sfondo apocalittico giudaico-cristiano e cristologico, dall'altro il confronto strutturale (*Strukturvergleich*) – cioè lo spostamento del *focus* dal tempo del *Kyrios* e del suo apostolo a quello del marciano Gesù, Figlio di Dio, e dei suoi discepoli – getta luce sui diversi sviluppi del primo cristianesimo.

Per Eve-Marie Becker, «Die Konstruktion von „Geschichte“. Paulus und Markus im Vergleich» (393-422), Paolo e Marco condividono – rispetto al metro di paragone dell'opera storiograficamente realizzata da Luca – la scarsa attenzione a connessioni storiche e sincronismi e la comune articolazione tra memoria degli eventi salvifici e futuro del compimento escatologico. Inoltre entrambi restano ancorati al presente della salvezza e della confessione attraverso una costruzione narrativa della storia. Però l'apostolo adotta una prospettiva autoreferenziale in quanto prende le mosse dalla sua biografia e dal rapporto che instaura con le sue comunità: la vocazione apostolica si concretizza nella missione di annunciatore del vangelo che lo porta a riconsiderare la *historia salutis* (dalla promessa divina a Israele al compimento cristologico che apre alla parusia e fonda l'attualità dell'esistenza cristiana). Marco invece, adottando il genere narrativo, assume una prospettiva eteroreferenziale: il suo racconto dell'inizio dell'annuncio del vangelo non prevede un uditorio esplicito e pone Gesù come indiscusso protagonista della sequenza degli eventi e riferimento imprescindibile per la sequela dei discepoli storici. Nonostante questa diversità di fondo, ciò che accomuna i due è il concetto di vangelo e di costruzione storica che da esso deriva. Entrambi interpretano e sviluppano nel racconto un passato significativo (da Israele a Gesù) che apre alla promessa di un compimento finale; il vangelo non è né solo escatologico, né solo storico, ma presenta una tensione creativa tra esplicazione storica e confessione escatologica. La diversità di prospettiva si ripercuote anche sull'eredità che Luca svilupperà nel Vangelo, rispetto a Marco, e negli Atti, rispetto a Paolo.

William Loader, «The Concept of Faith in Paul e Mark» (423-464), legge i testi di Paolo e Marco per rintracciarvi il modo (narrativo) con cui costruiscono la fede come risposta attesa da parte degli uomini alla buona notizia dell'intervento di Dio. Non intende dunque concentrarsi su uno studio lessematico (fede e derivati); piuttosto si interessa – nell'analisi di Marco – di come i personaggi, e per loro tramite i destinatari, si dispongano (nella fede o nella sua assenza) di fronte alle azioni potenti e agli insegnamenti di Gesù, sino a confrontarsi con il fallimento della sequela alla prova della croce. Per Paolo adotta un procedimento simile prendendo però in considerazione escatologia, morte redentrice di Gesù, le conseguenze etiche della fede e il rapporto con la Legge. Benché gli agiografi condividano il comune rapporto tra missione ai gentili e valutazione della Legge, le difformità sulla fede attesa che emergono dal diverso modo di intendere soteriologia, pneumatologia ed etica, depongono contro una dipendenza diretta di Marco da Paolo. L'evangelista infatti mostra tratti comuni con 1Ts (avvento del Regno e giudizio escatologico, fede che resiste alla prova, dimensione comunitaria e ruolo dei *leaders*; scarso rilievo al risvolto salvifico della morte di Gesù),

che però – più che rimandare direttamente all’Apostolo – fanno pensare alla volontà di radicare l’esperienza cristiana nella prassi di Gesù, a cui esplicitamente mira narrandone la biografia.

Thomas Söding, «Das Liebesgebot bei Markus und Paulus. Ein literarischer und theologischer Vergleich» (465-504) ritiene che mentre Paolo connette il comando dell’amore al prossimo con l’etica della fede, che si fonda nella partecipazione all’amore di Gesù per la grazia del battesimo (Gal 5,13s e Rm 13,8ss), Marco (12,28-34) lo unisce all’amore per Dio, la cui paternità fonda l’amore per l’altro e innerva complessivamente il rapporto con la Legge (sabato: 2,1-3,6; puro/impuro: 7,1-23; divorzio: 10,1-12). Questa diversità letteraria non cancella l’importanza che entrambi conferiscono al comando dell’amore: collegandolo a gratuità, obbedienza e fedeltà che Gesù stesso da ebreo ha vissuto, non ne contrappongono l’etica alla concezione giudaica della Legge, ma la fondano sul teocentrismo dell’agape, che la salvezza derivante dalla morte e risurrezione del Messia ha messo in piena luce.

Lorenzo Scornaienchi, «Die Relativierung des Unreinen. Der Einfluss des Paulus auf „Markus“ in Bezug auf die Reinheit» (505-526), esordisce con la valutazione del rapporto tra Paolo e Marco: ormai superata la posizione di Baur, che lo dava per assodato, occorre invece verificare di volta in volta. Paolo e Marco – a proposito del decisivo dibattito che animava le comunità primitive sul rapporto con la tradizione giudaica – condividono la stessa *direzione teologica* che si rifaceva alla tradizione gesuana per definire la posizione sulle regole di purità. In Rm 14,14, il riferimento al *kyrios iesous* rimanda alla stessa tradizione gesuana di Mc 7,15, che Paolo usò in riferimento alle regole alimentari per scongiurare i conflitti tra etnico- e giudeo-cristiani. La posizione fissata in Rm 14,20 (πάντα μὲν καθάρὰ) influì sulla redazione marciiana, che riprende, tra l’altro, anche questa interpretazione (cf. 7,19b: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα). Tuttavia, circa l’eventuale paolinismo di Marco, al massimo si può affermare che – restando nell’ambito del dibattito sulle regole di purità – l’evangelista si colloca tra la posizione di partenza di Rm 14 e quella di arrivo espressa in Tt 1,15, che sintetizza 1Cor 8-10 e Rm 14.

John Painter, «Mark and the Pauline Mission» (527-553), riprende quanto già sostenuto nel suo commentario su Marco del 1997: il secondo vangelo è modellato da e fornisce le basi per la missione paolina libera dagli elementi rituali della Legge, quali la circoncisione e le regole di purità, che separano i giudei dai gentili. Secondo l’A. Marco ritiene come punto di partenza la missione gesuana del rinnovamento di Israele, che avrebbe comportato, assieme al ridimensionamento delle leggi di purità e dell’osservanza sabbatica, anche un attenuamento dei confini tra mondo giudaico e mondo gentile, senza però che questo conducesse alla totale soppressione delle diversità. Tuttavia, soprattutto in 7,19b e nel πρώτον di 7,27, Marco riduce drasticamente la distanza tra i due mondi e reinterpreta l’orizzonte della missione di Gesù grazie a un preciso riferimento alla missione paolina e alla sua volontà inclusiva e antidiscriminatoria. La stessa traiettoria sarebbe riconoscibile nelle vicende legate al «concilio» di Gerusalemme (At 15) e allo scontro registrato in Gal 2: dalle due missioni a «Chiese parallele» (Giacomo e, con minor rigidità, Pietro) all’abolizione di ogni discriminazione, significata dalla condivisione della mensa tra etnico- e giudeo-cristiani (Paolo).

La *Quarta Parte*, composta da quattro contributi, mette a tema la storia della recezione di Paolo e Marco, sia a livello neotestamentario che proto-cristiano. Alan H. Cadwallar, «The Struggle for Paul in the Context of Empire: Mark as a Deutero-Pauline Text» (557-587), confronta la recezione dell'eredità paolina nella Lettera ai Colossesi e nel Vangelo di Marco. All'esito mortale del rapporto tra Paolo e l'Impero, l'A. della lettera oppone il tentativo di trovare una via di compromesso, reinterpretando l'eredità dell'apostolo circa i rapporti familiari. Infatti nel «codice familiare» di Col 3,18-4,1 la figura centrale del *paterfamilias*, nel triplice ruolo di marito, padre e padrone, riflette la volontà di accomodamento del gruppo cristiano di riferimento all'ideologia socio-culturale dell'Impero, esemplarmente rappresentata nell'*Ara Pacis* augustea. Non si tratta di rinunciare ai valori cristiani, ma di trovarne una modalità di applicazione che non confligga apertamente e pericolosamente con l'ideologia corrente. Marco invece sceglie di sfidare tale ideologia adottando un sistema di valori che si rifaceva all'elaborazione teologica dell'apostolo a proposito della ricchezza (padrone) e dei ruoli familiari di padre e marito. A riprova di questa dipendenza l'A. mette in parallelo testi marciiani e paolini: ad es. Mc 10,24-31 rispetto a Rm 7,7 e le esortazioni per la colletta; Mc 3,35 e 10,2-31 con 1Cor 7; Mc 9,37 e 2Cor 12,14. Per Marco la centralità della croce di Cristo, che innervò la predicazione di Paolo e il suo modo di intendere la vita dei cristiani, ne comportò quindi una riappropriazione in prospettiva di resistenza e sovversione rispetto alla struttura familiare convenzionale, tipica del mondo greco-romano.

David C. Sim, «The Reception of Paul and Mark in the Gospel of Matthew» (589-615), nella tesi di fondo del contributo sostiene che Matteo, sia conoscendo parzialmente la letteratura paolina, sia avendo accesso al Vangelo di Marco, non abbia condiviso tratti rilevanti dell'impostazione dell'apostolo e abbia quindi inteso riscrivere/correggere Mc soprattutto là dove egli presenta maggiori affinità con la teologia paolina. Matteo quindi non sarebbe a-paolino, ma anti-paolino, implicando di conseguenza il paolinismo di Mc. L'A. contesta il tentativo conciliante di U. Luz, soprattutto evidenziando come sul ruolo della Legge Matteo si ponga apertamente in rotta di collisione con precisi testi di Paolo (ad es. Gal 3,23-25 rispetto a Mt 5,17-19; Rm 10,9-10 e 1Cor 12,3 rispetto a Mt 7,21-23 e così via). Questo presuppone la conoscenza diretta di Paolo da parte di Matteo, che l'A. sostiene con vigore contro Zangenber, Willitts, Foster e Iverson.

Lukas Bormann, «Die Paulusbriefe und das Markusevangelium in der Perspektive des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte» (617-646), risolve in modo piuttosto drastico la questione affermando che l'autore di Lc-At, pur conoscendo bene entrambi, non si lasciò convincere né dalla teologia di Marco, né da quella di Paolo. La Chiesa primitiva attribuì credibilità ai due autori in virtù del loro legame con l'autorità apostolica: quella di Paolo per Luca e quella di Pietro per Marco. L'operazione di connettere le tradizioni evangeliche con quelle apostoliche trovò realizzazione nella doppia opera lucana. Tuttavia a un confronto serrato quest'operazione si limitò – per il Vangelo di Marco – a un uso molto selettivo di tradizioni e di impostazione teologica, che di fatto non ne assunse la logica narrativa e l'orizzonte apocalittico. Riguardo alla tradizione paolina la discrezionalità da parte dell'A. di Lc-At non fu da meno: si limitò all'uso

letterario della biografia, tralasciando la comprensione dialettica di Dio e l'impostazione ecclesiologica di fondo (rapporto tra Israele e Chiesa). Rispetto a temi complessivi, ermeneuticamente più fruttuosi, come l'uso della Scrittura, il rapporto con la Legge, la giustificazione, la potenza salvifica divina, i tre agiografi al massimo mostrano di avere in comune una percezione simile del giudaismo antico, forse plasmata in ambiente antiocheno. In definitiva, circa la recezione di Paolo e Marco nell'opera lucana l'unico vero punto in comune è l'indipendenza con cui si muove l'A. di quest'ultima rispetto ai predecessori.

Wilhel Pratscher, «Die Rezeption von Paulus und Markus bei Johannes» (647-670), sostiene che, se cronologicamente e geograficamente le relazioni fra tradizione sinottica e lettere di Paolo con gli scritti giovannei è del tutto possibile, resta il problema metodologico di stabilirne livello e qualità: oralità secondaria, convergenze storico-tradizionali o riprese letterarie. Il confronto tra Paolo e Giovanni si concentra su tematiche di fondo, quali pneumatologia/ecclesiologia ed etica. Qui sorprende la convergenza tra i due blocchi di scritti: preesistenza e teologia dell'inviato, con il particolare accento conferito alla croce; la pneumatologia, come forma di nuova esistenza del credente, che si ripercuote sia sull'ecclesiologia che sulla riflessione trinitaria; l'etica radicata nell'iniziativa salvifica divina e nel modello «indicativo-imperativo». Tali affinità però non nascondono le marcate differenze di contenuto e di impostazione teologica al punto che non si può andare oltre al legame stabilito dall'oralità secondaria. Se con Marco il confronto cambia impostazione a motivo dell'affinità di genere, complessivamente non sfocia in una diversa valutazione del tipo di relazione/influsso: a livello di composizione e selezione del materiale narrativo le differenze di impostazione sono talmente evidenti che depongono contro un contatto diretto tra i due autori; anche i pochi paralleli letterari (Gv 5,1-11 e Mc 2,1-12; Gv 6,1-15.16 e Mc 6,32-44.45-52) vanno nella stessa direzione, come pure – all'interno della storia della passione – l'unzione (Gv 12,1-8 e Mc 14,3-9) e l'amnistia pasquale (Gv 18,39s e Mc 15,6ss): non si può andare oltre un contatto avvenuto attraverso l'oralità secondaria.

Ian J. Elmer, «Robbing Paul to Pay Peter: The Papias' Notice on Mark» (671-695), non ritiene affidabile la notizia di Papias che collega Mc all'autorità apostolica di Pietro. Inoltre congettura che l'assenza di Paolo dalla lista dei «discepoli del Signore» e dei «presbiteri» schieri il vescovo di Gerapoli dalla parte della fazione giudaizzante, che vedeva con sospetto il fatto che l'epistolario paolino – data la sua inclinazione antinomistica – venisse considerato alla stregua delle Scritture. Quindi, nonostante la probabile inclinazione paolina di Mc, Papias lo ascrisse a Pietro con un doppio vantaggio: garantire l'apostolicità del secondo vangelo e rafforzare l'autorevolezza di Pietro, a scapito della crescente – e per il vescovo di Gerapoli preoccupante – importanza di Paolo agli inizi del II secolo.

Gianattilio Bonifacio
Facoltà Teologica del Triveneto
Studio Teologico San Zeno
Via Seminario, 8
37126 Verona
bonifacio@teologiaverona.it

F. KUNATH, *Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium. Struktur und Theologie Eines Johannischen Motivs* (BZNW 212), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XIII-421, cm 23, € 129,95, ISBN 978-3-11-040790-7; e-ISBN (PDF) 978-3-11-040873-7; e-ISBN (EPUB) 978-3-11-040877-5; ISSN 0171-6441.

Si tratta di un lavoro di dottorato diretto da J. Schröter e J. Frey e difeso presso la Facoltà di Teologia della Humboldt-Universität di Berlino. L'A. ha studiato e insegnato in molte università di lingua tedesca.

La corposa introduzione si sviluppa in 45 pagine ed è articolata in cinque paragrafi. I primi quattro sono di fatto un ampio *status quaestionis*, che procede per cerchi concentrici partendo da quello più esterno. L'A. presenta anzitutto la dottrina della preesistenza del Figlio nella Chiesa antica e una sua valutazione critica, a cui segue uno sguardo problematizzante alla ricerca neotestamentaria, a partire dagli studi sugli inizi della cristologia della preesistenza. Dopo aver illustrato la molteplicità delle raffigurazioni della preesistenza di Cristo nel NT attraverso una rassegna di sette diverse posizioni esegetiche (1973-2007), Kunath si concentra infine sugli studi relativi alla preesistenza di Gesù nel Vangelo di Giovanni. Fino ad ora essa non è mai stata oggetto di uno studio autonomo complessivo e questo rende ragione dell'indagine. Gli sprazzi di luce da lei identificati nella ricerca sul motivo giovanneo della preesistenza sono ricondotti a 11 autori, ripartiti in tre archi cronologici: dalla posizione del problema (1958-1973), alle nuove vie metodologiche (1983-1998), alle più recenti presentazioni complessive della cristologia giovannea (1998-2007). L'A. constata che in tutte le presentazioni esegetiche relative alla preesistenza di Gesù nel NT manca la motivazione del perché certi passi e motivi siano assegnati al tema della preesistenza (23). Anche a proposito degli studi specificamente consacrati alla cristologia giovannea Kunath conclude che, in essi, la maggiore difficoltà è precisamente la mancanza di una definizione di preesistenza fondata su indicatori linguistici (41).

La tesi mira pertanto a una definizione operativa che guardi al contenuto della «preesistenza di Gesù» nel Vangelo di Giovanni come a un dato aperto. Deve essere, pertanto, anzitutto indagata dal punto di vista esegetico la base testuale delle dichiarazioni giovannee sulla preesistenza. In questo lavoro il concetto di «preesistenza di Gesù» viene inteso come cifra per un gruppo di frasi strutturate in un modo preciso: «L'oggetto d'indagine indicato con "preesistenza di Gesù" consiste di sette frasi del Vangelo di Giovanni che presentano una struttura sintattico-semanticamente comune. Mediante l'uso di un lessema con il significato temporale di "pre" si fa in esse una dichiarazione sull'essere di Gesù o in ogni caso questo essere è implicato in un altro contenuto verbale. Queste frasi si lasciano pertanto ricondurre a una struttura di base del tipo "Gesù esisteva prima..."» (41-42). La «preesistenza di Gesù» è perciò riportata a caratteristiche formali. Questa struttura sintattico-semanticamente accomuna sei passi del vangelo (1,15; 1,30; 6,62; 8,58; 17,5.24), mentre Gv 1,1-2 si presenta con una sintassi di altro tipo. In questo inizio del prologo non è affermata nessuna relazione temporale del Logos («pre») rispetto a una seconda grandezza; al suo posto si trova, tuttavia, «in principio». Per questa ragione Gv 1,1-2 viene indagato da Kunath alla fine del

suo percorso: mentre i sei passi esaminati per primi sono qualificabili come «relazionali», l'inizio del Prologo è una dichiarazione di preesistenza «assoluta».

Lasciando dunque in coda (c. 7) i versetti iniziali del Prologo di Gv, i capitoli centrali del libro (cc. 2-7) studiano i testi individuati, nell'ordine in cui essi compaiono nella trama attuale del vangelo. L'A. prende così in esame successivamente Gv 1,15 (la testimonianza di Giovanni sulla preesistenza del Logos incarnato), Gv 1,30 (la testimonianza di Giovanni sulla preesistenza di Gesù), Gv 6,62 (l'allusione di Gesù al suo ritorno al luogo della sua preesistenza), Gv 8,58 (l'affermazione di Gesù di essere prima di Abramo), Gv 17,5.24 (le allusioni di Gesù alla sua esistenza premondana), Gv 1,1-2 (il Logos e l'«inizio»). Ognuno dei sei passi da 1,30 a 17,5.24 è accostato secondo il medesimo schema. L'A. circoscrive anzitutto il contesto immediato, per poi esaminare con estrema accuratezza la dichiarazione di preesistenza all'interno di tale contesto; segue un paragrafo di sintesi dei risultati. Gv 1,15 è analizzato all'interno di 1,14-17; 1,30 all'interno di 1,29-34 e, in seconda battuta, nel contesto più ampio di 1,19-51; 6,62 all'interno di 6,60-66; 8,58 nel contesto largo di 8,31-59; 17,5.24 all'interno di 17,1-8.20-26. Il capitolo dedicato a Gv 1,1-2 ha una struttura peculiare: esso inizia con uno sguardo retrospettivo alla «preesistenza di Gesù» all'interno della struttura testuale del Vangelo di Giovanni, per poi analizzare 1,1-2 nel contesto dell'intero Prologo (1,1-18). Gli ultimi due paragrafi presentano rispettivamente 1,1-2 come base (*Lektürebasis*) per i successivi passi relativi alla preesistenza e come obiettivo (*Lektüreziel*) del motivo della preesistenza.

Al termine dell'introduzione, l'A. articola così la questione fondamentale oggetto del suo lavoro (44): qual è il contenuto e la funzione delle dichiarazioni di preesistenza nei loro contesti? Quale relazione c'è tra le singole dichiarazioni sulla preesistenza? Ci sono indicatori di una strutturazione complessiva e in cosa eventualmente consistono?

Il capitolo conclusivo (366-371) raccoglie i risultati e allarga lo sguardo alle nuove questioni che scaturiscono dall'indagine condotta. I sette passi sulla preesistenza formano un insieme strettamente collegato; essi sono profondamente intessuti nella trama dell'intero vangelo: Gv 1,1-2 si presenta come una dichiarazione centrale per il suo carattere assoluto; seguono i sei passi formulati in senso relazionale; chiude la serie Gv 17,5.24 che ne costituisce anche il *climax*. «Questi passi fanno anzitutto risaltare chiaramente l'identità del Logos di 1,1-2 con il Gesù del racconto e pertanto escludono una comprensione di Gv 1,1-2.14 che non veda nell'incarnazione del Logos una piena identità con Gesù, ma piuttosto una differenza tra l'uomo Gesù e il Logos divino. È pertanto inappropriato vedere Gv 1,1-2 come il testo centrale e più importante sulla preesistenza nel vangelo di Giovanni e determinare la funzione degli altri passi soltanto come riferimenti retrospettivi alla preesistenza già dispiegata nel Prologo. Il tema della preesistenza viene sviluppato successivamente nel corso del vangelo e raggiunge il suo punto più alto nella preghiera di congedo [Gv 17], in connessione con la sua partenza e la sua glorificazione».

Il motivo della preesistenza inserisce nel racconto una linea cronologica che procede all'indietro: quanto più si sviluppa la trama, tanto più si fa grande la «profondità temporale» di Gesù. Le categorie di «esistenza premondana o

pre-incarnazionale» descrivono in modo insoddisfacente il dato giovanneo. Naturalmente il Vangelo di Giovanni contiene tutte queste varianti di preesistenza: Gesù preesiste al Battista, come pure ad Abramo. Decisivo è però il fatto che il nesso tra tutti questi punti di confronto temporali forma un motivo unitario, la cui caratteristica centrale è il «pre-essere» di Gesù. Non si deve pertanto vedere alcuna differenza tra l'esistenza di Gesù *nella storia e prima che il mondo fosse*. La preesistenza è sviluppata dinamicamente nel racconto; essa non rappresenta un tema trattato indipendentemente dalla storia che il vangelo racconta. Le dichiarazioni di preesistenza introducono nella cristologia del vangelo, sviluppata narrativamente, un tratto indispensabile. Ciò diventa chiarissimo nel momento culminante (Gv 17): solo con il riferimento alla gloria preesistente l'evento dell'«ora» viene interpretato adeguatamente. Il lettore del vangelo deve sapere al più tardi ora, prima di entrare nel racconto della passione e della pasqua, sotto quale segno ciò debba essere compreso. E questo segno è l'irrompere nella storia della potenza creatrice di Gesù che precede la fondazione del mondo. Che il motivo termini in Gv 17,24 non significa che i restanti capitoli siano privi di significato: al contrario, il motivo ha di mira precisamente i capitoli che seguono.

La relazione tra il motivo della preesistenza e quello dell'invio o della via di Gesù deve essere vista in modo più profondo di come solitamente essa viene colta nell'esegesi giovannea. Quanto più Gesù percorre la sua via, tanto più nettamente si rivela la sua preesistenza: il motivo della preesistenza è in realtà strettissimamente collegato al modello della via o dell'ascesa. Il legame tuttavia non è definito sufficientemente dal dire che Gesù fu inviato nel mondo dalla preesistenza: la preesistenza di Gesù è colta dal lettore in un cammino di riconoscimento che si accoda alla via di Gesù raccontata dal vangelo.

Le dichiarazioni di preesistenza aprono per un breve istante la cortina e consentono di volgere lo sguardo alla profondità storico-cosmica del protagonista. Contro Bultmann si deve riconoscere che, se Giovanni non fosse stato dell'idea che Gesù era realmente esistito prima dell'inizio del mondo e prima di tutti i tempi, la disposizione del motivo della preesistenza all'interno del racconto e la sua massiccia presenza sarebbero difficilmente comprensibili. Secondo l'A. il motivo giovanneo della preesistenza non è spiegabile senza un profondo interesse all'ontologia.

Lo spazio per ulteriori ricerche si apre, secondo Kunath, nella direzione di indagare in quali contesti la comunità giovannea ha parlato della preesistenza di Gesù. A suo giudizio sarebbe precipitoso concludere per un uso delle dichiarazioni di preesistenza nella liturgia o nella preghiera della comunità giovannea. Una traccia indiretta dell'esperienza religiosa che ha a che fare con la preesistenza si lascia forse ricavare dallo stretto legame tra preesistenza e prescienza di Gesù.

Complessivamente si tratta di un lavoro eccellente, dove a un'esegesi convincente dei singoli versetti alla luce del loro contesto si affianca un vigoroso tentativo di individuare un disegno complessivo nel discorso giovanneo sulla preesistenza di Gesù. Un elemento problematico potrebbe essere individuato proprio nel fatto che l'indagine prescinde da qualunque ipotesi sulla formazione del QV. La consistenza dell'intera tesi dipende in effetti necessariamente dalla possibilità di dimostrare che il QV nella sua forma attuale sia una composizione accura-

tamente disposta e prestabilita. L'A. motiva così la sua scelta (45): «Poiché questa è la prima indagine monografica sulla preesistenza di Gesù in Giovanni, una concentrazione sul testo e la sua struttura è necessaria». È chiaro tuttavia che, se si accettasse ad esempio la ricostruzione di J. Beutler (*Il vangelo di Giovanni. Commentario*, Roma 2016), Gv 6,62 apparterrebbe alla seconda redazione del vangelo, come pure Gv 17,5.24. E Gv 1,15, che appare come il primo tassello nella sequenza indagata dall'A., appartiene a un elemento – il Prologo del vangelo – che con J. Zumstein possiamo definire paratestuale (*Il vangelo secondo Giovanni*, I-II, Torino 2017), con un rapporto di discontinuità rispetto al racconto che comincia in 1,19. Di fatto, solo Gv 1,30 e 8,58 sembrano far parte della prima redazione del vangelo. Questo tipo di considerazioni viene evidentemente a complicare la costruzione dell'A., che individua un accuratissimo disegno nella disposizione dei testi secondo la trama attuale del vangelo.

Maurizio Marcheselli
 Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna
 Piazzale G. Bacchelli, 4
 40136 Bologna
 marchemau@gmail.com

F. BIANCHINI, *Figli nel Figlio. La categoria della figliolanza nelle lettere di Paolo* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, p. 167, cm 22, € 25,00, ISBN 978-88-922-1052-3.

Francesco Bianchini, biblista toscano docente alla Pontificia Università Urbaniana, inaugura con questo riuscito volume una nuova collana biblica delle Edizioni San Paolo. Suo oggetto è la categoria della figliolanza nelle lettere indisputate di Paolo. Più precisamente, il «linguaggio strettamente relativo» alla tematica (15). Scelta che comporta dei rischi, giacché una tematica non è necessariamente esaurita dai lemmi che in modo più diretto la esprimono e che, in aggiunta, non sono inevitabilmente caricati dell'insieme delle loro valenze semantiche nelle loro diverse ricorrenze. Bianchini ne è ben consapevole, e ovvia al rischio prefiggendosi un'indagine «svilupata al momento dell'analisi dei diversi passaggi nei quali essi [i lemmi della figliolanza, ndr] sono inseriti» (16). Cosicché per un verso si prefigge di focalizzare le connotazioni che i singoli lemmi ricevono di volta in volta dai loro singolari contesti, per un altro arricchisce le valenze di cui sono portatori proprio sulla base delle relazioni con i loro contesti letterari. Va comunque detto che, senza delineare un compiuto campo semantico della figliolanza (con l'evidenziazione di eventuali sinonimi, antonimi, iper- o iponimi ecc.), Bianchini annota come σπέρμα e κληρονόμος -μια, siano strettamente connessi con la tematica della figliolanza in Gal (30) come in Rm (46).

Dopo aver individuato il contenuto delle singole espressioni nel loro contesto, scopo dell'indagine di Bianchini è poi verificare se «le diverse applicazioni di tale linguaggio sono collegabili tra loro, così da prospettare un itinerario argomenta-

tivo e teologico sulla categoria delle figliolanza» (21). Percorso che, dichiaro subito, evidenzia il pregio fondamentale del libro, che accoglie la sfida di una vera *teologia biblica* o *esegesi teologica* del testo biblico non limitandosi all'evidenziazione delle sue strutture formali (dimensione rilevata con competenza) o del suo contesto storico-sociologico (dimensione invece perlopiù accennata nell'indagine del *background* lessicale di locuzioni quali υἱός θεοῦ o υἱοθεσία), ma da questi elementi parte per indagare come essi caratterizzino il senso veicolato dal testo biblico. Esso, in tal modo, emergerà effettivamente *dal testo*, e non da sovra-letture che innestano sul testo supposti sensi spirituali, quasi che la conformazione letteraria del testo non sia portatrice della sua significazione teologica. Da tali premesse è comprensibile l'auto-limitazione dell'ambito d'indagine alle lettere riconosciute autentiche dal *trend* dell'esegesi contemporanea (chiamate «protopaoline»). Bianchini, in realtà, sarebbe propenso a includervi anche Colossesi (15 nota 18), ma l'unica ricorrenza sicura del lemma nel senso presente nelle protopaoline (Col 1,13) non cambierebbe di certo il quadro offerto dalla sua indagine.

La diffusione e la varietà di connotazioni del lessico nella Lettera ai Galati come ai Romani permettono di affermare che in queste «è possibile rintracciare un vero e proprio percorso argomentativo», mentre nelle restanti epistole «è più difficile rinvenire un discorso unitario» (126). Conseguentemente a ognuna di queste due lettere è dedicato un intero singolo capitolo. In Gal il lessico qualifica dapprima Cristo Figlio di Dio, che è sorgivo della soteriologia, giacché qualifica i credenti a loro volta come figli, in «uno *status* non posseduto, ma ricevuto» (34). Questo comporta a pari titolo l'essere inseriti nella discendenza abramitica, per fede e senza ricorso alla Legge, nonché una fondamentale uguaglianza all'interno della comunità, che depriva di valore le differenze etnico-religiose, sociali e sessuali (29-31). Il percorso di Rm presenta forti analogie. Una sua peculiarità consiste nella dilatazione escatologica della categoria della figliolanza in 8,18-30; questa, seppur già provata nell'esperienza credente (8,14-17), è nondimeno in attesa di un suo completamento, che consiste nella risurrezione del corpo, ossia nella completa assimilazione al Figlio glorioso. «Si tratta di una conclusione del tutto coerente con lo sviluppo dell'intero c. 8, che ha legato in maniera indissolubile il cammino dei figli a quello del Figlio» (61). Un'ulteriore peculiarità consiste nell'uso della categoria al c. 9, a denotare dapprima i credenti d'Israele (vv. 7-9). Paolo precisa però che tale statuto non è fondato sulla discendenza etnica, bensì è realizzato dall'iniziativa gratuita di Dio che ora, con la stessa logica, rivolge la sua chiamata ai pagani. Cosicché la categoria della figliolanza serve a «unire il Resto di Israele ai Pagani nel 'noi' ecclesiale dei figli di Dio» (67). Tra le altre lettere va segnalata la Prima ai Tessalonicesi, cui comunque Bianchini dedica un capitolo perché, pur non mettendo a tema la figliolanza, ne utilizza un lessico con variegate applicazioni. Tra esse colpisce in 2,7 il repentino passaggio dall'immagine infantile di νήπιου a quella di madre-nutrice τροφός a indicare l'atteggiamento degli apostoli, semplici e trasparenti e allo stesso tempo solleciti e vigili verso i tessalonicesi. Tutto ciò «indica una relazione profonda e duratura, già esistente e da promuovere ulteriormente, tra coloro che annunciano il vangelo e coloro che lo accolgono» (82). Già presente nell'immaginario di Gal 4,19 (36-37), l'idea ritorna con varie sfumature nelle altre lettere, conside-

rate cumulativamente in un capitolo successivo, mentre è significativamente assente in Rm, lettera destinata a una comunità non fondata dall'apostolo (125).

Il libro si conclude con un capitolo in cui è tracciata una sintesi teologica dei dati analizzati. Se la denotazione letterale del lessico della figliolanza ha poco rilievo, spicca invece il suo utilizzo metaforico. In un efficace riepilogo, Bianchini afferma che tale utilizzo è triplice: «in relazione a Cristo, Figlio di Dio; in rapporto ai credenti (principalmente cristiani e secondariamente ebrei); in riferimento ai destinatari delle lettere dell'Apostolo» (120). Ovvio che il primo sia base fondativa del secondo (126). Al riguardo, avendo prima acutamente ricordato che la figliolanza nel mondo greco-romano era strettamente collegata con l'idea di eredità, che poteva costituire la ragione stessa del processo di adozione (56), sarebbe forse stato pertinente un affondo sulla sua connessione proprio con l'idea di eredità. Essa da una parte ha una funzione retrospettiva (in quanto figli i credenti sono eredi delle promesse salvifiche di Abramo; lo dice esplicitamente Gal, ma si potrebbe vedere come l'idea sia sviluppata in Rm 4), dall'altro una prospettiva (l'eredità escatologica di Rm 8, con testi correlati). Uno degli sviluppi originali del libro, invece, mi sembra consistere nella connessione tra il secondo e il terzo ambito di utilizzo del lessico. «Il fatto di essere figli e figlie di Dio, attraverso il Figlio suo, ha come conseguenza che si è fratelli e sorelle all'interno di una famiglia, che è la stessa comunità cristiana. In questo ambito si comprende anche il rapporto di paternità-figliolanza tra chi genera alla fede per mezzo del vangelo e chi è generato» (126).

Il rilievo maggiormente pregnante consiste però nel riconoscimento della portata della categoria nella soteriologia paolina. Opportunamente, infatti, Bianchini afferma che «il nostro lessico raffigura gli effetti della giustificazione per fede: non soltanto una liberazione dal peccato ma l'inizio di un'esistenza nuova da figli di Dio, aventi un rapporto intimo con lui come il Figlio e guidati dallo Spirito» (129). Cosicché, presentando il libro nella quarta di copertina, Jean-Noël Aletti sostiene che esso dimostra come «la relazione tra l'essere-Figlio di Cristo e la figliolanza dei credenti è essenziale per rendere conto della dottrina paolina della giustificazione». Avendo da parte mia sostenuto la rilevanza della categoria della figliolanza nella soteriologia paolina, non posso che rallegrarmi nel riscontrare ulteriormente e motivatamente avallate tali tesi. Direi anche di più: dimostra che il linguaggio della giustificazione *stricto sensu* non può essere onnicomprensivo della soteriologia paolina. Questa, infatti, fa ampio ricorso alle «categorie partecipazioniste», attraverso le quali è espressa la partecipazione del credente all'evento-Cristo. Esse giungono al loro vertice proprio con l'idea della figliolanza: resi figli nel Figlio, i credenti partecipano del suo stesso statuto.

Lo stile di Bianchini è asciutto ed essenziale, dialoga con vari autori di cui presenta in maniera molto sintetica il pensiero e a cui offre le proprie valutazioni, di apprezzamento o di critica, in maniera sovente altrettanto sintetica, andando subito al nocciolo delle sue ragioni. Il percorso complessivo del testo è senz'altro motivato e rigoroso. Il lettore specialista di Paolo vi coglie l'eco di vari dibattiti riguardo alla teologia paolina, gli altri trovano in questo libro un'importante chiave d'accesso alla stessa, intuendone alcune delle questioni che essa suscita. Per tutti il libro rappresenta una lettura utilissima, non rovinata dalla presenza di curio-

si refusi che talvolta sovrappongono lettere casuali al trattino di «a capo» a fine di qualche riga. Le Edizioni San Paolo sapranno senz'altro correggere siffatti refusi in opere ulteriori della collana.

Stefano Romanello
Seminario Interdiocesano
Via Castellerio, 81
33010 Pagnacco (UD)
donstefanoromanello@vodafone.it

P.F. BALOCCO, *Ouvertures. Prospettive di esegesi esistenziale nell'opera di Paul Beauchamp*, Cittadella, Assisi 2017, p. 318, cm 21, € 19,80, ISBN 978-88-308-1581-0.

A diciassette anni dalla scomparsa di P. Beauchamp (Tours 1924-Paris 2001) una nuova, affascinante pubblicazione a lui dedicata torna a prolungare l'approfondimento e lo sviluppo del pensiero circa la feconda opera del noto esegeta e teologo francese. Il libro di Piera Francesca Balocco – docente di Teologia sistematica all'ISSR di Forlì, suora della congregazione delle Dorotee della Frassinetti – è il frutto maturo della sua lunga ricerca di Dottorato presso la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna. Il libro amplia la tesi dottorale inserendo anche un notevole e utilissimo apparato bibliografico (289-307), e viene accompagnato da una prefazione di G. Cova.

Parafrasando Beauchamp possiamo dire che questo libro è dedicato al pensiero e alla ricerca di un esegeta ma non è una monografia esegetica. Francesca Balocco infatti, sotto la guida ultima, ma decisiva, del prof. Larcher, pur considerando – ovviamente – il contributo dato da P. Beauchamp all'esegesi e alla teologia biblica, ha indagato non tanto la sua dimensione esegetica, ma – cosa assai interessante – ne ha mostrato il *background* filosofico e teologico. Ne emerge un quadro interessante e accattivante che mostra come l'opera di P. Beauchamp possa permettere alle scienze esegetiche di «respirare in grande» (l'espressione è di Beauchamp medesimo) e di uscire dagli angusti canoni di mera analisi, ripetizione e classificazione di testi, per approdare – senza assolutamente misconoscere il valore indispensabile della ricerca critica – a un pensiero veramente nutrito dal racconto biblico nelle sue dinamiche e nelle sue coordinate di senso. In questa prospettiva l'autrice riprende da un'intervista rilasciata dallo stesso Beauchamp nel 2001, a poche settimane dalla sua morte, l'espressione «esegesi esistenziale», intesa come costante tensione – a partire dal dato testuale della Bibbia e in dialogo costante con altre scienze quali la teologia sistematica, lo strutturalismo, l'ermeneutica fino all'antropologia e alla psicoanalisi lacaniana – verso una domanda di senso: «l'articolazione delle scienze positive che concorrono alla comprensione del testo biblico è inseparabile dall'interpretazione, decisione e orientamento, circa il senso vitale di ciò che è letto. La lettura, la comprensione esistenziale del testo biblico non si esaurisce nei suoi presupposti scientifici, chiede un costante e attuale passaggio alla realtà: passaggio reso possibile dalla relazione tra testo e soggetto» (15).

La monografia si struttura in una premessa in cui l'autrice richiama alcuni aspetti biografici, umani e culturali di Beauchamp, e in quattro capitoli. Il primo capitolo, introduttivo, è intitolato «Come se...» (41) e analizza le domande che hanno percorso la vicenda riflessiva di Beauchamp: i temi del senso che «esce» dalla narrazione; la mancanza che segna una presenza (il detto e il non-detto di un testo); il racconto che esprime un vivere concreto; le «ferite» di un testo come luogo fondamentale di interpretazione; i temi di morte e risurrezione. Il secondo capitolo si concentra sul rapporto tra «il libro e il corpo» (99): si tratta di un capitolo assai efficace in cui Balocco riesce a delineare tutta la costellazione antropologica dell'esegesi di Beauchamp: «L'uomo che oggi legge, l'uomo già da tempo raccontato nelle storie del Libro, l'uomo che forse domani leggerà o ri-leggerà le stesse pagine. È questo incontro dell'umano che si propone come un modo di leggere la Bibbia, capace di rimediare a una troppo frequente carenza antropologica a cui la Scrittura è stata spesso sottoposta» (100). Il terzo capitolo si concentra su «Il tempo e l'evento» (139) ed entra più specificatamente nel tessuto del racconto biblico, in cui la categoria di «tempo» (con quella di «spazio») gioca un ruolo fondamentale con i suoi ritmi, i suoi ritorni, il suo appello – sin dall'origine – al futuro e alla fine: «Il racconto della creazione è profezia dell'intera storia di Israele, dalle sue origini fino all'avvento del Messia, e profezia dell'umanità» (142). Il quarto capitolo, decisamente connesso al terzo, parla allora di «Chiusura e aperture» (211), cioè di come il recinto della Scrittura sia suscettibile di domande che spingono il lettore attraverso il Libro e fuori del Libro: «Il Libro che, effettivamente, per sua natura è finito e chiuso, rivela la sua essenziale apertura a ciò che è fuori da lui, ad altro, a un non-libro, ovvero al lettore e alla sua vita» (212).

Lo sforzo di Piera Francesca Balocco è encomiabile perché è riuscita a fare sintesi di una riflessione – quella di Beauchamp – per nulla lineare e semplice, ma ricca, esondante, coinvolgente e soprattutto (caratteristica tipica del maestro) carica di spunti suscettibili di ulteriori approfondimenti. In particolare è difficile entrare nella complessità dello stile di P. Beauchamp, un linguaggio fascinoso e creativo, spesso trapunto di neologismi e contaminazioni linguistiche (si pensi al caso più eclatante del termine e del concetto di *deutérose* per indicare la ripresa e la rilettura di testi biblici all'interno della stessa Bibbia). F. Balocco se la cava magnificamente sia nell'argomentarne il pensiero sia nel sintetizzarne i passaggi. Sarebbe da richiederle, se vorrà, l'ulteriore sforzo di fare una sintesi del suo lavoro – quasi un *vademecum* per lettori attenti della Bibbia – in modo da permetterne la fruizione non solo agli specialisti di teologia ed esegesi, ma anche a un più vasto pubblico di ricercatori nei campi delle scienze umane, in modo che essi possano trarre frutto da queste «aperture» che l'analisi biblica di P. Beauchamp ha mostrato, e così poter leggere la Bibbia in dialogo con la propria esperienza professionale e umana.

Guido Benzi
Università Pontificia Salesiana
Piazza Ateneo Salesiano, 1
00139 Roma
benzi@unisal.it

M. KARLSSON, *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology* (Studies in Ancient Near Eastern Records 10), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. XIV-507, cm 24, € 129,95, ISBN 978-1-61451-744-3; e-ISBN 978-1-61451-691-0; ISSN 2161-4415.

Il tema dell'ideologia politica assira è forse uno dei più studiati nel campo dell'assiriologia e ad esso Mattias Karlsson ha dedicato la sua tesi, discussa presso l'Università di Uppsala nel 2013, sotto la direzione del prof. Olaf Persdérén. Essa si restringeva alla trattazione di due re del periodo neo-assiro, Assunasirpal II (883-859 a.C., secondo la cronologia media, qui adottata) e Salmanassar III (858-824) e il presente volume è nato da quella tesi e, pur conservandone l'impronta originaria, estende la panoramica anche agli altri re del periodo neo-assiro antico (934-745), ma nell'insieme questo ampliamento resta piuttosto marginale. I due re in questione sono stati scelti perché ci hanno lasciato la documentazione più abbondante. Di tutta l'epoca neo-assira si vuole studiare comunque la fase più antica, che abbraccia i regni di dieci sovrani, da Ashur-dan II (934-912) ad Ashur-nirari V (754-745), suddivisi in tre periodi, che ne racchiudono rispettivamente tre, due (quelli studiati qui principalmente) e cinque. Resta quindi fuori programma la fase successiva (da Tiglat-pileser III [744-727] fino al 609), che tra l'altro è quella della maggiore espansione territoriale assira e interesserebbe quindi più da vicino anche i testi biblici e la zona siro-palestinese (dove, se è pur vero che la documentazione locale può essere scarsa, quella trovata in aree ristrette rivela una oculata organizzazione strategica, che sa sfruttare a dovere le zone di confine: cf. il recente S.-Z. Aster – A. Faust, «Administrative Texts, Royal Inscriptions and Neo-Assyrian Administration in the Southern Levant: The View from the Aphek-Gezer Region», in *Orientalia* 84[2015], 292-308).

Il lavoro si fonda anzitutto su una raccolta dettagliata della documentazione, suddivisa in due settori, epigrafica (le iscrizioni, secondo i loro vari generi) e iconografica (narrativa e non narrativa), che viene esposta in una lunga serie di sedici appendici al termine del volume, rispetto alle quali il testo precedente ne rappresenta un esteso e voluto commento (come dimostrano i frequenti richiami). Converrebbe anzi leggere il volume al rovescio, partendo dalla fine, per rendersi conto del suo contenuto e del genere di trattazione che ci si può attendere. E anzi, sarebbe opportuno partire proprio dall'ultima appendice, la sedicesima, che offre in sintesi viva l'evoluzione dell'ideologia qui affrontata nell'intero suo sviluppo cronologico, dal paleo- al neo-assiro. Le altre appendici elencano il materiale completo, cioè anzitutto le fonti, nella loro duplice catalogazione (le prime due) e secondo la loro distribuzione geografica, e poi gli epiteti divini (nei testi dei due re e anche degli altri otto), i titoli regali, riassunti successivamente in quelli più comuni, e poi le rappresentazioni visive, anch'esse sintetizzate subito dopo in quelle più frequenti. Gli elenchi sono ricchi e rivelano senza dubbio un lungo e scrupoloso impegno analitico. Inoltre, alla descrizione più ampia di tutte le fonti viene dedicato il secondo capitolo del volume, che si sofferma tra l'altro sulle località principali dei loro rinvenimenti, che sono le città di Assur, Kalkhu

(odierna Nimrud, dove Assurnasirpal II trasferì la capitale), Ninive e anche le porte in bronzo di Balawat (odierna Imgur-Enlil).

Su questo vasto materiale Karlsson conduce dunque il suo studio, dedicato all'ideologia di Stato, o a quella che con termine più comune viene definita la propaganda politica: benché criticata da alcuni, la parola «propaganda» può essere adatta a esprimere il concetto e l'autore la adotta quindi anche per il suo scopo. Ed egli si dilunga perciò in un lungo capitolo introduttivo a spiegare quale intenda essere l'impostazione della sua ricerca. Si riconosce anzitutto debitore della scuola storiografica italiana (Mario Liverani, Frederick Mario Fales, Carlo Zaccagnini), cui si richiama spesso nel corso del lavoro (e del resto quanto in esso è detto diffusamente si può leggere anticipatamente in poche pagine in M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia* [Collezione storica], Roma-Bari 1988, 830-846). Afferma poi di voler studiare le relazioni tra base e sovrastruttura, di tener conto della teoria post-coloniale (soprattutto per quanto riguarda l'ottica occidentale con cui viene vista l'antica Assiria, nell'antichità e anche oggi), dei cosiddetti *gender studies* e anche del patrimonialismo (la figura del padre che detiene il potere come sua proprietà). Insomma, il suo è un esame di relazioni, che ruotano attorno a tre elementi: divinità, re e terre straniere. Il programma è senz'altro ambizioso e non può non destare viva curiosità e grandi aspettative.

La sua attuazione corrisponde certo agli intenti ma va rilevato che si sviluppa con eccessiva prolissità: derivando dagli elenchi di cui si diceva sopra, essa si preoccupa anzitutto di documentare gli argomenti con citazioni di titolature o espressioni tratte dalle fonti, ma gli argomenti spesso si sovrappongono e danno origine quindi a frequenti ripetizioni, e talvolta si dilungano su aspetti che sembrano persino ovvi o scontati. Una più stringata articolazione dell'esposizione avrebbe facilitato il lettore, che è costretto a sintetizzare da sé il percorso della trattazione, anche se l'autore lo aiuta in questo con un procedimento scolastico, che quasi in ogni paragrafo premette una breve presentazione del tema affrontato e al termine lo riassume in poche righe. Ciò non significa naturalmente che il contenuto non sia di grande interesse, o che la discussione non si mantenga su un elevato livello scientifico, come dimostra anche il confronto continuo con i dati bibliografici cui si rinvia. Vediamo dunque di coglierne alcuni tratti di maggior rilievo, utili anche per estendere i risultati ad altri settori di studio.

Si può dividere la trattazione in due parti, di cui la più sostanziosa è la prima (capitoli 3-5), dedicata alle varie tematiche dell'ideologia politica, strutturate sui tre elementi cui abbiamo accennato e sulla rete di relazioni entro cui ciascuna si esprime. La seconda parte (capitoli 6-9, con un decimo riassuntivo) riprende i vari argomenti studiandoli soprattutto nel loro sviluppo diacronico.

Il primo aspetto riguarda le relazioni tra gli dei assiri e le terre straniere (c. 3), da cui emerge che queste divinità rivendicano una loro supremazia universale in termini di onnipotenza e anche di onniscienza (in qualche modo si rivelano trascendenti) e manifestano questa loro preminenza con rappresentazioni mitologiche e belliche. La tendenza a procedere per raccolta antologica di epiteti e descrizioni sintetiche è qui però assai evidente. Segue poi la descrizione delle relazioni tra i grandi dèi assiri e il re (c. 4), dove ci si sofferma anzitutto a presentare il re come subalterno della divinità (ad esempio «governatore» a nome suo) o

come suo eletto, e poi si passa al re come sacerdote o servo degli dèi, costruttore edilizio (non solo nell'ambito dell'architettura sacra, ma anche in quella civile, con palazzi e piani urbanistici), e infine come guerriero su loro mandato (da dove si deduce o si riconferma che politica e religione sono due realtà tra loro inscindibili). Il primo di questi aspetti coinvolge anche il problema dibattuto della divinizzazione del re, che viene trattato con una buona discussione delle varie posizioni degli studiosi, concludendo che non è tanto il re ma la regalità ad essere considerata divina. Tra l'altro, si parla, nel contesto, anche della figura del dio personale (88s) e, anche se forse un po' datato e più generico, si sarebbe potuto utilizzare in proposito anche H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament 23), Kevelaer 1975.

La parte più rilevante, e anche più innovativa, del lavoro è però racchiusa nel lungo c. 5 (125-245), dedicato alle relazioni tra il re assiro e le terre straniere. Si sottolinea qui anzitutto (con Liverani) che esse sono parallele a quelle che intercorrono tra un ordine centrale e un caos periferico su cui si interviene per trasformarlo e neutralizzarlo, rendendolo «civile» e vivibile. Ma sul piano propriamente religioso si sostiene qui che i re assiri tutto sommato rispettavano le divinità straniere e quindi davano prova di una certa tolleranza. E ciò poteva avere anche una qualche risonanza sul piano politico, dove prevaleva un atteggiamento di imperialismo pragmatico: i re di quelle terre erano certo vassalli vincolati da giuramento, ma potevano godere anche di una certa libertà sul piano religioso. E qui entra in causa anche l'antico Israele, sebbene il periodo cronologico in questione vada al di là di quello dei dieci re qui studiati. L'autore fa ricorso a questo punto alle monografie di J.W. McKay (*Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC*, 1973), M. Cogan (*Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, 1974) e S.W. Holloway (*Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, 2001) per stemperare la visuale biblica del dominio assiro e per confutare l'idea che ad esempio il re Manasse abbia fatto riforme sotto pressione assira. D'altra parte, possiamo aggiungere, in base a tale pragmatismo si spiega anche bene il fatto che il re Osea (2Re 17,1-5), rifiutandosi di pagare il tributo, abbia provocato la reazione radicale assira. Ad ogni modo, alla luce di quanto è esposto in queste pagine (140-146) si può capire perché, nonostante i toni negativi, in 2Re 17 non si dica che YHWH è stato deportato assieme agli israeliti e che anzi la popolazione introdotta in Samaria non sapesse come venerarlo in quanto «dio locale», o meglio come «dio della terra / del paese» (v. 26). Bisogna cioè inquadrare il testo biblico nell'ottica di questa ideologia assira più ampia e dal suo interno dedurre quale possa essere stata la *Realpolitik* esercitata nei confronti dei regni di Israele e di Giuda (si veda anche, in proposito, A. Berlejung, «The Assyrians in the West. Assyrianization, Colonialism, Indifference, or Development Policy?», in M. Nissinen [ed.], *Congress Volume Helsinki 2010* [VT.S 148], Leiden-Boston, MA 2012, 21-60).

L'intento propagandistico si riversa quindi sull'aspetto della violenza (la guerra è strumento di ordalia), incide anche sulla maniera differenziata con cui si considerano le varie terre su cui si domina (Babilonia gode di una posizione

privilegiata) e condiziona in particolare i concetti di nazionalismo e di etnicità. Parlare infatti di nazionalismo sarebbe anacronistico, anche perché nelle relazioni tra interno ed esterno i confini sono dinamici e propriamente non si può neppure parlare di «straniero» («All said and done, the issue of ‘foreignness’ is simply not focused on in the source base proper for this study», 211). E anche sul piano del post-colonialismo bisogna sfatare l’immagine del dispotismo orientale, che è derivata da una falsa interpretazione dell’ideologia e ha visto negli assiri gente feroce e violenta, perpetuando stereotipi che già erano in voga nell’antichità greco-romana, esemplificati, e non solo per questo aspetto, nelle figure di Sardanapalo e di Semiramide. Infine, se si vuole affrontare l’ideologia imperialista assira partendo dai moderni *gender studies*, bisogna fare i conti con l’immagine del re inteso come «maschio dominante», nelle sue varie prestazioni, soprattutto quelle belliche, mentre ciò che è «altro», in particolar modo il nemico, è effeminato ed evirato. Le donne hanno normalmente un ruolo passivo (e sono assimilate al caotico, nel caso delle streghe) e anche le dee esercitano un ruolo secondario nel *pantheon*; tuttavia nei confronti delle donne delle popolazioni conquistate il re assume la funzione del pastore e del protettore, in sostituzione dei loro governanti che ne sono incapaci. Ma si potrebbe integrare questa concezione dei generi con la figura dell’eunuco, di cui si parla sporadicamente nel volume, e che soprattutto da quanto si ricava in generale dall’iconografia non è ritenuto effeminato, bensì detentore di potere e di privilegi, come rilevano studi recenti (cf. I. Peled, *Masculinities and Third Gender. Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East* [AOAT 435], Münster 2016, e più brevemente O. N’Shea, «Royal Eunuchs and Elite Masculinity in the Neo-Assyrian Empire», in *Near Eastern Archaeology* 79[2016], 214-221; in connessione con il tema, anche I. Zsolnay [ed.], *Being a Man in Antiquity. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity* [Studies in the History of the Ancient Near East], London-New York 2017).

La seconda parte del volume, pur doverosa per uno studio completo dell’argomento generale, risulta meno significativa. Come si è detto, essa si dedica all’eventuale evoluzione o alla comparazione tra i vari ambiti dell’ideologia, ma con risultati non rilevanti. Così all’interno di ciascuno dei due regni dei sovrani principali, cui è diretto il lavoro, non si riscontrano mutamenti significativi per le fasi della loro evoluzione, e lo stesso vale per i regni degli altri sovrani rimanenti (c. 6). E anche la politica locale o i vari luoghi (principali) in cui essa si esprime (cioè Assur, Kalkhu, Ninive, Balawat, con una preminenza dell’aspetto militare per quest’ultima) non registrano variazioni sostanziali (c. 7), e la stessa cosa emerge da un confronto tra i due regni (c. 8). Infine, da uno sguardo a più ampio raggio, e per quanto riguarda i due settori delle fonti prese in esame, si deduce che, rispetto al periodo medio-assiro, in quello successivo neo-assiro si osserva innovazione nell’iconografia, ma continuità nella titolatura. Un ultimo capitolo (c. 10) riprende alcune questioni di metodo (tra cui la prospettiva entro cui deve collocarsi uno studio di questo tipo di fonti, e l’oggettività scientifica con cui è necessario condurlo) e ripropone in sintesi alcuni temi specifici affrontati nel corso della trattazione, che sono quelli analizzati di fatto nel c. 5, su cui ci siamo soffermati. Ma ancora una volta, al di là dell’ammirevole e prezioso lavoro di rac-

colta del materiale, che rende il volume quanto mai insostituibile per ulteriori ricerche, ci si imbatte in un ennesimo ritorno su cose già dette, alla cui illustrazione avrebbe giovato senza dubbio una maggiore sobrietà espositiva.

Il volume è in genere ben curato, nonostante qualche raro refuso: p. 41 r. 4 *excempted* > *exempted*, p. 97 r. 11 *Börker-Klähn* (con trattino, come altrove e in bibliografia p. 333), p. 221 r. -7 *aquired* > *acquired*, p. 271 r. -8 del testo *millennium* > *century* (Salmanassar III ha regnato nella prima metà dell'VIII secolo!), p. 284 r. 21 *stands* > *stand*, p. 287 r. 6 *Ashur* > *Assur*, nella bibliografia in Fadhil 1990 (p. 336) *Schriftträgern* > *Schriftträger*. A p. 39 r. 16 e p. 40 r. -16 Saporette 1979 va corretto in Saporette 1984 (come a p. 56 r. -8 e in bibliografia p. 352). Nella bibliografia van Driel 1969 (p. 336), van der Spek 1993 (p. 353) e van der Toorn 2000 (p. 355) sono collocati in tre luoghi diversi e bisogna evidentemente uniformare. E infine non mancano le solite storpiature dell'italiano, nelle citazioni bibliografiche: in Gaspa 2007 (p. 339) *titulatura* > *titolatura*; in Liverani 1992b (p. 344) *Quademi di geografica* > *Quaderni di geografia*; in Morandi 1988 (p. 346) *localazione* > *localizzazione*.

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

V. LIOTSAKIS – S. FARRINGTON (edd.), *The Art of History. Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography* (Trend in Classics 41), De Gruyter, Berlin-New York 2016, p. VIII-321, cm 23, € 109,95, ISBN 978-3-11-049605-5.

Il rapporto vigente tra storiografia e letteratura nel mondo antico, già oggetto di un recente studio di J. Preastley (*Herodotus & Hellenistic Culture*, Oxford 2016), è al centro anche della raccolta di saggi qui in esame. Preceduta da un'introduzione (a cura di C. Champion, 1-8) che delinea tanto l'obiettivo d'insieme della raccolta quanto il contenuto dei singoli saggi, il volume si presenta diviso in tre sezioni, ciascuna dedicata a un differente periodo dell'esperienza storiografica antica (I: Fifth-Century Greek Historiography, 11-158; II: Greek Narrators of the Past Under Rome, 159-218; III: Roman Historiography, 219-288). Esse, va però notato, pur mantenendo una propria autonomia *per se*, si riprendono vicendevolmente in più casi (cf., per esempio, i contributi di M. Baumann, «“No One Can Look at Them Without Feeling Pity”: συμπαθεια and the Reader in Diodorus' *Bibliothēke*», 183-198; di K. Low, «Histories Repeated? The Mutinies in *Annals* 1 and Tacitean Self-Allusion», 253-270; di V. Liotsakis, «Narrative Defects in Thucydides and the Development of Ancient Greek Historiography», 73-98; e quello di V.M. Grossi, «Thucydides and Poetry. Ancient Remarks on the Vocabulary and Structure of Thucydides' *History*», 99-118), conferendo così all'intera raccolta una solidità e una compattezza non sempre caratteristiche delle raccolte miscellanee.

La domanda di fondo alla quale i differenti contributi tentano di rispondere è quella, annosa, che riguarda la natura della prassi storiografica antica: venuto meno il sogno positivista di ricostruire gli eventi del passato «wie sie eigentlich gewesen sind», come dobbiamo interpretare aspetti innegabilmente presenti nelle opere di tutti gli autori antichi (il riferimento è ai discorsi diretti dei grandi protagonisti come Pericle, Cleone, Galba, Vitellio, Alessandro Magno ecc., ai sogni, ai prodigi, e via dicendo), da Erodoto a Senofonte, da Svetonio a Diodoro Siculo, da Tucidi- de a Tacito, senza rimanere impigliati nelle pastoie metodologiche di uno scetticismo radicale, che interpreta le fonti letterarie, implicitamente svalutandole, come «pura letteratura»? Come ribadito nell'introduzione (7), e come appare chiaro da una lettura complessiva dei contributi raccolti in *The Art of History*, storia e letteratura non sono due concetti in contraddizione, perché tali non lo erano *in primis* nella mente degli antichi, tanto degli storiografi, quanto del loro pubblico: essi sono, piuttosto, complementari, e un'analisi estensiva degli espedienti «letterari» (narratologici, retorici, metaletterari, per citare solo alcuni esempi tra i più appariscenti tra quelli discussi nel volume) adottati dagli storici antichi è funzionale a una comprensione più adeguata non solo della natura del fare storiografico greco-romano, ma anche del singolo autore, della sua *Weltanschauung*, e dunque della sua opera (paradigmatico in questo senso il contributo di K. Low, 253-270).

Studi condotti in anni recenti hanno una volta di più dimostrato che una visione «disciplinare», che intende, cioè, la storia come una branca del sapere radicalmente distinta, per esempio, dalla geografia, dall'astronomia, dalla poesia o dalla retorica, è di ostacolo a un'adeguata comprensione dell'universo culturale greco-latino. Un esempio: nel suo «Spicing up geography: Strabo's use of tales and anecdotes» (in *Routledge Companion to Strabo*, London 2017, 207-281), Daniela Dueck mostra in modo incontrovertibile come l'impetoso giudizio espresso da Ronald Syme a proposito di Strabone («Strabo has no style, and his opinion counts very little») meriti di essere rivisto. Strabone è geografo perché storico, è storico in quanto geografo ed è etnografo perché è sia storico sia geografo. Inoltre, egli è anche un grandissimo narratore, capace di combinare reminiscenze poetiche con acute analisi socio-antropologiche, *mirabilia* con dati bematici. La *Bildung* antica, la *paideía*, va intesa dunque come una formazione totale; ciò significa che la corretta comprensione di un'opera antica passa attraverso un'adeguata valutazione dei seguenti elementi: il genere letterario dell'opera stessa; il linguaggio (lo stile, avrebbero detto i retori antichi e medievali) che il genere letterario impone; le «risonanze di fondo», gli echi, le memorie (letterarie come, più latamente, culturali e sociali) che raggiungono un autore antico attraverso canali quali altri autori operanti all'interno del suo stesso campo d'indagine, la tradizione – con la quale, per esempio, lo storiografo antico è costantemente in dialogo, non di rado polemico (cf. L. Canfora, «Il ciclo storico», in *Belfagor* 26[1971], 653-670) –, nonché predecessori illustri: questi ultimi, se a uno sguardo moderno possono sembrare appartenenti a un «settore disciplinare» radicalmente diverso – come la letteratura per l'appunto –, agli occhi degli antichi rappresentavano elementi indispensabili del loro orizzonte culturale (un nome su tutti è quello di Omero, giudicato all'unanimità, in Grecia antica, il padre fondatore di qualsiasi *téchnē*).

Ecco allora che, attraverso l'analisi di un concetto apparentemente caratterizzante la poesia come la *sympáttheia* (in proposito cf. G.B. Conte, *Poetry of Pathos. Studies in Virgilian Epic*, Oxford 2007), M. Baumann (183-198) è in grado di mettere in luce alcuni aspetti nodali di quella che l'autore chiama *Wirkungsästetik* della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo. Per parte sua, l'analisi condotta da S. Farrington («The Tragic Phylarcus», 159-182) sui frammenti dello storico alla luce della feroce critica di quest'ultimo ad opera di Polibio, affronta la *vexata quaestio* della cosiddetta «storiografia tragica». L'autore è in grado di mostrare in maniera convincente, che, nell'ottica della stessa critica antica, esiste un modo «corretto» di suscitare emozioni nel lettore di un'opera storiografica. La questione, dunque, non è tanto se Polibio sia «a favore» o «contro» la drammatizzazione della scrittura storica: la vera sfida, piuttosto, è capire che cosa egli intenda quando impiega termini come *ékplēxis* o affini. Il contributo di Farrington offre inoltre un buon esempio dell'unità dell'intera raccolta, dal momento che può essere letto con profitto sulla scorta delle analisi dell'opera di Erodoto condotta da I.M. Konstantakos («Cambyses and the Sacred Bull [Hdt. 3.27-29 and 3.64]: History and Legend», 37-72) e di quella delle *Storie* tucididee, ad opera di V. Liotsakis (73-98).

L'attenzione tanto all'analisi di dettaglio (cf. il contributo di S. Feddern, «Thucydides' Methodenkapitel in the Light of the Ancient Evidence», 119-145) quanto a una prospettiva più ampia, capace di integrare il singolo dato testuale all'interno di una valutazione d'insieme delle strategie retoriche e narratologiche dell'autore in esame (cf. i contributi di E. Fournel, «Dream Narratives in Plutarch's Lives: The Place of Fiction in Biography», 199-218, e di P. Duchêne, «Suetonius' Construction of His Historiographical *auctoritas*», 271-288), costituiscono l'aspetto di maggior pregio del volume. Notevole è anche la presenza di contributi miranti a mettere in relazione il testo storiografico con l'evidenza proveniente da altre fonti scritte, dall'oratoria all'epigrafia (è il caso dell'articolo di E.M. Harris, su «Alcibiades, the Ancestors, Liturgies, and the Etiquette of Addressing the Athenian Assembly», 145-155). Come è stato di recente messo in evidenza a proposito di un contesto pur molto diverso da quello oggetto del volume edito da V. Liotsakis e S. Farrington, quale la Russia al di là degli Urali (A. Mingati [ed.], *La Siberia allo specchio. Storie di viaggio, rifrazioni letterarie, incontri tra civiltà e culture*, Trento 2016), esiste infatti un «testo», esterno a quello letterario (si tratti di poesia, di storiografia o di prosa narrativa), composto dalle memorie sociali (personali o collettive), dai racconti, dalle leggende, persino dal paesaggio, afferente a un determinato universo culturale (può essere la Siberia dell'epoca di Pietro il Grande come l'Africa medievale, l'Australia di fine XIX secolo o la Grecia antica) che influenza profondamente un autore al momento della composizione della propria opera. Dipanare queste complesse trame, anche attraverso l'impiego dei più scaltriti mezzi dell'analisi retorico-narratologica (come ben mostra il contributo di S. Adema, «Encouraging Troops, Persuading Narratees. Pre-Battle Exhortations in Caesar's *Bellum Gallicum* as a Narrative Device», 219-240), è uno degli obiettivi alla base della redazione di *The Art of History*.

È in virtù di tutto questo che colpisce, in negativo, l'analisi dedicata all'opera di Erodoto che si ritrova nei contributi di G. Donelli («Herodotus and Greek Lyric Poetry», 11-36) e del già menzionato I.M. Konstantakos. È vero che non

mancano, anche in questi due casi, spunti di notevole interesse al fine, da un lato, di una comprensione più profonda delle «risonanze di fondo» che influenzano la redazione delle *Storie* (è il caso del contributo di G. Donelli) e, dall'altro, delle *storie prima delle «Storie»* (come si intitola la tesi di dottorato discussa da G. Proietti nel 2014 presso l'Università degli Studi di Trento) di cui Erodoto si è nutrito nel corso dei suoi viaggi. Tuttavia, la prospettiva eminentemente «letteraria» che informa l'articolo di G. Donelli (il quale mira a mettere in evidenza il debito di Erodoto nei confronti degli stilemi e del vocabolario della lirica greca arcaica) trascura totalmente il rapporto dell'opera di Erodoto con altri «testi» – ai quali può essere applicata la definizione di «letterari» solo *lato sensu* – che la ricerca antropologica, almeno dall'epoca di J. Vansina (cf. il suo *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London 1972), ha portato all'attenzione degli studiosi dell'antichità classica e delle *Storie* in particolare (cf. M. Giangiulio [ed.], *Erodoto e il «modello erodoteo». Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Trento 2005). Quanto all'articolo di I.M. Konstantakos, esso discute di un chiaro esempio di tradizione orale che, dalla Persia, raggiunge Erodoto attraverso l'Egitto: della trattazione dello studioso colpisce, da un lato, l'assenza di qualsiasi riferimento al dibattito intorno alla «storia intenzionale» (a proposito del quale cf. almeno il fondamentale H.-J. Gehrke, *Geschichte als Element antiker Kultur. Die Griechen und ihre Geschichte(n)*, Berlin 2014), senza il quale un'adeguata comprensione di ciò che l'autore definisce *historical fiction* (37) non è possibile; dall'altro, un uso disinibito, per non dire approssimativo, di concetti quali quello di «propaganda persiana» (o egiziana, o di qualsiasi altra sorta), che meriterebbero una riflessione più scaltrita, onde evitare pericolosi anacronismi. Nel caso in questione, appare improvvido parlare di *élite* (persiane come egiziane) che avrebbero avuto interesse a «diffamare» Cambise senza chiarire nel dettaglio cosa si intende per diffamazione nel contesto della Persia del VI secolo a.C. Se si deve a tutti i costi parlare di «propaganda» nel mondo antico, ciò richiede delle premesse metodologiche e una riflessione sul lessico della propaganda stessa che nel contributo sono completamente assenti.

In ogni caso, *The Art of History* offre allo studioso, e non solo al classicista, una ricca messe di spunti stimolanti per riflettere sullo *status* delle scienze umane, come la storia, e sul loro rapporto indissolubile con l'arte della parola. Il lettore, una volta giunto al termine dell'ultimo contributo, avrà acquisito nuovi strumenti attraverso i quali interrogare le fonti antiche, e avrà sperimentato una volta di più la veridicità delle parole del retore Gorgia: l'arte egli soleva dire secondo Plutarco, «è un inganno rispetto al quale chi si lascia ingannare è più saggio di chi non si è fatto ingannare» (*La gloria degli Ateniesi* 5 = *Moralia* 348C). Lo stesso vale anche per il testo storiografico antico.

Marco Ferrario
 Università degli Studi di Trento
 marco.ferrario@studenti.unitn.it

E. NATHAN – A. TOPOLSKI (edd.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 4), De Gruyter, Boston, MA-Berlin 2016, p. VII-287, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-041647-3; e-ISBN (PDF) 978-3-11-041659-6; ISBN (EPUB) 978-3-11-041667-1; ISSN 2199-6962.

La domanda espressa nel titolo di questa collezione di contributi è stata posta spesso, ma il modo in cui sono state formulate le risposte è stato diverso in vari Paesi, con notevoli differenze tra le due sponde dell'Atlantico. Il presente volume ha preso ispirazione ed è in parte frutto di un convegno dallo stesso titolo, tenutosi presso l'Università di Anversa (Antwerpen) nel febbraio del 2014, che appunto volle prendere in considerazione specialmente prospettive europee, «this volume with its explicitly European (and implicit Germanic) focus» (7).

Un capitolo introduttivo a firma dei curatori delinea le questioni fondamentali che il volume cerca di affrontare. Esse sono suddivise in temi storici, teologici e politici. In primo luogo, si cerca di definire l'origine del termine: «Before trying to disentangle the many diverse uses of the term 'Judeo-Christian' in European discourse, let us briefly consider the possible origin of the concept or signification of Judeo-Christianity» (2). In alcuni autori, il termine viene visto soprattutto nel contesto dello sviluppo dell'antisemitismo, ma altri autori, come Mimouni, sottolineano che il suo primo uso è avvenuto nell'ambito della storia delle religioni, e in particolare ad opera di Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fondatore della famosa «Scuola di Tubinga», il quale si proponeva di descrivere gli inizi del cristianesimo in relazione all'ebraismo. Mentre il ruolo di Baur non viene messo in dubbio e si sostiene che la prima attestazione scritta del termine si riscontra in un suo articolo del 1831 (*Tübinger Zeitschrift für Theologie* 3 fasc. 4, indicato in modo incompleto o errato in varie sezioni del volume), si sottolineano le radici politiche e filosofiche del concetto, evidenziate già da Arthur Cohen nel suo famoso saggio *The Myth of the Judeo-Christian Tradition* (New York 1971, XVIII) dove affermava: «The Judeo-Christian connection was formed by the opponents of Judaism and Christianity, by the opponents of a system of unreason which had nearly destroyed Western Europe» (5). La parte introduttiva del capitolo si conclude sottolineando l'uso negativo e persino «antisemita» del termine, anche nel senso dell'esclusione dei musulmani dalla cultura europea.

La sezione storica viene aperta da un contributo di Stanley Jones, «Jewish Christianity and the Judeo-Christian Tradition in Toland and Baur». L'autore insiste nel sostenere che John Toland (1670-1722) abbia preceduto di più di un secolo Baur nel parlare di «Jewish Christianity» (18), ma conclude che «despite their attention to ancient Jewish Christianity, neither Toland nor Baur had much to say about the Judeo-Christian tradition» (27).

L'opera di Baur viene trattata in modo dettagliato e sfumato nel capitolo seguente da Peter C. Hodgson, «F. C. Baur's Interpretation of Christianity's Relationship to Judaism». Dopo aver respinto ingiuste accuse di razzismo nei confronti di Baur, Hodgson presenta una sintesi sulle tesi di Baur riguardo ai rapporti tra giudeo-cristianesimo e paolinismo nella formazione della Chiesa. Pas-

sa poi all'interpretazione dell'insegnamento di Gesù da parte di Baur. Evidenzia come Baur, più che altri autori, abbia sottolineato le radici ebraiche di Gesù e del cristianesimo (37). Per quanto riguarda Paolo, Baur è tra le voci che riconoscono che una opposizione tra legge e grazia è inadeguata, dato che già l'Antico Testamento distingue la disposizione interiore da un legalismo esteriore (48). Hodgson conclude: «Baur struggled to find an appropriate balance between continuity and novelty, identity and difference, in describing Christianity's relationship to Judaism» (50).

Ci troviamo in un ambito alquanto diverso con il contributo successivo di Ivan Kalmar, «Jews, Cousins of Arabs: Orientalism, Race, Nation, And Pan-Nation In The Long Nineteenth Century» [sic]. L'autore sottolinea la tradizione nei Paesi occidentali di dare uno stile orientale alle sinagoghe, a volte moresco, come ad Amburgo (1844), Cincinnati (1862) e a quella di Firenze inaugurata nel 1882 (57) e afferma che «Jewish self-orientation was extremely common if not universal, and... was meant to praise rather than to denigrate the Jews and their racial relationships with Arabs» (65). Nella conclusione si afferma che «the Jewish revival» espresso nello stile moresco nelle sinagoghe e altrove come un «revival» semitico era collegato ad altri risorgimenti nazionali, come quello italiano, tedesco e ungherese (67). In modo particolare, Martin Buber voleva rafforzare i rapporti fra ebrei e arabi, promuovendo persino l'idea di uno Stato bi-nazionale in Palestina. Questi tentativi di orientalizzazione non portarono i frutti desiderati.

L'ultimo contributo della sezione storica, di Noah B. Strote, «Sources of Christian-Jewish Cooperation in Early Cold War Germany», è dedicato alla nascita delle Amicizie ebraico-cristiane (*Gesellschaft[en] für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*) e alla loro Federazione (*Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*). Strote cerca di portare alla luce i legami politici ed economici che avrebbero reso possibile e accompagnato questi organismi, con particolare attenzione alla lotta propagandistica tra mondo comunista e mondo occidentale, inserendo nel quadro alcune persone chiave come Hans-Joachim Schoeps. Mentre queste possibili connessioni sono finora poco studiate, eventuali rapporti causali non sembrano ben documentati (83, 96).

Nella parte teologica e filosofica, il primo contributo è del co-curatore, Emmanuel Nathan, «Two Pauls, Three Opinions: The Jewish Paul between Law and Love». Egli offre una sintetica storia delle diverse prospettive su Paolo, dal Paolo cristiano (e spesso in qualche modo antiebraico) al Paolo ebreo, come Gesù, al Paolo proto-rabbinico (Safrai e Tomson) e mistico (Morrison-Jones), la cui esperienza estatica sarebbe da collegare alla mistica ebraica dei secoli successivi.

Segue un saggio assai provocatorio di Gesine Palmer, «Antinomianism Reloaded – Or: The Dialectics of the New Paulinism». Esso applica categorie filosofiche e a volte psicoanalitiche alla ricezione di Paolo, facendo riferimento a studiosi come Agamben, Badiou e Žižek. A volte il linguaggio appare assai oscuro, come quando attribuisce a Žižek l'opinione che «the Jewish position is uncanny because of its excessive self-reduction to the symbolic 'without the phantomatic screen'». Il saggio cerca di mettere in guardia da un nuovo antinomismo, a volte associato negli scritti di questi autori con la legge ebraica.

Un contributo riguardo a una questione molto concreta viene presentato da Marianne Moyaert, «Christianizing Judaism? On the Problem of Christian Seder Meals». Partendo da una teologia cattolica che trova in *Nostra aetate* uno dei suoi capisaldi, Moyaert nota che la frase «tradizione giudaico-cristiana» (*Jewish-Christian tradition*) indica in questo contesto un apprezzamento positivo per le radici ebraiche della tradizione cristiana. Su questa base sembra problematico celebrare oggi, in un ambiente cristiano, un *Seder*, come se fosse il modo con cui Gesù avesse celebrato l'ultima cena e come se, senza cambiamenti, tutti gli ebrei celebrassero allo stesso modo la Pasqua oggi. Dato che la forma del *Seder* è conosciuta soltanto dall'epoca rabbinica in poi e ha subito molti cambiamenti, specialmente riguardanti la *Shoah* e la fondazione dello Stato di Israele, sembra inappropriato farlo proprio oggi in ambiente cristiano, in una forma considerata «canonica» che tale non è. Perciò l'autrice giustamente suggerisce che la partecipazione di cristiani al *Seder* dovrebbe avvenire come ospiti attenti e non come protagonisti.

Christoph Schmidt, «Rethinking the Modern Canon of Judaism – Christianity – Modernity in Light of the Post-Secular Relation», prende le mosse dal dibattito tra Jürgen Habermas e il card. Joseph Ratzinger, avvenuto a Monaco di Baviera nel 2004. Mentre in passato, a partire da Lessing nel '700, spesso si è vista una successione tra ebraismo, cristianesimo e illuminismo secolarizzato, oggi queste tre realtà esistono in contemporanea e quindi devono e possono entrare in dialogo. Habermas e Ratzinger hanno dibattuto tali questioni in modo approfondito e originale. Secondo Schmidt, la posizione di Ratzinger è visibile già nella sua prefazione a *Il popolo ebraico e la sua Sacra Scrittura nella Bibbia cristiana* del 2001 ed è sviluppata ulteriormente in *Spe salvi* (179-180). Tra lui e Habermas naturalmente rimangono differenze importanti, ma anche sorprendenti convergenze.

Partendo da uno scritto particolare, il diario di prigionia di Emmanuel Lévinas (1940-1945), Michael Fagenblat, in un contributo intitolato «'Fraternal Existence': On a Phenomenological Double-Crossing of Judaeo-Christianity», presenta le sue riflessioni attente e profonde sullo sviluppo della fenomenologia levinassiana, in particolare alla luce della Shoah, chiamata «la Passione di Israele» (190-192; 196). Questa passione può diventare com-passione: «*Fraternal existence*, siblings standing in mutual separation in relation to a common Father, is how Lévinas thinks of the relation between Judaism and Christianity» (203). Ma in questa fraternità, secondo Lévinas, deve essere incluso anche l'Islam (204).

Non c'è spazio in questa recensione per analizzare i contributi nella sezione chiamata «Political», ma vorrei almeno indicare brevemente il contenuto del primo contributo, di Warren Zev Harvey, «The Judeo-Christian Tradition's Five Others». Egli chiarisce il significato dell'espressione «Judeo-Christian Tradition» analizzando quali siano i termini principali ai quali viene messa in opposizione in vari contesti: (1) «the Christian Tradition», (2) «Greco-Roman Culture», (3) «Modern Secularism or Atheism», (4) «Other Religions», (5) «the Abrahamic or Monotheistic Tradition» (incluso l'Islam).

Gli altri contributi, ponderati e a volte controversi, sono i seguenti: Itzhak Benyamini, «The Hyphenated Jew: Within and Beyond the 'Judeo-Christian'»;

Amanda Kluveld, «Secular, Superior and, Desperately Searching for Its Soul: The Confusing Political-Cultural References to a Judeo-Christian Europe in the Twenty-First Century»; Anya Topolski, «A Genealogy of the 'Judeo-Christian' Signifier: A Tale of Europe's Identity Crisis».

Ogni contributo si conclude con la propria bibliografia, a volte assai ampia. Non ci sono indici analitici. Le «Notes on Contributors» rivelano che, anche se la prospettiva del volume intende essere europea, gli autori sono in parte europei, ma sparsi nel mondo, tra Australia, Canada e Stati Uniti, Israele, Paesi Bassi e Germania.

Si tratta di una collezione estremamente variegata e interessante, che cerca di gettare luce su un tema dagli aspetti più diversi e impensati, spesso aprendolo anche alla presenza dell'Islam in Europa. Purtroppo, la definizione della terminologia non è sempre chiara. Già i curatori sembrano non distinguere bene i termini «jüdisch-christlich» («ebraico-cristiano»), un aggettivo composto che spesso indica il rapporto fra due realtà distinte, e «Judenchristentum» («giudeo-cristianesimo»), un sostantivo che designa una forma particolare di cristianesimo (8).

In conclusione, si tratta di un tentativo interdisciplinare coraggioso di affrontare un tema che rimane di grande attualità e complessità.

Joseph Sievers
Pontificio Istituto Biblico,
Piazza della Pilotta, 35
00187 Roma
sievers@biblico.it

O. YISRAELI, *Temple Portals. Studies in Aggadah and Midrash in the Zohar* (Studia Judaica 88), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2016, p. X-291, cm 24, € 129,95, ISBN 978-3-11-043950-2; ISSN 0585-5306.

Si potrebbe iniziare la descrizione del contenuto di questo volume con la seguente domanda: che rapporto esiste fra la *qabbalah* o esoterismo ebraico e letteratura midrashica? È una domanda che ha qualche similitudine con quest'altra: che rapporto aveva il mondo rabbinico con la letteratura cabbalistica? Come sempre, nel dare una risposta a queste domande, si corre il rischio di assumere posizioni massimaliste, che di fatto non corrispondono alla realtà. Ad esempio l'opinione diffusa, prima degli studi di Gershom Scholem sulla mistica e l'esoterismo ebraico, che ci dovesse essere un netto contrasto fra mondo rabbanita e ambienti cabbalistici, non ha retto all'analisi della storia reale.

Del resto, basta considerare la seguente osservazione, per smentire quel luogo comune senza fondamento nella realtà: a dare una posizione di prestigio alla *qabbalah* catalano-provenzale fiorita come un'esplosione primaverile nel secolo XIII, non fu un cabbalista anti rabbinico o non interessato alla discussione precettistica, ma, al contrario, il più autorevole e grande rabbino della Spagna del Duecento, ossia *Moshe ben Nahman*, noto come il Nachmanide, morto in Terra

d'Israele nel 1270. Questi non vide alcun conflitto nel comporre assieme mondo della normativa halakica e nuovo mondo che esplora l'interrelazione fra Dio, i suoi attributi, le sue emanazioni, e l'uomo, in quel circolo ascendente e discendente nel quale certamente l'uomo ha bisogno di Dio, ma anche, viceversa, Dio ha bisogno dell'uomo. È l'uomo infatti, che in qualche modo è chiamato a reintegrare il depauperamento che Dio stesso ha accettato di subire, quando, dopo essersi contratto con lo *šimšum* per fare posto nel mondo alle sue creature, ha mandato la sua luce sulla terra, ma i vasi che la dovevano accogliere si sono rotti, disperdendo le scintille della luce divina nell'infinito buio tenebroso del mondo. Ecco che allora il rabbino-cabbalista dovrà spendere la sua vita spigolando nelle tenebre del mondo le scintille di luce divina e, quando ne avrà fatto un fascicolo, le invierà a Dio, reintegrando la sua luce originaria.

L'autore di questa monografia intende affrontare e approfondire l'allegoria fondamentale che regge come la struttura portante il libro dello splendore, lo *Zohar*, un'opera cabbalistica composta tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento in Catalogna: ossia considerare lo studio della Torah come un innamoramento e una storia d'amore fra chi la studia e la stessa Torah, considerata come una donna nubile imprigionata e nascosta in un palazzo. Questa meravigliosa bella donna da marito, la Torah, desidera attirare l'attenzione del suo amante che le gira continuamente attorno, alla ricerca della sua amata, la quale gli apre per un attimo la porta, per farsi apprezzare solo per un momento, ma subito scompare ancora una volta. Insomma, uno schema che è simile alla reciproca ricerca l'uno dell'altra descritta nel Cantico dei Cantici. Oded Yisraeli, dell'Università israeliana di Bar Ilan, giunge alla conclusione che il palazzo di cui si parla è la stessa opera dello *Zohar*, attraverso il quale la donna-Torah mostra la sua multiforme bellezza a coloro che si immergono nello studio di essa, e in questo volume egli ha cercato di leggere e interpretare lo *Zohar* come un'opera midrashica, considerandolo come una parte della lunga storia della *aggadah* e del *midrash* partendo da molto lontano, fin dagli inizi della letteratura rabbinica.

Il volume costituisce un'edizione inglese di un'opera che l'autore pubblicò in ebraico nel 2013 per l'editrice Magnes di Gerusalemme, nella speranza che il volume potesse raggiungere un numero maggiore di lettori.

L'opera è strutturata in quindici capitoli, nei quali si passano in rassegna gli aspetti metodologici iniziali, la scelta di considerare lo *Zohar* come un *midrash*, il genere letterario omiletico in esso contenuto e le variazioni del registro aggadico nell'opera cabbalistica. Ancora, il significato del peccato di Adamo, Enoch ed Elia, nel passaggio da uomo ad angelo e viceversa, il sacrificio di Isacco, la benedizione rubata a Esaù, il cammino dell'esodo come manifestazione dello spirito cabbalistico, la guerra contro Amaleck, il peccato di Nadab e Abiu come «santa rivolta». Infine si toccano i temi di Mosè e Balaam, se la morte di Mosè sia stata reale, per finire con Elia lo zelota.

Attribuita erroneamente in un primo tempo a Sim'on ben Yoḥai, Gershom Scholem ha dimostrato che, ad eccezione della parte *Raya mehemna* e *Tiqune Zohar*, l'opera è da attribuire al cabbalista spagnolo Mosè de Leon, opinione arricchita comunque nel 1988 da Yehuda Liebes, secondo il quale, oltre a Mosè de Leon, alla redazione hanno contribuito anche altri cabbalisti della stessa cerchia

castigliana, fra cui Yosef Gikatilla. Più recentemente, Daniel Abrams nel 2007 ha pubblicato uno studio in cui contesta la nozione dello *Zohar*, opera stampata già nel Cinquecento prima a Mantova e poi a Cremona e Salonicco, come libro, in quanto non avrebbe un solo autore, ma sarebbe frutto di una *textual-community*, un'opera artefatta che rappresenta una serie di trattamenti di una idea (o di un sistema di idee) compiuti da persone non necessariamente familiari l'una con l'altra o, individualmente, con il tutto dell'opera.

Le conclusioni a cui l'autore giunge possono essere riassunte come segue. Oded Yisraeli ha colto il modo in cui gli autori dello *Zohar*, che furono diversi, trattano ed elaborano l'antico *corpus* rabbinico e midrashico, come finestra sui misteri della Torah e del suo studio, rappresentato nello schema di due innamorati che si cercano reciprocamente. Il mondo religioso elaborato dagli autori dell'area catalana fra tardo XIII e XIV secolo è caratterizzato da un forte anelito e da una irresistibile brama di riuscire ad anticipare nel mondo presente almeno qualche squarcio della luce e dello splendore che la tradizione rimanda sempre al mondo avvenire. I cabbalisti infrangono la barriera del velo che non permette da questa terra di contemplare la luce nascosta che essi cercano di trasferire già nello 'olam ha-zeh, non accettando di poterlo contemplare solo nello 'olam ha-ba. Se, per il rabbinismo, pretendere di vedere già in questa vita la luce che è conservata nel mondo futuro per essere svelata ai giusti dopo la loro morte è pura utopia, non è così per i mistici dell'area catalano-provenzale dopo l'esplosione della bomba dell'esoterismo.

Un'altra tesi dello *Zohar*, che si inserisce nell'idea cabbalistica che il male è necessario alla manifestazione del bene, è quella relativa al peccato dei progenitori. La trasgressione di Adamo non è altro che il suo desiderio e il suo appassionato ardore mistico che lo spinge a chiedere di condividere il mondo trascendente. In diversi passi dello *Zohar*, il peccato di Adamo non è altro che una superficialità religiosa e una buona volontà a cui basta il poco, ossia l'albero della conoscenza del bene e del male, piuttosto che il molto, ossia l'albero della vita.

Questa idea della necessità della trasgressione dei progenitori è fortemente radicata nella *qabbalah*, già in un *midrash* nel quale si afferma che, tutto quello che Dio ha creato, lo ha fatto a coppie di opposti, e questo perché l'opposto negativo è indispensabile come punto di riferimento per il polo positivo, che può capire di essere tale solo se vede di essere diverso dal polo negativo.

Ho tradotto per la prima volta in una lingua moderna, l'italiano, questo interessantissimo breve testo ormai parecchi anni fa, nel 1986, per le Edizioni Dehoniane di Bologna. È il *Midrash Temurah*, che contiene l'indagine e la ricerca esegetica, il *Midrash* dello scambio e della permutazione degli opposti, datato fra i secoli XII e XIII, che fa suo il famoso brano del Qohelet al c. III, messi in sinossi con gli eventi fondamentali della storia di Israele, nello schema di ventisei avvicendamenti. Si legge in questo breve trattato: «Se non ci fosse la purità non ci sarebbe l'impurità, e se non ci fosse l'impurità non ci sarebbe la purità. Il maiale e ogni specie di animali impuri dissero agli animali puri: "Dio creò tutto il mondo due a due, questo contrapposto a quello, e una cosa contrapposta all'altra, secondo quanto egli ha soppesato attentamente nella sua sapienza per far conoscere

agli uomini che ogni singola cosa ha un partner e un suo opposto e se non ci fosse questo, non ci sarebbe quello. Di questo Voi dovete esserci grati, perché se io e il mio gruppo non fossimo impuri, voi non sapreste di essere puri. Se non ci fosse il giusto non ci sarebbe l'empio. Disse l'empio al giusto: "Tu devi essermi grato perché se io non fossi empio in che modo tu potresti essere riconosciuto? Se tutti gli uomini fossero giusti, tu non avresti alcun vantaggio!"» (Il Midrash Temurah, 73 e 80, disponibile nella pagina di Academia.edu dello scrivente).

Sempre secondo l'autore, nello *Zohar*, per quanto riguarda la magia, si osserva, nella guerra contro Amalek, il passaggio da una concezione taumaturgica delle braccia alzate di Mosè a una concezione cabbalistica teurgica. Ancora per l'opera in esame, rubando la primogenitura a Esaù, verso di lui fu compiuta un'ingiustizia, che si manifesta nel suo grido represso.

Per Oded Yisraeli, dal punto di vista metodologico, resta di fondamentale importanza, per la comprensione di come lo *Zohar* gestisce e interpreta gli antichi *midrashim*, un continuo confronto con il *Commento alla Torah* di Nachmanide: a suo avviso la scelta del genere midrashico che l'opera cabbalistica compie può essere correttamente intesa come un *improving upon Nachmanides' hermeneutical endeavours*, come a dire che gli autori dello *Zohar*, tendono a compiere un miglioramento dello sforzo ermeneutico già iniziato da Nachmanide.

Un'altra linea di ricerca che secondo l'autore dovrà essere percorsa è quella di esaminare le affinità con Filone Alessandrino, che sarebbero state generate da suoi influssi sul *Midrash Ha-ne'elam* o *Il midrash nascosto*, estendendo attraverso questa indagine lo studio delle affinità fra il *corpus* zoharico e le fonti ellenistiche, proseguendo sull'onda degli studi su questo aspetto già compiuti da Yehuda Liebes, del quale nella bibliografia a p. 274 sono riportati ben diciotto studi, alcuni dei quali dedicati agli influssi di idee di origine non ebraica sullo *Zohar*. In qualche caso, infatti, alcuni motivi zoharici paiono essere stati presi direttamente da testi ellenistici, dei quali tuttavia non c'è alcuna traccia in altri testi ebraici pre-zoharici, o anche da ambienti culturali e religiosi non ebraici.

Restano dunque alcune domande a cui dare una risposta più adeguata: è possibile trovare, nello *Zohar*, tracce di influssi o di affinità con idee del cristianesimo contemporaneo o precedente all'opera? È rilevabile in alcuni casi un'affinità fra il modo in cui usa e interpreta la *aggadah* quest'opera esoterica e l'uso della medesima *aggadah* in ambiente islamico? Si possono trovare tracce di polemiche contro simili interpretazioni presenti in ambiti cristiani o musulmani? Certamente una più approfondita comprensione del metodo omiletico zoharico potrà essere raggiunta con uno studio, finora non compiuto, del *Sitz im Leben* per chiarire i modi in cui l'antica *aggadah* rabbinica è stata incorporata nel *corpus* zoharico.

L'autore conclude il suo volume con una citazione di Haim Bialik sui rapporti fra *Halakah* e *Aggadab*, in cui si afferma che «La *Halakah* è la cristallizzazione, l'ultima e inevitabile quintessenza della *Aggadab*; l'*Aggadab* è il contenuto della *Halakah*; l'*Aggadab* è voce piangente del desiderio del cuore mentre si dirige verso il cielo».

Il volume di Yisraeli è certamente pregevole non solo per i risultati a cui giunge, ma anche per una metodologia adottata particolarmente rigorosa e scientifi-

ca, per cogliere la struttura, lo scheletro e le caratteristiche culturali di un'opera che ha influenzato profondamente la spiritualità ebraica degli otto secoli successivi alla sua redazione e fino ad oggi, passando anche attraverso l'influsso della *qabbalah* pratica luriana del secolo XVI e quella degli ambienti del pietismo polacco dei secoli XVII e XVIII.

Mauro Perani
Università di Bologna
Dip.to di Beni Culturali, sede di Ravenna
Vicolo degli Ariani, 1
48121 Ravenna
mauro.perani@unibo.it

Ugo Vanni (1929-2018). In memoriam

«Conosco da tanti anni P. Ugo Vanni: è una persona amabile, capace di amicizia, sempre disponibile, sempre lieto, grande lavoratore, vero operaio evangelico. Ma non ho mai approfondito il campo specifico delle sue ricerche. Anzi, il libro dell'Apocalisse mi ha sempre suscitato un certo timore. Bisogna dare atto a P. Vanni di coraggio nel mettere al centro delle sue ricerche un testo così difficile come l'Apocalisse e un po' marginale nel complesso dei libri del Nuovo Testamento. Con la sua esegesi ha contribuito ad accrescere la fede, la preghiera e la speranza delle comunità cristiane. Ci ha reso il libro dell'Apocalisse più vicino e familiare e ha invitato molti a nutrirsi di esso come di una sorgente viva di spiritualità».

Sono le parole con cui il cardinale Carlo Maria Martini apriva la sua presentazione del libro *Apokalypsis - Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, una raccolta di saggi pubblicata nel 2005 dalla Cittadella di Assisi come omaggio di numerosi ex allievi in onore del professor Ugo Vanni, nella ricorrenza del suo 75mo compleanno. A distanza di alcuni anni, tale dedica non può non tornare alla nostra memoria in occasione della scomparsa del caro p. Vanni, avvenuta giovedì 27 settembre 2018, all'età di 89 anni.

Nato a Jesús María, nella provincia argentina di Córdoba, il 26 settembre 1929, entrò molto giovane nella Compagnia di Gesù e completò la sua preparazione teologica e biblica a Roma, presso le prestigiose istituzioni accademiche dei gesuiti in piazza della Pilotta, dove continuò a risiedere e a insegnare per tutta la vita. Conseguì la licenza in Filosofia e Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, la laurea in Lettere classiche presso l'Università «La Sapienza» di Roma e il dottorato in Scienze bibliche al Pontificio Istituto Biblico. Ordinato sacerdote nel 1960, per molti anni insegnò Esegese del Nuovo Testamento: in particolare, alla Gregoriana tenne la cattedra di Esegese paolina e al Biblico offrì un'infinità di corsi sull'Apocalisse, suo specifico ambito di ricerca, in cui si è rivelato fra i massimi esperti e autentico maestro per più di una generazione di studenti. L'intenso impegno accademico e la partecipazione alla Pontificia Commissione Biblica non impedirono a p. Vanni di dedicarsi anche a varie attività pastorali, distinguendosi soprattutto – in linea con il carisma gesuitico – come predicatore di esercizi, guida nel discernimento, e saggio accompagnatore spirituale; negli ultimi anni della sua vita, a partire dal 2001, in veste di direttore spirituale dell'Almo Collegio Capranica in Roma si fece compagno di viaggio per tanti giovani che si preparavano al sacerdozio o stavano vivendo da studenti i primi anni del loro ministero presbiterale.

La sua dissertazione dottorale al Biblico – sotto la guida del prof. Albert Vanhoye, che aveva con grande acume indagato e scoperto la struttura della Let-

tera agli Ebrei – fu dedicata alla ricerca della struttura letteraria dell'Apocalisse di Giovanni: la tesi venne pubblicata nel 1970 e poi in seconda edizione, rivista e aggiornata, nel 1980 presso la Morcelliana di Brescia, con il titolo *La struttura letteraria dell'Apocalisse*. Nei primi anni di insegnamento collaborò alla «Nuovissima versione della Bibbia», importante impresa dell'editoria italiana post-conciliare che si proponeva di offrire agli studenti e agli studiosi un completo e organico commentario a tutti i libri della Bibbia fornendo anche la traduzione dai testi originali: il p. Vanni curò il vol. 40, dedicato alle *Lettere ai Galati e ai Romani* (Roma 1967), e il vol. 44, che trattava le *Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda* (Roma 1974). Il campo specifico dei suoi studi fu però il libro dell'Apocalisse, a cui dedicò moltissime pubblicazioni – tanto scientifiche che divulgative – contribuendo in modo notevole a far conoscere questo difficile scritto del Nuovo Testamento al pubblico italiano e suscitando il desiderio della ricerca in molti giovani studiosi che, avendo seguito le sue lezioni accademiche, lo scelsero – come il sottoscritto – quale relatore per la tesi dottorale. In tal modo, dunque, non soltanto diede frutto personalmente, ma aiutò anche molti altri a lavorare nel campo biblico, favorendo nuovi e variegati risultati.

Una delle sue prime pubblicazioni – a carattere spirituale e divulgativo – divenne un vero e proprio best-seller che conobbe ben 15 edizioni, fino all'ultima del 2017: *Apocalisse - Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1979. In questo esile eppur ricco volume, il p. Vanni sintetizzava il suo approccio all'ultimo libro neotestamentario valorizzandone il taglio liturgico e l'intento di spiegare il senso degli eventi storici. Egli infatti ha sempre insistito sulla grande importanza che riveste per l'Apocalisse il fatto di essere nata proprio nel contesto della prima liturgia cristiana in un momento di crisi e di difficoltà: introdusse l'espressione *gruppo di ascolto* per qualificare la comunità giovannea destinataria dei testi apocalittici e descriverla come insieme di persone che ascoltano la Parola di Dio, celebrano la presenza del Cristo risorto e, alla sua luce, si impegnano a comprendere il dramma storico che stanno vivendo alla fine del I secolo. In tal modo p. Vanni ha saputo liberare gli studi apocalittici dalla stretta cerchia degli enigmisti fantasiosi per porla al centro dell'ascolto liturgico e comunitario e farla ritornare un libro di consolazione e di speranza a vantaggio di un gran numero di fedeli.

Nel 1988, presso le Dehoniane di Bologna, nella collana «Supplementi alla Rivista Biblica» (n. 17) pubblicò una raccolta di studi esegetici sul libro della Rivelazione, che voleva rappresentare una prima sintesi della sua ricerca accademica: *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*. L'insegnamento accademico, soprattutto presso il Biblico, lo portò a scrivere moltissime dispense su singole pericopi dell'Apocalisse, che venivano pubblicate *pro manuscripto* e raccolte con diligenza dagli studenti; fra queste dispense emerge la Sinossi fra Antico Testamento e Apocalisse, in cui vengono semplicemente presentate tutte le citazioni anticotestamentarie che soggiacciono al testo apocalittico evidenziando come lo scritto di Giovanni sia una finissima rilettura e interpretazione cristologica del dettato biblico. P. Vanni, tuttavia, non osò mai affrontare la stesura organica di un commentario completo, e solo verso la fine della sua carriera di docente pubblicò opere di sintesi quali: *L'uomo dell'Apocalisse* (Roma 2008); *Apo-*

calisse, libro della Rivelazione - Esegesi biblico-teologica e implicazioni pastorali (Bologna 2009); *Il tesoro di Giovanni - Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo* (Assisi 2010); *Dal quarto Vangelo all'Apocalisse - Una comunità cresce nella fede* (Assisi 2011). In questi giorni, tuttavia, poco dopo la sua scomparsa, è annunciata la pubblicazione dell'opera poderosa, in due volumi, che deve costituire la sintesi dell'impegno esegetico di p. Vanni sull'Apocalisse: *Apocalisse di Giovanni* (Assisi 2018). Il prof. Luca Pedroli, prima suo studente, poi collaboratore e ora successore nell'insegnamento dell'Apocalisse al Biblico, ha curato l'edizione di questo grande commentario, che raccoglie in modo unitario e sistematico l'insegnamento di p. Vanni, offrendo finalmente a un vasto pubblico spiegazioni puntuali e dettagliate sui singoli versetti del libro, ma sempre «con stile gustoso e avvincente».

Nel ricordare con affetto e stima l'uomo e il docente, condivido in pieno ciò che la segreteria dell'ABI ha scritto annunciando la morte del p. Ugo Vanni: «Sentiremo la mancanza della tua acuta intelligenza, della tua profonda cultura, saggezza, sensibilità e grande generosità».

Claudio Doglio
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Milano – Genova
Piazza Sant'Ambrogio, 4
17019 Varazze
c.doglio@tin.it

Alviero Niccacci (1940-2018). In memoriam

Venerdì 3 agosto 2018 si è spento nel Signore il nostro caro padre Niccacci.

La sua morte ci coglie di sorpresa e ci rattrista. Le notizie che ci arrivavano sullo stato della sua salute non facevano presagire un epilogo così imminente.

Padre Niccacci è stato un frate esemplare e un eminente studioso. Lascia in tutti coloro che lo hanno conosciuto un ricordo di fedeltà alla propria vocazione di frate e al suo servizio di docente e di ricercatore.

Aveva avuto in dono un carattere cordiale che lo rendeva simpatico a tutti. Nonostante i traguardi raggiunti nei suoi studi, che lo avevano reso famoso nella sua principale materia di insegnamento, come buon figlio di san Francesco, rimase sempre umile e servizievole.

Ha vissuto in maniera davvero semplice: la sua vita è stata scandita dalla preghiera e dal servizio allo studio della Parola. È stato sempre molto generoso verso gli studenti e i colleghi che gli chiedevano consigli per le loro ricerche.

Per festeggiare il compimento dei 70 anni di padre Niccacci, fu pubblicato un volume in suo onore. Di seguito è riprodotta la bella scheda biografica scritta da padre Giovanni Claudio Bottini in occasione della pubblicazione della miscellanea.

Non è facile per nessuno racchiudere in poche parole la vita di una persona. È ugualmente arduo tentare di delineare gli eventi significativi della vita di uno studioso come padre Alviero Niccacci che il 30 novembre 2010 ha celebrato il suo settantesimo compleanno. Il fatto che lo conosco da quarant'anni facilita solo parzialmente il mio compito.

Alviero è nato il 30 novembre 1940 a S. Nicolò di Celle (Perugia). La personalità di due zii francescani (Rufino Niccacci † 1976 e Angelo Niccacci † 2005) appartenenti alla Provincia Serafica di s. Francesco d'Assisi lo ispirarono da bambino, al punto che a dieci anni Alviero iniziò nelle case di quella Provincia il percorso di formazione e studi che lo condusse dalla quinta elementare alla licenza liceale (Collegi Serafici di Todi e Perugia, San Damiano ad Assisi) e al quadriennio teologico (S. Maria degli Angeli). A 16 anni entrò nel Noviziato e a 22 fece la sua Professione definitiva nell'Ordine dei Frati Minori. Il 14 marzo 1965 fu ordinato presbitero.

Per qualche anno restò in Umbria preparandosi agli studi superiori e facendo le sue prime esperienze tra i giovani e nella pastorale. In quegli anni la Provincia Serafica disponeva di un eccellente gruppo di docenti – tra di essi piace ricordare Angelo Lancellotti † 1984, Lino Cignelli † 2010, Emanuele Testa † 2011, futuri docenti dello Studium Biblicum Franciscanum – e indirizzava diversi giovani agli studi universitari in differenti discipline.

Così il giovane Alviero fu inviato a studiare a Roma. Nel 1969 ottenne la Licenza in Teologia presso la Pontificia Università Lateranense, nel 1970 la Licenza in Lingue Orientali e nel 1972 la Licenza in Sacra Scrittura al Pontificio Istituto Biblico. Qui si iniziò allo studio della lingua e letteratura egiziana con Adhémar Massart SJ († 1985).

All'inizio del 1973 raggiunse lo Studium Biblicum Franciscanum dove si trovavano già i confratelli sopra ricordati e qui frequentò alcuni corsi biblici. A Gerusalemme, in vista della specializzazione in Egittologia, fu a più riprese allievo di Hans Jakob Polotsky (ה"ר 1991) per l'egiziano (1973-1975) e per il copto (1979-1980). La frequenza di questo grande maestro di linguistica gli giovò non poco quando dovette dedicarsi all'insegnamento della sintassi ebraica. Studiando il sistema verbale ebraico Niccacci si è lasciato ispirare dall'approccio strutturale di Polotsky integrandolo felicemente con quello linguistico-testuale di Harald Weinrich.

Rientrato in Italia nel 1975, si iscrive all'Università La Sapienza di Roma, Istituto del Vicino Oriente Antico, e due anni dopo si laurea con una tesi in Egittologia.

Nella primavera del 1978 torna allo Studium Biblicum Franciscanum e inizia a insegnare Egesi dell'Antico Testamento e Lingue biblico-orientali e a condividere la conduzione della vita accademica. Diviene professore cooptato nel 1981, straordinario nel 1983 e ordinario nel 1988; nel triennio 1978-1981 ricopre la carica di Segretario, dal 1984 al 1990 quella di Vice Pro-Decano o Vice-Direttore, dal 1990 al 1996 quella di Pro-Decano della Facoltà. Merita di essere ricordato che le sue amichevoli relazioni con l'architetto della Custodia di Terra Santa padre Alberto Prodomo facilitarono non poco la realizzazione nel 1991 della nuova sede accademica dello Studium Biblicum Franciscanum iniziata sotto il suo predecessore Stanislao Loffreda. Come docente di Introduzione all'Antico Testamento ha insegnato anche nello Studium Theologicum Jerosolymitanum.

Per l'anno accademico 1978-1979 ha svolto il compito di segretario di redazione per le pubblicazioni e dal 2002 al 2005 quello di Direttore della Biblioteca. Il 13 giugno 2011 è stato dichiarato professore emerito.

Ha anche iniziato le escursioni dello SBF in Egitto e ne ha guidate 6, nel 1983, 1986, 1989, 1992, 2002, 2005. Come sussidio nel 1992 ha preparato una guida, *Egitto e Bibbia. Sussidi per l'escursione in Egitto*, che prossimamente sarà disponibile nel sito dello SBF.

Nei lunghi anni di insegnamento è stato moderatore o correlatore di numerose tesi di Dottorato e di Licenza; ha collaborato ininterrottamente a tutte le attività accademiche e di formazione permanente della Facoltà; ha sempre coltivato un dialogo costruttivo con studiosi e studenti anche esterni e ha preso parte con competenza e cordialità a seminari e colloqui scientifici in Israele e fuori.

Il 2 giugno 2010 nella sede dell'Ambasciata Italiana a Tel Aviv, Niccacci ha ricevuto dall'Ambasciatore Luigi Mattiolo la decorazione di Cavaliere dell'Ordine della Stella della Solidarietà Italiana conferita dal Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano il 1° settembre 2009.

Niccacci è autore di numerosi libri e articoli e di moltissime recensioni.

Rosario Pierri
Studium Biblicum Franciscanum
Flagellation Monastery (Via Dolorosa)
P.O.B. 19424
9119301 Jerusalem - Israel
secretary@studiumbiblicum.org

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

HDB Edizioni
Dehoniane
Bologna

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

www.dehoniane.it

LIBRI RICEVUTI

- ALDAVE MEDRANO E., *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegetico de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2018, p. 437, cm 23, € 32,00, ISBN 978-84-9073-405-6.
- AMPHOUX C.-B. – ASSAËL J. (edd.), *Philologie et Nouveau Testament. Principes de traduction et d'interprétation critique*, Presses Universitaire de Provence, Aix-e-Provence 2018, p. 328, cm 24, € 32,00, ISBN 979-10-320-0189-9.
- BENZI G., *Paolo e il suo Vangelo. La vita, la missione e le lettere* (Itinerari biblici), Queriniana, Brescia 2018, p. 251, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-399-2914-3.
- BENZI G. – CAVAGNARI G. – MATOSES X. (edd.), *La fonte dell'evangelizzazione. Fondamenti, ambiti ed esperienze di pastorale biblica*, Queriniana, Brescia 2018, p. 203, cm 23, € 18,00, ISBN 978-88-399-2197-0.
- BENZI G. – MATOSES X., *Incontrare la Parola. Breve introduzione allo studio della Sacra Scrittura* (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 56), LAS, Roma 2018, p. 183, cm 24, € 12,00, ISBN 978-88-213-1322-6.
- BOIVIN O., *The first Dynasty of the Sealand in Mesopotamia* (SANER 20), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XV-292, cm 23, € 86,95, ISBN 978-1-5015-0782-3; e-ISBN 978-1-5015-0782-3 (PDF); e-ISBN 978-1-5015-0786-1 (EPUB).
- BORTZ A.M., *Identität und Kontinuität. Form und Funktion der Rückkehrerliste Esr 2* (BZAW 512), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XI-327, cm 24, € 99,95, ISBN 978-3-11-056975-9; e-ISBN 978-3-11-056975-9 (PDF); e-ISBN 978-3-11-056881-3 (EPUB); ISSN 0934-2575.
- CASTANGIA L., *Timore e tremore. I significati del timore di Dio nel libro di Giobbe* (CSB 87), EDB, Bologna 2018, p. 90, cm 21, € 10,00, ISBN 978-88-10-41040-0.
- CORDONI C., *Seder Elyahû. A Narratological Reading* (Studia Judaica 100), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XV-300, cm 23, € 74,95, ISBN 978-3-11-052942-5; e-ISBN 978-3-11-053187-9 (PDF); e-ISBN 978-3-11-053130-5 (EPUB); ISSN 0585-5306.
- DESTRO A. – PESCE M. – BARTOLINI DE ANGELI E.L. – CASTELLUCCI E., *I cristiani e le Scritture di Israele*, a cura di BRUNETTO SALVARANI, EDB, Bologna 2018, p. 128, cm 18, € 11,00, ISBN 978-88-10-55934-5.
- DE VIRGILIO G., *Il sogno di Dio. Giustizia e pace si baceranno* (Spiritualità del quotidiano), Paoline, Milano 2018, p. 197, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-315-4893-9.
- LORUSSO G., *Risurrezione. La testimonianza dei Vangeli e delle lettere paoline* (CSB 88), EDB, Bologna 2018, p. 170, cm 21, € 18,00, ISBN 978-88-10-41039-4.
- MAIER H.O., *Risurrezione. Il tempo presente e altre catastrofi. Attualità dell'Apocalisse* (Lampi), EDB, Bologna 2018, p. 75, cm 17, € 8,00, ISBN 978-88-10-56786-9.
- MONERIE J., *L'économie de la Babylonie à l'époque hellénistique* (SANER 14), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XVII-577, cm 23, € 189,95, ISBN 978-1-5015-1067-0; e-ISBN 978-1-5015-0220-0 (PDF); e-ISBN 978-1-5015-0224-8 (EPUB); ISSN 2161-4415.

- MONTI L., *I Salmi: preghiera e vita. Commento al Salterio* (Spiritualità biblica), Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2018, p. 1889, cm 21, € 60,00, ISBN 978-88-8227-326-6.
- NICOLAU-BALASCH O., *Poesia hebrea antiga, forma i sentit. Lectures del llibre dels Salmes*, Facultat de Teologia de Catalunya – Centro de Pastoral Liturgica, Barcelona 2018, p. XVI-660, cm 24, s.i.p., ISBN 978-84-9165-171-0.
- Osea. Introduzione, traduzione e commento*, a cura di GUIDO BENZI (NVBTA 13), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018, p. 118, cm 21, € 30,00, ISBN 978-88-922-1513-9.
- PELÁEZ J. – MATEOS J., *New Testament Lexicography. Introduction – Theory – Method* (FOSUB 6), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XLI-331, cm 24, € 129,95, ISBN 978-3-11-040813-3; e-ISBN 978-3-11-040897-3 (PDF); e-ISBN 978-3-11-040905-5 (EPUB); ISSN 1861-602X.
- PENNA R., *La lettera di Paolo ai Romani. Guida alla lettura* (Biblica), EDB, Bologna 2018, p. 142, cm 21, € 12,50, ISBN 978-88-10-22184-6.
- ROMANELLO S., *Paolo. La vita – Le Lettere – Il pensiero teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018, p. 357, cm 21, € 35,00, ISBN 978-88-922-1638-9.
- RUBIN R., *Portraying the Land. Hebrew Maps of the Land of Israel from Rashi to the Early 20th Century*, De Gruyter – Magnes, Berlin-Boston, MA-Jerusalem 2018, p. XXV-326, cm 24, € 103,95, ISBN 978-3-11-056453-2; e-ISBN 978-3-11-057065-6 (PDF); e-ISBN 978-3-11-056893-6 (EPUB).
- Samuele. Testo ebraico masoretico, versione greca dei Settanta, versione latina della Nova Vulgata, testo CEI 2008* (La Bibbia quadriforme), a cura di ROBERTO REGGI e MARTINA CAVALLARI, EDB, Bologna 2018, p. 299, cm 26, € 32,00, ISBN 978-88-10-82139-8.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER L., *L'inno all'amore. Il Cantico dei Cantici* (Itinerari biblici), Queriniana, Brescia 2018, p. 243, cm 21, € 22,00, ISBN 978-88-399-2913-6.
- The Samaritan Pentateuch. A critical Editio Maior. Volume 3: Leviticus*, Edited by STEFAN SCHORCH, in collaboration with EVELYN BURKHARDT and RAMONA FÄNDRICH, De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XLVI-250, cm 25, € 99,95, ISBN 978-3-11-040287-2; e-ISBN 978-3-11-040410-4 (PDF); e-ISBN 978-3-11-040420-3 (EPUB).
- VELTRI G., *Alienated Wisdom. Enquiry into Jewish Philosophy and Scepticism* (Studies and Texts in Scepticism 3), De Gruyter, Berlin-Boston, MA 2018, p. XXII-372, cm 24, € 86,95, ISBN 978-3-11-060449-8; e-ISBN 978-3-11-060449-8 (PDF); e-ISBN 978-3-11-060368-2 (EPUB); ISSN 2568-9614.
- ZENI S. – CURZEL C. (edd.), *Pensiero e parole. Teologia in dialogo* (Echi Teologici), EDB, Bologna 2018, p. 204, cm 21, € 20,00, ISBN 978-88-10-21403-9.
- ZIMMERMANN R., *Compendio dei miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 2018, p. 1471, cm 25, € 160,00, ISBN 978-88-399-0119-4.

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

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